

22. Apostelamt und apostolische Nachfolge

Die Frage nach den kirchlichen Ämtern ist durch geschichtlich gewachsene Strukturen und ihre Kategorialisierungen so erschwert, daß schon der Versuch, sie begrifflich angemessen zu formulieren, großen Hindernissen begegnet. Im Rahmen dieses 'Grundrisses' können nur einige wenige Aspekte der komplexen Problematik berührt werden. Als Ausgangspunkt unserer Überlegungen bieten sich die Kapitel 12-14 des Ersten Korintherbriefs an. Hier wird - auf der Grundlage des Verständnisses von Kirche als 'Leib Christi' - ekklesiale Funktionalität im Blick auf eine bestimmte Gemeindesituation und dennoch zugleich mit prinzipiellem Anspruch für die Ordnung kirchlichen Lebens überhaupt in einer Konkretion und Dichte wie nirgend sonst im Neuen Testament erörtert. Für die Frage nach dem Aposteldienst speziell ist dabei von besonderer Wichtigkeit, daß diese Darlegungen von dem Apostel stammen, der in den neutestamentlichen Schriften als einziger selbst zu Wort kommt und der vor allem das urchristliche wie auch das spätere kirchliche Verständnis des Apostolats entscheidend geprägt hat¹.

1 „[...] der Apostelbegriff des Paulus, wie er sich aus seinen Briefen erheben läßt, [kann] entsprechend seinem eigenen apostolischen Selbstverständnis als repräsentativ für das Urchristentum gelten. In ihm zeigt sich mit der wünschenswerten Deutlichkeit das theologische Grundverständnis vom Apostel als dem Gesandten des Kyrios Jesus, dessen Auftrag es ist, 'das Evangelium zu verkündigen [...]' (K. Kertelge, Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: HFth III, 97-121, hier 105). "So hat Paulus denn den streng theologischen Begriff des Apostolats im Zusammenhang mit seiner Heidenmission, die einen gewaltigen Eindruck hinterlassen hat, begründet, ausgestaltet und vor dem Zerfließen bewahrt" (H. Küng, Die Kirche, Freiburg 1967, 416). Zur Herkunft und neutestamentlichen Entwicklung des Begriffs 'Apostel' vgl. darüber hinaus Ch. K. Barrett, Shaliah and Apostles, in: ders. [u. a.], *Domum Gentilicum*, FS D. Daube, Oxford 1978, 88-102; Kirche im Werden. Studien zum Thema Kirche und Gemeinde im Neuen Testament, hrsg. v. J. Hainz, München 1976; A. Lindemann, Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, Göttingen 1979; J. Roloff, Apostolat - Verkündigung - Kirche, Gütersloh 1965; ders., Art. 'Apostel/ Apostolat/Apostolizität', in: TRE, Bd. III, Berlin 1978, 430-445; G. Schneider, Die zwölf Apostel als Zeugen, in: Christuszeugnis der Kirche, hrsg. v. P.-W. Scheele u. G. Schneider, Essen 1970, 39-65; A. Vögtle, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, 221-266 und dem Nachtrag ebd. 266-279.

22.1. Aposteldienst im Gefüge der Geistesgaben

Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 12-14 ist stark von kontroverstheologischen Verhärtungen in der Frage nach dem Verhältnis von 'Charisma und Amt' belastet, die sich ihrerseits besonders in der Frage zuspitzt, ob in der Sicht des Paulus auch der Apostolat unter die Charismen zählt oder nicht². In dieser kontroversen Diskussion wird leicht übersehen, daß nicht nur der Begriff 'Amt' im üblichen Verständnis kaum durch irgendeine der kirchlichen Funktionen gedeckt ist, wie Paulus sie in 1 Kor 12-14 beschreibt. Auch der Begriff 'Charisma' in der Bedeutung von 'außergewöhnliche (Geistes-)Gabe' trifft nicht das in jenem Zusammenhang von Paulus Intendierte.

Auf der einen Seite wird man zunächst feststellen müssen, daß eine Einreihung des Aposteldienstes unter die in 1 Kor 12 beschriebenen Charismen im Text keine sichere Grundlage findet. Man spricht zwar häufig von drei 'Charismentafeln'³ bzw. '-listen'⁴ im Hinblick auf 1 Kor 12,8-10.28.29f. In der zweiten dieser Tafeln werden an erster Stelle die Apostel aufgeführt. Fällt deren Dienst aber noch unter den Begriff 'Charismen'? Sicher ist nur, daß Paulus auch die Gabe der Propheten, die in V. 28 an zweiter Stelle genannt werden, den Charismen zurechnet⁵.

Auf der anderen Seite bietet der Text ebensowenig eine Handhabe für die Gegenüberstellung von 'Ämtern und Charismen'. Es ist nicht klar, welche kirchlichen Funktionen der Apostel mit dem Terminus 'Dienste' in V. 4 umschreibt. Vermutlich will er gar nicht scharf zwischen 'Gnadengaben' (χαρίσματα), 'Diensten' (διακονία) und 'Kräften' (ἐνεργήματα) unterscheiden⁶, sondern zu Eingang seiner Antwort auf die von den Korinthern gestellte Frage nach den 'Geistesgaben' (πνευματικά: V. 1) durch eine plurale Terminologie - die triadisch an dem Geist, dem Herrn (Jesus) und dem (Schöpfer-)Gott orientiert ist⁷ - das enge Vorverständnis der Korinther über die Geistesgaben aufbrechen.

2 Vgl. hierzu H. von Lips, Der Apostolat des Paulus - ein Charisma? Semantische Aspekte zu χάρις - χάρισμα und anderen Wortpaaren im Sprachgebrauch des Paulus, in: Bibl 66 (1985) 305-343 (Literatur !).

3 So etwa H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief, 87-93.

4 So z. B. K. Kertelge, Die Wirklichkeit, 110.

5 Vgl. 1 Kor 12,31 mit 14,1 und bes. Röm 12,6.

6 Dies legt sich auch von der Nähe der 'Wunderkräfte' (vgl. 12,4.10.28) zu den 'Charismen' der Krankenheilung (vgl. V. 28) her nahe.

7 Den 'trinitarischen' Charakter der Formulierung betont vor allem G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians, 586-588.

Scheidet der Terminus 'Charisma' möglicherweise als Oberbegriff aus, dann wird man zur Beantwortung der Frage, was sich aus 1 Kor 12-14 im Hinblick auf das Verhältnis von 'Charisma und Amt' entnehmen läßt, nach der begrifflichen Klammer suchen müssen, innerhalb deren Paulus den Aposteldienst den übrigen kirchlichen Funktionen zuordnet, und von dort aus nach der Art von Zuordnung zu fragen haben, die Paulus zufolge die angemessene ist. Ein erster Hinweis auf diese Klammer ergibt sich aus der Feststellung, die der Apostel im Übergang von der 'triadischen Auflockerung' der ihm gestellten Frage nach den 'Geistesgaben' zu einer ersten Auflistung von Funktionen trifft: 'Jedem aber wird die Manifestation (φανέρωσις) des Geistes zum [allgemeinen] Nutzen geschenkt' (V. 7). Wichtiger ist die Konsequenz, die sich aus der engen begrifflichen Nähe von V. 18 zu V. 28 ergibt: 'Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt (ἔθετο), ein jedes von ihnen in dem Leib, so wie er gewollt hat' (V. 18). 'So hat Gott in der Kirche gesetzt (ἔθετο) erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Wunderkräfte, dann Gaben (χαρίσματα), gesund zu machen, zu helfen, zu leiten und Arten von Zungenrede' (V. 28)⁸. Die Klammer, die alle von Paulus aufgezählten kirchlichen Funktionen zusammenfaßt, ist also durch die beiden Charakteristika bestimmt: (a) Manifestation des Geistes zum allgemeinen Nutzen, (b) von *Gott* in dem Leibe bzw. in der Kirche *gesetzt*. Zum näheren Verständnis dieser Momente und damit der Zuordnung des Aposteldienstes zu anderen kirchlichen Funktionen ist deshalb auf die paulinische Interpretation des Gleichnisses vom Leibe und seinen Gliedern zurückzugreifen, das der Apostel, wie in Kap. 21.1.3 ausgeführt, in den Zusammenhang der Frage nach den 'Geistesgaben' einbringt, um den zentralen Auftrag von Kirche zu erläutern. Dieser besteht darin, den 'Leib-für' transparent werden zu lassen, der Christus selber ist.

Von der paulinischen (Neu-)Interpretation des allgemein bekannten Gleichnisses her gesehen, ist einiges am traditionellen katholischen Amtsverständnis fragwürdig. Die in V. 28 aufgeführten 'Apostel' sind nicht dem in V. 21 genannten 'Kopf' zuzuordnen. Erst recht nicht ist im Anschluß an 'Mystici Corporis' an den Nachfolger Petri als ein 'Haupt' zu denken, das gleichsam alle Apostolizität in sich aufsaugt, um dann von sich her sämtliche kirchliche Funktionen zu delegieren⁹. 'Auge' und 'Kopf' in V. 21 stehen vielmehr für diejenigen in Korinth, die sich im Besitz herausragender Geistesgaben wähnen und darum auf andere Gaben

8 Zur Parallelität von V. 18 und V. 28 vgl. Chr. Wolff, Der erste Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Zweiter Teil, ThHK, Berlin²1982, 114.

9 Vgl. oben Kap. 21 Anm. 63.

in der Kirche 'von oben herab-' blicken¹⁰. Dieser Perspektive gegenüber betont Paulus die Unentbehrlichkeit gerade der anscheinend schwächeren Glieder des Leibes (V. 22) und die Tatsache, daß Gott dem geringeren Glied im Leibe die größere Ehre zukommen ließ (V. 24). Über die konkrete geschichtliche Situation in Korinth hinaus dürfte sich von hierher ein regulatives Prinzip für das generelle Zueinander kirchlicher Funktionen ableiten lassen: Wo Augenschein und etabliertes Selbstverständnis eine bestimmte kirchliche Rangordnung suggerieren, gilt es, die 'niederen kirchlichen Dienste' in ihrer Unentbehrlichkeit und von Gott gesetzten Würde immer wieder neu zu entdecken.

Der Wahrnehmung dieses regulativen Prinzips steht nun allerdings ein 'semantischer Trick' entgegen, der zumindest unterschwellig bei der Auslegung von 1 Kor 12-14 auf weite Strecken hin am Werke ist. Man versteht 'Charismen' in dem Sinne enthusiastischer Esoterik, wie die Korinther wohl die Gaben des Geistes interpretierten und wofür sich in der Kirchengeschichte stets aktuelle Beispiele darbieten, und rückt die so verstandenen Geistesgaben dann mit Recht in weite Entfernung von den 'Ämtern' oder 'Diensten', ohne indessen die Interpretation zu berücksichtigen, die der Apostel selbst dem Begriff 'Charismen' gibt. Er versteht diese ihrem Wesen nach ja gerade nicht als außerordentliche Begabungen, sondern von dem Wert her, der ihnen als von Gott eigens gesetzten kirchlichen Funktionen (oder - im Bild des Leibes - 'Organen') in der gegenseitigen Hilfeleistung zukommt, und rechnet darunter auch "Dienste caritativer und technisch-organisatorischer Art"¹¹, die im Horizont seiner Adressaten wohl kaum zu den 'Geistesgaben' gezählt wurden.

