



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

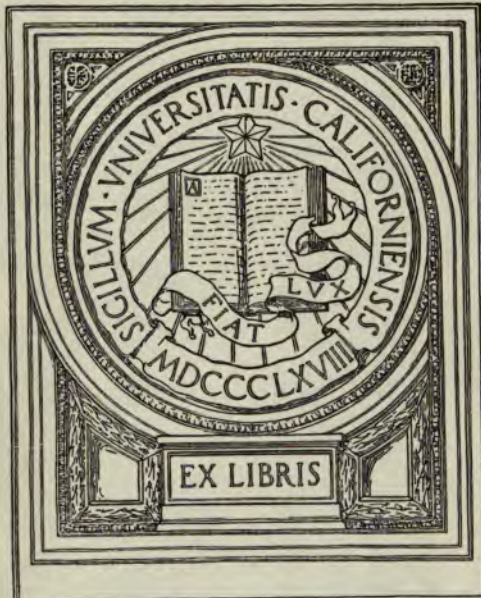
B5  
2515  
G7



φB 51 402

YC 40662

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·  
· KONRAD · BURDACH ·



EX LIBRIS





Der  
**Primat des Petrus.**

**Eine Untersuchung**

von

**D. Dr. Julius Grill .**

ord. Professor der Theologie in Tübingen.



**Tübingen**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1904.

Πατρίους παραδοχάς ἅς θ' ὀμηλικας χρόνῳ  
κεκτήμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,  
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἠβρηται φρενῶν.

Teiresias in Eurip. Bacch. 201—203.

---

Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. — Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. Ceterum suo vitio quis quid ignorat. Quod autem ignoratur fuit tam requirendum, quam recipiendum quod agnoscitur. Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis —. Hac lege fidei manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei.

Tertullian de virg. vel. c. 1.

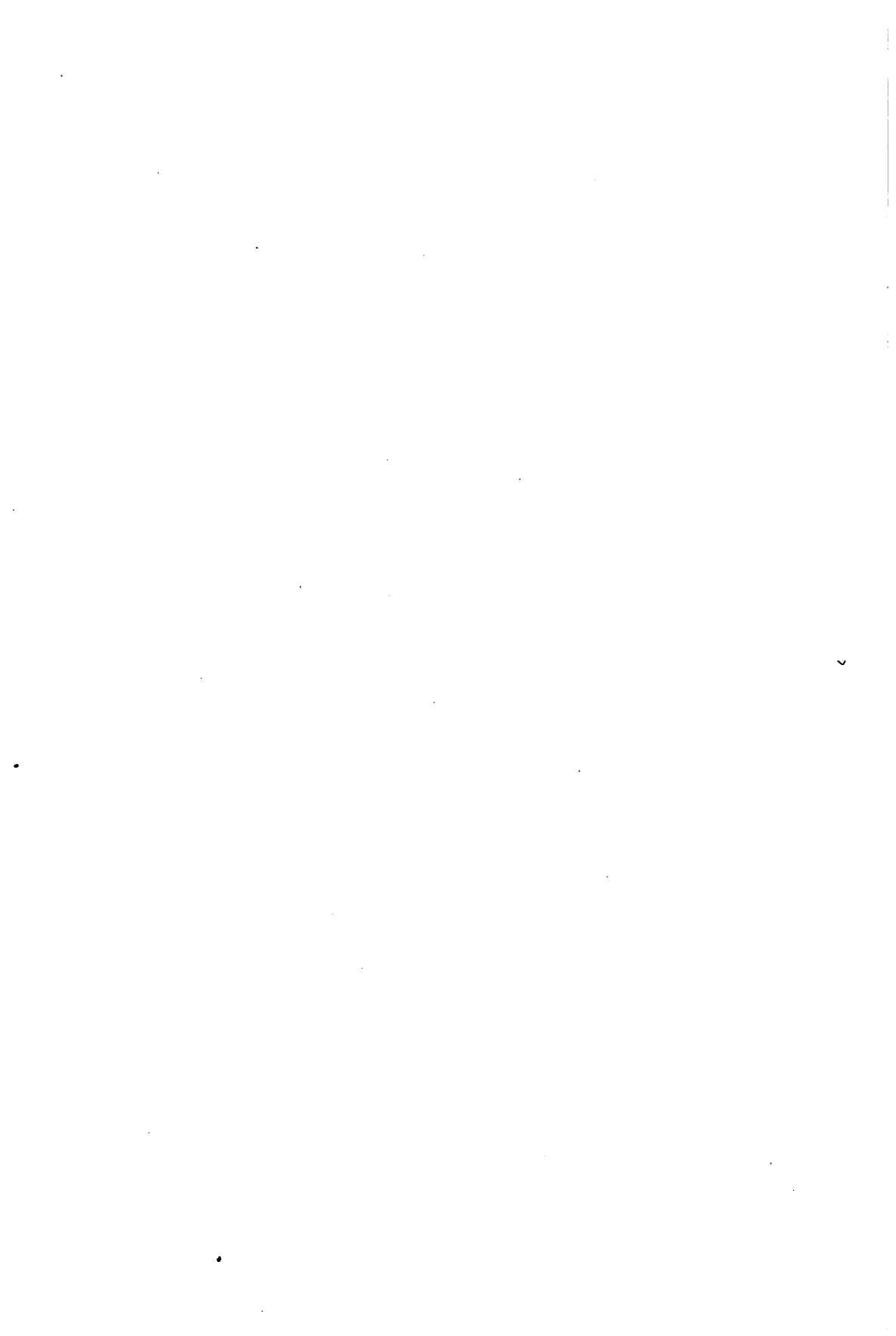


## I n h a l t.

	Seite
I. Der Gesamtausspruch Christi Matth. 16 17—19 . . . . .	1—17
II. Die Namensauszeichnung des Petrus . . . . .	18—48
1. Die äusseren Zeugnisse. S. 18—39.	
2. Die innere Beglaubigung. S. 39—48.	
III. Die Rangerhöhung des Petrus . . . . .	48—79
1. Christologische Voraussetzung der Ueberlieferung. S. 48—61.	
2. Alter der Tradition und ihrer evangelischen Bezeugung. S. 61—79.	

-----

*Handl. die Behauptung von W. Soltau Ditz. 1905 Nr. 6. II Febr. P. 382*



## I.

Der Gesamtausspruch Christi: Matth. 16<sup>17-19</sup>.

Nach Matth. 16<sup>13-19</sup> hat Petrus bei Cäsarea Philippi eine eigentümliche und epochemachende Erkenntnis der Gottessohnschaft des Messias Jesus bezeugt, die sich aus einer jenem Jünger zu teil gewordenen, ihn vor allen andern auszeichnenden speziellen Offenbarung Gottes, des himmlischen Vaters Jesu, erklärt. Das von Petrus abgelegte Bekenntnis aber veranlasst Jesus, ihm seinerseits (hinzukommend zu der Offenbarungsgnade des Vaters: *καὶ γὰρ δέ σοι λέγω*) eine abermalige und noch weit bedeutendere Auszeichnung widerfahren zu lassen. Indem er jetzt dem Simon Barjona jenen Beinamen erteilt, der ihn als Felsenmann charakterisiert, bestimmt er ihn zugleich ausdrücklich und feierlich für die ganze Folgezeit zum Fundament seiner Gemeinde und ernennt ihn zum höchsten Beamten und Würdenträger des Himmelreichs auf Erden. Genauer gesagt soll inskünftige durch Veranstaltung des Christus Jesus der Verband der Christusgläubigen in der Welt auf Grund der Lehrautorität des Felsenmannes und unter seiner Leitung sich erweitern und fortschreitend organisieren und auf eben diesem Grund so erstarren, dass auch Tod und Unterwelt die Gewalt über die zur Seligkeit des Himmels auserwählten Glieder dieser „Gemeinde“ verlieren. Kraft des ihm übertragenen geistlichen Regenten- und Richteramts aber soll Petrus selbst die Vollmacht besitzen, im weitesten Umfang des Reiches Christi auf Erden ebensowohl über die Ausschliessung unwürdiger Gemeindeglieder, wie über die Wiederaufnahme solcher, die Busse getan haben, durch besonderen Amtsakt in letzter und höchster Instanz zu entscheiden.

Zur Begründung dieser Wiedergabe der Gedanken unsrer Stelle ist im einzelnen folgendes hervorzuheben. Es kann sich vor allem nicht darum handeln, dass in dem Petruswort v. 16: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ nur der Glaube an Jesus als Messias in dem den neutestamentlichen Erzählern geläufigen Sinn der älteren Weissagung ausgesprochen sei, — die Vorstellung des idealen Davididen, der sich als geistesgewaltigen und wunderkräftigen Propheten ausweist und mit seiner Herrschaft Israel, wie auch der Welt, das vollendete Heil bringt (Jes. 11<sub>1-10</sub>; vgl. Mrc. 6<sub>4</sub>. Mth. 21<sub>11. 46</sub>. 7<sub>29</sub>. Luc. 7<sub>16</sub>. 24<sub>19</sub>; Act. 1<sub>6</sub>. 3<sub>21. 22</sub>). Nachdem dieser Glaube schon vom Jüngerkreis, aus Anlass des Wunders auf dem See Genesareth 14<sub>33</sub>, als volle Ueberzeugung bekannt worden ist<sup>1)</sup>, bliebe es vollkommen unverständlich, wie nunmehr dem Petrus ein Bekenntnis desselben Inhalts die fragliche Auszeichnung seitens Jesu eintragen soll. Dass das erste Evangelium bei dem Petrusbekenntnis über das hinausgehen will, was die beiden im populären messianischen Sinn zu verstehenden Parallelen (Mrc. 8<sub>29</sub>: „Du bist der Christus“; Luc. 9<sub>20</sub>: „Du bist der Christus Gottes“) bieten, verrät auch schon die (von Mrc. 8<sub>27</sub> und Luc. 9<sub>18</sub> abweichende) bedeutungsvolle Selbstbezeichnung Jesu in der vorhergehenden Frage v. 13: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (will sagen: für wen geben die Leute mich, der ich mich ihnen als den Sohn des Menschen vorstelle, aus?)<sup>2)</sup>. Die Erkundigung

1) ἀλλήως deutet an, was dieses Bekenntnis der Jünger zum Messias Jesus zu einem besonders gewichtigen macht. Zur überwältigenden Bestätigung der Messianität, die sie so gut, wie die Blinden (9<sub>27</sub>) und „die ganze Menge“ (12<sub>25</sub>), geahnt haben, wird ihnen das ausserordentliche Naturwunder.

2) Zu der Lesung με εἶναι τ. υἱ. τ. ἀ. σ. Wellhausen, das Evangelium Matthäi 1904. S. 83 („Wahrscheinlich ist με nachgetragen, denn der Menschensohn fehlt in keinem Zeugen und konnte Anstoss erregen, weil dadurch die Antwort schon in die Frage hineingelegt wird“). Für den ersten Evangelisten wäre in 16<sub>13</sub> ein genügender Grund zu der Herausnahme des „Menschensohns“ aus Mrc. 8<sub>31</sub> (Wernle, die synoptische Frage 1899. S. 161) nicht vorgelegen, wenn er nicht seiner eigenen Anschauung zufolge das Bedürfnis gefühlt hätte, dem Petruswort eine höhere Bedeutung zu geben, als diejenige, die er aus der Fassung bei Mrc. entnahm. Das spricht freilich nicht für die übliche Annahme eines Gegensatzes

soll nach diesem Evangelium ermitteln, ob die Menschen eine Ahnung von dem haben, was die ihnen bekannt gewordene (8 20. 11 19. 12 32. 40; auch 9 6. 12 8 in der Auffassung des Evangelisten) Selbstbenennung Jesu „der Sohn des Menschen“ in Wirklichkeit besagt<sup>1</sup>). Dass dabei aber nicht an einen rein menschlichen, ob auch noch so wunderbar ausgerüsteten Messias gedacht ist, sondern an einen Messias höherer Ordnung, das müsste schon in der folgenden enganschliessenden Perikope (16 24—28) der „Sohn des Menschen“ von v. 27 zeigen, und ebendahin deutet noch weiterhin die verwandte Stelle Mth. 26 63. 64, wo der mit dem „Christus, dem Sohn Gottes“ u. z. „des lebendigen“, identifizierte „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ ausdrücklich als der dem danielischen Gesicht (7 13) entsprechende Messias charakterisiert ist. Wir werden sogar bei dem „Sohn des lebendigen Gottes“ im Sinn des Petrusbekenntnisses noch einen Schritt weiter gehen müssen<sup>2</sup>). Die Antwort Jesu: „Selig bist du, Simon Barjona, denn Fleisch und Blut hat (es) dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in den Himmeln“ erinnert anerkanntermassen<sup>3</sup>) an das Dankgebet Mth. 11 25. 26 (= Luc. 10 21. 22): „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du dieses vor Weisen und Verständigen verborgen und es Unmündigen geoffenbart hast; ja Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen“ — umso mehr das,

zwischen der Benennung „Sohn des Menschen“ und „Sohn Gottes“ in der Matthäusstelle (16 13. 16. Vgl. schon Iren. adv. haer. III, 20, 2). Der „Sohn des lebendigen Gottes“ kann in diesem Zusammenhang nur andeuten, dass und warum der fragliche „Sohn des Menschen“ ein höheres Wesen ist.

1) Dass der Sinn dieser Selbstbenennung Jesu nicht bloss den Leuten, sondern bis dahin auch den Jüngern rätselhaft gewesen sei, ist in Mth. 16 13. 16 vom Erzähler deutlich vorausgesetzt. Indem Petrus jetzt den Messias Jesus als den „Sohn des lebendigen Gottes“ (in dem noch aufzuzeigenden Sinn) erkannt hat, ist ihm nach der Auffassung des Evangelisten zugleich als erstem ein Licht über die Selbstbenennung Jesu „des Menschen Sohn“ aufgegangen. Wie sich diese Auffassung des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bei Matthäus zu derjenigen des Markus einerseits, zum paulinischen ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ und zur Menschensohndee des vierten Evangeliums andererseits verhält, ist hier nicht weiter zu verfolgen.

2) Zu D σώζοντος (statt ζῶντος) vgl. Wellhausen a. a. O.

3) Vgl. Pfeiderer, das Urchristentum 2. Aufl. I 666 f.

als es sich auch hier nach v. 27 vor allem darum handelt, wer zur Erkenntnis des Sohnes Gottes in der Person Jesu gelangt, und als die Himmel und Erde umfassende Machtvollkommenheit, die Jesus sich hier zuschreibt, eine Parallele zu derjenigen bildet, kraft deren er 16 18. 19 dem Petrus seine einzigartige Befugnis und Würde zuweist. Dass nun das Herrnwort Mth. 11 25—27 in der vorliegenden Form<sup>1)</sup> die „Höhenlage“ des Paulinismus zeigt, ist längst erkannt und nachgewiesen<sup>2)</sup>; fraglich ist im Grund nur, ob bei dem primären Paulinismus stehen zu bleiben, oder ob der sekundäre zur Erklärung beizuziehen ist. Die Entscheidung wird eher zu Gunsten der letzteren Möglichkeit ausfallen müssen. Dafür spricht mittelbar schon das gleichfalls längst bemerkte auffallende Anklingen des synoptischen Ausspruchs an eine grössere Reihe von Stellen des vierten Evangeliums (Joh. 3 35. 13 3. 17 2; 7 28. 29. 8 19. 55. 10 15. 14 7. 20. 15 21. 16 3. 17 3. 8. 23. 25; 6 44 ff. 17 6. 10. 10 30). Wie aber eine Ableitung des Spruchs aus dem letzteren Evangelium schon durch den Sprachgebrauch in demselben Mass widerraten wird<sup>3)</sup>, in welchem die Erklärung aus der paulinischen Anschauung und Sprachweise vielmehr nahegelegt ist (vgl. namentlich I Kor. 1—3), so erheben sich andererseits auch gegen eine Einordnung in den Gedankenkreis des Apostels Paulus selbst nicht zu unterschätzende Bedenken. Wir suchen in seinen Briefen vergeblich Stellen, in denen so, wie in Mth. 11 25—27, der Ausdrucksweise des vierten Evangeliums analog von Christus als dem Sohn schlechthin die Rede ist oder rundweg er als „der Sohn“ und zugleich dem entsprechend Gott als „der Vater“ bezeichnet erscheint<sup>4)</sup>. Paulus redet

1) Vgl. die Lesarten betr.: Holtzmann, neutestl. Theol. I 273. Pfeiderer, das Urchristentum 2. Aufl. I 436 f. Merx, die vier kanonischen Evangelien II, 1. 1902. S. 199—203.

2) Vgl. Holtzmann a. a. O. I 275 f. und insbesondere Pfeiderer a. a. O. I 436 f. 667—669.

3) Um nur Eines hervorzuheben: weder ἐκγινώσκειν, noch ἀποκαλύπτειν findet sich bei „Johannes“; — letzteres ist nur in dem Zitat 12 38 enthalten. Sprachlich und sachlich vgl. zu σοφῶν Mth. 11 25 meine Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I 176.

4) Was das synoptisch vereinzelte ὁ υἱός (opp. ὁ πατήρ) Mrc. 13 32 (Mth. 24 38 \* B D gegen Rec) anbetrifft, so ist es jedenfalls späteren Ur-

durchgehends ausdrücklich von dem „Sohn Gottes“ oder von „seinem Sohn“; und in I Kor. 15 28 steht Christus als dem Sohn („ὁ υἱός“) nicht der Vater, sondern ὁ θεός gegenüber. Es hängt das sicherlich mit dem stark ausgeprägten Subordinationianismus der Christologie des Apostels zusammen. Ueber diesen Standpunkt führt aber der Deuteropaulinismus merklich hinaus u. z. so, dass die Idee des „Sohnes“ Gottes in unmittelbarem Uebergang von der Vorstellung des Mittelwesens zu derjenigen des Gottwesens begriffen ist, dass mit andern Worten nur noch ein Schritt übrig bleibt zur Idee des Logos-Christus <sup>1)</sup>. Und hier tritt nun bezeichnenderweise auch der υἱός κατ' ἐξ. so auf, dass wir an das Herrnwort nach Mth. 11 25 ff. einerseits, an die genannten Aussprüche im vierten Evangelium andererseits erinnert werden. Der Hebräerbrief bezeichnet Christus, den Sohn Gottes (4 14), wiederholt prägnant als υἱός schlechthin. Laut 1 1. 2 hat Gott nach der alttestamentlichen Offenbarung durch die Propheten geredet ἐν υἱῷ: durch einen, der Sohn ist. Das artikellose υἱός ist hier sachlich vollkommen bestimmt; es bedeutet denjenigen, der in einer ihn von allen andern persönlichen Wesen (Menschen und Engeln) unterscheidenden Weise „Sohn“, nämlich Gottes Sohn ist. Dieser Sinn ist auch bei dem einfachen „υἱός“ 3 6. 5 8. 7 28 festgehalten. Setzt somit das Wort Jesu Mth. 11 25–27 dieselbe Höhe der christologischen Anschauung voraus, wie sie der Paulinismus in seiner späteren Entwicklung erreicht hat, so kann kein Zweifel sein, dass Jesus an der letztgenannten Stelle die Gottessohnschaft in einem mehr oder weniger der metaphysischen Vorstellung des vierten Evangelisten nahekommenden Sinn von sich aussagt. Dass er nun aber nach Mth. 16 dem Petrus die Erkenntnis eben dieser Gottessohnschaft zuschreibt <sup>2)</sup>, das lässt sich auch aus der eigenartigen Be-

sprungs (s. Dalman, die Worte Jesu 1898. S. 159. Pfeiderer a. a. O. I 384. Merx a. a. O. S. 356–358). Holtzmann hält diese Stelle für die einzige, wo „der Sohn“, weil mit „den Engeln“ dem Vater entgegengestellt, eine metaphysische Grösse zu werden scheint (a. a. O. I 268).

1) Vgl. meine: Untersuchungen über d. Entsteh. d. viert. Evg. I 81. 83.

2) Vgl. Paul, die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich

deutung folgern, die er jener Erkenntnis beimisst. Er gibt dem Jünger zu verstehen: Diese Erkenntnis verdankst du nicht einem menschlichen Aufschluss, nicht der Belehrung durch einen andern, der das Geheimnis mit seinem natürlichen Verstand erfasst hat<sup>1)</sup>; sie erklärt sich nur aus einem dir zuteil gewordenen besondern Offenbarungsakt meines himmlischen Vaters (bestehend in einer durch den heiligen Geist vermittelten Erleuchtung<sup>2)</sup>). Wenn in dem ersten Teil dieser Aeusserung, der keine eigentliche Belehrung sein soll<sup>3)</sup>, ausdrücklich die Möglichkeit einer menschlichen Belehrung in Abrede gezogen wird, so begreift sich das nicht aus der geschichtlichen Situation des Petrus als unmittelbaren Jüngers Jesu, durch welche ja das Bedürfnis eines anderweitigen Unterrichts ausgeschlossen war, sondern nur aus einem Seitenblick

bei den Synoptikern 1895. S. 94 („eine christologische Steigerung, die schon auf metaphysische Speculation hinweist“) und Schmiedel: „This last title (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος) plainly must be regarded as expressing more than ‘the Christ’ (ὁ Χριστός) or than ‘Son of Man’, and therefore denotes Jesus not as, let us say, in an ethical sense a Son of God after the manner of the OT, but in a metaphysical sense as a being proceeding in supernatural way from God, a meaning which is not necessarily connected with either ‘Messiah’ or ‘Son of Man’. Thus we have here a dogmatic development (Encycl. bibl. ed. Cheyne & Black IV 4577 f.). S. auch Pfeiderer a. a. O. I 666. Dass der „Sohn des Menschen“ bei Matthäus mehr besagt, als Schmiedel annimmt, dass er mit dem „Sohn des lebendigen Gottes“ in Eine Linie gerückt ist, ist oben (S. 2 ff.) gezeigt worden. Wie vor und nach 200 durch den vulgären Modalismus Christus selbst zum θεὸς ζῶν (deus vivus) gestempelt worden ist, s. bei C. Schmidt, acta Pauli I (1904) S. 191; die alten Petrusakten in T. u. U. XXIV, 1 (1903) S. 91. 159.

1) Das „Barjona“ der Anrede soll nicht diesen Simon von anderen unterscheiden, sondern auf das natürliche, rein menschliche Wesen desselben hindeuten, wo ihm die übernatürliche Quelle seiner Erkenntnis des „Sohnes Gottes“ aufgezeigt wird. Ob Jesus in dem „Fleisch und Blut“ sich selber einbegriffen habe (Wellhausen), ist unter Berücksichtigung von 11<sup>25-27</sup> und ebendamit auf Grund der Vorfrage, welcher Traditionsschichte 16<sup>17</sup> angehört, zu beantworten.

2) Vgl. I Kor. 2<sup>10</sup>. 12<sup>3</sup> (Mrc. 13<sup>11</sup>. Mth. 10<sup>19. 20</sup>. Luc. 12<sup>11. 12</sup>); im übrigen Mth. 11<sup>27</sup>.

3) „Die negative Hälfte, da ja das ἀποκαλύπτειν überhaupt keines Menschen Sache ist, dient nur zu desto nachdrücklicherer Hervorhebung der positiven“ (Meyer im Handb. <sup>6</sup>).



des Evangelisten auf die Christophanie bei Paulus und die ausdrückliche Berufung des letztern auf diese Erscheinung in Gal. 1 1. 12. 15—17 (vgl. schon Iren. adv. haer. III, 13, 2). Mit der Offenbarung des Vaters Jesu an Petrus soll jener Auszeichnung des Paulus eine noch höher einzuschätzende beim Urapostel gegenübergestellt werden<sup>1)</sup>. Einer solchen Offenbarung bedurfte es aber nicht, wenn Petrus in Jesus nur den Messias im gewöhnlichen Sinn erkennen sollte, als was er nach unsrem Matthäusevangelium nicht bloss von den andern Jüngern (14 33), sondern auch schon von Fernerstehenden erkannt worden war (9 27. 12 28). Auch die unmittelbar anschliessenden Worte Jesu, die Petrus mit Beziehung auf die erlangte übernatürliche Erkenntnis die Stellung des Trägers und höchsten Beamten der gesamten Christugemeinde (s. u.) anweisen, werden erst unter der Voraussetzung recht verständlich, dass das Petrusbekenntnis den Christuglauben eben dieser Gemeinde (Kirche) bezeugt<sup>2)</sup>. Dass aber unter diesen Umständen der „lebendige Gott“ jenes Bekenntnisses dem „lebendigen Vater“ von Joh. 6 57 („wie mich gesandt hat der lebendige Vater und ich lebe um des Vaters willen“) und 5 26 („wie der Vater das Leben hat in ihm selbst, also hat er dem Sohne

---

1) Die mit der Offenbarung des Auferstandenen an Petrus gegebene Parallele bleibt dabei ebendeswegen ausser Betracht. Vgl. im übrigen die Beleuchtung der Frage in Ps. Clem. hom. XVII, 13—19, die den Nachdruck auf den Gegensatz der äusseren und der innerlichen Offenbarung legt (Waitz, die Pseudoklementinen 1904 in T. u. U. XXV, 4. S. 138 f.).

2) Die Erweiterung der Perikope von Jesu Wandeln auf dem See (Mrc. 6 46—52) durch den Ueberlieferungszug Mtth. 14 28—31, wozu v. 33 zu ziehen ist (wie Mrc. 6 51. 52 zeigt), stellt sich als Vorbereitung auf 16 13—17 dar. Im ersteren wie im letzteren Fall tut Petrus sich im Kreis der Jünger hervor; zu dem unmittelbaren und unumwundenen Bekenntnis des Glaubens an Jesu Gottessohnschaft im höheren Sinn der altkirchlichen Christologie bildet aber eine Vorstufe das in einer unvollkommenen Glaubensprobe mittelbar enthaltene Bekenntnis zu Jesus als Messias im landläufigen Sinn. Findet man in der Zutat des Matthäustextes „nichts anderes, als eine Allegorie auf die Verleugnungsgeschichte“ (B. Weiss, Leben Jesu 4 II, 200), so wird verkannt, dass das Hauptmoment dieses Zugs der petrinischen Charakteristik ein positives ist.

gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst<sup>1)</sup> nahekommt<sup>1)</sup>, bedarf, zumal im Hinblick auf die dargelegte Verwandtschaft unsrer Matthäusstelle mit Mth. 11 25—27, keines Beweises<sup>2)</sup>.

Von besonderem Belang ist hiernächst, dass in Mth. 16 18 die Erteilung des Namens Petrus an Simon den Sohn Jonas nicht vorausgesetzt, sondern — mit gleichzeitiger Angabe der Veranlassung jenes Aktes und der Bedeutung des Namens — berichtet wird. Wie zu der Berufung des Brüderpaars Simon und Andreas, so bei der Aufzählung der auszusendenden zwölf „Apostel“ bemerkt zwar das erste Evangelium in seiner jetzigen Gestalt, dass der fragliche Simon derjenige sei, der den Beinamen Petrus führe (ὁ λεγόμενος Π. 4 18. 10 2); der Evangelist lässt auch, indem er den Jünger nach der Aussendung der Zwölfe einfach Petrus heisst<sup>3)</sup>, erkennen, dass ihm und seiner Zeit diese Benennung die gewohnte ist. Während aber das zweite und das dritte Evangelium bei Gelegenheit der Bestellung des Zwölfjüngerkreises ausdrücklich berichten, dass Jesus selbst dem Simon jenen Zunamen gab (Mrc. 3 16. Luc. 6 14), verlautet im ersten Evangelium (wie es auf uns gekommen ist) auffallenderweise vor 16 18 nichts darauf Bezügliches. Die Zusammenberufung des Kreises der Zwölfe wird hier nicht besonders erzählt; es ist darauf nur bei dem Bericht über die Aussendung als deren Voraussetzung hingedeutet (προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ 10 1). Unter diesen Umständen kann das σὺ εἶ Π. im Munde Jesu nach unsrem Matthäusevangelium unmöglich den Sinn haben: Du bist der

1) Man beachte hiezu noch, dass für Matthäus unverkennbar der Gedanke an Jesus als den künftigen Todesüberwinder (16 4. 21. 17 2. 9) bestimmend war, wenn er Petrus den Sohn des lebendigen Gottes bekennen lässt. Er lässt solcherweise den Jünger kraft der diesem zu teil gewordenen Offenbarung etwas über Christus aussagen, was er in seiner ganzen Bedeutung noch gar nicht erfasst hatte (vgl. 16 22 mit 12 40. 16 4).

2) Es sei übrigens gleich hier betont, dass selbst das vierte Evangelium das den Petrus auszeichnende Bekenntnis noch in einer Fassung gibt, die dem einfachen Messiasglauben entspricht (σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ 6 69). Es ist nicht unverständlich, wenn Rec. die Stelle durch Herübernahme des Wortlauts von Mth. 16 18 auf die johanneische Höhenlage zu bringen versucht hat.

3) S. hiezu das unter II, 1 Ausgeführte!

unter dem Namen Petrus Bekannte (bzw. der, der von mir den Namen Petr. erhalten hat). Der der Bezeichnung in v. 17. 18 entsprechende Gedanke ist vielmehr der: Du heissest Simon Jonasohn, du bist aber ein Fels (so beschaffen und so zu nennen<sup>1</sup>).

Die Erklärung des Ehrennamens Petrus muss unter diesen Umständen „nach Matthäus“, d. h. nach dem ersten Evangelium in der überlieferten Gestalt unmittelbar und ausschliessend aus dem Zusammenhang der Benennung mit dem epochemachenden Bekenntnis des Jüngers gewonnen werden. Die in jenem Bekenntnis sich kundgebende höhere Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu und besondere Kraft des Glaubens an diesen „Sohn Gottes“ ist es, was nach der Ueberlieferung unserer Stelle Jesus bestimmt hat, der Persönlichkeit gerade dieses Jüngers im Vergleich mit den andern einen hervorragenden Wert zuzuerkennen und demgemäss Simon mit einer Aufgabe, Vollmacht und Würde zu betrauen, die ihn bleibend zur höchsten Autorität der christlichen Kirche auf Erden macht. Er erklärt Simon für einen Felsen, weil dieser mit seiner Christuserkenntnis und seinem Christusglauben eine so sichere Grundlage und ein solches Mass von innerlicher Festigkeit erlangt hat, dass er sich zum persönlichen Träger des Gebäudes eignet, das Jesus in Gestalt seiner Gemeinde auf Erden errichten will<sup>2</sup>). Dass die übrigen Jünger (Apostel) in ταύτη

1) Wendt urteilt: „Wenn Mt. diese Worte (16 17. 18) aus den Logia übernommen hatte, so werden sie dort als eine feierliche Namengebung an Simon berichtet gewesen sein, also eine Parallele zu der Angabe Mc. 3 16<sup>b</sup> gebildet haben. Aber auch dann, wenn der uns überlieferte Matthäustext an jener Stelle ganz echt wäre, dürften wir wohl urtheilen, dass Mt. in seiner Quelle doch nichts Weiteres als jene Namengebung an Simon vorgefunden hätte, welche er dann seinerseits bei ihrer Combination mit dem von Mc berichteten Vorgange des Petrusbekenntnisses so erweitert hätte, wie sie der Bedeutung, welche Petrus thatsächlich für den Bestand der christlichen Gemeinde erlangte, entsprechend erschien“ (Die Lehre Jesu 1886. I S. 181). Nach Th. Zahn (Das Evangelium des Matthäus 1904) würde Matthäus die viel früher, allerspätestens bei der Apostelwahl geschehene Erteilung des Namens Petrus dadurch bestätigen, dass er sich jeder für solche Namengebung üblichen Ausdrucksweise enthält (S. 537 f.).

