

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

38. Jahrgang

1987

Heft 1

## »Tu es, Petrus«

Die Petrus-Verheißung in Mt 16, 17–19

*Von Joachim Gnilka*

»In den Schuhen des Fischers« betitelt Morris L. West seinen Papst-Roman. Der Buchtitel erinnert an die Anfänge des Petrus-Dienstes. Nach katholischem Verständnis ist der Bischof von Rom der Nachfolger des Simon Petrus in der Ausübung des Petrus-Amtes. Protestantischerseits wird diese Auffassung abgelehnt. Allerdings mehren sich in letzter Zeit in der evangelischen Kirche Stimmen, die der Notwendigkeit eines Petrus-Dienstes in der Kirche Verständnis entgegenbringen. Diesen kontroverstheologischen Fragestellungen kann in diesem Aufsatz auch im Rahmen der Auslegung und Interpretationsgeschichte der Petrus-Verheißung in Mt 16, 17–19 nicht nachgegangen werden. Es kann im folgenden nur darum gehen, das exegetische Verständnis der Petrus-Verheißung im Lichte neuerer Literatur zu erschließen. Die Zahl der exegetischen Beiträge zum locus classicus des Petrus-Dienstes ist beträchtlich. Darum ruht der Akzent auf der Entwicklung der eigenen interpretatorischen Linie. Die Ausführungen halten sich streng an den Matthäustext, überschreiten diesen am Schluß nur hinsichtlich der andeutenden Zeichnung des Petrus-Bildes im ersten Evangelium. Auch zur Frage einer Fortsetzung der dem Simon Petrus übertragenen Vollmacht kann nur kurz im Rahmen des Matthäusevangeliums Stellung bezogen werden.

### *1. Der Text*

In Übereinstimmung mit Mk 8, 27 ff. berichtet Mt 16, 13 ff. von der Wanderung Jesu und seiner Jünger in die nördlich von Galiläa gelegenen Gebiete um Kaisareia Philippi (= das alte Paneas), das der Tetrarch Philippos zur Stadt hatte gestalten und dem er diesen Namen zu Ehren des Augustus gegeben hatte. Auch das Gespräch, das Jesus mit den Jüngern auf dem Wege führt und das die Meinungen des Volks über ihn zum Inhalt hat, stimmt weitgehend mit der Markus-Vorlage überein. Die Antwort des Simon Petrus auf die Frage Jesu nach der Meinung der Jünger über ihn, das bekannte Messiasbekenntnis, ist allerdings bei Mt um das Gottessohn-Prädikat erweitert. Sagt Petrus gemäß Mk 8, 29: »Du bist der Christus«, so lautet nach Mt 16, 16 die Antwort: »Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.« Bei Mk schließt sich in V 30 unmittelbar ein Schweigebefehl

an, der bei Mt um einige Verse nach rückwärts versetzt erscheint (V 20). Dazwischengeschaltet ist bei Mt 16, 17–19 eine kleine an Simon Petrus gerichtete Rede Jesu, die sich aus vier Elementen zusammensetzt: eine Seligpreisung, die eine eigene Begründung erfährt; die Übertragung bzw. Deutung des Petrusnamens mit der Verheißung des Baus der nicht zerstörbaren Kirche; das Schlüsselwort und die Übertragung der Vollmacht, zu binden und zu lösen. Diese Überlieferung findet sich nur bei Mt. Sachliche Analogien haben wir in Joh 21, 15 ff. und Lk 22, 31 f., zu denen herüber aber keine traditionsgeschichtliche Brücke besteht. Der Mt-Text ist sorgfältig strukturiert und gegliedert. Es lassen sich drei Strophen bilden:<sup>1</sup>

»Selig bist du, Simon Barjona,  
denn nicht Fleisch und Blut schenkten dir Offenbarung,  
sondern mein Vater in den Himmeln.

Und ich sage dir: Du bist Petrus,  
und auf diesen Fels werde ich meine Kirche bauen,  
und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen.<sup>2</sup>

Ich werde dir die Schlüssel der Himmelsherrschaft geben.  
Und was du auf Erden binden wirst, soll in den Himmeln gebunden sein,  
und was du auf Erden lösen wirst, soll in den Himmeln gelöst sein.«

Zu dieser Strophik ist folgendes zu sagen: Jede Strophe besitzt drei Zeilen. Die erste Zeile ist jeweils die Führungszeile, die eine Art Themenangabe ist für das, was in der Strophe ausgesagt ist. Die zweite und dritte Zeile bietet jeweils einen antithetischen Parallelismus. Für die Interpretation sind diese formalen Beobachtungen von Bedeutung.

## 2. Seligpreisung

In der neueren Forschung, die sich der Petrus-Verheißung widmete, hat V 17, die dem Simon zugedachte Seligpreisung, eine herausragende Rolle gespielt.<sup>3</sup> Man ist auf die besondere, ja singuläre (im NT) Form des Makarismus aufmerksam geworden. Zwei Merkmale zeichnen ihn aus. Einmal enthält er eine persönliche, namentliche Anrede: Selig bist du, Simon. Während es im NT nichts Entsprechendes gibt, läßt sich im AT nur Dtn 33, 29 als Analogie zum Vergleich heranziehen: Selig bist du, Israel. Zum anderen ist die Seligpreisung in einem von Gott gewährten Geschenk begründet: der Vater in den Himmeln

<sup>1</sup> Vgl. J. Jeremias, *Golgotha (Angelos 1)* (Leipzig 1926) 68 f.; C. F. Burney, *The Poetry of our Lord* (Oxford 1925) 112 ff.

<sup>2</sup> Im griechischen Text ist der Bezug von *ἀπέτης* nicht eindeutig. Das Wort kann sich sowohl auf »Fels« (das Äquivalent *πέτρα* ist feminin) als auch auf »Kirche« zurückbeziehen. Doch empfiehlt sich letzteres, wegen der größeren Nähe dieses Bezugswortes.

<sup>3</sup> Vgl. C. Kähler, *Zur Form- und Traditionsgeschichte von Mt 16, 17–19*: NTS 23 (1977) 36–58; ders., *Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen* (ungedruckte Dissertation Jena 1974); W. Schenk, *Das »Matthäusevangelium« als Petrus-evangelium*: BZ 27 (1983) 58–80.

hat Simon Offenbarung zuteil werden lassen. Die Masse der übrigen neutestamentlichen Seligpreisungen basiert auf einer Bedingung, die der Mensch erfüllt oder erfüllen soll. Sie bewegen sich in der Sequenz Tat-Folge/ Verheißung. Man erinnere sich nur der Seligpreisungen am Beginn der Bergpredigt (Mt 5, 3 ff.), wo die Armut im Geist, die Trauer, die Milde usw. Anlaß dafür sind, daß diese Menschen seliggepriesen werden und ihnen eine Verheißung zuteil wird. Simon Petrus erfüllt keine Bedingung. Ihm wird von Gott etwas zuteil. Darum wird er seliggepriesen. Am nächsten an diesen Makarismus — den man etwas umständlich, jedoch sachlich richtig den nichtkonditionierten (von keiner Bedingung, die der Mensch zu erfüllen hat, abhängigen) Makarismus genannt hat — kommt Mt 13, 16: »Selig sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören.« Nur fehlt hier die namentliche Anrede und wird das von Gott gewährte Geschenk des Sehens und Hörens als solches nicht angesprochen. Die Seligpreisung richtet sich an die Gruppe der Jünger.

