Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 93 (2003)

Heft: 1

Artikel: Ein "Petrusamt" in der Communio der Kirchen : Erwägungen aus altkatholischer Perspektive

Autor: Arx, Urs von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404966

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 03.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ein «Petrusamt» in der Communio der Kirchen. Erwägungen aus altkatholischer Perspektive*

Urs von Arx

1. Einführung

1.1 Die offene Diskussion um die theologische Begründung des Primates des Bischofs von Rom und die Art und Weise seiner Ausübung stellt heute keinen Affront gegen die römisch-katholische Kirche mehr dar. Papst Paul VI. hat im Zusammenhang mit der resoluten Hinwendung des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gedanken der Ökumene und zur älteren ökumenischen Bewegung im Jahre 1967 nüchtern festgestellt, dass das Amt des Papstes das Haupthindernis für die Einheit der Kirchen ist[1] – und das, obwohl ja gerade der Papst eine besondere Verantwortung für die ersehnte Einheit hat. Diese besondere Verantwortung hat Papst Johannes Paul II. in seiner 1995 veröffentlichten Enzyklika «Ut unum sint» betont (§ 95 f.). Entsprechend hat er die Ökumene aufgerufen, über das Thema des Dienstes des Bischofs von Rom an der Einheit der Kirche «mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‹... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast› (Joh 17,21)»[2].

---

* Vortrag gehalten auf dem Wissenschaftlichen Ökumenischen Symposion am Höheren Geistlichen Seminar «Hosianum» der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität Olsztyn, das am 16./17. Oktober 2001 dem Thema «Die Mission des Bischofs von Rom – heute und morgen» gewidmet war. Das Referat ist für die Veröffentlichung überarbeitet worden, wobei insbesondere der nicht vorgetragene, als Appendix vorhandene exegetische Teil in den Text integriert wurde; Letzterer entstand im Zusammenhang mit einem zusammen mit dem Systematiker Helmut Hoping und dem Kirchenrechtler Adrian Loretan in Luzern (März 2001) gehaltenen Seminar. Abkürzungen, die nicht erklärt werden, richten sich nach *Siegfried M. Schwertner*, IATG²/Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin (de Gruyter) 1992. EV = Erstveröffentlichung.

[1] AAS 59 (1967) 498.

[2] Enzyklika UT UNUM SINT von Papst Johannes Paul II. Über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995 (VApS 121), Bonn (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 1995, S. 67 f.

Zudem verweist der Papst in seinem Rundschreiben auf die Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft der Kirche im ersten Jahrtausend, «wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden»[3]. In diesem Hinweis wie auch in der vergleichsweise hervorgehobenen Bedeutung des neu aufgenommenen Dialogs mit den Ostkirchen (§§ 50–63) mag sich eine gewisse Normativität der sog. Alten ungeteilten Kirche für die gestellte Aufgabe andeuten.

Unter diesen Umständen ist die altkatholische Kirche und Theologie besonders herausgefordert, sich an dieser Diskussion zu beteiligen[4], denn sie hat bei ihrem Widerspruch gegen die in der römisch-katholischen Kirche dominant gewordenen Primatsauffassung beansprucht, sich am Glauben und der Verfassung der Alten Kirche zu orientieren. Die Beteiligung ist umso mehr gefordert, als die altkatholische Seite immer wieder geltend gemacht hat, dass sie einen Primat des Bischofs von Rom, wie er in der Alten Kirche anerkannt worden ist, durchaus anerkenne[5].

---

[3] Ebd. S. 67 (§ 65). Es handelt sich um ein Zitat aus dem Dekret über den Ökumenismus des 2. Vatikanischen Konzils *Unitatis redintegratio* vom 21. November 1964, Art. 14. In diesem den Ostkirchen gewidmeten Abschnitt wird von der Führungsrolle des Papstes unter weitgehender Absehung von anachronistischen Konzepten wie dem Jurisdiktionsprimat oder einer zentralistischen Kirchenleitung gesprochen; vgl. den Kommentar von *Johannes Feiner* in: LThK/Das Zweite Vatikanische Konzil II: Dokumente und Kommentare, Freiburg (Herder) 1967, 96.

[4] Dass die Utrechter Union der altkatholischen Kirchen als Ganzes noch keine Stellungnahme abgegeben hat, wird verwundern. Vgl. *Wolfgang Thönissen* u.a., Der Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit der Christen. Reaktionen auf die Einladung des Papstes zum Dialog über die Praxis der Primatsausübung nach UT UNUM SINT von 1995, Cath 55 (2001) 269–309. Dort werden als Reaktion von altkatholischer Seite nur zwei Texte erwähnt: eine Presseaussendung zu Ut unum sint der Kirchenleitung der Altkatholischen Kirche Österreichs vom 8. Juni 1995; *Angela Berlis*, Überlegungen zur ökumenischen Zukunft des Petrusdienstes aus altkatholischer Sicht, ThQ 178 (1998) 148–154. Der von Berlis angeführten Liste von Literatur aus neuerer Zeit (1966–1985) ist noch anzufügen: *Urs Küry*, Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970, IKZ 60 (1970) 168–198, bes. 189 ff.; *Kurt Stalder*, Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche, in: *ders.*, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benziger) 1984, 105–109 (EV 1975). Jüngst ist noch erschienen: *Günter Esser*, Das Papstamt in altkatholischer Sicht, in: Walter Fleischmann-Bisten (Hg.), Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven (BenshH 97), Göttingen (V&R) 2001, 121–152.

[5] Es handelt sich um die folgenden Texte:

1) Programm des Katholiken-Congresses in München, 22.–24. September 1871: «II. ... Wir bekennen uns zu dem Primate des römischen Bischofs, wie er auf Grund der

1.2 Der Titel des mir zugedachten Referates nennt zwei Grössen: «Petrusamt» und «Communio der Kirchen». Sie stehen so miteinander in Beziehung, dass mit der Grösse «Petrusamt» die Wahrnehmung einer Verantwortung und einer Aufgabe gemeint ist, deren Ziel die (universale) Einheit der Kirche ist – Einheit der Kirche verstanden als Gemeinschaft von Kirchen. Genauer geht es um die Aufrechterhaltung, die Bezeugung oder die Wiederherstellung dieser Einheit und Gemeinschaft, für die der Bischof von Rom eine besondere Verantwortung trägt oder tragen soll.

Die Termini «Petrusamt» und «Kirchen» (im Plural) werfen allerdings in unterschiedlicher Weise Fragen auf.

Schrift von den Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war.» Vgl. *Johann Friedrich von Schulte*, Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Giessen (Roth) 1887, 22–24, hier 23; *Urs Küry*, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) [3]1982, 450–452, hier 451.

2) Die Utrechter Erklärung vom 24. September 1889: «2. ... Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Concilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem *primus inter pares* [dem ersten unter gleichen] zugesprochen haben mit Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends.» Vgl. Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, hg. von *Urs von Arx/Maja Weyermann*, Beiheft zu IKZ 91 (2001), 25–27, hier 25 f.; *Küry*, 452 f., hier 452.

3) 12. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, 8.–13. September 1969 in Bonn: «Thesen zum Primat»: «7. In Entsprechung zu der Funktion, die Petrus nach dem Zeugnis der Schrift erfüllte, müsste ein ‹Petrusamt› in der Aufgabe bestehen, in allen Entscheidungssituationen mit einer Initiative voranzugehen, die es der Kirche ermöglichte und sie nötigte, zu gemeinsamer Entscheidung zu gelangen, ihren Glauben auszusprechen und ihre Einheit sichtbar darzustellen. Als reiner Dienst an Christus, seiner Kirche und der Welt wäre diese Funktion als Verpflichtung und nicht als Rechtskompetenz zu verstehen. Angesichts der ökumenischen Entwicklung, in der sich das Verlangen der Welt nach Einheit widerspiegelt, käme der Erfüllung dieses Dienstes eine umfassende Bedeutung zu.» Vgl. IKZ 59 (1969) 294 f.; *Heinrich Stirnimann/Lukas Vischer* (Hg.), Papsttum und Petrusdienst (ÖkPer 7), Frankfurt a.M. (Lembeck/Knecht) 1975, 144 f. Hier wird m.W. der Ausdruck «Petrusamt» altkatholischerseits zum ersten Mal übernommen.

4) Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970: «Der Primat in der Kirche»: «2. [Nach Hinweisen auf die drei klassischen Primatstexte in Mt 16, Lk 22 und Joh 21] Wie der Apostolat ist der an Petrus ergangene, besondere Auftrag einmalig, doch behält Petrus als ‹Fels› für die Kirche und ihre Einheit bleibende, zeichenhaft wegweisende Bedeutung. 3. In Übereinstimmung mit der alten Kirche sind wir der Überzeugung, dass in den örtlichen Kirchen, die von Bischöfen, Metropoliten und

1.2.1 Die Bezeichnung «Petrusamt», die in der Gegenwart im westlichen ökumenischen Diskurs üblich geworden ist, ist m.E. von der Überzeugung und vom Wunsch veranlasst, dass dieses Amt und seine Ausübung irgendwie biblisch, neutestamentlich fundiert und bestimmt ist – also irgendwie im biblischen Petrus vorabgebildet ist. Davon ist dann auch – zumindest in der römisch-katholischen Theologie – die systematische Folgerung abhängig, dass der vom Bischof von Rom wahrgenommene Dienst an der universalen Einheit der Kirchen *iure divino* ist und sich nicht einem «nur» kirchlichen Prozess verdankt. Gerade hier liegt aber ein kontroverser Punkt vor. Es gibt ja kirchliche Traditionen, die dem Bischof von Rom durchaus einen mehr oder weniger präzisierten Primat zubilligen, aber bestreiten, dass der Primat gewissermassen in der von der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes angeordnet sei. Zur Diskussion steht die theologische, genauer die exegetische

---

Patriarchen geleitet werden, die eine und ganze Kirche gegenwärtig ist und dass dieser Kirche in der Gesamtheit der Bischöfe ihre Repräsentanten und Hirten besitzt, unter denen dem Bischof von Rom ein Vorrang zugesprochen wurde, der so zum Zeichen der Einheit erwuchs.» Vgl. IKZ 60 (1970) 57–59; *Küry* 458–460; *Stirnimann/Vischer* 141–144. Im Kontext dieser Erklärung widmete die Redaktion der IKZ das ganze 2. Heft des Jahres 1970 mit orthodoxen, römisch-katholischen und altkatholischen Beiträgen dem Thema «Der Primat in der Kirche» (ebd. 60–204).

Zwei weitere relevante Texte sind entstanden im Kontext von theologischen Dialogen mit denjenigen beiden Kirchen, mit denen die altkatholische Kirche und Theologie auf Grund der als Kriterium dienenden Referenzgrösse «Alte Kirche» seit den frühen 1870er-Jahren in Kontakt steht:

5) Gemischte Orthodox-Altkatholische Theologische Kommission, 7. Oktober 1983 in Chambésy: III/8 «Das Haupt der Kirche». Vgl. *Urs von Arx* (Hg.), Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu IKZ 79, 1989, 76–78; *Harding Meyer u.a.* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band II: 1982–1990, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a. M. (Lembeck) 1992, 22 f.

6) Gemeinsame Erklärung der Internationalen Anglikanisch-Altkatholischen Theologenkonferenz vom 6.-10. August 1985 in Chichester: «Autorität und Primat in der Kirche». Vgl. IKZ *80* (1990) 5–11; Textauszüge des englischen Originaltextes in: Living Church, January 19, 1986, 10 f.

Schliesslich ist noch ein Text zu erwähnen, der im Rahmen der 1966/67 in der Schweiz, den Niederlanden und Deutschland eingesetzten offiziellen altkatholisch – römisch-katholischen Gesprächskommissionen entstanden ist:

7) Christkatholisch – römisch-katholische Gesprächskommission (CRGK) der Schweiz, Oktober 1981: «Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit». Vgl. IKZ 72 (1982) 33–45, bes. 40–43 (mit einem Vorwort von *Peter Amiet*); auch in: FZPhTh 29 (1982) 264–276, bes. 271–274.

und kirchengeschichtliche Begründung des Primats des Papstes. Anders gesagt: Es steht zur Diskussion, ob und wie das, was in exegetischer Betrachtung bisweilen als «Primat» des Petrus und allenfalls als tradierbares Petrusamt bezeichnet wird, eine Begründung für den real existierenden und/oder einen ökumenisch akzeptierten Primat des Papstes abgibt. Ich werde im zweiten Teil meines Referats auf diese Problematik eingehen.

1.2.2 Offen ist vorläufig auch, was im Ausdruck «Communio der Kirchen» unter «Kirchen» zu verstehen ist: Man kann an die unterschiedlichen, mehr oder weniger weltweit organisierten Denominationen denken (die sog. «Christian World Communions»), die noch nicht ihre sichtbare Einheit und Gemeinschaft gefunden haben – sei es gemäss dem Konzept der «versöhnten Verschiedenheit» oder gemäss dem anspruchsvolleren Konzept der «organischen Einheit»[6]. In diesem Zusammenhang ist ja neuerdings schon mehrmals der Vorschlag gemacht worden, der Papst solle so etwas wie ein Sprecher der unterschiedlichen christlichen Konfessionen werden. Man hat dabei sogar die ihrerseits weltweit verfassten Konfessionskirchen[7] in Analogie zu den in der Alten Kirche entstandenen Patriarchaten zu sehen versucht – die Fünfzahl kann ja schliesslich nicht von Belang sein –, so dass der Papst auf einer Art Synode der Häupter und Vertreter von Konfessionskirchen Sprecher der Gesamtchristenheit sein könnte und eben so sein Petrusamt in der Communio der Kirchen ausüben könnte. Gegenüber der Umsetzung dieser Idee wäre ich ziemlich skeptisch, da so auf eine neue Art einem globalen Zentralismus gehuldigt würde. Der Einbezug konfessioneller Identitäten, soweit sie nicht die Grundkriterien der Identitätserkennung von Kirchen aufheben und somit einheitsverhindernd wirken, in eine Art von «organischer Einheit» ist selbstverständlich eine wichtige Sache. Sie müsste aber m.E. primär auf der Ebene von Ortskirchen oder Gemeinschaften von Ortskirchen geschehen[8], also der konkreten Erfahrung und Wahrnehmung der Glaubenden offen stehen.

---

[6] Vgl. dazu etwa *Harding Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen (Ökumenische Studienhefte 4 = BenshH 78), Göttingen (V&R) 1996, 88–121.

[7] Der ekklesiale Status der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften ist unterschiedlich und reicht von einer durchorganisierten Einheit bis zu recht lockeren Föderationen.

[8] Vgl. dazu skizzenhaft *Urs von Arx*, Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision, in: Helmut Hoping (Hg.), Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu «Dominus Iesus» (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 25), Münster (Lit) 2000, 108–136, hier 134–136.

Man kann aber beim Wort «Kirchen» auch an diejenige Grundeinheit denken, die im Rahmen einer sog. Ortskirchentheologie der Ausgangspunkt einer ekklesiologischen Besinnung ist. Ich gebrauche den Ausdruck in diesem zweiten Sinn, weil ich überzeugt bin, dass eine Neuformulierung der primatialen Missio des Bischofs von Rom, die ökumenisch zukunftsträchtig ist, die also auch ausserhalb der römisch-katholischen Kirche Anerkennung findet, in einer Ortskirchentheologie zu situieren ist. Solche oder ähnliche ekklesiologische Ansätze finden sich heute bei Autoren unterschiedlicher Denominationen, wenn auch wohl mehrheitlich solcher, die der katholischen Tradition im weitesten Sinn zuzuzählen sind (d.h. neben Romkatholiken zumindest auch Orthodoxe, Altkatholiken, Anglikaner). Vermutlich ist das so, weil sie eine grössere Sensibilität für eine tendenziell universale Realisierung einer sichtbaren Einheit und Gemeinschaft der Kirchen besitzen[9]. Wichtig ist aber auch der theologische Beitrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, wie auch der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen[10].

---

[9] Ich erwähne nur einige der mir wichtig gewordenen Anreger: Yves Congar, Nikos Nissiotis, Ioannis Zizioulas, Hervé Legrand, Jean-Marie Tillard, Anastasios Kallis, Edmund Schlink, Gillian R. Evans; für die neuere altkatholische Theologie: Kurt Stalder, Herwig Aldenhoven, Jan Visser.