Diese nüchtern funktionale Betrachtung der Charismen wird in 1 Kor 14 durch einige wichtige Aspekte ergänzt. Es geht bei all diesen Gaben um ihre Rolle für den Aufbau der Gemeinde (vgl. 14,5.12.26). Aber auch das ist nicht im engen, 'innerkirchlichen' Sinn zu verstehen. Selbst der Gemeindegottesdienst - wo Christen sich ja noch am ehesten 'unter sich' fühlen dürfen - soll so gestaltet sein, daß auch hinzukommende

10 Vgl. 1 Kor 12,8 mit 2,1ff und 8,1ff.

11 Vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief, 91f (zu 12,28): "Dem Betrieb in Korinth, der zum pneumatischen Chaos zu entarten droht, hält Paulus Umrisse einer festen Ordnung entgegen, die es zu respektieren gilt und die eine Hilfe sein kann. Als neue Charismen bringt Paulus die Hilfeleistungen und die Leitungsaufgaben (vgl. den 'Vorstehenden' Röm 12⁸; 1 Thess 5¹²) ein, mit polemischer Spitze: Diese profan wirkenden Dienste caritativer und technischer-organisatorischer Art, angefangen von der Hilfe für materiell Bedrängte (vgl. Röm 12⁸: der 'Tröstende', der 'Austeilende', der 'Sich-Erbarmende') über die äußere Vorbereitung einer Gemeindeversammlung bis hin zum teils argwöhnisch betrachteten Leiten einer Gemeinde, was auch zum Aufgabenbereich des Apostels oder Propheten gehören kann, stehen auf einer Stufe mit der überschätzten ekstatischen Glossolalie, die erneut an letzter Stelle erscheint."

Unkundige oder Ungläubige nicht abgestoßen, sondern im Innersten überzeugt werden (vgl. 14,23-25). Dazu ist allerdings erforderlich, daß das Beten und Reden in der Gemeinde nicht ungezügelt dem Enthusiasmus des Geistes überlassen bleibt, sondern sich einer rationalen Kontrolle unterwirft (vgl. 14,14f.18f). Ohne die damit gewährleistete Verständlichkeit oder eine die allgemeine Kommunikabilität sicherstellende Auslegung soll überhaupt kein Reden in der Gemeinde zugelassen werden (vgl. V.28). "Als einziger fester Bewertungsmaßstab bleibt das Kriterium der Kommunikabilität übrig, was im Fortgang des Kap. mit weiteren Beispielen belegt wird. Das steht unter dem Vorzeichen von Kap. 13: Der Wunsch, sich auf möglichst klare Weise dem anderen mitzuteilen, ist eine selbstverständliche Forderung der Liebe, die nur den Vorteil von Bruder und Schwester sucht"¹².

Bei aller gegenseitigen Verwiesenheit der vielfältigen, von Gott gesetzten 'Organe', die erst jene Einheit des Leibes ermöglicht, durch die der Christus als 'Leib-für' transparent werden kann, ist für Paulus doch eine spezifische Differenz des Aposteldienstes gegenüber den anderen Geistesgaben fundamental: 'Wenn einer meint, ein Prophet oder Geistbegabter zu sein, so erkenne er in dem, was ich euch schreibe, ein Gebot des Herrn. Wer das aber nicht anerkennt, wird nicht anerkannt' (1 Kor 14,37f). Auch noch der nächsthöchste Dienst in der 1 Kor 12,28 aufgestellten Tafel kirchlicher Funktionen ist der Autorität des Apostels unterstellt. Von daher erhebt sich natürlich die Frage, wie es um diese Autorität steht, wenn es keine Apostel in der Kirche mehr gibt.

22.2. Apostolische Nachfolge

Die Apostel als von Jesus Christus selbst berufene Erstzeugen können keine Nachfolger im strengen Sinn des Wortes haben. Was bedeutet dann der Begriff 'apostolische Nachfolge'?

"Lange Zeit hat man auf katholischer Seite die apostolische Sukzession als ununterbrochene Amtsnachfolge der Bischöfe in der Kirche verstanden. Wenn dann wie in der Reformationszeit diese Kette unterbrochen wurde, dann schien auch die apostolische Sukzession aufgehoben zu sein; gerade hier schien eine kirchentrennende Differenz zu bestehen. Inzwischen hat sich in allen Kirchen immer mehr der Gedanke durchgesetzt, daß das 'Apostolische' und die apostolische Sukzession zur Wesensbestimmung der Kirche

überhaupt gehören und daß apostolische Sukzession zuerst etwas *Inhaltliches* bedeutet. Sie besagt 'die Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben'" ¹³.

E. Schillebeeckx unterscheidet vier Aspekte von 'Apostolizität':

"a) Als fundamentale Dimension der Apostolizität der Kirchen sehe ich die Tatsache, daß diese Kirchen von 'den Aposteln und Propheten' gegründet oder auf diese erbaut wurden (Eph 2,20; 4,7-16) [...].

b) Es gibt vor allem den apostolischen Gehalt des 'Überlieferten', die 'paratheke', das Evangelium oder das anvertraute Pfand, mit anderen Worten: die apostolische Überlieferung. Dazu gehören wesentlich die neutestamentlichen Schriften als bleibende Ursprungszeugnisse [...].

c) Es gibt auch die Apostolizität der christlichen Glaubensgemeinschaften selbst, wie sie von den Aposteln und Propheten ins Leben gerufen wurden und durch den apostolischen Glaubensinhalt, das Überlieferte, normiert werden (siehe a und b). Dazu gehört wesentlich die 'sequela Jesu' oder die Praxis des Reiches Gottes, die Nachfolge Jesu in seiner Botschaft, seiner Lehre und seinem Handeln [...].

d) Schließlich gibt es die Apostolizität der kirchlichen Ämter: die sogenannte 'successio apostolica' [...]" ¹⁴.

Im ökumenischen Ringen um eine vom Evangelium her legitimierte Autorität in der Kirche hat der vierte Aspekt, die Frage nach der Apostolizität kirchlicher Ämter, zweifellos die größte Brisanz. Was läßt sich nach dem gegenwärtigen Forschungsstand mit hinlänglicher Sicherheit als Zeugnis des Neuen Testaments in dieser Frage ausmachen ¹⁵?

Positiv darf zunächst festgehalten werden, daß hinsichtlich der Verantwortung der Apostel "für die Verkündigung und Wahrung des Evangeliums wie für den diesem entsprechenden Lebensvollzug der Gemeinden [...] Nachfolger im 'Apostelamt' in Betracht kommen [können]" ¹⁶. Diese 'successio apostolica' bringt vor allem der (fiktive)

13 H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 453.

14 E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985, 140f. Es fällt allerdings auf, daß Schillebeeckx dort, wo er auf heutige 'alternative Amtspraktiken' zu sprechen kommt, dem an vierter Stelle genannten Moment kaum noch eine tragende Funktion zugesteht, vgl. meine Rezension in: *ThRv* 82 (1986) 410-413, hier 413.

15 Zum folgenden vgl. W. Trilling, *Zum 'Amt' im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung*, in: ders., *Studien zur Jesusüberlieferung*, Stuttgart 1988, 333-364, der hier mit knappen Strichen nicht nur den Diskussionsstand umreißt, sondern vor allem die Komplexität der hermeneutischen Perspektiven herausarbeitet, die in der Diskussion zum Austrag kommen, selten aber deutlich genug unterschieden werden; G. Lohfink, *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen*, in: *ThQ* 157 (1977) 93-106; L. Oberlinner, *Zwischen Anpassung und Konflikt. Die Weisungen für die christliche Gemeinde und die Kirche nach den Pastoralbriefen*, in: *BiKi* 45 (1990) 87-93.

16 Vgl. A. Vögtle, *Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession*, in: *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, hrsg. v. R. Schnackenburg [u. a.], Leipzig 1977, 529-582, hier 530; W. Trilling, *Zum 'Amt' im Neuen Testament*, 342.

"Paulus der Pastoralbriefe mit der Adresse an die Apostelschüler Timotheus und Titus zum Ausdruck. Sie werden zu Tradenten und Hütern des apostolischen Erbes, das sie selbst wiederum den von ihnen eingesetzten Presbytern (Tit 1,5; 1 Tim 5,17-22) weitervermitteln sollen. Der Sache nach geht es dabei um die Treue zum Evangelium, das in der nachapostolischen Zeit mit der gleichen Zuverlässigkeit wie in der Zeit der Apostel weiter verkündigt und ausgelegt werden soll. Die in der Folge von Aposteln, Apostelschülern und von ihnen eingesetzten Amtsträgern bestehende Kontinuität soll der Identität des Evangeliums in späterer Zeit dienen"¹⁷.

Man kann dieses Ergebnis natürlich im Hinblick auf die Frage nach der Legitimation kirchlicher Ämter durch die Beobachtung relativieren, die pseudepigraphischen Paulusbriefe spiegelten - ähnlich wie etwa die Abschiedsrede des Apostels Paulus nach Apg 20,17-55 - eine historisch gewachsene ekklesiale Struktur der nachapostolischen Zeit und seien als 'frühkatholische' Entartung oder bestenfalls als eine bloß unter bestimmten soziologischen Bedingungen notwendige Gestalt von Kirche zu betrachten¹⁸. Damit verläßt man aber jenes Kanonprinzip, nach dem das gesamte Neue Testament als bleibend verbindliche Form der apostolischen Verkündigung gilt. Auch in der konsequenten Verpflichtung auf diese Vorgabe gemeinchristlicher *traditio* wird man allerdings - wie in Kap. 21.2 zur Theologie des Kolosser- und des Epheserbriefs bemerkt - die Frage zu stellen haben, inwieweit die Autoren der Pastoralbriefe ihrem eigenen (impliziten) Anspruch gerecht werden, das durch Paulus empfangene Evangelium in der neuen kirchengeschichtlichen Situation angemessen auszulegen. Dabei lassen sich Verengungen der ursprünglichen Sicht von Frohbotschaft in Richtung auf eine intakt zu haltende Lehre hin feststellen, und aus dieser Erkenntnis ergibt sich dann die Möglichkeit, das Verständnis von 'Apostel-Nachfolgern' im Sinne von Hütern eines 'depositum fidei' als eine eingeschränkte Perspektive des pastoralen Dienstes zu werten, vor allem auch im Blick auf weitere Verfestigungen eines so verstandenen Dienstes in der Folgezeit.