Damit nicht genug. Mt hat den singulären, an Simon Petrus gerichteten Makarismus an bevorzugter Stelle in seinem Evangelium plaziert. Er steht nicht nur etwa in der Mitte des Corpus des Evangeliums, sondern mit der Perikope von der Petrus-Verheißung schließt der erste Hauptteil des Werks. Mit ἀπὸ τότε in Mt 16, 21 beginnt der zweite Hauptteil, der bis zur Passionsgeschichte reicht. Von diesen Überlegungen aus besteht die Möglichkeit, den Befund mit anderen zeitgenössischen Literaturen zu vergleichen. Einen ganz ähnlichen Befund haben wir im 4. Esra-Buch, einer jüdisch-apokalyptischen Schrift, die gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., wahrscheinlich kurz nach dem Tod des Kaisers Domitian, der im Jahr 96 erfolgte, abgefaßt worden ist. Inmitten des Buches steht eine Seligpreisung, die Esra gilt: »Selig bist du vor vielen. Du hast beim Höchsten einen Namen wie nur wenige.« Gesprochen wird der Makarismus von einem Engel, der für Gott redet. Im unmittelbaren Anschluß wird Esra verheißt, daß er Offenbarungen empfangen wird, die die anstehende endzeitliche Zukunft betreffen (10, 57 ff.). Der Form nach haben wir es mit einem nichtkonditionierten Makarismus zu tun wie in Mt 16, 17. Er steht an bevorzugter Stelle im Buch, und es ist dort der einzige dieser Art. Esra gilt als der (fingierte) Verfasser des Buches und als der Vermittler der in ihm enthaltenen Enthüllungen, Offenbarungen und Belehrungen. Er vertritt die Gemeinde, deren Anliegen, Nöte und Sorgen, für die er schreibt, und steht ihr gleichzeitig als ihr autoritativer Lehrer gegenüber. All dies sind Details, die — wie wir noch sehen werden — auch für Simon Petrus gelten. In der Seligpreisung in 4 Esra 10, 57 fehlt nur die namentliche Anrede des Esra. Dies aber wiegt nicht schwer angesichts der sonstigen überraschenden Gemeinsamkeiten.

Die gekennzeichnete besondere Seligpreisung aber ist kein Sonderfall in Mt 16, 17 und 4 Esra 10, 57. Freilich verdiente schon diese Übereinstimmung unsere Aufmerksamkeit. Nochmals den gleichen Befund treffen wir in der Schrift Joseph und Aseneth an. Dort wird in 16, 14 Aseneth seliggepriesen, weil sie göttliche Offenbarungen empfangen hat: »Selig bist du, Aseneth, denn Gottes unaussprechliche Geheimnisse sind dir enthüllt.« Aseneth wird im Makarismus nicht bloß namentlich angesprochen, sondern sie erhält auch nach 15, 7 einen neuen Namen, nämlich »Zufluchtsburg«, weil Völker zu ihr fliehen werden, um in ihren Mauern sicher zu wohnen. Das Bildmaterial berührt sich mit Mt 16, 18. Ganz ähnlich werden im hebräischen Henochbuch 4, 9 und im Memar Marqah II §9, einer samaritanischen Schrift, Henoch bzw. Mose seliggepriesen.

Für das Verständnis der Seligpreisung in Mt 16, 17 ergibt sich daraus Folgendes: Simon Petrus ist Offenbarungsempfänger, Tradent und Garant der Jesus-Überlieferungen des Evangeliums. Es ist auffällig, daß in V 17 die Offenbarung inhaltlich nicht näher gekennzeichnet ist, auch nicht durch *ταῦτα*, wie es leicht hätte geschehen können (vgl. Mt 11, 25). In der Übersetzung ist dieser Umstand zu berücksichtigen: »... schenken dir Offenbarung.« Der Offenbarungsinhalt darf nicht auf die eben ausgesprochene Erkenntnis, daß Jesus der Christus und Gottessohn ist, beschränkt werden, wenn sie auch im Mittelpunkt steht. Sie greift darüber hinaus. Simon Petrus bürgt für das ganze Evangelium. Ich scheue mich, so weit zu gehen und das Matthäusevangelium als Petrus-evangelium zu bezeichnen, wie es W. Schenk tut.<sup>4</sup> In 4 Esra 14, 24 ff. bekommt Esra den Auftrag, die ihm geschenkten Offenbarungen aufzuschreiben. Etwas Ähnliches fehlt im Matthäusevangelium. Simon Petrus aber steht hinter dem Evangelium. Er ist der autoritative Lehrer der Kirche des Matthäus.

### 3. *Kephas/Petrus*

Simon, der Fischer aus Betsaida, empfängt einen neuen Namen: Kephas/Petrus. Die ursprüngliche aramäische Fassung ist Kepha, die im NT nirgendwo mehr anzutreffen ist. Die Form Kephas, die wir im NT 9mal finden, ist bereits eine Gälisierung des aramäischen Kepha. Von Joh 1, 42 abgesehen, haben wir »Kephas« nur in den protopaulinischen Briefen. Die Form Petrus kommt bei Paulus nur in Gal 2, 7 f. vor, dem Text, der vom Apostelkonvent in Jerusalem handelt. Im NT überwiegt also die griechische Form Petrus, die allein oder in der Verbindung Simon Petrus begegnet und die Übersetzung des aramäischen Kepha/Kephas darstellt. »Petrus« kann schon wie ein Eigenname behandelt werden, im übrigen auch bei Mt. Es muß auffallen, daß in Mt 16, 16, also kurz vor der Namensübertragung bzw. -deutung, dieser Jünger Simon Petrus heißt: »Simon Petrus antwortete und sprach«! Dennoch werden wir davon ausgehen können, daß Mt nicht bloß eine Namensdeutung bieten, sondern auch von der Namensübertragung berichten will. Er macht gleichsam ätiologisch fest, wie es zur Namensübertragung gekommen ist. Man könnte zu diesem Vorgehen das Christusbekenntnis des Simon vergleichen, dessen Wert auch keine Einbuße dadurch erfährt, daß der Leser des Evangeliums von Anfang der Lektüre weiß, daß Jesus der Christus und Gottessohn ist.

Der Name Petrus konnte als Eigenname nicht nachgewiesen werden. Wohl gibt es eine Anzahl von Namen, die vom gleichen Stamm abgeleitet sind wie *Petraios* (Beiname des Poseidon), *Petrios*, *Petronas* usw. Bei lateinischen ähnlich klingenden Namen muß man vorsichtig sein, weil ihre Ableitung aus einem ganz anderen Stamm erfolgt und zum Teil auf das Etruskische zurückgeht.<sup>5</sup> Nach P. Lampe,<sup>6</sup> der das Material gesammelt hat, hat es den Personennamen Petrus in vorchristlicher Zeit nie gegeben. Aber wie steht es mit

<sup>4</sup> (Anm. 3).