2) „Auf diesen Felsen will ich bauen“ soll nach Zahn (a. a. O. S. 540)

τῆ πέτρα nicht mit einbegriffen sein können, folgt schon daraus, dass bei ihnen die besondere Offenbarung fehlt, aus der sich allein das auszeichnende Bekenntnis des Simon erklärt. Die mit jener fundamentalen Bedeutung dem letzteren zugewiesene Rolle kann nun aber aber unmöglich eine rein passive sein<sup>1)</sup>, so dass nur an eine Bezugnahme der nachfolgenden Gläubigen auf Petrus als letztentscheidenden Gewährsmann, ohne dessen eigenes Mitwissen und Mitwirken, zu denken wäre. Schliesst die Tätigkeit des Baumeisters Christus ein selbsttätiges Verhalten der lebendigen Steine (I Petr. 2 5), aus denen das Gebäude aufgeführt werden soll, nicht aus, setzt das Gestalten und Zusammenfügen der einzelnen Glieder und Teile des Ganzen die gläubige Hingebung derselben voraus (ein προσέρχασθαι I Petr. 2 4), so muss um so mehr Petrus selbst in seiner den Gesamtbestand bedingenden Stellung als handelnde Person gefasst sein. Der volle Gedanke des gebrauchten unvollkommenen Bildes lässt sich nur gewinnen, wenn zu diesem das verwandte Gleichnis des Leibes Christi hinzugenommen wird, wie dies namentlich durch den Epheserbrief nahegelegt ist (4 12: εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Von hier aus betrachtet erhält der zum Fundament der Christusgemeinde bestimmte Apostel die Bedeutung ihres Haupt: wie Christus selbst durch ein und denselben göttlichen Akt (der Auferweckung und Erhöhung) der Gemeinde zur κεφαλή gegeben und zum Fundament gesetzt ist (Kol. 1 18. 2 19. Eph. 1 22. 4 15. 5 23.; I Kor. 3 11. Eph. 2 20. I Petr. 2 6—8; Eph. 1 20. I Petr. 2 4 [vgl. v. Soden z. St.] Act. 4 10—12; vgl. Mrc. 12 10. 11 u. Parall.), so erteilt er dem auszuzeichnenden Jünger, indem er ihn als den Felsen der Gemeinde in einzigartigem Sinn anerkennt, mittelbar notwendig auch den Charakter des caput ecclesiae<sup>2)</sup>, selbstverständlich das eine wie das andere in ent-

nur besagen: Petrus „gehört mit zu der Gemeinde“; „er ist der erste Baustein, an welchen alle weiterhin zu dem Bau des Hauses zu verwendenden Steine sich anschliessen“. Wie stimmt damit der Schlüsselhaber von v. 19?

1) So meinte Thoma: „Es liegt jedenfalls nur Passivität in dem Namen“ Petrus (Zeitschr. f. wiss. Theologie 1875, S. 214).

2) Insofern ist es völlig zutreffend, wenn Schanz zu dem Versprechen

sprechender Abbildlichkeit und Abstufung<sup>1)</sup>. Daraus folgt aber, dass Christus genauer betrachtet seine Gemeinde nicht bloss auf Petrus, sondern zugleich durch Petrus erbaut. Denn Sache des Haupts ist es nach Kol. 2 19 (weniger klar Eph. 4 16), „durch die Gelenke und Bänder den ganzen Leib zu versorgen und zusammenzuhalten, so dass er zunimmt“, also für die Ernährung und Entwicklung des Leibes<sup>2)</sup>, sowie für die Kräftigung und Regulierung seines organischen Verbands aufzukommen. Nicht in die Funktion einer letzten und höchsten historischen Autorität nur weist somit Christus den Petrus für die Zukunft ein, wenn er auf ihm seine Gemeinde zu erbauen verheisst. Petrus selbst ist an diesem Bau als vornehmstes Organ des *λίθος ζῶν* Christus (I Petr. 2 4) beteiligt. Er hat unter dem Einfluss des Geistes Christi (II Kor. 3 17. 18. I Kor. 12 4. 5. 12. ff.) durch das Bekenntnis seines Christusglaubens und die Mitteilung seiner Christuserkenntnis (vgl. Eph. 4 11—13) die Zahl der Gemeindeglieder fortgehend zu vermehren und die Gläubigen in der Anfechtung zu stärken (vgl. Luc. 22 32: *στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου*), insbesondere aber auch den engen Zusammenschluss, sowie die ordnungsmässige Eingliederung und organische Dienstleistung der einzelnen zum Wohl des Ganzen zu bewirken (vgl. Joh. 21 15—17). Dass es sich bei dieser vielfältigen Aufgabe einer missionierenden, seelsorgerlichen, ordnenden und leitenden Tätigkeit des Apostels in der Tat um ein oberstes Amt in der christlichen Kirche (mit entsprechender geistlicher Machtvollkommenheit) handle, daran lässt die im Anschluss demselben Petrus, im Unterschied von andern Aposteln, übertragene Schlüsselgewalt (s. u.) keinen Zweifel bestehen. Wenn aber dieses höchste, für die Entwicklung der Kirche offenbar unentbehrliche Amt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorgestellt ist als ein bis an der Welt Ende von Petrus selbst zu verwaltendes<sup>3)</sup>, und

Jesu, dass er auf Petrus als den Felsenmann, als Fundament, seine Kirche bauen werde, bemerkt, Petrus werde dadurch „zum Haupt der Apostel und der Kirche erklärt“ (Comm. S. 378).

1) Selbst Christus, die *κεφαλή ὑπὲρ πάντα* (Eph. 1 22), ist nur relativ *κεφαλή* (I Kor. 11 3).

2) Das Aufgebautwerden (*οικοδομή*) stellt sich hier als Wachstum (*αὐξήσις*) dar (Eph. 4 16; vgl. I Petr. 2 2. 5).

3) Schon wenn man auf die in v. 19 mit *ἐπὶ τ. γῆς* angedeutete Per-

wenn es andererseits doch den spezifischen Charakter des Petrusamtes für immer behalten soll, so ist hier in der Tat eine auf Christus zurückgehende Veranstaltung vorausgesetzt, vermöge deren die Persönlichkeit und Autorität des Petrus durch seine ordentlichen Amtsnachfolger vollgültig repräsentiert wird, so dass die letzteren auf ähnliche Weise der „Petrus“ sind, wie seit Ezechiel (34 23. 24. 37 24. 25) die erwarteten Träger der messianischen Verheissung als der „David“ erscheinen.

Wie nun der Gedanke der festen und sicheren Fundamentierung der Christusgemeinde zu der verwandten Vorstellung der machtvollen Selbstbehauptung dieser Gemeinde führt, das zeigt die eng anschliessende Verheissung: *καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύουσιν αὐτῆς*. Die Worte lassen sogleich erkennen, dass bei jener *ἐκκλησία* nicht bloss der Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen, Kirche und Welt in Betracht kommt, sondern auch derjenige von Leben und Tod, Himmel und Hölle. So gewiss jene Gemeinde als Gründung des Lebensfürsten und Herrn vom Himmel himmlischen Wesens (Eph. 2 6. Phil. 3 20. Gal. 4 26. Ebr. 12 22. Kol. 2 20)<sup>1)</sup>, Trägerin und Vermittlerin des göttlichen Lebens ist (I Tim. 3 15. I Joh. 1 1—3. 5 11—13), so gewiss können ihre Glieder nicht dem Tod und der Unterwelt verfallen (I Kor. 15 55. 57). Es kommt ihr vielmehr durch Christus, den Sieger über Tod und Hölle (II Tim. 1 10. Ebr. 2 14), der die Seinigen allem Uebel

spektive weitester Art (s. u.) achtet, lässt sich das fragliche Amt ganz und gar nicht als eine Einrichtung für höchstens einige Jahrzehnte an. Dass aber freilich die Schaffung eines solchen Amtes durch Christus nahezu unverständlich wird, wenn dieser seine Wiederkunft sogar als eine sehr nahe (noch zu Lebzeiten des Petrus selbst?) bevorstehende gedacht hat (Mtth. 16 28. 10 23), drängt sich sofort auf.

1) Vgl. zum alten Kirchenbegriff Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. <sup>3</sup> I 369: „Die Versammlung aller Christen realisiert sich im Reiche Gottes, im Himmel; auf Erden sind die Christen und die Gemeinden in der Zerstreuung und in der Fremde; darum ist die Kirche selbst recht eigentlich eine himmlische Gemeinschaft, unzertrennlich von dem himmlischen Christus. Die Christen glauben es, dass sie einer realen, überirdischen Gemeinschaft angehören, in deren Natur es liegt, dass sie auf Erden nicht sichtbar verwirklicht werden kann. Das himmlische Ziel ist von dem Begriff der Kirche noch nicht getrennt: es giebt eine heilige Kirche auf Erden nur, sofern dieselbe für den Himmel bestimmt ist“.

entreisst und in sein himmlisches Reich rettet (II Tim. 4 18), die Macht zu, ihr Eigentumsrecht in Ansehung der Verstorbenen durchzusetzen. Der Ausdruck, den dieser Gedanke in unserer Stelle findet, erklärt sich daraus, dass auf das Totenreich mit dem vom Alten Testament her schon geläufigen Bild eines starken, festverschlossenen Baus zugleich die Vorstellung eines Machtwesens angewendet wird, mit welchem die Gemeinde Christi zu ringen hat. Der erstere Vergleich war durch den Zusammenhang, das Bild vom Gebäude der Kirche, unmittelbar nahegelegt. Der letztere ergab sich aus der Analogie des vom Haupt der Gemeinde selbst bestandenen Kampfes und errungenen Siegs. So wird denn gesagt, die Tore der Unterwelt<sup>1)</sup>, die in diesem Zusammenhang als möglicher Ausgangsort in Betracht kommen, werden gegenüber dem Andringen der ihre Angehörigen zurückfordernden Gemeinde sich nicht stärker erweisen, also nicht standhalten (eig. die Gemeinde nicht überwinden; vgl. *κατισχύειν* = d u r c h d r i n g e n, den Ausschlag geben Luc. 23 23)<sup>2)</sup>. *zur Lüge kommt und Apokal. 1, 18 ἔχω τὸς κλειῖς τοῦ θανάτου ἐν καὶ τοῦ θανάτου ὕψιστος 17. 1915, S. 233)*

Seine Bestätigung nicht bloss, sondern auch Ergänzung findet das, was Petrus in v. 18 über seine bevorzugte Stellung eröffnet worden ist, durch die Ankündigung v. 19. Diese Ergänzung dient aber zugleich zu einer weiteren Beleuchtung des Wesens der C h r i s t u s g e m e i n d e des Apostels. Und das Verständnis der Stelle hängt wesentlich davon ab, dass das Verhältnis der Momente gerade nach dieser Seite richtig erfasst wird. Der zu Grund liegende Gedanke ist der: die in v. 18<sup>b</sup> verheissene U n v e r s e h r b a r k e i t der Gemeinde (ihre Ueberlegenheit über die Todesmacht) setzt die in v. 19<sup>b</sup> vorge-

1) „Tore der Unterwelt“ Jes. 38 10; vgl. „Tore des Todes“ Ps. 9 14. 107 18. Job 38 17 (17 16). Bei Homer: ἄτῳ πύλαι.

2) Jesus selbst hat durch Tod und Auferstehung die Macht erlangt, die Tore des Todes und des Hades aufzuschliessen, eine Gewalt, die nach rabbinischer Auffassung nur Gott zukommt. Vgl. Bousset, die Offenbarung Johannis 1896. S. 230 (zu I 18). Nach Zahn (a. a. O. S. 542) besagt der Satz von den Toren der Unterwelt, „dass es den bösen Mächten nicht gelingen werde, die Gemeinde Jesu zu zerstören“ (— viel zu vag). „Bild für die grösste Gefahr“ (Wellhausen) sind die „Tore der Unterwelt“ in der einzigen Stelle des Alten Testaments, wo sich der Ausdruck findet, nicht.

sehene Bewahrung ihrer Reinheit voraus. Wie Petrus in 18<sup>a</sup> zu jener in Beziehung gesetzt wird, so in 19<sup>a</sup> zu dieser. Während aber in ersterer Hinsicht Christus selbst als der durch Vermittlung der Person und Tätigkeit des Petrus wirkende erscheint, wird in letzterer Richtung vielmehr die Selbständigkeit des Apostels als des Bevollmächtigten Christi hervorgehoben (was wohl zu beachten ist). Mit der Schlüsselgewalt des Himmelreichs will Jesus den Jünger beehren<sup>1)</sup>. So wenig damit — um beim Bild zu bleiben — die dienende Stellung des Pförtners oder Türhüters bedeutet sein kann, so wenig das untergeordnete Amt des gewöhnlichen, mit dem Schlüsselbund hantierenden Hausverwalters (οἰκονόμος)<sup>2)</sup>. Petrus soll vielmehr in jenem Reich, d. h. in der βασιλεία des Sohnes Gottes<sup>3)</sup> als des himmlischen Herrschers (Phil. 2 9—11. Hebr. 7 26) auf eine Art dasselbe sein, was einstmals bei den Inhabern des Thrones Davids der מַגִּידוֹמֵשׁ (der Majordomus Jes. 22 15): der höchste Beamte des Hofes und damit zugleich erste und mächtigste Minister des Reichs (vgl. Jes. 22 21) war<sup>4)</sup>.

1) Dass dieses „Reich der Himmel“ das Himmel und Erde umspannende göttliche Heilsreich ist, das durch die Gemeinde Jesu fortlaufend bevölkert wird, geht aus v. 18 und 19<sup>b</sup> deutlich hervor. Zahn will unter der fraglichen βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausschliesslich „die auf Erden bestehende Gemeinde Jesu“ verstehen. Charakteristisch für das eigentümlich hohe, reichsunmittelbare Amt des Petrus ist aber vielmehr gerade, dass das, was Petrus in der Zeit auf Erden verfügt, für den Himmel (und die Ewigkeit) entscheidend sein soll.

2) Wie sollte eine solche Vorstellung da genügen können; wo es sich nach dem Zusammenhang um die höchstmögliche Auszeichnung überhaupt u. z. in einer βασιλεία handelt?! Nicht als Hausherr, sondern als Herrscher des grössten Reiches redet und verfügt hier Jesus. Dass auf die zunächst erst herzustellende „Gemeinde“ Jesu in v. 18 das Bild eines Gebäudes (Hauses) angewendet ist, beweist nichts dagegen; das Bild war schon mit dem vorhergehenden des Felsen gegeben. Andererseits ist aber schon auch die Unterwelt als ein Haus vorgestellt.

3) Vgl. Mth. 16 28. Luc. 23 42. Joh. 18 36. I Kor. 15 24. Kol. 1 13. II Tim. 4 1. 18. II Petr. 1 11. Hebr. 1 8.

4) Vgl. eschatologisch Mth. 20 21. 19 28 (und Holtzmann im Hand-Comm. 3 zu Luc. 22 30). Es mag auch an den klassischen κλειδοῦχος (πυλωρός) des Hades (Aiakos) erinnert werden und Rohdes Bemerkung: „Das Schlüsselamt ist eine hohe Auszeichnung: Schlüssel führen viele Götter, Pluton selbst und andere“ (Psyche 2 I 311).



Wenn bei dem Apostel nicht wie bei Eljakim von dem Schlüssel (𐤍𐤒𐤍𐤏 Jes. 22 22; vgl. Apoc. 3 7: τὴν κλεῖν Δαείδ), sondern von den Schlüsseln die Rede ist (vgl. Apoc. 1 18: τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ ᾗδου), so wirkt dabei die dem Altertum geläufige Vorstellung einer den πύλαι des Hades (v. 18) entsprechenden Mehrzahl von πύλαι des Himmels nach <sup>1)</sup>). Vermöge der genannten amtlichen Stellung soll es nun aber Petrus zukommen, in höchster Instanz dafür Sorge zu tragen, dass in dem Gesamtverband der auf Erden lebenden Glieder der Himmelreichsgemeinde („ἐπὶ τῆς γῆς“ <sup>2)</sup>) keine unlauteren, nach Glauben und Lehre oder Sitte verwerflichen Elemente, seien es einzelne, seien es Gemeinschaftskreise, geduldet werden <sup>3)</sup>). Seine Entscheidung soll vorkommendenfalls unmittelbar göttliche Rechtskraft haben und daher unanfechtbar und unumstößlich sein. Diese höchste und folgenschwerste, richterliche

1) Syr. cur. hat: „die Schlüssel der Tore des Himmelreichs“; Ephraem (Lamy I 267): Er sprach zu Simon: „Dir will ich geben die Schlüssel der Tore“; womit zu vergleichen Aphraates (ed. Wright I 141. Bert in T. u. U. III, 3 [1888] S. 119): „Höret weiter auch ihr, die ihr die Schlüssel der Himmelstore innehabt“ (cod. A: des Himmelstors). S. auch Burkitt, texts and studies VII, 2 (S. Ephraim's quotations from the gospel 1901) p. 30. Origenes (im Kommentar) spricht sowohl von den verschlossenen Toren (τὰς κακλεισμένας πύλας) des Himmelreichs, als von den verschiedenen Schlüsseln dazu (tom. XII. § 14). Im übrigen vgl. die πύλαι οὐρανοῦ bei Homer und die Himmelstore bei den Babyloniern, sowie in der jüdischen Theologie (Schrader, Keilinschr. u. A. T. <sup>3</sup> S. 619. Volz, jüdische Eschatologie S. 375). Sulzbach (die Schlüssei des Himmelreichs: in Preuschens Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1903. S. 190—192), der die kepha von Mischna Tamid 1, 6 und Middoth 1, 8. 9 und die Tempelschlüssel bezieht, bringt eine unerträgliche Verworrenheit in den Gedanken der Stelle und degradiert Petrus zum Türhüter (Schlüsselwart).

2) Die Ortsbestimmung ἐπὶ τῆς γῆς ist in demselben umfassenden Sinn zu nehmen, wie in dem konvergierenden Spruch 18 18, der unsrer Stelle zu Grund liegt (s. u.) und vom Standpunkt „der werdenden allgemeinen Weltkirche“ aus verstanden werden muss. Diese Fassung entspricht überdies dem durchgängigen Sprachgebrauch im ersten Evangelium (6 10. 19. 9 6. 18 19. 23 9. 35. 28 18).

3) Nicht sowohl die höchste Lehrautorität, auf die nach dem obigen schon das Bild des Felsen führt, wird durch den Hochgebietenden bedeutet, als vielmehr die oberste disziplinare Instanz (καὶ ὁ ἐάν u. s. w. gibt sofort die Hauptsache an). Mtth. 24 46 ist disparat.

Betätigung der dem Petrus verliehenen Schlüsselgewalt<sup>1)</sup> wird in v. 19<sup>b</sup> absichtlich mit einem anderweitigen Bild bezeichnet, das die Aufgabe der Ausstossung und des Einlasses mittelbar anzeigt. Es sollen diejenigen Akte der geistlichen Disziplinargewalt angedeutet werden, durch welche der Ausschluss aus der Gemeinde und die Wiederaufnahme in dieselbe bedingt ist. Was damit gemeint ist, darüber kann füglich ein Zweifel kaum bestehen. Unsere Stelle berührt sich zu nahe mit Mtth. 18<sup>18</sup>, als dass nicht die nächste Auskunft in Gedanken und Sprachgebrauch dieser Parallele im ersten Evangelium selbst zu suchen wäre. Ins Gewicht fällt vornehmlich, dass 18<sup>18</sup> sich unmittelbar anschliesst an eine Anordnung Jesu betreffend den Stufengang im brüderlichen Korrekionsverfahren gegen solche, die ein Aergernis gegeben haben, wornach im Fall der Fruchtlosigkeit privater Vorstellungen die Vertretung der örtlichen Gemeinde die letzte Instanz bildet und die Nichtunterwerfung unter ihren disziplinären Wahrspruch den Verlust der brüderlichen Gemeinschaft zur Folge haben soll. Wenn nun gesagt wird: „was ihr auch binden werdet auf der Erde soll im Himmel gebunden sein, und was ihr auch lösen werdet auf der Erde soll im Himmel gelöst sein“, so ist klar, dass es sich hier „um den (mit dem 17 erwähnten Ausschluss aus der Gemeinde verbundenen) Nichterlass und den (ihm im entgegengesetzten Fall entsprechenden) Erlass der Sündenschuld handelt — unter der Voraussetzung, dass Sündenvergebung nur innerhalb der ἐκκλησία zu finden (I Joh. 1 7)“<sup>2)</sup>. Wie aber hier so ist auch in 16<sup>19</sup> das Binden und Lösen zusammenhangsgemäss auf die Schuld ärgerlicher Verirrung oder Vergehung zu beziehen. Dabei legt sich die Vergleichung von Joh. 20<sup>22</sup> f. von selbst nahe. Während aber in letzterer Stelle der Erlass der Sündenschuld im Vordergrund steht, rückt Mtth. 18 und 16 den Nichterlass in die erste Linie;

1) Mit der allüberragenden Amtsstellung des Apostels ist von selbst die Voraussetzung gegeben, dass das δ ἐάν δῆσῃς u. s. w. nicht in beliebigen geringeren Fragen und Fällen der Gemeindedisziplin sich verwirklicht, sondern auf Vorkommnisse von weitgehender Bedeutung sich bezieht.

2) H. Holtzmann im Hand-Comm.<sup>8</sup> z. St.

während Joh. 20 die Befähigung und Ermächtigung zu dem fraglichen richterlichen Zuchtamt den Jüngern (Aposteln) im allgemeinen zuweist und Mth. 18 den rechtmäßigen Uebergang derselben von den Jüngern auf die Vertretungen der einzelnen Gemeinden im weitesten Umkreis durchblicken lässt, beschränkt sie Mth. 16 vielmehr auf den Einen Apostel Petrus und (wie aus dem oben Gezeigten erhellt) auf die Rechtsnachfolger in seinem Amt, das gleichzeitig durch das Bild der Himmelreichschlüssel als das höchste Kirchenamt charakterisiert wird. Bei dieser Sachlage ist die Frage nach dem mutmasslichen hebräischen oder aramäischen Originalausdruck für den Begriffsgegensatz von δέειν und λύειν<sup>1)</sup> von untergeordneter Bedeutung. Dass die Kombination mit hebr. הִתִּיר-אֶסֶר und aram. שִׂרָא-אֶסֶר sich aufdrängt, kann ohne weiteres zugegeben werden. Sie ist aber nur statthaft, wenn angenommen wird, dass griechisch der gebräuchliche Sinn jener semitischen Verbalgegensätze (etwas verbieten — etwas erlauben) nicht festgehalten wurde, wie denn tatsächlich שִׂרָא sonst auch: *verzeihen*, vergeben bedeutet<sup>2)</sup>. Die Auskunft wäre zulässig, „dass die Ausdrücke „binden“ und „lösen“ zwar jener Redeweise der Schulsprache entnommen wurden, dass hier aber kein Nachdruck fällt auf „erlauben“ und „verbieten“ als solches, sondern nur darauf, dass das Wort dessen, welcher autoritativ „erlauben“ und „verbieten“ kann, überhaupt entscheidende Bedeutung hat“<sup>3)</sup>. Es ist hier aber darauf aufmerksam zu machen, dass das Alte Testament selbst die Verba צִרַר (etwas fest einschnüren, damit es nicht verloren gehen, nicht unbeachtet bleiben kann) und עָיַב (etwas aufgeben, fahren lassen, nicht weiter berücksichtigen) im Sinn des Nichtvergebens der Sünde (des Aufbehaltens zur Bestrafung) und des Erlasses einer (materiellen) Schuldforderung in Anwendung bringt (Hos. 13 12. Job. 14 17 vgl. Deut. 32 34; Neh. 5 10).

1) Dass damit „kein gemein griechischer Ausdruck“ gegeben sei, betont Th. Zahn (Evang. des Matthäus z. St.).

2) Vgl. Levy, chald. Wörterbuch s. v. Dalman, die Worte Jesu S. 178.

3) Dalman a. a. O.

## II.

## Die Namensauszeichnung des Petrus.

## 1. Die äusseren Zeugnisse.

Die Frage nach der Glaubwürdigkeit der auffallenderweise nur in Mtth. 16 zu findenden Nachricht<sup>1)</sup> von einer so ausserordentlichen Bevorzugung des Jüngers Simon Barjona, durch welche die andern Jünger (Apostel) zu Autoritäten zweiten Rangs und untergebenen Funktionären der βασιλεία Christi gestempelt werden, nötigt, wie man sofort sieht, zugleich zu einer Prüfung der Geschichtlichkeit des evangelischen Zeugnisses von der auszeichnenden Benennung des Simon durch Jesus. Es soll vorerst nur gefragt werden, welche äusseren Anhaltspunkte zur Beantwortung der letzteren Frage sich darbieten. Für die Tatsächlichkeit jener Namengebung scheint zunächst zu sprechen, dass sie in den synoptischen Evangelien, abgesehen von Zeit, Ort und Umständen, übereinstimmend berichtet wird (Mrc. 3 16. Luc. 6 14; zu Joh. 1 42 s. u.). Eine mittelbare Bestätigung dieser Ueberlieferung liegt anscheinend in dem Umstand, dass Paulus den Namen Simon gar nicht gebraucht, seinen Träger vielmehr mit „Petrus“ (Gal. 2 7. 8) und noch häufiger mit dem originalen „Kephas“ bezeichnet (Gal. 1 18. 2 9. 11. 14. I Kor. 1 12. 3 22. 9 5. 15 5). Der Schluss hat ja manches für sich, dass Paulus seinem Mitapostel jenen Ehrennamen gerade deshalb um so weniger vorenthalten wollte, weil er wusste, dass Jesus selbst der Schöpfer des Namens sei. Es kommt hinzu, dass die evangelische Tradition mit

1) Bezüglich des Syr. sin., in welchem Mtth. 16 15—17 11 fehlen, bemerkt P. Schmidt: „Wenn sich die Ansicht von der Entstehung der griechischen Urschrift von Syrsin aus dem 2. Jahrhundert (A. Merx I S. 230) als zutreffend erweist, so wäre möglicherweise bei vollständigem Texte eine lehrreiche Ueberraschung zu Mt 16, 17—19 zu erwarten gewesen“ (Die Geschichte Jesu II [1904] S. 121). Er findet, dass „das Hauptbedauern, welches Syrsin erwecken muss“, sich an den Ausfall des Zeugnisses über Mt 16, 17—19 knüpft.

der Notiz, dass Jesus den beiden Zebedäus-Söhnen den Zunamen *Βοανηργέες* erteilt habe (Mrc. 3 17), eine bedeutungsvolle Parallele bietet. Namentlich aber erscheint die mehrfache Voranstellung des Simon Petrus unter den Jüngern in den evangelischen und apostolischen Zeugnissen<sup>1)</sup> um so verständlicher, wenn Jesus die Anerkennung und Bevorzugung jenes Jüngers durch die fragliche Zubenamung ausdrücklich kundgegeben hatte. Eine eigentümliche Stellung nimmt freilich das vierte Evangelium ein. Petrus rückt hier neben dem Jünger, „den Jesus lieb hatte“ (13 23. 19 26. 20 2. 21 7. 20), in den zweiten Platz ein. Das Evangelium bricht demonstrativ gleich bei der Berufung mit der Ueberlieferung, die Petrus an die Spitze stellt. Als dritter und durch Vermittlung seines Bruders Andreas wird Petrus berufen: der Ungenannte von 1 40 vor allem, so scheint es, soll noch über ihn hinausgehoben werden<sup>2)</sup>. Bei der Fusswaschung kommt Jesus erst, nachdem er bei einem anderen den Anfang gemacht hat, zu Petrus (13 6). Um zu erfahren, auf welchen Jünger Jesus prophetisch als auf seinen Verräter hingedeutet habe, und damit die Getreuen von ihrer Bangigkeit zu befreien, muss Petrus sich an die Vermittlung des Jüngers, „welchen Jesus lieb hatte“, wenden (13 23 ff.). Am Ostermorgen wird Petrus von demselben Jünger beim Gang zum Grabe überholt (20 3. 4). Und während der letztere überall als der dem Meister am nächsten stehende, vertrauteste und kongenialste Jünger erscheint, widerfährt dem Petrus einmal über das andere eine demütigende Abfertigung. Bei der Fusswaschung bekundet er seinen Mangel an Verständnis für das

1) Sie macht sich im ersten Evangelium selbst (neben c. 16) teils unmittelbar, teils mittelbar bemerklich in Mth. 4 18. (8 14). 10 2. 14 28. 15 15. 17 1. 4. 24 ff. 18 31. 19 27. 26 33. 35. 37. 40. 53 (zu 10 2. 14 28—31. 15 15. 16 17 ff. 17 34—27. 18 31 vgl. Holtzmann, neutest. Theol. I 430). Mth. 10 2 ist das ungefüge *πρῶτος* höchst wahrscheinlich textgeschichtlich abhängig von 16 17—19. Anderweitige Beispiele bieten Mrc. 1 36. 5 37. 11 21. 13 3. 16 7. Luc. 5 3 ff. 8. 10. 8 45. 12 41. 22 3. 31 f. 24 12. 34 (Joh. 21 2. 7. 15). Zum Zeugnis des Paulus in diesem Betreff und zu dem geschichtlich fragwürdigen der Apostelgeschichte kann auf Weizsäcker (apost. Zeitalter<sup>2</sup> S. 12—16. 20. 32. 62. 80. 86 f. 151 f. 156. 158 f. 169 ff. 274 ff. 350 f. 465 f.) verwiesen werden.

2) Vgl. Holtzmann, Commentar<sup>2</sup> S. 18.

Handeln und die Absicht Jesu zuerst durch ein spröde bescheidenes, hernach durch ein übereifrig zudringliches Benehmen und gibt damit wiederholten Anlass zur Zurechtweisung (13 7. 8. 10). Auf das Gelübde todesmutiger Treue antwortet Jesus dem Jünger mit der Voraussage der dreimaligen Verleugnung durch ihn (13 37. 38). Bei der Gefangennehmung wird dem die schützende Allmacht und den Leidenswillen seines Herrn verkennenden Petrus das Dreinschlagen von Jesus verwiesen (18 8—11)<sup>1)</sup>. Noch im Nachtrag des Evangeliums muss Jesus dem Gefallenen unmittelbar nach seiner Rehabilitation wegen eines ungehörlichen Seitenblicks u. z. gerade auf den Jünger, „welchen Jesus lieb hatte“, einen Tadel zuteil werden lassen (21 22)<sup>2)</sup>. Wie aber diese Zurückdrängung des Simon Petrus ihre Erklärung in dem hier nicht zu erörternden geschichtlichen und theologischen Standpunkt des vierten Evangelisten findet, so auch die ihm eigentümliche Umbildung der Ueberlieferung von der Schöpfung des Namens Petrus (Kephas) durch Jesus (s. u. S. 22). Er will die hervorragende Autoritätsstellung des Petrus nicht in Abrede ziehen, sondern nur neben ihr diejenige des „anderen Jüngers“ zur Geltung bringen und dies allerdings so, dass der letzteren grössere Bedeutung zukommt.

1) Mtth. 26 51 f. beruht auf einer mit Joh. 18 10 f. übereinstimmenden Tradition, schönt aber Petrus mehr, da der Name absichtlich verschwiegen wird.

