

**DIE BEDEUTUNG DER PAULUSFIGUR FÜR DIE BEGRÜNDUNG DES  
RÖMISCHEN PRIMATSANSPRUCHS  
VON DEN ANFÄNGEN BIS LEO. I**

Masterarbeit  
zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Arts (M.A.)  
der Philologischen und der Philosophischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität

Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Lucas Gericke  
aus Speyer

WS 2020/2021

Altertumswissenschaften (Trinationale Variante)

Erstgutachter: Prof. Dr. Peter Eich

## Inhaltsverzeichnis

1.) Einleitung.....	1
2.) Der Apostel Paulus in Rom.....	6
2.1) Das Ende des Paulus. Tradition und Historizität.....	6
2.2) Zum römischen Pauluskult.....	13
3.) Petrus, Paulus und der römische Primatsanspruch.....	17
3.1) Petrus und Paulus als Gründer der römischen Christengemeinde.....	17
3.2) Hegesipp, Irenäus und das Konzept der apostolischen Sukzession.....	18
3.3) Die römische Doppelapostolizität.....	22
3.3.1) Ign. Röm. praef. 4,3.....	25
3.3.2) Iren. adv. haer. III 3,2.....	29
3.3.3) Tert. praescr. 36,3.....	30
3.4) Die kirchenpolitische Instrumentalisierung der römischen Apostel im Osterfest- und Ketzertaufstreit.....	34
3.5) Die Aussonderung des Paulus aus der römischen Sukzessionslinie.....	40
3.6) Die „Missgeburt“. Paulus und die Kriterien der Apostolizität.....	51
3.7) Stephan I. von Rom und der <i>primatus Petri</i> .....	61
3.8) <i>Decretum Gelasianum</i> und Peter-Paul-Epigramm.....	65
3.9) Die Bedeutung der Paulusfigur für die argumentative Ausgestaltung des römischen Primatsanspruchs in den Papstbriefen von Siricius bis Sixtus III.....	75
3.10) Petrus, Paulus und Rom in Leos I. Predigt zum Apostelfest 441.....	84
4.) Zusammenfassung und Ausblick.....	87
5.) Anhang.....	92
5.1) <i>Decretum Gelasianum</i> Kap. III.....	92
5.2) Abkürzungsverzeichnis.....	93
5.3) Literaturverzeichnis.....	94
5.3.1) Quelleneditionen.....	94
5.3.2) Forschungsliteratur.....	97

## 1.) Einleitung

Am 28. Juni 2007 – dem Vorabend des katholischen Hochfestes Peter und Paul – kündigte Papst Benedikt XVI. an, das mit dem 29. Juni 2008 beginnende Jahr dem Andenken des vor zwei Millennien geborenen ‚Apostels der Völker‘ zu widmen. In seiner Predigt stellte Benedikt sowohl die innige Beziehung des Völkerapostels zu seinem Mitapostel Petrus als auch die Bindung beider an die Stadt Rom heraus, wobei der Pontifex das von Leo dem Großen geprägte Geschichtsbild von Petrus und Paulus als den ‚neuen Gründern‘ der ewigen Stadt wiederaufgriff.<sup>1</sup> Zum Abschluss des Paulusjahres, am 28. Juni 2009, gab der Heilige Vater schließlich feierlich bekannt, dass der 2005 unter dem Hauptaltar der römischen Kirche *San Paolo fuori le mura* aufgefundene Sarkophag tatsächlich die Gebeine des gemäß uralter und einhelliger Tradition zu Rom gemarterten Apostels beinhalte; wissenschaftliche Untersuchungen hatten eine Datierung der Stoff- und Knochenreste in das 1. bzw. 2. Jhd. n. Chr. ergeben.<sup>2</sup>

Die sich im Doppelfest des 29. Juni<sup>3</sup> konkretisierende Kopplung Pauli an Petrus ist in der christlichen, zumal katholischen Tradition ebenso tief verwurzelt wie die Assoziierung beider Apostel mit Rom, dem Schauplatz ihres Martyriums und der Ruhestätte ihrer Gebeine. Doch welche Beziehung besteht zwischen Paulus und dem Bischof von Rom, dem monarchischen Oberhaupt der katholischen Kirche, und welche Bedeutung kommt der Paulusfigur für die Legitimierung des päpstlichen Anspruchs auf das Leitungsamt in der Christenheit zu?

Eine erste Auskunft auf diese Frage gibt die Auflistung der päpstlichen Titel im seit 1860 geführten *Annuario Pontificio*, dem „offizielle[n] Nachschlagewerk mit historischen und aktuellen Daten zur römisch-katholischen Kirche“.<sup>4</sup> Dem Bischof von Rom kommen in dieser Aufzählung nicht nur die hochtrabenden Titel des ‚Vikars Jesu Christi‘ sowie des ‚höchsten Pontifex der gesamten Kirche‘ zu, sondern ihm wird auch die Bezeichnung ‚Nachfolger des Fürsten der Apostel‘<sup>5</sup>, d.h. Nachfolger Petri, beigelegt. Als ‚Nachfolger Pauli‘ bzw. beider römischer Apostel wird der Papst im *Annuario Pontificio* hingegen nicht ausgewiesen.

Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) hat den Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom sowie die Lehre von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes in der Konstitution *Pastor Aeternus*

---

<sup>1</sup> <http://document.kathtube.com/4624.pdf> (2-5; Übers. des italienischen Originals: ZENIT.org).

<sup>2</sup> <https://www.spektrum.de/news/menschliche-knochen-in-paulus-sarkophag/999833> (zul. abg.: 03.01.2021).

<sup>3</sup> Vgl. Foley, E. B.: s.v. Peter-Pauls-Fest, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. <[http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_SIM\\_024464](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_024464)> (zul. abg.: 03.01.2021).

<sup>4</sup> Denzler <sup>3</sup>2009, 9. Auflösung der bibliographischen Kurztitel im Literaturverzeichnis.

<sup>5</sup> Vgl. ebd.

in den Rang eines Dogmas erhoben.<sup>6</sup> Die absolutistische Kirchengewalt des *Pontifex Maximus* wird in diesem berüchtigten Dokument des Papalismus ausschließlich aus der Primatsstellung abgeleitet, mit der Petrus nach Mt 16,18f. (*Tu es Petrus*) durch Christus betraut worden sei und die die Inhaber des römischen Bischofsstuhls durch ihre Petrusnachfolge rechtmäßig erworben hätten. Pauli, des römischen *coapostolus* Petri, tut *Pastor Aeternus* bei der Begründung des päpstlichen Primats hingegen mit keinem Wort Erwähnung.<sup>7</sup>

Mehr als zwei Jahrhunderte zuvor hatte sich ein von Papst Innozenz X. (1644-1655) gebilligtes Dekret der römischen Inquisition vom 24. Januar 1647 explizit des Rangverhältnisses zwischen Petrus und Paulus angenommen, dabei die Behauptung einer vollumfänglichen Gleichrangigkeit des Apostelpaares anathematisiert und somit die unangefochtene monarchische Stellung des Petrus im Kreise des Apostelkollegiums und in der Kirche jeglicher Diskussion enthoben:

*Sanctissimus [...] propositionem hanc: ‚S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt‘ [...], ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subiectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, haeticam censuit et declaravit.* (zitiert nach: Congar 1963, 509 Anm. 6)

Die Figur des Apostels Paulus war im 17. Jhd. (und bereits davor) in antipapalen Traktaten zur Minderung bzw. Abwertung der päpstlicherseits postulierten singulären Autorität Petri instrumentalisiert worden,<sup>8</sup> wobei gerade der Gal 2,11ff. referierte sog. ‚antiochenische Zwischenfall‘ mit der schroffen Zurechtweisung Petri durch seinen Mitapostel den Kritikern der von den Nachfolgern Petri reklamierten Vollgewalt ein gewichtiges Argument an die Hand gab. Auf die auf solcher Grundlage vorgetragenen Infragestellungen der päpstlichen Autorität reagierte das Dekret vom 24. Januar 1647 mit der Einschärfung der hierarchischen Relation zwischen Petrus als dem Apostelfürsten und Paulus als seinem Untergebenen *in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae*.<sup>9</sup>

Selbstverständlich müssen die evozierten Zeugnisse jeweils als Produkte der argumentativen Erfordernisse und Sachzwänge ihrer Entstehungszeit interpretiert werden – und dennoch fügen sie sich durch ihre exklusive Zurückführung der päpstlichen Obergewalt auf die Nachfolge im Petrusamt bzw. ihre (implizite oder explizite) Zurücksetzung der Paulusfigur allesamt in eine diskursive Tradition ein, die sich bis in das 3. Jhd n. Chr. zurückverfolgen lässt und die im

---

<sup>6</sup> Vgl. Denzler <sup>3</sup>2009, 97f.

<sup>7</sup> Vgl. zur ‚Paulusvergessenheit‘ der Konstitution *Pastor Aeternus* Grelot 1982, 266f.

<sup>8</sup> Vgl. Congar 1963, 508.

<sup>9</sup> Vgl. zum historischen Kontext des Dekrets ebd. 508-510.

frühen 5. Jhd. endgültig die Oberhand gewann. Den biblischen Referenzpunkt dieser gänzlich ohne Paulus auskommenden, seit dem Vaticanum I erstarrten petrinischen Primatsdoktrin bilden die den galiläischen Fischer vermeintlich zum ‚ersten Papst‘ einsetzenden ‚Felsenworte‘ Mt 16,18f., ihr (pseudo-)historisches<sup>10</sup> Fundament Aufenthalt und Tod des Apostels in der *urbs*, ihre juristische Grundlage schließlich die rechtswirksame Petruserbenschaft der Inhaber der römischen *cathedra Petri*.

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem in der kirchenhistorischen Forschung bislang weitgehend vernachlässigten Aspekt der Geschichte der römischen Primatsdoktrin in der Antike, nämlich der Rolle, die der Figur des Völkerapostels Paulus, gemäß kirchlicher Tradition des Mitapostels Petri in Rom, bei der Begründung des römisch-päpstlichen Vorranganspruchs in den ersten Jahrhunderten der *ecclesia romana* zukam. Dem Stellenwert der Paulusfigur in diesem Diskurs nachzugehen bedeutet dabei in erster Linie, die Konjunkturen des Arguments der durch Petrus *und* Paulus vermittelten *Doppelapostolizität* der Kirche der *urbs* nachzuzeichnen, da der Heidenapostel im römischen Primatsdiskurs (des Untersuchungszeitraums) keine autonome, über die Rolle eines (Junior-)Partners des Apostelfürsten Petrus hinausgehende Rolle spielte. Gleichzeitig markiert der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit, der von den frühesten Bezeugungen eines herausgehobenen Prestiges der stadtrömischen Christengemeinde im 2. Jhd. bis zur vorläufigen Vollendung der Primatsdoktrin durch Leo I. (440-461) reicht, die Epoche der Genese der römischen Petrusdoktrin, die Paulus seines Status als (nahezu) gleichgestellten Mitapostels Petri berauben sollte – allerdings nur im an die bischöflichen Amtskollegen adressierten Primatsdiskurs (vgl. Kap. 3.10 zum Fortleben des petrinisch-paulinischen Apostelpaares im stadtrömischen Heiligenkult). Im Fokus der Untersuchung stehen dabei die Proklamationen und Selbstzuschreibungen der römischen Bischöfe, deren primäre Quelle die in der Reihe *Fontes Christiani* edierten ‚ältesten Papstbriefe‘ darstellen, für die Frühzeit (2./3. Jhd.) aber, in der die Zeugnisse römischer Provenienz noch spärlich fließen, auch Äußerungen traditionell als frühe Gewährsmänner einer römischen Ehrenstellung geltender außerrömischer Kirchenschriftsteller

---

<sup>10</sup> Aufgrund der komplexen Quellenlage sowie der massiven kirchenpolitischen Implikationen ist die Historizität des Romaufenthalts Petri in der Forschung seit Jahrhunderten Gegenstand erheblicher Kontroversen. Zwierlein 2009 hat in einer aufsehenerregenden philologischen Studie die Historizität eines solchen Aufenthalts wieder vehement bestritten. Heid 2011a vereint Beiträge, die die Thesen Zwierleins einer kritischen Prüfung unterziehen und die traditionelle Anschauung verteidigen. Obgleich der Titel dieses Sammelbandes („Petrus und Paulus in Rom“) anderes verspricht, kreisen die Beiträge (von Brandenburg 2011 und Riesner 2011 abgesehen) wie auch die Untersuchung Zwierleins nahezu ausschließlich um Petrus, was wiederum der deutlich geringeren kirchenpolitischen Bedeutung der Paulusfigur (sowie der Unstrittigkeit zumindest des *Aufenthalts* Pauli in Rom) geschuldet sein dürfte. Zwierlein 2013, 132-144 dehnt seinen aus dem Petrusbuch bereits hinlänglich bekannten Skeptizismus dann auch auf seine Beurteilung der Tradition des Rommartyriums des Völkerapostels aus.

wie (Pseudo-)Ignatius, Irenäus und Tertullian. Erkenntnisinteresse und methodischer Ansatz der Arbeit sind somit diskurs- und ideengeschichtlich<sup>11</sup> geprägt.