[10] Vgl. etwa Baptism, Eucharist and Ministry (FOP 111), Geneva (WCC) 1982 – deutsch als: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen («Lima-Dokument»), in: *Harding Meyer u.a.* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931–1982, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) ²1991, 545–585; The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement (FOP 181), Geneva (WCC) 1998 – deutsch: Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, hg. von Dagmar Heller, Frankfurt a.M. (Lembeck) 2000; Die Kirche: Lokal und Universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument, 1990, in: *Harding Meyer u.a.* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 2: 1982–1990, Paderborn (Bonifatius) / Frankfurt a.M. (Lembeck) 1992, 732–750; *Leo J.Koffeman/Henk Witte* (Hg.), Of All Times and of All Places. Protestants and Catholics on the Church Local and Universal (IIMO.RP 56), Zoetermeer (Meinema) 2001.

2. Eine ekklesiologische Skizze

Ich will nun in aller Kürze eine Konzeption von Kirche skizzieren, welche die Ortskirchen und ihre Gemeinschaft untereinander im Blick hat[11], und darin die primatiale Aufgabe des Bischofs von Rom situieren. Diese Grundperspektive entspricht auch den offiziellen Äusserungen der altkatholischen Kirchen der Utrechter Union (vgl. Anm. 5).

2.1 Die Kirche hat ihren Grund im dreieinigen Gott, in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes. Im Horizont dieser doppelten Sendung geschieht die Verkündigung des Evangeliums, dass Gott sich mit den Menschen in Jesus Christus versöhnt hat und sie zu einer Gemeinschaft ruft, in der sie miteinander als Brüder und Schwestern Versöhnung erfahren, leben und bezeugen. Die Kirche ist insofern der Erweis der Versöhnung, der im Christusereignis erfolgten Rechtfertigung. Sie ist Anfang und Vorhut der erneuerten Schöpfung. In Umkehr und Gericht, in Heiligung und Theosis partizipieren die Getauften an einem Prozess, der auf das Ziel angelegt ist, dass Gott alles in allem werde. Durch diese Partizipation am göttlichen Leben ist die Kirche wesenhaft Koinonia – Gemeinschaft von Menschen untereinander kraft Teilhabe an Gott, der sich den Menschen erschliesst in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes.

Grund und Ziel der Kirche mit ihrer kosmischen und eschatologischen Dimension ist also Gott. Er ist auch der Grund ihrer Einheit, insofern eben Menschen als Vertreter der Schöpfung an ihm partizipieren im Modus des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe.

Wenn Kirche sozusagen unterwegs ist zu ihrer Vollendung in Gott, trägt sie auch alle Zeichen der Ambivalenz: Sie ist verborgen und *mysterium*, und andererseits steht sie einer phänomenologischen Betrachtung und einer strukturierenden Gestaltung als Institution offen[12].

2.2 Wo ist nun diese Wirklichkeit «Kirche» primär zu erfahren? Antwort: Dort, wo die grundlegenden Vollzüge des Lebens der Kirche geschehen.

---

[11] Vgl. dazu ausführlicher *U. von Arx*, Identität (wie Anm. 8), 114–127.

[12] Mit *Otto Hermann Pesch*, Epilog zur Ekklesiologie, ÖR 46 (1997) 284–302, hier 288–290, kann man von einer primären Institutionalität der Kirche sprechen, die zu ihrem «Wesen» gehört. Vgl. dazu aber auch *Johannes Panagopoulos*, Liturgie und Einheit der Kirche. Der ökumenische Dienst der Orthodoxie, in: R. Kirchschläger/A. Stirnemann (Hg.), Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre PRO ORIENTE 1989 (ProOr 13), Innsbruck (Tyrolia) 1991, 339–351.

Man kann diese umschreiben als *martyria, leitourgia, diakonia*. In Stichworten angedeutet bezeichnet *martyria* die Verkündigung des Evangeliums, die Weitergabe des Glaubens im Prozess von Inkulturation und Kontextualisierung, die theologische Rechenschaft über den Glauben. *Leitourgia* vollzieht sich in Anbetung und Lobpreis Gottes, zumal in der Eucharistiefeier – und da im Hören auf das Wort, im Empfang der Sakramente –, aber auch in fürbittendem und klagendem Gebet. *Diakonia* geschieht als geistliche und materielle Weitergabe der erfahrenen Versöhnung und Heilung angesichts der Nöte von Menschen, auch jenseits der institutionellen Grenzen der Kirche.

2.2.1 Damit sind wir an das verwiesen, was in der ekklesiologischen Reflexion etwa mit *Ortskirche* umschrieben wird. Das ist freilich ein Begriff, der zu erläutern ist. Ich kann das jetzt nur abgekürzt machen und identifiziere die Ortskirche – in Anlehnung an altkirchliche Strukturen – als Bistum, nicht als Kirchgemeinde. Der grundlegende eucharistische Ansatz der Ortskirchentheologie könnte Letzteres zwar nahe legen, aber die Kirchgemeinde ist in der Regel zu klein, um all das mit einer gewissen Eigenständigkeit erfüllen zu können, was zu den Grundvollzügen des Lebens der Kirche gehört.

Theologisch gesehen ist nun die Ortskirche eine Repräsentation der Kirche, wie sie oben angedeutet wurde, oder anders gesagt: der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, von der das ökumenische Glaubenssymbol von 381 spricht, und zwar ist sie es an einem bestimmten «Ort». Sie ist es aber nur, insofern sie mit anderen Ortskirchen in kirchlicher Gemeinschaft steht, die ihrerseits auch eine Verwirklichung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche an ihren «Orten» sind. Die Ortskirchen sind miteinander identisch, insofern sie von derselben trinitarisch-soteriologischen Vorgabe, von derselben Himmel und Erde verbindenden Gnade her konstituiert sind und daraus leben. Ich würde, weil ich keinen besseren Ausdruck finde, von einer «theologischen» Identität reden – nicht aber von einer kulturellen im weitesten Sinn; da ist Vielfalt, und zwar bereichernde Vielfalt angesagt. Numerisch gibt es natürlich eine Pluralität der Ortskirchen. Dass die Ortskirchen untereinander theologisch identisch sind, müssen sie an bestimmten Kriterien erkennen und anerkennen. Solche Kriterien sind traditionellerweise der gemeinsame Glaube (als *fides quae*), der Gottesdienst (zumal die Eucharistie), das Amt. Dabei gilt es beim Umgang mit diesen Kriterien zu beachten, dass Identität nicht einfach Uniformität bedeutet. Identität wird

sich in einer Spannung von Gleichheit und Verschiedenheit artikulieren. Dies zu erkennen und anzuerkennen, kann eine schwierige Sache sein – das zeigt sich vor allem dort, wo wir diese theologische Identität nicht mehr oder weniger einfach voraussetzen (nämlich bei den Ortskirchen innerhalb einer Konfession), sondern in einem interkonfessionellen Dialog erst zu entdecken haben.

2.2.2 Die *Gemeinschaft von Ortskirchen*, die untereinander theologisch identisch sind, ist nun auch eine Verwirklichung der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, aber nicht in Gestalt einer Super-Ortskirche, eines Super-Bistums, sondern eben einer Gemeinschaft von Bistümern. Die Ortskirche bleibt die grundlegende Grösse und wird nicht zu einem defizienten Teil einer grösseren Einheit.

Gemeinschaften von Ortskirchen mag es in unterschiedlicher Ausdehnung geben von regionaler, nationaler, kontinentaler bis hin zur geographisch universalen, weltumspannenden Ausdehnung. Diese territorial gesehen unterschiedlich grossen Gemeinschaften von Ortskirchen bzw. von Gemeinschaften von Gemeinschaften von Ortskirchen sind für meine Überlegungen wichtig, weil sie einer Beschränkung der ekklesiologischen Besinnung auf die beiden Grössen «Ortskirche» und «Universalkirche» wehren. Das wird auch für die nähere Bestimmung des Begriffs «Primat» von Bedeutung sein: Es gibt nicht nur den Primat des Bischofs von Rom. Wir können, wieder in Anlehnung an altkirchliche Strukturen, von Provinzen und Patriarchaten reden; auf die Terminologie kommt es mir aber nicht an. Wichtig ist etwas anderes: Die metropolitane, die patriarchale, die universale Gemeinschaft von Ortskirchen ist je als Repräsentation der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols, so wie auch die Ortskirche eine solche Repräsentation an ihrem «Ort» ist.

2.2.2.1 Ich schalte eine Zwischenbemerkung ein: Der vorgetragene ekklesiologische Ansatz wird insofern kontrovers sein, als in den Varianten der neueren römisch-katholischen Communio-Theologie das, was sich in der Ortskirche verwirklicht, in der Regel die Universalkirche ist, nicht das, was ich die eine heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubenssymbols nenne, die m.E. ontologisch von der universalen Gemeinschaft von Ortskirchen zu unterscheiden ist. Ich verweise nur auf die viel herangezogene ekklesiologische Basisformel in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* von 1964: Sie spricht von der Einheit «in

den nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht» (Nr. 23)[13].

2.2.3 Für die Bezeugung der Einheit der Ortskirche und der Gemeinschaft von Ortskirchen gibt es in der vorgetragenen Konzeption Erstverantwortliche (nicht: allein Verantwortliche). In der traditionellen Terminologie sind das die Bischöfe; in einer neueren Terminologie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sind das die Träger der personalen *episkope* (meist mit «Aufsicht» oder so übersetzt; ich bevorzuge die Wiedergabe «Verantwortung»).

Wichtig für das spezifisch altkatholische Verständnis des Bischofsamtes in der Ortskirche ist Folgendes; Der Bischof ist vernetzt mit dem Kol-

---

[13] «...unitatis in ... Ecclesiis paricularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit». Vgl. zu dieser anderen Sicht in jüngster Zeit *Kurt Koch*, Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie, in: Libero Gerosa u.a. (Hg.), Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen (Kirchenrechtliche Bibliothek 3), Münster (Lit) 2001, 9–30, der das Verhältnis von Einheit der Universalkirche und Vielheit der Ortskirchen als Pole in einer Ellipse bestimmt und daher auch der regionalkirchlichen Zwischeninstanz einer Kirchenprovinz nicht dieselbe theologische Dignität wie der Universalkirche (und der Ortskirche) zuweisen kann. Einen diesbezüglichen Versuch im Blick auf die regionale Grösse der Patriarchatskirche – der freilich stark von der Idee der Gewährung kirchenrechtlicher Autonomie der ostkirchlichen Patriarchate gegenüber Rom bestimmt ist – legt vor *Wolfgang Thönissen*, Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erstbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche. Gesichtspunkte der abendländisch-katholischen Ekklesiologie, OS 51 (2002) 145–156.

Der Ausdruck «Partikularkirche» deutet wohl ein anderes Verständnis einer sog. Communio-Ekklesiologie an als das hier entwickelte, weil eben von der Universalkirche (mit dem Papst als ihrem rechtlich funktionalisierbaren Kennzeichen) und nicht von der Ortskirche (mit den sakramentalen Grössen Eucharistie und Bischof als ihren Kennzeichen) als der grundlegenden ekklesiologischen Einheit aus gedacht wird. Vgl. dazu auch *Gilles Routhier*, «Église locale» ou «Église particulière»: querelle sémantique ou option théologique?, StCan 25 (1991) 277–324, sowie die – für die Problematik sensible – jüngste Studie von *Hervé Legrand*, Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionelles depuis Varican II et chantiers actuels de recherche, in: ders. / Christoph Theobald (Hg.), Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis. FS Guy Herbulot, Paris (Cerf) 2001, 201–260. – Einen Überblick über die (progressiven und konservativen) Typen römisch-katholischer Communio-Ekklesiologie gibt *Dennis M. Boyle*, Communion Ecclesiology. Vision and Version, Maryknoll NY (Orbis) 2000; vgl. dazu auch *Bernard Hoose*, Authority in the Roman Catholic Church. Theory and Practice, Aldershot (Ashgate) 2002.

legium der Presbyter einerseits (diese nehmen quasi bischöfliche Funktionen in der Leitung der Eucharistie in den Kirchgemeinden wahr) und mit der Ortskirche als Ganzes andererseits (man denke an die Bistumssynode mit ihrer gemischten Zusammensetzung von Laien und Ordinierten). In diesem Sinn verstehe ich die Rede von der personalen, kollegialen und gemeinschaftlichen Dimension der *episkope* in neueren ökumenischen Texten[14]. Der Bischof ist weder Monarch der Ortskirche noch Exekutivorgan einer Bistumssynode.

Der Bischof ist aber auch der Erstverantwortliche für die Bezeugung und Wahrnehmung der Einheit der Ortskirchen untereinander. Hier ist er Glied eines Kollegiums von Bischöfen, und deren primäre Funktion ist die von Zeugen und Repräsentanten der Ortskirchen, nicht der sog. Universalkirche[15]. Der Bischof steht also am Schnittpunkt der Zuordnung zur Ortskirche, die er kollegial und synodal leitet, und zur überlokalkirchlichen Gemeinschaft von Ortskirchen, in die er kollegial und synodal eingebunden ist.

2.2.4 In diesem Kollegium, besser: in dieser Synode von Bischöfen (zu der noch weitere Getaufte auf Grund ihrer Sachkompetenzen mindestens als Konsultatoren hinzugezogen werden) hat nun einer der Bischöfe eine Erst- oder Hauptverantwortung (nicht: Alleinverantwortung), er ist *primus inter pares*. Das heisst, dass er nicht ohne oder gegen die anderen eine Entscheidung treffen kann, aber dazu verpflichtet und berechtigt ist, alles in Gang zu setzen, dass im Tun der Synode, wenn ein solches gefordert ist, die Gemeinschaft der Ortskirchen zur Geltung kommt. Dieser erstverantwortliche Bischof mag auf der Ebene der kleinsten Ausdehnung einer Gemeinschaft von Ortskirchen Metropolit oder wie auch immer heissen, in einer umfassenderen Ausdehnung einer Gemeinschaft von Gemeinschaften von Ortskirchen Patriarch, in der umfassendsten Ausdehnung solcher Gemeinschaften wäre dies der Papst in seiner Eigenschaft als Bischof der Kirche von Rom.

---

[14] Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt (wie Anm. 10). Amt, Nr. 26 (noch ohne den Terminus *episkope*); Das Wesen und die Bestimmung der Kirche (wie Anm. 10), Nr. 89–106. Ferner *Peter C Bouteneff/Alan D. Falconer* (Hg.) Episkopé and Episcopacy and the Quest for Visible Unity. Two Consultations (FOP 183), Geneva (WCC) 1999.

[15] Die weitere Aufgabe eines Wächters des Glaubens seiner Ortskirche ist so wahrzunehmen, dass der Bischof weder quasi-autistisch handelt – er steht auch innerdiözesan in einer gemeinschaftlich wahrgenommenen Verantwortung – noch unter Berufung auf diese Aufgabe Diskussionen, die unter den Gläubigen aufbrechen, abwürgt.

Auf all diesen Ebenen spielt das Ineinander von *Primat und Synodalität*, oder anders gesagt; von personaler und kollegialer Verantwortung eine Rolle, damit die Gemeinschaft der Ortskirchen in ihrer gestuften geographisch-territorialen Ausdehnung zur Geltung kommt. Dabei betone ich hier, ohne dies vertiefen zu können, dass Prinzip der Subsidiarität oder dgl.[16]. Die wesentlichen Vollzüge der Kirche geschehen in der Ortskirche oder im Metropolitanverband, der kleinsten «autonomen» Gemeinschaft von Ortskirchen[17]. Die letztlich weltweite Gemeinschaft der Ortskirchen darf um Himmels willen nicht die Gestalt einer in ihrer Bürokratie ständig aktiven Zentralregierung annehmen.

Ich bin nun endlich beim Papst und seinem Primat angekommen. Auch von ihm ist zunächst zu sagen, dass er *primus inter pares* ist, d.h. er ist der Erste unter Mitbischöfen; im Horizont altkirchlicher Gegebenheiten müsste man sagen: Er ist der Erste unter den Mitpatriarchen. Ob das alles ist, was im Blick auf den Primat des Papstes zu sagen ist, ist noch offen (vgl. unten 3).

2.2.5 Die Situierung des Primates des Bischofs von Rom in der allgemeinen Konstellation von Primat und Synodalität, wie sie in den territorial unterschiedlich ausgedehnten Formen von Gemeinschaften von Ortskirchen je zur Geltung kommt, ist m.E. eine Folge des ortskirchlichen Ansatzes, den ich hier vertrete. Dabei könnte man Primat und Synodalität bzw. Primas und Synode als Brennpunkte einer Ellipse bezeichnen, um die unaufhebbare Verwiesenheit der jeweiligen Verantwortungs- und Amtsträger auf ihre Ortskirchen, die miteinander in Gemeinschaft stehen, zu unterstreichen.