2) Es fällt auf, dass der vierte Evangelist den Verräter dreimal (6 71. 13 2. 26; nach Rec. auch 12 4) als Sohn eines Iskarioten Simon bezeichnet, den die Synoptiker (vgl. auch Joh. 12 4. 14 22) nicht erwähnen, und dass der Sohn jenes Simon, Judas, der gleich das erstemal als ein Teufel signalisiert wird (6 70), jedesmal in nächstem Zusammenhang mit „Simon Petrus“ genannt ist (6 68. 71; 13 2. 6; 13 24. 26). Möglicherweise waltet hier kein blosser Zufall („Meyer findet einen schmerzlich feierlichen Nachdruck in dem Gebrauch des vollen Namens“ B. Weiss): derselbe Simon Petrus, der vor andern bemüht ist, den Verräter zu ermitteln (13 24), wird gleich hernach selbst als Verleugner seines Herrn vorausgestellt (13 38). Es scheint daher, dass der Evangelist wiederholentlich auch in der Benennung des Judas auf jenen Vergleichungspunkt im Charakterbild des Simon Petrus versteckt hindeuten will. Der Jünger an der Brust Jesu, an den Petrus sich in banger Stunde wendet, erscheint diesem gegenüber gerade in solcher Lage durch die beruhigende Gewissheit der absonderlichen Liebe seines Herrn um so bedeutsamer überlegen.

Trotz allem ist die fragliche Benamung durch Jesus nichts weniger, als eine erwiesene Tatsache; sie wird gemeinhin, auch auf seiten der kritischen Schriftbehandlung und Geschichtschreibung, einfach vorausgesetzt<sup>1)</sup>. Es ist vor allem zu betonen, dass wir über den Zeitpunkt, in welchem Jesus dem Simon seinen Ehrennamen erteilte, aus den Evangelien nichts Sicheres wissen. Das erste Evangelium lässt uns in diesem Betreff, von 16<sub>18</sub> abgesehen, mit seinem wiederholten „Simon, der Petrus heisst“ (4<sub>18</sub>. 10<sub>2</sub>), gänzlich im Stich. Nur soviel wird als wahrscheinlich gelten können, dass dasselbe in seiner ursprünglichen Gestalt über jene Namengebung als eine von Jesus vollzogene bei der Aussendung der Zwölfe berichtet hat. Wie für Markus und Lukas bei der Bestellung des Kreises der Zwölfe, so war für Matthäus, der diese nicht erzählt<sup>2)</sup>, bei der Aussendung der zwölf Jünger durch das Hinzukommen eines zweiten Simon Anlass gegeben zu einer den Beinamen des ersten betreffenden geschichtlichen Notiz, die füglich die Angabe des Vaters ersetzen konnte. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Synoptiker jenen Namen mit Bestimmtheit gerade im Zeitpunkt der Zwölfewahl (bzw. der Aussendung der Zwölfe) von Jesus geschaffen sein lassen<sup>3)</sup>.

1) Vgl. z. B. Weizsäcker: „Dass Petrus [auch nach den Verhandlungen in Antiochien] fortwährend die grosse Autorität blieb, ist schon durch die Evangelien zu erkennen. Man darf freilich nicht alle Erzählungen, durch welche er dort ausgezeichnet ist und eine in ihrer Art einzige Stellung unter den Schülern Jesus einnimmt, aus seinem Ansehen in der apostolischen Zeit ableiten. Das wesentliche in jenen Erzählungen entspricht ohne Zweifel der Wirklichkeit. Namentlich ist als historisch anzunehmen, dass er derjenige war, der in dem entscheidenden Augenblick das Wort sprach, dass sie in Jesus den Messias anerkennen, und der nichts von einem tragischen Ausgang wissen wollte, sondern vorwärts drängte auf die messianische Laufbahn; auch seinen Namen hat er von Jesus selbst deswegen erhalten“ (apostol. Zeitalt.<sup>2</sup> S. 466 f.).

2) Vgl. Holtzmann, Comment.<sup>3</sup> zu Mth. 10<sub>1</sub> (S. 231 f.).

3) Dass Markus mit aller Deutlichkeit berichte, die Namengebung sei gerade im Augenblick der Auswahl der Zwölfe erfolgt (R. A. Hoffmann, das Marcusevangelium und seine Quellen 1904. S. 143), trifft nicht zu, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Uebrigens erklärt Hoffmann den Wert der Markusnotiz für einen ziemlich problematischen, „zumal wenn wir bedenken, dass die Auffassung einer besonderen feierlichen

Aus dem Umstand, dass sowohl Markus, als Lukas vorher den eigentlichen Namen Simon gebraucht<sup>1)</sup>, folgt das nicht notwendig (s. u. S. 26). Namentlich aber ist nicht zu übersehen, dass das „ὄν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον“ des Lukas (6<sup>14</sup>) zu stark das Gepräge einer beiläufigen Bemerkung trägt<sup>2)</sup>, um jener Voraussetzung genügenden Halt zu bieten, und dass die parallele Äusserung des Markus (3<sup>16</sup>) textkritisch beanstandet werden muss (s. u. S. 23 ff.). Bei dieser Sachlage verdient es um so mehr Beachtung, dass auch der vierte Evangelist (1<sup>42</sup>) betreffend den Zeitpunkt der Zubenamung Simons keine bestimmte Angabe macht. Er gedenkt derselben gleich bei der Berufung des Jüngers, die er zeitlich und örtlich anders ansetzt, als die Synoptiker<sup>3)</sup>. Er lässt aber Jesus nur (als den Allwissenden) prophezeien<sup>4)</sup>, dass Simon den Ehrennamen bekommen werde; — wann oder von wann an, bleibt in Frage. Je weniger hienach aus dem ältesten Befund eine Stütze für Mth. 16<sup>18</sup> f. zu gewinnen ist, destoweniger darf der Umstand übersehen werden, dass im Matthäusevangelium selbst, wie es schon bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts dem Justin vorlag, die Neubenennung Simons in der Tat als Folge des Bekenntnisses von 16<sup>17</sup> erzählt gewesen ist, also wahrscheinlich an der Stelle, die jetzt 16<sup>18.19</sup> einnehmen (dial. c. Tryph. c. 100: Καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ, Χριστόν, κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγόνοντα αὐτὸν ἓνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον, ἐπωνόμασε Πέτρον).

Ebensowenig wie hinsichtlich des Zeitpunkts der Neubejüngerschaft erst in U<sub>2</sub> (— der zweiten Rezension des aramäischen „Urmarcus“ —) auftaucht. In Wirklichkeit dürfte Jesus erst nach und nach sich seinen Kreis der Zwölfe gesammelt haben, wie das bezüglich einiger Jünger ja auch Mrc erzählt\* (a. a. O.).

1) Man wird sagen können: ausschliesslich, da das „Simon“ beigesetzte Πέτρος Luc. 5<sup>8</sup> höchst wahrscheinlich dem originalen Text nicht angehört, wie es denn in der Tat beim Syr. sin. fehlt.

2) Es ist ebenso beiläufig, wie das vorhergehende οὐς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (v. 13), womit auf eine Benennung hingewiesen wird, die vor der Aussendung (Luc. 9 und 10) geschichtlich nicht begründet ist. Vgl. Holtzmann, Comment.<sup>3</sup> zu Luc. 6<sup>13</sup> und zu Mrc. 3<sup>14</sup>.

3) S. Holtzmann, Comment.<sup>3</sup> S. 53 f.

4) Richtig Weizsäcker: „Du wirst genannt werden“. Vgl. im übrigen meine Untersuchungen über d. Entsteh. d. 4. Ev. I S. 43 f.



nennung lässt sich auch über das Motiv derselben den Evangelien etwas Sicheres entnehmen. Abgesehen von Mtth. 16<sup>16—18</sup> fehlt eine Begründung<sup>1)</sup>, was an und für sich schon befremdet u. z. um so mehr, je mehr eine solche im Hinblick auf Charakter und Geschichte des Jüngers nötig erscheint. Wenn Lukas, der sein spezielles Interesse an der Ehrenstellung des Petrus in seinem Evangelium selbst mehrfach, durch Schweigen sowohl (bei der Leidensverkündigung Jesu und in der Leidensgeschichte), als durch Aufnahme eigentümlicher Züge der Ueberlieferung, bekundet (5<sup>1—11</sup>. 22<sup>31. 32</sup>)<sup>2)</sup>, etwas von einem auf irgend welche Weise feierlichen Akt der Benennung des Jüngers durch Jesus in Erfahrung gebracht hätte, würde er sicherlich die Erteilung des Namens nicht so nebenbei und unbedeutsam erwähnen. Er weiss, dass der Petrusname von Jesus herrühren soll. Aber was Jesus bewogen haben soll, Simon jenen Namen beizulegen, darüber ist ihm nichts oder doch nichts Zuverlässiges bekannt geworden. An die Berufung (Auslese) der Zwölfe ist nicht wohl zu denken. Aber auch die Aussendung derselben, welcher eine gewisse Lehr- und Probezeit vorausging, liefert ungezwungen kein Motiv für eine solche Namengebung. Es müsste diese jedenfalls rein prophetisch genommen werden; denn dass mit dem Hinweis auf die einmalige Glaubenserprobung, die Lukas im vorhergehenden erzählt (5<sup>5</sup>), nicht geholfen ist, wird kaum zu bestreiten sein (schon bei Vergleichung von 5<sup>12. 20</sup>). Das einzig Natürliche ist und bleibt die Voraussetzung, dass Jesus, wenn er wirklich Simon mit dem fraglichen Beinamen auszeichnete, hiezu durch eine das persönliche Wesen oder Verhalten des Jüngers betreffende Wahrnehmung veranlasst wurde. Diese Voraussetzung stimmt nicht bloss mit der in Mtth. 16 vorliegenden Tradition, sondern scheint auch der Ueberarbeitung von Mrc. 3<sup>14—18</sup>, wie wir sie im jetzigen Markusevangelium vor uns

1) Sowohl in Mrc. 8<sup>29</sup> f., als in Luc. 9<sup>20</sup> f. legt Petrus sein messianisches Bekenntnis lediglich als Sprecher im Sinn und Namen der Gesamtheit der Jünger ab. Kein Wort der Anerkennung seitens Jesu erfolgt, wohl aber eine alsbaldige Bedrohung eben dieser Gesamtheit (ἀυτοῖς)!

2) Vgl. auch H. Holtzmann, Einleit. in das N. T. <sup>3</sup> S. 388.

haben<sup>1)</sup>, irgendwie zu Grund zu liegen. Die Stelle berichtet folgendermassen: „Und er bestellte (Syr. sin.: wählte aus ihnen) zwölf, die er auch Apostel nannte, dass sie mit ihm seien, und dass er sie aussende zum Predigen (14) und mit der Vollmacht, (Syr. sin.: Kranke zu heilen und) die Dämonen auszutreiben (15); u. z. bestellte er die Zwölfe (will sagen: die bekannten, im nachfolgenden aufzuführenden zwölf „Apostel“): — und gab dem Simon einen Beinamen — Petrus (16)<sup>2)</sup> und Jakobus den Sohn des Zebedäus und Johannes den Bruder des Jakobus — und gab ihnen einen Beinamen: Boanerges d. i. Donnersöhne (17) — und Andreas und Philippus“ u. s. w. Hiezu ist zu bemerken, dass  $\epsilon\upsilon\zeta$  και ἀποστόλους ὀνόμασεν (14) in AD LRec., sowie in den lateinischen und den syrischen Versionen fehlt und das mit Recht. Es ist von einem Uebersetzer eingesetzt, der auch den Versen 16 und 17 die jetzige Gestalt gab. Er lässt den Markus nunmehr an eben jene Bezeichnung der berufenen Jünger anschliessend in 16 ff. (\*BC) von den Zwölfen so reden, dass sie vorgreifend als Apostel-Kollegium charakterisiert werden<sup>3)</sup>. Da nun für ihn und seine Zeit der zuerst zu nennende, weil zuerst berufene Jünger in seiner Eigenschaft als A p o s t e l den Namen Petrus, nicht den ursprünglichen Namen Simon hat, setzt er an die Stelle des von Markus aller Wahrscheinlichkeit nach gegebenen Σίμωνα<sup>4)</sup>: Πέτρον und deutet nur durch eine vorausgeschickte Parenthese an, dass dieser Apostel Petrus ein und dieselbe Person sei mit dem in c. 1 mehrmals genannten Jünger Simon („τῷ Σίμωνι“<sup>5)</sup>). Weiter

1) Auch R. A. Hoffmann (das Marcusevangelium S. 141) kommt -- auf Grund seiner Urmarkushypothese — zu dem Ergebnis, „dass es sich hier um einen späteren Einsatz in ein älteres Gewebe handelt“.

2) Syr. sin. gibt als v. 16 nur: Und er rief den Simon „Kepha“.

3) Auch Lukas bringt (ob ursprünglich?) die Nachricht, dass Jesus selbst die Zwölfe Apostel geheissen habe, bei ihrer Berufung 6 13, also v o r ihrer Aussendung (9 2; s. dazu S. 21 Anm. 3 und vgl. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters 1904. S. 105); Mth. 10 2 ist es der Evangelist, der die Zwölfe im Augenblick ihrer Aussendung Apostel nennt. Vgl. dagegen Mrc. 6 30. Luc. 9 10.

4) Vgl. Luc. 6 14: Σίμωνα, ὃν και ὀνόμασεν Π.

5) Markus setzt in allen unverdorbenen Stellen die Jüngernamen ebenso konsequent ohne Artikel, wie den halb appellativischen Beinamen Πέτρος mit Artikel.

aber gibt er noch besonders zu erkennen, welche Bedeutung er bei Simon gerade der von Jesus vollzogenen Namenserteilung beimisst, indem er das nach der Berufungsgeschichte zusammengehörige (1<sup>16</sup>. Mth. 4<sup>18</sup>; vgl. Joh. 1<sup>40—42</sup>) Brüderpaar Simon und Andreas trennt, um das nach einer ihm bekannten Ueberlieferung gleichfalls seitens Jesu mit einem Beinamen ausgezeichnete Zebedaidenpaar nächst Petrus den übrigen Aposteln voranzustellen<sup>1)</sup>. Der ursprüngliche Wortlaut des Mrc. ist wohl etwa der folgende gewesen: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (14) καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια (15): Σίμωνα, ὃν ὠνόμασεν [ᾧ ἐπέθηκεν ὄνομα?] Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (16) καὶ Ἰακώβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου (17) καὶ Φίλιππον κ. τ. λ.<sup>2)</sup>*. Sehen wir also von der Uebersetzung mit ihrer Parallelisierung der Beinamen Petrus und Boanerges ab, so gibt uns das zweite Evangelium so wenig einen Aufschluss über das Motiv der Namensschöpfung, wie das dritte und vierte. Dass aber der ganze dargelegte Sachverhalt in der Frage nach der Geschichtlichkeit des Mth. 16<sup>18, 19</sup> Berichteten kein günstiges Vorurteil gewährt, ist klar. Es ist von vornherein damit zu rechnen, dass bei der gezeigten Unbestimmtheit und Unsicherheit der ältesten evangelischen Ueberlieferung nichts die Einführung der in der Matthäusstelle vorliegenden Relation durch einen Späteren hinderte.

In der Vermutung, dass wir es bei der in unsrer Mat-

---

1) Vgl. die (übrigens von anderer Voraussetzung ausgehende) richtige Beobachtung Hilgenfelds in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1904 S. 214 und R. A. Hoffmann, das Marcusevangelium S. 144. Der dritte Evangelist setzt von späterem Standpunkt aus in Act. 1<sup>13</sup> ohne weiteres die Reihenfolge: Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas an die Stelle der von ihm im Evangelium gebotenen (6<sup>14</sup>): Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes. Der Schluss Wernles (synopt. Frage S. 29): „Den Andreas, der bis dahin noch nicht eingeführt war, stellt Lukas an zweite Stelle, um ihn als Bruder des Petrus zu kennzeichnen; dafür, dass er ihn aber an vierter Stelle gelesen hat, ist Act. 1<sup>13</sup> Beweis“ ist zu rasch.

2) Die Uebersetzung des Texts verrät schon das Zusammentreffen von ἀποστόλους und ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ. Anders liegt es in Luc. 6 und Mth. 10.

thäusstelle erzählten Namengebung mit einer späteren, geschichtlich nicht begründeten Tradition zu tun haben, können wir aber nur bestärkt werden, wenn wir den Gebrauch des Petrusnamens ins Auge fassen. Was zunächst den schon erwähnten ausschliesslichen Gebrauch der Namen Kephas und Petrus bei Paulus anbelangt, so beweist dieser nur, dass in der zweiten Hälfte der Fünfzigerjahre die fragliche Benennung Simons den Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands, denen gegenüber der Apostel sich jenes Namens bediente (in Galatien und Korinth), geläufig war, und kann man annehmen, dass sie den Simon als Kephas (Petrus) schon seit ihrer Gründung kannten. Paulus, dem sie die Kenntnis des Namens und der Person des Petrus verdankten, war in seiner Bezeichnungsweise ohne Zweifel durch den Brauch in dem urapostolischen Kreise und der Urgemeinde selbst bestimmt, mit denen er wiederholt in Berührung gekommen war (Gal. 1 und 2). Dass aber diese in Jerusalem schon um 50 gebräuchliche Benennungsweise von dort aus im weitesten Umkreis der christlichen Gemeinden Aufnahme fand und sich festsetzte, das bezeugt uns die Observanz der Evangelisten. Das einfache „Simon“ gebrauchen Markus und Lukas nur, so lange sie über die Zeit vor Bestellung des Zwölfekreises berichten<sup>1)</sup>. Von da ab sagen beide ebenso konsequent und ausschliesslich von sich aus einfach „Petrus“; Lukas auch in der Apostelgeschichte<sup>2)</sup>. Wo dagegen die beiden Evangelisten einen andern redend einführen, erscheint wieder das einfache „Simon“: so im Mund Jesu Mrc. 14<sup>37</sup>. Luc. 22<sup>31</sup>, im Mund der Elfe Luc. 24<sup>34</sup>; ausserdem noch im Mund des Herrnbruders Jakobus Act. 15<sup>14</sup> (hier „Simeon“). Beachtet man daneben, dass (abgesehen von dem in Frage stehenden Ausspruch Matth. 16<sup>18</sup>) in den beiden Fällen, in welchen der erste Evangelist Jesus selbst den Namen des Jüngers aussprechen lässt, dieser Name gleichfalls „Simon“ lautet (16<sup>17</sup>. 17<sup>25</sup>), so erhält man auch hier den Eindruck einer die Benennungsweise betreffenden einheitlichen Tra-

1) Lukas betreffend s. o. S. 22 Anm. 1.

2) Mrc. in 16, Luc. in 15 und (Act.) 47 Stellen (Versen).

dition<sup>1)</sup>. Wenn daher Lukas in seinem Evangelium einmal (22<sup>34</sup> — „Petrus“ im Mund Jesu), in der Apostelgeschichte bei einem seiner Erzählungsstücke wiederholt (10<sup>13</sup>. 11<sup>7</sup> — „Petrus“ im Mund eines unsichtbaren Höheren, vielleicht des verklärten Christus —) abweicht<sup>2)</sup>, so muss es damit eine besondere Bewandnis haben. Act. 10 und 11 hebt sich schon dadurch von den übrigen Fällen ab, dass etwas nicht der äusseren geschichtlichen Wirklichkeit Angehöriges, sondern nur in der Ekstase Vernommenes berichtet wird. Es ist kaum anders zu erwarten, als dass hier das Detail der Erzählung und die Wahl des Ausdrucks nicht dieselbe urkundliche Gewähr leistet, wie anderwärts, dass der Verfasser der Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit den Apostel so genannt sein lässt, wie er selber ihn zu benennen ganz und gar gewöhnt ist. Unter demselben Gesichtspunkt erklärt sich auch „τῷ Πέτρῳ“ im Mund des Engels Mrc. 16<sup>7</sup>. Dass aber das „Petrus“ Luc. 22<sup>34</sup> kein Bestandteil des überlieferten Wortlauts, sondern eigene Zutat des Lukas ist, zeigt die Vergleichung von Mrc. 14<sup>30</sup> und Mtth. 26<sup>34</sup>, wo beidemale eine namentliche Anrede nicht erfolgt. Es kann sich so nur fragen, ob der Evangelist den Petrusnamen, den er Jesus in den Mund legt, mehr oder weniger mechanisch der eigenen Uebung gemäss gewählt hat, oder — was weit wahrscheinlicher ist — ob er eine Andeutung dabei beabsichtigte. Man könnte auf den ersten Blick eine schneidende Ironie vermuten, um so mehr das, als dem „Petrus“ in v. 31 das wiederholte „Simon“ gegenübersteht. Der ganze Zusammenhang aber und besonders v. 32 lässt den Jünger so deutlich als Gegenstand der liebevollen und mitleidvollen Teilnahme Jesu, wie auch des Erzählers selbst, erkennen, dass jene Auffassung hinfällig wird. Hat Lukas mit der Wahl des fraglichen Namens etwas durchblicken lassen wollen, so könnte es nur das bewusste Festhalten Jesu an der mit jenem Namen dem „Apostel“ prophetisch zuer-

1) Vgl. die Parallele im Wechsel der Namen Saul (Saul)—Paulus und dazu Weizsäcker, apostol. Zeitalter<sup>2</sup> S. 66.

2) Die Bezeichnung „Simon mit dem Zunamen Petrus“ Act. 10 s. 13. 32. 11<sup>13</sup> ist durch das Zusammentreffen zweier Simon bedingt, kommt daher hier nicht weiter in Betracht.

kannten Bedeutung sein, — ein leiser Trost angesichts des bevorstehenden Falls Simons.

Die aufgezeigte Uebereinstimmung des zweiten und dritten Evangelisten mit dem ersten erstreckt sich aber nicht bloss auf bezügliche Herrnworte, sondern näher betrachtet auch auf die dem *Matthäus selbst* gewohnte Benamung des ersten der Zwölfe. Auch Matthäus bezeichnet diesen, nachdem die Aussendung der Zwölfe berichtet ist, abgesehen von 16<sub>16</sub> durchweg mit dem einfachen „Petrus“ (18mal)<sup>1)</sup>. Dass er aber im vorhergehenden so, wie es im jetzigen Text sich darstellt, von den andern Synoptikern abgegangen sei, ist nicht anzunehmen. Offenbar steht 10<sub>2</sub> das „Simon, genannt Petrus“ im Zusammenhang damit, dass im späteren Matthäustext (s. o. S. 21 f.) die Erteilung des Petrusnamens weiter herabgerückt war, und ist es an die Stelle einer Notiz des Urtextes getreten, die jenen Akt vielmehr bei der Aussendung der Zwölfe erwähnte<sup>2)</sup>. Vielleicht dieselbe Hand, die in 10<sub>2</sub> änderte und wohl auch das markante *πρώτος* vorsetzte, hat schon in 4<sub>18</sub> die nähere Bestimmung *τὸν λεγόμενον Πέτρον* eingeschaltet (vgl. dagegen *Mrc.* 1<sub>16</sub>), — in dem sichtlichen Bestreben, gleich bei dem ersten Auftreten des Andreasbruders Simon seine eigentümliche Würde anzumelden<sup>3)</sup>. Mit 4<sub>18</sub> aber ist das darauf ruhende *Πέτρον* 8<sub>14</sub> schon auch erklärt<sup>4)</sup>. Gegen das synop-

1) Seltsamerweise gibt das Diatessaron Tatians in *Mth.* 16<sub>16</sub> nur den Namen Simon: „Simon locutus est: tu es Christus, filius dei vivi“ (*Aucher-Moesinger, evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo && 1876. p. 153*). Das sicherlich nicht vom Evangelisten selbst herrührende volltönende „Simon Petrus“ scheint der besonderen Feierlichkeit des Augenblicks entsprechen zu sollen und ist möglicherweise erst aus v. 17–18 reflektiert. Ein Beweis lässt sich selbstverständlich mit *Tertull. de praescr. haer. c. 8* („cum adhuc nec Petrus illum dei filium pronuntiasset“) und *adv. Prax. c. 21* („sicut et alibi Petrus: tu es filius dei“) nicht führen.

2) Im *Syr. sin.* fehlt *ὁ λεγόμενος* zu Unrecht.

3) Es ist zu beachten, dass *Mth.* 4<sub>18</sub> in dem buchstäblich genauen Zitat des Origenes, das sich in *Jerem. hom. 16,1* (*Lommatzsch XV 289*) findet, die Beifügung *τὸν λεγόμενον Πέτρον* nicht enthält, und dass sie auch im *Syr. sin.* fehlt.

4) *Syr. sin.* hat *Σίμωνος Πέτρον* gelesen, also nur dem ursprünglichen Wortlaut noch *Πέτρον* hinzugesetzt.

tische Ergebnis, wornach die Evangelisten von sich aus stehend den Namen „Petrus“ (ohne Zutat) gebrauchen, nachdem sie den Jünger als einen der Zwölfe oder als „Apostel“ eingeführt haben<sup>1)</sup>, kann die eigentümliche Stellung, die der vierte Evangelist auch in diesem Punkt einnimmt, keine Instanz bilden. Die für diesen Erzähler charakteristische Form der Benennung ist „Simon Petrus“ (12 mal; dazu 5 mal im Anhang c. 21). Sagt er daneben (12 mal; 4 mal im Anhang) einfach „Petrus“, so ist doch dabei nicht zu übersehen, dass dies abkürzungsweise geschieht, sofern durchweg unverkennbar Anlehnung an die vollständige Bezeichnung „Simon Petrus“ je im betreffenden Zusammenhang stattfindet<sup>2)</sup>. Was es nun aber mit jenem durchschlagenden „Simon Petrus“ des vierten Evangeliums für eine Bewandnis hat, das lässt die Ausdrucksweise erkennen, die dasselbe Evangelium im Munde Jesu gibt. Wie bei der Berufung (1 42), so nennt Jesus den Jünger noch bei der im Anhang berichteten Rehabilitation (21 15—17): „Simon Johannes' Sohn“. Lässt hier der Erzähler beidemal Jesus auf die natürlichen Verhältnisse der Person des Jüngers hindeuten, so geschieht dies das zweitemal noch speziell mit Anspielung auf den Fall desselben. So ergibt sich der Schluss, dass in diesem Evangelium, das den Jünger, „welchen Jesus lieb hatte“, dem Petrus überordnen soll (s. o. S. 20), der synoptisch feststehenden Benennung „Petrus“ absichtlich der ursprüngliche Name Simon vorgesetzt wird, um an den eigentümlichen Wechsel von Licht und Schatten im Geschichtsbild des Jüngers zu erinnern.

Wie kommt es nun, dass dieselben synoptischen Gewährsmänner, die allen Anzeichen nach ursprünglich einstimmig (s. o.) angeben, dass Simon von Jesus selbst mit dem Zunamen Petrus belegt worden sei, eben diesen Zunamen von Jesus in den

1) Vgl. auch die Ueberschrift des ersten Petrusbriefs.

2) Derselbe Gesichtspunkt kommt bei dem vereinzelt „Simon“ 1 44 in Betracht. Doch ist es wohl kein Zufall, dass hier gerade „Simon“ und nicht das sonstige „Petrus“ die Abkürzung bildet, — offenbar in Fühlung mit der von den Synoptikern im ersten Stadium beobachteten Nennweise.

verschiedenen an den Jünger gerichteten Sprüchen nicht gebraucht sein lassen, mit andern Worten ihn zitatmässig Jesus überhaupt nicht in den Mund legen<sup>1)</sup>). Es hiesse mit Tatsachen spielen, wenn man hier zur Verlegenheitsauskunft eines reinen Zufalls seine Zuflucht nehmen wollte. Aus dem aufgezeigten Sachverhalt geht vielmehr mit Evidenz hervor, dass gerade die am weitesten zurückgehende und auch im Wortlaut am besten verbürgte, ebendarum für die Erzähler bindende Ueberlieferung der Redeweise Christi lediglich die Benennung Simon für den fraglichen Jünger aufwies. Eine Bestätigung dieser Tatsache liegt schon darin, dass ganz übereinstimmend das Zitat eines Zeugniswortes der Elfe dieselbe Benennung gibt (Luc. 24<sup>34</sup>). Dazu kommt noch das Zeugnis der Apostelgeschichte, wenn der Verfasser oder sein Gewährsmann den Bruder Jesu Jakobus noch bei dem Apostelkonvent den ursprünglichen Namen des Petrus: Simeon gebrauchen lässt (15<sup>14</sup>) in einem Augenblick, wo Jakobus seinen entscheidenden Antrag mit der Zeugenaussage eben dieses „Apostels“ (15<sup>22. 23</sup>) begründet!

Findet nun nach dem bisherigen die Annahme, dass Simon den Beinamen Petrus von Jesus selbst erhalten habe, weder in dem, was wir über den Akt der Namengebung erfahren, noch in dem geschichtlich nachweislichen Gebrauch des Petrusnamens einen Halt<sup>2)</sup>, so führt die Frage, inwieweit die in Mtth. 16 dieser Namengebung beigemessene Bedeutung mit der geschichtlichen Stellung des Apostels in der Urgemeinde im Einklang stehe, zu einem um nichts weniger negativen Ergebnis. Wir sind in der glücklichen Lage, diese Frage auf Grund unmissverständlicher Aussagen des Apostels

1) Zu Luc. 22<sup>34</sup> s. o. S. 27.

2) Zu Joh. 1<sup>42</sup> (s. o. S. 22) ist noch ausdrücklich zu bemerken, dass daraus auch nicht zu entnehmen ist, aus welchem Grund und von wem Simon jenen Namen erhalten hat. Dass Jesus nicht eine Namengebung im Auge hat, die von ihm selbst später vollzogen werden soll, ist klar. Ebenso wenig kann es sich darum handeln, dass der Evangelist die spätere Namenserteilung durch die Prophezeiung Jesu veranlasst denkt, wodurch ja gerade das wegfiel, woran dem Evangelisten besonders gelegen ist: das Jesus beglaubigende Wunder des Vorauswissens (vgl. v. 47-49).



Paulus beantworten zu können, und werden durch diesen Zeugen vor allem auf das Autoritätsverhältnis zwischen dem Herrnbruder Jakobus und Petrus aufmerksam gemacht. Hat Paulus bei dem ersten Besuch in Jerusalem, den er nach seiner Bekehrung ausführte, ausser Kephas, der ihm die Hauptperson war und sein musste, von den „Aposteln“ nur jenen Jakobus kennen zu lernen für nötig gefunden (Gal. 1 18. 19), so wirft das ein Licht auf die Verhältnisse in der jerusalemischen Gemeinde, welches zum Schluss berechtigt, dass Jakobus zu jener Zeit schon als die wichtigste und massgebendste Persönlichkeit neben Petrus oder mindestens nächst den Zwölf angesehen wurde. Zweifelsohne war es hauptsächlich die hohe Einschätzung der engen verwandtschaftlichen Beziehung dieses Gemeindeglieds zu Jesus und der daraus gefolgerten genauen Bekanntschaft mit letzterem, was ihm jene hervorragende Würde- und Vertrauensstellung eintrug<sup>1)</sup>. Vierzehn Jahre später erscheint Jakobus nach den Angaben des Galaterbriefs, bei Gelegenheit der Verhandlungen des Paulus mit den Vertretern der Urgemeinde, zusammen mit Kephas und Johannes nicht bloss als eine der anerkannten Autoritäten (der *δοκούντες εἶναι τ:*) jener Gemeinde, sondern auch als eine der „Säulen“ derselben, ja — wie schon die Voranstellung (2 9) andeutet, als der erste dieser Trias<sup>2)</sup>. Was das besagen will, das zeigen uns bald nach dem sog. Apostelkonzil die von Paulus geschilderten Begebenheiten von Antiochien. Petrus war, offenbar im Auftrag der Urgemeinde, nach Antiochien gekommen, um die von Paulus gegründete dortige Gemeinde während der Abwesenheit ihres Stifters persönlich kennen zu lernen und auf der Grundlage des Apostelvertrags (Gal. 2 9. 10) das Gemeinschaftsband der beiderseitigen Christen zu festigen<sup>3)</sup>. Zeugt diese

1) Wahrscheinlich kommt mit herein, dass Jakobus auch der älteste der Brüder Jesu war: er wird als erster aufgeführt (Mrc. 6 3. Mtth. 13 55). Die Verwandtschaft entschied auch bei der Wahl des Nachfolgers von Jakobus. Vgl. Weizsäcker, apostol. Zeitalt. 2 S. 356.

2) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 151 f. 156.

3) Die Abwesenheit des Paulus lässt vermuten, dass zugleich eine Prüfung und Ueberwachung der Zustände der gemischten Gemeinde Zweck der Reise war.

Mission an sich vernehmlich genug von dem hohen Ansehen des Apostels in der jerusalemischen Gemeinde, so sollte doch gerade diese Dienstleistung die Tatsache klarlegen, dass er keineswegs die höchste Autorität daselbst war und auch nicht wagen konnte, die Geltung einer solchen zu beanspruchen. Angesichts einer Abordnung des Jakobus, die ihm sein Eingehen auf die von Paulus begründete Lebensgemeinschaft der Judenchristen mit den Heidenchristen zu verweisen hatte, blieb ihm seiner eigenen Ueberzeugung nach nichts übrig, als sich auf den jüdisch gesetzlichen Standpunkt des Jakobus und der Majorität der jerusalemischen Gemeinde zurückzuziehen und demgemäss sein Verhalten zur antiochenischen Gemeinde zu ändern. Mit welcher überlegenen Autorität er es unter den bestehenden Verhältnissen zu tun hatte, das lässt uns noch die Nachricht ahnen, dass nicht bloss die judenchristlichen Antiochener seinem Beispiel folgten, sondern sogar der Gesinnungsgenosse und Mitarbeiter des Paulus Barnabas sich verleiten liess (Gal. 2<sup>11-13</sup>). Jakobus hatte tatsächlich die Stellung des obersten Leiters der Urgemeinde erlangt und damit eine Autorität, die auch auswärts in erster Linie Nachachtung fordern konnte. Mittelbar stellt sich das allen Anzeichen nach, einige Zeit nachher, auch in Korinth heraus. Es war in der dortigen Gemeinde die Autoritätsfrage zur Parteifrage geworden unter jerusalemischem Einfluss und wahrscheinlich auch infolge einer von aussen gekommenen Anregung. Wenn nun hier von einer Partei Kephas, als Urapostel, für die höchste apostolische Autorität erklärt worden war, so trat ihr doch — wie es scheint — eine andere Partei gegenüber, welche einem Kephas so gut, wie Paulus und Apollos, diese Geltung absprach und sich vielmehr zu einer vierten Autorität als der allein vollgültigen, echten und entscheidenden Vertretung der Sache Christi bekannte. Die nach der Auffassung dieser „Christuspartei“ allen Aposteln überlegene Persönlichkeit kann schwerlich jemand anders gewesen sein, als der Herrnbruder Jakobus, das jerusalemische Gemeindehaupt, so gewiss anzunehmen ist, dass die Partei ihre Sache zu Unrecht mit derjenigen des Jakobus unter der Hand identifizierte<sup>1)</sup>.

1) Vgl. I Kor. 1 10 ff. und Weizsäcker a. a. O. S. 277 f. 345. Näher

Wir können uns im Hinblick auf diese geschichtlichen Tatsachen<sup>1)</sup>, durch welche Petrus mit Jakobus von Jerusalem in mehrfachen Vergleich gesetzt wird, der Frage nicht entschlagen, ob sie erklärbar wären, wenn Jesus selbst, wie Mtth. 16 angibt, im Kreise der Jünger Simon den Namen Kephas (Petrus) beigelegt hätte u. z. so, dass er ihm zugleich ausdrücklich und feierlich und ein für allemal die vornehmste Autorität und den ersten Platz in der Leitung der „Gemeinde“ d. h. der Christenheit übertrug. Dass diese Frage nur verneint werden kann, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden<sup>2)</sup>.

Zu einem andern Resultat kommen wir aber auch nicht, wenn wir das Verhältnis des Apostels Paulus selbst zu dem Urapostel ins Auge fassen. Zwar hat Paulus die hervorragende Stellung des Petrus unter den Aposteln der Urgemeinde von Anfang an gebührend respektiert. Das geht nicht nur aus Gal. 1 18. 19 hervor, sondern mehrfach auch aus dem ersten Korintherbrief. Bei der Beleuchtung der korinthischen Parteien „hat Paulus nur mit grösster Rücksicht den Petrus erwähnt. Er hat ihm nicht nur in historischer Treue, 15 5, sein ganzes Recht gewahrt, als dem ersten, welchem der auferstandene Christus erschien. Er hat auch, 9 5, unter den apostolischen Beispielen des Reisens mit der Frau in aufsteigender Linie den Petrus an höchster Stelle erwähnt. Und andererseits, wo er in eindringlicher Weise ausführt, dass die Verkündiger des Evangeliums nichts als Menschen, nichts als Gehilfen und Diener Gottes sind, 3 4 ff., 4 1. 6, da hat er absichtlich nur von sich und Apollos mit Namen geredet. Die Anwendung soll freilich eine allgemeine sein; aber der Name des Petrus ist dabei geschont“<sup>3)</sup>. Diese grundsätzliche Anerkennung der bevorzugten Stellung des Petrus und achtungsvolle Rück-

kann hier auf die Frage nach den korinthischen Parteien nicht eingegangen werden.

1) Der letzte Fall kann auch ausser Betracht bleiben.

2) Um von Jakobus ganz abzusehen —, wie konnte es eine korinthische Partei unternehmen, Christus selbst gegen Kephas auszuspielen, wenn das in Mtth. 16 Berichtete in der jerusalemischen Gemeinde, auf die man sich stützte, bekannt und als geschichtliche Tatsache anerkannt war?

3) Weizsäcker a. a. O. S. 276. Vielleicht darf hier auch noch ein-

sichtnahme gegen ihn verhinderte aber nicht, dass Paulus demselben Petrus wegen seines Verhaltens in Antiochien zu der vorausgegangenen Blossstellung seitens Jakobus und seiner Anhänger hin die noch schwerere Demütigung einer scharfen öffentlichen Zurechtweisung widerfahren liess (Gal. 2<sup>11</sup> ff.). Die Art dieses Vorgehens, die Öffentlichkeit des Rügeverfahrens, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass Paulus, trotz aller persönlichen Ehrerbietung, auch diesem Mitapostel rein beruflich und dienstlich eine höhere Autorität mit besonderer Rang- und Würdestellung in keiner Weise einräumte. Er hat den Standpunkt, den er schon bei den Verhandlungen in Jerusalem den apostolischen Autoritäten überhaupt gegenüber einnahm, im Galaterbrief deutlich genug gekennzeichnet. Kraft seines unmittelbaren persönlichen Offenbarungsbewusstseins fühlt er sich in seinem Beruf jedwedem andern Apostel gegenüber vollkommen ebenbürtig und selbständig (Gal. 2<sup>3</sup> ff.)<sup>1)</sup>. Was den Uraposteln nach der gewöhnlichen Anschauung den Vorrang verlieh, ihre Beziehung zum Christus *κατὰ σάρκα* (II Kor. 5<sup>16</sup>), das ist nach seiner Ueberzeugung in Gottes Augen für Wesen und Dignität des Apostels von keiner entscheidenden Bedeutung (Gal. 2<sup>6</sup>). Wenn er daher in der pointiert wiederholten Bezeichnung der leitenden Männer in Jerusalem als *δοκῶντες* mit leiser Ironie auf Vorurteile der genannten Art anspielt, so trifft das die Geltung des Kephas nicht minder, als die der beiden anderen „Säulen“ Jakobus und Johannes, deren ersteren er ja Petrus noch voranstellt (Gal. 2<sup>2. 6. 9.</sup>)<sup>2)</sup>. Ausdrücklich aber und unmittelbar hat sich Paulus gegen die Erhebung des Petrus zur höchsten Autorität bei der Bekämpfung der korinthischen Parteiungen gewendet. Es handelte sich jetzt nicht sowohl um die Wahrung seiner eigenen Geltung gegenüber der des Petrus, als vielmehr um eine prinzipielle Ver-

---

mal darauf hingewiesen werden, dass Paulus den Urapostel ausschliesslich Kephas oder Petrus heisst.

1) Weizsäcker S. 166. 588.

2) Wenn die „Säule“ Kephas von Gal. 2<sup>9</sup> sofort in v. 11 im Anklagestand erscheint, so fragt man sich auch hier unwillkürlich, ob die Kontrastwirkung des Zusammenhangs eine unabsichtliche sei. Vgl. im übrigen Weizsäcker S. 166. 226. 350.

wahrung gegen das Autoritätswesen als solches. Und da hat er denn das, was sich ihm in Bezug auf Petrus unstatthaft erwies, ebenso nachdrücklich für sich und Apollon abgelehnt, weil er in der unbedingten Ueberordnung irgend einer apostolischen Autorität über alle anderen eine Verdrängung des Herrn der Gemeinde selbst durch den Diener erblickte (I Kor. 1 10 ff. 3 3 ff.).

Aus dieser mehrfachen Stellungnahme des Paulus gegenüber Petrus geht mit aller Sicherheit hervor, dass ihm von einem Primat des letzteren im Sinn von Mtth. 16 nichts bekannt war. Wollte man annehmen, dass Paulus von einer bezüglichen Ueberlieferung etwas gewusst, aber trotzdem gegen Petrus sich in der geschilderten Weise benommen habe, weil er der Geschichte keinen Glauben beimass, so bliebe unverständlich, warum derselbe Apostel, der so gefissentlich und unerschrocken der Entstellung der Wahrheit entgegenzutreten gewohnt war, im fraglichen Fall Schweigen beobachtete. Oder sollte ihm im Hinblick auf die eigene Haltung des Petrus die Erfindung ungefährlich erschienen sein? Welch bedenklichen Weg wir mit derartigen Kombinationen betreten würden, sieht jedermann. Es muss vielmehr sein Bewenden dabei haben, dass wir auch von hier aus auf Ungeschichtlichkeit der Tradition von Mtth. 16 18. 19 zu schliessen genötigt sind. Denn hätte wirklich Jesus selbst in der angegebenen Weise den inhaltschweren, grundlegenden Ausspruch getan, so hätte das unter allen Umständen zur Kenntnis eines Paulus gelangen müssen, wie auch zu erwarten stünde, dass es von der evangelischen Ueberlieferung nicht minder bestimmt und übereinstimmend festgehalten worden wäre, als die Tatsache des messianischen Petrusbekenntnisses von Cäsarea Philippi und ihre Veranlassung<sup>1</sup>).

Nicht auf eine Namengebung und Rangerteilung durch Christus gründet sich die Bezeichnung des Jonasohnes Simon (Simeon) als Petrus (Kephas), sondern auf die bildliche Benennung derjenigen Männer überhaupt,

---

1) Zu der Abweichung betreffend die Oertlichkeit bei Lukas vgl. Holtzmann, Comment. <sup>3</sup> I 83.

auf deren Autorität die Urgemeinde sich stützte<sup>1)</sup>. Man muss sich vor allem daran erinnern, dass schon im alten Israel die Volkshäupter, die angesehensten und massgebendsten Persönlichkeiten, **אֲבֵי אֲבֵי** hiessen: die Ecksteine des Volks (I Sam. 14<sup>38</sup>. Jud. 20<sup>2</sup>. Sach. 10<sup>4</sup>; vgl. auch Jes. 19<sup>13</sup> [אֲבֵי אֲבֵי — lies אֲבֵי — von den ägyptischen Nomarchen]; höchstwahrscheinlich gibt **אֲבֵי** Ex. 24<sup>11</sup> dasselbe Bild; vgl. Ryssel z. St.). Im neuen Testament ist die Vorstellung des Ecksteins zwar wiederholt — in engem Anschluss an alttestamentliche Aussprüche — auf Christus übertragen worden (wovon später!), dagegen tritt bei den Häuptern der christlichen Gemeinde an die Stelle jenes Bildes das verwandte der Säule (στῦλος Gal. 2<sup>9</sup>; vgl. Apc. 3<sup>12</sup>)<sup>2)</sup>. Es sei zur Verwandtschaft der Bilder an sich nur folgendes bemerkt. Wie der Eckstein das Haus vor Einsturz bewahrt, indem er es nach aussen gegen Erschütterung schützt, so die Säule, indem sie die Last des Baus trägt und das Gefüge in gleicher Lage erhält<sup>3)</sup>. Beide dienen der Festigkeit des Gebäudes. Beide haben ebendaher etwas gemein mit demjenigen Bestandteil desselben, von dem in erster Linie die Festigkeit und Sicherheit des ganzen abhängt, mit dem Grundstein, dem Fundament (Luc. 6<sup>48</sup>). Wie deswegen unter eben diesem Gesichtspunkt der Eckstein mit dem Grundstein öfters zusammengedacht (Jer. 51<sup>26</sup>. Jes. 28<sup>16</sup> [vgl. zum אֲבֵי אֲבֵי des Glossators neben der אֲבֵי אֲבֵי Marti z. St.]. Job. 38<sup>6</sup>. Eph. 2<sup>20</sup>), auch gelegentlich auf ein und dasselbe Vergleichsobjekt zugleich bezogen wird (I Ptr. 2<sup>6</sup>: der Eckstein zugleich Grundstein; beachte das ἐπ' αὐτῷ), so verbindet sich auch leicht das Bild der Säule mit dem des Grundsteins, worauf die Säule ruht (I Tim. 3<sup>15</sup>: στῦλος καὶ ἐδραῖωμα Säule und [zugleich] Fundament, wobei ἐδραῖωμα den Begriff des στερεὸς θεμέλιος, des festen Grundsteins, gibt, vgl. II Tim.

1) „Zunächst erinnern diese Worte [Mth. 16<sup>17</sup> ff.] daran, dass man in der Urgemeinde die hervorragenden Apostel Säulen nannte“ Weizsäcker S. 467.

2) Alttestamentlich entspricht אֲבֵי Jes. 3<sup>1</sup> (vgl. Marti); ob auch אֲבֵי (vgl. Jes. 19<sup>10</sup>)? Als οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στῦλοι erscheinen Petrus und Paulus noch in I Clem. 5.

3) Vgl. zu אֲבֵי Jud. 16<sup>26</sup> ff. I Reg. 7<sup>2</sup> ff.; Job 26<sup>11</sup>. 9<sup>6</sup>; Prov. 9<sup>1</sup>.

2<sup>19)</sup>. Dass nun Paulus, wenn er im Galaterbrief von den δοκοῦντες στῦλοι εἶναι der jerusalemischen Gemeinde redet, den Vergleich mit Säulen von sich aus vollzogen habe, weil ihm die Vorstellung der Gemeinde als Gebäude besonders geläufig war (θεοῦ οἰκοδομῆ I Kor. 3 9; ναὸς θεοῦ I Kor. 3 16 f. II Kor. 6 16; vgl. κατοικητήριον τοῦ θεοῦ Eph. 2 22; οἶκος πνευματικῶς I Ptr. 2 5; ausserdem den reichlichen Gebrauch des Begriffs οἰκοδομεῖν namentlich bei Paulus), ist nicht anzunehmen<sup>1)</sup>. Er gibt sicherlich mit στῦλος das jerusalemische מִצְדָּה wieder (מִצְדָּה<sup>2)</sup>); und es kann kaum zweifelhaft sein, dass diese Nennweise schon in frühester Zeit bei der Gemeinde in Jerusalem aufgekommen ist und sich eingebürgert hat (ob ausschliesslich oder nur vorzüglich auf die von Paulus genannte Trias angewendet, muss dahinstehen). Als Säulen der dortigen Gemeinde konnten die Urapostel schon deshalb gelten, weil die letztere durch deren Wort entstanden war<sup>3)</sup>, und über die Vorstellung einer „Macht“ im „moralischen Gebiet“ führte jener Ehrentitel jedenfalls ursprünglich nicht hinaus<sup>4)</sup>. Bei keinem Apostel aber konnte die fragliche Bezeichnung von Haus aus besser angebracht sein, als bei dem Jonasohne Simon, der der eigentliche Gründer der Gemeinde geworden ist. Er musste als „derjenige, welcher den Herrn (den Auferstandenen) zuerst sah, welcher den zündenden Glauben daran verbreitete, dessen eigenes Erleben zum Erleben der Genossen wird, das Haupt sein. Das ganze Gewicht seiner Person liegt in dieser Tat; ohne sie gab es keine Gemeinde“<sup>5)</sup>. Nichts ist begreiflicher, als wenn sich die Würdigung dieser lebhaft empfundenen Besonderheit gleichfalls sehr frühe einen entsprechenden Ausdruck schuf, wenn gerade diesem Grundapostel auch ein besonderer Name beigelegt wurde,

1) Es sei auch noch auf das alttestamentliche מִצְדָּה Num. 127 (vgl. Hebr. 3 2. 5. 6) hingewiesen.

2) Vgl. מִצְדָּה מִצְדָּה מִצְדָּה die Pfeiler (= die Mächtigen) der Erde (jerus. Targ. Gen. 46 28); מִצְדָּה הַיְמָנִית die rechte Säule — Epitheton für R. Johanan ben Sakkai (Trakt. Erub. 2, 28 b) und Levy, chald. Wörterb. s. v. מִצְדָּה.

3) Weizsäcker S. 589.

4) Weizsäcker S. 605.

5) Weizsäcker S. 13. Vgl. namentlich Schmiedel in Encycl. bibl. IV col. 4084 f.

der sich dem allgemeinen Bewusstsein der Gemeindeglieder aufdrängte, und der ihm inmitten der „Säulen“ seine eigentümliche Ehrenstelle anwies: der Name K e p h a s d. h. Fels<sup>1)</sup>. Der Säulenapostel erscheint damit zugleich als Grundstein der Gemeinde (θεμέλιος vgl. Eph. 2 20. Apc. 21 14) und wird Fels genannt, um seine Festigkeit (vgl. zum Bild: יְהוָה יְהוָה Jes. 28 16 und στερεὸς θεμέλιος II Tim. 2 19), die Zuverlässigkeit und Dauerhaftigkeit des in ihm und durch ihn Gegebenen (vor allem seiner L e h r e vgl. Act. 2 42 und Mtth. 7 24 f.) hervorzuheben<sup>2)</sup>. Je mehr mit diesem epitheton ornans das getroffen war, worin die älteste Gemeinde die besondere Würde und Aufgabe dieses Apostels erkannte, desto leichter erklärt es sich, dass schon ziemlich bald hernach als fast selbstverständlich vorausgesetzt wurde, der Jünger Simon habe seinen Beinamen von Jesus selbst erhalten, und dass diese Annahme sich zu einem anerkannten Stück der Ueberlieferung gestaltete. Während nun aber der als Kephas charakterisierte Apostel Simon nach der ursprünglichen Anschauung als erster Lehrer und Leiter der durch ihn vor allem gegründeten Urgemeinde dasteht u. z. nicht als Beamter und Machtinhaber, sondern lediglich als vornehmster Vertrauensmann und moralisch einflussreichstes Gemeindeglied, ebendaher in einer Position, die eine Verschiebung der Verhältnisse zu Gunsten einer andern Autorität von vornherein nicht ausschloss<sup>3)</sup>, lässt ihn die Tradition von Mtth. 16 18—19, wie gezeigt, durch

1) Der nähere Hergang der Entstehung derartiger Benennungen (die primäre Urheberschaft) bleibt gemeinhin im Dunkel. Vgl. Wellhausen: „Es versteht sich von selbst, dass die Beilegung von Beinamen wie Kepha und Boanerges nicht abrupt geschehen kann und kein historischer Akt ist“ (das Evangelium Marci S. 25). Wie die synagogale Anschauung das Bild des Felsen (צֵדֶק) und das der Säule (מַצִּיבָה) neben einander auf die (frommen) Väter überträgt, zeigt unter Berufung auf Nu. 23 9, und I Sam. 2 8 der Midrasch Schemoth rabba (parsch. 15). Zu der Bezeichnung Abrahams als Felsen (אֲבִרָם), auf den die Welt gegründet wurde, im Jalkut Schimoni vgl. Wünsche, neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878. S. 195.

2) Rom. 9 33 und I Ptr. 2 8 wird der Eckstein zur πέτρα = zum felsenharten Stein u. z. hier als Bild Christi.

3) Vgl. die Stellung des Jakobus zur Zeit des Apostelkonzils und Weizsäcker S. 584 f.



Jesus schon zum Felsen im Sinn des unerschütterlichen Fundaments der Gesamtkirche auf Erden ernannt und in dieser Eigenschaft mit der amtlichen Würde des höchsten geistlichen Gewalthabers belehnt werden<sup>1)</sup>. Dass das, was hier im Zusammenhang eines Evangeliums sich als das prius darstellt, in Wirklichkeit nur das posterius sein kann, wird demjenigen nicht zweifelhaft sein können, der geschichtlich zu denken sich gewöhnt hat.

## 2. Die innere Beglaubigung.

Wie steht es nun weiter mit den inneren Indizien zur Frage nach der bedeutsamen Benennung des Jüngers Simon Barjona? Mtth. 16 bringt die Namengebung in Beziehung zu dem von Petrus abgelegten Bekenntnis und damit mittelbar zu seinem Wesen und Charakter (vgl. o. S. 9. 23). Sollte Jesus tatsächlich den Petrusnamen geschaffen haben, so wäre allerdings die Voraussetzung einer solchen Bezugnahme an und für sich das Nächstliegende. Aber reimt sich diese Voraussetzung wirklich mit dem Charakterbild des Petrus überhaupt, mit dem geschichtlichen oder auch nur dem legendarischen? Wollten wir annehmen, die Namengebung habe bei der Bestellung des Apostelkreises oder der Aussendung der Zwölfe stattgefunden, so suchen wir wie bei Markus, so auch bei Lukas vergeblich vorausgegangene Begebenheiten oder Worte, die die Auszeichnung des Jüngers Simon erklären würden (s. o. S. 23). Und das ändert sich auch nicht, wenn wir nach dem jetzigen Matthäusevangelium bis zur Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Jüngern in Cäsarea Philippi herabgehen.

1) Weizsäcker meint: während Petrus nach dem Galaterbrief in der Urgemeinde von Jerusalem noch wenigstens zwei „Säulen“ neben sich hatte, stehe er nach Mtth. 16 allein als solche da. Das erkläre sich daraus, dass die letztere Stelle auf die Zeit gehe, in welcher Petrus sich von Jerusalem fern hielt — in Syrien, „wo er wirklich der allein leitende war“ (S. 467). Diese Argumentation wird schon dadurch hinfällig, dass der Begriff von πέτρᾱ in Mtth. 16<sup>18</sup> mit dem des στῦλος in Gal. 2<sup>9</sup> identifiziert ist und damit die von dem Urheber der Matthäusstelle vorausgesetzten spezifisch verschiedenen kirchlichen Verfassungsverhältnisse vollständig verkannt werden.

Der in Mtth. 14<sup>28-31</sup> enthaltene Ueberlieferungszuwachs, der zu 16<sup>18-17</sup> in näherer Beziehung steht (s. o. S. 7), scheint zwar einen absonderlichen Erweis der Glaubensfestigkeit des Petrus beibringen zu sollen, lässt aber vielmehr den ersten Eindruck durch die Rüge des zweifelnden Kleinglaubens abgeschwächt werden. Man müsste also die Erteilung des Beinamens und der in Mtth. 16 beschriebenen Rang- und Machtstellung durch Jesus, wo man sie auch ansetzen mag, sich damit zurechtlegen, dass Jesus auf die nachfolgende Geschichte des Jüngers und Apostels und den damit gegebenen Charakterausweis desselben prophetisch Bezug genommen habe. Wenn wir aber von der psychologischen und dogmatischen Schwierigkeit dieser Annahme ganz absehen, so geraten wir dabei jedenfalls in einen Widerspruch mit der den Petrus betreffenden Ueberlieferung, der uns geradezu nötigen würde, das fragliche Vorausschauen Jesu für eine Illusion zu erklären. Jesus soll den Jonasohn Simon „Kephas“ genannt haben, um ihn als denjenigen Jünger zu charakterisieren, der sich hernach als felsenfesten Grundstein der christlichen Kirche darstellen werde? Was sagt dazu die evangelische Erzählung und das anderweitige Zeugnis des apostolischen Zeitalters? Wir werden zunächst geneigt sein, aus der besprochenen Tatsache, dass Petrus der Gründer der christlichen Muttergemeinde geworden ist und auch „fortwährend die grosse Autorität blieb“<sup>1)</sup>, zu schliessen, dass er die den Kephasnamen rechtfertigenden Eigenschaften in erheblichem Mass in sich vereinigte. Schon das, was uns die Evangelien erzählen, scheint ja nicht zu unterschätzende Stützpunkte zu bieten. Die Empfänglichkeit und Lernbegierde, die Begeisterungsfähigkeit und Hingebung, die männlich energische, impulsive Natur, die Entschlossenheit und der unerschrockene Mut des Draufgängers — sie machen aus Simon Petrus eine ausgesprochene Charakterfigur<sup>2)</sup>. Ein solches Gewächs, sollte man glauben, kann ja wohl zu einem starken, tragfähigen und wetterfesten Baum sich auswachsen. Und doch stossen wir nicht so leicht wieder auf eine gleich

1) Weizsäcker S. 466.

2) Die Darstellung des Petrus in der Apostelgeschichte anlangend vgl. Weizsäcker S. 20 ff.

seltene Doppelseitigkeit des Wesens, wie sie gerade Petrus aufweist. Nach der evangelischen Ueberlieferung, wie der älteren, so der jüngeren, hat sich diese schon unter den Augen des Herrn bei den verschiedensten Anlässen in ebenso überraschender, wie bedauerlicher Weise kundgegeben. Die Lebhaftigkeit artet nach Umständen in Unbedachtsamkeit aus. Die Aufopferung ist nicht frei von Verdienstansprüchen (Mrc. 10<sup>28</sup>), die Grossmut nicht ohne Kleinlichkeit (Mtth. 18<sup>21</sup>). Das Kraftgefühl verführt zur Selbstüberhebung und Prahlerei. Die Selbstbeherrschung weicht in entscheidungsvollen Augenblicken der sinnlichen Schwäche (vgl. auch Luc. 9<sup>32</sup>). Der Glaubensmut schlägt unversehens in Kleinglauben um (Luc. 22<sup>31</sup> f. Mtth. 14<sup>28</sup> ff.). Die messianische Begeisterung wird zur Ursache einer ärgerniserregenden Leidensscheu. Die Treue schliesst nicht den schmählichsten Wortbruch und Verrat aus<sup>1</sup>). Den Grundzügen des Bildes, das uns von den evangelischen Erzählern entworfen wird<sup>2</sup>), widerspricht aber auch nicht die als urkundlich zu bewertende Charakteristik des Apostels, die wir Paulus verdanken, und die den Mann in einem späteren, reiferen Stadium beleuchtet<sup>3</sup>). Auch hier zeigt sich uns Petrus von der schwachen Seite und das in einem besonders verantwortungsvollen Augenblick. Zwar fehlt es nicht an Anzeichen, dass die demütigenden Erfahrungen des Jüngers in heilsamer Weise auf seine Entwicklung eingewirkt haben: das ungestüme, sich vordrängende, gewalttätige Wesen scheint einer ruhigeren Art und verträglichen Sinnesweise gewichen zu sein. Viel deutlicher aber tritt bei ihm jetzt ein beklagenswerter Mangel an Sicherheit des Blicks und Urteils, an Festigkeit und Selbständigkeit des Charakters zutage. Mag man Anstand nehmen,

1) Zum typischen Stimmungswechsel vgl. noch Joh. 13<sup>6. 7. 9</sup>. Mtth. 26<sup>75</sup>. Luc. 22<sup>62</sup>.

2) Von Porphyrius wird die Apostelgeschichte (12<sup>5</sup> ff.) zur abschätzigen Kritik des Jüngers (seiner Flucht vor dem Tod) benutzt: θαυμάσαι τοίνυν ἐστὶ πῶς ὁ Ἰησοῦς τοιοῦτον ἐντι τῷ Πέτρῳ τὰ κλειδιά δέδωκε τῶν οὐρανῶν (Macarius Magnes im apocrit lib. III cap. 22).

3) Vgl. daneben auch die auf das Martyrium des Petrus bezügliche Legende der Actus Petri (Vercellenses) c. 35 (Hennecke, neutestamentliche Apokryphen 1904. S. 420) und der Acta Petri et Pauli c. 61 — „Domine quo vadis?“

bei dem „raschen Rückschlag“, der dem auffallend raschen Eingehen auf die Verhältnisse in Antiochien folgte, geradezu von Charakterlosigkeit zu reden<sup>1)</sup>, so lässt doch jedenfalls das fragliche Verhalten des Apostels nicht auf Charakterstärke schliessen, wie denn der Eindruck eines schweren Vorwurfs von seiten des Paulus bleibt. Paulus nennt dieses Verhalten Heuchelei. Denn „es war von der Furcht vor denen aus der Beschneidung d. h. den Jerusalemern erzeugt, und es konnte schon nicht mehr wirkliche Ueberzeugung sein“<sup>2)</sup>. Alles in allem zeigt sich Petrus, trotz der unzweifelhaften Bevorzugung durch Christus, und trotz der ihm in der Urgemeinde billigerweise zuerkannten Würde, zu der Stellung und Aufgabe des Fundaments der gesamten Gemeinde d. h. der Kirche Christi auf Erden theoretisch und praktisch so wenig befähigt<sup>3)</sup>, dass die Erklärung des in Mtth. 16 18. 19 beigebrachten Ausspruchs aus einem prophetischen Impuls Jesu überaus bedenklich wird. Der innerlich unfreien und daher mühsam sich zur Klarheit hindurchringenden Persönlichkeit konnte nur die beschränkte Rolle zufallen, in der sie bei Paulus erscheint: die des hervorragenden Judenapostels<sup>4)</sup>. Es bliebe, wenn wir trotz allem daran festhalten wollten, dass der Kephasname von Jesus selbst

1) Vgl. Weizsäcker S. 164.

2) Weizsäcker S. 160.

3) Auf welchem unsicherem geschichtlichem Boden das Urteil über die Gesamtbedeutung des Mannes sich bewegt, lässt die Ausführung Weizsäckers erkennen: „Der Mann, der in Antiochien erst unerwartet vorwärts geht, dann sich ebenso leicht zurückdrängen lässt, konnte dadurch auf längere Zeit zurückgehalten sein. Aber es ist von ihm zu erwarten, dass es nicht für immer dabei bleibt, dass er vielmehr zu seiner Zeit sich noch einmal frei macht und höheren Antrieben folgt. So ist er wohl noch einmal an die Spitze getreten, wenn auch nur für kurze Zeit. Aber nicht nur darum hat sich ihm das Gedächtnis des folgenden Geschlechts so entschieden zugewandt, sondern vielleicht gerade deswegen, weil er nicht der Mann der Prinzipien war, sondern dem Lauf der Dinge folgte. Er war mit seiner Grösse und seinen Schwächen den vielen verständlicher und verwandter“ (S. 470).