Versuche, über die genannte Funktion von in der Nachfolge der Apostel für die Reinheit und Sicherheit des Evangeliums verantwortlich Beauftragten hinaus eine apostolische Amts-Nachfolge aus dem Neuen

17 Vgl. K. Kertelge, *Die Wirklichkeit*, 116. Dieser Sachverhalt wird um die wesentliche Komponente der Beauftragung bestimmter Personen verkürzt, wenn E. Gräßer im Hinblick (u. a.) auf die Pastoralbriefe meint: "Es gibt 'apostolische Nachfolge', aber [...] als Wahrung der apostolischen Tradition, nicht als personale Nachfolge" (*Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums? Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München - Mainz 1979, 33-58, hier 55). Vgl. E. Jüngel: "das Dogma übernimmt die Funktion des apostolos in neutestamentlicher Zeit", ebd. (Diskussion) 110, zustimmend E. Gräßer, ebd. 112, dagegen J. Blank, ebd. 113).

18 Vgl. W. Trilling, *Zum 'Amt' im Neuen Testament*, 343 Anm. 33.

Testament zu belegen, können kaum mit einem exegetischen Konsens rechnen.

"Im Dienste dieser einen grundlegenden und verbindlichen 'Sache' des Evangeliums [sc. seiner Verkündigung als "Urfunktion der Kirche selbst"¹⁹] begegnen uns im Neuen Testament *vielen verschiedenartigen* Dienstleistungen, Ämter, Funktionen, Bezeichnungen. Unter ihnen nehmen ohne Zweifel die 'Apostel' einen hervorragenden Rang ein, ohne daß von ihnen die später sich herausbildenden 'Ämter der Kirche' *historisch einsichtig* hergeleitet werden könnten und ohne daß die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit ihres eigenen 'Amtes' angetastet werden dürfte. Im ganzen Neuen Testament gibt es keinen sicheren Hinweis dafür, daß die späteren Ämter in einer direkten oder auch vermittelten Beziehung zum Apostolat stünden"²⁰.

Auf die Frage nach neutestamentlich zu beobachtenden Tendenzen auf ein bestimmtes 'Amt' hin läßt sich sogar feststellen:

"Die Beobachtungen berechtigen insgesamt dazu, von einem 'geschichtlichen Gefälle' zum Presbyterat hin zu sprechen. Eine sich in diesem 'Gefälle' anbahnende Gesamtentwicklung wäre allerdings von diesem Institut her zu erwarten, nicht jedoch von dem 'Amt' der Episkopoi. Jenes spielt gegenüber der beachtlichen Bedeutung der Presbyter (und auch der Diakone und Lehrer) eine so geringe Rolle, daß man ihm von seiner neutestamentlichen Bezeugung her keine Zukunftschancen geben möchte. Sie erscheinen eher wie 'zufällige' Glieder etwa innerhalb einer paulinischen Charismenliste, die auch insgesamt fehlen könnten, ohne daß man einen Verlust empfindet. Alle Wahrscheinlichkeit spräche also dafür, daß die Zukunft einer (kollegial-) presbyteral verfaßten Gemeinde und Kirche gehören werde"²¹.

Gibt es von hierher überhaupt fundamentaltheologisch eine Brücke zu der Ämterstruktur der nach-neutestamentlichen Zeit, insbesondere zum Bischofsamt, das nach katholischer Lehre als 'iuris divini' gilt²², bzw. dem dreifachen Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons, das dem sog. Lima-Dokument zufolge heute als ein Ausdruck der gesuchten Einheit und als Mittel auf dem Weg dahin betrachtet wird²³, eine Brücke legitimierender [legiti-

19 Vgl. ebd. 358.

20 Ebd. 359, vgl. den Hinweis auf die Untersuchungen A. Vögtles ebd. 342f.

21 Ebd. 345f.

22 Vgl. DS 3061.

23 Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, mit einem Vorw. v. W. H. Lazareth u. N. Nissiotis, Frankfurt a. M. - Paderborn 1982, 38: "Obwohl es keine einheitliche neutestamentliche Struktur gibt, obwohl der Geist die Kirche oftmals dazu gebracht hat, ihre Ämter den kontextuellen Bedürfnissen anzugleichen und obwohl andere Formen des ordinierten Amtes mit den Gaben des Heiligen Geistes gesegnet worden sind, könnte dennoch das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen. Geschichtlich ist es zutreffend zu sagen, daß das dreifache Amt zur allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte wurde und heute von vielen Kirchen weiter beibehalten wird [...]."

mierender] Gründe, die nicht einfachhin aus der normativen Kraft des Faktischen geschöpft oder in der fragwürdigen Annahme ungeschriebener apostolischer Traditionen behauptet werden?

Karl Rahner hat eine solche Verbindung vermittels einer 'indirekten Methode' im Zusammenhang der Frage nach der Kirchenstiftung durch Jesus herzustellen versucht: Eine irreversible geschichtliche Selbstzusage Gottes erfordere einen bleibenden Glauben, der wegen seiner Öffentlichkeit der Glaube einer Gemeinschaft sein müsse. Ein in der Geschichte während kirchlicher Glaube habe aber notwendig selbst eine Geschichte, in der der Glaube der späteren Generation(en) durch die Tradition der vorausgehenden Generation(en) mitbedingt sei²⁴. Rahner folgert von hierher:

"Soll Kontinuität, Selbigkeit, innerhalb eines geschichtlich wesenden Seienden gewahrt werden, dann ist es gar nicht vermeidlich, daß in einer früheren Phase dieses geschichtlichen Seienden freie Entscheidungen gesetzt werden, die irreversible Norm für kommende Epochen bilden. [...] Damit eine geschichtliche Entscheidung in einer Epoche für spätere zur Wahrung geschichtlicher Kontinuität verbindlich sei, kann ernsthaft nur gefordert werden, daß diese Entscheidung *innerhalb* der echten Möglichkeiten des Ursprungs lag und ihm nicht widerspricht, nicht aber, daß diese Entscheidung die einzig mögliche und als einzige vom Ausgangspunkt her gebotene war"²⁵.

Von da aus gesehen können nach Rahner Strukturen wie eine monarchisch-episkopale Verfassung und ein bleibendes Petrusamt "als *iuris divini* von Jesus herkünftig"²⁶ und irreversibel verpflichtend verstanden werden, "auch wenn sie nicht auf ein eigenes und für uns eindeutig historisch greifbares Stiftungswort Jesu zurückgeführt werden können [...]"²⁷.

Die entscheidende These, daß um der Kontinuität einer irreversiblen geschichtlichen Selbstzusage Gottes willen frei gesetzte Entscheidungen hinsichtlich kirchlicher Institutionen einen irreversiblen Charakter haben müssen, erscheint wenig plausibel. Warum sollten in einem veränderten geschichtlichen Kontext andere Strukturen, die auch 'innerhalb der echten Möglichkeiten des Ursprungs' lagen, gegebenenfalls nicht besser der Kontinuität des Evangeliums dienen können als hierarchische Institutionen, die dank einer überstrapazierten Interpretation des 'Ein-für-allemal' und

24 Vgl. K. Rahner, Grundkurs, 320f. Hierzu kritisch F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology*, 91-98.

25 K. Rahner, Grundkurs, 321.

26 Vgl. ebd. 322.

27 Vgl. ebd.

seiner Ausweitung auf die bloßen Gefäße und Instrumente authentischer *traditio* im Laufe der Jahrhunderte zu Petrefakten geworden sind?

Über das bloße historische Faktum bzw. über pragmatische Gründe hinaus ergibt sich allerdings ein gewichtiges Argument für die bleibende Authentizität der "allgemein akzeptierten [Ämter-]Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte"²⁸ aus der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Konstitution des Kanons der Schriften. Diese kritische Leistung der *traditio* im Hinblick auf sich selbst wird man kaum von der institutionellen Struktur trennen dürfen, die diesen Akt der *traditio* möglich machte. Eine weniger ausgeprägte einheitliche Ämterstruktur hätte diese Abgrenzung gegenüber dem markionitischen Reduktionismus, der gnostischen Auflösung oder der journalistisch-apokryphen Zersetzung des apostolisch verbürgten Evangeliums kaum gemeinkirchlich durchsetzen können. In dem Verweis auf das Prisma der heiligen Schriften, in denen dem christlichen Zeugnis zufolge die Wahrheit des Ursprungs allein bleibend authentisch vermittelt wird, ist implizit auch ein Verweis auf die Authentizität der 'transzendentalen Konstitutionsprinzipien' für die Feststellung jenes Prismas enthalten.

Von hierher gesehen behält der klare Blick für die wichtigsten Grundlagen zur unverfälschten Bewahrung des apostolischen Erbes, den Irenäus von Lyon in seinem Kampf gegen die gnostischen Entstellungen des Evangeliums offenbart, seine Bedeutung - trotz allen apologetischen Mißbrauchs, den bestimmte Texte dieses Theologen erfahren haben. Irenäus zufolge bedarf es gegenüber der verwirrenden Mannigfaltigkeit gnostischer Spekulationen zunächst eines Wissens um das Wesentliche des christlichen Glaubens, das in klaren Konturen formulierbar sein muß: in der 'regula fidei'²⁹. Sodann ist der Umfang der authentischen Quellen festzulegen, auf die sich der Glaube berufen darf: in einem Kanon der Schriften³⁰. Vor allem aber muß der wildwuchernden 'pneumatischen' Auslegung christlicher Texte eine hermeneutische Instanz entgegengestellt werden, die nicht ständig individueller oder gruppenspezifischer Willkür ausgesetzt ist: durch den Nachweis einer ununterbrochenen Kette 'apostolischer Sukzession' im engen, formalen Sinn dieses Wortes³¹. Genauer, als dies in der traditionellen Fundamentaltheologie der Fall war,

28 Vgl. Anm. 23.

29 Vgl. Irenäus, *Adversus haereses*, I 10; 22. Zur 'regula fidei' bei Irenäus (Literatur!) vgl. W.-D. Hauschild, *Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte*, in: VF 29/2 (1984) 4-31, bes. 20.

30 Vgl. *Adv. haer.* III, 9ff; bes. 11,9.

31 Vgl. *ebd.* III, 3.

ist beim Rückgang auf Irenäus allerdings die Einseitigkeit seines Kirchen- und Traditionsverständnisses zu beachten, die aus ihrem antithetischen Charakter zur Gnosis erwächst.