Eine Aufarbeitung der Forschungsgeschichte erübrigt sich insofern weitgehend, als die Rolle der Paulusfigur im römischen Primatsdiskurs bislang noch kaum als eigenständiges Untersuchungsthema wahrgenommen und behandelt worden ist,<sup>12</sup> wenngleich sich vereinzelte Bemerkungen zur Fragestellung der vorliegenden Arbeit – die allerdings kaum jemals über die Konstatierung der weitgehenden Irrelevanz der Paulusfigur hinausgehen<sup>13</sup> – in den meisten Darstellungen der Frühgeschichte des Papsttums finden. An relevanten Vorarbeiten, die sich in Erkenntnisinteresse und Quellenbestand mit der vorliegenden Arbeit zumindest in einigen Teilen decken, sind in erster Linie zwei Aufsätze aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts anzuführen, einerseits der materialreiche, diachronisch angelegte Beitrag des französischen Theologen Yves Congar mit dem Titel „*St. Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la tradition*“,<sup>14</sup> der dem Untersuchungszeitraum dieser Arbeit freilich nicht mehr als neun Seiten einräumt, andererseits der Aufsatz des deutschen Mediävisten Achim Hack „[z]ur römischen Doppelapostolizität“,<sup>15</sup> der, ausgehend von einer Interpretation des damasianischen Peter-Paul-Epigramms, die primatsgeschichtliche Signifikanz des Arguments der Doppelapostolizität bei Damasus I. und Leo dem Großen vergleichend analysiert.

Kapitel 2) skizziert die Genese der Tradition des römischen Martyriums Pauli anhand einer chronologischen Durchsicht der relevanten Quellenstellen, nimmt Stellung zur Historizität des Zeugentodes des Völkerapostels in der *urbs* und stellt die Stätten des Pauluskultes in der Hauptstadt vor.

Kapitel 3.1) u. 3.2) behandeln die Herausbildung des Konzepts der apostolischen Sukzession bei Hegesipp und Irenäus und die damit einhergehende Zuschreibung der Gründung der *ecclesia romana* an Petrus und Paulus in der frühesten römischen Sukzessionsliste.

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu die durch Caspar 1930, VII formulierte Zielsetzung einer wissenschaftlichen Papsttumsgeschichtsschreibung: „Eine Geschichte des Papsttums soll und will mehr sein, als Geschichte der einzelnen Päpste, nämlich Geschichte einer Idee.“

<sup>12</sup> Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass die vorliegende Arbeit nicht in zahlreichen Unterthemen und Einzelergebnissen früherer Forschung verpflichtet wäre.

<sup>13</sup> Vgl. etwa Martin 2010, 106 mit Bezug auf Leo M. serm. LXXXII: „Sobald es um den kirchlichen Rang geht, wird, wie generell in der Primatsdoktrin, Paulus ausgeblendet.“ Vgl. auch Tajra 1994, 199: „*Paul's person also became part of the struggle for primacy among the various Patriarchal Sees. Roman tradition generally enhanced Peter's role in the evangelization of Rome and the establishment of the Church in that city, thus reducing Paul to the role of an ancillary figure.*“

<sup>14</sup> Congar 1963. Stevenson, W.: Sozomen on Victor and the Easter controversy, in: Pietro e Paolo 2001, 567-575, hier: 568 Anm. 2, bezeichnet Congars Aufsatz als „*the seminal treatment of St. Paul's place in the Roman Church*“.

<sup>15</sup> Hack 1997.

Kapitel 3.3) widmet sich *in extenso* den frühesten Bezeugungen eines auf dem zweifachen apostolischen Ursprung beruhenden herausgehobenen ökumenischen Ansehens der stadtrömischen Kirche bei (Pseudo-)Ignatius, Irenäus und Tertullian.

Kapitel 3.4) unterzieht die kirchenpolitische Instrumentalisierung der petrinisch-paulinischen Doppelapostolizität durch die römischen Bischöfe Victor I. im Osterfeststreit und Stephan I. im Ketzertaufstreit einer eingehenden Betrachtung.

Kapitel 3.5) verfolgt anhand eines chronologischen Durchgangs durch die diversen römischen Sukzessionslisten (u.a. Irenäus, *Catalogus Liberianus*, Epiphanius) die Entstehung des *cathedra Petri*-Konzepts und den damit einhergehenden Ausschluss des Paulus aus der römische Nachfolgelinie sowie dessen Konsequenzen.

Kapitel 3.6) geht den historischen und theologischen Hintergründen der schon früh (nahezu) feststehenden Reihen- und Rangfolge ‚Petrus und Paulus‘ nach, stellt das latente Legitimationsdefizit des paulinischen Apostolats sowie die exzeptionelle Autorität Petri heraus und analysiert die Artikulation des Rangverhältnisses zwischen Paulus und den Uraposteln in den Quellen der ersten Jahrhunderte.

Kapitel 3.7) behandelt die erstmalige Geltendmachung eines auf Mt 16,18f. und der Petrussukzession beruhenden römisch-bischöflichen Vorranganspruchs durch Stephan I. im Ketzertaufstreit.

Kapitel 3.8) taxiert den Stellenwert und die Funktion des Arguments der römischen Doppelapostolizität im 3. Kapitel des sog. *Decretum Gelasianum*, das wohl auf eine 382 unter der Leitung von Bischof Damasus abgehaltene römische Synode zurückgeht, sowie im damasianischen Peter-Paul-Epigramm.

Kapitel 3.9) weist anhand einer von der Primatsstheorie des *Decretum* und ihrer Weiterentwicklung ausgehenden Analyse des postdamasianischen Papstbriefkorpus den vollständigen Bedeutungsverlust der Paulusfigur im päpstlichen Primatsdiskurs nach.

Kapitel 3.10) verifiziert dieses Resultat anhand einer Analyse des Sermons Leos des Großen zum Peter-Paul-Fest des 29. Juni 441 und dokumentiert die Kontinuität der Verehrung Petri und Pauli als Zwillingapostelpaares im stadtrömischen Apostelkult.

## 2.) Der Apostel Paulus in Rom

### 2.1) Das Ende des Paulus. Tradition und Historizität

Wenn auch nicht das Martyrium, so ist doch die (oder eine) Gefangenschaft des Paulus in Rom<sup>16</sup> bereits in der neutestamentlichen *Apostelgeschichte* explizit bezeugt, die zumeist in das späte 1. Jhd. n. Chr. datiert wird.<sup>17</sup> Von jüdischer Seite dem Vorwurf ausgesetzt, einem Heiden Zutritt zum Jerusalemer Tempel verschafft zu haben, habe sich Paulus nach der Darstellung der *Apostelgeschichte* in einem mehrjährigen, immer wieder verschleppten Rechtsstreit vor dem jüdischen Sanhedrin und den römischen Prokuratoren Felix und Festus verantworten müssen,<sup>18</sup> wobei Lukas in apologetischer Absicht die Schuldlosigkeit des Paulus und die Besonnenheit und Milde der römischen Autoritäten<sup>19</sup> polemisch mit der jüdischen Verstocktheit und Verschlagenheit kontrastiert. Als Inhaber des römischen Bürgerrechts habe Paulus sein Provokationsrecht wahrgenommen und an das Kaisergericht appelliert,<sup>20</sup> woraufhin Festus den Gefangenen in die Hauptstadt habe überstellen lassen. Anschließend habe Paulus in leichter Haft zwei Jahre in einer Mietwohnung in Rom verbracht und dort „ungehindert“ (ἀκωλύτως) das Evangelium Jesu Christi verkündet<sup>21</sup> – die prorömische Tendenz der *Apostelgeschichte* ist auch hier unverkennbar. Über den weiteren Verlauf des Prozesses – Verfahrenseinstellung, Freispruch oder Verurteilung und Hinrichtung – und somit über das Ende des Paulus schweigt sich der Verfasser der *Apostelgeschichte* bedauerlicherweise aus. Diese Entscheidung des Autors – sofern sie nicht auf schlichter Unkenntnis der Folgeereignisse beruht<sup>22</sup> – hat der

---

<sup>16</sup> Auch in der neueren Forschung (vgl. etwa Tajra 1994, 58-72) wird bisweilen noch die Ansicht vertreten, die Abfassung des *Philippbriefs* (sowie des *Philemonbriefs*) datiere in die durch die *Apostelgeschichte* belegte römische Gefangenschaft (1,7: ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου) Pauli, wobei u.a. die Erwähnung der ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (4,22) im Schlussgruß sowie die (nahezu) einhellige altkirchliche Tradition zugunsten einer solchen Lokalisierung des Abfassungsortes ins Feld geführt werden. Die gegenwärtige Mehrheitsmeinung (vgl. etwa Theißen <sup>5</sup>2015, 45) geht freilich eher von einer Abfassung während eines (allerdings allenfalls indirekt bezeugten) ephesinischen Gefangenschaftsaufenthalts aus, u.a. aufgrund der Erwähnung eines Prätoriaums (1,13) und der vorausgesetzten regen Reisetätigkeit zwischen der Adressatengemeinde Philippi und dem Abfassungsort. Einen Überblick über die Diskussion verschafft Häußer, D.: Der Brief des Paulus an die Philipper, Holzgerlingen 2016, 20-29, der seinerseits für eine Abfassung in Ephesus plädiert.

<sup>17</sup> Schnelle <sup>6</sup>2007, 303f. setzt die Apg in das letzte Jahrzehnt des 1. Jhd. n. Chr.; Theißen <sup>5</sup>2015, 75f. vertritt eine Datierung in die Zeit kurz nach dem Sturz Domitians. Vgl. zu den im Folgenden behandelten Quellenstellen den knappen Überblick bei Kinzig 2019, 29-32.

<sup>18</sup> Vgl. Apg. 21,27–26,32.

<sup>19</sup> Vgl. Winkelmann <sup>2</sup>2001, 85: „Von den Evangelisten unterstrich besonders Lukas das gute Verhältnis zum Staat. [...] Auch Paulus wurde nach seiner Darstellung in der *Apostelgeschichte* von den römischen Behörden ganz korrekt behandelt.“

<sup>20</sup> Vgl. Apg. 25,11.

<sup>21</sup> Vgl. Apg 28,30f.

<sup>22</sup> Mit dieser Möglichkeit rechnen etwa Harrill 2012, 70 und Zwierlein 2013, 132. Dass sich die Spur des Paulus für Lukas mit der Gefangenschaft in Rom einfach verloren hat, erscheint jedoch angesichts des offenbar als abgeschlossene Einheit vorgestellten Zweijahreszeitraums (vgl. Apg 28,30: Ἐνέμεινεν [sc. Paulus] δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι) unwahrscheinlich (vgl. Omerzu 2001, 147f.). Nach zwei Jahren leichter Haft muss eine Veränderung der Situation des Paulus eingetreten sein, über die Lukas seine Leser jedoch im Unklaren lässt (vgl. auch Dinkler 1980, 5f.).

neutestamentlichen Forschung immer wieder Kopfzerbrechen bereitet und mannigfaltige Deutungsansätze hervorgerufen.<sup>23</sup> Dass Lukas Kenntnis vom gewaltsamen Ende des Paulus hatte, lässt sich wohl aus der als *vaticinium ex eventu* gestalteten Miletrede (Apg 20,17-35) schließen, die sich als testamentarische Abschiedsrede ausnimmt.<sup>24</sup> Wiederum könnte die apologetische Stoßrichtung der *Acta* auch für das abrupt anmutende, den (negativen) Ausgang des Prozesses bewusst in der Schwebe lassende Ende verantwortlich zu machen sein.<sup>25</sup> Die an die Passionsgeschichte Jesu angelehnte<sup>26</sup> Kurzfassung der Prozessgeschichte, die Paulus Apg 28,17b-20 den römischen Juden zum Besten gibt, ist unübersehbar von der Absicht durchdrungen, die römischen Behörden von jeglicher Verantwortung für die Situation des Gefangenen freizusprechen.<sup>27</sup> Die ausführliche Darstellung des Stephanusmartyriums Apg 6f. steht einer solchen Deutung insofern nicht im Wege, als dieser Akt der Lynchjustiz mit dem Sanhedrin einer jüdischen Institution angelastet werden konnte und die Jesusbewegung somit nur in eine Frontstellung gegen die Juden, nicht aber gegen die römische Staatsgewalt brachte.<sup>28</sup> Die Schilderung der Verurteilung und Hinrichtung des Paulus durch das Kaisergericht wäre der apologetischen Darstellungsabsicht des Lukas hingegen diametral zuwidergelaufen.<sup>29</sup> Als *conditio sine qua non* hat das offene Ende<sup>30</sup> der kanonischen *Acta* der Herausbildung der

---

<sup>23</sup> Omerzu 2001 bietet einen breiten Überblick über die bis zu diesem Zeitpunkt in der Forschung vorgebrachten Erklärungen für das „Schweigen des Lukas“, u.a.: die Abfassung der Apg datiere noch vor den Abschluss des Prozesses (Mittelstaedt 2006); die Apg sei keine Biographie, als Bericht über die Verkündigung des Evangeliums falle der Tod des Paulus schlichtweg nicht mehr in ihr Darstellungsinteresse; das Martyrium des Paulus habe Lukas in einem nicht erhaltenen ‚dritten Buch‘ (nach Evangelium und Apg) dargestellt etc.