4) Dass und warum der Petrus des ersten Petrusbriefs nicht in Betracht kommt (von dem des zweiten gar nicht zu reden), ist an anderem Ort zu zeigen. Ich kann hier z. B. auf die Erörterung Jülichers (Einführung in das Neue Testament § 15, 3) verweisen.

herrühre, nur die Vermutung übrig, dass sich darin, ähnlich wie wohl in Boanerges („Donnersöhne“ — die Erregbaren, Aufbrausenden? vgl. aram. und syr. ܪܢܫ und hebr. ַרעש) ein leiser Tadel ausgesprochen habe, dass der spätere Ehrenname vielleicht auf eine gelegentliche ironische Bemerkung Jesu zurückführe, die durch die Erfahrung der Wandelbarkeit und Unzuverlässigkeit des Jüngers veranlasst war. Wir werden uns schwerlich entschliessen, mit dieser entfernten Möglichkeit zu rechnen. Ein schwerwiegendes Bedenken gegen die gewöhnliche Annahme erwächst aber nicht bloss aus dem nicht zu leugnenden Widerspruch zwischen dem Namen und dem Wesen des Benannten, sondern nicht minder aus den Anschauungen und Grundsätzen, wornach Jesus ganz allgemein das Verhältnis seiner Jünger unter einander bestimmt hat.

Wir haben von den Evangelisten einen und den andern darauf bezüglichen Ausspruch Jesu überliefert bekommen. Wenn auch die Wiedergabe dieser Aeusserungen mehrfach verrät, dass sie durch die Verhältnisse des apostolischen Zeitalters beeinflusst ist, so ist doch füglich nicht zu zweifeln, dass Anschauungen und Wille Jesu einen prinzipiell zutreffenden Ausdruck gefunden haben. Darnach entspricht dem Sinn und Verlangen des Herrn kein anderes Verhältnis seiner Jünger unter einander, als das brüderliche (Mth. 23 8), keine andere Rechtsstellung der Genossen unter einander, als „unbedingte Gleichheit“<sup>1)</sup>. Nach Mth. 23 8 ff. hätte der Meister ausdrücklich schon seine Jünger gewarnt vor der geistlichen Titelsucht und dem darin sich kundgebenden Anspruch auf eine Autorität, die dem Glauben und Gewissen anderer Zwang antut (vgl. das *κυριεύειν τῆς πίστεως*, das Paulus ablehnt II Kor. 1 24). Die Grösse im Himmelreich ist rein innerlicher Natur; sie verschafft sich nicht durch äussere Mittel des Rechts oder der Gewalt Geltung (Mrc. 10 42); sie ist durch die Selbsterniedrigung der Demut bedingt (Mrc. 9 35. Mth. 18 4) und offenbart sich im Dienen (Mrc. 10 43 f.). Auf Grund dieser Anschauung und Willensrichtung konnte Jesus unmöglich dahin kom-

1) Weizsäcker S. 629. Vgl. auch Joh. 13 14 ff.

men, dass er dem Jünger Simon eine kirchenamtliche Vollmacht und Würde übertrug, wie sie in Mtth. 16 beleuchtet ist, und ihn zur Bestätigung dessen mit dem Ehrennamen Kephas vor den übrigen Jüngern auszeichnete. Er hat von demselben Standpunkt aus folgerichtig auch die Gewährung des ehrgeizigen Verlangens der Zebedaiden nach der höchsten Macht- und Ehrenstellung im Reich der Herrlichkeit versagt — als nicht in seiner Kompetenz gelegen: den Rangunterschied seiner Jünger und Gläubigen, den erst die zukünftige Welt bringt, festzusetzen ist das Vorrecht seines himmlischen Vaters (Mrc. 10<sup>37</sup> ff.; vgl. v. 31. Mtth. 20<sup>16</sup>). Auch in Mtth. 19<sup>28</sup>, wo Jesus für den Zeitpunkt seiner Verherrlichung und der messianischen Weiterneuerung dem Zwölferkollegium die feierliche Ausübung des höchsten Richteramts über Israel in sichere Aussicht stellt, wird kein Rangunterschied unter den Zwölfen selbst vorgesehen. Je deutlicher freilich diese eschatologisch-prophetische Auszeichnung amtlicher Art über Mtth. 20<sup>23</sup> hinausgeht, um so mehr ist zu beachten, dass bei Markus (10<sup>29</sup> f.) und Lukas (18<sup>29</sup> f.) noch nichts davon verlautet, vielmehr Jesus die das Heilsinteresse der Jünger speziell betreffende Frage des Petrus mit einer allgemeinen Wendung beantwortet, wie auch andererseits, dass „das Sitzen auf Thronen schon Apc. 3<sup>21</sup>, das richterliche Tun schon I Kor. 6<sup>2</sup> eine Verallgemeinerung erleidet“<sup>1)</sup>. Mtth. 19<sup>28</sup> weist sich unter diesen Umständen als spätere Erweiterung des Textes aus. Wenn aber Mtth. 20<sup>23</sup> im ursprünglichen Evangelium jene andere Stelle nicht zulässt, so noch weniger den Ausspruch 16<sup>18</sup> f.; denn dass der hier dem Petrus einzig zuerkannte Vorrang zugleich eine Bedeutung für das Jenseits hat, ist klar.

Es ist aber noch ein anderes gewichtiges Moment in Betracht zu ziehen. Je weniger das Bild des Felsen als eines unerschütterlichen Fundaments, wie es in Mtth. 16<sup>18</sup> gedacht ist, auf den Jünger und Apostel Simon Jona-sohn passen will, desto vollkommener entspricht es dem, was Jesus selbst seiner Gemeinde auf Erden ist kraft seines persönlichen Wesens und seiner Wirksamkeit. Im Anschluss

1) Holtzmann, Comm.<sup>3</sup> zu Mtth. 19<sup>28</sup>.

an die messianische Deutung von Ps. 118 22 f. hat Jesus selber den Vergleich unter Anwendung des gebräuchlichen Bildes vom Eckstein (*κεφαλὴ γωνίας*) gezogen: für den Gottesbau der neutestamentlichen Heilsgemeinde, die durch die alttestamentliche Theokratie vorgebildet ist, hat der von den menschlichen Bauleuten jener alten Gemeinde verworfene Jesus die Bedeutung des unverrückbaren und unzerstörbaren, allbedingenden Trägers und Halts (Mrc. 12 10. Mtth. 21 42. Luc. 22 17). Diese seine wunderbare Stellung ist ihm von Gott, dem höchsten himmlischen Bauherrn (vgl. Hebr. 11 10) gegeben; er ist das, was er ist, vom Herrn her (*παρὰ κυρίου*) geworden. Dass er sich als solchen erwiesen hat, — indem er durch Gott von den Toten auferweckt Wunder tut, — das lässt der Verfasser der Apostelgeschichte gerade den Apostel Petrus den geistlichen Oberen seines Volkes vorhalten (4 10. 11). Der Verfasser des ersten Petrusbriefs aber bezeugt e persona desselben Apostels dieselbe grundlegende Wahrheit: auf dem lebendigen, von Gott zum Eckstein (*ἀκρογωνιαίος*) auserlesenen Steine Jesus Christus lassen sich die Gläubigen als gleichfalls lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen (2 5. 6). Dieser *ὀίκος* ist „die aus allen Völkern gesammelte Christenheit“ (v. Soden). Schon Paulus hatte Christus als den Grundstein (*θεμέλιος*) der *οἰκοδομή* Gottes dargestellt, die er zunächst in der Gemeinde von Korinth erblickt (I Kor. 3 11. 9), die aber in letzter Beziehung alle Christengemeinden, die Gesamtheit der Christgläubigen umfasst<sup>1)</sup>. Wenn Paulus sich selbst als denjenigen bezeichnet, der diesen Grundstein in Korinth gelegt hat (I Kor. 3 10), so hat das, wie der Zusammenhang zeigt, den Gedanken zur Voraussetzung, dass der *θεμέλιος* des Gottesbaus an sich von Gott selbst gelegt worden ist. Während es hier bei der Vorstellung des Fundaments der Kirche bleibt, wird dieses Moment beim Bild des Ecksteins in der genannten Stelle des ersten Petrusbriefs mit dem der Schutzwehr nach aussen kombiniert (*λίθος προσκόμματος* 2 8 mit typologischer Beziehung von Jes. 8 14 und anschliessend an Rom. 9 33)<sup>2)</sup>. Wenn aber

1) Vgl. Holtzmann, neutest. Theol. II 177.

2) Vgl. o. S. 36.

in Eph. 2 20—22 als θεμέλιος des zur Behausung Gottes (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ) bestimmten Baus (οἰκοδομή) der christlichen Kirche die „Apostel und Propheten“ (vgl. 3 5) auftreten, so soll doch mit dieser beachtenswerten Begriffsverschiebung, die sich aus einem fortgeschrittenen kirchlichen Verfassungsbewusstsein erklärt, die Auffassung Christi als des Fundaments der Kirche ausdrücklich nur modifiziert werden. Christus Jesus ist der Eckstein jenes θεμέλιος, bildet also den wichtigsten Bestandteil des Fundaments, der diesem seinen hauptsächlichen Halt gibt<sup>1</sup>). Mit dem Bild des Ecksteins und Grundsteins ist nun auch die Vorstellung des felsentartig festen Halts auf Christus übertragen, wenn er I Petr. 2 8 (vgl. Rom. 9 33) die πέτρα σκανδάλου des geistigen Gotteshauses genannt wird. Mittelbar aber scheint die Schlussbetrachtung der Bergpredigt nach Matthäus noch darüber hinauszuführen, wenn Jesus denjenigen, der seinem Wort gläubig gehorcht, mit einem Mann vergleicht, der sein Haus ἐπὶ τὴν πέτραν baut (7 24; vgl. Luc. 6 48: der tief grub und ἐθήκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν). Ob schon dieser Vergleich zunächst allgemeiner Art ist, also die Deutung der πέτρα auf Jesus selbst nicht fordert, so ist doch dem nachdenkenden Leser hinlänglich Anregung gegeben, zur Entnahme dieses speziellen, persönlichen Vergleichsmoments fortzuschreiten<sup>2</sup>). Wenn aber das Lebensgebäude jedes Christgläubigen mitsamt seinem θεμέλιος auf Felsgrund ruht, so kann dasselbe zusammenfassend vom Gebäude der christlichen Gemeinde auf Erden gesagt werden. — Dass Paulus den Christus, sofern er im Herrnmahl einen lebenerhaltenden Trank spendet, als „geistigen Felsen“ zu dem wasserspendenden Felsen, der

1) Im parallelen Bild vom Leib Christi entspricht der Funktion des Ecksteins die des Haupts (vgl. auch o. S. 10). Wahrscheinlich ist über die Anschauung der Epheserstelle im wesentlichen auch Apc. 21 14 nicht hinausgegangen, wenn die zwölf Apostel als die zwölf θεμέλιοι der vom Himmel herabkommenden heiligen Stadt angesehen werden. Dass hier der einzelne Apostel (übrigens einer wie der andere) zum Grundstein wird, ist lediglich durch die Ausführung des Gesamtbilds selbst bedingt. Streng genommen ist der Gedanke doch nur der, dass die Zwölfe mit einander der θεμέλιος sind.

2) „Das Fundament ist nicht das Evangelium, wie nirgends, sondern ist persönlich gedacht“ (v. Soden zu Eph. 2 20).



Israel in der Wüste erfrischte, in Beziehung setzt (I Kor. 10<sup>4</sup>), ist hier nur nebenbei in Erinnerung zu bringen<sup>1</sup>).

Geht aus dem Gezeigten hervor, dass nach der übereinstimmenden Anschauung und Darstellungsweise der apostolischen Zeit der Felsgrund der Kirche oder — dies das gewöhnliche Bild — der die Festigkeit ihres gesamten Gebäudes bedingende Grund- und Eckstein einzig und allein Jesus selbst ist<sup>2</sup>), so ergibt sich die unausweichliche Folgerung, dass der in Mtth. 16<sup>18</sup> Jesus in den Mund gelegte Spruch einem späteren Stadium der Kirche seine Entstehung verdankt, in welchem das, was wir in Eph. 2<sup>20</sup> schon hervortreten sahen, zu weiterer Entwicklung gelangt war und festeren Bestand gewonnen hatte. Nicht als Fundament der Kirche im Sinn von Eph. 2<sup>20</sup> wird Petrus hier charakterisiert, so dass er neben und mit den andern Aposteln zum „θεμέλιος“ gehören würde. Die πέτρα, mit der er verglichen wird, ist der felsige Grund und Boden, auf den das Gebäude einschliesslich seines θεμέλιος gestellt wird (vgl. Luc. 6<sup>48</sup>). Die dem Jünger Simon damit zugeschriebene Bedeutung gibt ihm vielmehr den Vorrang vor allen andern Jüngern und weist ihn schlechtweg in die Stellung von Jesus ein. Dieser selbst soll im Widerspruch mit allem, was er sonst kundgegeben hat, und was für die Anschauung der apostolischen Kirche massgebend war, jenem Jünger in einem feierlichen Augenblick eine Stellung übertragen haben, die ihm selber ausschliesslich gebührt<sup>3</sup>). Man sieht: der Verdrängung

1) Trotzdem, dass der Vergleich hier anderer Art ist, hat ihn Origenes zur Erklärung der Matthäusstelle beigezogen (opera ed. Lommatzsch III 148 f.).

2) Beachte noch das c. 140 im Pastor H. auf den Sohn Gottes angewendete Bild vom Felsen der die Kirche bedeutenden Stadt (Sim. IX, 12, 1). „This proves that the author was still unacquainted with Mtth. 16<sup>18</sup> — or that he has not allowed himself to be influenced by it“ (Schmiedel in Encycl. bibl. IV 4605).

3) P. Schmidt urteilt: „Gegenüber der für Christen geheiligten Anwendung des Bildes Jes. 28<sup>16</sup> auf Christus Röm. 9<sup>33</sup> (I Pt. 2<sup>6</sup>) war diejenige auf Simon ein bedenkliches Zeichen von der wachsenden Vordringlichkeit des Petrus-Kults in der jüngsten Zeit neutestamentlichen Schrifttums, entschuldigt höchstens durch die rabbinische Deutung der Felsen Nu. 23<sup>9</sup> auf die „Väter, welche fromm vor Gott wandelten“ (einmal auf

des Herrn der Gemeinde, gegen welche schon Paulus geeifert hat (s. o. S. 35), ist auf der Ueberlieferungsstufe von Mth. 16<sup>18</sup> das odium dadurch genommen, dass Christus zu Gunsten des Jüngers freiwillig auf seine unveräusserliche Würde zu verzichten hat<sup>1)</sup>. Ob hiebei eine christologische Wendung im Spiel sei, die durch „naive Gleichsetzung Gottes und Christi“ der Idee und dem Bedürfnis eines rein menschlichen Stellvertreters Christi Raum schaffte, fragt man sich unwillkürlich. Vielleicht ist gerade die Erkenntnis, dass man in einem gewissen kirchlichen Entwicklungsstadium den Felsenapostel wissentlich in die Vertretung des Felsen Christus eingestellt hat, dazu geeignet, der Forschung auch einen positiven Dienst zu leisten: auf die richtige Fährte zur Ermittlung der Genesis jener seltsamen Tradition in Mth. 16 zu weisen.

### III.

## Die Rangerhöhung des Petrus.

### 1. Christologische Voraussetzung der Ueberlieferung.

Die Betrachtung, dass das nach Mth. 16<sup>18</sup> von Jesus an Simon gerichtete Wort über die Bedeutung des letzteren etwas aussagt, was vielmehr von Jesus gilt und nur bei ihm zutrifft,

Abraham speziell), s. Wünsche, neue Beiträge 1878 S. 194 f.“ (Die Geschichte Jesu II S. 321).

1) Der Schwierigkeit des Namensrätsels gibt Tertullian in *adv. Marcion.* IV 13 auf beachtenswerte Weise Ausdruck: *Mutat et Petro nomen de Simone — Sed et cur Petrum? Si ob vigorem fidei, multae materiae solidaeque nomen de suo accommodarent. An quia et petra et lapis Christus? Siquidem et legimus positum eum in lapidem offendiculi et in petram scandali. Omitto cetera. Itaque affectavit carissimo discipulorum de figuris suis peculiariter nomen communicare, puto propius quam de non suis.* Besonders tief hat unter den Vätern Augustin empfunden, dass Jesus nicht den Jünger für das erklären kann, was urbildlich er selber ist, abbildlich aber nur die Kirche sein kann (*expos. in ev. Joannis* tract. 124 — zu c. 21; *de verbis Dom. in ev. sec. Matth. sermo* 13; *retractationes* I cap. 21). *Betr. die Fallibilität des Petrus in Lehre und Leben nach Augustin* s. Reuter, *augustinische Studien* 1887. S. 326—328.

legt die Frage nahe, ob nicht jener Ausspruch auf einem an **J e s u s s e l b s t** ergangenen Wort beruhe, das selbstverständlich nur von höherer Seite, also von **G o t t** gesprochen sein könnte. Denn es ist anzunehmen, dass wir es in der fraglichen Stelle nicht mit der freien Erfindung eines Interpolators zu tun haben, sondern dass ein schon vorhandener Zug der Ueberlieferung seinen Weg in den Kontext des Evangeliums gefunden habe. Woher derselbe stammte, wäre erst zu untersuchen. Die synoptische Berichterstattung bringt übereinstimmend das Petrusbekenntnis durch das Mittelglied der dadurch veranlassten Leidensverkündigung Christi in sachlich, wie auch zeitlich, nahe Beziehung zur **V e r k l ä r u n g s g e s c h i c h t e**<sup>1)</sup>. Hier hat die Untersuchung einzusetzen, u. z. richtet sich das Interesse wesentlich auf die „Stimme aus der Wolke“, durch welche nach dem synoptischen Kontext den Jüngern, die Zeugen der wunderbaren Metamorphose Jesu sind, die Bedeutung der letzteren seitens Gottes erschlossen werden soll. Es ergibt sich zunächst die Beobachtung, dass es, ähnlich wie bei der „Stimme vom Himmel“ in der Taufgeschichte, an einem identischen Wortlaut fehlt. Während Luc. 9<sup>35</sup> in \*B Syr. sin., entgegen dem mit Mrc. 9<sup>7</sup>. Mtth. 17<sup>5</sup> gleichlautenden ἀγαπητός von Rec., ἐκλελεγμένος gibt (vgl. Luc. 23<sup>35</sup>: ὁ Χριστός τ. θεοῦ ὁ ἐκλεκτός), weicht Matthäus dadurch vom sonstigen Text ab, dass er einen Relativsatz einschaltet (ἐν ᾧ εὐδόκησα). Diese Verschiedenheit und die daraus ersichtliche Unsicherheit der Ueberlieferung könnte insofern belanglos erscheinen, als der Hauptinhalt des göttlichen Ausspruchs nicht

in der Ueberlieferung

Vgl. noch Luthers Erklärung bei der Leipziger Disputation, die zwischen der Deutung des Felsen von Mtth. 16<sup>18</sup> auf den von Petrus bekannten Glauben an den Sohn Gottes und derjenigen auf Christus selbst schwankte (Köstlin, Martin Luther<sup>2</sup> I 263).

1) Wellhausen erklärt die Verklärungsgeschichte für „eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“, wenn die Verklärung auch nicht b l o s s ein himmlisches Echo sei, weil sie nicht hinter dem Bekenntnis ihre notwendige Stelle habe (das Evangelium Marci 1903. S. 70. 76 f.). Zur Frage, ob die Verklärungsgeschichte nicht vielmehr die Prämisse des Petrusbekenntnisses bilde, vgl. A. Réville, Jésus de Nazareth 1897. II 204 ff. und Schmiedel in Encycl. bibl. IV 4570 f.

dadurch betroffen wird. Aber dieser selbst ruft um so gewichtigere Bedenken hervor, weil er zu der aus dem ganzen Gefüge der Perikope sich ergebenden Situation nicht passt. Diese letztere erhellt aus dem Abschnitt, der von der Unterredung Jesu mit seinen Jüngern bei Cäsarea Philippi bis zu der die Verklärungsgeschichte abschliessenden Belehrung der Jünger führt (Mrc. 8<sup>27</sup>—9<sup>13</sup>; vgl. Mth. 16<sup>13</sup>—17<sup>13</sup>. Luc. 9<sup>18</sup>—<sup>36</sup>), und der jedenfalls im Sinn der jetzigen Komposition der Synoptiker einen enger zusammengehörigen Bestandteil der Erzählung bildet. Man hat hier Mrc. 8<sup>31</sup>—<sup>33</sup> (= Mth. 16<sup>21</sup>—<sup>23</sup>; von Luc. unterdrückt!) einen nachträglichen Kommentar zur Versuchungsgeschichte genannt<sup>1)</sup>. In anderer Richtung und noch bedeutsamer tritt aber die Versuchung in spezielle Parallele mit der an die Leidensverkündigung sich anschliessenden Verklärung Jesu, u. z. so, dass die letztere zur Ergänzung der ersteren dient. Ist mit der Versuchungsgeschichte eine Art Voräusdarstellung des Siegs Christi über Sünde und Satan gegeben, so bringt die Verklärungsparikope eine analoge Voräusdarstellung seines Siegs über die Todesmacht (vgl. Mrc. 8<sup>31</sup>. 9<sup>9</sup>. 10). So gewiss aber die Versuchung vor allem den Zweck einer innerlichen Vorbereitung Jesu haben soll, so gewiss ist auch die Verklärung in erster Linie unter diesem Gesichtspunkt aufzufassen<sup>2)</sup>. Das müsste nun die bath qōl (die Stimme aus der Wolke) dartun. Das ist jedoch nicht der Fall. Sie gibt sich nicht als einen Zuruf Gottes des Vaters an seinen Sohn, nicht als eine auf die Bedeutung des Vorgangs bezügliche Versicherung für diesen selbst, sondern als Wort an die Zuschauer, die zu Zeugen bestimmt sind, als eine

1) Holtzmann im Handcomm.<sup>3</sup> z. St.

2) Es soll in den beiden visionären Ereignissen auf das furchtbar Schwere des Lebens- und Todeskampfes des Messias Jesus noch ein besonderes Licht aus der unsichtbaren Welt fallen. Treten bei der Versuchung der Satan und der Engel auf, so bei der Verklärung die beiden ins himmlische Reich der Herrlichkeit entrückten Persönlichkeiten. Man beachte Luc. 9<sup>31</sup>. 12<sup>50</sup> (bzw. auch 22<sup>43</sup>) und vergleiche das analoge Bedürfnis einer der Vollendung seiner Mission vorausgehenden Glaubensstärkung bei Moses Ex. 33<sup>12</sup>—<sup>23</sup>. Von der angeblichen Parallele in der Zarathustra-Legende (s. dazu Spiegel, eransche Alterthumskunde I 697) wird besser abgesehen.

den Glauben der vertrautesten Jünger an die Messianität ihres Meisters bestätigende und stärkende Belehrung vom Himmel<sup>1)</sup>. Dabei muss aber noch weiter auffallen, dass der den Jüngern bei der Verklärung Jesu zuteil gewordene Aufschluss auf die unmittelbare und spezifische Abzweckung der wunderbaren visionären Begebenheit nicht Bezug nimmt. Nicht als der schriftgemäss wie dem Leiden und Tod, so seiner Auferstehung unfehlbar entgegengehende Messias wird Jesus der Jüngertrias vorgestellt, sondern als das vollkommene Gegenbild Moses, des Gesetzgebers und Propheten des alten Bundes, als der Verkündiger des vollkommenen Gesetzes, der nova lex des Evangeliums<sup>2)</sup>. Das besagt die mahnende Belehrung: ἀκούετε αὐτοῦ; denn es kann kein Zweifel sein, dass Jesus damit als der von Moses in Deut. 18<sup>15</sup> angekündigte Prophet bezeichnet wird. Wenn aber dort mit Beziehung auf diesen Propheten gesagt wird: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֶיךָ (αὐτοῦ ἀκούσεσθε), so ergibt sich aus dem Gedankengang der Stelle selbst (v. 16—18 vgl. mit Deut. 5<sup>20</sup> ff.), dass der fragliche Prophet wesentlich als Dolmetscher des göttlichen Willens, als Verkündiger und Vertreter der Gebote Gottes an Israel gedacht ist. Es liegt nahe, den Anlass zu einer solchen zusammenhangswidrigen Gestaltung des Wortlauts der bath qōl bei der Verklärung Jesu<sup>3)</sup> darin zu suchen, dass Paulus in bedeutsamer Ausführung die Herrlichkeit des erhöhten Christus dem wunderbaren Glanz, der dem Angesicht des vom Gesetzgebungsberg herabgekommenen Moses entströmte (Ex. 34<sup>29—35</sup>)<sup>4)</sup>, gegenübergestellt (II Kor. 3<sup>7—4</sup> 6) und dabei

1) Das könnte daran erinnern, dass die bath qōl bei der Taufe Jesu im ersten Evangelium (im Gegensatz zu Mrc. und Luc.) aus einer Anrede an Jesus selbst in eine solche an den Täufer umgewandelt worden ist. Vgl. meine Untersuchungen über d. Entstehung des vierten Evangel. I 273. Dass es mit den beiden Fällen in Wirklichkeit eine verschiedene Bewandnis hat, wird sich zeigen.

2) Vgl. Schmiedel zu I Kor. 9<sup>21</sup> und (die Bedeutung betreffend, welche schon das zweite Evangelium dem Gesetz zuweist) Wernle, d. synopt. Frage S. 200 ff.

3) Das ἀκούετε auf die Leidensvoraussage Jesu (Mrc. 9<sup>31</sup> = Mth. 16<sup>21</sup> = Luc. 9<sup>22</sup>) oder die folgende Forderung des Leidenssinnes zu beziehen, verbietet die Allgemeinheit des Gedankens, wie sie mit der Parallele Jesus-Moses gegeben ist.

4) Vgl. Holtzmann, neutest. Theol. I 424. II 452.

auf die Verklärung Christi als vorbildendes Ereignis angespielt hatte<sup>1)</sup>. An Berührung mit der Anschauung und Ausdrucksweise des Paulus fehlt es dem Verklärungsbericht ja auch sonst nicht<sup>2)</sup>. Dass aber in der Verklärungsgeschichte das Verhältnis zwischen Jesus und Moses positiv, nicht wie bei Paulus negativ, gefasst ist, kommt hier nicht weiter in Betracht. Es wäre bei diesem äusserlichen Anschluss eben gegangen, wie es auch anderwärts zu gehen pflegte<sup>3)</sup>.

Eine ausreichende Erklärung ist freilich mit alle dem nicht gewonnen. Die genauere Untersuchung des synoptischen Verklärungsberichts führt vielmehr zu der Erkenntnis, dass dieser auf der Vereinigung zweier selbständiger und verschiedenartiger Erzählungen beruht, auf einer Kombination, infolgederen ein und derselbe entscheidungsvolle Moment der Ge-

1) Vgl. gegenüber der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  des Angesichts Moses 37 die  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ 4 6 (3 18) und damit Mtth. 17 2 (ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) und Luc. 9 29 (ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον).

2) Um von der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  bei Luc. (9 32. 31; vgl. II Kor. 3 7—11. 18. 4 4. 6) abzusehen, sei auf das wiederholte μεταμορφώθη (Mrc. 9 2. Mtth. 17 2) hingewiesen. Paulus gibt demselben Verbum II Kor. 3 18. Rom. 12 2 einen ethischen bzw. mystischen Sinn, woneben aber Phil. 3 21 zu beachten ist (ὅς μετασχηματίζει τ. σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τ. δόξης αὐτοῦ). Vgl. auch Bacon, the transfiguration story in Amer. Journ. of theol. vol. VI, 2, 256—260 (1902) und Joh. Weiss, das älteste Evangelium 1903. S. 229 f. 244 f. Dass gerade Lukas den Ausdruck μεταμορφώθη nicht anwendet (9 29), sondern sagt: ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον, könnte auffallen. Es hängt aber sichtlich damit zusammen, dass dieser Evangelist in der Schilderung der ganzen Begebenheit auf den Seelenkampf in Gethsemane anspielt (vgl. 9 28 mit 22 40. 41; 9 29 mit 22 44; 9 30 mit 22 43; 9 32 mit 22 45). Die Abweichung ist also nicht in einer inneren, sachlichen Differenz begründet. Eine solche ist auch nicht in dem Umstand zu suchen, dass Markus die Metamorphose der Person (des Angesichts) Jesu nicht weiter beschreibt. Weder auf die Ursache, noch auf die Art und Weise der Metamorphose Jesu lässt sich im allgemeinen die synoptische Erzählung genauer ein: dem Vorgang soll der Charakter des Geheimnisvollen gewahrt bleiben.