Vor allem darf bei der Wertschätzung der frühkirchlichen Ämterstruktur als Möglichkeitsbedingung für die Konstitution des Kanons nicht aus dem Blick verloren werden, daß die so - insbesondere monarchisch-episkopal - verfaßte *traditio* mit ihrem Verweis auf das bleibend verbindliche Evangelium Zeugnisse einer noch weitaus offeneren kirchlichen Institutionalität vor Augen hält und damit auf die ständige Möglichkeit amtlicher Selbstkorrektur hindeutet, eine Möglichkeit, die es nicht erlaubt, die kirchlichen Ämter, wie sie sich bereits vor der Festlegung des Kanons herausgebildet hatten, als für alle Zeiten starr fixiert aufzufassen.

In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt an die beiden grundlegenden Kriterien für authentische christliche *traditio* überhaupt zu erinnern, die in Kap. 15.3(1) kurz umrissen wurden. (a) Vom Charakter der ein-für-allemal gültigen Auslieferung Jesu Christi her muß 'Tradition' notwendig immer zugleich 'Innovation' sein. Überlieferung einer für alle Menschen gültigen Offenbarung heißt zunächst, die Angst vor dem Fremdartigen zu überwinden, die hindert, im stets neu begegnenden anderen das Bild Gottes zu entdecken und die je besonderen Möglichkeiten für das 'Hören des Wortes' in der noch ungewohnten geschichtlichen Situation freizulegen³². (b) Insofern christliche Überlieferung nur insoweit authentisch ist, wie sie sich als reine Transparenz auf die geschichtlich ergangene eschatologische Selbstzusage Gottes erweist, muß dieser Charakter der Durchlässigkeit die lebendige *traditio* bis in die höchsten lehramtlichen Instanzen für die Bewahrung des 'depositum fidei' bestimmen. Wo diese Instanzen die Aufmerksamkeit des Christen vornehmlich auf sich selbst und ihre autoritativ vorgetragenen Äußerungen ziehen, wird ihre wirkliche Autorität gerade fraglich. Eine adäquate Behandlung der Frage nach dem Gegebensein einer 'successio apostolica' im engeren, formalen Sinne ist nicht getrennt von dem Blick auf die anderen Aspekte apostolischer Nachfolge möglich, wie sie etwa in dem oben zitierten Text von E. Schillebeeckx³³ zur Sprache kommen.

32 Vgl. 'Gaudium et spes', Art. 4-10, zu den 'Zeichen der Zeit'.

33 Vgl. Anm. 14.

22.3. Petrusdienst im Neuen Testament

Innerhalb der Diskussion um den Aposteldienst und seine Nachfolge in der Kirche ist die Frage nach dem Petrusdienst besonders umstritten. In jüngster Zeit zeichnen sich in manchen zentralen Fragen aber beträchtliche ökumenische Übereinstimmungen zumindest im Hinblick auf das neutestamentliche Verständnis des Petrusdienstes ab³⁴. Hier können nur einige Akzente herausgehoben werden. Gemäß den in diesem 'Grundriß' vertretenen hermeneutischen Prinzipien³⁵ fragen wir auch hinsichtlich der besonderen Rolle des Petrus weder nach möglicherweise authentischen Jesusworten noch nach dem Sinn, den bestimmte Aussagen über Petrus in einem traditionsgeschichtlich früheren Zusammenhang gehabt haben mögen, sondern allein nach deren Bedeutung im Kontext der jeweiligen neutestamentlichen Schrift.

Wie bei der Frage nach der Einordnung des Aposteldienstes im Gefüge der Geistesgaben können wir auch mit Blick auf das Verhältnis der Rolle des Petrus zu den übrigen Aposteln von der persönlichen Sicht eines Apostels selbst, nämlich *Paulus*, ausgehen. Dem heutigen Minimalkonsens hinsichtlich der einschlägigen Stellen dürfte der folgende kurze Abriß von E. Gräßer nahekommen:

"a) In der Liste der Auferstehungszeugen wird Petrus an erster Stelle genannt (1 Kor 15,5). Das ist das Urdatum dafür, daß

b) Petrus eine führende Persönlichkeit in Jerusalem war, als Paulus zum ersten Mal als Christ die Stadt und Petrus besuchte (Gal 1,18). Beim zweiten Besuch Gal 2,1ff scheint Petrus hinter Jakobus zurückgefallen zu sein. Die Reihenfolge der »Säulen« ist Jakobus - Kefas - Johannes (Gal 2,9).

c) Diesem Kollegium (nicht Petrus allein!) legt Paulus sein gesetzesfreies Evangelium vor. Er will sicher sein, daß er nicht vergeblich arbeitet oder gearbeitet hat (Gal 2,2). Das wäre der Fall, wenn nicht ein Evangelium die Einheit der Kirche und des Apostolats ausmache. Das zu beurteilen ist Sache der 'Nobilitäten' in Jerusalem.

d) Im Aposteldienst gibt es keine hierarchische Abstufung: Petrus besorgt die *ἡ ἀποστολή* an den 'Beschnittenen', Paulus an den 'Unbeschnittenen' (Gal 2,8).

Im Übrigen ist [...] der Galaterbrief ein Beweis dafür, daß Petrus keineswegs von Amts wegen eine unanfechtbare Vorrangstellung daheim, in Jerusalem, oder im Missionsgebiet innegehabt hätte. Auf dem Apostelkonzil scheint er durch nicht näher bekannte Umstände ins zweite Glied gedrängt. Und auf Missionsreisen [...] kann es ihm passieren, daß Paulus ihn

34 Vgl. bes. die unmittelbar aus ökumenischer Zusammenarbeit hervorgegangenen Werke: Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung, hrsg. v. R. E. Brown [u. a.], Stuttgart 1976; Papsttum als ökumenische Frage, sowie F. Mußner, Petrus und Paulus - Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirchen, Freiburg 1976; Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, hrsg. v. J. Ratzinger, Düsseldorf 1978; R. Pesch, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi, Stuttgart 1980.

35 S. bes. Kap. 15.

ins Unrecht setzt und seine klägliche Abhängigkeit von den Jakobusleuten aufdeckt (Gal 2,11ff)"³⁶.

Im Hinblick auf die nicht "unanfechtbare Vorrangstellung" des Petrus wird man der Darstellung Gräbers allerdings entgegenhalten müssen, daß einmal das 'Zurückfallen hinter Jakobus' wohl etwas differenzierter zu sehen ist, als dies seit O. Cullmann immer wieder geschieht³⁷, und daß zum anderen das historische Faktum einer Verdrängung von (oder Behauptung an!) der Spitze nichts für die Legitimitätsfrage hergibt. Sofern man nicht schon Päpstliches in Petrus hineinliest, dürfte sich Gal 2,11ff zudem kaum als Argument gegen die Vorrangstellung des Petrus eignen.

Dennoch bleibt von den Paulusbriefen her gesehen der Eindruck berechtigt, daß der Vorrang des Petrus von recht begrenzter Tragweite ist. Demgegenüber springt ein Tatbestand in die Augen, den F. Mußner besonders nachdrücklich unterstrichen hat.

"1. Bei einem Vergleich des Materials hinsichtlich Petrusgestalt und Petrusamt in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den beiden Petrusbriefen fällt, vor allem bei einer konsequent redaktionsgeschichtlichen Betrachtung dieses Materials, eine enorme Aufwertung der Petrusgestalt und des Petrusdienstes nach dem Tod des Apostels Petrus auf.

2. Ebenso erstaunlich ist, daß diese Aufwertung sowohl im judenchristlichen Bereich (Mt-Evangelium) als auch im heidenchristlichen Bereich (Lk-Evangelium, Joh-Evangelium, Petrusbriefe) erfolgt.

3. Weiter erstaunlich ist, daß diese Aufwertung in Werken erfolgt, die, abgesehen von der literarischen Abhängigkeit des Mt-Evangeliums und des Lk-Evangeliums vom Mk-Evangelium, literarisch voneinander unabhängig entstanden sind, wie das Mt-, Lk- und Joh-Evangelium und die Petrusbriefe. Warum dennoch dieses gemeinsame Interesse an der Petrusgestalt und am Petrusdienst?

4. Nochmals erstaunlich ist, daß diese Aufwertung in einer breiten geographischen Streuung erfolgt [...]. Die Aufwertung erfolgt [...] nahezu im gesamten damaligen Kirchenbereich.

5. Und schließlich ist dies erstaunlich, weil Petrus im Neuen Testament doch auch als Sünder und Versager dargestellt wird, den Jesus selbst und später Paulus zurechtweisen müssen. [...] Die Überlieferung hat diese Dinge keineswegs verschwiegen und vergessen, und dennoch arbeitet sie die führende Rolle des Petrus fortschreitend heraus"³⁸.

Aus den von F. Mußner genannten Gründen für dieses Phänomen seien die folgenden angeführt:

"1. Ein wichtiger Grund scheint doch das Traditionswissen um eine 'Sonderbehandlung' des Petrus schon durch den vorösterlichen Jesus gewesen zu sein. [...]"

36 E. Gräber, Neutestamentliche Grundlagen, in: Papsttum als ökumenische Frage, 45f.

37 Vgl. F. Mußner, Der Galaterbrief, HThK, Freiburg⁴ 1981, 119f.

38 F. Mußner, Petrus und Paulus, 69f.

2. Man wußte aus der Tradition um die 'Sprecherrolle' des Petrus, sowohl im vorösterlichen Jüngerkreis als auch in der anfänglichen Zeit der Urkirche. [...]

3. Ein wichtiger Grund für das Ansehen des Petrus in der Urkirche schon zu seinen Lebzeiten scheint der Umstand gewesen zu sein, daß man in ihm schon früh den Erstzeugen für die Erscheinungen des Auferstandenen sah [...]"³⁹.

Mit den angeführten (und den von F. Mußner weiter genannten) Gründen ist auf die historisch wahrscheinliche *Basis* für die besondere Einschätzung des Petrus verwiesen, aber noch nicht deutlich gemacht, warum die hervorragende Rolle des Petrus gerade *nach seinem Tode* in solcher Massivität und Universalität betont wird. (Hier generell von 'Aufwertung' zu sprechen, erscheint mir weniger angebracht, da man damit den Eindruck erweckt, als ob das gesamte 'Material' außerhalb der Paulusbriefe den zur Frage stehenden Sachverhalt des petrinischen Vorrangs inakkurat wiedergäbe.) Die Gründe dafür dürften von Fall zu Fall verschieden sein. Wegen des übergreifenden Charakters des Phänomens wird man aber auch eine über den Einzelfall hinausgreifende Perspektive im Blick behalten müssen. In dem folgenden Versuch, einer Lösung der komplexen Frage näherzukommen, konzentrieren wir uns auf Details, die im Sinne jener Perspektive besondere Berücksichtigung verdienen⁴⁰.