<sup>24</sup> Vgl. Apg 20,25: ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες. Dass die Miletrede tatsächlich auf das Ableben des Paulus hindeutet und nicht nur seinen Abschied aus Kleinasien zum Thema hat (so aber Mittelstaedt 2006, 185-189), lässt sich weniger an konkreten Formulierungen festmachen als dem übergreifenden Duktus der Rede (und der folgenden Abschiedsszene) entnehmen (vgl. Ballhorn 2001, 45-47).

<sup>25</sup> Vgl. Tajra 1994, 38f.; von Haehling, R.: Mutmaßungen zum Schweigen der Apostelgeschichte vom Tod der Apostel Petrus und Paulus, in: Heid 2011a, 538-547. Vgl. zur prorömischen Apologetik der Apg auch Harrill 2012, 97-101.

<sup>26</sup> Vgl. Omerzu 2001, 153-155.

<sup>27</sup> Vgl. Apg 28,17b-18: ἐγὼ, ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσιν τοῖς πατράοις δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην εἰς τὰς χεῖρας τῶν Ῥωμαίων, οἵτινες ἀνακρίναντές με ἐβούλοντο ἀπολῦσαι διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί. Vgl. Grelot 1982, 235: „*Luc ménage visiblement les autorités romaines*“.

<sup>28</sup> Vgl. Riesner 2011, 160.

<sup>29</sup> Nicht leicht von der Hand zu weisen ist allerdings der Einwand, dass die Darstellung einer Verurteilung des Paulus durch den *malus princeps* Nero angesichts der katastrophalen Reputation des letzten Julio-Claudiers dem Ansehen des Paulus nicht unbedingt hätte abträglich sein müssen, vielleicht sogar im Gegenteil (vgl. Omerzu 2001, 135). Allerdings ist zu bedenken, dass das verzerrte Nerobild der romzentrierten senatorischen Geschichtsschreibung nur bedingt Rückschlüsse auf die Reputation Neros in breiteren sozialen Schichten oder den orientalischen Gefilden des Reiches zulässt.

<sup>30</sup> Die Auffüllung durch frühere Texte hinterlassener biographischer Leerstellen begegnet in manchen frühchristlichen Texten nachgerade als literarisches Programm, so etwa im Falle der nicht wenigen apokryphen Evangelien, die sich der von den kanonischen Evangelien weitgehend vernachlässigten Kindheitsgeschichte Jesu angenommen haben (vgl. Schröter 2020, 20-43).

alternativen, gesichert erstmals<sup>31</sup> in der *Kirchengeschichte* Eusebs<sup>32</sup> bezeugten Tradition einer *zweimaligen* römischen Gefangenschaft bzw. eines *zweimaligen* Romaufenthaltes des Paulus (mit zwischengeschalteter Spanienmission oder aber Rückkehr in den östlichen Mittelmeerraum) den Weg bereitet.<sup>33</sup> Der Absicht, seine missionarische Tätigkeit (nach Ablieferung der Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde und einem Zwischenbesuch in Rom) nunmehr in Spanien fortzusetzen, hatte Paulus Röm 15,24.28 Ausdruck verliehen.<sup>34</sup> Das älteste Zeugnis<sup>35</sup> für die tatsächliche *Durchführung* dieser Reisepläne stellt wohl der in seiner Datierung heftig umstrittene<sup>36</sup> 1 Clem (5,7) dar: *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἔλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Die idiosynkratische Formulierung *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* dürfte sich, da der Brief aus stadtrömischer Perspektive verfasst ist, auf einen Punkt westlich der *urbs* beziehen, sodass eine Deutung auf die iberische Halbinsel naheliegt.<sup>37</sup> Strittig ist allerdings, ob diese Nachricht bloß aus Röm 15,24.28 gesponnen ist<sup>38</sup> (im Sinne von Programm und Ausführung) oder auf historisch

<sup>31</sup> Vgl. Pfister 1913, 220. Nach Pfister habe erst das Bemühen, die konkurrierenden Paulusbiographien der lukanischen *Acta* und der *Paulusakten* miteinander zu vereinbaren, die Tradition einer zweiten römischen Gefangenschaft hervorgebracht, da die *Paulusakten*, die ihren Protagonisten Rom als freien Mann erreichen lassen, zumindest ab Euseb als Fortsetzung (und nicht als Neufassung) der kanonischen *Apostelgeschichte* interpretiert wurden.

<sup>32</sup> Vgl. die Interpretation der Briefsituation des 2 Tim Eus. hist. eccl. II 22,2-7: *τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον, αὐθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεῦτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει [sc. Rom] τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ· ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχόμενος, τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν ἐπιστολὴν συντάττει, ὁμοῦ σημαίνων τὴν τε προτέραν αὐτῷ γενομένην ἀπολογίαν καὶ τὴν παρὰ πόδας τελείωσιν. [...] Ταῦτα δ' ἡμῖν εἴρηται παρισταμένοις ὅτι μὴ καθ' ἣν ὁ Λουκᾶς ἀνέγραψεν ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημίαν τοῦ Παύλου τὸ μαρτύριον αὐτῷ συνεπεράνη.*

<sup>33</sup> Vgl. Herzer 2013, 125.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Rubel 2014, 31-43, der betont, dass Rom in den Plänen des Apostels nur die Rolle einer Durchgangsstation gespielt habe.

<sup>35</sup> Vgl. Horn 2001a, 2.

<sup>36</sup> Die *communis opinio*, wonach 1 Clem 1,1 auf eine Christenverfolgung unter Domitian anspiele, weshalb der Brief in die letzten Regierungsjahre des Flaviers oder kurz nach dessen Sturz zu datieren sei, ist erheblich ins Wanken geraten, da die Historizität einer solchen domitianischen Christenverfolgung zunehmend in Zweifel gezogen wird (vgl. etwa Zwierlein 2013, 92; Rubel 2014, 149-151; Kinzig 2019, 32-35).

<sup>37</sup> Vgl. Löhr 2001, 207.

<sup>38</sup> So Holtzmann 1880, 44; Pfister 1913, 218f.; Horn 2001a, 2f.; Zwierlein 2013, 27; Herzer 2013, 127: „Alle altkirchlichen Autoren konstruieren die nach dem Schluss der Apostelgeschichte liegende Geschichte des Paulus ohne Ausnahme aufgrund einer Kombination neutestamentlicher Texte.“

glaubwürdiger, unabhängiger mündlicher Überlieferung beruht.<sup>39</sup> Unmissverständliche Bezugnahmen auf eine Spanienmission als Teil der Paulus-Vita finden sich dann jedenfalls in der zweiten Hälfte des 2. Jhd.<sup>40</sup> im *Canon Muratori* und in den apokryphen *Petrusakten*.<sup>41</sup> An Rom als finaler Station auf dem Lebensweg des Paulus rüttelte jedoch auch die von Röm 15,24.28 inspirierte und durch das offene Ende der Apg ermöglichte Erweiterung der lukanischen Paulusbiographie der *Acta* um die Missionierung der iberischen Halbinsel nicht (explizit).<sup>42</sup> Gleiches gilt für den zu den pseudopaulinischen Pastoralbriefen rechnenden, nachweislich von der *Apostelgeschichte* abhängigen<sup>43</sup> 2. *Timotheusbrief*, der nach Ansicht mancher Exegeten<sup>44</sup> – beginnend mit Euseb<sup>45</sup> – eine zweite römische Gefangenschaft des Heidenapostels als Abfassungskontext voraussetze, Paulus‘ nach Apg 28,31 vermeintlich wiederaufgenommene Missionstätigkeit dann jedoch, träfe diese Deutung zu, nicht etwa in

---

<sup>39</sup> Neben Mittelstaedt 2006, 192f. spricht sich auch Löhr 2001, 213 vorsichtig für diese Deutung aus. Durchaus bedenkenswert ist sein Argument, dass die Formulierung τὸ τέλος τῆς δόσεως sich weit von der Diktion des Röm (πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν/ἀπελεύσομαι δι’ ὁμῶν εἰς Σπανίαν) als vermeintlicher Quelle entferne. Auch Wander, B.: Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motivgeschichtlicher Überblick, in: Horn 2001, 175-195, der den Nachweis der Vereinbarkeit der Spanienpläne mit dem theologischen Denken des Paulus zu führen sucht, hält die tatsächliche Durchführung dieser Pläne zumindest für denkbar, auch wenn es „bei dem *non liquet* der Beantwortung bleiben“ (194) müsse. Vgl. auch Tajra 1994, 102-117, der sich für die Durchführung der Spanienmission ausspricht und hierbei ebenfalls das Zeugnis des 1 Clem herausstellt. Entgegenzuhalten ist diesen Überlegungen jedoch, dass auch einige Interpretationen der Formulierung τὸ τέλος τῆς δόσεως vorgebracht worden sind, die Alternativen zur Deutung auf Spanien aufzeigen. Nach Holtzmann 1880, 41f. nehme 1 Clem 5,7 die geographische Perspektive des Paulus ein, und τὸ τέλος τῆς δόσεως im Sinne von ‚das Ende des Niedergangs [der Sonne]‘ könne ‚de[n] Westen selbst‘ (ebd. 41) meinen. Löhr 2001, 208 hebt auf den sportfachsprachlichen Bedeutungsgehalt des Substantivs τέλος im Sinne von ‚Ziel- bzw. Wendemarke‘ ab; τὸ τέλος τῆς δόσεως ließe sich dann mit dem westlichen Zielpunkt des paulinischen Wirkens identifizieren, „der auch in Rom gelegen haben könnte“. Herzer 2013, 126 schlägt die alternative Übersetzung „Grenze zum Westen“ vor.

<sup>40</sup> Vgl. zur Datierung Metzger <sup>2</sup>2012, 175 (*Petrusakten*) u. 187f. (*Canon Muratori*).

<sup>41</sup> Vgl. Horn 2001a, 2 mit den Belegen.

<sup>42</sup> Ob 1 Clem 5,5-7 Rom oder Spanien als Todesort des Paulus impliziert oder diesbezüglich gar keine Aussage treffen will bzw. kann, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Der *Canon Muratori* und die *Petrusakten* lassen über den Sterbeort des Apostels nichts verlauten. Die griechische Version der Erzählung des Pseudo-Marcellus über das Martyrium der Apostelfürsten in Rom (Ps.-Marc. mart. Petr. et Paul. 1) lässt Paulus aus Spanien nach Rom zurückkehren: Ἐλθόντος εἰς τὴν Ῥώμην τοῦ ἀγίου Παύλου ἀπὸ τῶν Σπανίων (vgl. dazu Tajra 1994, 145; Zwierlein 2013, 125 Anm. 68).

<sup>43</sup> Vgl. Riesner 2011, 158-161.

<sup>44</sup> Vgl. Rordorf, W.: Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe, in: G.F. Hawthorne/O. Betz (Hrsgg.), *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis for his 60. Birthday*, Grand Rapids/Tübingen, 319-327; Horn 2001a, 2; Harrill 2012, 70.

<sup>45</sup> Vgl. Anm. 32.

Spanien, sondern wiederum in der Ägäis verorten würde.<sup>46</sup> 2 Tim, dessen Datierungsvorschläge zwischen den 60er-Jahren des 1. Jhds.<sup>47</sup> und der Mitte des 2. Jhds.<sup>48</sup> oszillieren, gilt angesichts des deutungsoffenen Zeugnisses des 1 Clem (s.u.) auch als die chronologisch früheste sichere Bezeugung der Tradition eines Rommartyriums des Paulus. Der Pseudo-Paulus des 2. *Timotheusbriefs* liegt in Rom in Ketten und blickt auf seine bevorstehende ‚Ausgießung‘ und ‚Auflösung‘ – d.h. auf seinen Tod<sup>49</sup> – voraus.<sup>50</sup>

Δόξη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἄλυσιν μου οὐκ ἐπαισχύνθη, ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ρώμῃ σπουδαίως ἐζήτησεν με καὶ εὔρεν. [...] Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως μου ἐφῄστηκεν· τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα. (2 Tim 1,16f.; 4,6f.)