3) J. Weiss (a. a. O. S. 243) leugnet jeden Parallelismus zwischen der Verklärungsparikope (spez. dem Markustext) und der Paulusstelle, weil letztere von der bleibenden  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  Christi im Gegensatz zu der verschwindenden des Moses handelt. Gleichwohl bestätigt er, dass Markus den vorübergehenden Zustand der Verklärung „gewissermassen als eine Weissagung auf den in Zukunft bleibenden“ betrachtet.

schichte Jesu nunmehr in zwei Akte zu zerfallen scheint. Es zeigt sich zunächst, dass diese Akte ganz parallel verlaufen. Der Verklärung im ersten entspricht die Erscheinung der (lichten) Wolke im zweiten; der Unterredung von Moses und Elias mit Jesus dort die an die Jünger ergangene Stimme aus der Wolke hier; dem von Petrus bezeugten tiefen Eindruck der ersteren Szene der nicht minder gewaltige, den der zweite Akt auf die Jünger macht. Sieht man aber näher zu, so bemerkt man einen durchgängigen Gegensatz, der darin begründet ist, dass der fragliche Moment des Lebens Jesu in der ersten Erzählung unter einem ganz andren Gesichtspunkt aufgefasst wird, als in der zweiten. In diesem prinzipiellen Unterschied liegt die Erklärung der beregten Inkonzinnität der bath qōl im überlieferten Ganzen. Wenn diese Stimme von oben nicht zur stärkenden Bestätigung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu dienen soll, sondern lediglich zur Befestigung der Jünger in ihrem Glauben an die Messianität Jesu, so versteht sich das aus dem engen Anschluss unsrer zweiten Relation an die Taufgeschichte, wie er schon im Wortlaut der bath qōl sich verrät<sup>1)</sup>. Stille Voraussetzung ist hier, dass es, nachdem Jesus bei der Taufe ausdrücklich und in persönlicher Ansprache von Gott für den Messias (Sohn Gottes) erklärt worden ist, einer Versicherung in dieser Hinsicht nicht weiter bedürfe. Wenn dann aber die Jünger in dem Augenblick, wo sich zum erstenmal und mit ungeahnter Bestimmtheit das Leidensgeschick und Todeslos Jesu ankündigt, nicht auf den Todesüberwinder, sondern auf den (prophetischen) Gesetzgeber in Jesus hingewiesen werden, so erklärt sich auch das aus der mit dem Taufbericht gegebenen Vorlage: der Messias erscheint in dem letzteren auf Grund von Jes. 42<sup>1-4</sup> als Träger des vollkommenen göttlichen Wohlgefallens (ἐν σοὶ εὐδόκησα), weil

1) Die bath qōl bei der Verklärung ist in ihrem ersten Teil einfach eine Wiederholung derjenigen bei der Taufe. Während aber bei letzterer Jesus selbst der Angeredete ist (Matthäus betreffend s. o.), tritt in der Verklärungsparikope an die Stelle des οὐ εἶ bei allen Synoptikern οὐτός ἐστιν. Zu der „Tatsache, dass die evangelische Ueberlieferung selbst der Taufe die Verklärung wie einen Schlussmoment des in jener anhebenden Verlaufes gegenüberzustellen scheint“, vgl. Holtzmann, neutest. Theol. I 271.

er der (wahre, vollendete) Verkündiger des göttlichen Willens (ܡܫܦܩܐ) ist <sup>1)</sup>. Zugleich aber macht es sich bemerklich, dass in dieser Version der Verklärungsgeschichte die christologische Anschauung und das Heilsinteresse anfängt in der Richtung zu gravitieren, die in der Periode der apostolischen Väter die Herrschaft erlangte <sup>2)</sup>. Mit dieser Eigentümlichkeit der zweiten Erzählung in literarischer und dogmatischer Beziehung <sup>3)</sup> stimmt auch der Sachverhalt betreffend den Verklärungsvorgang selbst überein. Die die Schechina anzeigende Wolke, die Jesus vorübergehend in ein blendendes Licht hüllt <sup>4)</sup>, hat nur die Bestimmung, Jesus vor den vertrauten Jüngern als Gegenbild des alttestamentlichen Bundesmittlers und Gesetzgebers auszuweisen <sup>5)</sup>, sie deutet m. a. W. auf dasselbe hin, wie die aus ihr heraus sofort ertönende Offenbarungsstimme. Aber auch der Eindruck, den nach Lukas die Erscheinung der Wolke (9 34), nach Matthäus die Stimme daraus (17 6), auf die Jünger macht,

1) Man ersieht hieraus, dass der synoptische Verklärungsbericht die synoptische Fassung der bath qōl bei der Taufe voraussetzt, nicht die wahrscheinlich ältere, von Justin (dial. c. Tryph. c. 88. 103) gegebene: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Die Vermutung Boussets, dass der Wortlaut der Stimme auf dem Verklärungsberg allmählich die eigentümliche (ursprüngliche) Fassung der Taufstimme verdrängt habe, vermag ich nicht zu teilen, wogegen ich seinen Hinweis auf die Einwirkung der christologischen Entwicklung wohlbegründet finde (die Evangelienzitate Justins des Märtyrers 1891. S. 63).

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I<sup>s</sup> 162 f. 190 f. („Die Meisten haben sich unzweifelhaft die Frage, inwiefern und wodurch Jesus das Heil beschafft habe, gar nicht gestellt, weil sie sich damit begnügten, in Jesus den Offenbarer des Heilswillens Gottes anzuerkennen“).

3) Daran, dass der zweite Evangelist die bath qōl zu dem älteren Bericht selbst hinzugetan habe (J. Weiss a. a. O. S. 245 ff.), ist nicht zu denken; ebensowenig ist anzunehmen, dass die bath qōl erst aus der Verklärungsgeschichte in die Taufgeschichte später herübergenommen worden sei (P. Schmidt, die Geschichte Jesu II 1904. S. 242 f.; aus II Ptr. 1 17 f. folgt das nicht, auch nicht aus Mth. 12 17 f. u. a.).

4) Zu der richtigen Lesart des Syr. sin.: ἐπισκιάζουσα αὐτῷ vgl. Wellhausen, Ev. Marci S. 75. Dass das Verbum nicht notwendig eine Verdunklung bedeutet, zeigt Mth. 17 6 ebenso, wie Luc. 1 35.

5) Sie erinnert an die Wolke von Ex. 34 6 (vgl. v. 29 ff.). Die Vorstellung eines zeugenden Ueberschattens (vgl. Luc. 1 35), der Zeugung zum Messias (vgl. Wellhausen), liegt hier fern.



entspricht augenscheinlich der angegebenen Beziehung unsrer zweiten Erzählung zum Taufbericht und dessen alttestamentlichen Prämissen: die schreckhafte Wirkung, die der göttliche Glanz auf dem Angesicht Moses auf die Israeliten ausgeübt hat (Ex. 34 30), wiederholt sich auf eine Art bei der damit verglichenen Erscheinung des neutestamentlichen Gesetzgebers vor seinen Vertrauten<sup>1)</sup>.

Wie nun die von der Wolke und der bath qōl berichtende Erzählung der Taufgeschichte korrespondiert, so steht die erste Darstellung der Verklärung, die nach den jetzigen Texten den ersten Akt des Gesamt Ereignisses betrifft, wie schon bemerkt in innerem Zusammenhang mit der Versuchungsgeschichte. Nicht auf eine Vorbereitung der Jünger ist es hier in erster Linie abgesehen, sondern dem Glaubensbedürfnis ihres zum Erlöser von Tod und Hölle bestimmten Meisters soll Genüge geschehen; er soll zu seiner Vergewisserung etwas von dem voraus erleben, was ihm am Ziel seines Leidenswegs bevorsteht<sup>2)</sup>. Hier handelt es sich um die Erhebung in eine neue Existenzweise. Darum besteht hier die „Verklärung“ nicht wie bei der zweiten Version in einer blossen Bestrahlung, einem rein äusserlichen Vorgang, sondern in der gottgewirkten momentanen Entbindung der göttlichen Lebenskraft in Jesus selbst, die ihn durchleuchtend und von ihm ausstrahlend sich als übernatürliche Lichtkraft erweist und ihm zeigt, dass er die Bürgerschaft seines Sieges in sich selber trägt. Damit aber ist schon auch das Auftreten von Moses und Elias in das richtige Licht

---

1) Es ergibt sich daraus, dass das zweite Evangelium im Unrecht ist, wenn es den Schrecken der Jünger schon vor der Erscheinung der Wolke eintreten lässt, wie man das übrigens schon der unklaren, gezwungenen Kombination mit dem Petruswort der ersten Erzählung anmerken kann. Man beachte auch, dass in Hebr. 12 18–21 dasselbe „ἐκφοβος“, das Markus in unsrer Stelle von den Jüngern aussagt, die Wirkung bezeichnet, welche die Gotteserscheinung auf Sinai (κεκαυμένον πῦρ — φωνῆ βροντῶν) auf Moses selbst hervorgebracht hat. Markus widerlegt sich s.z.s. durch die Ausdrucksweise unbewusst selbst.

2) Wellhausen hat die Vermutung ausgesprochen, dass die Verklärungsgeschichte ursprünglich ein Auferstehungsbericht war und vielleicht der älteste in den Evangelien. „Nach Rom. 1 4 ist Jesus durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt“ (Ev. Marci S. 77).

gerückt. Es kann keine Frage sein, dass die beiden lediglich als Vorläufer Christi auf dem Weg der Verherrlichung figurieren. Der Himmelfahrt des Elias, den Markus vielleicht nicht zufällig Mose voranstellt (9 4)<sup>1)</sup>, entspricht nach der Voraussetzung dieser Tradition die ἀνάληψις Μωυσέως gemäss dem auch im Judasbrief v. 9 angezogenen Apokryphon der Adscensio Mosis (Origenes de princ. III. 2, 1)<sup>2)</sup>. Wenn anderwärts in der alten Legende statt des Moses Henoch neben Elias erscheint (wie dieser als Vorläufer des Messias)<sup>3)</sup>, so ist auch von diesem Doppelgänger des Moses aus, der den Tod nicht geschmeckt hat, sondern wie Elias entrückt worden ist, zu erkennen, dass Moses bei der Verklärung Jesu als Vorläufer in eben dieser Richtung in Betracht kommt<sup>4)</sup>. Die Frage, was die Jünger in stand setzte, die Erschienenen zu erkennen, geht doch wohl über das hinaus, was man in solchem Fall billigerweise fragen darf. Auch die beiden typischen Vertreter der alttestamentlichen Offenbarung haben nach dem dritten Evangelium die Aufgabe, Jesus in seinem Leidensentschluss zu bestärken; sie tun es nicht bloss durch ihr Wort, sondern auch durch ihre eigene δόξα (9 30. 31). Das schliesst übrigens nicht aus, dass ihre Erscheinung als solche zugleich den Jüngern das Verständnis des bedeutungsvollen Augenblicks eröffnet. Daraus erklärt sich denn auch der beseligende Eindruck, den die Verklärungsszene nach der ersten Erzählung (in starkem Kontrast zur zweiten) bei den Jüngern hervorbringt, und den ihr Sprecher Petrus ausdrücklich bezeugt.

1) Syr. sin. z. St. ist dem synoptischen Μωυσῆς καὶ Ἠλίας angeglichen.

2) Zum Gebrauch der Assumptio Mosis bei Clemens Al., Origenes u. a. vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks<sup>3</sup> III 221.

3) Das Nähere anlangend vgl. Bacon a. a. O. S. 249 ff.

4) „Elias und Moses galten als auf wunderbare Weise dem Diesseits entnommen und in den Himmel entrückt. — Eine gleiche Entrückung steht jetzt dem Messias bevor, aber auch die soeben geweissagte Wiederkunft. Eine Bürgschaft für das sichere Eintreten derselben ist die Verklärung nach II Pt. 1 16—18“ (Holtzmann Comm.<sup>3</sup> I 86). II Ptr. 1 17 gibt die Worte „höret auf ihn!“ nicht, lässt also die Himmelsstimme sich nur auf die Vorbedeutung des Verklärungsvorgangs beziehen — gegen alle Synoptiker (vgl. aber Joh. 12). S. u.

Während nun von den Synoptikern die zweite Ueberlieferungsgestalt der Verklärungsgeschichte an die erste einfach angeschoben worden ist<sup>1)</sup>, setzt das vierte Evangelium nachweislich das Vorhandensein einer traditionellen Darstellung voraus, in welcher die *bath qōl* aus der zweiten Erzählung in die erste herübergenommen und daher dem Zweck der Glaubensstärkung Jesu angepasst war. Wir haben es mit einer dritten Phase zu tun. Jesus hat sich nach diesem Evangelium durch die Auferweckung des Lazarus als den Bezwingler der Todesmacht ausgewiesen und dadurch nicht nur bei seinen Landsleuten Aufsehen gemacht, sondern auch Proselyten hellenischer Nationalität, die zum Fest nach Jerusalem gekommen waren, angezogen. Er erkennt und bezeugt, dass sich darin seine eigene „Verherrlichung“ ankündige, der er auf dem Weg des Todesleidens entgegengeht (12<sup>23</sup> f.). Die Situation, in die der Erzähler den Leser an diesem Punkt versetzt, ist ganz deutlich eine Spiegelung der mit der Verklärungsperikope der Synoptiker und ihrer Einleitung gegebenen — im Geist des vierten Evangeliums<sup>2)</sup>. Demonstrativ werden Jesus die Mahnungen, mit denen er nach Mrc. 8<sup>35. 34</sup> (= Mth. 16<sup>25. 24</sup>. Luc. 9<sup>24. 23</sup>) die Jünger zur Leidenswilligkeit anhält, auch hier in den Mund gelegt (Joh. 12<sup>25. 26</sup>); und die vom Himmel kommende Stimme (Joh. 12<sup>28</sup>) ist der Wiederhall der Stimme aus der Wolke im Verklärungsbericht. Je deutlicher aber diese Unterlage (samt Zubehör) in Joh. 12<sup>20–36</sup> durchscheint<sup>3)</sup>, desto beachtenswerter ist es, dass der vierte Evangelist die Stimme vom Himmel an Jesus selbst ergehen lässt u. z. als Antwort auf ein Gebet Jesu, das dem schmerzvollen

1) Man beachte, wie Markus (9<sup>7</sup>) die unmittelbare Aufeinanderfolge der beiderlei Begebenheiten meldet, wogegen Matthäus (17<sup>5</sup>: *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος*) und Lukas (9<sup>34</sup>: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος*) die beiden Akte als ineinandergreifend darstellt.

2) Eine Verklärung Jesu im synoptischen Sinn ist durch die transparente *δόξα* des fleischgewordenen Logos ausgeschlossen. Vgl. meine Untersuchungen über d. Entsch. d. 4. Ev. I 313.

3) Der den Abschnitt abschliessende Vergleich Jesu mit dem Licht (der Sonne) v. 35. 36 ist in dieser Hinsicht ebenfalls bedeutsam. Der Einwand des Volks v. 31 erinnert wenigstens äusserlich an den Einwand der Jünger Mrc. 9<sup>11</sup> (u. Parall.).

Vorgefühl des von ihm soeben vorausgesagten Todesleidens entsprungen ist (12 27. 28) und auf die Verherrlichung des göttlichen Namens durch dieses Leiden abzielt. Dass der Evangelist für seine Person durch seine christologische Anschauung genötigt ist, diese Gottesstimme gleichwohl als eine nicht um Jesu willen, sondern um des dabeistehenden und zuhörenden Volks willen geschehene darzustellen (vgl. 11 42), kann nur dafür sprechen, dass die von ihm in seiner Weise verarbeitete Ueberlieferung in der Tat Jesus selbst von seiten Gottes angedet sein liess. Damit berührt es sich auch, wenn der Verfasser des zweiten Petrusbriefs aussagt, dass Jesus bei der Verklärung auf dem heiligen Berge von Gott dem Vater Ehre und Ruhm empfing, indem — von der hocherhabenen Herrlichkeit bewirkt — eine solche Stimme ihm zugetragen wurde<sup>1)</sup>: „Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe“ (1 17. 18)<sup>2)</sup>. Wenn aber bei dem vierten Evangelisten die Kundgebung vom Himmel durch eigene Worte Jesu veranlasst ist, in denen sich der durch den Gedanken an das nahende Todesleiden verursachte Seelenkampf äussert<sup>3)</sup>, so beruht dies auf einer völlig sachgemässen psychologischen Vermittlung der Leidensverkündigung und der Verklärung Jesu, die der Evangelist in der ihm vorliegenden Ueberlieferung nur äusserlich verbunden vorfand. Und nicht minder dürfte einleuchten, dass der Wortlaut der Gottesstimme („ich habe ihn [meinen Namen] verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen“), sofern er auf den bevorstehenden Leidensgang Jesu hindeutet, gerade dem am allernächsten kommt, was von der Stimme aus der Wolke in der Verklärungsge-

1) αὐτῷ für ihn bestimmt, an ihn gerichtet (vgl. φερομένην ὑμῖν χάριν I Petr. I 18).

2) Das Zitat selbst hält zwar in bemerkenswerter Weise mit dem οὐτός ἐστιν die synoptische Relation (u. z. in näherem Anschluss an Mtth.) fest, entzieht aber durch Weglassung des gemeinsynoptischen ἀκούετε αὐτοῦ der göttlichen Stimme den Charakter einer Ermahnung an die Jünger, betrifft vielmehr lediglich die Bedeutung, welche der Verklärungsvorgang für Jesus selbst als Bürgschaft seiner „Kraft und Parusie“ hat (v. 18).

3) Anders als nach dem synoptischen Bericht in Gethsemane (vgl. Holtzmann, neutest. Theologie II 446).

schichte an und für sich zu erwarten wäre. Weiterhin aber erklärt es sich aus der Aufnahme der bath qōl in die vom vierten Evangelisten vorausgesetzte Ueberlieferungsform un schwer, dass hier die beiden alttestamentlichen Figuren in den Hintergrund getreten oder geradezu verschwunden zu sein scheinen<sup>1)</sup>.

In diesem letzten Stadium der Fortbildung der Verklärungsgeschichte wird auch die Entstehung des Ausspruchs Mtth. 16 18. 19, der von der apostolischen Anschauung und Lehre aus unerklärlich bleibt, zu suchen sein. Es steht vor allem, wie dargetan wurde, soviel fest, dass die hier dem Jünger Simon Jonasohn zugeschriebene Bedeutung s. o. S. 9—17) in Wirklichkeit diesem so wenig, wie irgend einem anderen Jünger und Apostel, zukommen kann, sondern nur Christus selbst. Nur dieser ist bestimmt und befähigt, das unerschütterliche und unzerstörbare Fundament der Kirche zu sein und als solches sich, wie den irdischen Gewalten, so auch der Macht des Todes und der Unterwelt gegenüber auszuweisen. Nur Er ist Inhaber und unumschränkter Verwalter der Schlüssel des Himmelreichs<sup>2)</sup>. In keinem Augenblick seines

1) Dass sie in die Anschauung des vierten Evangelisten selbst nicht hineinpassten, liegt auf der Hand. Der Verfasser von II Ptr. scheint die Vorstellung vom Glanz des Verklärten gefissentlich zu steigern (μεγαλειότης 118). Fraglich bleibt, wie sich der Verklärungsbericht in den Petrusakten (p. 67; s. Hennecke, neutestamentliche Apokryphen 1904. S. 409 f. C. Schmidt, die alten Petrusakten in T. u. U. XXIV 1903. S. 113 f.) geschichtlich einreicht. Er ignoriert nicht bloss die Erscheinung des Mose und Elia, sondern auch diejenige der Lichtwolke und die bath qōl. Sofern er die schreckhafte Wirkung vom Verklärungsvorgang selbst ausgehen lässt, kommt er dem Markusbericht am nächsten. Im übrigen aber ist er unverkennbar der Erzählung von der Christophanie des Paulus nachgebildet. Das ganze Begebnis wird unter den Gesichtspunkt gestellt, dass Jesus den Jünger seine Majestät auf dem heiligen Berg sehen lassen wollte. — Von der flüchtigen Anspielung in den Johannesakten (p. 195; Hennecke S. 451) muss abgesehen werden.

2) Den Felsen (Grund- und Eckstein) Jesus betreffend s. o. S. 44 bis 46. Die „Schlüssel der Unterwelt und des Todes“ d. h. vornehmlich: die Macht, daraus zu erretten, hat Jesus inne als der auferstandene, ewig lebendige Ueberwinder des Todes (Apc. 118). In seiner Hand ist der wahre „Schlüssel Davids“ (vgl. o. S. 14 f.): Recht und Macht, über den Eintritt jedes einzelnen Menschen auf Erden in das Himmelreich,

Erdenlebens aber erscheint eine unmittelbare und feierliche göttliche Bestätigung dieser seiner Stellung und Aufgabe besser begründet und bedeutungsvoller, als gerade da, wo sich ihm in überwältigender Klarheit und erschütternder Gewissheit die Perspektive seines Leidens und Sterbens, die Notwendigkeit seiner Feuertaufe (Luc. 12 50) auftut. Ist unter diesen Umständen in der Tat die Vermutung schwer abzuweisen, dass das Wort Jesu an seinen Jünger Mtth. 16 18. 19 durch Uebersetzung eines nach anderweitiger Tradition an Jesus selbst u. z. bei Gelegenheit seiner Verklärung gerichteten göttlichen Spruchs entstanden sei, so entsteht zugleich die Frage, inwieweit sich der Wortlaut dieses Spruchs mit demjenigen der Matthäusstelle gedeckt haben mag. Es handelt sich jedenfalls um die Anfangsworte:  $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\varsigma$ . Dass diese ein ursprüngliches  $\sigma\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\ \delta\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  ersetzt haben<sup>1)</sup>, wird durch ein und dieselbe neutestamentliche Stelle wahrscheinlich gemacht, durch die auch die nächstfolgenden beiden Sätze beleuchtet werden: I Petr. 2 4–8 (der durch Gott von den Toten auferweckte und verherrlichte Christus 1 21, der Herr 2 3, ist der  $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma\ \zeta\omega\acute{\nu}$ , über welchem das geistige Haus der Gemeinde aufgebaut wird, und die  $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$  dieses Hauses, weil er der  $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$  ist). Mit den Worten: „auf diesem Felsen (ausgewählten Stein) will ich meine Gemeinde erbauen<sup>2)</sup>, und die Pforten der Unterwelt sollen ihr nicht überlegen sein, (und) ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben“, würde hienach sachgemäss im Augenblick der Verklärung die bevorstehende Auferweckung Jesu von den Toten unter einen doppelten Gesichtspunkt gestellt: sie bedeutet die Grundlegung der Himmelreichsgemeinde und die Einsetzung Christi in sein himmlisches Regiment (Mtth.

das Gottes und seines Christus Reich zugleich ist (Apc. 12 10. 11 10), endgültig zu entscheiden (Apc. 3 7. 8).

1) Vgl.  $\delta\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  Jes. 42 1 einerseits,  $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$  Jes. 28 16 (Ps. 118 22 f.) andererseits, und hiezu:  $\delta\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \delta\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\lambda\epsilon\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  Luc. 9 35 (s. o.).

2) Gott selbst der Baumeister, wie Mtth. 21 42. Act. 20 32. Rom. 9 38. I Kor. 3 9. 16. Eph. 2 20–22. I Petr. 2 4 ff. Ebr. 11 10 (Jes. 28 16); die  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  Gottes Gemeinde (vgl. Paulus). Zur Bezeichnung  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$  und ihrer aramäischen Grundlage s. Wellhausen, Ev. Mtth. S. 84.

28<sub>18</sub>; vgl. Phil. 2<sub>9-11</sub>)<sup>1)</sup>. Es wäre von Wert zu wissen, was die Anregung zu dieser Version der bath qōl der Verklärungsgeschichte gegeben hat. Möglich, dass sie von ausserkirchlicher, nichtchristlicher Seite her erfolgt ist<sup>2)</sup>.

## 2. Alter der Tradition und ihrer evangelischen Bezeugung.

Es ist nun an sich selbst klar, dass die tatsächliche Uebertragung eines nur von Christus geltenden höchsten Prädikats auf seinen Lieblingsjünger Simon in Mthh. 16 lediglich aus einer Zeit heraus verständlich ist, die eben diesem Jünger

1) Zu den Schlüsseln s. o. S. 15. Dass die Schlussworte von Mthh. 16<sub>19</sub> (καὶ ὁ ἑὸν δῆσῃς κ. τ. λ.), die auf 18<sub>18</sub> ruhen, hier nicht in Betracht kommen können, ergibt sich schon aus dem oben (S. 16 f.) Ausgeführten.

2) Man kann sich hier schwer eines vergleichenden Blicks auf die Mithrasmysterien erwehren, wie denn auch die bezügliche Frage mehrfach schon aufgeworfen worden ist (ein näheres Eingehen ist an diesem Ort nicht tunlich). Tatsache ist, dass die Worte Mthh. 16<sub>18.19.</sub> an einen Vorstellungskomplex gemahnen, der gerade für den Glauben der Mithrasverehrer charakteristisch ist. Dem Christus als der πέτρα (im ursprünglichen Sinn des Spruchs) steht Mithras als der „θεός ἐκ πέτρας“ („πετρογενής“) gegenüber. Die Schlüssel des Himmelreichs erinnern an die Schlüssel, die der höchste Gott der Mysterien als Emblem seiner Herrschermacht in Händen hat. „Il est probable, que le dieu léontocéphale (eben dieser Gott) était regardé comme le portier céleste (NB. Herrscher, nicht Diener!), qui ouvrait ou fermait aux âmes l'accès des régions supérieures“ (Cumont, textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I 83–85). Dazu kommt nunmehr, dass die Verklärung Jesus in einem Nimbus zeigt, der an den Sonnenglanz erinnerte (ὥς ὁ ἥλιος Mthh. 17<sub>2</sub>). Wie sehr er damit den Mithraverehrern als Doppelgänger ihres Gottes erscheinen musste, namentlich nachdem dieser zum Sol invictus geworden war (vgl. Cumont a. a. O. S. 199 f. 231. 300), liegt auf der Hand. Konnten doch sogar die beiden alttestamentlichen Lichtgestalten, die neben dem verklärten Christus auftreten, an die beiden Fackelträger erinnern, welche die Phantasie der Mithragläubigen zur Seite ihres Mittlers zu schauen gewöhnt war (Cumont S. 203 ff. 303). So könnte immerhin mit der Möglichkeit zu rechnen sein, dass die — nicht auf Petrus, sondern auf Christus gehende — ursprüngliche Version von Mthh. 16<sub>18.19</sub> aus Anlass der missionierenden Auseinandersetzung des Christentums mit der persischen Mysterienreligion, wie sie vor allem in Rom stattfinden musste, entstanden ist;

ein allüberragendes Ansehen unter den Aposteln verliehen hatte u. z. speziell im Sinn amtlicher Autorität und Machtvollkommenheit. Das dabei vorauszusetzende ausserordentlich gesteigerte Interesse an der Bedeutung des genannten Apostels kann aber nur an einem Ort entstanden sein, wo sich eine ansehnliche, einflussreiche Gemeinde vorfand, die auf Grund irgend welcher Tradition gerade diesen Apostel als ihren Stifter und ihr erstes Haupt in Anspruch nahm und nach Herausbildung des monarchischen Episkopats anfang, ihre Bischöfe als die ordentlichen Amtsnachfolger des Petrus zu betrachten. Das weist mit aller Bestimmtheit nach Rom<sup>1)</sup> und ermöglicht eine ungefähre Datierung des angeblichen Herrnworts der Matthäusstelle. Wir werden dabei jedenfalls nicht über die Mitte des sechsten Jahrzehnts vom zweiten Jahrhundert zurückgehen dürfen. Einerseits ist aus der wahrscheinlich c. 170 unter Soter<sup>2)</sup> entworfenen ältesten römischen Bischofsliste mit ziemlicher Sicherheit zu erschliessen, dass der Vorgänger des Genannten: Anicet (c. 155—166) der erste monarchische Bischof in Rom gewesen ist<sup>3)</sup>. Andererseits findet sich vor 155 keine unzweifelhafte Spur einer Ueberlieferung betreffend einen Aufenthalt des Petrus in Rom<sup>4)</sup>. Der Ausspruch Joh. 13<sup>36</sup>, der das Martyrium des Petrus anzukündigen scheint, gibt keinen den Ort betreffenden Wink. Wenn da-

-- umso mehr das, je mehr man überhaupt bei der grossen Anzahl äusserlicher Vergleichungspunkte sich angetrieben fühlen konnte, der Mithra-gemeinde Christus als den wahren Mithra darzustellen. Dass aber eine Ableitung der biblischen Vorstellungsreihen aus der Ideenwelt der persischen Mysterienreligion in keiner Weise angezeigt ist, geht aus der obigen Erörterung von selbst hervor.

1) Die späten Nachrichten anlangend, die Petrus zum Bischof von Antiochien machen, vgl. Harnack, Chronologie der altchristl. Litter. bis Euseb. I 705 f. Schmiedel art. Simon Peter in Encyclop. biblica ed. Cheyne & Black IV col. 4590 f.

2) Nach Waitz c. 175 (das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem 1900. S. 42 ff.).

3) Harnack a. a. O. S. 192 ff. und (betr. die abweichende Ansicht Sohms) Dogmengeschichte I<sup>8</sup> 439. 442.

4) Die Frage, ob einer derartigen Tradition die geschichtliche Wirklichkeit entspreche, kommt selbstverständlich für unsere Untersuchung nicht in Betracht.



gegen die Parallele in Joh. 21<sup>18</sup> f. in der Tat auf Rom hinzuweisen scheint, so fragt es sich, ob wir mit dem Anhang des vierten Evangeliums noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stehen. Das hier zu Tag tretende Bemühen um die kirchliche Rezeption des Evangeliums führt doch wohl deutlich genug über Justin herab in die Zeit der Antimontanisten von Iren. (ed. Harvey) III. 11, 12 und der Aloger des Epiphanius (c. 170). Die Art, wie Petrus neben dem Jünger, den der Herr lieb hatte, zu Ehren gebracht wird, lässt die notgedrungenen Kondescendenz des Vertreters der johanneischen Richtung genügend erkennen. Dieselbe Zeitfrage wiederholt sich verstärkt bei der unbestimmten Anspielung in II Ptr. 1<sup>14</sup>. Dazu kommt aber noch insbesondere, dass sich gegen die beliebte Annahme, wornach schon am Schluss des ersten Jahrhunderts der erste Clemens-Brief (5, 4) Petrus in Rom den Märtyrertod erleiden liesse, die gegründetsten Bedenken erheben<sup>1</sup>). Sicher bezeugt ist das Vorhandensein einer Tradition vom Aufenthalt des Apostels in Rom erstmals durch das Dankschreiben, das Bischof Dionysius von Korinth c. 170 an die römische Gemeinde gerichtet hat (Euseb. h. e. II 25)<sup>2</sup>). Von Wichtigkeit ist nun, dass die durch Dionysius eröffnete Reihe der ältesten Gewährsmänner den Petrus zusammen mit Paulus in Rom wirken lässt<sup>3</sup>) und ihn, ebenso wie Paulus, lediglich als Lehrer des Evangeliums und als Stifter der Gemeinde, nicht als ihren Vorsteher und Leiter (Bischof) charakterisiert. Wie Dionysius den beiden Aposteln die Pflanzung (φύτεῖα) jener

1) Vgl. die gründliche und umsichtige Erörterung von Schmiedel a. a. O. col. 4601. 4607: „All that can be deduced from him is — not indeed as anything certainly attested, but yet as something which need not be gainsaid — only Peters martyrdom, but outside of Rome and away from the western world together“. Mit Recht wird hervorgehoben, dass Justin (c. 152) „knows nothing of the Roman sojourn of Peter. This circumstance ought also to induce caution in finding a testimony for such a sojourn in Clement of Rome“.

2) Ignatius ad Roman. 4 s (οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν) schliesst nicht notwendig die Voraussetzung in sich, dass Petrus (wie Paulus) selbst in Rom gewirkt habe. Vgl. Schmiedel a. a. O. col. 4605 f.

3) Was die scheinbare Ausnahme bei Clemens Alex. betrifft, s. Schmiedel a. a. O. col. 4593. Von den Acta Petri ist vorerst abzusehen.

Gemeinde zuschreibt, so Irenaeus ihre Gründung (θεμελιούντων haer. III 1, 2); von der maxima et antiquissima et omnibus cognita a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundata et constituta ecclesia redet der letztere (haer. III 3, 1). Er hat die apostolische Succession der Bischöfe im Auge. Wenn er aber im weitem (haer. III 3, 2) berichtet: θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν, so ist nicht zu übersehen, dass Petrus und Paulus selbst nicht als ἐπίσκοποι bezeichnet sind. Sie haben nach Herstellung des Gemeindebaus den Dienst des Bischofams dem Linus anvertraut, nicht denselben als einen bis dahin von ihnen selbst besorgten auf Linus übertragen. Die ἐπισκοπή erscheint mit andern Worten als ein Ausfluss des Apostolats, nicht aber als eine Fortsetzung<sup>1)</sup>. Es ist begreiflich, dass das erstarkende römisch-katholische Bewusstsein an dieser geschichtlichen Voraussetzung auf die Dauer kein Genüge fand, dass sich das Bedürfnis einstellte, Paulus hinter Petrus zurücktreten zu lassen und ausserdem der Arbeit des Petrus an der römischen Gemeinde eine Dauer zuzuschreiben, die die Vorstellung einer stetigen kirchenregimentlichen Tätigkeit, einer episkopalen Stellung desselben ermöglichte. Ob und inwieweit in dieser Richtung die apokryphen „vulgär-christlichen“ Petrusakten<sup>2)</sup> Zeugnis ablegen<sup>3)</sup>, ist bestritten<sup>4)</sup>. Eine wirksame Ergänzung der Legenden dieser Gattung bot jedenfalls die Aufstellung, dass Petrus während eines 25jährigen Zeitraums (von 42—67) in Rom gelebt und

1) Ob das Apostelpaar in der von Irenaeus benützten ältesten römischen Bischofsliste selbst schon vorangestellt war, wird von Schmiedel in Zweifel gezogen (a. a. O.).