Besonders merkwürdig ist die Rolle, die Petrus im *Markusevangelium* spielt⁴¹. Auf ihn als Wortführer der Zwölf fällt die Hauptlast der markinischen Kirchenkritik, ohne daß der Evangelist die faktische Vorrangstellung des Petrus in Zweifel zöge. Sollte die frühchristliche Ansicht, daß Markus den Stoff seines Evangeliums der Kirche in Rom verdankt, nicht ganz ohne historisches Fundament sein⁴², so ergäbe sich eine pikante Konsequenz: der zweite Evangelist gibt 'die römische Perspektive' weiter - aber gebrochen im Prisma einer prinzipiellen Kritik an *allen* hierarchischen Selbstverständnissen und Rangquerelen.

Lukas hat die Vorrangstellung des Petrus durch seine Redaktion der markinischen Vorlage in einigen Punkten deutlicher hervorgehoben, vor allem in der Berufungsszene (Lk 5,1-11) und dem Sonderauftrag an Petrus im Zusammenhang mit der Verleugnung Jesu (Lk 22,31-34). Das Ziel

39 Ebd. 71.

40 Ausführliche Überblicke über die unterschiedlichen 'Petrusbilder' im Neuen Testament finden sich in den Anm. 34 genannten Werken.

41 Vgl. Kap. 20.

42 Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I, 4-11, bes. 11: "daß Markus ein aus Palästina nach Rom gekommener Judenchrist war, kann jedenfalls nicht ausgeschlossen werden [...]"; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 21: "Es sprechen gute, freilich keine absolut zwingenden Gründe für die kirchliche Tradition von der Abfassung des Ev in Rom."

dieser Pointierung dürfte sich von der Intention seines Gesamtwerks her erschließen: in der Darstellung des Weges mit Jesus selbst gibt der Evangelist einen Vorentwurf der urkirchlich missionarischen Rolle des Petrus, Leiter der Gemeinde und Initiator der Juden- und Heidenmission zu sein. Dabei handelt es sich aber nicht um "ein ständiges oder gar an einen Nachfolger weiterzugebendes Führungsamt [...]. Lukas läßt Petrus von der Bühne der Darstellung abtreten, sobald er als Missionar auch die Heidenmission begründet hat [...]"⁴³.

Die bedeutendste Rolle kommt Petrus zweifellos in der Sicht des *Matthäus* zu. Was die Auslegung der zentralen (und bis zur Erschöpfung umstrittenen) Stelle Mt 16,18f angeht, so gibt es heute weitgehende ökumenische Übereinstimmungen, vor allem darüber, daß sich die Bezeichnung 'der Fels' auf die *Person* des Petrus bezieht und eine Deutung des Kefas-Namens darstellt. Welches Bild vom Felsen dem Verfasser genau vor Augen stand, ist schwierig zu entscheiden. Nahe liegt, zur Interpretation das Schlußgleichnis der Bergpredigt vom 'rechten Hausbau' heranzuziehen (Mt 7,24-27)⁴⁴. Dann wäre Petrus als Fundament der Kirche etwa im Sinne von Eph 2,20 zu verstehen. Wegen des Hinweises auf die 'Pforten der Unterwelt' legt sich zusätzlich aber auch der Vergleich mit dem Tempelfelsen von Jerusalem als Verschußstein zur Unterwelt nahe⁴⁵. Die Übertragung der 'Schlüssel der Himmelherrschaft' dürfte im Kontext des Evangeliums kaum von Mt 23,13 getrennt zu interpretieren sein. Während die Schriftgelehrten und Pharisäer das Himmelreich vor den Menschen verschließen, soll Petrus im Dienst an der Verkündigung und Praxis Jesu den Zugang zur Gottesherrschaft ermöglichen⁴⁶. Mit dieser Schlüsselgewalt ist die Vollmacht zu 'binden' und zu 'lösen' eng verknüpft. Es besteht weitgehende Übereinstimmung darüber, daß mit dieser Vollmacht im Sinne rabbinischer Tradition die Lehr- und Disziplinargewalt gemeint ist.

Für den ökumenischen Dialog ist vor allem entscheidend, ob der Evangelist an Petrus als alleinigen Träger der ihm übergebenen Funktionen denkt oder auch eine 'successio apostolica' des 'Petrusamtes' in seinem

43 Vgl. R. Pesch, Simon-Petrus, 146f (der hier G. Schneider zitiert); ähnlich J. Blank, Petrus und Petrus-Amt im Neuen Testament, in: Papsttum als ökumenische Frage, 59-103, bes. 89-95.

44 Vgl. etwa J. Blank, Petrus und Petrus-Amt, 81.

45 Vgl. J. Gnllka, 'Tu es, Petrus'. Die Petrus-Verheißung in Mt 16,17-19, in: MThZ 38 (1987) 3-17, hier 12; ders., Das Matthäusevangelium II, 61f.

46 Vgl. z. B. J. Blank, Petrus und Petrus-Amt, 84; J. Gnllka, Das Matthäusevangelium II, 65f.

Blickfeld gelegen haben kann. Hier gehen die Meinungen noch immer beträchtlich auseinander.

K. Kertelge betont, "daß Petrus hier bereits im Lichte der *Wirkungsgeschichte* seiner historischen Person, seiner Berufung durch Jesus und seines Wirkens in der Urkirche dargestellt wird. Die Exegese stellt heute mit großer Einmütigkeit fest, daß das mehrgliedrige Wort Jesu an Petrus zwar die besondere Berufung des Petrus durch Jesus festhält, daß die Wiedergabe dieses Vorgangs hier aber auch die tatsächliche und theologisch reflektierte Stellung des Petrus in der Urkirche mit einbezieht. [...] Die Kirche bedarf des verbindlichen Lehrzeugnisses der Apostel, auch wenn diese, wie zur Zeit der Niederschrift des Matthäusevangeliums, schon gestorben sind und der Vergangenheit angehören. [...] Sein Evangelium ist der Niederschlag apostolischer Überlieferung, für deren Zuverlässigkeit in besonderer Weise der Erstapostel Petrus bürgt. Damit ist nicht nur das Phänomen der 'apostolischen Tradition', sondern im Grunde auch schon die Idee der 'successio apostolica' gegeben"⁴⁷.

Die Mehrzahl der Exegeten dürfte gegenwärtig allerdings in eine andere Richtung tendieren⁴⁸. So ist J. Blank der Auffassung, Mt 18,18 wolle zeigen, "daß die dem Petrus übertragene *Binde- und Lösegewalt inzwischen von Petrus auf die ganze Gemeinde übergegangen ist, wobei Mt allerdings einen deutlichen Unterschied macht zwischen der nicht übertragbaren Fundament-Funktion des Petrus und der übertragbaren Binde- und Lösegewalt, die inzwischen selbständig von der Gemeinde in Anspruch genommen wurde*"⁴⁹. Die Petrusverheißung Mt 16,17-19 kennzeichnet "den Petrus vor allem *als Zeugen der Christus-Offenbarung und als Garanten und Lehrer der authentischen Jesus-Tradition*. Genau in dieser Funktion ist er für Mt der Fels, auf dem die *ekklesia* Jesu erbaut ist. Diese Fundament-Rolle ist von Mt kaum als übertragbar gedacht; von einer Petrus-Nachfolge weiß dieser Evangelist nichts. Übertragbar ist nach Mt freilich die Binde- und Lösegewalt, und zwar nach Mt 18,18 auf die ganze Gemeinde"⁵⁰. R. Pesch kommt zu dem zusammenfassenden Ergebnis: "Der 'Primat' des Petrus als des entscheidenden Offenbarungstradenten (Mt 16,18) ist eine geschichtlich einmalige, an den Bau der Kirche auf diesem 'Fels' gebundene Funktion. Seine Schlüsselvollmacht mit der Binde- und Lösegewalt (Mt 16,19) ist nach der Auslegung des Matthäusevangeliums den von den Aposteln zu Jüngern Gemachten, der an die von Petrus verbürgte Jesusüberlieferung zurückgebundenen einmütigen Gemeinde, gegeben (Mt 18,18)"⁵¹.

47 K. Kertelge, *Die Wirklichkeit*, 115f. Vgl. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, 389: "Wenn Jesus die Schlüssel des Himmelreiches dem Simon Petrus übergibt, dann ist damit gemeint, [...] daß er die Vollmacht hat, diese seine Vollmacht zu übertragen."

48 Vgl. die Bemerkung von E. Gräßer, wonach Kertelge und Ruckstuhl "aus dem Konsens herausfallen", daß das Papsttum nicht in der Konsequenz der Petrustradition des Neuen Testaments liegen kann, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, 108 (Diskussion).

49 J. Blank, *Petrus und Petrus-Amt*, 86.

50 Ebd. 89.

51 R. Pesch, *Simon-Petrus*, 164. Zu einem zurückhaltenderen Ergebnis war noch die ökumenische Arbeitsgruppe um R. E. Brown gekommen, vgl. *Der Petrus der Bibel*, 85 (mit 217 Anm. 221), 88, 94. - J. Gnilka schließt sich im Hinblick auf das Verhältnis von 16,19 zu 18,18 der Position von Pesch weitgehend, doch mit einer bedeutsamen Differenzierung an: "Die petrinische Vollmacht bezog sich auf die gesamte Kirche, hier ist von der in der Ortsgemeinde ausgeübten Vollmacht die Rede. Man wird sagen können, daß die petrinische Vollmacht die in der Gemeinde ausgeübte autorisiert. Letztere wird in der Nachfolge Petri auf einer partiellen Ebene in Anspruch genommen." (*Das Matthäusevangelium II*, 139). Zu der Auffassung, daß die Gesamtgemeinde Nachfolger Petri sei, bemerkt Gnilka in einer Anmerkung (ebd. Anm. 22): "Der universale und der partielle Bezug hier und dort sollten nicht außer acht gelassen werden." Zur Darstellung der Position R. Peschs vgl. ebd. 79.

Abgesehen von nicht hinreichend geklärten Einzelfragen⁵², wirkt die Deutung, Matthäus habe in 16,17-19 ein so imposantes Petrusbild aufgebaut, um damit schließlich nur die kongregationalistische Praxis seiner Adressatengemeinde (18,15-18) zu decken, insgesamt recht unbefriedigend. Das Stichwort 'Typisierung', das in diesem Zusammenhang gern gebraucht wird⁵³, geht an dem Befund vorbei, wie er in den oben zitierten Ausführungen von F. Mußner beschrieben wird: Die 'Aufwertung' des Petrus nach seinem Tode ist ein gesamtkirchliches Phänomen, das sich nicht auf die Intention einzelner Autoren zurückführen läßt, sondern auf eine historische und theologische Realität verweist, die den greifbaren einzelnen Petrusdarstellungen zugrunde liegen muß. Letztlich dürften die verschiedenartigen Petrusbilder der Evangelien nur als je spezifische Versuche verständlich werden, eine nach dem Tode des Petrus in sozial faßbarer Gestalt fortbestehende besondere Autorität dieses Apostels zur Sprache zu bringen.