Ob hingegen auch das Zeugnis des 1 Clem als Beleg für die Existenz der Tradition des römischen Martyriums Pauli (und Petri) gegen Ende des 1. bzw. zu Beginn des 2. Jhd. gewertet werden darf, hängt einerseits davon ab, ob 1 Clem 5 auf die Apostelfürsten als Blutzeugen<sup>51</sup> oder aber ‚bloß‘ als Dulder und Bekenner referiert,<sup>52</sup> andererseits von der Frage, ob ἐν ἡμῖν in 1 Clem 6,1 auf die Christenheit an sich<sup>53</sup> oder spezifisch auf die römische Christengemeinde<sup>54</sup> zu beziehen ist. Den hiermit verbundenen, komplexen philologischen Detailproblemen,<sup>55</sup> die

---

<sup>46</sup> Vgl. Harrill 2012, 70 mit Bezug auf die Anweisung des Pseudo-Paulus an Timotheus 2 Tim 4,13: τὸν φαλόνην ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ ἐρχόμενος φέρει. Die These, wonach 2 Tim der Fiktion nach aus zweiter römischer Gefangenschaft geschrieben sei, lässt sich m.E. nicht am Text festmachen. In den *Acta* (20,6-21,12) ist Troas eine der letzten Stationen vor Paulus‘ Festnahme in Jerusalem. Dass der 2 Tim 4,13 erwähnte Karpos in den *Acta* nicht auftaucht, muss wohl kaum so gedeutet werden, dass sich diese Stelle des 2. *Timotheusbriefs* auf eine andere, nach der ersten römischen Gefangenschaft stattgefundene Missionsreise nach Troas beziehen müsse. Auch dass der Apostel im Gegensatz zum leichten Hausarrest am Ende der Apg in 2 Tim nunmehr in Ketten liegt, setzt nicht voraus, dass Paulus zwischenzeitlich freigekommen und nun erneut inhaftiert worden sei; es kann auch nunmehr endlich zur Verhandlung und Verurteilung in ebenjenem Rechtsstreit, der Apg 21,27 seinen Anfang genommen hat, gekommen sein. Schließlich beruht auch die Auffassung Eusebs (vgl. Anm. 32), den man als Kronzeugen dieser These anführen mag, wohl nicht auf den Angaben in 2 Tim selbst, sondern entspringt dem Bemühen, die Divergenzen zwischen Apg und ActPaul durch Deutung Letzterer als Fortsetzung der kanonischen Akten zu überwinden (vgl. Anm. 31), welches es erforderlich macht, den Brief mit seiner Andeutung des unausweichlichen Martyriums in die vermeintlich durch ActPaul bezeugte zweite römische Gefangenschaft zu setzen. Vgl. auch Büllsbach 2001, 223 Anm. 33: „Aus dem 2 Tim selbst geht nicht hervor, dass es sich um die zweite Gefangenschaft des Paulus in Rom handelt und dass Paulus zuvor schon einmal freigelassen wurde.“ Ebenso bereits Holtzmann 1880, 49f.: „...dass sie [die Past] mit der Gefangenschaft, die sie voraussetzen, nur dieselbe meinen, die auch [...] in der Apostelgeschichte vorkommt.“

<sup>47</sup> Vgl. Riesner 2011, 157f.

<sup>48</sup> Vgl. Hübner 1997, 62f. Anm. 68. Schnelle <sup>6</sup>2007, 374 vertritt mit der Datierung „um 100“ eine Mittelposition.

<sup>49</sup> Vgl. Rubel 2014, 132, der σπένδομαι und καιρὸς τῆς ἀναλύσεως als „Todesmetaphern“ charakterisiert.

<sup>50</sup> Vgl. Riesner 2011, 158.

<sup>51</sup> Hierfür plädieren Lona 2011, 223-225; Rubel 2014, 164.

<sup>52</sup> Diese Ansicht vertritt Zwierlein 2009, 17.

<sup>53</sup> So ebd. 455f.

<sup>54</sup> Dies will Lona 2011, 225f. nicht ausschließen.

<sup>55</sup> Dazu gehört beispielsweise auch die Frage, ob das ἕως in οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν (1 Clem 5,2) mit Gnilka 2011, 269f. inklusiv (‚sie kämpften bis zum Tod‘) oder mit Zwierlein 2013, 58-61 exklusiv (‚sie kämpften unter Einsatz ihres Lebens‘) zu verstehen ist.

einer endgültigen Lösung wohl nicht zugeführt werden können, soll an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden.

Einen kirchengeschichtlich folgenreichen Fortschritt in der Ausgestaltung der Petrus-Paulus-Rom-Tradition – oder aber, so die konservative Deutung, die erste explizite Ausformulierung einer implizit bereits in 1 Clem präsenten Überlieferung<sup>56</sup> – markierte der um 170 abgefasste Brief des korinthischen Bischofs Dionysios an die Gemeinde zu Rom, aus dem Euseb in seiner *Kirchengeschichte* zitiert.

Ταῦτα καὶ ὑμεῖς [sc. ihr Christen Roms] διὰ τῆς τοσαύτης νοουθεσίας [sc. durch 1 Clem] τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτεῖαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω [sc. Petrus und Paulus] καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμοσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν. (Eus. hist. eccl. II 25,8.)

Hier scheint der zeitgleiche (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν) Martertod der beiden Apostelfürsten in Rom vorausgesetzt.<sup>57</sup> Einzig das notorisch ambivalente μαρτυρεῖν ließe sich – gegen die Interpretation dieser Stelle durch ihren Tradenten Eusebius – auch so verstehen, dass hier nur von der Ablegung des Glaubenszeugnisses (und nicht vom Martyrium im Sinne des Zeugentodes) die Rede ist.<sup>58</sup>

Die Schwelle zur romanesken Ausschmückung und hagiographischen Legendenbildung überschreiten dann im letzten Drittel des 2. Jhds.<sup>59</sup> die apokryphen *Paulusakten*, die – in vielen Punkten von der kanonischen Paulusbiographie der lukanischen *Acta* abweichend<sup>60</sup> – auch mit einer detaillierten Darstellung des Martyriums des (als freier Mann nach Rom gereisten) Heidenapostels aufwarten.<sup>61</sup> Dieses Martyrium wird in den *Acta Pauli*, die am römischen Bürgerrecht des Paulus festhalten, erstmals<sup>62</sup> als (von Nero angeordnete) *Enthauptung* bestimmt.<sup>63</sup>

Wie ist es nun um die *Historizität* des Rommartyriums des Völkerapostels bestellt? Nimmt man die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17-35) mit der Mehrheit der Exegeten<sup>64</sup> als *vaticinium ex eventu* ernst, und bedenkt man zudem, dass die in Hausarrest verbrachte *διετία*

---

<sup>56</sup> Vgl. etwa Gnilka 2011, 267-276.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 277f.

<sup>58</sup> Vgl. Zwierlein 2013, 62-65 u. 115-119.

<sup>59</sup> Vgl. die leicht abweichenden Datierungen der ActPaul Büllesbach 2001, 225f. (180); Metzger <sup>2</sup>2012, 172 (170); Harrill 2012, 101 (190).

<sup>60</sup> Vgl. Büllesbach 2001, 215f.

<sup>61</sup> Vgl. Harrill 2012, 101f.

<sup>62</sup> Vgl. Thümmel 1999, 8 Anm. 28.

<sup>63</sup> Vgl. über die Enthauptung als Todesart Pauli auch Anfang des 3. Jhds. Tert. praescr. 36,3: *Paulus Iohannis exitu coronatur*.

<sup>64</sup> Vgl. Ballhorn 2001, 46.

Lukas deutlich als *abgeschlossener* Zeitraum vor Augen steht,<sup>65</sup> so ist die Schlussfolgerung recht naheliegend, dass Paulus im Anschluss verurteilt und hingerichtet wurde.<sup>66</sup> In diesem Punkt ist die Glaubwürdigkeit der lukanischen *Acta* gegen die übermäßige Relativierung ihres Quellenwertes durch A.J. Harrill in Schutz zu nehmen.<sup>67</sup> Harrill meldet Zweifel an der Historizität der in der *Apostelgeschichte* geschilderten römischen Gefangenschaft des Paulus an.<sup>68</sup> Doch spricht m.E. gerade die relative Spärlichkeit der auf die Haftsituation bezogenen Informationen *gegen* eine literarische Erfindung des Lukas.<sup>69</sup> Dass Paulus aus der am Ende der *Apostelgeschichte* geschilderten Haft – etwa aufgrund des Nichterscheinens der Kläger<sup>70</sup> – noch einmal freigekommen sei und die Röm. 15,24.28 anvisierte Spanienreise angetreten habe,<sup>71</sup> erscheint mir trotz der nicht leicht auszuräumenden<sup>72</sup> Notiz τὸ τέρμα τῆς δόσεως ἐλθῶν 1 Clem 5,7 abwegig und – trotz ihres (scheinbar) offenen Endes – mit den kanonischen *Acta* unvereinbar. Die Warnung der Jünger in Tyrus, Paulus solle sich nicht nach Jerusalem begeben (Apg 21,4), sowie die Prophezeiung des Agabus über die Paulus bevorstehende Fesselung und Auslieferung (21,10f.), wären aus dramaturgischer Sicht fehl am Platz, wenn Lukas nicht davon ausgegangen wäre, dass der Rechtsstreit, der mit der Verhaftung in Jerusalem seinen Ausgang nahm, tatsächlich auch in der Verurteilung und Hinrichtung des Apostels in Rom kulminiert

---

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 22.

<sup>66</sup> Vgl. Holtzmann 1880, 46; Horn 2001a, 1-3; Omerzu 2001, 156; Herzer 2013, 127f. Vgl. auch Harrill 2012, 70: „*The last lines of Acts imply strongly that Paul will be found guilty and executed in the near future.*“

<sup>67</sup> Harrill 2012, 97 sieht in der Apg „*merely [...] one of the first interpretations of Paul*“. Seiner Rekonstruktion der Biographie des Paulus legt er allein die von ihm als authentisch erachteten Briefe zugrunde. Dieser methodische Rigorismus ist durchaus vertretbar, doch die lukanischen *Acta* als „*secondary source*“ etwa auf eine Stufe mit den *Acta Pauli* zu stellen, geht sicherlich zu weit. Vgl. demgegenüber die Verteidigung der Glaubwürdigkeit der *Acta* (auch mit Blick auf das Zeugnis der Paulusbriefe) durch Schröter, J.: Die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte, in: Horn 2013, 542-551, der u.a. auf die durch die Wir-Passagen nahegelegte Augenzeugenschaft des Verfassers (oder einer seiner Quellen) hinweist.

<sup>68</sup> Vgl. Harrill 2012, 70 mit Bezug auf Apg 21-28: „*...the narrative is likely an artificial literary creation.*“ Vgl. auch ebd. 101: „*The value of the story [sc. der Appellation an den Kaiser] is thus more literary than historical.*“. Harrill zieht auch (mit anderen) das römische Bürgerrecht des Paulus in Frage, da ein solches in den Paulusbriefen nicht zur Sprache komme (ebd. 98) Für die Glaubwürdigkeit der in der Apg bezeugten *civitas Romana* des Paulus spricht v.a. die nur hierdurch motivierte und ermöglichte Appellation an das Kaisergericht und Überstellung nach Rom, die Lukas eine Generation nach dem Tod des Apostels wohl kaum *ex nihilo* erfunden haben kann (vgl. Rubel 2014, 85).

<sup>69</sup> Vgl. auch Omerzu 2001, 151 über das „ungebräuchliche Vokabular, das [Lukas] zur Beschreibung der Haftsituation des Paulus [sc. in Rom] verwendet“ und das auf die Benutzung einer Quelle hindeute; so auch Rubel 2014, 113f.

<sup>70</sup> So Tajra 1994, 73-76. Dass es dem Sanhedrin mit der Klage gegen Paulus ernst war, zeigt die Tatsache, dass die Anschuldigungen zwei Jahre (!) nach der Verhaftung des Apostels vor dem neuen Prokurator Festus erneuert wurden (vgl. Apg 24,27-25,7).

<sup>71</sup> Situiert man den *Philippbrief* mit seinem optimistischen Ausblick auf eine baldige Haftentlassung (2,24) der heutigen *communis opinio* folgend nicht mehr in Rom, sondern in Ephesus (vgl. Anm. 16), so entfällt auch dieses Zeugnis für eine Befreiung Pauli aus der durch die *Acta* bezeugten römischen Gefangenschaft.

<sup>72</sup> Vgl. Anm. 39.

sei.<sup>73</sup> Dass diese Omina nicht ‚bloß‘ auf eine mehrjährige Gefangenschaft vorausdeuten, ist auch aus der Verwendung analoger Motive in der Darstellung des Prozesses Jesu im *Lukasevangelium* ersichtlich.<sup>74</sup> Eine auf Apg 28,31 folgende Prozesseinstellung wird durch diese Andeutungen m.E. ausgeschlossen.<sup>75</sup>

Wie auch für die Glaubwürdigkeit der Petrus-Rom-Tradition lässt sich darüber hinaus das *argumentum e silentio* ins Feld führen, dass keine andere Stadt (etwa auf der iberischen Halbinsel<sup>76</sup>) jemals für sich in Anspruch genommen hat, Schauplatz des Martyriums des Heidenapostels gewesen zu sein bzw. sein Grab vorweisen zu können, die Paulus-Rom-Tradition also zumindest im Altertum konkurrenzlos und unwidersprochen geblieben ist.<sup>77</sup>

## 2.2) Zum römischen Pauluskult

Einen wertvollen Einblick in die sich an Denkmäler heftende Erinnerungspraxis der römischen Christengemeinde um 200 bietet die in der *Kirchengeschichte* Eusebs überlieferte Notiz des um den Nachweis der Apostolizität (und somit der Orthodoxie) der römischen Gemeinde bemühten<sup>78</sup> Kirchenmannes Gaius, die das *τρόπαιον* Pauli an der Straße nach Ostia (und jenes des Petrus auf dem Vatikan) verortet.<sup>79</sup> Der Begriff *τρόπαιον*, der auf die Bezwingung des Todes in der Auferstehung verweist,<sup>80</sup> darf wohl mit Euseb auf ein Grabmal gedeutet werden.<sup>81</sup> Vermutlich hatte bereits Bischof Victor von Rom (189-199) die Gräber der Apostelfürsten zur Rechtfertigung seiner Position im Osterfeststreit<sup>82</sup> in Anschlag gebracht, wie sich wohl aus dem *καὶ γὰρ* („denn auch“) der Antwort seines Widersachers Polykrates von Ephesos schließen lässt

---

<sup>73</sup> Vgl. auch das explizite Bekenntnis Pauli zur Todesbereitschaft Apg 21,13: ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐτοιμῶς ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Vom Tod *in Rom* kann Lukas seinen Protagonisten an dieser Stelle freilich nicht sprechen lassen.