2) Betreffend Charakter und Alter derselben s. jetzt C. Schmidt, die alten Petrusakten in T. u. U. XXIV, 1 (1903) S. 99—151 und Harnack, Chronologie II 170—172. Schmidt setzt die Abfassung c. 200—210 an, Harnack 200—220.

3) Nach Erbes (Zeitschr. f. Kirchengesch. 22 [1901] 170 f. 176 ff.) soll in den Acta Petri (actus Vercellenses) Petrus das einzige Haupt der römischen Kirche, wenn auch noch nicht den eigentlichen Bischof von Rom vorstellen. Zu diesem Zweck müsse Paulus Rom verlassen haben, ehe Petrus daselbst auftritt. Die Petrusakten wären c. 190 abgefasst und zwar „aus besonderen Gründen — für die Zeit und Ansprüche Victors“.

4) S. Schmiedel a. a. O. col. 4609 ff.

gewirkt habe, wie sie Eusebius vertreten hat (chronic. nach Hieronymus und nach der epitome Syria vgl. Schoene II 153.211). Da Eusebius diese Angabe der bis zum dritten Jahr des Elagabal reichenden Chronographie des Julius Africanus entnommen hat, muss sie schon bald nach Irenaeus, bei dem noch nichts darauf hindeutet, unter Bischof Victor (c. 189—198) oder Zephyrinus (c. 198—217) in Aufnahme gekommen sein. „Also dürfen wir annehmen, dass die Legende von der 25jährigen Wirksamkeit des Petrus in Rom gleichzeitig mit der Verdrängung des Paulus aus den Ueberlieferungen über die Konstitution der römischen Kirche zu setzen ist: zwischen c. 190 und 217 ist in Rom die Annahme einer 25jährigen Wirksamkeit des Petrus daselbst offiziell geworden und wurde dementsprechend das römische Bistum ausschliesslich an Petrus geknüpft. In Folge davon ist — indem sich die Vorstellungen von der Gewalt des Episkopats steigerten — naturgemäss Petrus allmählich als der erste Bischof betrachtet worden“<sup>1)</sup>.

Merkwürdigerweise ist nun gerade Bischof Victor derjenige unter den „Nachfolgern“ des römischen Petrus, in dessen Auftreten, Amtsbewusstsein und Kirchenpolitik der dem Petrus in der Matthäusstelle zuerkannte Primat zuerst, und zugleich in unerwarteter Masse, sich spiegelt. Er hat nicht bloss grundsätzlich und entschlossen die Vollmacht, auf Erden, d. h. nach Bedürfnis über die Grenzen seines bischöflichen Sprengels hinaus, zu binden und zu lösen (s. o. S. 15 f.) beansprucht, sondern auch den für seine Zeit ausgiebigsten und herausforderndsten Gebrauch davon gemacht. Und schon die Art, wie er sich einführte, die den Schein erweckt, als hätte er nichts Eiligeres zu tun gehabt, verrät, dass die Wahrnehmung gerade dieses Rechts und dieser Aufgabe im Vordergrund seines Programms stand. Es war freilich,

1) Harnack, Chronologie I 704. Noch bei Eusebius ist Petrus streng genommen nicht Bischof; ausgesprochenermassen aber und unzweideutig im *catalogus Liberianus* von 354 („post ascensum ejus [Jesu] beatissimus Petrus episcopatum suscepit“ — von 30—55 p. Chr.). Näheres zum ganzen Hergang s. bei Schmiedel a. a. O. col. 4596. Zu der noch bei Porphyry c. 270 auftauchenden Ueberlieferung, Petrus sei μηδ' ὀλίγους μῆνας βοσκῆσας τὰ προβάτια (sc. die Gemeinde von Rom) gekreuzigt worden (*Macar. Magn. apocrit. lib. III c. 22*) vgl. C. Schmidt, a. a. O. S. 167 ff.

als kämen die äusseren Verhältnisse dem Drang seiner Natur entgegen. Die montanistische Bewegung hatte, nach einer späten, aber glaubwürdigen Nachricht, schon unter seinem zweiten Vorgänger Soter (c. 166—174) die römische Kirche zu beunruhigen begonnen und ihren Bischof zu einer schriftlichen Polemik veranlasst<sup>1)</sup>. Das ungünstige Urteil über die der geordneten Verfassung der Kirche gefahrdrohende phrygische Prophetie teilte vermutlich anfangs auch Soters Nachfolger Eleutherus. Es wird aber wahrscheinlich, wenn man Euseb. h. e. V 4 mit Tertull. adv. Praxean 1 zusammenhält, dass Eleutherus infolge der brieflichen Verwendung der Märtyrer von Lugdunum und des Zuspruchs ihres Sendboten Irenaeus (c. 178) allmählich umgestimmt worden und schliesslich so weit gegangen war, die Montanisten mittels Schreiben an die betreffenden Gemeinden in Asien und Phrygien in aller Form als Glieder der Kirche anzuerkennen. Durch den Wortlaut der letztgenannten Stelle ist man nun zu der Annahme versucht, dass derselbe Eleutherus von dem aus Kleinasien zugereisten Monarchianer (Modalisten) Praxeas sich zuletzt doch noch habe bestimmen lassen, die abgesendeten „Friedensbriefe“ zu widerrufen<sup>2)</sup>. Allein die Berufung des Praxeas auf die Autorität der Amtsvorgänger des Bischofs nötigt diesfalls, nach der nächstliegenden, ungezwungenen Erklärung, ausser Soter auch schon Anicet am Kampf mit dem Montanismus beteiligt zu denken, wofür sich kein geschichtliches Zeugnis aufbringen lässt. Andererseits wissen wir aus Ps.-Tertullian von Victor, dass er sich durch eben jenen Praxeas christologisch zum Parteigänger gewinnen liess<sup>3)</sup>. Das drängt vielmehr zur Vermutung, dass in Wirklichkeit Victor es gewesen ist, der das zurück-

1) Praedestinus haer. 26: Scripsit contra eos (Cataphrygas) librum sanctus Soter papa urbis et Apollonius Ephesiorum antistes; contra quos scripsit Tertullianus presbyter Carthaginiensis. Vgl. Harnack a. a. O. I 369.

2) Nam idem (Praxeas) tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare.

3) Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus (= Victor) corroborare curavit (c. 25).

nahm, was von seiten Roms nicht lange vorher, u. z. durch seinen Vorgänger Eleutherus, zu Gunsten des Friedens der Gesamtkirche geschehen war; — um so mehr dies, wenn man den Gegensatz des Naturells der beiden Männer im Auge behält. Es könnte sich dann nur fragen, ob in der vorliegenden Aussage Tertullians eine geschichtliche Irrung irgend welcher Art vorliegt, oder ob der Schriftsteller unbestimmterweise vom *episcopus Romanus* spricht (wo wir vom römischen Stuhl reden würden). Die irreleitende Darstellung wäre um so begreiflicher, wenn die beklagte Massnahme Victors zu seinen ersten Amtshandlungen gehört hat. Fest steht jedenfalls, dass Victor schon sehr bald nach seinem Amtsantritt, im ersten bis zweiten Jahr seines Episkopats (190/91), auf eine noch mehr ärgerniserregende Weise in den Osterstreit eingriff<sup>1)</sup>, u. z. so, dass er diesen Streit „wieder hat aufleben lassen“<sup>2)</sup> und ihn zu einem heftigen Konflikt gestaltete (Euseb. h. e. V 23—25). Unter Anicet war Polykarp von Smyrna nach Rom gekommen und hatte bei dieser Gelegenheit mit dem römischen Bischof auch über die Passahfeier Verhandlung gepflogen. Eine Vereinigung der kleinasiatischen und der römischen Christen in dieser Frage des Kultus war nicht erzielt worden. Ebensowenig aber war es jemand in den Sinn gekommen, wegen der fortbestehenden Differenz die Gemeinschaft der beiderseitigen Gemeinden aufzuheben. Dieses friedliche Verhältnis störte Victor<sup>3)</sup>. Die gefährlichen Umtriebe des (montanistischen?) Quartodecimaners Blastus in Rom, dem auch Irenaeus in einer besonderen Zuschrift (*περὶ σχίσματος*) entgegentrat (Euseb. h. e. V 20), scheinen den Anstoss gegeben zu haben<sup>4)</sup>. Victor suchte das Uebel an der Wurzel zu treffen. Er wusste, dass er mit der römischen Festpraxis nicht allein stand. Eine grosse Anzahl von Synoden im Osten, wie im Westen des Reichs hatte sich (einer von Rom ausgegangenen Anregung zufolge?) beistimmend geäussert. Um so energischer glaubte der römische Bischof den

1) Harnack a. a. O. I 381. 723.

2) Harnack a. a. O. I 323.

3) Inwieweit dieses Vorgehen schon im Antimontanismus Victors begründet war, ist nicht zu entscheiden.

4) Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums S. 449.

Widerstand der kleinasiatischen Kirche, die trotz seinen Drohungen, unter der Führung ihres angesehensten Bischofs Polykrates von Ephesus, auf dem historischen Recht ihrer Feier beharrte, brechen zu sollen. So kündigte er denn derselben von sich aus ohne weiteres die Kirchengemeinschaft<sup>1)</sup> und schloss sie damit nach seiner Ueberzeugung und Absicht von der christlichen Heilsgemeinschaft überhaupt aus<sup>2)</sup>. Dass aber ein solches Verfahren durchaus nicht den allgemeinen Anschauungen und Grundsätzen entsprach, bewies der rügende Protest einer Reihe von Bischöfen. Und dass Victor sich speziell auch mit der Toleranz seiner eigenen Amtsvorgänger in Widerspruch gesetzt hatte, musste er sich von Irenaeus in beschämender Weise vorhalten lassen<sup>3)</sup>. Glücklicher war er in der Handhabung der Banngewalt da, wo es galt, dem Eindringen häretischer L e h r e in die römische Kirche zu wehren, so im Fall des zum Valentinianismus übergegangenen Presbyters Florinus (Euseb. V 15. 20)<sup>4)</sup>, und bei der Exkommunikation des dynamistischen Monarchianers Theodot (des Lederarbeiters)<sup>5)</sup>, der gleichfalls schon um 190 in Rom angefangen

1) Wie radikal und verletzend V. sich dabei gab, zeigt Eusebius mit den Worten: ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμόροις ἐκκλησίαις τὰς παροικίας ἀποτέμνειν, ὡς ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἐνώσεως πειράται, καὶ στήλιται γε διὰ γραμμάτων, ἀκοινωνήτους πάντας ἄρθῃν τοὺς ἐκείσε ἀνακηρύττων ἀδελφούς (V 24).

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I<sup>9</sup> 448. Offenbar ist es die sich verfestigende Idee eines spezifisch römischen Universalepiskopats, die schon einen Victor zu dem Versuch verleitet, die allerseits bevorzugte moralische Autorität des römischen Bischofs zum rechtlichen Primatsanspruch zu steigern, — wenn nicht doktrinär, so doch tatsächlich. Wie nach der öffentlichen Meinung gegen Ende des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts die universelle kirchliche Bedeutung Roms an der Gemeinde und gewissermassen am Platz haftete, nicht unmittelbar am Bischof, kommt bei Irenaeus (haer. III 3, 1) und Tertullian (de praescr. haer. 36) unmissverständlich zum Ausdruck.

3) Er hatte sich von seinem Amtseifer, der ihn noch auf besondere Art als „Nachfolger Petri“ erscheinen lässt, sicherlich einen ganz anderen Erfolg versprochen.

4) Betreffend die Zeit — c. 190/91 — vgl. Harnack, Chronologie I 320 f.

5) „Es ist dies der erste wirklich beglaubigte Fall, dass ein auf der kirchlichen Glaubensregel stehender Christ doch excommuni-

hatte, sich einen Anhang zu verschaffen (Euseb. V 28)<sup>1</sup>). Für die Geschichte des römischen Primatsbewusstseins sind diese mehr oder weniger kompetenzmässigen Fälle von keiner unmittelbaren Bedeutung. Besondere Beachtung verdienen sie für unsre Untersuchung gleichwohl, weil sie möglicherweise dazu dienen, die zeitgeschichtlichen Gesichtspunkte zum Gesamtverständnis der Matthäusstelle zu vervollständigen.

Mit dem Gezeigten ist nun schon ein ungefährer Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage nach der Entstehungszeit des befremdlichen Herrnwortes unserer Stelle gewonnen. Der Umstand, dass diese verblüffend bestimmte Formulierung und nachdrückliche Anordnung des Petrusprimats durch Christus selbst auf dem literarischen Gebiet in gleichem Grad ein Novum ist, wie auf kirchengeschichtlichem Boden das Gebaren Victors eine neue Aera ankündigt, und dass auf dieses letztere zugleich aus eben jenem Spruch das bedeutsamste Licht fällt, macht es wahrscheinlich, dass hier ein Zusammenhang auf Grund i d e n t i s c h e r Zeitverhältnisse vorliegt, dass somit die Beibringung des Worts Christi an Petrus nicht weit von 190 abliegen kann.

Dem widerspricht auch nicht, was uns über eine direkte äussere Bezeugung des fraglichen Ausspruchs Christi aus der ältesten Literatur bekannt ist. Unter den Bischöfen von Rom ist bekanntlich Kallist, der den Primatanspruch Victors mit ebensoviel Gewandtheit wie Energie weiter verfolgte, der erste gewesen, der sein Recht in diesem Betreff durch Berufung auf Mth. 16<sup>18</sup> f. zu erhärten suchte<sup>2</sup>). Da nun Tertullian, der ihm sein souveränes Auftreten mit beissendem Spott als Anmassung verwies (de pudic. 1. 13. 21), die Aeusserung in Mth. 16<sup>18.19</sup> nicht erst in seinen späteren Schriften anzieht (de pudic. 21 [um 220]; vgl. die Anspielung auf Mth. 16<sup>18</sup> in de monogam. 8 [zwischen 212 und 219] und auf Mth. 16<sup>19</sup> in scorpia. 10 [um 213]), sondern schon um 200 in de praescr.

---

cirt worden ist“ (Harnack, Dogmengeschichte I<sup>3</sup> 448 f.).

1) Näheres s. bei Harnack Art. Monarchianismus in Herzog REncykl. <sup>3</sup> X 187 f. Die Zeit der Exkommunikation ist nicht genauer bekannt.

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I<sup>3</sup> 450 f.

haer. 22<sup>1)</sup>), ergibt sich für die Entstehung des im genannten Verspaar enthaltenen Christusausspruchs und sein Bekanntwerden ausserhalb Roms als terminus ad quem zunächst das letzte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Ueber diesen Zeitabschnitt aber irgend erheblich mit der Datierung hinaufzugehen, sind wir durch den sonstigen patristischen Erfund keineswegs angewiesen. Wir begegnen zwar dem Hinweis auf die beiden vorhergehenden Verse 16. 17 (oder doch auf einen der beiden)<sup>2)</sup> wie bei Tertullian selbst (de praescr. 8; adv. Marcion. IV 11; adv. Praxe. 21 vgl. 23. 26), so bei Clemens Alex. (strom. VI 15 p. 132 [807])<sup>3)</sup>, und bei Irenaeus (adv. haer. III 13, 2. 19, 4. 20, 2. c. 28), sowie schon bei Justin (dial. c. Tryph. c. 100)<sup>4)</sup>. Dagegen findet sich eine Spur von Mtth. 16<sup>18</sup> (zusammen mit 16. 17) nur in dem Diatessaron von Tatian — so wie es uns fragmentarisch überliefert ist (v. 19 fehlt auch hier ganz)<sup>5)</sup>. Nach dem in armenischer Uebersetzung

1) Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? Vgl. im übrigen Roensch, Das Neue Testament Tertullians 1871. S. 113 f. und zur Datierung der tertullianischen Schriften Harnack, Chronologie II 286. 284. 274.

2) 16<sup>17</sup> nötigt so wenig, wie 16<sup>18</sup> oder wie 11<sup>25-27</sup> (s. o. S. 3—5), an eine spätere Einschaltung zu denken. Dass 16<sup>17</sup> unsres Matthäus älter ist, als 16<sup>18</sup>, hat auch Resch erkannt und betont (T. und U. X 1, 2. S. 194).

3) ἀμέλει καὶ τῶν ἐπιβουμένων τὸν κύριον αὐτὸν οἱ μὲν πολλοὶ οὐκ ἐλέησον με ἔλεγον, ὀλίγοι δὲ οὐκ ἐγίνωσκον τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ Πέτρος, ὃν καὶ ἐμακάρισεν, ὅτι αὐτῷ σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἦ ὁ πατήρ αὐτοῦ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δηλῶν τὸν γνωστικὸν οὐ διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῆς κηθείσεως, ἀλλὰ δι' αὐτῆς τῆς δυνάμεως τῆς πατρικῆς, γνωρίζων τὸν οὐκ ἐπιβουλεύοντα τοῦ παντοκράτορος (vgl. Barnard, the biblical text of Clement of Alexandria 1899. p. 20).

4) Zu Justin s. o. S. 22. Ob hier nach dem Kontext eine Anspielung auf v. 18 zu erwarten wäre, lasse ich dahingestellt sein. Jedenfalls aber bleibt bei Irenaeus, wofern er v. 18 f. gekannt hätte, das völlige Schweigen unverstänlich (vgl. Harnack in T. u. U. I 3 und die Ausführung von Resch in T. u. U. X 1, 2. S. 191 f.). — Mit dem hinsichtlich des Wortlauts, der sachlichen Beziehung und der Ursprünglichkeit unkontrollierbaren, minimalen Fragment VIII des Hebräerevangeliums (Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum<sup>2</sup> fasc. IV [1884] p. 14 f. 22 f.), einer Parallele zu Mtth. 16<sup>17</sup> (vgl. Harnack, Chronologie I 645), ist nicht zu argumentieren.

5) Von den Pseudoklementinen (s. Resch a. a. O. S. 185. 188. 197 bis



erhaltenen Kommentar Ephraems<sup>1)</sup> böte uns das Diatessaron zu Mtth. 16<sup>17.18</sup> den Text: Et respondit: beatus es Simon; tu es petra; et portae inferi te non vincent (Ephraem bringt übrigens „tu es petra“ zuletzt<sup>2)</sup>). Ob wir hieraus in unsrer

199) muss abgesehen werden. Sie deuten auf Mtth. 16<sup>16.17</sup> in hom. XVI 15 und XVII 18. 19 hin, auf Mtth. 16<sup>18</sup> in hom. XVII, 19, auf Mtth. 16<sup>19</sup> in hom. III, 72. ep. Clem. 2 und 6. Von diesen Stellen sind die auf Mtth. 16<sup>19</sup> bezüglichen nach den neuesten Untersuchungen nicht vor dem dritten Jahrhundert anzusetzen. Hom. III, 72 — den *Ἠράξει Πέτρου* zugehörig — ist vielleicht aus der Zeit Caracallas (vgl. Waitz, die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen in T. u. U. XXV, 4 [1904] S. 248. Harnack, Chronologie II 539); ep. Clem. 2 und 6 — zur „Grundschrift“ gehörig — etwas jünger (nach Waitz S. 75 zwischen 220 und 230, nach Harnack S. 533 zwischen 225 und 300, etwa c. 260). Was aber die Anspielung auf Mtth. 16<sup>18</sup> in hom. XVII, 19, einem den *Κηρύγματα Πέτρου* entnommenen Passus (Waitz S. 361 f.) anbelangt, so würden wir uns — angesichts des gesamten übrigen, geschichtlichen und speziell literargeschichtlichen Ergebnisses zu unsrer Frage — bei der Datierung von Waitz (bald nach 135; s. S. 160–162) zur Vermutung genötigt sehen, dass der fragliche kurze, im Zusammenhang völlig entbehrliche Satz (*πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας, ἐναντίος ἀνθέστημάς μοι*) erst nachträglich in den Text gekommen sei (— die ganze Disputation hom. XVI–XIX ist nachweislich aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen — Waitz S. 26 f.). Dass sich aber gegen eine so frühe Ansetzung der Petruskerygmen (und damit unsrer Stelle hom. XVII, 19) auch ausserdem die stärksten Bedenken erheben, die es geboten erscheinen lassen, bei der Zeit um 200 stehen zu bleiben, hat Harnack nachdrücklich gezeigt (Chronologie II 537 f.). Die Frage weiter zu verfolgen ist hier nicht der Ort. Zur Verhütung von Missverständnissen ist nur noch zu bemerken, dass die erwähnte Quellschrift *Ἠράξει Πέτρου* nicht mit den *Acta Petri* (Vercell.) zu verwechseln ist.

1) Lateinisch von J. Aucher und G. Moesinger. S. a. a. O. p. 153 f.

2) Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neuesten Kanons I (1881) S. 163 f. II (1883) S. 290 f. Nach Zahn (a. erst. O.) ist das Zitat „abkürzend und frei. Daher auch unerlaubt zu behaupten, die ganze Phrase (!) vom Kirchenbau [gegen Harnack in Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. IV 484] habe in T nicht gestanden. Unmittelbar darauf nimmt ja E [Ephraem] auf den von Jesus aufgeführten Bau Rücksicht“. Es wird zuzugeben sein, dass die — übrigens recht unklaren — Erörterungen Ephraems den Eindruck machen, er habe den Mittelsatz des Spruchs von Mtth. 16<sup>18</sup> im Auge gehabt; aber die Annahme, dass er diesen Mittelsatz im Text des Diatessaron selbst vorfand, wird durch das *te vincent* zum mindesten erschwert. Das *te* bietet Ephraem auch da, wo er sichtlich eine freiere erklärende Uebersetzung gibt: *vetes inferni* (treffende

Frage irgend einen Schluss ziehen dürfen, das hängt von der Beantwortung der Vorfrage ab, ob Ephraem in diesen Worten den unveränderten (etwa zwischen 175 und 180 entstandenen) Text Tatians und nicht einen späteren Zusatz vor sich gehabt und in seinem Kommentar wiedergegeben hat<sup>1)</sup>. Die Bejahung dieser Frage wird einmal dadurch erschwert, dass Mth. 16<sup>18</sup> in dieser Gestalt an bedenklicher Unklarheit leidet (inwiefern ist Simon eine petra? wie kommen in diesen Zusammenhang die Pforten der Hölle? inwiefern sollen diese gerade den Petrus nicht bezwingen?)<sup>2)</sup>. Diese Unklarheit würde auch nicht beseitigt, wenn das *super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* im Diatessaron gestanden hätte (warum dann *te* und nicht *eam non vincent*)<sup>3)</sup>. Sodann aber fällt ins Gewicht, dass Irenaeus, der (c. 185) Mth. 16<sup>16.17</sup> zitiert, von 16<sup>18</sup> nach der tatianischen Textform bei Ephraem so wenig Kenntnis verrät, wie von 16<sup>18</sup> unsres Matthäus. Wollten wir aber unsre Frage trotz allem bejahen, also den fraglichen

---

Deutung nach Job 17<sup>16</sup>:  $\text{בְּאֵימָתַי לֹא אֶעֱבֹד אֶת־יְהוָה}$  non praevalebunt adversus te (zu Isaj. c. 54, 17; s. hymni et serm. ed. Lamy II 156); hier bezieht er aber *te* auf die Kirche. Vgl. auch die *Acta Archelai et Manetis* c. 47. 48 [Routh, *reliquiae sacrae* V ed. 2. p. 171. 173] und Harnack in *T. u. U. I*, 3. S. 149 f. — Dass und warum mit Aphraates im allgemeinen nichts zu beweisen ist, s. bei Harnack, *das neue Testament um das Jahr 200*. 1889 S. 99 f.

1) „Allein aus Ephraims Commentar kann das Diatessaron, der Natur und Anlage dieses Commentars gemäss, nur sehr unvollkommen reconstruirt werden, und selbst in Bezug auf die Theile, welche sicher hergestellt werden, kann das Bedenken auftauchen, ob nicht in den 200 Jahren, die zwischen Tatian und Ephraim verflossen sind, das Diatessaron Veränderungen erfahren hat“ (Harnack a. letzt. O. S. 95. 97. 100).

2) Die letzteren Bedenken gelten auch gegen den auf Tatian gegründeten Rekonstruktionsvorschlag von Resch (a. a. O. S. 196), der mit Luc. 22<sup>31.32</sup> nicht zu stützen ist. Der andere, auf Eusebius bauende Versuch ist ersichtlich noch fragwürdiger.

3) Origenes gibt im Matthäuskommentar (tom. XII c. 14) das kanonische  $\text{ὁ κατισχύσασιν αὐτῆς}$ , obgleich er ebenda den Petrus selbst in erster Linie denjenigen sein lässt, gegen den die Hadesstore nichts ausrichten. Vgl. Zahn, *Forschungen* II, 291. Zu Porphyrs  $\text{τὰς ἄθροον πόλας μὴ κατισχύσειν αὐτοῦ}$  s. C. Schmidt, *die alten Petrusakten* in *T. u. U. XXIV*, 1. S. 167 f. („an der selbständigen Veränderung durch Porphyrius kann nicht gezweifelt werden“).

Wortlaut dem Original Tatians zuschreiben, so ergäbe sich, dass Tatian für spätere Entstehung unsres kanonischen Ausspruchs zeugt. Denn sein Text lässt sich offenbar nicht aus dem kanonischen ableiten. Viel eher würde sich 16<sup>18</sup> unsres Matthäus als eine deutende Ausführung der bei Tatian gebotenen Textform begreifen lassen, durch welche Petrus erst zum Felsen der Kirche gemacht wird; woneben wie gesagt von 16<sup>19</sup> unsres Matthäus (von Petrus als bevollmächtigtem Minister des Himmelreichs) bei Tatian sich überhaupt noch nichts findet<sup>1)</sup>. Wir kommen hienach bei Tatian zu keinem anderen Resultat, als bei der gesamten übrigen Literatur des zweiten Jahrhunderts bis ins neunte Jahrzehnt<sup>2)</sup>.

Es wird sich nach alledem nur fragen können, ob der in Mtth. 16<sup>18. 19</sup> verzeichnete Ausspruch schon einige Zeit vor dem Amtsantritt des Bischofs Victor Christus in den Mund gelegt war und als solcher zunächst in die mündliche Verkündigung der römischen Gemeinde aufgenommen worden ist, oder ob dies erst infolge des machtvollen, autokratischen und

1) Wernle denkt an ein Zusammenfließen zweier sehr verschiedener Deutungen des Felsenamens in unsrem kanonischen Text, einer persönlichen, die dem Felsenmann das Erleben der Parusie verspricht (vgl. T. u. U. XIII S. 26), und einer kirchlichen, die den Felsenmann zum Fundament der Kirche erhebt (synopt. Frage S. 135 f.).

2) Unter diesen Umständen mag die ergänzende Bemerkung genügen, dass ich in Ps. Cyprian ad aleatores c. 1 kein Zeugnis Victors für Mtth. 16<sup>18. 19</sup> zu erblicken vermag. Es ist nach dem bisherigen in hohem Grad unwahrscheinlich, dass gerade ein Victor, wenn er zur Schärfung des Gewissens der Bischöfe (Harnack T. u. U. V, 1. S. 94) als Erster sich auf Mtth. 16<sup>18. 19</sup> berufen hätte, dies mit einer so stark vom Schriftwortlaut sich entfernenden Wendung getan haben würde, wie es im genannten Traktat der Fall ist („originem authenticum apostolatus, super quem Christus fundavit (et) ecclesiam, in superiore nostra (D) portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi“). Wie ganz anders stellt sich einige Jahrzehnte nach Victor der Schriftbeweis (für die Autorität des römischen Bischofs) dar, wie ihn Tertullian dem Kallist vorhält (de pudic. c. 21)! Ich verweise im übrigen auf Monceaux, *histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 1902. II 112—118. Harnack hat selbst nunmehr die Abfassung der pseudocyprianischen Schrift durch einen schismatischen [novatianischen] Bischof in Rom zwischen c. 260 und 300 für das Wahrscheinlichste erklärt (Chronologie II 370—381).

oberherrlichen Auftretens jenes Bischofs und auf Grund der durch ihn geschaffenen neuen Situation geschah, u. z. dann wahrscheinlich schon in der ersten Zeit seines Episkopats. An der Entscheidung wird nicht allzuviel liegen. Ob und inwieweit man im einen wie im andern Fall bei der Aufnahme der neuen Tradition mit dem (sei es unmittelbaren, sei es mittelbaren) Einfluss des hochstrebenden geistlichen Würdenträgers selbst zu rechnen hat, steht gleichfalls dahin. Wenn aber irgend eine Gemeinde der Welt die nachträgliche Erhöhung des Apostels Petrus im Sinn jenes Ausspruchs mit der Aussicht auf allgemeine Rezeption bewerkstelligen konnte, so war es die römische, die apostolische  $\kappa\alpha\tau'$   $\epsilon\acute{\xi}$ . Und dass die hiezu führenden Schritte, die nicht notwendig ein direktes, offizielles Vorgehen gewesen sein müssen, nicht lange auf sich warten liessen, das ist schon abgesehen von dem hervorragenden Interesse der Sache um so weniger zu bezweifeln, je lebhafter der schriftliche Verkehr zwischen den Hauptgemeinden im Reich geworden war<sup>1)</sup>. Keine andere auswärtige Gemeinde nun stund zu Rom in so naher Beziehung, wie die von Karthago. Derselbe Tertullian, der im Schleierstreit die Autorität der griechischen apostolischen Kirchen gegen diejenige Roms geltend machte (de virg. vel. 2), „bemerkt ausdrücklich, dass die römische Kirche für die karthaginensische eine besondere Autorität habe, weil Karthago sein Christentum von Rom empfangen habe. Damit bringt er ein Spezialverhältnis zwischen Rom und Karthago zum Ausdruck: Si autem Italiae adjaces habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est“ (d. h. jederzeit nach Bedürfnis zu haben de praescr. haer. 36)<sup>2)</sup>. So ist es erklärlich, dass schon um 200 der frag-

1) Wir denken an Beifügung des nachzutragenden Herrnwortes in margine und darauf folgende Aufnahme in den Text; an Anfertigung von vervollständigten Abschriften des ersten Evangeliums (oder der Evangelien), die leicht ihren Weg zu auswärtigen Bischofssitzen finden konnten, u. dgl. Möglichkeiten. Es ist zugleich daran zu erinnern, dass der Matthäustext schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Namensauszeichnung des Petrus im Zusammenhang mit dessen Bekenntnis berichtete (s. o. S. 22) und ebendamt an 16<sup>17</sup> anschliessend den einfacheren Vorgang zu dem bot, was wir jetzt in v. 18. 19 vor uns haben.

2) Harnack, Dogmengesch. I<sup>3</sup> 450.

liche Spruch an Petrus gerade bei Tertullian als Bestandteil der evangelischen Ueberlieferung auftritt<sup>1)</sup>. Wie „die Ausbildung der Verfassung in Rom in der Zeit zwischen Hygin und Victor rapid gewesen sein muss“<sup>2)</sup>, so war sicherlich auch nach Umständen in anderen dringlichen Angelegenheiten für ein beschleunigtes Tempo ausreichend gesorgt<sup>3)</sup>. Falls aber wirklich in Rom noch um 170 ein apokryphes (ägyptisches)

1) Die Frage anlangend, ob schon Tertullian um 200 lateinische Bibeltexte benützte, s. Monceaux a. a. O. I 105–118 und Harnack, Chronologie II 296–302 (wo die neuesten einschlägigen Arbeiten besprochen sind). Nach den vorliegenden Ergebnissen muss die Frage bejaht werden. Bei Mtth. 16 18. 19 tritt keine Spur einer Abhängigkeit Tertullians von fremder Uebersetzung zutage, u. z. gilt dies insbesondere auch noch von der Hauptstelle: de pudic. 21, wo der Inhalt jenes Verspaars zweimal hintereinander zur Sprache kommt. In dem dortigen *tibi dedi*, das m. W. nicht bloss bei Tertullian, sondern überhaupt vereinzelt ist und wofür Tert. selber bei der nachfolgenden Deutung des Herrnworts *dabo tibi* gibt, ist wohl nur eine Ungenauigkeit zu erblicken (es ist nicht die einzige). An eine von Tertullian berücksichtigte zweifache Lesung (sei es im griechischen, sei es im lateinischen Text) zu denken, wäre mehr als gewagt. Auch die Annahme, dass er das *tibi dedi* der Gegenpartei in den Mund lege, hätte wohl im Kontext keinen genügenden Halt. Resch, der das *dabo* Tertullians übergeht, will gar dessen *dedi* aus der „Unbestimmtheit der Tempora im hebräischen Urtext“ erklären (a. a. O. S. 198). Dass die fraglichen Matthäusverse erst in dieser jüngsten Stelle mehr oder weniger *zitatweise* sich einstellen, darf vielleicht noch besonders bemerkt werden. Vgl. zur Stelle auch Preuschen, Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia 1890. S. 39.

2) Harnack a. a. O. S. 442.

3) Welch lebhafter literarischer Austausch dazumal auch weiterhin und in Fällen stattfand, wo ein kirchlich offizieller Einfluss nicht im Spiel war, zeigt z. B. die Tatsache, dass die c. 180 in Kleinasien abgefassten Acta Pauli in Nordafrika schon Ende des zweiten Jahrhunderts verbreitet waren und als Berufungsinstanz kirchlich verwertet wurden (Tertullian de baptis. c. 17), und dass sie in Rom schon am Anfang des dritten Jahrhunderts von Hippolytus als geschichtliche Urkunde benützt werden, — all das, obgleich der geistliche Verfasser wegen Erdichtung der Verfasserschaft des Paulus seines Amtes entsetzt worden war (vgl. C. Schmidt in T. u. U. XXIV, 1. S. 155; ders., Acta Pauli I S. 112. 155 f.; Harnack, Chronologie II 314). Wie leicht aber der lateinischen Kirche noch Jahrhunderte später die Aufnahme eines dogmatisch bedeutsamen Zusatzes in ihre Bibel geworden ist, ersieht man aus der bekannten Geschichte von I Joh. 5 7. 8. Man vergleiche zu letzterem Fall und im allgemeinen

Evangelium in kirchlichem Gebrauch gewesen wäre<sup>1)</sup>, so würde man sich um so weniger über die Freiheit wundern dürfen, die etwa zwei Jahrzehnte hernach ebendasselbst eine Interpolation im Matthäustext, wie die in 16 18. 19 vorliegende, gestattete.

Wie dem auch sein mag, es kommt jedenfalls hinzu, dass die christologische Voraussetzung des Ausspruchs Christi Mth. 16 18. 19 mit der Annahme einer Einschaltung des Spruchs um die angegebene Zeit sich reimt. Es ist schon (S. 48) darauf hingewiesen worden, dass der Gedanke der Bevollmächtigung des Petrus zur Stellvertretung Christi auf Erden, wie er in v. 18. 19 zum Ausdruck gelangt, möglicherweise Korrelat einer Entwicklung sei, die darauf abzielte, Christus, ob auch zunächst mehr oder weniger unbestimmt und unformuliert, so viel möglich mit Gott in eins zu setzen<sup>2)</sup>. Im Verhältnis zu dieser christologischen Voraussetzung des Spruches Jesu stellt sich die durch das Bekenntnis des Petrus und seine Bestätigung v. 16. und 17 angedeutete Anschauung vom Wesen Christi, die sich derjenigen des vierten Evangeliums annähert (s. o. S. 7), als Vorstufe dar (vgl. Joh. 10 30. 14 9). Gerade unter Victor aber kommt in der römischen Gemeinde eine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Christus auf, die ganz eigentlich und ausdrücklich den Sohn mit dem Vater identifizierte. Es war der von Praxeas nach Rom verpflanzte modalistische Monarchianismus, für den Victor selbst Propaganda machte (corroborare curavit)<sup>3)</sup> u. z. mit solchem Erfolg, dass ziemlich bald hernach die grosse Mehrzahl der in Betracht kommenden römischen Gemeindeglieder und die Majorität der Geistlichkeit

die Darlegung Jülichers (Einleitung 3. und 4. Aufl. S. 469 ff. 476 f.: „Die Thatsache, dass der h. Text Jahrhunderte lang mit unglaublicher Willkür — mochte diese auch von einer Generation zur andern sich verringern — behandelt worden ist, steht fest. Wenn man im Texte etwas vermisste, trug man kein Bedenken, die Lücke zu stopfen; — in I Joh. 5 7. 8 zur Begründung des Trinitätsdogmas —“).

1) S. Harnack, Chronologie I 448 (zu II Clemens) und die Bedenken bei Uhlhorn in Herzog-Hauck REncykl.<sup>3</sup> IV 170.

2) Vgl. zu den kleinasiatischen Anfängen dieser Entwicklung Moeller-v. Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch.<sup>2</sup> I 129. 221 f. 271.

3) S. o. S. 66 und vgl. Harnack in T. u. U. V, 1. S. 115 f.

gewonnen war, und dass die nächsten Nachfolger Victors: Zephyrin und Kallist für dieselbe Christologie in Lehre und Politik ungescheut eintraten, ohne aus ihr freilich mit allen Kompromissversuchen auch nur in Rom mehr machen zu können, als eine „Brücke“ zur Hypostasen-Christologie<sup>1)</sup>.

Ist nun aber nach dem gesamten Ergebnis unserer Untersuchung das Wort Christi an Petrus Mtth. 16 18. 19 zeitgeschichtlich am wahrscheinlichsten aus den Verhältnissen der Kirche von Rom gegen 190 zu erklären, ist es eine Einschaltung<sup>2)</sup>, die den römischen Bischof bzw. sein Episkopat offenbarungsgeschichtlich und schriftmässig als den Felsen legitimieren soll, der die Gesamtheit der Christgläubigen auf Erden gegen Erschütterung und Verwirrung durch Irrlehren und Missbräuche in ihrem Wahrheits- und Heilsbesitz zu sichern bestimmt ist<sup>3)</sup>, so wird man vielleicht gut tun, sich auch noch an die eigentümlichen politischen Verhältnisse eben jener Zeit zu erinnern. Es ist die Aera der φιλόθεος παλλακή Κομμόδου (Hippol. philos. IX 12). Unter Commodus war allmählich für die Christenheit des römischen Reichs eine Zeit der Ruhe und des Vertrauens heraufgezogen<sup>4)</sup>; 192/93 redet ein antimontanistischer Anonymus von einer dreizehnjährigen εἰρήνη διάμονος, die den Christen seit dem Tod der Maximilla (179) zuteil geworden sei (Euseb. h. e. V 16)<sup>5)</sup>. Ueberaus zahlreiche Uebertritte aus

1) Vgl. o. S. 7 und Harnack, Monarchianismus in Herzog REncykl. X 202.

2) Nach Schmiedel „it is quite open to us“, Mtth. 16 17–19 als eine (spätere) Interpolation zu betrachten (Encycl. bibl. II col. 1892). Das geht nach dem Gezeigten zu weit. S. o. S. 70 Anm. 2.

3) Es ist schwer einzusehen, wie man Mtth. 16 18. 19 geradezu eine „Petrus-Apotheose“ nennen und doch bei der Annahme stehen bleiben kann, dass dieses „kirchliche Monumentalwort“ „aus ganz später Zeit“, das ganz und gar aus dem Rahmen der synoptischen Zeitlage heraustrete, zusammen mit 18 15. 16 vom „Kirchenmann“ Matthäus selbst „aus unbekanntem Quellen“ beigebracht sei (P. Schmidt, Die Geschichte Jesu II S. 32. 51). Wann soll denn der Evangelist und Kirchenmann gelebt haben, der sich so weit verstieg?

4) Iren. adv. haer. IV 46, 3: Sed et mundus pacem habet per eos (sc. Romanos), et nos sine timore in viis ambulamus et navigamus quocunque voluerimus.

5) S. Harnack, Chronologie I 364 f.

allen Bevölkerungsschichten des Reichs hatten unter solchen Umständen stattgefunden, und in Rom selbst waren mehrere Familien der Geld- und der Adels-Aristokratie gewonnen worden (Euseb. V 21). Auch unter den Hofbediensteten fehlte es nicht an Anhängern des Evangeliums (Iren. adv. haer. IV 46, 1); und wie keine zweite Person des Reichs beherrschte die dem Christentum günstig gesinnte Nebenfrau des Kaisers: Marcia die Lage (Dio Cass. LXXII, 4). Der römische Bischof aber, und so namentlich auch Victor, übte gerade auf diese hochgestellte Gönnerin, mit der er persönlich verkehrte, einen bedeutenden Einfluss aus, der unter anderem mehr als Einem Glaubensgenossen die Befreiung von Verbannung und Zwangsarbeit erwirkte (Hippol. philos. a. a. O.)<sup>1)</sup>. Man begreift es, dass eine so energische und weitblickende Persönlichkeit, wie Victor, in der so vielversprechenden Epoche den Antrieb verspürte und den Mut gewinnen konnte, die Christenheit zu einer strammeren organischen Einheit zusammenzufassen und damit der Kirche seitens der Staatsgewalt ein erhöhtes Ansehen zu verschaffen, indem er nicht bloss für den in unmittelbarer Nähe des Herrschers und der Zentralregierung befindlichen Bischof der Welthauptstadt den Primat beanspruchte, sondern auch diesen Anspruch durch einen möglichst ostensiblen urkundlichen Rechtsgrund zu stützen versuchte. In demselben Verhältnis aber, in welchem es sich dabei in der Tat für Victor nach seiner eigenen Auffassung um eine die Existenzfrage des Christentums überhaupt betreffende kirchenregimentliche Aktion und um das gesteigerte amtliche Verantwortlichkeitsgefühl des römischen Bischofs handelte, werden wir trotz allem gegenteiligen Schein Anstand nehmen müssen, im hierarchischen Ehrgeiz des Mannes die ausschlaggebende Triebfeder zu suchen<sup>2)</sup>. Wenn es der syn-

1) „Zugleich zeigt die Stelle [an der Behandlung, die Victor dem Kallist widerfahren liess], welche hohe Gewalt der römische Bischof damals ausübte: er verweist Gemeindeglieder einfach aus der Stadt“ (Harnack in T. u. U. V, 1. S. 117). Vgl. auch Harnack, die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1902 S. 497.

2) Es sei daran erinnert, dass Victor von dem gestrengen Sittenrichter Hippolyt als ehrenwerter Charakter dargestellt wird, dessen Wesen Humanität und Selbstbeherrschung nicht fremd waren (a. a. O.). In Fällen



ketistische Zug der Zeit war, der schon einen Commodus freundlicher oder wenigstens duldsamer gegen das Christentum stimmte, so kam doch derselbe Zeitgeist unter andrem auch der persischen Religion der Mithrasmysterien und damit einem besonders gefährlichen Nebenbuhler des christlichen Glaubens zu gut. „Commodus liess sich in die Zahl der Adepten [der Mithrasreligion] aufnehmen und beteiligte sich an ihren geheimen Zeremonien; und die Entdeckung zahlreicher Stiftungen, die dem Wohl dieses Herrschers gewidmet sind oder unter seine Regierung fallen, lässt uns erkennen, welchen Aufschwung die Mithra-Propaganda infolge dieser kaiserlichen Bekehrung nahm. Nachdem einmal der letzte der Antoninen solcherweise mit den alten Vorurteilen gebrochen hatte, war anscheinend der neuen Religion die Protektion seiner Nachfolger für immer gesichert“<sup>1)</sup>. Wer weiss, ob nicht die der christlichen Kirche, im Wettbewerb um die kaiserliche Gunst, seitens der römischen Mithragemeinde drohende Gefahr ein Moment bildet, das neben anderen Beachtung heischt, wenn die Anschauung und Handlungsweise Victors völlig verstanden werden soll? Von einem höheren geschichtlichen Standpunkt aus muss ihm, ungeachtet alles Widerstands, dem die Verwirklichung seiner Primatsidee in der Kirche selbst begegnete, das Zeugnis gegeben werden, dass er seine Zeit verstund. Das stolze Wort aber, das den Primat des römischen pontifex seit Victors Zeit beglaubigen soll:

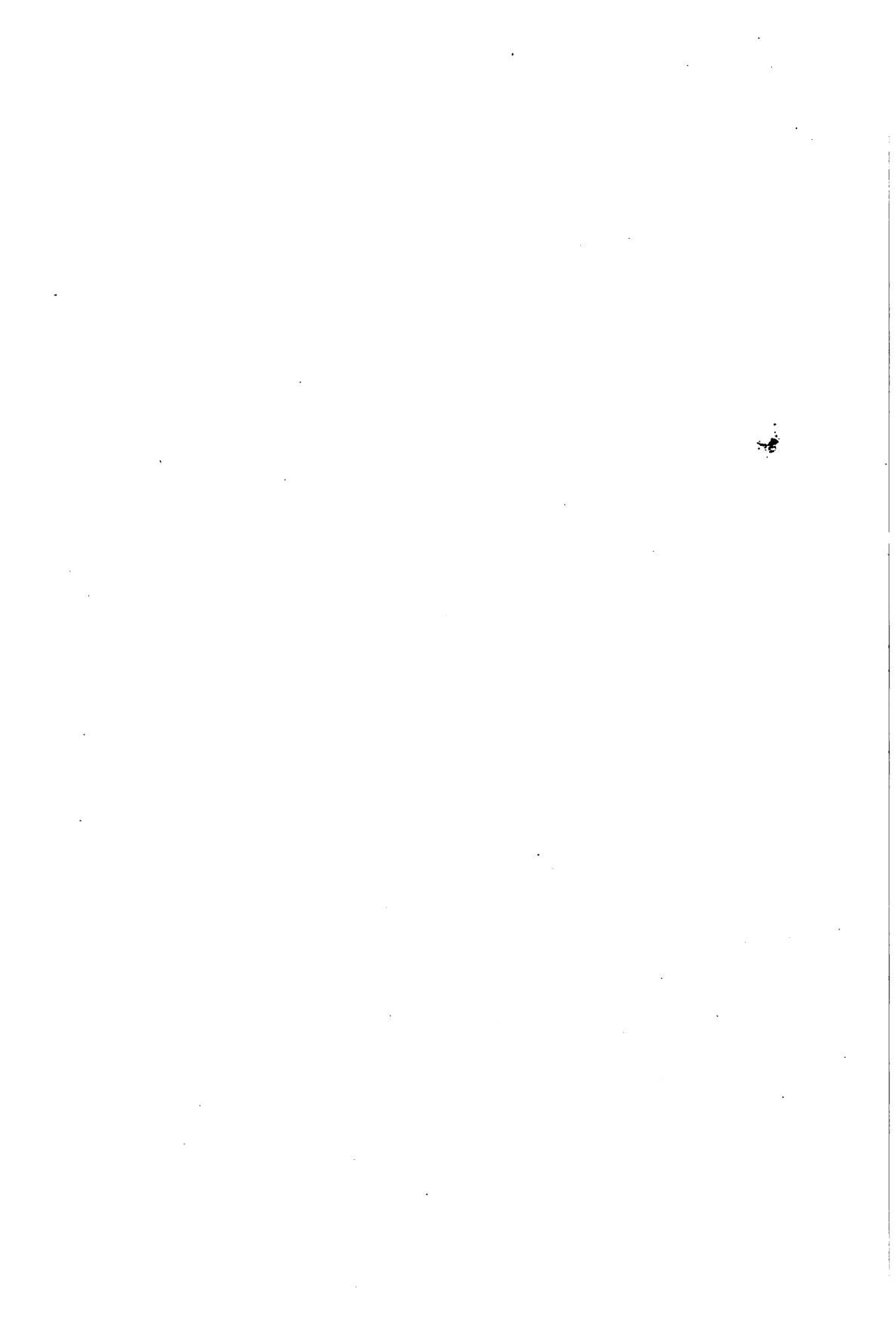
Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo  
ecclesiam meam et tibi dabo claves regni caelorum

steht mit Recht in Riesenlettern unter der Kuppel der ersten Kirche der römisch-katholischen Christenheit: es ist — i h r Eigentum.

---

von allgemeinerer, prinzipieller Bedeutung, wo er rücksichtslos und unbarmherzig vorging, hätte er von sich sagen dürfen: „Der Eifer um dein Haus verzehrt mich!“

1) Cumont, *textes et monuments figurés* I 281. Wie ernst die Dinge lagen, habe ich in meiner Rektoratsrede über: Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum (1903) S. 33—44 gezeigt.



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

---

## Kirchengeschichte.

Von

**D. K. Müller,**

jetzt Professor der evangel. Theologie in Tübingen.

In zwei Bänden. 8.

**Erster Band.** Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

**Zweiter Band. Erster Halbband.** Mit einer Karte. 1902. M. 9.60.

Gebunden M. 10.60. **Zweiter Halbband** in Vorbereitung.

(Grundriss der theologischen Wissenschaften.)

---

## Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Von

**D. W. Moeller,**

weiland Professor an der Universität Kiel.

Gross 8.

- I. Band. Die alte Kirche.** Zweite Auflage, neu bearbeitet von Prof. D. Hans von Schubert in Kiel. 1902. M. 18.—. Gebunden M. 20.50.

„Auf Einzelheiten der Darstellung kann hier nicht eingegangen werden. Es genüge zu sagen, dass Verfasser (Prof. von Schubert) überall mit musterhafter Sorgfalt gearbeitet und ein Buch geschaffen hat, das für alle ernsthaften Arbeiter auf diesem Gebiet völlig unentbehrlich sein wird. Ref. möchte es ganz besonders auch den nichttheologischen Historikern empfehlen, denen es die denkbar besten Dienste tun kann. Die sorgfältige Benützung auch der neuesten Literatur macht das Buch zu einem ausgezeichneten Repertorium. Aber es ist nicht nur das: der Verf. hat eben seinen Stoff mit eigener Arbeit wirklich zu durchdringen verstanden. Auf Schritt und Tritt kann man von ihm lernen.“ *Theolog. Jahresbericht. 1902.*

- II. Band. Das Mittelalter.** Zweite Auflage. (In Vorbereitung.)

- III. Band. Reformation und Gegenreformation.** Bearbeitet von Prof. D. W. Kawerau in Breslau. Zweite, überarbeitete und vermehrte Auflage. 1899. M. 10.—. Gebunden M. 12.50.

- IV. Band.** In Vorbereitung.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

---

## Grundzüge der Kirchengeschichte.

Ein Ueberblick

von

**Hans von Schubert,**

D. Dr., Professor der Theologie und Konsistorialrat in Kiel.

8. 1904. M. 4.—. Gebunden M. 5.—.

„Das ist ein Buch für unsere Zeit! Geschrieben für die vielen ‚Fachmänner‘, die ein dickleibiges Lehrbuch der Kirchengeschichte durchaus studierten mit heisser Mühe, bis ihnen ob einem Wust von Zahlen, Namen und Daten der Kopf wirbelt, und für die noch zahlreicheren ‚Nichtfachleute‘, die es allmählich einsehen lernen, dass die Kirchengeschichte doch etwas mehr ist, als ein Mischmasch von Irrtum und Gewalt, die aber mit den herkömmlichen Lehrbüchern lediglich nichts anfangen können, selbst mit Hase nicht, denen andererseits Bücher wie Baum und Geyer zu leichte Kost sind — so liegt Hans von Schuberts Werk vor uns . . . . Für jeden, der sich vor ernsten Denkaufgaben nicht scheut, eine wahre Festgabe!“

Die Wartburg. 1904. Nr. 38.

---

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

---

# Paulus

Der Mensch und sein Werk:  
Die Anfänge des Christentums,  
der Kirche und des Dogmas.

Von

**Heinrich Weinel,**

a. o. Professor der Theologie in Jena.

8. 1904. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

(Mus: „Lebensfragen“. Schriften und Reden herausgegeben von Heinrich Weinel.)

---

## Kirchengeschichtliches Lesebuch

für den Unterricht an höheren Lehranstalten und zum Selbststudium

herausgegeben von

**Dr. Heinrich Rinn,**

und

**Lic. Johannes Jüngst,**

Professor an der Gelehrtenschule des  
Johanneums zu Hamburg

Pfarrer an der St. Jakobikirche  
zu Stettin.

Lex. 8. 1904. M. 3.50. Gebunden M. 4.50.

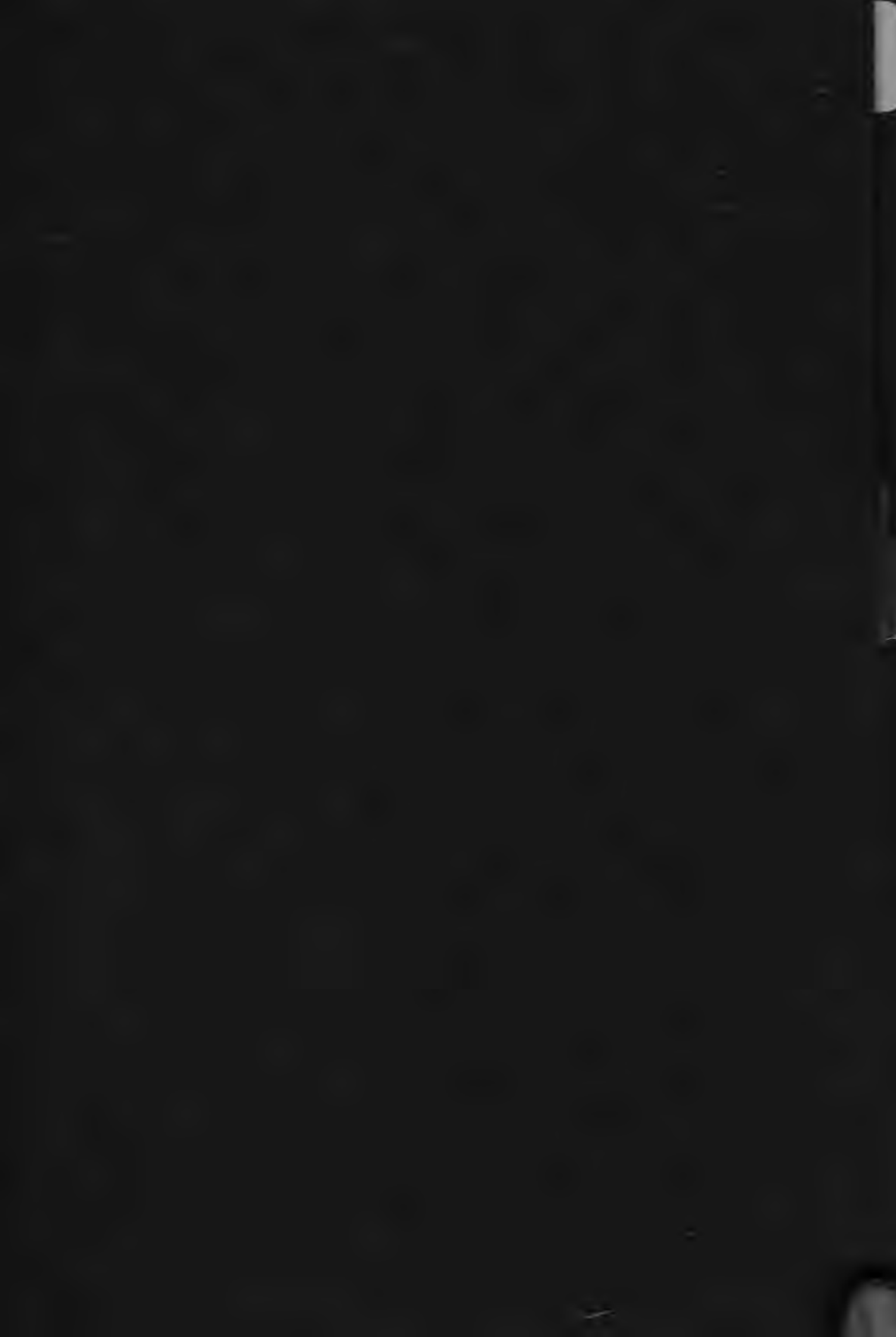
„Ein Buch, dem man die besten Wünsche und Empfehlungen mit auf den Weg geben möchte, zumal es in der Tat einen Mangel in der betr. Literatur ausfüllt, den die mit dem Gegenstände befassten Schulmänner wohl oft genug empfunden haben. Es ist eine zwar knappe, aber doch auch reichhaltige Darstellung des Verlaufes, den die Geschichte der christlichen Kirche seit ihren Anfängen bis auf unsere Tage genommen hat, und die um so mehr verdient, dem Unterrichte in diesem Zweige der Geschichtswissenschaften auf den höheren Lehranstalten zu Grunde gelegt zu werden, als sie ihre Erzählungen nicht bloss aus den Quellen geschöpft hat, sondern in ihnen die Quellen selbst zu Worte kommen lässt und so in kurzen, aber charakteristischen Zügen stets ein lebendiges Bild der behandelten Zeiträume und der in ihnen vorgehenden Entwicklungen gibt. Gerade diese sprechenden Abschnitte der Quellen selbst, die der Darstellung mit grossem Verständnisse eingefügt sind, geben dem Buche seinen Wert und seine Brauchbarkeit für den Unterricht, und wenn hinzugefügt werden darf, dass die Verf. mit voller Unbefangenheit vorgegangen sind und sich vor einseitigen Verurteilungen gehütet haben, so muss man in der Tat wünschen, dass ihr Buch in Vieler Hände komme und sich hinsichtlich seiner Benutzung nicht bloss auf den zunächst ins Auge gefassten Kreis beschränkt sehen möge. Auch für den betr. Unterricht auf Lehrerseminaren dürfte es sehr geeignet erscheinen und wohl auch den Studierenden der Theologie beim Durcharbeiten der von ihnen gehörten Vorlesungen und bei zusammenhängenden Wiederholungen gute Dienste leisten, ja auch den Geistlichen und allen, welche sonst für den Gegenstand ein Interesse haben, als Nachschlagebuch und als Mittel zu schneller Orientierung über allerlei Spezialfragen von Nutzen sein. Ein dem Text vorgedrucktes Inhaltsverzeichnis ist so eingerichtet, dass es ein rasches Sichzurecht- und Auffinden erleichtert. Von besonderem Interesse dürfte auch der letzte Abschnitt sein, der die Zeit von 1813 bis heute behandelt und Streiflichter auf Ereignisse, Bestrebungen und Persönlichkeiten wirft, von denen wir jetzt Lebenden in unserer Geistesart, trotz aller persönlichen Selbständigkeit, wer wir auch sein mögen, uns bestimmt erkennen müssen, und auch der „Anhang“, der „altchristliche Lieder“ in deutschen Uebersetzungen darbietet, ist eine überaus dankenswerte Zugabe, welche denen Freude machen wird, denen die Originale nicht zur Hand sind.“

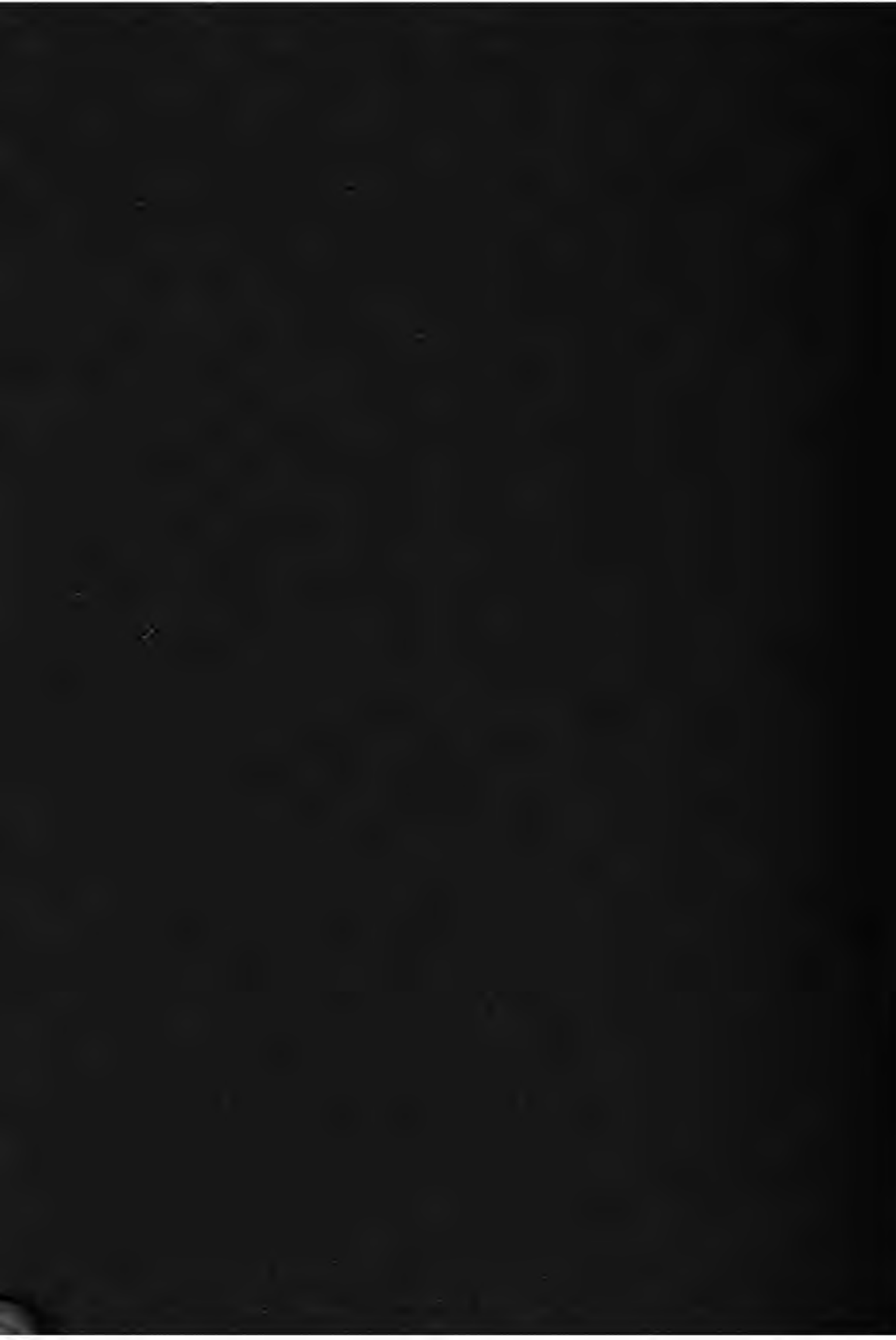
Lit. Centralblatt. 1904. Nr. 20.

*Eine Schüler-Ausgabe zum Preise von ca. M. 1.50 befindet sich unter der Presse.*

---

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.





YC 40662

M325438