---

[16] Ich vermute, dass der Begriff «Subsidiarität» im vorgetragenen Konzept unzutreffend ist, da er wohl eine *top-down*-Perspektive voraussetzt und in einem ekklesiologischen Zusammenhang im Blick auf das dogmatisch und kanonistisch definierte Amt des Papstes eingeführt wird und dann besagt, dieser solle von seinem an sich ihm zustehenden Recht, alles an sich ziehen und entscheiden zu können, nicht Gebrauch machen. Ein solches Recht kann es gemäss der hier vorgetragenen Konzeption nicht geben. Vgl. zur Diskussion in der römisch-katholischen etwa *Joseph A. Komonchak*, Le principe de subsidiarité et sa pertinence ecclésiologique, in: Hervé Legrand u.a. (Hg.), Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir (Cogitatio fidei 149), Paris (Cerf) 1988, 391–447; *Adrianus C. Leys*, Ecclesiologcal Impacts of the Principle of Subsidiarity (KTC 28), Kampen (Kok) 1995.

[17] Man denke nur an das Erfordernis, dass der Bischof einer Ortskirche von (mindestens) drei Bischöfen benachbarter Ortskirchen – evtl. vom Metropoliten der Provinz – konsekriert wird, was auf fundamentale Weise die Gemeinschaft der beteiligten Ortskirchen dokumentiert.

Damit ist schon angedeutet, dass ein *primus inter pares* nicht einfach einen unspezifischen, sozusagen nur moralischen oder allenfalls zeremoniell ausgestalteten Ehrenvorrang einnimmt. Hinsichtlich älterer altkatholischen Aussagen, die dem Papst den Status eines *primus inter pares* zubilligen (vgl. Anm. 5), ist zu sagen, dass sie ohne weitere Explikationen eine Leerformel sind. Die Abwehr des päpstlichen Primates in der Gestalt eines Jurisdiktionsprimates, wie ihn die Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* 1870 im Rahmen einer Universalkirchentheologie in Analogie zur ordentlichen bischöflichen Jurisdiktion definiert hatte, und die Angst vor rechtlichen Regelungen, die über das Bistum bzw. die Nationalkirche und ihre hochgelobte Autonomie hinausgehen, haben ein altkatholisches Nachdenken lange Zeit verhindert. Erst in neueren Texten sind Ansätze zu einer Präzisierung zu finden. Diese Präzisierung hat im Zusammenhang mit einer Ortskirchentheologie zu erfolgen, welche die territorial unterschiedlichen Ausweitungen von Gemeinschaften von Ortskirchen berücksichtigt.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang daran, dass die *Begrifflichkeit von Primat* (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, τά πρωτεῖα, primatus) im Prozess der Entstehung von metropolitanen und patriarchalen kirchlichen Strukturen im Osten des römischen Reiches aufkam[18]. Es ging dort anfänglich in erster Linie darum, dass Bischöfe ausgezeichneter Sitze das Recht hatten, die Bischöfe eines ihnen zugeordneten Gebietes (ἐπαρχία bzw. διοῖκησις) zu weihen und damit also einen gewissen Einfluss auf die Besetzung eines Bischofssitzes zu nehmen. Freilich ist in den kanonischen Bestimmungen auch das Bemühen sichtbar, zu verhindern, dass die Bischöfe ausgezeichneter Sitze in den regionalen Verantwortungsbereich anderer Bischöfe sich einmischen. Ferner gab es die idealtypische Regelung des Primats, dass der Metropolit einerseits keine Entscheidungen ohne die synodale Mitwirkung der Mitbischöfe seiner Provinz trifft und andererseits keiner von ihnen ohne jenen so handelt, dass die Gemein-

[18] Vgl. etwa Kanon 6 der Synode von Nizäa 325; Kanon 2 der Synode von Konstantinopel 381 bzw. 382; Kanon 28 der Synode von Chalcedon 451 (COD p. 8 f.; 31 f.; 99 f.). Dazu *Brian A. Daley*, Position and Patronage in the Early Church: The Original Meaning of ‹Primacy of Honour›, JThS 44 (1993) 529–553; ferner *Peter L'Huillier*, The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the Four First Œcumenical Councils, Crestwood NY (SVSP) 1996; *André de Halleux*, Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome, in; *ders.*, Patrologie et Œcuménisme. Recueil d'Études (BETL 93), Leuven (University Press/Peeters) 1990, 520–555.

schaft seiner Ortskirche mit den anderen der Provinz gefährdet oder verletzt wird[19].

Wer den Primat eines *primus inter pares* im Rahmen einer Ortskirchentheologie anerkennt, muss die Verantwortung in Pflichten und Rechten so zu umschreiben versuchen, dass der Inhaber eines – regionalen oder universalen – Primats den synodalen Prozess von Entscheidungsfindung in allen Bereichen des kirchlichen Lebens in Gang setzen kann. Das kann bedeuten, dass angesichts neuer Herausforderungen der Glaube konkret zu bezeugen ist oder dass auf Gefährdungen oder Verletzungen der kirchlichen Gemeinschaft zu reagieren ist. Zu solchen Verpflichtungen und Rechten wird etwa gehören, dass der Träger der Primats die Initiative ergreift, dass die Bischöfe als erste Repräsentanten der Ortskirchen sich auf solche Prozesse einlassen. Man könnte auch von einem Recht auf Einberufung von Synoden sprechen; freilich sollte dieses Recht nicht so formuliert sein, dass eine Entscheidung darüber nur dem Primas zukommt und nicht auch einem bestimmten Quorum der bischöflichen Mitglieder der zugehörigen Synode. Dem Primas wird zudem die Verantwortung zukommen, gemeinsam getroffene Entscheide notariell zu ratifizieren.

Ich kann dies hier nicht im Einzelnen entfalten, ich bin dafür auch nicht kompetent. Mir geht es hier nur darum, herauszustellen, dass der Primat im Dienst des synodalen Prozesses der Kirche steht, die Kirche verstanden als ein gegliedertes Gefüge von Gemeinschaften von Ortskirchen, wobei die Letztere die Grundeinheit der sakramentalen Vergegenwärtigung der Einen Kirche des Glaubenssymbols ist. Daher impliziert die synodal eingebundene Erstverantwortung eines *primus inter pares* formulierbare und überprüfbare Pflichten und Rechte, die ihrerseits allseitig zu anerkennen sind. Eine Alleinverantwortung des *primus* ist in dieser ekklesiologischen Vision ausgeschlossen, weil dadurch die an Beratungs- und Entscheidungsfindungsprozessen Mitbeteiligten nicht mehr *pares* wären. Das aber heisst: Der theologische Status der Ortskirchen, die sie repräsentieren, würde verletzt zu Gunsten einer übergeordneten kirchlichen Einheit, die der *primus* allein repräsentiert; dann aber wäre er ein *unicus*. Ob man innerhalb der Spannweite von geforderter Erstverantwortung und abgelehnter Alleinverantwortung von einer Letztverantwortung des *pri-*

[19] Kanon 9 der Synode von Antiochien 341 (*Périclès-Pierre Joannou*, Discipline générale antique [IVe–IXe s.]. Tome I,2: Les canons des Synodes Particuliers [Fonti IX], Grottaferrata [S.Nilo] 1962, 110 f.); Apostolische Kanones 34 vom Ende des 4. Jh. (ebd., 24).

mus sprechen und diese rechtlich formulieren kann, wäre ebenso zu untersuchen wie die Bedingungen dafür, dass Entscheidungen zustande kommen können, die nicht von restlos allen am synodalen Prozess Beteiligten unterstützt werden (differenzierte Mehrheit usw.).

Ich unterstreiche noch einmal, dass wohl die Mehrheit von so zustande kommenden Entscheidungen und Stellungnahmen der Kirche im Bereich von regionalen (nationalen, kontinentalen) Verwirklichungen der Einen Kirche situiert sein werden. Das skizzierte ekklesiologische Modell denkt eben nicht von der – faktisch oder ontologisch den Ortskirchen vorgeordneten – Universalkirche her mit ihrer inhärenten Tendenz zum Zentralismus[20].

3. Spezifische Überlegungen zum universalen Primat als «Petrusamt»

3.1 Ich komme nun auf die oben offen gelassene Frage zurück, ob die Aufgabe und Stellung des Bischofs von Rom schon abschliessend bestimmt ist, wenn wir von ihm als *primus inter pares*, also dem Erstem unter jenen Bischöfen sprechen, die dem skizzierten Modell gemäss als Mitpatriarchen zu bezeichnen wären. Im Blick auf den Primat des Bischofs von Rom sind bekanntlich in den verschiedenen Denominationen unterschiedliche Optionen im Spiel, wenn die Frage überhaupt gestellt wird. Sie haben ihren historischen Ansatz in der Zeit der Alten Kirche, die als Ganze eben zu keiner einheitlichen Sicht darüber gekommen ist, wie ein (universaler) Primat des Bischofs von Rom zu begründen und genauer zu konzipieren ist. Folgende Momente spielen für die an sich in der Alten Kirche meist unbestrittene Erstposition des Bischofs von Rom eine Rolle:

3.1.1 Er ist der Erste als Bischof der Ortskirche der Hauptstadt des römischen Reiches. Diesen Gesichtspunkt nennt etwa der Kanon 28 der Synode von Chalcedon (451), wenn er dem Sitz von Konstantinopel als dem Neuen Rom und der kaiserlichen Stadt einen Vorrang (πρεσβεῖα, primatum) analog dem Roms zuspricht mit der Begründung: «Denn dem Stuhl des Alten Rom haben die Väter begreiflicherweise die Vorrechte zugestanden, weil jene Sadt Kaiserstadt war.» Auch wenn präzisiert wird, dass Konstantino-

[20] Im Blick auf den Primat des Bischofs von Rom impliziert dies eine weitgehende Umgestaltung der Kurie sowie ein grundlegendes Überdenken der Notwendigkeit von Nuntiaturen, soweit sie im Dienst des Papstes in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom stehen (und nicht in seiner Eigenschaft als Oberhaupt eines völkerrechtlich anerkannten Staatswesens). Vgl. zuletzt *John R. Quinn*, Die Reform des Papsttums (QD 188), Freiburg (Herder) 2001 (amerik. 1999).

pel in kirchlicher Hinsicht auf Rom folge, ist hier ein Prinzip genannt, das mit dem zusammenhängt, was Francis Dvornik das «Prinzip der Angleichung» (accommodation) nennt: Die kirchliche Organisation mit ihren metropolitanen und patriarchalen Schwerpunkten richtete sich weitgehend nach der politischen Organisation des Römischen Reiches[21]. Die Erstposition des Bischofs von Rom scheint sich dabei Beschlüssen ökumenischer Synoden zu verdanken, ist also «kirchlichen Rechts»[22].

3.1.2 Er ist der Erste als Bischof derjenigen Gemeinde, in der sich die Gräber der beiden bekanntesten und wichtigsten Apostel Petrus und Paulus befinden, die hier gewirkt und ihr Martyrium erlitten haben. Wichtig ist hier der Gedanke des apostolischen Sitzes: Wo Apostel und Apostelschüler gewirkt haben bzw. begraben worden sind, gibt dies der betreffenden Ortskirche und ihrem Bischof einen gewissen Vorrang, da hier die apostolische Tradition in besonderer Weise gegenwärtig ist. Das Prinzip der apostolischen Gründung bzw. «Gegenwart» lässt eine Mehrzahl von Primaten zu; der römische ist aber eben durch die Verdoppelung (Petrus und Paulus) ausgezeichnet[23]. Dieser Aspekt kann sich mit dem ersten ohne weiteres verbinden[24].

---

[21] *Francis Dvornik*, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart (Schwabenverlag) 1966, 25–63 (franz. 1964). Vgl. schon Kanon 3 der Synode von Konstantinopel (381) sowie Kanon 17 der Synode von Chalcedon.

[22] Das ist die Position der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission (vgl. Anm. 5: Text 5).

[23] Irenäus von Lyon, adv. haer. 3,3,2, spricht vielleicht im Hinblick auf diese Verdoppelung von einer *potentior principalitas* («einer besonderen Gründungsautorität») der römischen Kirche. Zur Interpretation der viel beackerten Stelle, die den weiteren Kontext beachtet, wonach alle Apostelsitze grundsätzlich denselben normativen Status für die kirchliche Tradition haben, an dem man sich orientieren kann und muss, vgl. *Norbert Brox*, Rom und «jede» Kirche im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus, *adv. haer.* III 3,2, in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Hg. von Franz Dünzl u.a., Freiburg (Herder) 2000, 143–177 (EV 1975); ferner auch *Henri-Irénée Marrou*, Le témoignage de saint Irénée sur l'église de Rome, in: ders., Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique (CEFR 35), Rome (École Française) 1978, 323–349 (EV 1967).

Im Horizont der Gleichwertigkeit der Apostel begegnet auch die erste (ca. 203) nachweisbare patristische Erwähnung von Mt 16,18 f. bei Tertullian, Praescr. 22, der dabei Petrus und Johannes als herausgehobene und Christus nahe stehende Offenbarungsempfänger namentlich nennt.

[24] So etwa die älteren altkatholischen Katechismen in Deutschland und der Schweiz im Gefolge einer Formulierung von *Josef Langen*, in: Katholischer Katechismus. Herausgegeben im Auftrage der altkatholischen Synode, Bonn (Neusser) 1875, Nr. 201:

3.1.3 Er ist der Erste als Bischof in der monopersonalen Nachfolge des Apostels Petrus, dem der Herr als dem Einzigen der Apostel den Primat übertragen hat. Diese spezifisch «petrinische» Option eines Primats des römischen Bischofs gegenüber den übrigen Bischöfen bzw. Ortskirchen, wie immer er auch näherhin erläutert wird[25], ist in der Regel auf eine ein-

---

«Der Bischof von Rom ist als der Erste unter den Bischöfen anerkannt worden, weil die Stadt Rom die Hauptstadt des römischen Weltreiches war, und weil man nach alten Überlieferungen annahm, dass dort die Apostel Petrus und Paulus den Martertod erlitten.» Anders formuliert Bischof *Urs Küry* in: Christkatholischer Katechismus, Allschwil (Christkatholischer Schriftenverlag) 1972, Nr. 138: «Der Papst ist als der Bischof von Rom der erste unter den Patriarchen und daher auch unter allen Bischöfen, Er ist der Erste unter Gleichen. Sein Vorrang ist ein Vorrang der Ehre und des brüderlichen Dienstes. Dieser wurde ihm von der Kirche zugesprochen.»

Man vergleiche dazu die Ausführungen von *Ignaz von Döllinger* im Vorwort seines pseudonym veröffentlichten Buches «Der Papst und das Concil von Janus», Leipzig (Steinacker) 1969, XI–XV: «Der Primat ruht ... auf höherer Anordnung; die Kirche ist vom Anfang an auf denselben angelegt gewesen, er ist in Petrus von dem Herrn der Kirche vorgebildet, er hat sich daher auch mit innerer Nothwendigkeit bis zu einem gewissen Punkte entwickelt...» Dann allerdings, «vom neunten Jahrhundert an», hat sich der synodal situierte Primat, der gegen die Ansicht des Konzils von Chalcedon «nicht auf einer zu bestimmter Zeit durch eine Synode geschehenen Übertragung beruh(t)», zum imperialen Papat umgewandelt und damit entstellt. Hätte in der alten Kirche ein Heide nach der Kirche gefragt, «deren Stimme und Zeugnis das grösste Gewicht und Ansehen hat», so hätte jedermann geantwortet: «das ist die römische Kirche, die Kirche, wo die beiden Hauptapostel Petrus und Paulus ihre Lehre mit dem Tode besiegelt haben; kurz so, wie es Irenäus ausgedrückt hat.»

[25] Z.B. in der Konzeption, dass das Hirtenamt der Apostel und ihrer Nachfolger der Bischöfe gewissermassen aus dem Erstapostel und Kirchenfundament Petrus und seinem Nachfolger seinen Ausgang nimmt (vgl. etwa Innozenz, Ep. 29,1; Ep. 30,2; Leo I., Serm. 3,3 f.; 4,2–4). So ist Petrus und der jeweilige römische Bischof (in dem Petrus irgendwie «mystisch» gegenwärtig ist) der Ausgangspunktpunkt der Hierarchie – ein im Westen einflussreich gewordener und unterschiedlich weitergeführter Gedanke (Quelle-Flussarme, Haupt-Glieder usw.), der an sich auf Formulierungen Cyprians (siehe unten) zurückgeht, aber seiner Konzeption gegenüber ein Novum bildet, vor allem, wenn man an die spätere rechtliche Regelung denkt, wonach die bischöfliche Jurisdiktion nicht in der sakramentalen Weihe, sondern in einem Akt der päpstlichen Beauftragung gründet.