Die größte fundamentaltheologische Relevanz im Hinblick auf die Frage nach einem bleibenden Petrusdienst scheint mir jenen Passagen im *Johannesevangelium* zuzukommen, in denen das Verhältnis des 'Jüngers, den Jesus liebte', zu Petrus thematisiert wird. 13,23-26 erfährt Petrus über die Vermittlung des Lieblingsjüngers, wer Jesus verrät. Beim 'Wettlauf zum leeren Grab' (20,3-10) ist der Lieblingsjünger schneller am Ziel, läßt Petrus aber den Vortritt. Dennoch wird nur vom ersteren gesagt, daß 'er sah und glaubte' (V. 8). Im abschließenden Bericht über eine Erscheinung Jesu am See Tiberias ist es 21,7 wieder der Lieblingsjünger, der den Herrn zuerst erkennt. Petrus erhält im Fortgang der Erzählung von Jesus den Auftrag: 'Weide meine Schafe!' (VV. 16f) Der Tod des Petrus wird vorausgesagt und dabei Petrus zweimal zur Nachfolge Jesu aufgerufen (VV. 18f.22). Die Frage des Petrus nach der Zukunft (oder der besonderen Stellung?) des Lieblingsjüngers - der als Jesus bereits nachfolgend charakterisiert ist - wird von Jesus enigmatisch beschieden (VV. 20-22).

52 Vgl. die vorige Anmerkung zu dem von R. E. Brown herausgegebenen Arbeitsergebnis.

53 Vgl. J. Blank, Petrus und Petrus-Amt, 87: "[...] die Vollmachtsübertragung an Petrus [ist] kaum exklusiv gemeint, im Sinne eines besonderen, autoritativen Leitungs-Amtes, sondern allenfalls relational und funktional, als Typus des der christlichen Gemeinde verliehenen Dienstes ganz allgemein." Ähnlich R. Pesch, Simon-Petrus, 143: "Die gegenwärtigen Entscheidungen bindet Mattäus an die Gemeinde als ganze (Mt 18,19 [sic!]), die durch die von Petrus überlieferte Lehre Jesu konstituiert ist. Insofern kann man von einer bleibenden Petrus-Funktion in der Kirche des Mattäus sprechen, die in der historisierend gezeichneten Rolle des Petrus vorgegeben und typisch abgebildet ist [...]."

Die Perikope endet mit einer Notiz über die im Brüderkreis ungelöste Frage nach der Bestimmung des Lieblingsjüngers (V. 23).

Der Hintergrund für das Verständnis dieser Stellen dürfte darin zu suchen sein, daß hier um das Jahr 100 eine christliche Gemeinde, die eine ausgeprägte eigene Spiritualität aufweist und in dem 'Jünger, den Jesus liebte', ihre eigentliche Autorität sieht, bemüht ist, ihren besonderen Anspruch gemeinkirchlich zu verantworten. Dabei stößt sie auf das Problem, daß um diese Zeit in einer bei aller Varianz erstaunlichen Einhelligkeit unter Berufung auf Jesus dem *Petrus* eine entschiedene Vorrangstellung eingeräumt wird. Eine ähnliche Abgrenzung, wie sie im vierten Evangelium gegenüber der Täufergemeinde vorgenommen wird - nämlich durch das vom Täufer selbst erklärte Zurückstehen hinter Jesus (vgl. 1,19-34) -, ist in diesem Fall nicht möglich. Als einzige Lösung bietet sich an, die größere Autorität des Lieblingsjüngers in einer Weise herauszustellen, daß zugleich die Priorität des Petrus unangetastet bleibt.

Von hierher wird man in 21,15-17 die Anerkennung eines dem Petrus durch Jesus übertragenen besonderen Hirtenamtes sehen müssen und diesen Sachverhalt nicht durch den Verweis darauf relativieren dürfen, daß im Neuen Testament pastorale Funktionen ja nun wirklich nichts Außergewöhnliches darstellen⁵⁴. Eine klare 'Relativierung' erfährt die Übertragung des Hirtenamtes allerdings dadurch, daß an dieser Stelle sicher das Gleichnis vom guten Hirten (10,1-16) als Maßstab für den besonderen Vorrang des Petrus im Blick steht: Es sind die Schafe *Jesu*, nicht die eigenen, die Petrus zu weiden hat, und zwar in der Nachfolge Jesu bis in die Hingabe des eigenen Lebens (vgl. 21,18f mit 10,11.15). Ob in der Sicht des vierten Evangelisten der Auftrag zu weiden auch eine besondere Lehrautorität einschließt⁵⁵, ist schwer zu entscheiden. Ihm zufolge kommt in Sachen des rechten Glaubens und Erkennens Jesu dem Lieblingsjünger zumindest 'bislang' eindeutig die Priorität vor Petrus zu. Der Jünger, der

54 Vgl. etwa E. Gräßer, Neutestamentliche Grundlagen, 38: "Wie wenig ihm [Petrus] damit eine absolut übergeordnete Stellung im Kreise der Apostel eingeräumt wird, zeigt die Tatsache, daß auch andere [...] die Herde weiden (z. B. die Ältesten von Ephesus Apg 20,28 bzw. die Presbyter überhaupt 1 Petr 5,2)." Ähnlich J. Blank, Petrus und Petrus-Amt, 100: "Was Joh 21,15-17 von Petrus gesagt wird, gilt im Frühkatholizismus und in der frühen Großkirche von jedem Gemeindebischof und Presbyter. Es ist ja kein Zufall, daß sich der gesamte kirchliche Leitungsdienst als 'Hirten-Dienst', also pastoral versteht." Die ökumenische Arbeitsgruppe um R. E. Brown kommt hingegen zu dem Ergebnis: "Es ist jedoch zu beachten, daß in der johanneischen Überlieferung dieser Befehl, die Schafe zu weiden, in besonderer Weise an Petrus gerichtet ist und nicht an den Lieblingsjünger (oder jemand anderen)" (Der Petrus der Bibel, 125).

55 Vgl. Der Petrus der Bibel, 230 Anm. 313: "denn 'weiden' schließt sicherlich das Lehren ein".

beim Kreuz Jesu stand, ist es, von dem das wahre Zeugnis ausgeht (vgl. 19,26f.35; 21,24).

"Da das Nachtragskapitel den Tod des Petrus voraussetzt (21,18f) und die Einsetzung des Petrus ins Hirtenamt (Joh 21,15-17) erzählt, drängt sich die Frage auf: 'Wer weidet jetzt, nach dem Tod des Petrus, die 'Schafe' des Herrn, d. h. die ganze Kirche?'"⁵⁶ Diese Frage scheint mir unzureichend mit dem Hinweis beantwortet, daß "die neutestamentlichen Schriften [...] nichts von einer petrinischen Sukzession [wissen]"⁵⁷, und durch die Überlegung verstellt, daß "der Gedanke an 'Nachfolger' des Petrus *überhaupt erst aufkommen [konnte]*, als sich der Monepiskopat nach den früheren Anfängen im Osten auch in der Kirche des Westens durchsetzte"⁵⁸.

Aus eigenem Antrieb wäre der vierte Evangelist⁵⁹ wohl ebensowenig wie Paulus oder Markus auf den Gedanken gekommen, ein idealtypisches Petrusbild als Beispiel für kirchliche Autorität überhaupt zu entwerfen. In seinem Bedürfnis, die besondere Autorität des Lieblingsjüngers allgemein anerkannt zu wissen, mußte er aber mit einer Realität fertig werden: daß nämlich um das Jahr 100 eine gemeinkirchlich anerkannte besondere Autorität sich (zumindest: auch) auf Petrus zurückführte. Mit einer bloß historischen oder an dem einen oder anderen Ort typologisch verklärten Petrusautorität ist die komplexe Art und Weise, wie im Johannesevangelium das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger dargestellt wird, kaum zu erklären. Die Frage bleibt im Evangelium natürlich offen, wo (und wie) diese auf Petrus zurückgeführte Autorität konkret greifbar wurde. Die Antwort darauf dürfte aber in der Richtung zu suchen sein, die etwa 80 Jahre später Irenäus von Lyon weist: in der von den Aposteln Petrus und Paulus gegründeten Kirche zu Rom, der deswegen eine 'potior principalitas'⁶⁰ zukommt. Dabei ist selbstverständlich um das Jahr 100 nicht an einen monepiskopalen 'Nachfolger des Petrus' zu denken, ja vielleicht nicht einmal an eine ausschließlich oder auch nur primär *petrinische* Autorität. Im literarischen Genus der Evangelien als Rückgang auf den irdischen Jesus ließ sich eine bestehende römische Autorität allerdings nur über die Person des Petrus (nicht auch des Paulus) auf Jesus

56 R. Pesch, Simon-Petrus, 149. Die Auffassung einer Minderheit von Exegeten, daß es sich an dieser Stelle nicht um die Übertragung des Hirtenamts über die *ganze* Kirche handele, ist kaum adäquat zu begründen. Vgl. zur Diskussionslage J. Kügler, Der Jünger, 399-401.474f.

57 Vgl. ebd. 163.

58 Vgl. ebd. 166; ähnlich J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, Bd. II, 79.

59 Vgl. Kap. 16 Anm. 58.

60 Vgl. Irenäus, Adv. haer. III, 3.2 (SC 211, p. 229f).

zurückführen. Für Rom als Ort einer sich in der Nachfolge petrinischer Autorität wissenden Gemeinde spricht neutestamentlich der Umstand, daß aus dieser Stadt mit ziemlicher Sicherheit der Erste Petrusbrief gesandt wurde, "ein Pseudepigraphon, geschrieben wahrscheinlich einige Jahrzehnte nach dem Tod des Petrus, das aber gerade dadurch die sich im geographischen Kirchenraum ausbreitende Aufwertung der Petrusgestalt und des Petrusdienstes bestätigt, die nun beachtlicherweise gerade von der römischen Gemeinde zur Geltung gebracht wird"⁶¹. Wenn im übrigen die frühen historischen 'Belege' für eine der römischen Gemeinde wegen der Gründung durch Petrus und Paulus zukommende Vorrangstellung auch weniger hergeben, als die traditionelle Apologetik annahm⁶², so darf zumindest als sicher gelten, daß in den ersten Jahrhunderten ein solcher Vorrang nicht aus der Tatsache hergeleitet wurde, daß es sich um die Gemeinde in der Hauptstadt des Imperiums handelte⁶³: Der Vorrang der Kirche zu Rom, aus den Quellen des zweiten und dritten Jahrhunderts nur mit Mühe verifizierbar, aber aus dem Neuen Testament, insbesondere dem Johannesevangelium, aufgrund der Betonung der Autorität des Petrus nach seinem Tode zu erschließen, ist theologischer Natur. So etwa ließe sich das Fazit der vorangegangenen Überlegungen formulieren.