<sup>74</sup> Vgl. zur Angleichung des Paulusprozesses in den *Acta* an den Prozess Jesu Omerzu 2001, 154f.; Mittelstaedt 2006, 169-174.

<sup>75</sup> Vgl. auch Rubel 2014, 120: „Einen positiven Ausgang des Prozesses hätte Lukas seinen Lesern kaum vorenthalten können. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er über das negative Ende des Prozesses informiert war.“

<sup>76</sup> Vgl. Horn 2001a, 3 über das Fehlen entsprechender lokaler Überlieferungen. Dieser Einwand lässt sich auch nicht einfach unter Zuhilfenahme der Vermutung, die Spanienmission sei eben nur von kurzer Dauer und/oder erfolglos gewesen (so etwa Tajra 1994, 106), ausräumen.

<sup>77</sup> Vgl. Tajra 1994, 199: „All the sources are concordant in pointing to Rome as the site of his martyrdom“. Ameling, W.: Petrus in Rom. Zur Genese frühchristlicher Erinnerung, in: Heid 2011a, 468-491, hier: 491 Anm. 107 gibt zu bedenken, dass die Sterbeorte *anderer* Apostel in der Überlieferung durchaus fluktuieren konnten.

<sup>78</sup> Die Aussage gehört in den Kontext einer Auseinandersetzung mit der phrygischen, als häretisch gebrandmarkten Bewegung der Montanisten, deren Vertreter Proklos die Rechtgläubigkeit seiner Ansichten auf die Lehrtätigkeit des in der *Apostelgeschichte* erwähnten Evangelisten Philippus zurückführte, dessen Grab er im phrygischen Hierapolis lokalisierte (vgl. Brandenburg 2011, 353).

<sup>79</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. II 25,7: Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι. ἐὰν γὰρ θελήσης ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βασικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ἰστίαν, εὐρήσεις τὰ τρόπαια τῶν αὐτῆς ἰδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.

<sup>80</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 354.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 353f.; Rubel 2014, 191f.; Kinzig 2019, 30.

<sup>82</sup> Vgl. dazu u. Kap. 3.4).

(καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται), der im Anschluss die in Kleinasien vorgezeigten Apostel- und Märtyrergräber aufzählt.<sup>83</sup> Eine solche Rekonstruktion der Korrespondenz würde wohl auch die (etwa von E. Dinkler bezweifelte<sup>84</sup>) Deutung der gaianischen Tropaia im Sinne von *Grabmälern* absichern.<sup>85</sup> Das aufgrund späterer Überbauungsmaßnahmen (s.u.) nicht mehr rekonstruierbare<sup>86</sup> ‚Siegesmal‘ Pauli an der *Via Ostiense* dürfte zur gleichen Zeit wie die ergrabene Petrusmemorie am Vatikan, die mit dem bei Gaius erwähnten τρόπαιον Petri identisch sein dürfte, eingerichtet worden sein, d.h. um 160.<sup>87</sup> Wie die Petrusmemorie mit dem vermeintlichen Petrusgrab den Errichtungsort der als monumentale Hülle fungierenden konstantinischen Petersbasilika determinierte, nahm auch die nach Ausweis der spärlichen Grabungsbefunde noch recht bescheiden dimensionierte<sup>88</sup> konstantinische<sup>89</sup> Paulsbasilika an der Straße nach Ostia das altherwürdige τρόπαιον des Völkerapostels in sich auf.<sup>90</sup> Wie aus einem Reskript der Kaiser Valentinian, Theodosius und Arcadius an den *praefectus urbi* Sallustius aus dem Jahre 384 hervorgeht,<sup>91</sup> wurde der konstantinische Bau Ende des 4. Jhd. unter erheblichem Aufwand durch einen deutlich großzügiger bemessenen, prachtvoll ausgestatteten Neubau ersetzt, der der gestiegenen Anziehungskraft des Märtyrerkults und der wachsenden Zahl der Pilger Rechnung trug.<sup>92</sup> Die im Zuge dieses Neubaus vorgenommene Erhöhung des Bodenniveaus schuf jedoch die Notwendigkeit, die (vermeintlichen) Gebeine des Paulus zu bergen und die ursprüngliche Gedenkstätte (d.h. das gaianische Tropaion), die ihren Platz in der Apsis der konstantinischen Basilika gefunden hatte, „mit einem massiven Caementiciummauerwerk als Fundamentierung für die nun höher gelegte neue Basilika“<sup>93</sup> zu verschließen. Die sterblichen Überreste des Apostels wurden dabei in einen (bei den jüngsten, von G. Filippi geleiteten Grabungen

<sup>83</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 24,2-7. Vgl. dazu Leppin 2019, 219.

<sup>84</sup> Vgl. Dinkler 1980, 33.

<sup>85</sup> Man mag sich fragen, wieso Euseb dann nicht die postulierte, chronologisch frühere Aussage Victor's über die römischen Apostelgräber anstelle der Gaius-Stelle zitierte, doch ist es unklar, ob Euseb der entsprechende Brief überhaupt vorlag (vgl. Ziegler 2007, 283).

<sup>86</sup> Vgl. Eastman 2011, 22: „...the size and form of Caius' trophy remain a mystery.“

<sup>87</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 366: „Im Gegensatz zu der durch die Grabungen erschlossenen Memoria Petri kennen wir allerdings das von Gaius [...] bezeugte *tropaion* Pauli an der Via Ostiense nicht. Doch müssen wir davon auszugehen [sic], daß es zur gleichen Zeit mit dem Gedächtnismal Petri bereits in der Mitte des 2. Jh. bestanden hat.“

<sup>88</sup> Vgl. Rubel 2014, 196, der anmerkt, es handle sich „mehr um eine Kapelle als um eine Basilika“.

<sup>89</sup> Die Bauherrschaft wird Konstantin durch eine Notiz des *Liber pontificalis* zugeschrieben (I 178): *Eodem tempore fecit Augustus Constantinus basilicam beato Paulo apostolo*. Vgl. Brandenburg 2011, 368.

<sup>90</sup> Vgl. ebd. 368. Vgl. zum Folgenden neben Brandenburg 2011 auch Rubel 2014, 190-213.

<sup>91</sup> CSEL XXXV ep. 3.

<sup>92</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 368-370; Panzram 2016, 91f. Der theodosianische Neubau fiel 1823 einem Brand zum Opfer.

<sup>93</sup> Brandenburg 2011, 373.

aufgefundenen<sup>94</sup>) Sarkophag überführt und im Querhaus des 390 dedizierten Neubaus der Verehrung der Pilger zugänglich gemacht.<sup>95</sup> Dass man des Apostels hier als eines Märtyrers gedachte, verdeutlichen die beiden bereits 1838 aufgefundenen Marmorplatten, die ursprünglich der Verkleidung der Außenseiten des Sarkophags dienten und über die sich in kunstvollen Lettern die Widmungsinschrift PAULO/APOSTOLO MART erstreckt.<sup>96</sup>

Wenn die vermeintlichen Grablegen Pauli und Petri erst in der Mitte des 2. Jhd. mit bescheidenen Denkmälern versehen wurden, so muss dies nicht bedeuten, dass die Geschichte dieser Stätten als christlicher *lieux de mémoire* nicht über diesen Zeitpunkt hinausreichen würde. Vielmehr lässt sich der scheinbar späte Zeitpunkt der Monumentalisierung mit Hilfe der Assmann'schen Theorie des kollektiven Gedächtnisses durchaus plausibel erklären. Das Aussterben der Zeitzeugen der apostolischen Generation, die als Träger des *kommunikativen* Gedächtnisses die lebendige Erinnerung an die Martyrien Petri und Pauli wachgehalten hatten, musste durch die Errichtung von Erinnerungsmalen kompensiert werden, die das identitätsstiftende Wissen um den Zeugentod der Apostelfürsten in den ‚Langzeitspeicher‘ des *kulturellen* Gedächtnisses überführten und so dem drohenden Vergessen entrissen.<sup>97</sup> Den durch das kommunikative Gedächtnis abgedeckten Zeitraum beziffert Assmann im Anschluss an J. Vansina auf 80-100 Jahre.<sup>98</sup> Das vermeintlich späte Datum der Tropaia ist aus der Perspektive der Gedächtnisforschung an sich also völlig unverdächtig. Dass der Märtyrerkult in Rom bereits mehr oder minder unmittelbar nach dem Tod der Apostelfürsten in den 60er-Jahren des 1. Jhd. eingesetzt habe, wird in der heutigen Forschung dennoch allenfalls noch als Minderheitsmeinung vertreten, so etwa von S. Heid, der den Kultbeginn an den römischen Apostelgräbern durch eine eigenwillige Interpretation des ignatianischen *Römerbriefs* in das 1. Jhd. hinaufzudatieren sucht.<sup>99</sup> Die *communis opinio* bringt die Anfänge des christlichen Märtyrerkultes hingegen mit der Hinrichtung des Bischofs Polykarp von Smyrna Mitte des 2. Jhds. in Verbindung, da der hierüber handelnde Bericht der smyrnäischen Gemeinde erstmals die Verehrung der Gebeine des Hingerichteten thematisiert.<sup>100</sup> In Rom lassen sich eindeutige

---

<sup>94</sup> Vgl. Eastman 2011, 36; Rubel 2014, 203-205.

<sup>95</sup> Vgl. Schröter 2013b, 568f.; Rubel 2014, 206.

<sup>96</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 377; Eastman 2011, 40; Schröter 2013b, 568.

<sup>97</sup> Vgl. Assmann <sup>7</sup>2013, 48-66.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 49.

<sup>99</sup> Vgl. Heid, S.: Die Anfänge der Verehrung der apostolischen Gräber in Rom, in: Heid 2011a, 283-308. Nach Heid habe Ignatius im *Römerbrief* auf dem Löwentod in der Arena als Hinrichtungsart beharrt, da er sich für seine Person gerade *keinen* Grabkult gewünscht habe, wie er – so Heid – Petrus und Paulus zu diesem Zeitpunkt (Heid vertritt die traditionelle Datierung der Ignatianen in traianische Zeit) bereits zugekommen sei. Vgl. zur Kritik Zwierlein 2013, 74-88, der aufzeigt, dass Ignatius nicht die Alternative ‚Märtyrergrab mit Grabkult – Löwen als Grab‘ vor Augen steht, sondern ‚Martyrium – Weiterleben‘.

<sup>100</sup> Leppin <sup>2</sup>2019, 218 hält die entsprechende Stelle Mart. Polyc. 18 allerdings für eine spätere Interpolation.

Zeugnisse für einen Märtyrerkult gar erst ab der Mitte des 3. Jhds. – und zwar mit dem Peter-Paul-Kult an der *Via Appia* – beibringen.<sup>101</sup> Die ebenfalls von Konstantin<sup>102</sup> mit einem Kirchenbau, der *Basilica Apostolorum* (heute *San Sebastiano fuori le mura*), ausgezeichnete Kultanlage *ad Catacumbas* beherbergte, wie aus einer Notiz des *Martyrologium Hieronymianum*<sup>103</sup> hervorgeht und wie eine per Konsuldatum in das Jahr 260 datierte Inschrift<sup>104</sup> zu bestätigen scheint, seit dem Jahr 258 einen *beiden* Apostelfürsten gewidmeten Kult, der seinen sichtbaren Niederschlag in hunderten Graffiti gefunden hat, die zum Gedächtnis Petri und Pauli abgehaltene Totenfeiern (*refrigeria*) bezeugen und um den Beistand und die Fürbitte der Apostel ersuchen.<sup>105</sup> Offenbar wurde das Märtyrergedenken zur Zeit der Valerianischen Verfolgung notgedrungen hierhin verlegt, ohne dass eine ältere Lokaltradition<sup>106</sup> die Lokalität mit Petrus und Paulus in Verbindung gebracht hätte. Eine in der älteren Literatur häufig postulierte, vorübergehende Reliquientranslation von den Memorien am Vatikan und an der *Via Ostiense* scheint mit der Kulteinrichtung an der *Via Appia* – nach Ausweis der archäologischen Zeugnisse – allerdings nicht einhergegangen zu sein.<sup>107</sup> Als „Provisorium [...], an das man sich gewöhnt hatte“<sup>108</sup> setzte sich der Apostelkult *ad Catacumbas* auch nach dem Ende der Verfolgung, d.h. als die Stätten am Vatikan und an der *Via Ostiense* den Christen wieder zugänglich waren, fort, sodass der Ambrosius von Mailand zugeschriebene<sup>109</sup> Apostelhymnus mit Blick auf den römischen Apostelkult konstatieren konnte: *trinis celebratur viis festum sacrorum martyrum*.<sup>110</sup>

---

<sup>101</sup> Vgl. Thümmel 1999, 98: „Dann sind aber diese Memorien [sc. die Tropäia Petri und Pauli] zunächst auch noch keine Kultstätten gewesen, und es braucht für den Petrus-Paulus-Kult keine Ausnahme von der allgemeinen Regel gemacht zu werden. [...] Im 3. Jahrhundert wandelte sich das Gedenken zum Kult, und als im Jahre 258 das Apostelgedenken in Catacumbas einsetzte, hat es sich bereits um einen Toten- oder Märtyrerkult gehandelt.“

<sup>102</sup> Vgl. Thümmel 1999, 100f.