Man kann vielleicht angesichts der in ihren Konsequenzen oft nicht ausgeführten patristischen Interpretationen von Mt 16,17–19 die folgende systematische Frage stellen: Ist das, was Jesus punkto Autorität und Vollmacht zuerst Petrus übergeben hat, an die übrigen Glieder des Zwölferkreises bzw. die übrigen Apostel und durch sie an die Kirche bzw. die Bischöfe als (zu qualifizierende) Nachfolger der Apostel übergegangen, oder geht diese Autorität und Vollmacht von Petrus durch den jeweiligen römischen Bischof als Nachfolger des Petrus – als *haeres* bzw. *vicarius Petri*, wie Leo I. formuliert – an die Kirche bzw. die Bischöfe über?

zige Person ausgerichtet[26], d.h. der Bischof von Rom kann hier durchaus als *unicus* und nicht als *primus inter pares* mit den Konsequenzen einer gegenseitigen Abhängigkeit gesehen werden[27].

3.1.4 Das üblich gewordene Verständnis des Petrusamtes – werde es bestritten oder anerkannt – ist mit demjenigen Cyprians zu vergleichen, der in seiner Einheitsschrift (c. 4f.) im Zusammenhang einer Auslegung von Mt 16,18 f. überhaupt erst die Begrifflichkeit von *primatus* und *cathe-*

[26] Vgl. aber die zeitweilig in Rom und anderswo vertretene Theorie von den drei petrinischen Sitzen. Sie begegnet im dritten Teil des sog. Decretum Gelasianum (Text in: DH 350 f.), welcher Teil wohl auch noch in die Zeit des Papstes Damasus (366–384) gehört. Es wird zunächst festgestellt, dass die hl. römische Kirche nicht auf Grund von Synodalbeschlüssen den übrigen Kirchen vorgeordnet ist, sondern auf Grund des im Evangelium bezeugten Wortes des Herrn und Erlösers den Primat erlangt hat (folgt Mt 16,18 f.). Nach diesem «petrinischen» Argument, mit dem vielleicht auf der römischen Synode von 382 auf Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel 381 – bei späterer Datierung auch auf Kanon 28 des Konzils von Chalcedon 451 – und ein damit zusammenhängendes «synodales» Begründungsrationale (vgl. oben 3.1.1) reagiert wurde, folgt mit dem Hinweis auf das am selben Tag erfolgte gemeinsame Martyrium von Paulus und Petrus ein zusätzliches «apostolisches» Argument für den Vorrang der römischen Kirche. Dann erscheint wieder die «petrinische» Perspektive, wenn eben von den drei Sitzen des Apostels Petrus in Rom, Alexandrien (im Namen des Petrus von seinem Schüler Markus gegründet) und Antiochien die Rede ist. Ein weiteres «petrinisches» Element aus dieser Zeit begegnet im Edikt «Cunctos populos» des Kaisers Theodosius I. (380), wonach als Norm der vom Apostel Petrus eingeführten (nizänischen) Rechtgläubigkeit der Glaube der Bischöfe von Rom (Damasus) und von Alexandrien (Petrus) – Antiochien fiel zu jener Zeit wegen des Schismas unter den Katholiken aus – zu gelten habe (CodTheod 16,1,2). Später kämpft Leo I. gegen Kanon 28 von Chalcedon ebenfalls mit der Argumentation von drei petrinischen Sitzen in Antiochien, Rom und Alexandrien.

Diese drei Bischofssitze werden schon in Kanon 6 von Nizäa genannt, ohne dass dort freilich das theologische Rationale expliziert wird, warum sie bei Bischofsbestellungen ihre bisherigen Vorrechte, die in einer gewissen Spannung zu den damals intendierten metropolitanen Regelungen stehen, beibehalten sollen. Auch der in Kanon 7 genannte Bischof von Aelia/Jerusalem liesse sich übrigens als petrinischer Sitz verstehen.

U. Küry kommt in dem von ihm verfassten Katechismus, Nr. 140 (vgl. Anm. 24), auch auf die drei petrinischen Sitze zu sprechen: «Wird nur der Bischof von Rom Nachfolger des Apostels Petrus genannt? Nein. In der alten Kirche wurden auch andere Bischöfe Nachfolger des Apostels Petrus genannt (zum Beispiel: die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien).»

[27] Das ist die *grosso modo* die römisch-katholische Position auch heute, wenn Papst und Bischöfe *qua* Bischofskollegium so in ein Relationsgefüge gesetzt werden, dass der Papst als Haupt des Bischofskollegiums faktisch auch ohne dieses, dieses aber durchaus nicht ohne den Papst handeln kann.

dra Petri in die kirchliche Tradition einführt: Zwar ist Petrus historisch der erste Apostel und insofern hat er einen *primatus*; seine *cathedra* aber teilen die Bischöfe als Nachfolger der Apostel, d.h. das Petrusamt (*petrinitas*) wird von einer Mehrzahl von Erstverantwortlichen der Ortskirchen wahrgenommen. Der Sinn des so verstandenen petrinischen «Primats» ist es, dass er die grundlegende Einheit und Einzigkeit der Kirche und der Cathedra Petri, mithin des Episkopates, in Sicht treten lässt[28].

3.1.5 Im Horizont einer an Mt 16,17–19 orientierten Perspektive dessen, was man heute das «Petrusamt» nennt, hat man in der frühen Kirche die Nachfolge des Petrus a) im römischen Bischof allein, b) in den Bischöfen der Orte, wo Petrus (und sein Schüler Markus) gewirkt hat, oder c) in allen Bischöfen insgesamt gesehen. Diese unterschiedlichen Aspekte sind auch zu berücksichtigen, wenn man von der Primatsauffassung in der Alten Kirche spricht.

---

[28] Vgl. *Maurice Bévenot*, Cyprian. *De Lapsis* and *De Ecclesiae Catholicae Unitate* (OECT), Oxford (Clarendon) 1971, xi-xvii. Das lässt sich in der älteren Fassung der Einheitsschrift (251) aufweisen. Die spätere Fassung des 4. Kapitels aus der Zeit des Ketzertaufstreites (255–256) mit dem römischen Bischof Stephan verwendet sie nicht mehr, vielleicht weil in Rom die Formulierungen Cyprians anhand von Mt 16,18 f. so aufgefasst wurden, dass der römische Bischof als monopersonaler Nachfolger des Petrus einen Vorrang gegenüber den anderen Bischöfen hatte, bei dem diese in ein – mehr oder weniger präzisiertes – Abhängigkeitsverhältnis gegenüber Rom geraten konnten (vgl. die diesbezügliche Kritik des Bischofs Firmilian im kappadokischen Caesarea an Äusserungen Stephans aus dem Jahr 256 – bei Cyprian, Ep.75,17. Hier ist wohl erstmals Mt 16,18f. exklusiv auf den römischen Bischof bezogen worden). Zu Cyprian vgl. noch Ep. 43,5; 55,8.24; 59,5.7.14; 66,8; 70,3; 71,3; 73,7, sowie die knappe Skizze bei *Carl Andresen/Adolf Martin Ritter*, Geschichte des Christentums I/1. Altertum (ThW 10/1), Stuttgart (Kohlhammer) 1993, 46; jetzt auch *J. Patout Burns Jr.*, Cyprian the Bishop, London (Routledge) 2002, bes. 151–165.

Die alte, von Cyprian vertretene Auffassung der cathedra Petri kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Abschnitte Mt 16,18 f.; Joh 21,15–19 von den Vätern nicht auf die Bischöfe von Rom als Nachfolger des Petrus bezogen wurden und dass sie in älteren (ausserrömischen) liturgischen Traditionen des Westens vielmehr bei der Eucharistie einer Bischofsweihe oder beim Fest der «Cathedra Petri» (22. Februar) – diese verstanden als Sitz eines jeden Bischofs – herangezogen wurden; so *Klaus Gamber*, Der Bischof von Rom in den frühen Zeugnissen der lateinischen Liturgie, in: Albert Rauch/Paul Imhof (Hg.), Das Dienstamt der Einheit der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum (Koinonia 9), St. Ottilien (Eos) 1991, 73–84; dabei beruft er sich für die erste Aussage auf *Ignaz von Döllinger*, Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus «Der Papst und das Concil», hg. von Johann Friedrich, München (Beck) 1892, 13.

3.2 Im Rückblick auf die bisherigen Ausführungen gilt: Es gibt Primat und Primat. Wer das Wort verwendet, sollte immer auch eine nähere Umschreibung mitliefern: Redet er oder sie vom Primat im Rahmen einer polaren Konstellation mit den Elementen «Primat» und «Synodalität» auf der Ebene von Gemeinschaften von Ortskirchen oder nur vom Primat des Bischofs von Rom? Sieht er oder sie diesen römischen Primat bestimmt durch Elemente synodaler kirchlicher Entscheidungen (Rom als Hauptstadt des römischen Reiches in der Zeit erster Ansätze einer universalen Vernetzung von metropolitan strukturierten Kirchen) oder des Apostolischen (Rom als Ort des Wirkens und Sterbens der *beiden* Apostel Petrus und Paulus, was vom Wirken und Sterben anderer Apostel in anderen Kirchen nur graduell verschieden ist) oder des Petrinischen (Rom als Ort des Wirkens des Petrus und seiner – exklusiven – «Präsenz» in den römischen Bischöfen)? Das sind Stichworte für unterschiedlich ausfallende Primatsbegründungen.

In der Frage, ob der Papst universaler *primus* in seiner Eigenschaft als Patriarch der Westkirche ist[29] oder faktisch universaler *unicus* als Inhaber eines definitionsgemäss singulären Petrusamtes, das von der historisch einmaligen Gestalt des Petrus zu lösen und von einem je singulären Nachfolger des Petrus irgendwie auszuüben wäre, liegt wohl der Streitpunkt in der heutigen ökumenischen Debatte über einen besonderen Dienst des Bischofs von Rom an der universalen Einheit und Gemeinschaft der Kirche(n). Ich denke, dass die Differenz mit der gewählten ekklesiologischen Option zusammenhängt, d.h. ob man bei der Reflexion über die universale Einheit der Kirche letztlich von einer Ortskirchen- oder einer Universalkirchentheologie ausgeht[30].

4. Gibt es ein «Petrusamt» im Neuen Testament? Ein exegetischer *tour d'horizon*

Ich habe bis jetzt den Begriff «Petrusamt» als eine in der neueren Debatte über das Amt des Papstes und den päpstlichen Primat vorgegebene Grösse ohne weitere Diskussion verwendet. Ich möchte im zweiten Teil mei-

[29] Das ist die Position, wie sie das altkirchliche Modell der Pentarchie sieht; vgl. etwa *Ferdinand Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (FTS 42), Frankfurt a.M. (Knecht) 1993.

[30] Ich bezweifle, dass es eine Option gibt, welche die beiden ekklesiologischen Ansätze tatsächlich so vereinigt, dass das Ergebnis hinsichtlich der Bestimmung der universalen Einheit und Gemeinschaft der Ortskirchen wie auch des Primates dasselbe ist, gleich von welchem Ansatz man in der theologischen Argumentation auch ausgeht.

nes Referats noch kurz auf die exegetische Problematik des Begriffs eingehen. Als Exeget habe ich einige Mühe, im Neuen Testament ein solches, a priori nur von einer Person wahrnehmbares und tradierbares *Amt* zu entdecken, das in bestimmten an Petrus gerichteten Aufträgen und Verheissungen Jesu Christi gründet, das also als ein monopersonal auszuübender und spezifisch auf die Universalkirche zielender Dienst zu verstehen ist, der in *Petrus* präformiert ist. Dabei liegt die Schwierigkeit nicht nur im bekannten Faktum, dass im Neuen Testament nirgends die Frage einer Nachfolge des Petrus bzw. seines besonderen Dienstes thematisiert wird.

4.1 Man kann in einem lockeren Sinn von einem Primat des Petrus sprechen, der in neutestamentlichen Schriften, zumal in den Evangelien und im ersten Teil der Apostelgeschichte, belegt ist. Dazu gehört etwa das literarische Phänomen, dass Petrus oft Sprecher der Jünger (und Jüngerinnen) bzw. der Zwölf oder der Apostel ist gegenüber Jesus oder Sprecher der Gemeinde gegenüber Aussenstehenden. Für eine systematisch-ekklesiologische Klärung müssen wir aber Unterscheidungen einführen, um der Gefahr zu entgehen, mit einem undifferenzierten Wust von Aspekten und Fragehorizonten Behauptungen aufzustellen, die den Anforderungen einer sorgfältigen theologischen Argumentation nicht standhalten können. Zunächst ist *das* Petrusbild, das sich allenfalls aus *den* Petrusbildern einiger neutestamentlicher Schriften synthetisieren lässt, von der historischen Rekonstruktion der Petrusgestalt zu unterscheiden. Im Blick auf das jeweilige Petrusbild, das – viele, nicht alle – neutestamentliche Schriften bieten, ist auf das jeweils unterschiedliche literarische und theologische Profil zu achten. Des Weiteren ist zu fragen, was an den Aussagen über Petrus im Neuen Testament – also in Rahmen der biblischen Petrusbilder – allenfalls nach einer funktionalen Fortsetzung verlangt, mithin die Möglichkeit einer «amtlichen» Realisierung erschliesst. Dieser letzten Frage möchte ich hier in gedrängter Kürze und daher auch ohne Nachweis der Auseinandersetzung mit exegetischer Literatur nachgehen[31].

[31] Die exegetische, historische und systematisch-ekklesiologische Literatur zum Papsttum bzw. zum Petrusamt von Einzelautoren und – heute meist ökumenisch zusammengesetzten – Autorenkollektiven ist riesig. Neben den Kommentaren mögen an exegetischer Literatur aus den letzten Jahren genannt werden: *Raymond E. Brown u.a.* (Hg.), Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart (Calwer/KBW) 1976; *Erich Grässer*, Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums? Ein Diskussionsbeitrag, in: Papsttum als ökumenische Frage. Hg. v. der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München (Kaiser)/Mainz (Grünewald)

4.2 Unter «Amt» wird hier eine Funktion (1) verstanden, die eine Person (2.1) bzw. eine Gruppe von Personen (2.2) im Blick auf eine Gemeinschaft (3) während längerer Zeit (4) wahrnimmt und die von dieser Gemeinschaft als legitim anerkannt wird (5). Das Moment der Anerkennung (5) kann ersetzt werden durch das Moment der Beauftragung (6) durch eine dazu legitimierte Instanz, wenn (6) nicht schon von vornherein eine Rolle bei (5) spielt. Im Blick auf ein mögliches «Petrusamt» wird hier also eine Funktion (1) verstanden, die Petrus (2.1) im Blick auf eine Gemeinschaft (3) – allenfalls unterscheidbar als Gruppe der Zwölf (3.1), vorösterliche Jünger/Jüngerinnengemeinschaft (3.2) oder nachösterliche kirchliche Gemeinschaft (3.3) – wahrnimmt oder wahrnehmen soll, wobei er entweder diese Gemeinschaft gegenüber Dritten repräsentiert (1.1) – etwa Jesus Christus (1.1.1) oder Ausseninstanzen (1.1.2) – oder aber dieser Gemeinschaft gegenüber, eventuell explizit im Auftrag (6) Jesu Christi – eine Aufgabe erfüllt (1.2), die dann allenfalls noch zu spezifizieren wäre (1.2.n).

Im folgenden Überblick über die neutestamentlichen «Petrus-Stellen» wird von einer sog. synthetischen Nominaldefinition des «Amtes» nur die *Funktion* des Petrus ins Auge gefasst, also der oben genannte Aspekt (1). Dabei ist für die hier anstehende ekklesiologische Fragestellung primär die Funktion (1.2) relevant. Sie ist von anderen Funktionen bzw. personalen Relationen, in denen Petrus steht, strikt zu unterscheiden. Dies

---

1979, 33–58; *Josef Blank*, Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament, in: ebd. 59–113; *Otto Knoch*, Petrus im Neuen Testament, in: Michele Maccarrone (Hg,), Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium Storico-Teologico, Roma, 9–13 ottobre 1989 (Atti e documenti – Pontificio Comitato di Scienze Storiche 4), Città del Vaticano (Editrice Vaticana) 1991, 1–52; *Veselin Kesich*, Peter's Primacy In The New Testament And The Early Tradition, in: John Meyendorff (Hg.), The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church, Crestwood NY (SVSP) 1992, 35–66; *Christian Grappe*, D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jerusalem (EHPhR 71), Paris (PUF) 1992; *ders.*, Images de Pierre aux deux premiers siècles (EHPhR 75), Paris (PUF) 1995; *S. Pheme Perkins*, Peter, Apostle for the Whole Church, Columbia SC (University of South Carolina Press) 1994; *Roland Minnerath*, De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église Apostolique (ThH 10), Paris (Beauchesne) 1995; *Peter Dschulnigg*, Petrus im Neuen Testament, Stuttgart (KBW) 1996; *Otto Böcher*, Art. «Petrus, Apostel, I. Neues Testament», in: TRE 26, 1996, 263–273; *Timothy Wiarda*, Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship (WUNT II/127), Tübingen (Mohr) 2000; *Christfried Böttrich*, Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2), Leipzig (EVA) 2001; *Rudolf Pesch*, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187), Freiburg (Herder) 2001; *Joachim Gnilka*, Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg (Herder) 2002.

geschieht, wie erwähnt, in der Absicht, die oft nicht näher präzisierte Rede vom «Primat» des Petrus in der Bibel hinsichtlich seiner Perpetuierbarkeit genauer zu fassen[32].

4.2.1 MkEv

- Simon ist der – zusammen mit seinem Bruder Andreas – zuerst in die Nachfolge berufene Jünger 1,16–18.
- Simon ist der in der Zwölferliste zuerst genannte Jünger im Kontext der Konstituierung des Zwölferkreises 3,13–19.
- Simon ist der Erstgenannte unter den drei Jüngern, die in der Zwölferliste 3,16–19 einen Beinamen erhalten (Simon → πέτρος = Petrus, die Zebedaiden Jakobus und Johannes → βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοί βροντῆς = «Donnersöhne»; vgl. noch Joh 11,16; 20,24; 21,2: die nicht auf JC zurückgeführte Bezeichnung Thomas «der Zwilling» [δίδυμος]).
- Petrus ist der Erstgenannte in der Dreiergruppe Petrus/Jakobus/Johannes 5,37 (mit den Eltern Zeugen der Erweckung eines gestorbenen Mädchens); 9,2 (Zeugen der Verklärung JC, Abstiegsgespräch); 14,33 (Getsemani).
- Petrus ist der Erstgenannte in der Vierergruppe Petrus/Jakobus/Johannes/Andreas 13,3 (Adressaten der Endzeitrede JC – MkR; vgl. 1,16–20).
- Petrus erscheint – zusammen mit Andreas, Jakobus und Johannes (MkR) – in einer Personalnotiz 1,29–31 (Heilung der Schwiegermutter).
- In den Summaren wird kein Jünger namentlich genannt.

Funktion (1.1.1)

- Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant der Jüngerschar (Zwölf/Dreiergruppe) gegenüber JC: 1,36 (Suchen Jesu – MkR); 8,27–30 (Messiasbekenntnis); 9,5 (Reaktion auf Wahrnehmung der Verklärung JC); 10,28 (Frage nach dem Lohn der totalen Nachfolge); 11,20–25 (Wahrnehmung des verdorrten Feigenbaumes – MkR); 14,33 (Getsemani); 16,7 (Ankündigung einer Christophanie vor den Jüngern und Petrus – vgl. 14,28; diff. Mt 28,7). Vgl. in einer analogen Rolle (1.1) Johannes 9,38.
- Petrus erscheint eher als Einzelperson gegenüber JC, mag aber textpragmatisch dennoch die Jüngerschar repräsentieren: 8,31–33 (Satanswort im Kontext des ersten «Jüngerunverständnis»-Segments [vgl. ἰδὼν τοὺς μαθητὰς ...] – vgl. analog 10,35–40 (die Zebedaiden im Kontext des dritten «Jüngerunverständnis»-Segments); 14,54.66–72 (Verleugnung – vgl. die ambivalente Fassung der Verleugnungsankündigung 14,26–31//Mt 26,30–35; diff. Lk, Joh).

Funktion (1.1.2)

- JC sagt Simon – zusammen mit Andreas – die (vermutlich auszuweitende, daher exemplarische) künftige Funktion des Menschenfischers zu (narratologisch text-

[32] Abkürzungen in der folgenden summarischen Zusammenstellung: JC = Jesus; MkR / MtR / LkR = Markus- / Matthäus- / Lukas-Redaktion; SMt / SLk = Sondergut des Matthäus / des Lukas; lk = lukanisch; joh = johanneisch; // = Parallele; diff. = differt; om. = omittit.

interne Prolepse zu 6,6–13.30 oder textexterne Prolepse[33] einer nachösterlichen Missionstätigkeit): 1,17.

4.2.2 MtEv

- Simon genannt Petrus ist der – zusammen mit seinem Bruder Andreas – zuerst in die Nachfolge berufene Jünger 4,18–20.
- Simon genannt Petrus ist der in der Zwölferliste zuerst (πρῶτος – MtR) erwähnte Jünger im Kontext der Aussendung zu Israel 10,2 (also //Mk 6,7–13.30; nicht Mk 3,13–19, wofür es keine mt Parallele gibt).
- Petrus ist der Erstgenannte in der Dreiergruppe Petrus/Jakobus/Johannes 17,1 (Zeugen der Verklärung JC, Abstiegsgespräch); 26,37 (Getsemani).
- Petrus erscheint in einer Personalnotiz 8,14–15 (Heilung der Schwiegermutter).

Funktion (1.1.1)

- Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant der Jüngerschar (Zwölf/Dreiergruppe) gegenüber JC: 16,16 (Messiasbekenntnis); 17,4 (Reaktion auf die Wahrnehmung der Verklärung JC); 15,15 (Bitte um Sonderbelehrung/Halacha – MtR); 19,27 (Frage nach dem Lohn der totalen Nachfolge); 26,37 (Getsemani).
- Petrus erscheint eher als Einzelperson gegenüber JC, mag aber textpragmatisch dennoch die Jüngerschar repräsentieren: 14,28–31 (Kleinglaube des seewandelnden Petrus – SMt; vgl. Joh 21,7 f.); 26,57–58.69–75 (Verleugnung – vgl. die ambivalente Fassung der Verleugnungsankündigung 26,30–35//Mk 14,26–31; diff. Lk, Joh); vgl. auch 18,21–22.

Funktion (1.1.2)

- JC sagt Simon – zusammen mit Andreas – die (vermutlich auszuweitende, daher exemplarische) künftige Funktion des Menschenfischers zu (kaum interne Prolepse zu 10,1–42: Mt bietet nur eine Aussendungs*rede*, so eher externe Prolepse einer nachösterlichen Missionstätigkeit gemäss 28,16–20): 4,19.
- Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant der Jüngerschar gegenüber einer Aussenintanz: 17,24–27 (Frage der Tempelsteuer/Halacha [von JC entschieden] – SMt).

Funktion (1.2)

- Im Anschluss an das Felsenwort verheisst JC dem Petrus, dass er ihm die Schlüssel des Himmelreiches geben werde (externe Prolepse?): 16,19a (vgl. 23,13: die Schriftgelehrten und Pharisäer verschliessen das Himmelreich), und er sagt weiter, dass alles, was er (Petrus) auf Erden bindet oder löst, im Himmel gebunden oder gelöst sein wird: 16,19bc (vgl. 18,15–18; ferner Joh 20,23) – SMt.
- Petrus fragt nach der Häufigkeit, da er seinem Bruder vergeben soll (Halacha/Exempel?): 18,21–22 (Q/MtR).

---

[33] Eine textinterne Prolepse ist ein Element, dass im Verlauf des Textflusses wieder aufgenommen wird; eine textexterne Prolepse verweist auf etwas, das zeitlich geschehen folgt, aber nicht innerhalb des vorgegebenen Textes begegnet und möglicherweise vom Autor als den Rezipienten des Textes aus anderweitiger Information bekannt vorausgesetzt wird. Zur Terminologie vgl. etwa *Gérard Genette*, Die Erzählung, München (Fink) ²1998, 45–54.

Wohl keine Funktion im Sinn der oben gegebenen Definition findet sich im sog. Felsenwort im engeren Sinn (16,18bcd – SMt): JC qualifiziert das im Namen der Jünger gegebene Messiasbekenntnis des Simon Petrus (vgl. 14,33 Gottessohn-Homologie aller Jünger) als von Gott gegebene Offenbarung – deshalb auch die vorangegangene Seligpreisung des Petrus allein – und identifiziert seinerseits Petrus (πέτρος) als Fels (πέτρα), auf dem er seine Kirche (ἐκκλησία), gegen welche die Hadespforten nichts vermögen, bauen werde (externe Prolepse, vgl. das Mit-Sein JC 28,19 f. im Blick auf die Elf). Siehe dazu unten.

4.2.3.1 LkEv

- Simon (Petrus) gehört zusammen mit den Zebedaiden zu den JC zuerst nachfolgenden Jüngern 5,1–11.
- Simon genannt Petrus ist der in der Liste der Zwölf (lk = Apostel) zuerst genannte Jünger im Kontext der Auswahl der Zwölf 6,12–16.
- Petrus ist der Erstgenannten in der Dreiergruppe Petrus/Johannes/Jakobus (Reihenfolge!) 8,51 (Zeugen mit den Eltern einer Totenerweckung); 9,28 (Zeugen der Verklärung).
- Petrus ist wohl der erste Empfänger einer (nur referierten) Christophanie 24,34 – LkR (vgl. 1Kor 15,5; diff. Mt 28,9–10: Maria Magdalena und die andere Maria; Joh 20,11–18; Mk 16,9: Maria Magdalena).
- Simon erscheint (sequentiell vor der erzählten Berufung in die Nachfolge) in einer Personalnotiz 4,38–39 (Heilung der Schwiegermutter).

Funktion (1.1.1)

- Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant der Jüngerschar (Zwöf/Dreiergruppe) gegenüber JC: 8,45 (Antwort auf eine Frage JC – LkR); 9,20 (Messiasbekenntnis); 9,31–33a (Einschlafen bei der Verklärung – LkR?); 12,41 (Frage zu einem Wachsamkeitsgleichnis – LkR; anders R. Pesch u.a.: Bezug allein auf Petrus); 18,28 (Lohn der totalen Nachfolge); 22,8 (Vorbereitung des Passamahles, zusammen mit Johannes – LkR).
- Petrus erscheint eher als Einzelperson gegenüber JC: 22,54–62 (Verleugnung, vgl. die erweiterte Verleugnungsankündigung 22,31–34); 24,12 (Gang zum leeren Grab) – SLk (textkritisch ungesichert)? Es fehlt 9,22 //Mk 8,31–33 das Satanswort an Petrus (om. LkR).

Funktion (1.1.2)

- JC sagt Simon (Petrus) die (personell auszuweitende) künftige Funktion des Menschenfischers zu (in einer Erzähleinheit mit Verbindungen sowohl zu Mk 1,16–20//Mt 4,18–22/om. Lk [Jakobus und Johannes bzw. zwei Boote] als auch zu Joh 21,1–11 [grosser Fischfang]) (wohl narratologisch interne Prolepse etwa zu Apg 2,37–41; 9,35.42; 10,34–48): 5,1–11 (SLk).

Funktion (1.2)

- JC sagt – im Kontext einer bevorstehenden Prüfung der (zwölf) Apostel (vgl. 22,14) durch den Satan – Simon sein Gebet zu, dass sein Glaube / seine Treue nicht aufhöre, und er beauftragt ihn, nach seiner Bekehrung die Brüder (ἀδελφοί) zu stärken (folgt Verleugnungsankündigung – so Vers 32c narratologisch vielleicht interne Prolepse zu 24,33 f.; Apg 1–2): 22,31–32 (SLk). Siehe dazu unten.

4.2.3.2 Apg

- Petrus ist der in der Zwölferliste zuerst (im Rahmen der Vierersequenz Petrus/Johannes/Jakobus/Andreas – diff. Lk 6,14) erwähnte Jünger 1,13.
- In den Sammelberichten (2,42–47; 4,32–37, 5,12–16) wird neben der wiederkehrenden Rede von den «Aposteln» einmal einer (Petrus in 5,15) namentlich hervorgehoben (vgl. 19,11–12: Paulus).

Funktion (1.1.2)

- Petrus (teils zusammen mit Johannes [im Folgenden = *], vgl. Lk 22,8) erscheint als Sprecher/Repräsentant der nachösterlichen Jüngerschar (primär der Zwölf = Apostel) gegenüber Ausseninstanzen: 2,14–41 (missionarische Pfingstrede); 3,1–10.11–26 (*Heilung eines Gelähmten und missionarische Rede); 4,1–22 (*Gefangennahme, Verhör vor dem Hohen Rat und Apologie); 5,1–11 (Straftodaktion gegenüber Hananias und Saphira – Kirchenzucht?); 5,17–42 (Gefangennahme der Apostel, Verhör vor dem Hohen Rat und Apologie, vgl. 5,29a); 8,14–25 (*im Auftrag der Apostel [!] Geistmitteilung an die von Philippus gewonnenen Samarier – vgl. noch Strafandrohung gegen Simon, Verkündigung ausserhalb von Jerusalem in Samarien); 10,1–11,18 (Petrus wird durch Gottes Initiative zum ersten Heidenmissionar [so das rückblickende Fazit 15,7, vgl. aber 8,4 ff.]).
- Die explizite Korrelierung des Petrus mit den zwölf Aposteln bzw. Johannes fehlt 9,32–43 (Heilung des Äneas in Lydda und Auferweckung der Tabita in Joppe).

Funktion (1.2)

- Petrus erfüllt gegenüber der nachösterlichen Jüngerschar (Zwölf = Apostel bzw. Gemeinde) eine Funktion: 1,15–26 (Initiative zur Nachwahl des Matthias in das Zwölfergremium zwecks Zeugenschaft vor Israel und begründende Rede); 11,1–18 (Belehrung der Jerusalemer Gemeinde über den von Gott autorisierten torafreien Einbezug der Heiden in die Ekklesia und deren Taufe, freilich im Sinn einer Rechenschaftsablegung / Apologie vor der Gemeinde in Jerusalem [!]); 12,3–17 (der von einem Engel aus dem Gefängnis befreite Petrus [vgl. 5,17–20: Apostel; 16,23–34: Paulus und Silas] lässt dies dem Herrenbruder Jakobus und den Brüdern ausrichten «und geht an einen andern Ort»); 15,1–21 (Petrus bezeugt den von Gott selbst initiierten torafreien Zugang der Heiden zur Ekklesia im Kontext des sog. Jerusalemer Konvents mit Aposteln und Ältesten, mit dem Herrenbruder Jakobus, der das abschliessende Votum [→ Aposteldekret] spricht, sowie mit Barnabas und Paulus).

Keine explizite Funktion hat Petrus etwa bei der Wahl der Sieben (6,1–7).
Petrus hat also innerhalb Apg 1–5 eine dominante Stellung, was 6–15 nur noch partiell der Fall ist, und zwar in Korrelation mit den Zwölfen bzw. den Aposteln (zuletzt 16,4 erwähnt) bzw. im Raum Jerusalem-Judäa-Samarien-Galiläa. Vgl. auch eine gewisse Parallelisierung a) zwischen Petrus (inmitten der Zwölf = Apostel) und Paulus (in nachgeordneter Kontinuität zu den Aposteln) in ihrer – Heiden einbeziehenden – Zeugenschaft für den Auferstandenen/Erhöhten (etwa punkto Machttaten, Leiden); b) zwischen Petrus als Glied der Zwölf = Apostel (zuerst) und dem Herrenbruder Jakobus in Zuordnung zu den Ältesten (danach – so 12,17; 15,13; 21,18; vgl. Gal 1 f.; 1Kor 15,7) hinsichtlich einer Art Erstposition in Jerusalem.

4.2.4 JohEv

- Simon Petrus wird von seinem Bruder Andreas – einem der beiden Erstjünger – zum Messias Jesus geführt und von diesem zu Kefas, d.h. Petrus, umbenannt 1,40–42 (44).
- Simon Petrus ist der erstgenannte Jünger der sieben Jünger bei der Christophanie am See Tiberias 21,2.

Funktion (1.1.1)

- Simon Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant des Jüngerschar gegenüber JC: 6,66–71 (Treue- und Glaubensbekenntnis); 21,1–14 (Christophanie in Kontext vom wunderbarem Fischfang [vgl. Lk 5,1–11] und Mahl mit Brot und Fischen [vgl. Lk 24,13–35]).
- Petrus erscheint eher als Einzelperson gegenüber JC: 13,5–11 (Fusswaschungsszene mit soteriologischer Sinngebung [Reinigung durch Tod JC]); 13,36–38 (Verleugnungsansage, vgl. 21,18–19); 18,10–11 (Petrus haut Malchus das rechte Ohr ab und wird von JC zurechtgewiesen – JohR hinsichtlich Identifizierung der bei den Synoptikern anonymen Figuren); 18,15–18.25–27 (Verleugnung).

Ein joh. Spezifikum: Weitere Sprecher/Repräsentanten des Jüngerkreises gegenüber Jesus sind: Andreas, der Bruder des Simon Petrus (6,8; vgl. auch 12,22); Thomas (11,16; 14,5 [Abschiedsreden=AR]; vgl. 20,24–29); Philippus (6,5–7; 14,8–9 [AR]; vgl. 1,43–46; 12,22–23); Judas (14,22 [AR]). Eine Sonderrolle hat der «Jünger, den Jesus liebte» (GJ), vgl. 13,25 u.ö.

Funktion (1.1.2)

- Petrus erscheint als Sprecher/Repräsentant der Jüngerschar gegenüber dem GJ: 13,24 (Kontext der Identifizierung des Verräters), vielleicht auch 20,1–10 (Petrus und der GJ laufen auf eine Nachricht Maria Magdalenas hin zur leeren Grabkammer, der zuerst angekommene GJ lässt Petrus zuerst eintreten, kommt aber anders als Petrus bereits zum Glauben); 21,7 (der GJ identifiziert gegenüber Simon Petrus eine Christophanie).

Funktion (1.1.2 oder 1.2)

- Simon Petrus ergreift die Initiative zu einem Fischfang: 21,3; er zieht das nicht zerreissende Netz mit 153 Fischen allein ans Land 21,11 (vgl. Vers 6 – Missionsmetaphorik [vgl. Mk 1,17; Lk 5,10] oder Ekklesialmetaphorik [vgl. noch Lk 5,6] im Sinn einer der Einheit dienenden Funktion?).

Funktion (1.2)

- JC beauftragt Simon, Sohn des Johannes (vgl. 1,42; Mt 16,17) nach einer dreimaliger Vergewisserung, dass er (Petrus) ihn (Jesus), und zwar mehr als die anderen Anwesenden, liebe (vgl. die dreimalige Verleugnung c. 18), mit dem Weiden seiner (JC) Schafe und weissagt seinen Märtyrertod, der zur erst jetzt eröffneten Nachfolge (vgl. 13,26) gehört: 21,15–19 (vgl. Joh 10,1–16 mit Hinweis auf den Tod JC in soteriologischer Perspektive; vgl. aber auch eine gewisse Spannung zu Joh 19,25–27). Siehe dazu unten.

Zur Nachfolge-Problematik in joh Perspektive sind im Übrigen zu vergleichen die Funktion des Parakleten in den AR sowie das bleibende GJ-Zeugnis gegenüber dem auf den Tod zugehenden Hirtenstellvertreter 21,20–14: Petrus ist also im JohEv nicht ein Offenbarungstradent oder Lehrer.

4.2.5.1 Paulusbriefe: Gal

Kefas ist in der *narratio* 1,12–2,14 durchgehend die Referenzgrösse, auf die hin Paulus seine Argumentation mit den unter judaistischen Einflüssen stehenden galatischen Adressaten ausrichtet, was dessen hervorragenden Status in der Kirche hinsichtlich der verhandelten Sache bezeugt.

- Ca. zwei Jahre nach seiner Berufung/Bekehrung besucht Paulus in Jerusalem Kefas, um ihn kennen zu lernen (ἱστορῆσαι), wobei er keinen weiteren der «Apostel vor mir» trifft ausser den Herrenbruder Jakobus: 1,15–24.
- Nach ca. 12/13 (weiteren?) Jahren zieht Paulus mit Barnabas und dem unbeschnittenen Titus erneut nach Jerusalem, um den dort als Autoritäten Geltenden (οἱ δοκοῦντες) seine Evangeliumsverkündigung an die Nichtjuden zur Stellungnahme vorzulegen – in der Hoffnung auf übereinstimmende Wahrheitserkenntnis gegenüber judaisierenden Falschbrüdern (vgl. Apg 15,5). Es kommt zu einer solchen Paulus anerkennenden Erkenntnis und zu einer Vereinbarung mit den Autoritäten bzw. den Säulen (οἱ δοκοῦντες στῦλοι – Säulen des eschatologischen Tempels wie Offb 3,12 oder freistehende Säulen im Sinn von herausragenden Personen?) Jakobus, Kefas, Johannes (sind diese drei identisch mit den δοκοῦντες oder bilden sie deren inneren Kreis?) hinsichtlich einer nicht präzisierten Aufteilung der Mission zwischen einerseits Petrus (so 2,7–8, statt Kefas) bzw. «sie» und andererseits Paulus bzw. «uns» sowie einer Kollekte als Ausdruck der Gemeinschaft: 2,1–10.
- Beim Konflikt in Antiochien über die zusätzliche Frage der Tischgemeinschaft zwischen getauften Juden und Nichtjuden sieht sich Paulus mit seiner Ansicht betreffs der Wahrheit des Evangeliums freilich isoliert gegenüber Kefas und den übrigen Judenchristen in Antiochien inkl. Barnabas: 2,11–14 (vgl. Apg 15,30–41).

Bemerkung zur historischen Rekonstruktion: Umstritten ist, ob Petrus um der weiteren Kohäsion zwischen Juden- und Heidenchristen willen (etwa auf der Basis des sog. Aposteldekrets) irgendwie hinter einer Art von Gegenmission (aus Antiochien?) in paulinischen Gemeinden steht, vgl. etwa 1Kor 1,12; 2Kor 11,5 oder auch die Argumentation von 1Kor 8–10; Röm 14.

4.2.5.1 Paulusbriefe: 1Kor

- Paulus setzt sich in 1Kor 1,10–4,21 mit dem Phänomen der sog. Parteien in Korinth auseinander, die sich auf Paulus, Apollos, Kefas und (wohl Ironie) auf Christus als Bezugsgrössen berufen. Es ist unklar, ob etwa Petrus, welcher der korinthischen Gemeinde also bekannt war, sich selbst in Korinth – und erst noch in einer Art Gegenmission – aufgehalten hat oder nicht. Eher unwahrscheinlich ist, dass 1Kor 3,11 gegen Mt 16,18 polemisiert.
- 1Kor 9,5 verweist Paulus in einer Argumentation, wo er einerseits seinen Apostolat (Beauftragung durch den Auferstandenen/Erhöhten), andererseits seinen Verzicht auf den einem Apostel zustehenden Unterhalt durch die Gemeinde unterstreicht, auf «die übrigen Apostel und der Brüder des Herrn und Kefas».
- Im weiteren Kontext einer Argumentation über die Auferstehung JC kommt Paulus auf die ihm zuteil gewordene Christophanie zu sprechen, in welchem Zusammenhang er ein Traditionsstück zitiert, dass Kefas als ersten Empfänger einer (für den Apostolat konstitutiven) Erscheinung des Auferstandenen/Erhöhten ausweist, dann folgen Christophanien vor den Zwölfen, weiteren über 500

Brüdern, dem Herrenbruder Jakobus, allen Aposteln, schliesslich vor ihm selbst: 1Kor 15,1–11.

4.2.6 1Petr

1Petr gilt als pseudepigraphische Schrift. Im Präskript erscheint Petrus als Absender, insofern dürften einige für das damalige Petrus*bild* konstitutive Elemente zu identifizieren sein.

- Die *adscriptio* im Präskript 1,1–2 lokalisiert die Adressaten (ἐκλεκτοί) aus einer palästinazentierten (also wohl judenchristlichen) Perspektive in der «Diaspora», und zwar in fünf Provinzen (oder Landschaften) Kleinasiens, die teilweise zum paulinischen Einzugsgebiet gehören. Ist das ein Indiz für Gegenmission oder für eine (potenziell universale) «sollicitudo ecclesiarum» (zum Ausdruck vgl. 2Kor 11,28) des Petrus?
- In diesem Zusammenhang ist noch der wahrscheinliche Absenderort Babylon (wohl Deckname für das ebenfalls in der «Diaspora» gelegene Rom) zu berücksichtigen 5,13.
- Der unbekannte Autor lässt 5,1–4 Petrus sich als Mitpresbyter an die πρεσβύτεροι (für das Gemeindeleben verantwortliches Kollegium von angesehenen Gemeindegliedern) wenden, situiert ihn mithin (anders als 1,1: Apostel) in eine mit Adressaten geteilte Verantwortung. Diese wird umschrieben als Weiden der (ihnen) anvertrauten Herde Gottes (ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ) bzw. als Wahrnehmung einer leitenden Erstverantwortung (ἐπισκοποῦντες), und zwar in einer Art Rückverweisung auf den Erzhirten (ἀρχιποίμην) JC (bzw. den «Hirten und Episkopen eurer Seelen» 2,25: JC oder Gott). Was den (fiktiven) Petrus von den angeredeten Mitältesten unterscheidet, ist sein Rekurs auf eine Zeugenschaft der Leiden JC (entweder auf sein eigenes Martyrium in Rom oder auf Jesu Passion in Jerusalem bezogen – vgl. noch die Leidensthematik 4,12–19).

4.2.7 2Petr

Auch 2Petr ist eine pseudepigraphische Schrift (die jüngste im NT, literarisch abhängig von Jud, fast als literarisches Testament gestaltet, in judenchristlicher Grundorientierung). Für das implizierte Petrusbild lassen sich etwa folgende Momente auswerten:

- Universal ausgerichtete *adscriptio* 1,1–2 (vgl. aber auch Jak 1,1).
- «Wir»-Rekurs (vgl. auch 3,2) auf das Geschehen der Verklärung Jesu (nicht auf Ostern noch auf das petrinische Messiasbekenntnis!) als Gegenstand einer Augenzeugenschaft, welche die christologische Verkündigung samt umstrittener Parusieerwartung legitimiert 1,16–21.

Nimmt der unbekannte Verfasser die in Mt 16,18f. profilierte Gestalt des Petrus in Anspruch, um mit ihr die Irrlehre der Leugnung der Parusie und der Herrschaft des Erhöhten auszuschliessen? Liegt im Kontext der Parusieparänese eine Art von petrinischer Unbedenklichkeitserklärung für die paulinischen Briefe – also eine Lehrfunktion – vor (vgl. 3,14–16)?

4.3 Im Rückblick auf die obige Zusammenstellung sind jene Aspekte des Petrusbildes, welche die hervorgehobene Stellung des vorösterlichen Petrus im Kreis der Zwölf bzw. des nicht näher differenzierten Jünger- und

Jüngerinnenkreises im Kontakt mit Jesus Christus bezeugen (also 1.1.1 in den Evangelien), für unsere Frage kaum auszuwerten, da sie zu sehr mit der einmaligen historischen Gestalt des Simon Petrus verbunden sind. Dass diese hervorgehobene Stellung mit einer Erstberufung zu tun hat (anders Joh 1,35–51) und/oder mit einer Erstbegegnung mit dem Auferstandenen (sog. Protophanie) und/oder mit einer hervorgehobenen Stellung in der Jerusalemer Gemeinde, wird öfters und mit guten Gründen erwogen, muss aber letztlich offen bleiben. In all diesen Texten, wo Petrus sozusagen die Zwölf bzw. den Jünger- und Jüngerinnenkreis gegenüber Jesus Christus vertritt, auch in jenen Texten, wo dieser Repräsentationsstatus zurücktritt, kommt Petrus, wenn schon von seiner historischen Einmaligkeit abstrahiert wird, in erster Linie die Bedeutung des *exemplarischen Jüngers* zu: An seinen Verhalten können die Rezipienten der Evangelientradition sich – positiv oder negativ – orientieren. Die Funktion als Identifikationsfigur ist hier primär. Das gilt nicht nur für die Jünger (und Jüngerinnen) im Allgemeinen, sondern oft auch für «Amtsträger». Insofern ist Petrus auch *Typos des Amtsträgers* (also Typos des Jüngers/der Jüngerin → Christ/Christin; Typos des Apostels → Bischof o.ä.).

Petrus in der Funktion als Verkünder und Missionar (der grössere Teil von 1.1.2) fällt für unsere Fragestellung ebenso ausser Betracht. Hier tritt das Exemplarische einer Funktion, die auch andere gleich wahrnehmen, wohl noch deutlicher in Sicht.

Für die Frage nach einem neutestamentlich bezeugten «Petrus*amt*» sind unter den in der Kategorie (1.2) aufgeführten Texte m.E. diejenigen in erster Linie heranzuziehen, die schon lange als die klassischen Belege für den päpstlichen Primat und die päpstliche Lehrautorität gelten. Wo Petrus eine Aufgabe im Gegenüber zu den übrigen Gliedern des Zwölferkreises bzw. der übrigen Apostel (und Apostolinnen, vgl. Röm 16, 7) oder gegenüber der vorösterlichen Jünger- und Jüngerinnenschar bzw. der nachösterlichen Kirche auszuüben hat, mag er vielleicht tatsächlich Typos für einen Dienst sein, der jeweils nur von einem einzigen Amtsträger wahrgenommen wird. Dazu sind nun einige weitere Bemerkungen am Platz.

4.3.1 Mt 16,17–19 (SMt)

4.3.1.1 Mt 16,18 bringt den Namen «Petrus» (πέτρος) mit der Bezeichnung «Fels» (πέτρα) zusammen, und zwar in einem Wortspiel, das so wohl nur im Griechischen möglich ist und allem Anschein nach eine Umdeutung einer älteren, durchaus auf Jesus zurückgehenden Namengebung ist: Jesus gibt Simon den Bei- oder Übernamen כי״א bzw. כי״פא (aramäisch, kēf bzw.

kēfā'), griechisch transkribiert κηφᾶς, griechisch übersetzt πέτρος (vgl. Mk 3,16; Joh 1,42; Lk 6,14; vgl. Mt 10,2; 16,18b; ferner Paulus bis auf Gal 2,7 f.). Nun bezeichnet der Ausdruck כיפא/כיפ in der Regel einen bewegbaren Stein (Felsklumpen, Kieselstein, Edelstein usw.), nur selten den in der Erde gründenden Felsen. Dasselbe gilt für πέτρος: Es bedeutet in der Regel «Stein» (wie λίθος), nur selten «Fels», wofür meist πέτρα steht. Es ist also unwahrscheinlich, dass bei der Namengebung sowohl im Aramäischen (כיפ) wie im Griechischen (πέτρος) je der semantische Sonderfall «Fels» im Spiel gewesen ist. Wenn Jesus also dem Simon den Übernamen «Stein» gibt, so mag das mit seinem Charakter oder seinem Aussehen oder mit seiner Wichtigkeit («Edelstein»?) oder was auch immer zu tun haben – das ist nicht mehr aufzuhellen.

Wie dem auch sei, die Metaphorik der Interpretation von «Petrus» (πέτρος) als «Fels» (πέτρα) in dem Sinn, dass JC auf ihm seine Kirche (μου τὴν ἐκκλησίαν) bauen werde, macht zwei übliche Annahmen fragwürdig: a) an eine Funktion zu denken, die durch die Zeiten und die Generationenfolge hindurch immer wieder wahrzunehmen ist (ein sozusagen in Generationenfolge «wanderndes» Fundament der Kirche zerstört m.E. die Baumetaphorik); b) dass damit eine Funktion bezeichnet wird, die Simon Petrus aktiv wahrzunehmen hat – es geschieht ja etwas an ihm, insofern er auf Grund einer Offenbarung den christologischen Status Jesu Christi ausgesprochen hat, was mit zum Fundament, das Petrus in Person ist, gehört (vgl. die häufige Interpretation des Felsens auf den Glauben des Petrus bei vielen Kirchenvätern). Insofern ist es auch fragwürdig, traditionsgeschichtliche Bezüge zu Stellen wie Jes 28,6; 51,1f. oder gar Dt 32,4ff. herzustellen zu wollen, wo die semantisch präzisierende und daher einengende Baumetaphorik fehlt.

Kurz: beim Felsenwort steht die Stellung des Petrus als eines Ersten in seiner Einmaligkeit im Vordergrund, hier gibt es m.E. keine Nachfolge (*perpetuitas*, die eine Voraussetzung für eine «amtliche» *petrinitas* wäre). Darin liegt freilich eine gewisse Analogie zur Gestalt des Abrahams als Felsen Jes 51,1–4 vor.

Eine jeweils retrospektiv in Sicht tretende Fundamentfunktion innerhalb einer Baumetaphorik begegnet im NT bekanntlich sowohl im Blick auf JC allein (1Kor 3,11: θεμέλιον = Fundament; vgl. Kol 2,7) als auch auf die Apostel und Propheten (Eph 2,20 θεμέλιον mit JC als ἀκρογωνιαῖος = «Eckstein» eher als «Schlussstein») bzw. auf die zwölf Apostel (Offb 21,14: θεμελίους δώδεκα) – hier wäre also eine kollektive Felsenfunktion im Blick.