22.4. Petrusdienst im Ringen um seine adäquate Gestalt

Trotz aller offenbleibenden exegetischen Detailfragen scheint uns die Annahme eines übergeordneten Leitungsamts in der Nachfolge des Petrus vom Zeugnis des Neuen Testaments her begründet. Auf die grundsätzliche Anerkennung eines fortdauernden Petrusdienstes konvergieren - obgleich mit sehr unterschiedlichen Akzentuierungen - heute auch viele Stimmen im ökumenischen Dialog.

Bemerkenswert ist etwa, wie zum einen aus griechisch-orthodoxer, zum anderen aus evangelischer Sicht das Ergebnis eines ökumenischen Dialogs, der im Oktober 1977 in Heidelberg stattfand, festgehalten wurde. N. A. Nissiotis sagte in einer Zusammenfassung des seiner Ansicht nach erzielten Einverständnisses: "Der Papst ist der erste Bischof der allgemeinen, katholischen und apostolischen Kirche, im Sinne eines Vorsitzenden in Liebe und Ehre. [...] Darunter ist zu verstehen, daß der Papst Initiativen im Dienst der Einheit an

61 Vgl. F. Mußner, Petrus und Paulus, 57 - dazu ebd. die wichtige Anmerkung 132 hinsichtlich der presbyterialen Verfassung der Kirche zu Rom.

62 Vgl. den Überblick von W. de Vries, Die Entwicklung des Primats, 114-133.

63 Vgl. ebd. 119.

der Gesamtkirche ergreifen kann, nachdem er mit den anderen Leitern der Kirche die Art und Weise dieser Initiativen diskutiert hat. Er kann also in außerordentlichen Situationen im Namen der ganzen Christenheit sprechen, aber er muß zuerst den Konsens aller anderen kirchlichen Leitungen gesichert haben" ⁶⁴.

W. Pannenberg stellte fest: "Das päpstliche Amt ist als Amt der Einheit für die Kirche als Gesamtkirche wesentlich. Ein solches Amt der Einheit scheint mir heute nicht mehr unter die Alternative *ius divinum - ius humanum* zu fallen. Die Einheit der Kirche ist sicher in die göttliche Konstitution der Kirche einzubeziehen und damit auch implizit diejenigen institutionellen Ausprägungen - auch wenn sie erst später hervorgetreten sind -, die zur Bewahrung solcher Einheit erforderlich sind. [...] Zu einem solchen Dienst der Einheit gehört sicherlich eine Lehrfunktion [...], in der sich die Sorge um das Bleiben in der Wahrheit im biblischen Sinn, um die bleibende Einheit der Gesamtchristenheit in ihren unterschiedlichen Tendenzen und Entwicklungsstadien mit dem apostolischen Ursprung artikulieren kann; insofern auch eine lehramtliche Tätigkeit, die ausspricht, was für das Bleiben in der Wahrheit erforderlich ist" ⁶⁵.

Ein wichtiges Ergebnis des seit 1969 von einer anglikanisch-katholischen Kommission geführten Dialogs, der im 'Windsor-Report' von 1981 seinen Niederschlag fand, war, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspreche und als Teil des Planes Gottes für die Einheit und Katholizität der Kirche verstanden werden könne, ja, daß er in "einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte" ⁶⁶. Bei einer anglikanischen Generalsynode, die Anfang 1985 in London stattfand, sprachen sich 228 Stimmen (bei 38 Nein-Stimmen und 25 Enthaltungen) dafür aus, "daß die Anglikaner im Fall einer Einigung der Kirchen den Papst als Oberhaupt anzuerkennen bereit sind" ⁶⁷.

Einhellig ist andererseits allerdings der ökumenische Konsens, daß die Anerkennung eines Papstprimats, wie er auf dem Ersten und Zweiten Vaticanum definiert wurde, nicht möglich sei. Dem korrespondiert eine wachsende Übereinstimmung unter katholischen Theologen, daß die Formulierung des Jurisdiktionsprimats des Papstes und seiner Unfehlbarkeit bei bestimmten lehramtlichen Entscheidungen, wie sie sich in den Dokumenten jener beiden Konzilien findet, dringend einer Modifikation bedürfe - etwa in der Form, wie in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung eine 'relecture' früherer Lehrentscheidungen vorgenommen worden ist ⁶⁸. Die Tatsache, daß es sich hier zweifellos um eine verbindlich geltende Lehre der römisch-katholischen Kirche handelt, dispensiert nicht von der fundamentaltheologischen Frage danach, wie

64 In: Papsttum als ökumenische Frage, 310 (Diskussion).

65 Ebd. 308f.

66 Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer [u. a.], Paderborn - Frankfurt a. M. 1983, 177-190, hier 180.

67 Vgl. H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 170.

68 Vgl. oben Kap. 13.

diese Lehre aus dem 'Logos der Hoffnung, die uns erfüllt' (vgl. 1 Petr 3,15) zu begründen ist. Je weniger eine zufriedenstellende Begründung vertreten werden kann, desto mehr droht der Rückfall in einen Glaubenspositivismus, der - wie in Kap. 11 gezeigt - die scholastisch-neuscholastische Theologie über viele Jahrhunderte hin so folgenschwer belastet hat.

In den neueren fundamentaltheologischen Lehr- und Arbeitsbüchern zeigt sich die Kluft zwischen dem Bemühen, der fortbestehenden Geltung der genannten Lehrentscheidungen gerecht zu werden, und dem Mangel an zureichenden Argumenten für ihre Legitimation aus dem *intellectus fidei* darin, daß im Unterschied zu früheren Standardwerken auf den Versuch, Primat und Unfehlbarkeit des Papstes biblisch-historisch als begründet auszuweisen⁶⁹, im allgemeinen verzichtet wird und man sich darauf beschränkt, in einer mehr oder weniger kritischen Darstellung den Sinn der entsprechenden Formulierungen im heutigen Verstehenshorizont wenigstens ansatzweise zu vermitteln.

Im 'Handbuch der Fundamentaltheologie' geht im 'Traktat Kirche' P. Stockmeier zu Ende seines Überblicks 'Kirche unter den Herausforderungen der Geschichte'⁷⁰ kurz auf die Entstehungsgeschichte der Definition des Primats des Papstes und seiner Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vaticanum ein: "Vorgeschichte und Verlauf des I. Vatikanischen Konzils illustrieren, wie sehr die Konstitutionen 'Dei filius' und 'Pastor aeternus' Ergebnis der geistigen und politischen Situation des 19. Jahrhunderts waren, wobei nur die Dekrete über den Jurisdiktionsprimat sowie die Infallibilität von der ursprünglich geplanten umfassenden Aussage über die Kirche übrigblieben. Nachdem die weltliche Macht des Papsttums [...] geschwunden war, trachtete man nun, es auf geistig-religiöse Weise aufzuwerten"⁷¹. In den abschließenden Bemerkungen zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche des Zweiten Vaticanums hält P. Stockmeier fest: "In den Ausführungen über die Kollegialität der Bischöfe erfuhr die Lehre vom Primat des Papstes fraglos eine umgreifende Ergänzung, auch wenn ihre Tragweite für die konkrete Verfassungswirklichkeit der Kirche noch unklar bleibt"⁷². Im 'Traktat Theologische Erkenntnislehre' ist dem Thema 'Lehramt und Unfehlbarkeit' dann ein eigenes Kapitel von A. Dulles gewidmet, der sich darauf beschränkt, "die gegenwärtige römisch-katholische Lehre über das kirchliche Lehramt darzulegen"⁷³. Er kommt zu dem Ergebnis: "Solange auf eine angemessene Anpassung nicht verzichtet wird, erweist sich dieses katholische System der Weitergabe des Glaubens und der Lehre als fruchtbar"⁷⁴. Aus systematischer Perspektive kann eine solche Aufgabenteilung kaum befriedigen.

69 Vgl. z. B. noch A. Lang, Fundamentaltheologie II,⁴ 1968, 222-230.

70 In: HFth III, Freiburg 1986, 122-152.

71 Ebd. 149.

72 Ebd. 150.

73 In: HFth IV, Freiburg 1988, 153-178, vgl. hier 177.

74 Ebd.

H. Waldenfels geht in Teil IV seiner 'Kontextuellen Fundamentaltheologie' - 'Ort: 'In der Gemeinschaft der Kirche'' - relativ kurz auf den Papstprimat ein⁷⁵, wählt dann aber einen systematisch sehr angemessenen Zugang zu der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit in Teil V: 'Erkenntnis: 'Im Lichte des Evangeliums'', indem er dieses spezielle Problem der übergeordneten Frage 'Autorität' - als Abschluß des mit 'Tradition' überschriebenen Kapitels - zuweist. Dadurch ergibt sich als Hintergrund eine philosophische Reflexion auf das Wesen von Autorität und Erkenntnis (a) und eine theologische Überlegung zur Autorität des Gottesvolks als ganzem (b). Aber auch innerhalb der engeren Thematik 'Das kirchliche Lehramt' (c) arbeitet H. Waldenfels sorgfältig und kritisch die Einbettung der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Glaubensvollzug der Kirche insgesamt heraus⁷⁶.

Noch geschlossener wirkt die Darstellung des Petrusdienstes nach dem römisch-katholischen Verständnis in der 'Fundamentaltheologie' von H. Fries, insofern hier kein eigener Teil über die Theologische Erkenntnislehre vorgesehen ist. Die Ausführungen über 'Das Problem der Unfehlbarkeit' (§ 58) erhalten dadurch eine besondere Plastizität, daß ihnen eine intensive Auseinandersetzung mit der ökumenischen Diskussion über das Papsttum vorausgeht. Sehr offen werden in einem eigenen Abschnitt 'Kritische Fragen' zur Formulierung der Lehrentscheidungen ausgesprochen⁷⁷.

Welchen Beitrag kann in dem gegenwärtigen Ringen um ein angemessenes Verständnis päpstlicher Autorität die Fundamentaltheologie über die sorgfältige kritische Interpretation der geltenden Definitionen hinaus leisten? Ausgehend von den Fragen, denen im Rahmen dieses 'Grundrisses' besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde, ließen sich vor allem vier Orientierungspunkte hervorheben.