<sup>5</sup> Das gilt für *Petronius*. Die Wurzel ist etruskisch: *petro* = Hammel.

<sup>6</sup> Das Spiel mit dem Petrusnamen — Mt 16, 18: NTS 25 (1979) 227–245, hier 228.

dem aramäischen Kepha? Für ihn könnte es einen einzigen Beleg in den Papyri von Elephantine in Oberägypten geben, der Kepha als Personennamen nachweist. Die Forschung ist in der Beurteilung nicht einig.<sup>7</sup> Darum kann man getrost die Wortbildung Kepha/Petrus als Novum bezeichnen hinsichtlich ihrer Verwendung als Personennamen.

Noch schwieriger ist die inhaltliche Bestimmung von Kepha/Petrus. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der ursprüngliche Sinn dieses Namens nicht identisch ist mit der Sinnggebung, die Mt 16, 18 ihm gibt. Wohl kann vermutet werden, daß die ursprüngliche Bedeutung des Namens nicht sehr weit weg von jener ist. Mt 16, 18 versteht Petrus eindeutig im Sinn von *πέτρα*, also gleich Fels. Aber ist das die ursprüngliche Etymologie? Beginnen wir mit dem Griechischen. Für *πέτρος* vermerkt F. Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache II/1, zur Stelle: »stets in der Bedeutung Stein, und dadurch von *πέτρα*, Felsen, bestimmt unterschieden«. Vielfach bezeichnet es den Schleuderstein. Was bedeutet aramäisches Kepha?<sup>8</sup> Zunächst Bogen, Wölbung, Gewölbe. Sein semantisches Feld umfaßt zwar zahlreiche Begriffe, doch kommen letztlich ernsthaft nur zwei Grundbegriffe in Betracht: Stein und Fels. In Targumim und Midraschim überwiegt bei weitem die Bedeutung Stein. Für die Bedeutung Fels kann man sich auf einzelne Qumran-Belege — 11 Qtg Job 32, 1 und drei Stellen aus dem aramäischen Henoch aus Höhle 4 — berufen, die wegen ihres Alters Beachtung verdienen.<sup>9</sup> Letztlich kann es nicht mit Sicherheit entschieden werden, welche der beiden Bedeutungen für Kepha ursprünglich in Verbindung mit der Namensgebung anzunehmen ist. R. Pesch plädiert neuerdings für Edelstein, eine philologische Möglichkeit, die schon G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch z. St., vorsah. Es ergibt sich, daß Mt 16, 18 eine neue, weiterführende, ekklesiologische Deutung des Kepha/-Petrus-Namens darstellt. War der vorausliegende Sinn des Kepha-Namens noch nicht ekklesiologisch bestimmt, so muß ihm doch eine besondere, auszeichnende Bedeutung zugekommen sein. Er läßt sich mit dem Namen, den die beiden Zebedäus-Söhne Johannes und Jakobus erhalten, nämlich Boanerges — in Mk 3, 17 als »Donnersöhne« interpretiert —, nicht vergleichen. Denn dieser Name wird uns nur beiläufig, fast zufällig mitgeteilt. Der Kepha-Petrus-Name hingegen hat eine breite Traditionsbasis, die für sein Gewicht spricht. Man darf vermuten, daß der Name damit zusammenhängt, daß Simon (zusammen mit seinem Bruder Andreas) der Erstberufene ist. Mit ihm beginnt die Sammlung der Jüngerschaft. Der ekklesiologische Sinn konnte nachösterlich darauf aufbauen, zumal wenn wir bedenken, daß nachösterlich Simon Petrus wieder die Rolle des Ersten zukommt. Er ist der Erste, dem der auferweckte Christus erscheint, der Erste, der zum österlichen Glauben kommt (1 Kor 15, 5; Lk 24, 34).

<sup>7</sup> Skeptisch urteilt P. Grelot, Documents araméens d'Égypte (Paris 1972) 476; positiv urteilt J. A. Fitzmyer, Aramaic Kepha' and Peter's Name in the New Testament, in: Text and Interpretation (Festschrift M. Black) (Cambridge 1979) 121–132, hier 127 ff.

<sup>8</sup> Vgl. Lampe (Anm. 6).

<sup>9</sup> Die Belege finden sich bei Fitzmyer (Anm. 7) 125 f. Vgl. auch die Ausführungen von G. Schwarz, »Und Jesus sprach«. Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu (BWANT 118) (Stuttgart 1985) 16–18.

## 4. Die Überlieferung

Bezüglich der Bestimmung der Überlieferung von Mt 16, 17–19 gehen die Auffassungen in der gegenwärtigen Forschung vor allem auseinander. Um von der Vielfalt der Meinungen einen gewissen Einblick zu vermitteln, seien einige wichtige herausgegriffen.

4.1 Für die Verfechter der Mt-Priorität bildet es ein Problem, daß Mk die Petrus-Verheißung nicht bietet. Die Erklärungen für eine Auslassung durch Mk sind unterschiedlich. D. J. Sanders<sup>10</sup> und D. Buzy<sup>11</sup> nehmen zur Demuthypothese ihre Zuflucht. Nach ihr habe Mk, der im Auftrag des Petrus das Evangelium geschrieben habe, auf dessen Anweisung die Tradition gestrichen. Es sei aus Demut geschehen. L. Vaganay<sup>12</sup> urteilt evangeliumsgemäßer. Die von Mk entwickelte literarische Tendenz des Jüngerunverständnisses sei maßgeblich gewesen. Auf einem ganz anderen Weg kommt R. Bultmann,<sup>13</sup> der von der Mk-Priorität ausgeht, zu einem ähnlichen Ergebnis. Bultmann ordnet die Entstehung der Evangelien des Mk und Mt ein in die Entwicklung des Christentums nach dem Hegel'schen Muster von These-Antithese-Synthese. Mk repräsentiert dann das hellenistische Christentum, Mt das Judentum. Da beide in Konkurrenz zueinander stehen, die erst durch die Synthese aufgehoben werden kann, und Petrus das Judentum vertritt, ergäbe sich die Auslassung eines Textes durch Mk, der die führende Rolle des Petrus unterdrückt. Alle diese Thesen verfangen nicht. Abgesehen davon, daß psychologische Argumente wenig überzeugen und die Mk-Priorität sich auch im katholischen Lager weitestgehend durchgesetzt hat, ist festzustellen, daß der Text Mk 8,27 ff. in sich geschlossen ist und die Annahme, daß einzelne Verse aus ihm herausgelöst worden seien, nicht zuläßt.<sup>14</sup>

4.2 Mehrere Traditionsbestimmungen vergleichen Mt 16, 17–19 mit Gal 1, 16 ff., einem Text, in dem Paulus von seinem Damaskuserlebnis redet.<sup>15</sup> Die Anliegen, die bei diesem Vergleich verfolgt werden, sind divergierend. Uns interessiert hier nur jener Vorschlag, der zu dem Ergebnis gelangt, daß in beiden Texten ein gewisses Schema angewendet werde, das man das Investitur-Schema genannt hat. Wie Paulus von seiner im Damaskuserlebnis geschehenen Einsetzung zum Völkerapostel erzählt, so berichtet Mt 16, 17 ff. von Simons Bestellung zum Petrus-Amt. In der Tat gibt es eine Reihe von verbalen Übereinstimmungen. Dazu gehören die Offenbarung des Sohnes Gottes und — in Kontrast dazu — das Nichtzureichende von »Fleisch und Blut« als Ausdruck menschlicher Unzulänglichkeit. Petrus erkennt durch die Offenbarung des Vaters, daß Jesus der Sohn Gottes ist.

<sup>10</sup> The Confession of Peter: TS 10 (1949) 539.

<sup>11</sup> *Évangile selon St. Matthieu* (Paris 1934) 215 f.

<sup>12</sup> *Le problème synoptique I* (1954) 279 f.

<sup>13</sup> *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29) (Göttingen <sup>4</sup>1971) 275 ff.

<sup>14</sup> J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II* (EKK II/2) Zürich-Neukirchen <sup>2</sup>1986) 10 ff.

<sup>15</sup> J. Dupont, *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre* (Mt 16, 18) et de Paul (Gal 1, 16): RSR 52 (1964) 411–420; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Uppsala 1961) 266 ff.; A.-M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par »apocalypse«*: RB 64 (1957) 335–362. 492–515.

Dem Paulus offenbart Gott seinen Sohn. Es sind aber auch die Unterschiede zu beachten. In Gal 1 fehlt das Bekenntnis. Die Wendung »Fleisch und Blut« wird jeweils ganz anders eingesetzt. Paulus spricht von einem Ostergeschehnis. Die Gemeinsamkeiten reichen kaum aus, um von einem Schema sprechen zu können. Noch weniger können sie als Beleg dafür dienen, daß Paulus die petrinische Verheißung gekannt hat. Sie könnten aber den nachösterlichen Charakter der Tradition bestätigen.

4.3 Wieder andere Exegeten rechnen mit einer Ostergeschichte, die von der Protophanie (Ersterscheinung) des auferweckten Christus vor Simon erzählt habe. Die Reaktion des Jüngers sei das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn des lebendigen Gottes gewesen, das der Kyrios mit der Petrus-Verheißung beantwortet habe. Jedoch wird die Entstehung einer solchen Tradition für spät angesetzt. So bringt H. Thyen<sup>16</sup> ihre Entstehung mit dem antiochenischen Zwischenfall in Verbindung, von dem Gal 2, 11 ff. erzählt und aus dem Petrus gegenüber Paulus als Sieger hervorgegangen sei. Mit diesem Sieg habe sich der Petrus-Flügel in der Kirche durchgesetzt. Abgesehen davon, daß diese historische Ortung spekulativ ist, ist mit A. Vögtle<sup>17</sup> gegen eine Protophanie-Geschichte einzuwenden, daß für sie das Bekenntnis nicht charakteristisch ist. In keiner der uns überlieferten Ostergeschichten finden wir als Reaktion auf die Erscheinung ein Bekenntnis. Joh 20, 28 ist anders gelagert. C. Kähler<sup>18</sup> umgeht die zuletzt genannte Schwierigkeit, indem er den Sohnestitel in die Seligpreisung, die Christus spricht, hineinnimmt: »Selig bist du, Simon Barjona, weil dir der Vater den Sohn offenbarte.« O. Cullmann<sup>19</sup> schließlich verlegt die Tradition in den Abendmahlssaal, wo Simon das Gottessohnbekenntnis gesprochen und die Verheißungsworte empfangen habe. Der Bezug auf Ostern und die nachösterliche Situation sowie das Verständnis des Logions als eines Wortes des auferweckten Kyrios sind vorzuziehen. Die nächste Analogie zur Petrus-Verheißung bietet Joh 21, 15 ff., eine Geschichte, die als Ostergeschichte überliefert ist.

4.4 W. Schenk<sup>20</sup> hält den Text Mt 16, 17–19 für matthäische Redaktion. Pate gestanden hätten vor allem der messianische Jubelruf (Lk 10, 21 f.) und die Seligpreisung der Jünger (Lk 10, 23 f.), die wir oben schon als eine nichtkonditionierte Form der Seligpreisung kennengelernt haben, die in diesem Punkt mit Mt 16, 17 korreliert. Es ist richtig, daß die Logik des messianischen Jubelrufes, die die Erkenntnis des Sohnes als absoluten Gnadenakt wertet (Lk 10, 22), voraussetzt, daß Simon das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn des lebendigen Gottes, nur durch Wirkung des Gottesgeistes zu sprechen in der Lage war. Dennoch reicht ein Verweis auf die genannten Texte, die der Spruchquelle entstammen, für die genannte Annahme nicht aus.

<sup>16</sup> Studien zur Sündenvergebung (FRLANT 96) (Göttingen 1970) 218–236.

<sup>17</sup> Messiasbekenntnis und Petrusverheißung, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien (KBANT) (Düsseldorf 1971) 137–170, hier 160 f.

<sup>18</sup> (Anm. 3) NTS 23 (1977) 43–46.

<sup>19</sup> Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer (Zürich-Stuttgart 1960) 196–214.

<sup>20</sup> (Anm. 3) BZ 27 (1983) 73 f. Die Vermutung redaktioneller Bildung durch Mt klingt an bei G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (Oxford 1959) 39 f.; H. Frankemölle, Jahwe-Bund und Kirche Christi (NTA 10) (Münster 1984) (für die VV 17–19a).

4.5 Schließlich gibt es Autoren, die eine vorgegebene, Mt 16, 17–19 umfassende Spruchereinheit ablehnen und davon ausgehen, daß der Text aus Logien, die ursprünglich Einzellogien waren, zusammengesetzt ist. So macht W. Trilling auf ihren unterschiedlichen Bildcharakter aufmerksam. Das Bild vom Fels, dem Bau der Ekklesia, den Hadespforten trägt kosmischen Charakter. Das Bild von den Schlüsseln hingegen ist juristisch geprägt. Trilling<sup>21</sup> hält die beiden Verse für alt. Sie seien aber erst auf einer späteren Stufe vereinigt worden. Dieser Sicht der Dinge ist zuzustimmen. Das Bildwort vom Binden und Lösen (V 19b) besitzt in der matthäischen Gemeinderede 18, 18 eine sachliche Parallele. Der bemerkenswerteste Unterschied ist der der verschiedenen Adressaten: in 16, 19 ist es Petrus, in 18, 18 sind es die Jünger. Andere Unterschiede sind von geringerer Bedeutung. Erwähnenswert ist der Wechsel vom Singular in 16, 19 (*ὁ . . . δεδεµένον*) in den Plural in 18, 18 (*ὅσα δεδεµένα κτλ.*), der in einer deutschen Übersetzung kaum entsprechend wiedergegeben werden kann. Die Streitfrage, welche der beiden Fassungen die ältere ist, ist uralte. Beide Prioritäten sind bis in die Gegenwart hinein vertreten worden. R. Schnackenburg<sup>22</sup> relativiert neuerdings die Prioritätsfrage im Hinblick darauf, daß die Vollmacht, zu binden und zu lösen, überhaupt vom Herrn übertragen worden sei. Die eine gegen die andere Tradition auszuspielen, ist sicherlich nicht im Sinn des Evangelisten.<sup>23</sup> Bultmann plädiert für die Priorität von 16, 18, indem er auf die Autorität des Petrus in der Jerusalemer Gemeinde hinweist. In deren Gesetzesdebatten habe das Logion seinen »Sitz im Leben.« Nach der Vertreibung des Petrus aus Jerusalem sei eine institutionelle Autorität von Gemeindevorstehern an seine Stelle getreten. Diese Entwicklung spiegele 18, 18 wider.<sup>24</sup> Man hat gegen diese Bultmannsche Sicht eingewendet, daß Petrus in Jerusalem nicht die einzige Autorität gewesen sei, sondern nach Ausweis von Gal 2, 9 zu den drei Säulen gehörte. Bultmann hat in der Abfolge vom einzelnen zum Kollegium etwas Richtiges gesehen. Nur wird man nicht an Jerusalem, sondern an Syrien zu denken haben. In der Kirche Syriens wird Simon Petrus an erster Stelle zur Autorität. Das historische wie das theologische Gefälle verläuft vom einzelnen zum Kollegium. Die Vollmacht von 18, 18 wird in der Gegenwart der Kirche des Mt noch ausgeübt. Wir kommen darauf zurück. Für das Schlüsselwort von Mt 16, 19a wird man zu überlegen haben, ob es sich nicht der Redaktion des Evangelisten verdankt, dem es darum gegangen sein könnte, eine Antithese zur Schlüsselgewalt der Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Mt 23, 13) zu schaffen.

4.6 Zum Schluß dieses Teils der Ausführungen muß eine wertende theologische Bemerkung stehen. Wenn sich heute in der Exegese weitgehend die Auffassung durchgesetzt hat, daß die Petrus-Verheißung nachösterlich ist, als Wort des Erhöhten aufgefaßt wird, so ist seine theologische Relevanz in keiner Weise beeinträchtigt. Wer das Verbindliche im

<sup>21</sup> Das wahre Israel (StANT 10) (München <sup>3</sup>1964) 156–158. Vgl. P. Hoffmann, Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium, in: NT und Kirche (Festschrift R. Schnackenburg) (Freiburg 1974) 94–114, hier 96 f.

<sup>22</sup> Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen, in: Kontinuität und Einheit (Festschrift F. Mußner) (Freiburg 1981) 141–157, hier 155.

<sup>23</sup> Zur Interpretationsgeschichte vgl. J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18.19 in der altkirchlichen Exegese (NTA 19/4) (Münster 1952).

<sup>24</sup> (Anm. 13) 147–151.

Evangelium vor dem Evangelium sucht, bezieht — theologisch betrachtet — einen fragwürdigen Standpunkt. Hinsichtlich der Debatte über die Petrus-Verheißung scheint diese Schwierigkeit ausgestanden zu sein. Freilich müssen Verbindungslinien zwischen historischem Jesus und Kerygma gezogen werden. Wort Gottes ist für uns das Evangelium.

### 5. Bildmaterial, Motivik, Interpretation

Der Text Mt 16, 18 ist durch eine ursprüngliche Metaphorik und Motivik ausgezeichnet. Die Vorbilder dieser Bilderwelt liegen im alttestamentlichen und jüdischen Bereich. Für das Verständnis des Textes ist die Erschließung dieser Bilderwelt von Nutzen. Dies soll im folgenden geschehen. Dabei verknüpfen wir die Erschließung der Bilder mit der Interpretation, bei der nur bestimmte Aspekte des Textes freigelegt werden sollen.

5.1 Das Bild vom Fels fügt sich zunächst ein in eine weitverbreitete biblische Metaphorik, nach der ein Fundament einen Bau trägt oder ein Stein im Gebäude besondere Funktionen übernimmt. Nach 1 Kor 3, 10 ist Christus das Fundament, das der Apostel bei der Gemeindegründung in Korinth gelegt hat und auf dem andere (die Gemeinde) aufbauen (vgl. Pastor Hermae, vis. 2, 3 ff.). Christologisch ist auch die Anwendung von Ps 118, 22: »Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckstein geworden« in Mk 12, 10 f.; Apg 4, 11; 1 Petr 2, 7 geprägt. In Eph 2, 20 werden die Apostel und (neutestamentlichen) Propheten als Fundament bezeichnet. Die Wertschätzung des Apostolischen und Prophetischen tut sich in dieser Spätschrift kund. Die Jerusalemer Gemeinde besitzt drei Säulen: Jakobus, Kephas und Johannes (Gal 2, 9). In diese Metaphorik fügt sich Mt 16, 18. Es geht nicht an, die unterschiedlichen Anwendungen des Bildes zu systematisieren und zu harmonisieren. Jedem einzelnen Text ist seine individuelle Ausprägung des Bildes zu belassen. Luther deutete Mt 16, 18 so, daß er den Fels auf Christus bezog: »auf diesen Felsen will ich bauen meine Kirche. Auf diesen d. h. auf mich und nicht auf dich. Denn er spricht nicht: du bist Petrus und auf dich Petrus will ich bauen, sondern auf diesen Felsen d. h. auf mich will ich meine Kirche bauen.«<sup>25</sup> Diese Auffassung wirkte fort. Es besteht kein Zweifel, daß Petrus, die Person, der Fels ist. Auch nicht der Glaube, den Petrus hat, ist der Fels, wie es einer weitverbreiteten protestantischen (der systematischen Theologie zugehörigen) Meinung entspricht. Ihr gegenüber stellte schon A. Schlatter<sup>26</sup> fest: »Die anti-katholische Polemik hat sich an dem Satz vergriffen, da sie nicht den Petrus, sondern seinen Glauben und sein Bekenntnis als den Felsen beschrieb, auf den Jesus seine Gemeinde baue. Die Hypostasierung des Glaubens, die ihn mit Wirkungen ausstattet, ohne daß es dazu eines Glaubenden bedarf, gehört einer ganz anderen Logik an als der, die das geistige Leben Jesu und der Evangelisten formte.« Es muß aber nachdrücklich betont werden, daß der Fels jener Petrus ist, der — von Gott erleuchtet — den Glauben bekennt, und daß es Christus ist, der gründet und baut.

<sup>25</sup> D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung, hg. von E. Mülhaupt II (Göttingen 1960) 543 f.

<sup>26</sup> Der Evangelist Matthäus (Stuttgart 1929) 507 f.

5.2 Als Analogie zu Mt 16, 18 ist noch Is 51, 1 f. wegen des personalen Bezuges erwähnenswert: »Blickt auf den Felsen (die Septuaginta liest πέτραν), aus dem ihr gehauen seid . . . Blickt auf Abraham, euren Vater.« Der Fels von Mt 16, 18 hat eine doppelte Funktion. Er ist nicht nur das Fundament des zu errichtenden Baus, sondern er ist auch der Verschlussstein zum Hades. Die Verheißung, daß die Pforten des Hades die Kirche des Messias nicht werden überwältigen können, hat mit dem Fels zu tun. Dies wird nur klar, wenn man sich das dem Text eigene Vorstellungsbild vergegenwärtigt. Das Vorstellungsbild hat seine Parallele in jüdischen Anschauungen über den Tempelfels. Dieser erfüllt gleichfalls eine Doppelfunktion. Er dient als Fundament für die Weltschöpfung. »Einen Stein warf der Heilige, gepriesen sei er, ins Meer. Von ihm aus wurde die Welt gegründet, denn es ist gesagt: Worauf sind die Fundamente (der Erde) eingesenkt oder wer hat ihren Schlußstein gelegt? Und die Gelehrten sagten: Von Sion aus wurde die Welt gegründet.«<sup>27</sup> Gleichzeitig ist der heilige Tempelfels der Eingang in die Unterwelt. Unter ihm liegt das »Grab der Tehom.«<sup>28</sup> Bei der Schöpfung stieg die Erde wie ein großes Gewölbe aus der Urflut empor. Der Fels, der die Mächte der Urflut dämmte, bot der Erde den festen Punkt. In der jüdischen Spekulation wird der Fels mit den Erzvätern oder mit Abraham identifiziert, denen dann die Funktion zukommt, die Welt zu tragen und den Unheilmächten zu wehren: »Als Gott auf Abraham schaute, der erstehen sollte, sprach er: Siehe, ich habe einen Felsen gefunden, auf dem ich die Welt bauen und gründen kann. Deshalb nannte er Abraham einen Fels: Blickt auf den Fels, aus dem ihr gehauen seid.«<sup>29</sup> Die jüdischen und mohammedanischen Belege mögen spät sein. Die dem Fels übertragene Doppelfunktion von Fundament und Verschlussstein bedeutet eine so frappierende Übereinstimmung, daß mit einem gemeinsamen Vorstellungshorizont zu rechnen ist. Die Pforten des Hades stehen im Sinn des pars pro toto für das Totenreich. Der Hades ist das Totenreich, nicht die Hölle. Das NT weiß zwischen Hades und Gehenna wohl zu unterscheiden. Die Zusicherung besagt demnach, daß die Kirche des Messias über das Felsenfundament den Todesmächten widerstehen wird. Die Zusicherung ist kämpferisch.

5.3 Das Bild vom Bauen der Gemeinde begegnet uns auch in den Qumran-Handschriften: »Und er sagte, daß man ihm ein Heiligtum unter Menschen bauen sollte« (4 Qflor 6). Die Qumran-Gemeinde versteht sich als geistiger Tempel Gottes. »Und er (Gott) baute für sie ein festes Haus in Israel, wie noch keines gestanden hat seit ehedem bis jetzt« (Dam 3, 19). Nach 4 QpPs 37, 15 f. ist der Lehrer der Gerechtigkeit, den wir als den Gemeindegründer anzusehen haben, dazu bestellt, »ihm die Gemeinde zu erbauen«. Das hebräische Äquivalent für Gemeinde ist *édah*. In den Lobliedern wird die Gemeinde in Bildern als feste Stadt und Zufluchtsort geschildert. Besonders nah an Mt 16, 18 kommt

<sup>27</sup> Der Text ist einer Baraita des Babylonischen Traktat Joma 54b entnommen.

<sup>28</sup> Mischa-Traktat Para 3.3. Darum wird nach jüdischer wie mohammedanischer Auffassung Gottes Richterthron auf dem Tempelfels stehen. Darum erfolgte Mohammeds Himmelfahrt vom Tempelplatz in Jerusalem aus. Das Material findet sich bei Jeremias (Anm. 1) 57f.

<sup>29</sup> Jalqut Schimeoni T §766 zu Num 23.9. Vgl. G. Klinzing, Die Umdeutung des Kultes in der Qumrange-meinde und im NT (StUNT 7) (Göttingen 1971) 206 und Anm. 30.

1 QH 6, 24—26 heran, wo der Psalmist, der sich als Verlorener empfand, seinen Eintritt in die Gemeinde wie folgt beschreibt:

»Und es brauste die Urflut zu meinem Stöhnen,  
 und (meine Seele kam) bis zu den *Pforten* des Todes.  
 Und ich war wie einer, der kommt in eine feste Stadt,  
 bewehrt mit hoher Mauer zu retten.  
 Und ich (freute mich an) deiner Wahrheit, mein Gott,  
 denn du legtest ein *Fundament auf Fels* ...  
 zu bauen eine starke Mauer, die *nicht erschüttert* wird.«

Die mit Mt 16, 18 parallelen Wendungen sind *kursiv gesetzt*. Von der Sache her aber ergeben sich erhebliche Unterschiede. Die Ekklesia von Mt 16 ist die Ekklesia des Messias. Das Possesivum *μου τὴν ἐκκλησίαν* ist betont vorausgestellt. Die *édah* von Qumran steht noch in der Erwartung des Messias bzw. der Messiasse. In Qumran erwartete man neben dem königlichen Messias aus dem Haus Davids den priesterlichen Messias aus dem Haus Aarons und den (eschatologischen) Propheten (vgl. 1 QS 9, 11). Zwar heben sich sowohl die Ekklesia von Mt 16 als auch die *édah* von Qumran vom Gesamtvolk Israel ab, aber letztere kapselt sich ab und nimmt sektenähnliche Züge an. 4 Qflor 4 bestimmt, daß »kein Ammoniter und kein Moabiter und kein Bastard und kein Ausländer und kein Fremdling in Ewigkeit eintreten darf« in die Gemeinde. Die Kirche des Mt ist offen für alle Völker, Juden und Heiden. Der Missionsbefehl in 28, 18—20 schließt die Juden keinesfalls aus. Sieche, Krüppel, Elende sind bevorzugte Adressaten der Predigt des Evangeliums von der Königsherrschaft der Himmel. Die auf dem Fels gegründete Kirche ist universal konzipiert. Da wir *ἐκκλησία* im Deutschen mit »Kirche« und »Gemeinde« wiedergeben, empfiehlt sich eine terminologische Differenzierung. Überall, wo der universale Aspekt zum Vorschein kommt, sollte man von Kirche sprechen. Ist die Lokalgemeinde im Blick, sollte man das Wort Gemeinde verwenden. Darum ist für Mt 16, 18 von Kirche zu reden.

Der Begriff Ekklesia als christlicher Begriff hat im hellenistischen Judentum seine Prägung gefunden, wie W. Schrage<sup>30</sup> gezeigt hat. Es wäre auch möglich gewesen, die christliche Kirche *συναγωγή* zu heißen. Denn die Septuaginta verwendet beide Begriffe, Ekklesia und Synagoge, für Israel. Von der *ἐκκλησία Ἰσραήλ* ist besonders in 2 Chr die Rede (LXX 2 Chr 6, 3.12.13; 20, 5; 23, 3; 30, 24). Dennoch wird es Gründe gegeben haben, den Begriff Synagoge nicht aufzunehmen. In der Zeit des entstehenden Christentums bezeichnete man mit Synagoge vor allem das Gotteshaus, in dem sich die jüdische Gemeinde versammelt, ein Wortsinn übrigens, der bis heute sich durchgehalten hat. Man darf vermuten, daß die christliche Gemeinde beim Aufgreifen des Wortes Ekklesia sich von der Synagoge abheben wollte. Dem Wort eignet darum von vornherein eine gewisse antinomistische Note. Für Mt jedoch wird man auch mit einem Einfluß der Theologie der Septuaginta rechnen müssen. Für ihn ist die Kontinuität in der Diskontinuität wichtig, gerade im Bereich der Ekklesiologie.

<sup>30</sup> »Ekklesia« und »Synagoge«: ZThK 60 (1963) 178—202.

5.4 Das Schlüsselbild reicht zurück bis in das alte Ägypten. Der Wesir hat die Schlüssel des Königspalastes und damit die Aufgabe, für die Sicherheit der Ein- und Austretenden zu sorgen.<sup>31</sup> In Is 22,22 erscheint das Bild in seiner Bedeutung ausgeweitet: »Und ich lege den Schlüssel des Davidhauses auf seine Schulter. Und er wird auf tun und keiner schließt, und er wird schließen und keiner tut auf.« Eljakim erhält mit diesem Wort die Verheißungsgewalt und Herrschaft über die Davididen-Dynastie. Die Metaphorik ist auch in Apk 1, 18; 3, 7 anzutreffen: Christus trägt die Schlüssel des Todes und der Unterwelt bzw. die Schlüssel Davids. Wer die Schlüssel zu etwas hat, hat die Vollmacht: Christus über den Tod und die Unterwelt. Er vermag zu öffnen und zu schließen. Für Mt 18, 19b ergibt sich, daß Petrus Vollmacht hat über die Königsherrschaft der Himmel. Jedoch darf dieses Bild nicht, wie es dem Klischee entspricht, dazu führen, Petrus zum Himmelspfortner zu machen. Er übt vielmehr seine Vollmacht auf der Erde aus. Sie ist mit der ihm anvertrauten Lehre in Verbindung zu bringen. Über diese Lehre ist er in der Lage, den Menschen die Basileia zu eröffnen. Darauf liegt der Ton.

5.5 Vom Schlüsselbild her erwartet man eine Fortsetzung, die vom Öffnen und Schließen handelt. Statt dessen hören wir vom Binden und Lösen. Dieser metaphorische Wechsel weist auf die oben schon erörterte Selbständigkeit des Logions hin. Binden und Lösen wird im AT vornehmlich auf die Gefangensetzung und Befreiung von Gefangenen bezogen (Is 58,6). Dieser Sinn kommt für Mt 16, 19b nicht in Frage. Man wollte das Binden und Lösen vom hellenistischen Mysterien- und Zauberwesen her erklären. Danach hat der Erlöser die »Schlüssel der Mysterien« in die Welt gebracht, die dazu dienen, die Menschen von den Banden der Welt der Finsternis zu lösen und in die Welt des Lichtes zu führen. Auf den christlichen Bereich übertragen, verknüpfte man diese Wirkungen mit der Taufe. Jedoch der Hintergrund der Metaphorik ist nicht hellenistisch, sondern jüdisch.<sup>32</sup> Darum liegt eine Äußerung der Damaskusschrift der Essener schon näher, nach der dem Aufseher der Gemeinde es zukommt, »alle Bande ihrer Fesseln zu lösen« (13, 10). Die Nähe wäre besonders dann gegeben, wenn die Vermutung zutrifft, daß die Äußerung die Vollmacht, Gelübde aufzulösen, meint.<sup>33</sup> Für das Verständnis des Bindens und Lösen ist grundlegend, daß man es nicht griechisch, sondern semitisch begreift. Es entspricht den aramäischen Äquivalenten von Binden und Lösen: *asar* und *š'ra*. Diese bedeuten »verbieten« und »erlauben« und werden auf Lehrentscheidungen der Rabbinen bezogen. Auch haben sie den Sinn von »bannen« und »den Bann auflösen«. Weil wir das Wortpaar auch in Mt 18, 18 haben, empfiehlt sich nochmals ein Vergleich. Der Kontext von Mt 18 — Verweis des Sünders — legt nahe, dort Binden und Lösen im Sinn des Bannes zu verstehen, in 16, 19b aber eher an das Verbieten und Erlauben zu denken, da mit den Himmelsschlüsseln schon die Lehre angesprochen war. Freilich wird man die verschiedene Bedeutungszuweisung nicht so exakt durchführen können. Beide Aspekte gehören eng zusammen. Lehr- und Disziplinargewalt liegen eng beieinander. Simon Petrus er-

<sup>31</sup> Belege H. Wildberger, Jesaja II (BK. AT) (Neukirchen 1978) 848f.

<sup>32</sup> Zur Auseinandersetzung vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT (Gießen 1924) 241f.

<sup>33</sup> Vermutung von H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I (BHT 24) (Tübingen 1969) 105 Anm. 1.

scheint als Rabbi supremus. Es ist zu fragen, wann die Bestätigung des Bescheids, der auf der Erde getroffen worden ist, in den Himmeln erfolgt, ob gleichzeitig mit dem irdischen Bescheid oder erst im eschatologischen Gericht. Rabbinische Parallelen zu dieser Metaphorik empfehlen das erste. Man dachte an einen himmlischen Gerichtshof, aus Engeln zusammengesetzt, der das irdische Urteil übernimmt. Die eschatologische Perspektive ist fernzuhalten.

5.6 Faßt man die metaphorischen Aussagen über den Petrus-Dienst inhaltlich zusammen, so ergibt sich Folgendes: Die kosmisch geprägte Metaphorik von Fels, Bau, Hadespforten in V 18 knüpft daran an, daß mit Simon der Anfang gegeben war. Nachösterlich ist er der »Anfänger« des österlichen Glaubens. Er ist der Erste, dem Christus erschien. »Nachösterlich« bedeutet auch im Hinblick auf die Kirche. Wie Gott einst in Abraham einen Fels fand, auf dem er die Welt gründete, so findet und erwählt Christus in Simon einen Fels, auf dem er die Kirche bauen will. Kreuz und Auferweckung Christi sind die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen dafür, daß die universale Kirche des Messias entstehen kann. Mit Simon Petrus beginnt die Sammlung des neuen Gottesvolkes. Die Anfangssituation hat ihre Entsprechung in der Berufung der Jünger. Simon ist der Erstberufene. Mit ihm begann die Sammlung der Jüngerschaft. Beides, der Anfang am See Gennesaret und der nachösterliche Anfang müssen sorgfältig voneinander getrennt werden. Dennoch besteht eine Analogie, im Blick auf Simon Petrus. Die juristisch geprägte Metaphorik von den Himmelsschlüsseln, vom Binden und Lösen, setzt die kosmische fort, schlägt aber eine neue Richtung ein. Simon Petrus wurde mit Vollmacht ausgestattet. Dies kam im Bild vom Fels noch nicht zum Ausdruck. Die Vollmacht kommt ihm zu, weil ihm die Lehre und Weisung Jesu anvertraut wurde. Mit ihr vermag er, den Menschen das Himmelreich zu erschließen. Als Hüter dieses kostbaren Gutes aber hat er auch darüber zu wachen, daß Lehre und Weisung Jesu unverfälscht erhalten bleiben. Seligpreisung und Offenbarungswort (V 17) rücken Simon Petrus in einen unmittelbaren Bezug zum Evangelium, das Mt vorlegt. Er soll als dessen Garant und Tradent erkannt werden. Die Kirche des Mt beruft sich auf ihn.

## 6. Das Petrusbild des Matthäusevangelium

Im Petrusbild des ersten Evangeliums haben wir zwei Aspekte zu unterscheiden. Es gibt einen ersten Aspekt, der Petrus als exemplarischen Jünger hervortreten läßt. Was ihm widerfuhr, ist übertragbar, soll von jedem Leser des Evangeliums in seinem exemplarischen Charakter erkannt werden. Das gilt für das Positive wie für das Negative. Gewiß ist es zutreffend, daß alle Jünger typisierend geschildert werden können, in ihrer Reihe aber gewinnt Petrus nochmals vorbildliche Bedeutung. Er ist jener Jünger, der am häufigsten genannt wird (23mal). An Petrus ergeht der Ruf, wie an andere auch (4, 18). Er nimmt Jesus in sein Haus auf (8, 14). Im Seesturm traut er seiner Kraft zu viel zu und wird von Jesus als Kleingläubiger gescholten, ein Scheltwort, das bei Mt auch anderen Jüngern vorbehalten ist (14, 28 ff.). Auf dem Berg der Verklärung redet er töricht (17, 4). Er stellt sich Jesus entgegen, als dieser zum erstenmal offen von seinem bevorstehenden Leiden redet, will

ihn davon abbringen, und wird daraufhin ein Satan genannt (16, 22 f.). Sein Versagen in der Passion wird auch von Mt keinesfalls beschönigt, sondern ungeschminkt gezeichnet (26, 40.69 ff.). Petrus sagt sich von Jesus los, obwohl dieser ihm das im voraus angekündigt hatte (26, 34 f.). Seine Wiederannahme ist also Gnade. Das von jeder Beschönigung freie Petrusbild deutet an, daß die Anfänge des Christentums jedem Personenkult abhold waren.

Daneben aber ist im ersten Evangelium ein zweiter Aspekt zu entdecken, der die Bedeutung des Simon Petrus für die Kirche anzeigt. Dieser Aspekt gilt ihm allein. So ist er der Erstberufene (4, 18). Sein Name wird vor dem seines Bruders Andreas erwähnt (4, 18). Sein Name steht in der Liste der zwölf Apostel an erster Stelle und wird als solcher angegeben (10, 2: *πρωτος*). In der Perikope vom Seesturm tritt eine Hinwendung zu Jesus hervor. Obwohl er versagt, läßt ihn dieser nicht in den Fluten untergehen. Da die drohenden Wasser die unheilvollen Chaosmächte symbolisieren, erscheint diese Petrus-Szene der Verheißung von 16, 18b verwandt (14, 31). Zu wiederholten Malen tritt Petrus als Sprecher des Jüngerkreises auf. Dabei ist für Mt zu beachten, daß es dabei stets um Probleme geht, die die Verwirklichung des Lebens der Jünger betreffen, letztlich also Gemeindeprobleme darstellen. Hier wird Petrus in Übereinstimmung mit 16, 17 ff. als jener bezeichnet, der die gültigen Weisungen vom Herrn empfängt und als deren Garant in Anspruch genommen wird. Die Fragen, die Petrus an Jesus richtet, betreffen die levitische Reinheit (15, 15), einen Komplex, der für eine aus dem Judentum herausgewachsene Gemeinde von eminenter Bedeutung war. Nach par Mk 7, 17 richten die Jünger insgesamt dieselbe Frage an Jesus. Mt hat sie mit Absicht auf Petrus übertragen. Er fragt nach der Gültigkeit der Tempelsteuer — die Perikope 17, 24 ff. ist Sondergut des Mt —, nach der Praxis der Vergebung (18, 21), nach dem Lohn der Nachfolge (19, 27 ff.).

Wenn Mt darüber hinaus vor allem die Petrus-Verheißung (16, 17 ff.) redigierend in sein Evangelium aufgenommen hat, ist dies nur unter zwei Voraussetzungen verstehbar: Simon Petrus hat im Raum der Kirche des Mt, die wir in den Gebieten Syrien/nordgaliläisches Grenzland aller Wahrscheinlichkeit nach zu suchen haben, gewirkt. Und er ist für diese Kirche die apostolische Autorität schlechthin. Die Bezeugungen einer Beziehung des Petrus zu Syrien sind alt. Ihnen kann hier nicht mehr des näheren nachgegangen werden. Gal 2, 11 ff. kann als der älteste Beleg angesehen werden.<sup>34</sup>

Wie steht es um eine Nachfolge des Simon Petrus nach Mt? Es ist auf den Tatbestand aufmerksam zu machen, daß das Matthäusevangelium mit seiner Bevorzugung des Simon Petrus zu einer Zeit entstand, als dieser schon seit einer Reihe von Jahren den Martertod gestorben war. Dennoch bleibt er für die Kirche wichtig. Das heißt, daß nach diesem Verständnis — und man darf sagen, nach biblischem Verständnis — die Lehre nicht etwas ist, was abstrakt bleibt, losgelöst von der Geschichte, im Raum schwebend. Sie ist an Menschen gebunden, diesen anvertraut, und sie empfängt aus dieser geschichtlichen Bindung auch ihre Kraft. Von dieser Sicht der Dinge her ist es logisch, wenn der Petrus-

<sup>34</sup> Die Bedeutung, die Simon Petrus im Johannesevangelium zukommt, könnte dafür sprechen, daß auch dieses Evangelium in Syrien entstand.

Dienst fortbesteht, der die Kirche an die Weisung Jesu — wie sie etwa in der Bergpredigt überliefert ist — erinnert und sie darauf verpflichtet. Die Fortführung des Petrus-Dienstes gibt Mt zu verstehen. Das Amt, zu binden und zu lösen, wird in der Gemeinde fortgeführt (18, 18). Die Elf übernehmen die Aufgabe, an das zu erinnern, das festzuhalten, was Christus geboten hat (28, 20). Die Fortführung des Petrus-Dienstes durch einen einzelnen hat Mt noch nicht gekannt.<sup>35</sup> In der Fortführung des Petrus-Dienstes überhaupt aber deutet er eine Linie an, die unsere besondere Beachtung verdient.

---

<sup>35</sup> Nach R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum Bd. 15) (Stuttgart 1980) 166, konnte der Gedanke an Nachfolger des Petrus erst aufkommen, als sich der Monepiskopat auch in der westlichen Kirche durchsetzte.