<sup>103</sup> Vgl. ebd. 8-10.

<sup>104</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 357.

<sup>105</sup> Vgl. Leppin 2019, 216f.

<sup>106</sup> Vgl. Thümmel 1999, 94: „Die Einrichtung eines Kultes war anscheinend eine Notlösung.“ Vgl. auch Eastman 2011, 99f., der die (v.a. auf dem *habitasse* des damasianischen Peter-Paul-Epigramms beruhende) Theorie widerlegt, die Überlieferung der römischen Christengemeinde habe von alters her das Wohnhaus der beiden Apostelfürsten an der *Via Appia ad Catacumbas* verortet.

<sup>107</sup> Vgl. Brandenburg 2011, 358; Eastman 2011, 95: „*The Catacombs [...] was the site of a cult without bodies*“. Thümmel 1999, 90 nimmt an, dass der (nicht zweifelsfrei gesicherte) Einbau einer die Präsenz der Apostel symbolisierenden Kathedra das Fehlen ihrer Gebeine kompensiert habe. Anders Dinkler 1980, 27-31, der für eine Translation und Retranslation der Reliquien – 258 *ad Catacumbas*, in konstantinischer Zeit zurück an den Vatikan und an die Straße nach Ostia – plädiert. Wie das Peter-Paul-Epigramm zeigt (*hic habitasse prius*), ging Damasus im 4. Jhd. allerdings sehr wohl davon aus, dass sich die Gebeine der Apostel einst hier befunden hätten. Vgl. zum Verständnis von *habitare* im Sinne von ‚begraben sein‘ Dinkler 1980, 30; Hack 1997, 19-23.

<sup>108</sup> Thümmel 1999, 94.

<sup>109</sup> Vgl. zur strittigen ambrosianischen Autorschaft bejahend Zwierlein 2009, 173 Anm. 11.

<sup>110</sup> Ambr. hymn. 12,7f.

### 3) Paulus, Petrus und der römische Primatsanspruch

#### 3.1) Petrus und Paulus als Gründer der römischen Christengemeinde

Mag der 1. *Clemensbrief* auch möglicherweise die Martyrien der Apostelfürsten in Rom verorten (s.o.), so scheint die Tradition, wonach Petrus und Paulus nicht nur in Rom den Tod gefunden, sondern die römische Kirche gemeinsam gegründet<sup>111</sup> hätten, doch nicht vor der Mitte des 2. Jhds. aufgekommen zu sein und mit der Herausbildung des Konzepts der apostolischen Sukzession zusammenzuhängen. Das älteste erhaltene Zeugnis, das diese wirkmächtige Tradition expliziert,<sup>112</sup> ist der oben zitierte Ausschnitt aus dem an die römische Gemeinde adressierten Brief des korinthischen Bischofs Dionysios (um 170), der die „Pflanzung der Römer“ Petrus und Paulus zuschreibt. Um 180 benennt Irenäus von Lyon (s.u.) die Zwillingsapostel als die Gründer der römischen Kirchengemeinde.<sup>113</sup> Die früheste überlieferte *römische* Stimme, die die Gründung der dortigen Kirche explizit auf die Apostelfürsten zurückführt, ist der ebenfalls bereits zur Sprache gekommene Kirchenmann Gaius (um 200), der sich auf die Τροπαία τῶν ταύτην ἰδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν beruft.<sup>114</sup> Wie hängt nun die Stilisierung Petri und Pauli als Gründer der *ecclesia romana* mit der Herausbildung des Konzepts der *successio apostolica* zusammen? Welche Bedeutung kommt der römischen Doppelapostolizität in der antignostischen Argumentation Irenäus', des (Mit-)Begründers der Sukzessionstheorie, und in weiteren Zeugnissen des 2./3. Jhds. zu? Und schließlich: Welche Konsequenzen hatte die (aus der Anwendung der Sukzessionstheorie resultierende) Projizierung des Monopiskopats in die Frühzeit der Gemeinden auf die Bedeutung der Paulusfigur für die römische *διαδοχή* und die Begründung des Primats der römischen Kirche?

---

<sup>111</sup> Dass dies zumindest für Paulus im streng historischen Sinne nicht zutreffen kann, hätte Irenäus dem *Römerbrief* entnehmen können, in dem Paulus auf den von ihm ins Auge gefassten (erstmaligen) Rombesuch vorausblickt und der die Existenz christlicher (Haus-)Gemeinden in der *urbs* voraussetzt.

<sup>112</sup> Nach O. Zwierlein (z.B. Zwierlein 2013, 112-122) verdanke Dionysios – und indirekt auch Irenäus – diese seine irrierte Ansicht einer Fehlinterpretation von 1 Clem 5-6, was von Gnllka 2011, 276-279 überzeugend zurückgewiesen wird, vgl. v.a. 278: „[1 Clem] war also ein in Korinth seit vielen Jahren bekanntes und gewiß vielbesprochenes Aktenstück. Ist es dann wahrscheinlich, daß plötzlich ein einzelner, eben Bischof Dionysios, auftreten und aus diesem Text Schlüsse über das Wirken der Apostel in Rom ziehen kann, die vor ihm niemand gezogen hat? Und weiter: ist es wahrscheinlich, daß er die Anerkennung seiner (falschen) Schlüsse im Tone der Selbstverständlichkeit bei seinen römischen Adressaten voraussetzen darf? [...] Ich meine, das alles ist [...] sehr unwahrscheinlich.“ Der Brief des Dionysios markiert also mit Sicherheit nicht die Geburt der Tradition über Petrus und Paulus als Gründer der römischen Kirche, sondern setzt diese bereits voraus.

<sup>113</sup> Vgl. Iren. adv. haer. III 3,2: *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*.

<sup>114</sup> Vgl. Anm. 79.

### 3.2) Hegesipp, Irenäus und das Konzept der apostolischen Sukzession

Als Polykarp von Smyrna 155/156 (?) hochbetagt den Märtyrertod fand, brach für die smyrnäische Christengemeinde der Kontakt zur apostolischen Generation ab, hatte Polykarp das Evangelium doch noch von dem Apostel Johannes und den „übrigen, die den Herrn gesehen hatten“, vernommen.<sup>115</sup> Wie konnte die rechte Lehre in Smyrna angesichts des Todes des letzten personellen Bindeglieds zur Generation Jesu, angesichts des stetig „wachsende[n] zeitliche[n] Abstand[s] zum begründenden Heilsereignis“<sup>116</sup> unverfälscht bewahrt werden? Mit dem Aussterben der letzten Apostelschüler um die Mitte des 2. Jhd. sahen sich die christlichen Gemeinden überall mit analogen Herausforderungen konfrontiert.<sup>117</sup> Verschärft wurde dieses Problem durch die sich etwa in den Ignatianen spiegelnde (Selbst-)Absonderung<sup>118</sup> der Anhänger der sog. Gnosis von den amtskirchlich organisierten Gemeinden, zumal als in jenen Gruppen explizit der Anspruch erhoben wurde, die apostolische Tradition zu repräsentieren, so etwa in einem von Epiphanius überlieferten Brief des Gnostikers Ptolemaios (2. Hälfte des 2. Jhds.): ...τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν.<sup>119</sup> Nach J. Martin wurzele das Konzept der apostolischen Sukzession in den Rechtfertigungsbestrebungen dem Vorwurf der Abweichung von der rechten Lehre ausgesetzter Gnostiker, die sich des Sukzessionsgedankens als „apologetische[n] Instrument[s]“<sup>120</sup> bedienten. Auf ‚frühkatholischer‘ Seite verbindet sich die Systematisierung des in Ansätzen bereits in den Pastoralbriefen<sup>121</sup> und in 1 Clem<sup>122</sup> präsenten Sukzessionsgedankens mit den Namen Hegesipps und vor allem Irenäus‘, wobei diese den Nachweis der unverfälschten Weitergabe der apostolischen Lehre an die Nachfolgelinie des monarchischen Bischofsamtes knüpften.

Ob der judenchristlichem Milieu entstammende Hegesipp während seines Aufenthalts in der *urbs* (um 160<sup>123</sup>) eine römische Bischofsliste erstellt,<sup>124</sup> eine bereits vorliegende lediglich

---

<sup>115</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 20,6 (Zitat aus einem Brief des Irenäus): ... ὥστε με [sc. Irenäus] δύνασθαι εἰπεῖν [...] τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν [sc. des Polykarp] ὡς ἀπήγγελλεν καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑορακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευεν τοὺς λόγους αὐτῶν, καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἂ παρ' ἐκείνων ἀκηκόει.

<sup>116</sup> Thümmel 1999, 98.

<sup>117</sup> Vgl. Martin 1972, 95; Panzram 2016, 78.

<sup>118</sup> Vgl. Martin 1972, 90.

<sup>119</sup> Epiph. panar. XXXIII 7,9. Nach Clemens von Alexandrien (strom. VII 106,4) habe der Gnostiker Valentinus die von ihm vertretene Lehre über den Paulusschüler Theodas auf den Völkerapostel zurückgeführt. Derartige Bemühungen wird auch Tert. praescr. 32,1 im Auge haben: *si quae [sc. haereses] audent interserere se aetati apostolicae ut ideo videantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere etc.* Vgl. zum Sukzessionsgedanken bei den Gnostikern Wagenmann 1926, 113-122; Kemler 1971, 190-193; Leppin 2019, 190.

<sup>120</sup> Martin 1972, 95. Vgl. auch Ziegler 2007, 7.

<sup>121</sup> Vgl. die Anweisung des Pseudo-Paulus an Timotheus 2 Tim 2,2: καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἐτέρους διδάξαι.

<sup>122</sup> Vgl. 1 Clem 42,1-4.

<sup>123</sup> Vgl. Panzram 2016, 78.

<sup>124</sup> Davon gehen etwa Grotz 1975, 42-45; Brox 2000c, 183; Martin 2010, 20f.; Wirbelauer 2016, 159 aus.

eingesehen oder sich nur des Festhaltens der gegenwärtigen Amtsträger an der rechten Lehre versichert<sup>125</sup> hat, ist in der Forschung umstritten.<sup>126</sup> Einblick in seine nicht überlieferten Ὑπομνήματα bieten Zitate und Paraphrasen in der *Kirchengeschichte* Eusebs. Der Schlüsselpassus lautet: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποίησάμην † (?) μέχρις Ἀνικίτου: οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικίτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος.<sup>127</sup> Maßgeblich für das Verständnis der Stelle ist die Semantik von διαδοχή, d.h. ob der Begriff hier bereits im eusebianischen Sinne mit ‚Sukzessions- bzw. Bischofsliste‘ übersetzt werden darf, denn nur dann ließe sich das freilich „von den Handschriften aus unanfechtbar[e]“<sup>128</sup> ἐποίησάμην im Text halten. Gegen διαδοχὴν ἐποίησάμην („ich erstellte eine διαδοχή“) sind verschiedentlich textkritische Einwände<sup>129</sup> erhoben worden; so konjizierte A. von Harnack διατριβὴν ἐποίησάμην („ich nahm Aufenthalt“),<sup>130</sup> A. Ehrhard hingegen διαδοχὴν ἐνοησάμην („ich nahm eine διαδοχή [im Sinne von ‚apostolischer Überlieferung‘, nicht ‚Sukzessionsliste‘] zur Kenntnis“), um so jeweils der Schwierigkeit zu begegnen, dass a) die Bedeutung ‚Sukzessionsliste‘ für διαδοχή vor Euseb nicht nachweisbar ist<sup>131</sup> und b) dass Euseb die vermeintliche Liste Hegesipps nicht in seine *Kirchengeschichte* aufgenommen hat.<sup>132</sup> Letzteres Problem hat der an der Gleichung διαδοχή = Bischofsliste festhaltende H. Kemler durch die Hypothese ausräumen wollen, die römische διαδοχή Hegesipps habe sich von der (bei Euseb zitierten) irenäischen Sukzessionsliste insofern unterschieden, als sie ihren Anfang bei dem ‚Herrenbruder‘ Jakobus genommen habe, um so der Vereinnahmung apostolischer Traditionen durch gnostische Irrlehrer die Berufung auf einen nicht zu den ‚Zwölf‘ rechnenden Verwandten Jesu entgegenzusetzen; Euseb habe aber nicht zwei einander widersprechende Listen wiedergeben können.<sup>133</sup> Gemäß Kemlers Rekonstruktion habe Hegesipps Liste Petrus an zweite Stelle gesetzt und den in judenchristlichen Kreisen ohnehin verachteten<sup>134</sup> Paulus aus der römischen Sukzession ausgeschlossen. Ob Kemlers Rekonstruktion nun zuzustimmen ist oder nicht (s.u.), ist hier doch ein fundamentales Hemmnis einer päpstlichen Paulussukzession berührt: die mit der Entwicklung des Konzepts der *successio apostolica* einhergehende

<sup>125</sup> So Caspar 1926, 236; Klauser 1974b, 123; Ziegler 2007, 11f.

<sup>126</sup> Vgl. Kemler 1971, 182f.

<sup>127</sup> Eus. hist. eccl. IV 22,3.

<sup>128</sup> Klauser 1974b, 123.

<sup>129</sup> Vgl. Kemler 1971, 183 Anm. 2.

<sup>130</sup> So auch Zwierlein 2009, 168f.

<sup>131</sup> Vgl. Caspar 1926, 229-235; anders Martin 1972, 96, der sich auf H. von Campenhausen stützt.

<sup>132</sup> Vgl. die Nachweise der Konjekturen von Harnacks und Ehrhards bei Klauser 1974b, 123, der sich der Hypothese des Letzteren anschließt.

<sup>133</sup> Ziegler 2007, 12 modifiziert Kemlers These einer Differenz zwischen der (vermeintlichen) Liste Hegesipps und jener des Irenäus: „Aus der Zeit der kollegialen Leitung [sc. der römischen Gemeinde] konnten Hegesipp und Irenäus durchaus unterschiedliche ‚Sukzessionsträger‘ in ihre Aufstellungen aufnehmen.“

<sup>134</sup> Vgl. Harrill 2012, 115f.

Projizierung des Monepiskopats in die Frühzeit der römischen Gemeinde. Wie in Kapitel 3.5) noch ausführlicher zu zeigen sein wird, spielte die Spannung zwischen römischer Doppelapostolizität und monepiskopaler Sukzession für Irenäus noch keine Rolle, da er den Beginn des monarchischen Bischofsamts in die erste *nachapostolische* Generation setzte. Wenn spätere Sukzessionslisten hingegen bereits Petrus auf der römischen Kathedra Platz nehmen lassen und die irenäische Unterscheidung zwischen den Gründeraposteln Petrus und Paulus auf der einen und den nachfolgenden Einzelbischöfen auf der anderen Seite aufgeben, muss dies mit dem Ausschluss eines der beiden Apostel aus der römischen Sukzessionsreihe einhergehen – und aus noch zu bestimmenden Gründen sollte es stets Paulus treffen. Dies setzt Kemler bereits für die Liste Hegesipps voraus: „Sein bereits für die Zeit der Apostel vorausgesetzter monarchischer Episkopat<sup>135</sup> konnte nur einem der beiden Zeitgenossen [sc. Petrus oder Paulus] die Würde eines ἐπίσκοπος zusprechen.“<sup>136</sup> Freilich ist Kemlers z.T. auf fragwürdigen Prämissen<sup>137</sup> basierende Rekonstruktion der römischen Bischofsliste Hegesipps nicht konkurrenzlos, und so geht etwa H. G. Thümmel sehr wohl davon aus, dass Petrus *und* Paulus diese Liste angeführt hätten<sup>138</sup> – so eine solche denn überhaupt Bestandteil der Ὑπομνήματα war. Die einhellig überlieferte (!) Stelle διαδοχὴν ἐποιήσάμην kann – geht man nicht von einer Textverderbnis aus (s.o.) – in der Tat nur im Sinne der Erstellung einer Sukzessionsliste interpretiert werden, und eine solche scheint sich mit der Nennung Anicets und seiner beiden Nachfolger Soter und Eleutherus ja auch anzudeuten.<sup>139</sup> Ob die Gesamtstruktur des Eus. hist. eccl. IV 22,3 zitierten Hegesipp-Passus für eine solche Aufzählung Raum lässt, ist m.E. jedoch durchaus zweifelhaft. Es ist nicht zu ersehen, aus welchem Grund Hegesipp das vorläufige Endglied Soter-Eleutherus nicht ebenjener vermeintlichen Liste hätte angliedern sollen, es sei denn, man nähme an, er habe die während seines Romaufenthalts erstellte διαδοχὴ als geschlossenes literarisches Stück von Ergänzungen freihalten wollen, was doch recht abwegig

---

<sup>135</sup> Kemler beruft sich auf Eus. hist. eccl. IV 22,4 über Symeon als Nachfolger des Jakobus auf dem Jerusalemer Bischofsstuhl: καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον [...] πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος. Damit sei „vorausgesetzt, daß schon Jakobus selbst diesen Titel [sc. ἐπίσκοπος] getragen hat.“ (ebd. 188).

<sup>136</sup> Kemler 1971, 194.

<sup>137</sup> Aus der Not geboren mutet die Annahme an, Hegesipp habe sich nicht ausreichend mit der sich auf Petrus und Paulus berufenden römischen Lokaltradition vertraut machen können, da er seine Liste unmittelbar nach seiner Ankunft in der *urbs* erstellt habe, was Kemler aus der gedrängten Formulierung γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιήσάμην ableiten möchte (vgl. ebd. 189f.).

<sup>138</sup> Vgl. Thümmel 1999, 5.

<sup>139</sup> Vgl. Kemler 1971, 182.

erscheint.<sup>140</sup> Gegen die Annahme einer römischen Bischofsliste als Bestandteil der Ὑπομνήματα lässt sich auch das gewichtige Argument anführen, dass Hegesipp im vorherigen Satz über seinen Aufenthalt in Korinth allein die Rechtgläubigkeit des *damals amtierenden* Bischofs Primus konstatiert.<sup>141</sup> Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die vermeintliche Liste Hegesipps – zumal in der von Kemler rekonstruierten, von späteren Entwürfen so signifikant abweichenden Gestalt – doch in späteren Texten nachhallen und rezipiert, vielleicht auch kritisiert und korrigiert werden müsste.<sup>142</sup>

Nach dem oben wiedergegebenen Satz γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ κτλ setzt Euseb sein Hegesipp-Zitat wie folgt fort: ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος. Dieser Satz – so er denn nicht von Euseb aus einem anderen Kontext hierher verpflanzt worden ist – nimmt sich m.E. eher als Résumé des vorhergehenden Passus<sup>143</sup> denn als Einleitung einer nunmehr nachgeschobenen Aufzählung der Vorgänger Anicets aus. Dieses Argument ist allerdings nicht zwingend, da auch Irenäus deduktiv argumentiert, wenn er das Beweisziel *traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus qui vera velint videre* (≈ ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος) der Beweisführung (exemplarische Aufzählung der Posten der römischen Sukzessionslinie) voranstellt.

Es melden sich also trotz des textgeschichtlich konkurrenzlosen διαδοχὴν ἐποισάμην berechtigte Zweifel an Hegesipps Rolle als Vorläufer Irenäus‘ in der Aufstellung einer römischen Sukzessionsliste an. Chr. Marksches spricht Hegesipp die Urheberschaft an der Theorie der apostolischen Sukzession denn auch zu Gunsten des Irenäus ab.<sup>144</sup> Könnte der Bedeutungswandel des διαδοχῆ-Begriffs in Verbindung mit der Kette Anicet-Soter-Eleutherus ausgereicht haben, um die Korruptel ἐποισάμην hervorzubringen? Am ehesten wäre dann wohl der Erhard’schen Konjektur διαδοχὴν ἐνοησάμην im Sinne von „ich stellte das

---

<sup>140</sup> Dieses Problem verkennt Ziegler 2007, 11, wenn er schreibt: „Seine Sukzessionsliste, aus der Eusebius nur die Namen Anicetus, Soter und Eleutherus nennt [meine Hervorhebung], reichte mit Sicherheit bis zu den Aposteln zurück“, denn es verhält sich ja nun gerade nicht so, dass Euseb hier mit der Kette Anicet-Soter-Eleutherus nur das Endglied einer *formal und syntaktisch zusammenhängenden* Liste wiedergäbe. Wenn ein solcher formaler und syntaktischer Zusammenhang mit der postulierten Liste der Vorgänger Anicets jedoch nicht zu erkennen ist, so muss die Frage gestellt werden, ob das Werk Hegesipps eine solche Liste denn überhaupt enthielt.

<sup>141</sup> Eus. hist. eccl. IV 22,2: ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ. Vgl. Caspar 1926, 235; Klauser 1974b, 123.

<sup>142</sup> Die ältere, auf J. Lightfoot zurückgehende Auffassung, die Bischofsliste des Epiphanius (dazu s.u.) gehe auf Hegesipp zurück, ist längst widerlegt (vgl. Caspar 1926, 168f. mit Anm. 2).

<sup>143</sup> So auch Caspar 1926, 235.

<sup>144</sup> Vgl. Marksches, Chr.: s.v. Hegesippos (5), in: DNP 5, 239f.

Vorhandensein apostolischer Überlieferung fest“ (s.o.) der Vorzug zu geben, doch Sicherheit ist in dieser Frage nicht zu gewinnen.

Auch Irenäus, Schüler Polykarps von Smyrna und Bischof von Lugdunum,<sup>145</sup> hat um 180 in Auseinandersetzung mit gnostischen Geheimlehren den Versuch unternommen, die Orthodoxie des in den bischöflichen Gemeinden gepredigten, als monolithisch konzipierten Evangeliums durch den Erweis seiner Kontinuität zur apostolischen Lehre zu untermauern, um so den analogen Argumentationsmustern gnostischer Häretiker (s.o.) den Wind aus den Segeln zu nehmen.<sup>146</sup> Irenäus recurrierte zu diesem Zweck auf das Instrument der Sukzessionslisten, die als „genealogische Konstruktion[en]“<sup>147</sup> die gegenwärtigen bischöflichen Amtsträger über die Reihe ihrer Vorgänger auf die von Christus eingesetzten und in der rechten Lehre unterwiesenen Apostel zurückführten. Den gnostischen Anspruch auf Zugang zu apostolisch verbürgten Geheimüberlieferungen konnte Irenäus so mit dem Hinweis abschmettern, dass die Apostel nur jene in die Lehren Christi eingeweiht hätten, denen sie auch die Leitung der Kirche(n) überantworteten.<sup>148</sup> Außerhalb der bischöflichen Gemeinden stehende Gruppen könnten also keinen berechtigten Anspruch auf den Besitz authentischer Glaubenstraditionen erheben, die Schulhäupter der häretischen Sekten seien vielmehr erst spät auf den Plan getreten<sup>149</sup> oder stünden in Kontinuität nicht zu den Aposteln, sondern zum ‚Urhäretiker‘ Simon Magus.<sup>150</sup>

### 3.3) Die römische Doppelapostolizität

Gemäß der irenäischen Sukzessionstheorie vermittele *jede* Kirche apostolischen Ursprungs kraft eigener Autorität die unverfälschte, ursprüngliche christliche Lehre. Doch da es zu weit gehe, die Nachfolgelinien sämtlicher Kirchen einzeln wiederzugeben, begnügt<sup>151</sup> sich Irenäus mit der Darlegung der römischen Sukzession, der er in einem komplexen, in seiner Interpretation massiv umstrittenen Satz<sup>152</sup> gleichsam exemplarische Bedeutung zuschreibt:

*Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae*

---

<sup>145</sup> Vgl. zur Biographie des Irenäus Grant, R. M.: Irenaeus of Lyons, London/New York 1997, 1-7.

<sup>146</sup> Vgl. zum Konzept der apostolischen Sukzession bei Irenäus Ziegler 2007, 7f.; Martin 2010, 21-23.

<sup>147</sup> Panzram 2016, 79.

<sup>148</sup> Vgl. Iren. adv. haer. III 3,1.

<sup>149</sup> Vgl. ebd. IV 3,3: *Omnes autem hi multo posterius, mediantibus iam ecclesia temporibus, insurrexerunt in suam apostasiam*. Auch Tertullian spricht von der *posterita[s] mendacitatis* (praescr. 31,1).

<sup>150</sup> Vgl. ebd. III praef.: *Simo[n] pat[er] omnium haereticorum*.

<sup>151</sup> Vgl. zur vorgeschobenen Schutzbehauptung *quoniam valde longum est* Brox 2000b, 147: „Man darf mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß Irenäus weitere Bischofslisten nicht zur Verfügung hatte“.

<sup>152</sup> Der Passus ist – wie weite Teile des Werkes – nur in einer (allerdings als durchaus zuverlässig geltenden) lateinischen Übersetzung, der *interpretatio vetus*, überliefert (vgl. Brox 2000b, 144).

*ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt: ad hanc enim ecclesiam propter potentiores principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.* (Iren. adv. haer. III 3,2)

„Einerseits repräsentiert Rom die Merkmale, die jede Apostelkirche auszeichnen [...]; andererseits scheint diese Kirche aber doch durch Superlative (*maxima, antiquissima, gloriosissimi apostoli*) und einen Komparativ (*potentior principalitas*) als überbietend und einmalig dargestellt werden zu sollen.“<sup>153</sup> Mit Blick auf die nachirenäische Primatsgeschichte ist gerade die katholische Forschung bisweilen allzu bereitwillig der teleologischen Versuchung erlegen, in diesem Satz einen Lehrprimat des römischen Stuhls (auch noch von einem außerrömischen Akteur) vorformuliert zu sehen, während hyperkritische Stimmen gar den Bezug der scheinbar primatsbegründenden *ad hanc enim ecclesiam*-Passage auf die *ecclesia Romana* ohne hinreichenden textlichen Anhalt bestritten.<sup>154</sup> Die auf dem Fundament A. von Harnacks<sup>155</sup> aufbauenden Bemerkungen J. Martins<sup>156</sup> dürften in der Frage der Exegese dieses vieldiskutierten Textes m.E. das Richtige treffen: In der Ekklesiologie des Irenäus kommt der römischen Kirche (bloß) *exemplarische*<sup>157</sup> Bedeutung zu; in ihr ist jene apostolische Glaubenswahrheit lebendig aufbewahrt, die auch *sämtliche andere* apostolische Kirchen in identischer Form repräsentieren und predigen.<sup>158</sup> Dies geht einerseits unmissverständlich aus *in omni ecclesia* in III 3,1 (*traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest perspicere*) und dem Plural *ecclesias* in III 4,1 (*Et si de modica aliqua quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias in quibus apostoli conversati sunt*) hervor, andererseits wird es durch den von Martin<sup>159</sup> plausibel gemachten Bezug des *in qua semper*-Teilsatzes auf *omnem ecclesiam* (und nicht auf *hanc ecclesiam* [sc. *romanam*]) bekräftigt. Die Rechtgläubigkeit verbürgende Apostolizität ist in der römischen Kirche lediglich besonders „sichtbar“.<sup>160</sup> Folglich darf das *necesse est* nicht im Sinne einer Verpflichtung der Universalkirche auf den römischen dogmatischen Standpunkt gedeutet

---

<sup>153</sup> Brox 2000b, 148.

<sup>154</sup> Vgl. zur Kritik ebd. 50-55, der Übersetzungen wie „mit einer *solchen* [sc. apostolischen] Kirche“ überzeugend zurückweist und das textlich naheliegende Verständnis „mit *dieser* [sc. römischen] Kirche“ verteidigt.

<sup>155</sup> Vgl. Harnack 1980a.

<sup>156</sup> Vgl. Martin 2010, 21f. mit Anm. 40.

<sup>157</sup> Vgl. auch Brox 2000c, 195: „Rom ist folglich hier Beispiel, Rom ist nicht singular; daran ist nicht zu deuten.“

<sup>158</sup> Wie Brox 2000b, 170-176 nachgewiesen hat, lässt auch Irenäus‘ zwar vermittelnde, aber die Apostolizität der mit Rom im Konflikt stehenden (!) quartodezimanischen Partei implizit verteidigende Position nicht darauf schließen, dass adv. haer. III, 3,2 im Sinne eines römischen Lehrprimats aufzufassen sei.

<sup>159</sup> Vgl. Martin 2010, 134 Anm. 40. Vgl. auch Harnack 1980a, 149f.

<sup>160</sup> Ebd. 22. Vgl. auch Brox 2000b, 150: „...das Exemplarische (Apostolizität) in einem exceptionellen Zuschnitt“.

werden, da sich dies unmöglich mit den angeführten Äußerungen über die ‚Streuung‘ authentischer apostolischer Lehrüberlieferung über die Weltkirche (oder doch zumindest die apostolischen Gründungen wie Smyrna oder Ephesos<sup>161</sup>) vereinbaren ließe.<sup>162</sup> Vorzuziehen ist vielmehr die „einen Tatbestand, nicht ein Sollen“<sup>163</sup> – nämlich die Identität der einen apostolischen Lehre – zum Ausdruck bringende Übersetzung J. Martins „stimmt notwendig überein“,<sup>164</sup> die auch von philologischer Seite her abgesichert ist.<sup>165</sup> Auch wenn es der vielmehr auf den Nachweis der Ubiquität apostolischer Überlieferung erpichten ekklesiologischen Intention des Lugdunensers also durchaus nicht entsprach, bot die von Irenäus nicht mit dem Argument eines Petrusvorrangs, sondern der *Doppelapostolizität* (*a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*) begründete *potentior principalitas* (Brox/Martin: „besondere Gründungsautorität“) Roms freilich einen naheliegenden Anknüpfungspunkt für das Postulat eines universalkirchlichen Vorrangs der römischen Kathedra.<sup>166</sup> Höheren Alters als die sich auf die ‚Felsenworte‘ Mt 16,18-19 berufende, einstweilen um einiges folgen- und erfolgreichere petrinische Argumentation,<sup>167</sup> begegnet die – *prima vista* (!) – zumindest zum Zweck der Legitimierung eines *Lehrprimats* Roms instrumentalisierbare Denkfigur der durch Petrus und Paulus verbürgten römischen Doppelapostolizität auch in weiteren außerrömischen Zeugnissen des 2./3. Jhds.<sup>168</sup> und wurde von den römischen Bischöfen Victor und Stephan zur Stützung ihrer jeweiligen Positionen im Osterfest- bzw. Ketzertaufstreit herangezogen (s.u. Kap. 3.4). Bevor das im Abschnitt zu Hegesipp bereits angeklungene Problem der potenziellen Integrierbarkeit und faktischen Integration Pauli in die römische *δοξα* anhand einer Betrachtung von Iren. adv. haer. III 3,3 und späterer römischer Bischofslisten wiederaufgenommen und chronologisch bis ins 5. Jhd. weiterverfolgt wird, sollen jene das Wirken und Sterben *beider* Apostel in Rom *gleichermaßen* (!) hervorhebenden Zeugnisse im Folgenden *en détail* in den Blick genommen werden, insofern sich hier eine aufgrund der späteren Strahlkraft der Petrinologie z.T. verschütt gegangene

<sup>161</sup> Vgl. Iren. adv. haer. III 3,4.

<sup>162</sup> Brox 2000b, der an der appellativischen Deutung von *necesse est* festhält (vgl. dazu Anm. 165), löst den sich dann ergebenden Widerspruch zwischen ‚Streuung‘ der Apostolizität auf der einen und Verabsolutierung römischer Autorität auf der anderen Seite auf, indem er dem *ad hanc enim ecclesiam*-Satz eine teilkirchliche Perspektive unterlegt: Irenäus denke bei *omnem ecclesiam* lediglich an die sich an Rom als apostolischer Gründung orientierenden Kirchen des Westens (!). Vgl. zur Kritik Martin 2010, 134 Anm. 40.

<sup>163</sup> Martin 2010, 22.

<sup>164</sup> Vgl. auch die Übersetzung O. Zwielerleins „kann es gar nicht anders sein“ (Zwielerlein 2009, 145).

<sup>165</sup> Vgl. Harnack 1980a, 141: Die Übersetzung *necesse est* gebe wie in adv. haer. V 30,1 nicht etwa ein appellativisches *δεῖ*, sondern ein *ἀνάγκη* wieder, das nicht aussagt, „was geschehen soll, sondern was nothwendig geschieht.“ Vgl. auch Zwielerlein 2009, 148f.

<sup>166</sup> Vgl. Panzram 2016, 79.

<sup>167</sup> Vgl. Caspar 1930, 250.

<sup>168</sup> Vgl. Brox 2000c, 189: „Petrus macht also zunächst regelmäßig *zusammen mit Paulus* [meine Hervorhebung] die apostolische Signatur Roms aus.“

alternative Begründung für einen (*sit venia verbo*) ‚Ehrenprimat‘<sup>169</sup> der römischen Kirche andeutet. Dass das Argument der Doppelapostolizität in seiner in den zu besprechenden Zeugnissen vorliegenden Form keinesfalls eine rechtliche Überordnung, ja nicht einmal einen Lehrprimat Roms hinreichend zu begründen vermag, wird noch zu zeigen sein.

### 3.3.1) Ign. Röm. praef. 4,3

Das in diesem Zusammenhang älteste Zeugnis – Präskript und Petrus-Paulus-Notiz des *Römerbriefs* des Ignatius von Antiochia – ist zugleich das problematischste, insofern die Möglichkeiten und Bedingungen einer diskursgeschichtlichen Auswertung der Ignatianen von der Beantwortung komplexer, hier nur in Grundzügen darzulegender Einleitungsfragen nach Authentizität und Datierung bestimmt sind.<sup>170</sup> Die sieben Briefe, deren Echtheit zur Debatte steht (Eph./Magn./Trall./Röm./Philad./Smyrn./Pol.) – der pseudepigraphische Charakter fünf weiterer unter dem Namen des Ignatius überlieferter Briefe, die zusammen mit erweiterten Fassungen der (echten?) Ignatianen in der sog. ‚längeren Rezension‘ überliefert sind, gilt als gesichert<sup>171</sup> – geben sich als auf der Reise abgefasste, an sechs christliche Gemeinden und eine Einzelperson (Polykarp) adressierte Schreiben des antiochenischen Bischofs Ignatius aus, der (nach Eusebs allerdings unzuverlässiger<sup>172</sup> Chronologie während der Regierungszeit Trajans<sup>173</sup>) als Gefangener in die Reichshauptstadt überstellt wird, um dort den Bestien in der Arena zum Fraß vorgeworfen zu werden und das von ihm innig herbeigesehnte<sup>174</sup> Martyrium zu erlangen. Als wohl gewichtigster Beleg für die Echtheit der Ignatianen lässt sich das Testimonium des Polykarpbriefes<sup>175</sup> anführen, dessen sich Vertreter der Gegenposition durch die Hypothese einer ebenfalls auf das Konto des Pseudo-Ignatius gehenden Interpolation entledigen,<sup>176</sup> während Zweifel an der Plausibilität der vorausgesetzten Abfassungssituation<sup>177</sup> sowie diverse (vermeintliche) Anachronismen<sup>178</sup> (u.a. terminologisch-inhaltliche Nähe zu

---

<sup>169</sup> Vgl. zum Begriff des ‚Ehrenprimats‘ kritisch Wirbelauer 2016, 161.

<sup>170</sup> Vgl. zum Folgenden Günther 1997, 64-75; Prostmeier 2002.

<sup>171</sup> Vgl. dazu Brennecke 2018.

<sup>172</sup> Vgl. Hübner 1997, 45-48.

<sup>173</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. III 36,3.

<sup>174</sup> Winkelmann <sup>2</sup>2001, 94 diagnostiziert im Röm die „extremste Martyriumssehnsucht“ in der gesamten altchristlichen Literatur.

<sup>175</sup> Vgl. Polyk. 13: τὰς ἐπιστολάς Ἰγνατίου τὰς περὶ μὴν ἡμῶν [sc. den Smyrnäern] ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἶχομεν παρ’ ἡμῶν. Ein Plädoyer für die Authentizität des Passus gibt Lindemann 1997, 186f. ab.

<sup>176</sup> So etwa Hübner 1997, 48-50.

<sup>177</sup> Vgl. ebd. 66: „Es gibt kein weiteres Beispiel dafür, daß ein zum Tode verurteilter, schwer bewachter, ja gefesselter Christ auf dem Transport zum weit entfernten Hinrichtungsort derartige schriftstellerische Leistungen vollbringen konnte. Die Briefe sind unwiderleglich ein ‚Schreibtischprodukt‘“. Lindemann 1997, 193 und Schöllgen 1998, 21 werten hingegen gerade die Implausibilitäten und Idiosynkrasien des den Ignatianen zugrunde liegenden Abfassungskontextes eher als Beleg für die Echtheit der Briefe, da ein Fälscher größere Mühe auf die Konstruktion eines lückenlos glaubwürdigen Szenarios verwendet hätte – ein nicht unproblematisches Argument.

<sup>178</sup> Vgl. Hübner 1997, 52-67.

christlichen Theologen der 2. Hälfte des 2. Jhds., antivalentinianische Polemik, Martyriumsterminologie, monarchischer Episkopat) der Annahme einer Fälschung aus dem fortgeschrittenen 2. Jhd. Nahrung geben, deren primäre Wirkungsabsicht als antignostische Stärkung der Einheit der Kirche(n) durch Propagierung des monarchischen Bischofsamtes<sup>179</sup> bestimmt wird.<sup>180</sup> Die Echtheitsfrage, in der ich keine Entscheidung zu treffen wage, scheint mir für das hinsichtlich des ignatianischen *Römerbriefs* eng umgrenzte Erkenntnisinteresse dieser Arbeit nicht unmittelbar von Belang (es sei denn, man nimmt mit W. Schmithals an, die Ignatianen seien als pseudepigraphisches Korpus in und für Rom verfasst worden, wofür Schmithals jedoch m.E. keine zwingenden Belege anführen kann).<sup>181</sup> Hinsichtlich der Datierung bildet Irenäus' um 180 abgefasster Traktat *Adversus haereses* mit seinem Römerbriefzitat einen unumstößlichen *terminus ante quem*,<sup>182</sup> der es jedenfalls nicht erlaubt, mit der chronologischen Einordnung der Ignatianen allzu weit in die zweite Hälfte des 2. Jhds. hinabzugehen.<sup>183</sup>

Im Präskript des *Römerbriefes* bedenkt (Pseudo-)Ignatius die römische Kirche mit einem eindrucksvollen Arsenal ehrender Epitheta:

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ ἐλεημένη ἐν μεγαλειότητι πατὴρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ ἐκκλησία ἡγαπημένη καