

schen und stilistischen Mittel erörtert E. einige Begriffe und Sachverhalte, die als „Vorwissen“ (was bei Sprecher/Verfasser und Hörern/Lesern als ‚selbstverständlich‘ galt) zum Verständnis des Textes notwendig sind (Nachfolge, Einlaßbedingungen, ‚Höre-Israel‘ und Gebote). Er zeichnet dann mehrere „Sinnlinien“ im Text nach (z.B. Merkmalbesetzung bei den handelnden Personen, Tun und Leiden, Weg und Bewegung, die ‚Jesusbewegung‘ mit Überlegungen zum ‚Sitz im Leben‘ des Textes, u.v.a.) und zeigt, wie im ‚Kommunikationsvorgang‘ einzelne Äußerungen einen bestimmten Sinn gewinnen, den sie außerhalb dieses Kontextes nicht haben. Als „Basis-Satz“ der Perikope erhebt E.: „Was soll ich tun, um Leben zu gewinnen?“; dessen Sinnentfaltung in 10 Äußerungen läßt die theologische Denklinie des Abschnittes hervortreten. Bei einer Analyse der Handlungsstruktur von Mk 10, 17–31 findet E. Ähnlichkeit mit mehreren Gattungen im NT (Berufungsworten und -geschichten, einigen Gleichnissen und Wundergeschichten): „Erzählungen von der Teilnahme am Leben“. Er schlägt für das Erzählschema mit der Handlungsfolge ‚Ruf – Annahme des Rufes – Teilnahme‘ die Bezeichnung „καλεῖν-Sequenz“ vor. Nach einem Referat der bisher vorgelegten literarkritischen Hypothesen entwirft E. eine eigene neue Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte des Textes von der „Geschichte einer mißglückten Berufung“ bis zur Einfügung in das Gesamtevangelium des Mk. In zwei weiteren Abschnitten „Der Sinn des Textes“ und „Die Bedeutung des Textes für den Leser von heute“ bietet E. eine Auslegung der Perikope aufgrund der vorher ausgeführten Analysen und gibt fruchtbare Anregungen zur Aktualisierung des Textes im christlichen Leben.

Das 3. Kap. „Ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes (Mk 10, 17–31 als *der* Text für Franz von Assisi)“ (237–288) erwartet man nicht in einer solchen Arbeit. E. leistet hier sicher einen Beitrag zur Franziskusforschung; für den Leser des Buches hätte aber vielleicht eine knappe Ausführung der Ergebnisse genügt. Es folgt ein nach den drei Kapiteln gegliedertes Literaturverzeichnis (289–316; u.a. wären dort die Angaben nachzutragen zu dem 55 n.159, 72 n.31, 73 n.32 genannten Werk von Michael Riffaterre, *Strukturelle Stilistik*, List-TBWiss 1422, München 1973, franz. Orig.: *Essais de stylistique structurale*, Flammarion Paris 1971), ein Register zu den behandelten NT-Stellen und zu Stichworten aus den Methodenfragen (317–319).

Der Gesamteindruck nach dem Durcharbeiten dieses immer wieder lehrreichen Werkes ist etwas zwiespältig. Die Ausführungen des Hauptteils (2. Kap.) erscheinen z.T. wie eine groß-angelegte, vielperspektivische Leseübung; das Durchspielen des Textes in verschiedenen Analyse-Systemen erzeugt jedoch bei der x-ten Wiederholung weniger neue Erkenntnis als Ermüdung des Lesers. Bringt z.B. die Anwendung von Greimas' Aktantenmodell Bemerkenswertes, was nicht vorher bereits beobachtet, wenn auch anders etikettiert war? Ich hätte mir eine rigorosere Auswahl und Kürzung gewünscht, so daß in der Veröffentlichung nur Fragen zugelassen wären, deren Beantwortung tatsächlich am Text Neues entdecken oder Bekanntes anders wahrnehmen läßt. Es wäre schade, wenn der Leser müde statt für neue Frageweisen gewonnen würde. Das Problem bestand vielleicht darin, daß ganz Verschiedenes in *einem* Buch untergebracht werden sollte: Information, was es in den letzten Jahren auf dem Textlinguistikmarkt alles gibt; Bestreben, alles trotz der Divergenzen und der Terminologieunterschiede in seinem Positiven gelten zu lassen und dabei das für die Auslegung des NT Brauchbare auszuwählen; Bemühen, die vorgestellten Systeme auszuprobieren und die Kritik und eigene Auswahl als richtig zu erweisen an einem konkreten Text, ohne der historisch-kritischen Methode ihr Recht zu schmälern; schließlich das Anliegen, Leben und Intentionen des hl. Franz von Assisi auch in historisch-kritisch abgesicherter Weise als im Grunde sachgemäße Rezeption des Evangelientextes vorzustellen.

H. Engel S. J.

Pesch, Rudolf, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum 15). Stuttgart: Hiersemann 1980. VII/193 S.

Das Ziel, das sich der Autor in der vorliegenden Arbeit gesetzt hat, ist sowohl eine „Biographie“ des historischen Petrus (soweit der Quellenbefund dies gestattet) wie auch darüber hinaus seine neutestamentliche Wirkungsgeschichte, bzw. das „Petrusbild“ des neutestamentlichen Schrifttums.

Unbestritten ist die Sonderstellung des „ersten Jüngers“ im vorösterlichen Zwölferkreis; am deutlichsten kommt sie zum Ausdruck in dem Beinamen „Kepha“, der jedoch erst nachösterlich im Sinne von „Fels“ gedeutet wird, damals vielmehr den Sinn von „Stein“ (Edelstein, kostbarer Stein) hat (30–34). Das Messiasbekenntnis des Petrus hält P. im Kern für historisch und vermutet als seinen historischen Ort die „galiläische Krise“ und den Rückzug Je-

su mit einem reduzierten Jüngerkreis (37 ff.), während die Rolle Petri als „Satan“ wohl Ergebnis nachträglicher Stilisierung ist (41).

Innerhalb der mit Ostern beginnenden Geschichte des „ersten Apostels“ (48 ff.) ist von besonderem Interesse u. a. die Darstellung des meist immer nur aus paulinischer Perspektive gesehenen antiochenischen Konflikts (91 ff.). Es scheint hier, daß Paulus zwar aus der Sicht letzter theologischer Konsequenz das Recht für sich hatte, Petrus jedoch (und ebenso Barnabas) nur dem Wortlaut des „Jerusalem Abkommens“ treu blieb, welches zwar die Heidenchristen und die heidenchristlichen Missionare, keineswegs aber die Judenchristen von der Beobachtung des Gesetzes befreit hatte. Petrus vertrat hier das Anliegen der Einheit mit der Mutterkirche von Jerusalem, wenn er sich dafür einsetzte, daß die Judenchristen auch in Antiochien gesetzestreu leben konnten und deshalb die Heidenchristen zwang, „jüdisch“ zu leben; bzw. er ließ sich auf seine besondere Verantwortung als Leiter der Judenmission hin ansprechen. Das „Aposteldekret“ mit den „Jakobusklauseln“ nach Apg 15 ist dann als Schlichtung dieses antiochenischen Konfliktes zu verstehen (94). Der Verf. vermutet, daß dies der historische Ort ist, wo der in Mt 16, 17–19 ausgedrückte gesamtkirchliche Führungsanspruch Petri formuliert wurde (96 ff.). Die neue Situation, die eine solche gesamtkirchliche Rolle akut werden ließ, war also die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. „Daß der Anspruch nicht schon früher formuliert wurde, besagt nichts darüber, daß er nicht der Sache nach mit der Stellung des Petrus als des ersten Osterzeugen (1 Kor 15, 5) bereits gegeben und durch die Auszeichnung Petri durch den irdischen Jesus schon vorbereitet war. Es bedurfte eines geschichtlichen Anstoßes, einer bestimmten Herausforderung durch die geschichtliche Entwicklung der Urkirche, damit er formuliert werden konnte und mußte, ebenso wie es einer geschichtlichen Herausforderung bedurfte, damit die römischen Bischöfe, die sich als Nachfolger Petri zu verstehen gelernt hatten, auf Mt 16, 18 f. zurückgriffen“ (104 f.). — Da Aufenthalt des Petrus in Rom und ebenso sein Martyrium (durch Kreuzigung) heute als in hohem Grade sicher gelten, ist nur die Frage offen, ob er im Rahmen der „Volksfesthinrichtung“ in den neronischen Gärten nach dem Brand Roms im Jahre 64 oder bei einer späteren Gelegenheit den Tod gefunden hat. Wegen der Petrus-Grab-Tradition und der Martyriums-Überlieferung außerhalb Clem 1, die einen solchen Zusammenhang nicht kennt, hält der Verf. eine Einzelhinrichtung für wahrscheinlicher, deren Anlaß und Datum freilich unbekannt sind (127, 129, 134).

Es folgt der zweite Teil, welcher die Petrusbilder des Neuen Testaments (und des apokryphen Schrifttums) untersucht (135 ff.). Wichtig ist das Ergebnis, daß keine andere Person als Prototyp apostolischer Autorität und vor allem als Bürge der Jesus-Tradition mit Petrus konkurrieren kann. Im Anschluß an P. Hoffmann sieht der Verf. gerade in dieser Rolle als Garant der Jesus-Tradition die Fundamentfunktion nach Mt 16, 18 (142). Sie bleibt auch in der späteren Kirche erhalten; diesen Petrusdienst nimmt jedoch nach dem Matthäusevangelium jetzt die einmütige brüderliche Gemeinde wahr, deren Gefährdung im Glauben gleichzeitig in der Gestalt des Petrus typisiert ist (143). Mt hat „in die Gestalt des Petrus gleichsam die apostolische Norm der Kirche eingezeichnet“ (144).

Da ein ungebrochener Übergang von Petrus auf „Nachfolger“ in Rom in fundamentalistischer Weise heute weder exegetisch noch historisch verantwortbar behauptet werden kann, stellt sich die Frage nach einer möglichen neutestamentlichen Begründung eines fortdauernden Einheitsamtes für die Gesamtkirche, das sich auf Petrus beruft. Im Schlußkapitel (163–170) beschäftigt sich der Verf. mit dieser Frage. Seine nur verhältnismäßig sehr knappen Ausführungen sehe ich als mit das Überzeugendste an, was heute in dieser Beziehung gesagt werden kann. Petrusamt ist zunächst im generellen Rahmen der „Apostolizität“ der Kirche zu sehen. Aus dem Wesen der neutestamentlichen Glaubensgemeinschaft folgt, daß sie sich der Überlieferung des Wortes Jesu in den Aposteln und vor allem dem Petrus verdankt (169); dabei gehen „Schrift“ und „apostolische Sukzession“ Hand in Hand. In dieser „apostolischen“ Kontinuität erfährt sich die Kirche zugleich als „katholische“, in gegenwärtiger Gemeinschaft verbunden. „Wird diese „Verbindung“ im Blick auf das verbindende „Amt“, den Einheitsdienst, reflektiert, so kommt die römische Sukzessionsfolge als die auf Petrus und Paulus gründende zunehmend als die für die apostolische Überlieferung maßgebende in den Blick“ (170). M. a. W.: Die Kirche, der (im Verlauf mehrerer Jahrhunderte) die Notwendigkeit eines verbindenden Einheitszentrums bewußt wird, kann diesen Einheitsdienst nicht von sich aus schaffen, sondern ist als „Kirche der Tradition“ mit innerer Notwendigkeit auf jene Gemeinde verwiesen, die ihre Tradition von Petrus (und Paulus) herleitet. Daß gerade die römische Gemeinde (bzw. der römische Bischof) und keine andere diesen Einheitsdienst wahrnimmt — und daß sie, so könnte man ergänzen, in dieser Funktion auch in Zukunft nicht

durch einen anderen „Sitz des Primates“ ersetzt werden kann — ist also nicht „bloß“ historisch-zufällig, sondern theologisch notwendig. Im Grunde geschieht hier — wie der Verf. bereits auf S. 104 f. andeutet — eine ähnliche „Neuinterpretation“, d.h. Antwort auf neue Herausforderungen im Rückgriff auf das Alte, wie bei der Petrus-Rolle im Übergang zur Heidenwelt in Antiochien. „Die Kirche, die in der Sukzession der Apostel Petrus und Paulus steht, kann sich diesem „Dienst“ nicht entziehen, die übrigen Kirchen nicht der Kommunikation mit ihrem „Amt“. Der Primat der römischen Bischöfe ist so der in die *apostolische* Nachfolge der Apostel im Bischofsamt eingebundene *katholische Primat* des Petrus im Dienst am Glauben der *einen, heiligen* Kirche. Die Geschichte und die geschichtliche Bedeutung des Petrus, des ersten Jüngers und Apostels Jesu Christi, ist für die Glaubensgemeinschaft, deren erster Apostel er ist, *factum theologicum*. Im Streit darum streitet die Kirche um ihre Identität“ (170).

Noch auf eine andere Konsequenz sei hingewiesen: Wenn (wofür P. immerhin einige Wahrscheinlichkeitsgründe beibringt) die gesamtkirchliche Einheitsfunktion des Petrus neutestamentlich vor allem bei Gelegenheit des antiochenischen Konfliktes formuliert wurde, wäre dann nicht eine Revision der üblichen ausschließlich paulinischen Sicht dieses Konfliktes auch Voraussetzung einer richtigen Würdigung des Petrusamtes und seiner Rolle in der Geschichte? Dies scheint mir umso mehr zu gelten als in diesem Konflikt auch das „Typische“ dieses Einheitsamtes, wie es sich in der weiteren Geschichte zeigt, anklingt. Eine solche Funktion wird im Lichte theologischer Konsequenz sehr oft als kritikbedürftig erscheinen; und wenn man sich vorbehaltlos auf den Standpunkt des Paulus stellt, wird man es schwer haben, das Lavieren des (nicht nur historischen!) Petrus zu verstehen. Muß man aber unbedingt, wie es bis jetzt fast immer auch auf katholischer Seite geschieht, hier von einem „Versagen“ des Petrus sprechen?

Die sehr gründliche und überzeugende Arbeit ist jedenfalls wohl das Beste, was in dieser Beziehung bis jetzt vorliegt. Nicht allein für die Geschichte des „historischen Petrus“, sondern auch für die Frage der „neutestamentlichen Begründung des Primats“ ist sie unverzichtbar.

K. I. Schatz S. J.

Daly, Robert J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*. London: Darton, Longman & Todd 1978. VII/152 S.

Das vorliegende Buch ist eine stark gekürzte, „populäre“ Ausgabe einer ausführlichen Studie des Autors zu demselben Thema (R. J. Daly, *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen* [Studies in Christian Antiquity 18], Washington 1978, 587 S.), die wegen „der ökumenischen, pastoralen und generell religiösen und theologischen Bedeutung“ des Themas (Vorwort 8) ein breiteres Publikum erreichen soll als es das umfangreiche wissenschaftliche Werk vermag. — Ausgangspunkt der Untersuchung ist die fast zu selbstverständlich scheinende Tatsache, daß das Christusereignis, das Opfer Christi, die Eucharistie am Ursprung und im Zentrum des Christentums stehen. Gerade dieser Selbstverständlichkeit wegen ist aber eine exakte Analyse des christlichen Opferverständnisses erforderlich. Auch im AT nahm das Opfer eine zentrale Stelle ein am Berührungspunkt der menschlichen und göttlichen Sphäre. Der „Neue Bund“, der sich ja nicht als Ablösung, sondern Erfüllung des alten versteht (Mt 5, 17), muß daraufhin befragt werden, welche atl. Elemente in seinem Opferverständnis nachwirken, welche neue Entwicklung stattgefunden hat, speziell im Verständnis der Eucharistie als „das Opfer“ schlechthin. Diesen Fragen geht der Autor nach von atl. Zeit bis um 200 n. Chr., allerdings ohne Origenes eingehend zu behandeln und ausschließlich Tertullian und Cyprian, weil dies eine eigene Studie erfordern würde. Sie wird aber in Aussicht gestellt für die Zeit bis Leo d. Gr.

Das erste Kapitel (1–10) klärt zunächst — methodisch richtig — die hauptsächlichlichen Begriffe, mit denen die Untersuchung arbeitet: die Bedeutung des Wortes „Opfer“ im antiken/atl. und modernen Sprachgebrauch, die wesentlichen Elemente des Begriffs „Opfer“ im AT, den Sinn der „Spiritualisierung“ des Opfers wie sie im Spätjudentum und Christentum geschieht, sowie schließlich speziell das Verständnis „des Opfers“ im Christentum, der Eucharistie. Kap. 2 (11–35) behandelt die zwei hauptsächlichlichen Opferarten des AT, Brandopfer und Sühneopfer, und zeigt, wie bereits hier die Wurzeln der späteren „Spiritualisierung“ der Opfertheologie nachzuweisen sind. Sie geschieht schließlich (Kap. 3, 36–52) in der LXX (wie an der charakteristischen Übersetzung einiger zentraler Worte zu zeigen ist), im rabbinischen Judentum und der Qumrangemeinde, wo die Idee der Gemeinde als Tempel entsteht. In dieser Zeit wird auch, vor allem an Texten des Paschaopfers, des Bundesopfers (Gen 8, 20–9, 17. Gen 15), der