(1) In der Diskussion der beiden letzten Jahrzehnte ist immer wieder betont worden, daß die Ansätze zu einer Communio-Ekklesiologie auf dem Zweiten Vaticanum kaum ausreichten, um das Verhältnis einerseits zwischen dem Bischof von Rom und den übrigen Bischöfen wie andererseits zwischen dem Bischofsamt überhaupt und den anderen kirchlichen Diensten zufriedenstellend zu klären, daß zudem die tatsächlich gegebenen Ansätze in der Praxis eher restriktiv und restaurativ ausgelegt worden sind⁷⁸. Auf dem Hintergrund von Kap. 21 wäre diesen Überlegungen eine Anmerkung zur Terminologie von 'Lumen gentium', Artikel 25, hinzuzufügen. Der Papst wird dort als das 'Haupt' (caput) des Bischofskollegiums bezeichnet. Vom teilweise recht abgeschliffenen allgemeinen Sprachgebrauch her ('Chef'; 'Head' - statt Chairperson - eines Departments usw.) erheben sich dagegen keine Bedenken, wohl aber aufgrund der jahrhundertealten theologischen Vorbelastung durch das Verständnis des Papstes als stellvertretendes Haupt des Leibes Christi und seiner

75 Ebd. 383-385.

76 Ebd. 472-488.

77 Ebd. 492-494.

78 Zur Literatur vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, 385.

mystischen Einheit mit Christus in dieser Eigenschaft. Wie der Vergleich der Interpretation der Lehre vom Leib Christi in 'Mystici Corporis' und 'Lumen gentium' in Kap. 21.3-4 gezeigt hat, wurden dem traditionellen Mißverständnis der neutestamentlichen Leib-Christi-Lehre und der damit verbundenen christologischen Überfrachtung päpstlicher Autorität auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil entschiedene Grenzen gesetzt. Es besteht aber die Gefahr, daß unterschwellig die Kraft der mißbrauchten Metapher vom Papst als dem Haupt weiterwirkt⁷⁹. Darum wäre es besser, wenn in Zukunft der Begriff 'Haupt' zur Bezeichnung des Nachfolgers Petri grundsätzlich vermieden würde und man statt dessen Termini wie 'Sprecher' oder 'Repräsentant' verwendete, die sich auf dem Hintergrund der neutestamentlichen Schriften eher verantworten lassen.

(2) Ein weiterer Ansatz zur Neuorientierung ergäbe sich als Konsequenz des in Kap. 17 dargelegten Zugangs zur Osterevidenz. Im Anschluß an die neutestamentlichen Aussagen über den Erhöhten hat sich - vermittelt über die Bilderwelt des byzantinischen wie später des absolutistischen Herrscherkults - in fast zwei Jahrtausenden die Vorstellung vom thronenden Christus in einer Weise eingepägt, daß es schwerfällt, in *diesem* auferstandenen Herrn den proexistenten Jesus und den 'Leib-für-euch' (1 Kor 11,24) wiederzuerkennen. An die Stelle des eschatologischen Mittlers zwischen Gott und den Menschen trat schließlich in der christlichen Glaubensauffassung Maria als Bittstellerin und Fürsprecherin am Thron des dreifaltigen Gottes. Die Vorstellung vom Papst als dem Stellvertreter Christi auf Erden konnte von dieser Christologie nicht unbeeinflusst bleiben. Wenn das Bild vom *wartenden* Christus, wie es in dem oben⁸⁰ zitierten Text von Origenes plastisch hervortritt, im Bewußtsein der Christen das Bild vom thronenden Herrscher ersetzte, würde auch der Zugang für ein angemesseneres Verständnis des Petrusdienstes freigelegt.

(3) Die beiden abschließenden Anmerkungen gehen in eine andere Richtung. Wenn die Aussagen über die höchste Lehrautorität in der Kirche als nicht zufriedenstellend empfunden werden, so hängt dies wohl nicht nur mit einer theologischen Hypertrophierung päpstlicher Gewalt zusammen, sondern kaum weniger mit einer tiefgreifenden Unsicherheit im Hinblick darauf, wie das in Christus ergangene letztgültige Wort Gottes in dieser Definitivität seinen Ausdruck im kirchlich verbindlichen Sprechen finden kann. Seit der Bedrohung durch die alle verbindliche Rede

79 Vgl. etwa Nr. 2 der 'Nota explicativa praevia' zu 'Lumen gentium', wo von der hierarchischen Gemeinschaft 'mit Haupt und Gliedern des Kollegiums' die Rede ist.

80 Kap. 15 Anm. 68.

zersetzende Gnosis ist kirchliche Lehrautorität keiner vergleichbar radikalen Problemlage mehr ausgesetzt gewesen, wie sie der historisch-hermeneutische Relativismus darstellt, der sich seit dem 19. Jahrhundert mit zunehmender Intensität als das Grunddogma hinsichtlich aller sprachlichen Äußerungen und ihres Verstehens durchgesetzt hat.

Die theologische Hilflosigkeit angesichts dieser Problemsituation wurde vor allem in der Diskussion um Hans Küngs 'Anfrage' deutlich⁸¹. Zu Recht hat H. Ott hervorgehoben, daß in der Unfehlbarkeitskontroverse "die fundamentaltheologische Problematik [...], nämlich das Verhältnis von Wahrheit und Aussagbarkeit ('Satzwahrheit'), das primäre Interesse der theologischen Reflexion [verdient]"⁸², und bemerkenswerterweise im Blick auf notwendige Entscheidungen bei einem akuten *status confessionis* unterstrichen: "Ich könnte nun auch als protestantischer Theologe nicht zugeben, daß solches letztverbindliche Reden im Namen der Kirche 'fehlbar' sei, daß ich mich als Bekennder mit dem Hintergedanken tragen müsse, es könnte eventuell doch die Gegenseite recht haben oder die Kirche als ganze könne später der Gegenseite recht geben"⁸³. Die von H. Ott vorgeschlagene Anknüpfung an das Wahrheitsverständnis von H.-G. Gadamer⁸⁴ scheint mir allerdings nicht ausreichend, um die Frage zu klären, wie innerhalb geschichtlich bedingter Rede ein definitives Sprechen möglich ist. Die Überlegungen zum Verhältnis von erstphilosophischer und hermeneutischer Philosophie in Teil I dieses 'Grundrisses' könnten vielleicht die Diskussion um diese schwierige Frage in einigen Punkten weiterbringen. Vor einer fundamentaltheologischen Klärung dieser Frage scheint es mir jedenfalls illusorisch, eine befriedigende Antwort zum Thema 'Unfehlbar?' zu erwarten - was natürlich nicht ausschließt, daß man im Hinblick auf die Rollenverteilung beim Zustandekommen kirchlich definitiver Rede auch vor einer Lösung der hermeneutischen Grundproblematik entschiedene Fortschritte erzielen könnte.

(4) Mit der unzureichend geklärten Frage nach der Möglichkeit definitiven Redens trotz der geschichtlichen Bedingtheit von Sprache

81 Vgl. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970 (ders., *Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage*. Mit einem aktuellen Vorwort von H. Haag, erw. Neuausgabe, München 1989). Zur Literatur vgl. O. H. Pesch, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, 159-211, bes. 205 Anm. 122; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 473 Anm. 114.

82 Vgl. H. Ott, Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition. Eine protestantische Stellungnahme, in: *Papsttum als ökumenische Frage*, 212-233, hier 214; vgl. ders., *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils*, Basel 1963.

83 H. Ott, Bilanz, 222.

84 Vgl. ebd. 216ff.

verbindet sich ein weiteres Problem, das die Diskussion um die adäquate Gestalt kirchlicher Lehrautorität kaum weniger erschwert. Zu Recht hatten die Reformatoren gegenüber päpstlicher Anmaßung bei der Vorlage geoffenbarter Wahrheiten auf der Normativität der kanonischen Schriften bestanden. Der tatsächliche Zugang zur Schrift allerdings, der sich auf der Grundlage dieses Protestes entwickelte, schien und scheint teilweise immer noch wenig geeignet, der Autorität des Gotteswortes gegenüber menschlichem Eigensinn durchgreifend Geltung zu verschaffen.

Auf der einen Seite machte sich, vor allem im nordamerikanischen Raum, in vielfältigen christlichen Denominationen eine sowohl von einer übergeordneten kirchlichen Lehrinstanz wie von rationaler Kontrolle unbeschwerte fundamentalistische Bibelauslegung breit, in der so ziemlich alles aus der Schrift beweisbar erscheint - bis hin zur Existenz fliegender Untertassen. Wo sich auf der anderen Seite eine akademisch betriebene Schriftexegese etablierte, wurde - wie in Kap. 14 skizziert - ein auf die Rechnung des jeweiligen exegetischen Fachmanns rekonstruierter 'historischer Jesus' dem Zeugnis der Schriften entgegengehalten. Die nach dem Veto der Dialektischen Theologie wieder aufgenommene Suche nach dem historischen Jesus richtet sich zwar nicht mehr prinzipiell gegen das Zeugnis der kanonischen Schriften. Der Rückgang auf die 'ipsissima vox' Jesu oder die formkritische Rekonstruktion frühester Traditionsschichten und der diese bestimmenden Theologie wird dennoch weitgehend in der Hoffnung betrieben, im 'Ursprünglichen' die authentischere Aussage gegenüber der späteren Theologie aufzudecken, die sich redaktionskritisch als das Zeugnis der neutestamentlichen Autoren erheben läßt⁸⁵. Doch auch wo im Gegenzug zur Verselbständigung historisch-kritischer Forschung Eugen Drewermann auf den archetypischen Gehalt der Schriften rekurriert und von dorthin ihre eigentlich bedeutsame Aussage erheben möchte, kommt wohl kaum jene Autorität der Bibel zum Tragen, die die Reformatoren gegenüber der römischen Tradition wiedergewinnen wollten.

In Kap. 15 wurde versucht, die Frage nach dem authentischen Maßstab kirchlicher Überlieferung aus dem Wesen christlicher *traditio* selbst zu entwickeln. Wenn den beiden zuletzt genannten Problemen - den zentralen Fragen philosophischer und biblischer Hermeneutik - im Rahmen dieses

85 Vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium II (Nachwort), 564: "Für die gegenwärtige theologische Diskussion ist das Markusevangelium insofern von besonderer Bedeutung, als eine verbreitete Neigung verstärkt zum Zuge zu kommen scheint, historisch-überlieferungsgeschichtlich Früheres und Älteres gegen Späteres und Jüngerer (nicht nur historisch abzusetzen, sondern vielmehr) *theologisch* auszuspielen" (In der Anm. 12 verweist Pesch besonders auf H. Küng und H. Offermann).

Seite 572:

'Grundrisses' ein, von der traditionellen Behandlung der 'demonstratio catholica' her gesehen, unverhältnismäßig großer Raum zugewiesen wurde, so geschah dies nicht zuletzt aus der Überzeugung, daß ohne eine Klärung dieser heute weithin als aporetisch erscheinenden Fragen bei der Diskussion um die höchste Autorität in der Kirche kaum mit zufriedenstellenden Ergebnissen gerechnet werden kann.