Angemerkt sei noch, dass der Ausdruck «meine Kirche» Mt 16,18c historisch gesehen sich auf die ἐκκλησία in Jerusalem oder – weniger wahrscheinlich – in Antiochien mit ihrem jeweiligen überlokalen Anspruch beziehen mag (vgl. Anm. 34).

4.3.1.2 Anders ist es beim Wort vom Schlüsselträger (Mt 16,19a; vgl. Mt 23,13) und dem wohl als Interpretament beigefügten Wort vom Binden und Lösen (Mt 16,19bc). Mag hier mehr das verbindliche Lehren (Halacha im Sinn des MtEv) oder mehr das disziplinarische Entscheiden über die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die für die Anwartschaft auf das Himmelreich von Belang ist, im Vordergrund stehen – es ist dies eine Funktion, die Petrus aktiv wahrzunehmen hat und wo auch eine Wahrnehmung nach dessen Tod (*perpetuitas*) Sinn macht. Nun sehen wir aber, dass Mt 18,15–18 Jesus das Binden und Lösen (im Kontext einer Diziplinarregel) auch den Jüngern (oder den Zwölfen?) übertragen lässt (vgl. auch Joh 20,23), so dass dieser Aspekt eines Petrusamtes von einer Pluralität von dafür verantwortlichen Personen ausgeübt wird (vgl. auch Mt 28,19f.), wie immer es sich mit der überlieferungsgeschichtlichen Priorität von 16,19b oder 18,18 verhält.

4.3.1.3 Hier sei nun doch eine über den Text in seiner Endgestalt hinausgehende Bemerkung zur traditionsgeschichtlichen Beurteilung von Mt 16,17–19 angefügt. Zwei Auffassungen möchte ich erwähnen:

a) Es liegt eine matthäische Bildung vor mit zwei voneinander unabhängigen vormatthäischen Traditionen, nämlich 16,18bcd (Petrus-Felsen-Hadespforten) und 16,19bc (Binden und Lösen) – so etwa die beiden grossen deutschsprachigen Kommentare von *Joachim Gnilka* (HThKNT I/2) und *Ulrich Luz* (EKK I/2), ferner *Jürgen Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen (V&R) 1993, 162f.; *Ferdinand Hahn*, Die Petrusverheissung Mt 16,18f., in: ders., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I, Göttingen (V&R) 1986, 185–200, u.a.;

b) Es liegt ein im Wesentlichen durchgehendes Traditionsstück vor, das ein Bruchstück aus einer (verloren gegangenen) Oster- oder einer anderen Erzählung bildet, z.B. *Rudolf Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (V&R) [10]1995, 277f.; *Christoph Kähler*, Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16, 17–19, NTS 23 (1976/77) 36–58; *Rudolf Pesch*, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (PuP 15), Stuttgart (Hiersemann) 1980, 96–104; vgl. auch *William D. Davies / Dale C. Allison* (ICC Matthew II) 602–615; das ist aber für 16,17 ohne den vorausgehenden Vers 16 kaum möglich – so *Anton Vögtle*, Das Problem der Herkunft von «Mt 16,17–19», in: *ders.*, Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Aufsätze, Freiburg (Herder) 1985, 109–140.

Die von Kähler begründete Auffassung, es liege 16,17–19 die Gattung «Investitur des Offenbarungstradenten» vor, vermag ich nicht zu teilen, aber auch nicht die von anderen unabhängig davon geäusserte Ansicht, dass Petrus in matthäischer Sicht so etwas wie der Tradent bzw. Garant der Lehre sei, wie sie etwa 28,16–20 die Elf – wie 28,10 ohne Hervorhebung des Petrus – in ihrer universalen Sendung zu vertreten hätten.

4.3.2 Lk 22,31–32 (SLk)

Im Kontext eines kleinen Symposions (Gespräch im Anschluss an ein Mahl – vgl. die johanneischen Abschiedsreden mit dem abschliessenden Gebet Jesu für die Jünger, u.a. dass sie in der Wahrheit geheiligt seien) bringt Lk eine sonst unbekannte Petrustradition mit der aus dem Markusstoff stammenden Verleugnungsansage in Zusammenhang. Im Kontext des lukanischen Werkes ist beim «Stärken der Brüder» noch am ehesten an eine entsprechende Handlung des Petrus im Kontext der Verarbeitung des Todes Jesu (vgl. Lk 24,33f.) und der ersten nachösterlichen Initiativen (vgl. Apg 1,15–26) zu denken; die vorlukanische Tradition mag eine Aktion des Petrus im Sinn einer Sammlung des angesichts des Todes Jesu auseinander brechenden Jüngerkreises reflektieren. Jedenfalls ist die Aussage innerhalb des lukanischen Horizontes derart in der geschichtlichen Einmaligkeit der Passion Jesu situiert, dass eine perpetuierbare Funktion im Sinn einer singulären gesamtkirchlichen Verantwortung für die rechte Lehre, die durch einen Schutz vor Glaubensirrtum privilegiert ist, nicht in Sicht tritt, obwohl im Laufe der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte diese Interpretation in Rom und anderswo aufgekommen ist (wobei dann bekanntlich Gal 2,11ff. zum Problem wurde). Apg 15 kann nicht als textinterne Illustration betrachtet werden, und auch die Formulierung «(die Brüder) stärken» ist zu unspezifisch (vgl. Apg 15,41; 16,5; 18,23; zur Sache auch Röm 1,11).

4.3.3 Joh 21,15–19

Die Aufgabe, als Hirte die Schafe Jesu zu weiden, in die Petrus vom Auferstandenen im Kontext der Todesankündigung und der jetzt einsetzenden Nachfolge Petri (vgl. Joh 13,36) eingesetzt wird, ist auch eine Funktion, die weiterhin – in Rückbindung an den Hirten JC – wahrgenommen werden muss. Das JohEv äussert sich im Nachtragskapitel Joh 21 (das Petrus viel mehr hervorhebt, als es in Joh 1–20 der Fall ist) freilich dazu nicht explizit; es spricht bloss von der bleibenden Bedeutung des GJ als primärem Zeugen der johanneischen Jesustradition – d.h. im JohEv hat Petrus keine Lehrfunktion.

Nun wird aber in den übrigen neutestamentlichen Schriften ein solcher Hirtendienst auch den Presbytern von Milet je für ihren «Ortskreis» in der Kirche Gottes (Apg 20,17–39, bes. Vers 28: «Achtet auf euch selbst und die ganze Herde, in der euch der heilige Geist bestellt hat als Episkopen, zu weiden die Kirche Gottes.») oder den in 1Petr 5,1–4 angesprochenen Mitpresbytern im nordwestlichen Kleinasien aufgetragen (siehe 4.2.6); vgl. noch Eph 4,11. Zwischen Joh 21 und den anderen Belegen eines Hirtendienstes wird kein erkennbarer Zusammenhang hergestellt; das leisten erst spätere Systematisierungen.

Wenn Paulus 2Kor 11,28 von der Sorge für alle Gemeinden (μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, sollicitudo omnium ecclesiarum) spricht, so hat er in seinem Bereich auch eine solche Verantwortung wahrgenommen durch Besuche, Briefe und Sendboten wie Timotheus und Titus. In den Past (vgl. schon Kol und Eph) nimmt Paulus – er ist hier der einzige Apostel! – (für die heidenchristliche Kirche) eine Stellung ein, die man durchaus als unbeschränkten primatialen Hirtendienst bezeichnen könnte, der freilich nach seinem Abgang in einer Pluralität von Gemeindeleitern – Timotheus und Titus sind dafür die Prototypen – und in Rückbindung an die vom Apostel in Lehre und Person repräsentierte Tradition weiterlebt.

So bleibt letztlich für Joh 21 eine allenfalls «gesamtkirchliche«[34] Dimension eines auch sonst in der Kirche wahrgenommenen Hirtendienstes übrig, die dann als eine spezifisch petrinische Funktion beurteilt werden mag; bloss müsste sie eben mit der von einer Vielzahl wahrgenommenen Hirtenfunktionen, die ebenso auf den Erzhirten Jesus zurückweisen, systematisch in ein befriedigendes Verhältnis gebracht werden.

[34] Im Blick auf das Vorkommen des Ausdrucks ἐκκλησία in einem neutestamentlichen Text von «Gesamtkirche» zu sprechen, scheint mir problematisch, wenn damit das gemeint wird, was in der Regel im *heutigen* ekklesiologischen Diskurs als «Universalkirche» – Korrelat zu «Lokalkirche» – bezeichnet wird. M.E. lassen sich im NT folgende Anwendungen unterscheiden: a) der Term bezeichnet eine lokale Gemeinschaft, oft als sog. Hauskirche(n), (so meist bei Paulus); b) der Term wird generisch gebraucht (z.B. 1Kor 6,4; 10,32; 11,22; 12,28); c) der Term bezeichnet eine das Irdische transzendierende, besser: das Irdische einbeziehende «kosmische» Grösse, die Schöpfung unter der Herrschaft Christi, zu der die Getauften gehören (Kol, Eph); d) der Term bezeichnet das von und in JC erneuerte (und um die «Völker» erweiterte) Volk Gottes/Israel mit seiner «überlokalen», aber damit noch nicht einfach «universalen» Dimension (so wohl das Selbstverständnis der Jerusalemer Urgemeinde und vielleicht auch der davon abhängigen Antiochener Gemeinde, vgl. Gal 1,13; 1Kor 15,9; Phil 3,6; wohl auch Mt 16,18).

Inwieweit die rätselhafte Aussage von 21,11 (von dem von Simon Petrus allein ans Land gezogenen und nicht zerreissenden Netz mit 153 Fischen) mit Gedanken der Mission oder der zu bewahrenden Einheit der Kirche zu assoziieren ist, muss letztlich offen bleiben.

4.3.4 Fazit

Wenn man die neutestamentlichen Stellen, die Petrus erwähnen, in ihrem literarisch-theologischen Kontexten zur Kenntnis nimmt und sie daraufhin befragt, was über die geschichtliche Einmaligkeit seiner literarisch bezeugten Erstposition und ihre möglichen Begründungen (wie etwa erste Ostererscheinung, Erstberufung, nachösterliche Stellung in Jerusalem) hinaus an Elementen erkennbar ist, die eine Weiterführung seines Dienstes in je einzelnen Nachfolgern verlangen oder nahe legen, so stehen wir m.E. vor einer gewissen Verlegenheit. Was in der obigen Analyse als eine aktive Funktion im Gegenüber zu Mitberufenen, zur kirchlichen Gemeinschaft und als sachlich ablösbar von der geschichtlich einmaligen Person des Petrus in Sicht trat, ist von der Art, dass diese Funktion – wenn wir im Bereich des neutestamentlichen Zeugnisses bleiben – von Personen wahrgenommen wird, die nicht in einer monopersonalen Nachfolge des Petrus stehen, wie es die klassische Papstdoktrin voraussetzt. Man kann durchaus von einer funktionalen, selbstverständlich immer an Personen gebunden Weiterführung dessen reden, wozu Petrus als Einzelner von Jesus beauftragt worden ist, aber das alles begründet m.E. nicht zwingend ein spezifisch von einer einzelnen Person wahrzunehmendes und zudem tradierbares Petrus*amt*, wie es der Begriff in seiner üblichen Verwendung (Primat im Sinn von «Unikat») impliziert. Insofern bleibe ich gegenüber der römisch-katholischen Grundthese, der Universalprimat des römischen Bischofs sei *iure divino*, da und insofern er in einem biblisch bezeugten Petrusamt gründe, skeptisch eingestellt[35]. Ich frage mich, ob im Blick auf

[35] Auch die Gesamtdarstellung von *R. Pesch*, Grundlagen (wie Anm. 31) vermag mich nicht zu überzeugen. Pesch sieht schon den Kanon des Neuen Testaments – mit seinem «Autorenwillen» – wesentlich als ein Produkt einer römischen Tradition, die den Petrusprimat in der Anordnung der neutestamentlichen Schriften hervortreten lasse (literarisch herausragende Exposition des Primates im Matthäusevangelium in Erstposition, dann Joh 21 als Leseanweisung für die Apg wie auch für die Briefe des Paulus – zuerst Röm! – und der «Säulen»apostel Jakobus usw.); dabei bringe in den beiden deuteropetrinischen Briefe eine römische Petrusschule den petrinischen Primat literarisch – noch ohne konkreten Nachfolger – zur Geltung: In 1Petr richtet sich der fiktive Petrus an paulinische und nichtpaulinische Gemeinden und nimmt so eine öku-

das, was man heute als «Petrusamt» bezeichnet, nicht in Analogie zu den oben erwähnten Überlegungen zum Begriff der *episkope* von einem personalen *und* kollegialen/synodalen Aspekt reden müsste[36]. Freilich wird dann der Begriff «Petrusamt» in einem gewissen Sinn «entsingularisiert».

Anders ist es freilich, wenn man die Petrus-Stellen zunächst einmal im Licht einer späteren kirchlichen Entwicklung bis hin zu der spezifisch römischen Primats- oder Papstdoktrin liest. Dann bezeugen sie sozusagen deren noch unentfaltete Keime (siehe 5.3). Bloss wird der Rekurs auf sie, sei es in beiläufiger Exegese oder in Verbindung mit kirchenpolitischen Zielsetzungen etwa auf Seiten der römischen Bischöfe oder auch auswärtiger Appellanten, die von ihnen in Konflikten Unterstützung erhoffen, wohl verschieden ausfallen, wie das die Väterexegese vor Augen führt[37]. Mit anderen Worten: Die Interpretation der Petrus-Stellen stand und steht auch heute noch in einem Zusammenhang mit jeweils unterschiedlichen Kirchenkonzeptionen. Im Blick auf eine mögliche Annäherung der Standpunkte über einen an sich wünschbaren Dienst des römischen Bischofs an der universalen Gemeinschaft der Ortskirchen, wie es oben skizziert wurde, sind dabei einige historische und theologische Gegebenheiten zu beachten.

---

menische Autorität wahr; in 2Petr fungiert er als Wächter des Glaubens, unter anderem indem er Paulus vor einer falschen Auslegung schützt.

[36] Andeutungen in dieser Richtung äussert in seinem jüngsten Beitrag *Walter Kardinal Kasper*, Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie. Situation und Zukunft der Ökumene, Cath 56 (2002) 243–262, hier 258.261.

[37] Das lässt sich schön beobachten anhand der Textsammlung von *Edward Giles* (Hg.), Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96–454, London (SPCK) 1952, der dazu laufend kontroverse anglikanische und römisch-katholische Beurteilungen der zitierten Stellen anführt. Vgl. auch noch die ältere Arbeit des (altkatholischen) Bonner Neutestamentlers *Josef Langen*, Das Vaticanische Dogma von dem Universal-Episcopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese. Vier Teile in einem Bande. Zweite Ausgabe, Bonn (Weber) 1876, der die Auslegung aller drei Primatsstellen bis in die Neuzeit verfolgt hat und zum Schluss kommt, dass die Väterexegese im Westen bis Augustin und noch länger im Osten Mt 16, Lk 22 und Joh 21 nicht oder nicht exklusiv im Sinn einer Begründung eines Vorrangs des römischen Bischofs ausgelegt hat, eines Vorrangs, der im übrigen ohnehin lange Zeit ekklesiologisch und kanonistisch nicht präzisiert war und deshalb für spätere papalistische Auffüllungen von Leerstellen offen war. Petrus kann an allen drei sog. Primatsstellen Typos des Gläubigen (vgl. als eindrückliches Beispiel Origenes, comm. in Mt 12,10–14) oder des bischöflichen Amtsträgers schlechthin oder der Kirche oder des römischen Bischofs usw. sein, was eine sorgfältige, hermeneutisch reflektierte Einzelexegese der patristischen Belege verlangt.

5. Folgerungen und abschliessende Überlegungen

5.1.1 Was immer im Rückgriff auf das neutestamentliche Petrusbild für diesen kirchlichen Dienst herangezogen wird, sollte mit dem Tatbestand vereinbar sein, dass Petrus in die Gemeinschaft der Zwölf, der Apostel, der primären Jüngerschaft hineingehört, ohne sie als solche kausal (im Sinn eines *principium*) zu konstituieren. Theologisch formuliert: Das Petrusamt (wenn an dem Ausdruck festgehalten wird) ist ein Teilaspekt der Apostolizität der Kirche und hat in ihr ihren systematischen Ort. Das hat Folgen für die Bestimmung des Verhältnisses des Bischofs von Rom zu den übrigen Bischöfen und des bischöflichen Dienstes innerhalb der Kirche, und zwar im Rahmen einer grundlegenden und alles erfassenden Konziliarität der Kirche.

5.1.2 Der Gedanke der *perpetuitas* eines allfälligen Petrusamtes findet sich, wie gesagt, im NT nicht. Bemerkenswerterweise werden Ansätze zu einer Art von Fortführung eines apostolischen Dienstes im NT eher mit der Gestalt des Paulus verbunden: Die Apg kennt eine explizite Nachfolge des Paulus als Erstverantwortlichen für die bestehende Kirche Gottes in Apg 20,17–39; dabei steht Paulus als Zeuge des Erhöhten in der lukanischen Perspektive irgendwie in Kontinuität zu Petrus. In den Pastoralbriefen ist Paulus allein (ohne jeden Hinweis auf Petrus oder andere Apostel) der Typos des Apostels in einer Modellfunktion für die Amtsträger Timotheus und Titus, die sich – ihrerseits Modelle der Gemeindeleiter (Episkopen) – strikt an dem von Paulus herrührenden Glaubensdepositum (παραθήκη) und an seinem Vorbild zu orientieren haben. Die Pastoralbriefe könnten als einen an Paulus orientierten Entwurf einer universal geltenden Ekklesiologie gelesen werden.

Die Folgerung aus solchen und anderen Beobachtungen scheint mir darin zu bestehen, dass theologisch gesehen ein petrinischer Dienst als Teilaspekt des apostolischen Dienstes denselben Bedingungen einer gebrochenen und daher zu differenzierenden Kontinuität unterliegt wie dieser: Das Apostolische weist Dimensionen des Einmaligen im Sinn der historischen Fundamentlegung und des notwendigerweise Wiederholbaren im Sinn von Funktionalem auf, Letzteres freilich in einer je zu aktualisierenden Rückgebundenheit an das Erstere. Das ist zu sagen gegenüber antiken wie modernen Formen von Papstverehrung, die im Papst gewissermassen den geschichtlichen Petrus – natürlich nicht in einem strikt theologischen Sinn – «inkarniert» oder «mystisch» gegenwärtig sein lassen,

wie das bei Bischöfen auf anderen apostolischen Sitzen nicht oder nicht gleichermassen der Fall ist[38].

5.1.3 Auch der Gedanke der *romanitas* (der römische Bischof hat als Nachfolger des Petrus den Primat inne), des dritten Aspektes der römischen Primatskonzeption neben der *petrinitas* und der *perpetuitas*, ist im NT nicht bezeugt. Er lässt sich aber ohne weiteres verstehen und akzeptieren, denkt man an das Gewicht des Christentums bzw. der Kirche in Rom seit der frühesten Zeit.

Freilich ist dabei auch der Tatbestand zu veranschlagen, dass für das stadtrömische Christentum bis etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts kein Monepiskopat nachzuweisen ist[39]. Im Weiteren scheint Mt 16 als Begründung eines allfälligen Sonderstatus des römischen Bischofs erst in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhundert «entdeckt» worden zu sein, und zwar in Rom (siehe oben 3.1.3–4); d.h. während mehr als 200 Jahren scheinen biblische Petrus-Texte für einen Vorrang der Kirche von Rom und ihren Bischof keine diesbezügliche Rolle zu spielen[40].

Ferner ist es in der Frühzeit nicht das petrinische Prinzip, sondern das Apostolizitätsprinzip, das die Kirchen – u.a. mittels Synoden – zusammenhält[41]. Entsprechend wird auch das in der Tat früh nachweisbare Gewicht der Kirche von Rom, später seines Bischofs, auf dem Apostolizitätsprin-

---

[38] Vgl. als frühes Beispiel (385) Papst Siricius, Ep. 1,10. Er hat übrigens als erster Papst die der kaiserlichen Verwaltung nachgebildeten Dekretalen, die hinsichtlich ihrer Entstehung in Spannung zu den synodal verabschiedeten Kanones stehen, eingeführt.

[39] Vgl. Iren. adv. haer. 3,3,3; *Peter Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den beiden ersten Jahrhunderten (WUNT II 18), Tübingen (Mohr) ²1989, 334–341. Zu beachten ist auch der Umstand, dass das MkEv, falls es wirklich in Rom und gar von einem Schüler und Mitarbeiter des Petrus (so erstmals Papias von Hierapolis, ca. 130) geschrieben wurde, keine für eine primatiale Funktion auswertbare Aussage enthält.

[40] Vgl. etwa *Joseph Ludwig*, Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese (NTA 19/4), Münster (Aschendorff) 1952; *J. Langen* (wie Anm. 37); ferner *Erich Caspar*, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, 2 Bände, Tübingen (Mohr) 1930/33; *Myron Wojtowytsch*, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile (PuP 17), Stuttgart (Hiersemann) 1981; *Klaus Schatz*, Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg (Echter) 1990.

[41] Vgl. *Norbert Brox*, Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats, in: *ders.*, Das Frühchristentum (wie Anm. 23), 179–200 (EV 1976).

zip beruhen, insofern eben, wie erwähnt, Rom die Gräber von zwei Aposteln, Petrus und Paulus, besitzt. Man darf hier nicht unbesehen das petrinische Prinzip durch stillschweigendes Herausfiltern des Paulus postulieren.

5.2 Der primär römische Selbstanspruch auf den Primat, wie immer er konzipiert wird, ist in Relation zu setzen zur Anerkennung oder Nichtanerkennung von Seiten der anderen Kirchen, zumal solcher des Ostens, die selber auch das Bewusstsein haben, eine Apostelkirche zu sein. Diese Anerkennung oder Nichtanerkennung steht auch wieder im Zusammenhang mit den wesentlich im Osten vorangetriebenen theologischen Klärungsprozessen und den damit zusammenhängenden Konflikten, in die sich auch die kaiserliche Gewalt einschaltete[42].

5.3 Angesichts all dieser Tatbestände wird in der römisch-katholischen Tradition gern darauf hingewiesen, dass der Primat des Bischofs von Rom, wie er heute gemäss den massgebenden Texten (2. Vatikanisches Konzil, CIC 1983; CCEO 1990) theologisch begründet und praktiziert wird, selbstverständlich das Ergebnis einer folgerichtigen, wenn vielleicht auch nicht geradlinigen Entfaltung aus biblischen Anfängen sei[43]. Das implizierte Modell der Dogmenentwicklung, das sich m.E. am Gedanken einer biomorphen Gesetzmässigkeit und Finalität orientiert, ist aber auf seine Tragfähigkeit im Blick auf geschichtliche Prozesse mit ihrem Aspekten von Kontingenz und Freiheit kritisch zu befragen. Ein solche Entwicklung wird vorausgesetzt, wenn es heisst, es sei ja eine «absolute

[42] Für das für die Profilierung des römischen Primats wichtige 4. Jh. vgl. etwa *Perikles-P. Joannou*, Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert, bearb. von Georg Denzler (PuP 3), Stuttgart (Hiersemann) 1972.

[43] So wird auch ohne weiteres konzediert, Jesus habe Petrus nicht einen Jurisdiktionsprimat im eigentlichen Sinn übertragen, obwohl gerade diese Auffassung im *Pastor aeternus* von 1870 (DH 3055) unter das Anathem gestellt wird und das 2. Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* die darin vorgetragene «Lehre über Einsetzung, Fortdauer, Bedeutung und Beschaffenheit des heiligen Primates des Römischen Bischofs und über sein unfehlbares Lehramt ... abermals allen Gläubigen fest zu glauben» vorlegt (DH 4142), ja in gewissem Sinn verschärft – so *Wolfgang Beinert*, in: Art. «Primat, päpstlicher», LThK³ 8, 1999, 588–591, hier 589, mit Hinweis auf DH 4146 f.; «Nota praevia» DH 4353–4359. Hier liegen für nichtrömisch-katholische Dialogpartner noch nicht aufgelöste Spannungen und Schwierigkeiten vor. Ähnliches ist zu sagen angesichts einer neueren Tendenz, die eigentliche Intention der Papstdekrete des 1. Vatikanischen Konzils im Sinn einer minimalistischen Interpretation zu bestimmen

Binsenwahrheit», dass «dem Ignatius oder Irenäus und auch noch einem Augustinus ... eine juridische Überordnung einer Kirche über die anderen oder gar ein päpstlicher Jurisdiktionsprimat völlig fremd» war, dass aber das 1. Vatikanische Konzil «den Primat des Bischofs von Rom über die gesamte Kirche in seinem genauen Inhalt (als Primat der Kirchenleitung und der Bewahrung der rechten Lehre) als wesentliche und unaufgebbare Einrichtung der Kirche definiert» habe[44]. Dann aber erübrigt sich letztlich so etwas wie ein Schrift- und Traditionsaufweis für die kirchliche Glaubenslehre, den die ältere römisch-katholische Theologie und Apologetik immerhin noch versucht hat, aber auch die Herausstellung ihrer Problematik stöss irgendwie ins Leere[45]. Wenn ein historischer Beweis für eine theologische Wahrheit, wie sie der Primat des Bischofs von Rom ist, nicht erbracht werden kann, sondern die Legitimität einer Entwicklung mit ihren Fakten von der Dogmatik auf dem Boden des Glaubens aufzuweisen ist[46], stellt sich die Frage, wie über den ökumenischen Dissens hinwegzukommen ist, der doch nicht Glauben und Unglauben, Kirche und Welt, sondern – phänomenologisch gesehen – Kirchen trennt.

---

und diese – etwas pointiert formuliert – zum rechten Verständnis der diesbezüglichen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils heranzuziehen, vgl. etwa *Hermann J. Pottmeyer*, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD179), Freiburg (Herder) 1999. Dabei wird der Gemeinsamen Erklärung der Bischöfe Deutschlands von 1875, die eine Circular-Depesche von Bismarck über die Auslegung von *Pastor aeternus* beantwortet, eine massgebliche Rolle zugespielt. Man sollte aber nicht vergessen, dass dieser Text erst seit Mitte der 1950er Jahr «entdeckt» und dann in Sammlungen wie «Denzinger» und «Neuner-Roos» aufgenommen wurde, vgl. etwa *Joseph Ratzinger*, Primat, Episkopat und successio apostolica, in: Karl Rahner/ders., Episkopat und Primat (QD 11), Freiburg (Herder) 1961, 39 f. Die Belobigung durch Pius IX. kann keine entscheidende Rolle spielen, weil dieser auch ganz andere Auslegungen belobigt hat. – Ich habe durchaus Sympathien für die *theologische* Einordnung des Primats, wie sie von Pottmeyer vorgenommen wird, habe aber meine Zweifel an bestimmten Seiten der *historischen* Rekonstruktion der Zielsetzungen des letztlich verabschiedeten Textes von *Pastor aeternus*; vgl. dazu *Klaus Schatz*, Vaticanum I: 1869–1870 (KonGe.D), 3 Bände, Paderborn (Schöningh) 1992–1994. In einem etwas anderen Sinn spricht von einer neuen, richtigen Rezeption des 1. Vatikanischen Konzils jetzt auch *H. Legrand* (wie Anm. 13), 246–256.

[44] *K. Schatz*, Primat (wie Anm. 40), 9, 15. Zur Problematik, die sich schon im Blick auf die Periode der Alten Kirche stellt, vgl. das Urteil von *I. Döllinger*, Papst (wie Anm. 24), XIIf.

[45] Das gilt dann natürlich auch für den 4. (exegetisch argumentierenden) Teil dieses Beitrages.

[46] Vgl. *Ernst Dassmann*, Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (KStTh 11,1), Stuttgart (Kohlhammer) 1996, 157 f.

5.4 Im Blick auf die biblische Begründung des Primats des Bischofs von Rom als des Nachfolgers des Apostels Petrus ist noch einmal festzuhalten, dass eine solche das Ergebnis einer bestimmten Lektüre der Texte ist, die mit ganz bestimmten Vorentscheidungen arbeitet. Diese Vorentscheidungen haben wesentlich auch mit der eigenen kirchlichen Tradition zu tun, in der jeder und jede steht. In ihrem Licht werden die Texte gelesen. Römisch-katholische Theologen werden die biblischen Petrustexte anders lesen und in andere kirchengeschichtliche und systematische Zusammenhänge stellen als nichtrömisch-katholische. Es gibt hier m.E. keine Möglichkeit, eine bestimmte Lektüre als zwingend notwendig und *infolgedessen* alle anderen als nachweislich falsch ausweisen zu können. Mit anderen Worten: Im ökumenischen Dialog über die primatiale Mission des Bischofs von Rom können exegetische Argumentationen als solche nicht entscheidend sein, sondern nur im kritisch gehandhabten Verbund mit anderen theologischen Überlegungen. Daher messe ich systematischen, näherhin ekklesiologischen Überlegungen, welche die ökumenische Dimension der Frage und die soziokulturellen Kontexte der Kirche in der Gegenwart ernsthaft mit einbeziehen, ein grösseres Gewicht bei.

5.5 So mag als Fazit der obigen Überlegungen gelten, dass in altkatholischer Sicht dem Bischof von Rom der Primat als erstem unter weiteren Erstverantwortlichen von Gemeinschaften von Ortskirchen («Patriarchen» oder wie auch immer), also im Horizont einer ekklesiologisch grundsätzlichen Spannung von Primat und Synodalität zukommt, nicht als Träger eines singulären, gleichsam über den Gemeinschaften von Ortskirchen stehenden universalen Amtes für eine sog. Universalkirche, die dann als Pol einer Ellipse in Entsprechung zur Ortskirche gesehen wird[47]. Freilich bezieht sich dieses Fazit nur auf die ekklesiologische Situierung seiner Verantwortung und sagt noch nichts über die konkrete, letztlich auch

[47] Das ist m.E. auch dort noch der Fall, wo man zwischen Orts- und Universalkirche noch eine dritte relevante ekklesiale Grösse in den Diskurs – die Patriarchatskirche – einführt und die für die Ostkirche unannehmbaren Äusserungen des römischen Zentralismus dort situiert, so dass – wenn die römisch-katholische Kirche diesen Ansatz konsequent umsetzt – die Ostkirchen sich davon gar nicht betroffen fühlen müssen. Wie weit diese im Horizont einer die Kirche als West- und Ostkirche wahrnehmenden Konzeption für das ökumenische Gespräch im Westen – also im Bereich des einen Patriarchates im Abendland – fruchtbar ist, bleibt allerdings offen; vgl. etwa *Hans-Joachim Schulz*, Das fortlebende Petrusamt in der Kirche: Exklusiver Primat des Papstes oder sakramental begründetes Prinzip der Einheit im Rahmen der kirchlichen

kirchenrechtlich zu formulierende Ausgestaltung des so verstandenen Primates; auch ein «Ehrenprimat», wenn man an dieser präzisierungsbedürftigen Bezeichnung festhalten will, muss für sein «Funktionieren» allseits anerkannte und alle verpflichtende Rechte haben, die – generell gesagt – im Bereich der Initiative für das In-Gang-Kommen der Synodalität der Kirche liegen dürften (vgl. oben 2.2.5). Das in hinreichender Konkretheit zu skizzieren ist immer noch eine altkatholische Aufgabe, die freilich nur im bilateralen oder multilateralen Diskurs angegangen werden kann[48], da der altkatholische Erfahrungshorizont mit seiner immer wieder sich manifestierenden Tendenz, im Horizont nationalkirchlicher Abgeschiedenheit zu denken, wohl zu eingeschränkt ist.

Urs von Arx (geb. 1943 in Solothurn CH), Prof. Dr. theol. 1964–1971 Studium der Theologie in Bern, Paris und Oxford. Seit 1986 Prof. für Neues Testament, Homiletik und (seit 1994) Geschichte des Altkatholizismus an der Christkatholisch-theologischen Fakultät bzw. am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Mitglied internationaler und nationaler bilateraler Gesprächskommissionen.

Adresse: Neuhausweg 53, CH-3097 Liebefeld, Schweiz.

Koinonia? Historische Feststellungen zum Dienst der Einheit und zur «Petrusfunktion» in der Ortskirche und in der Koinonia der Kirchen nach liturgischen und liturgiebezogenen Quellen der konziliaren Epoche der Kirche im Osten und Westen, in: A. Rauch/P. Imhof (Hg.), Dienstamt (wie Anm. 28), 85–98; *Wolfgang Thönissen*, Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen, Freiburg i.Br. (Herder) 1996, bes. 342–348 (und oben Anm. 13).

[48] Vgl. auch *Helmut Hoping*, Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamtes, in: ders. (Hg.), Identität (wie Anm. 8), 89–108.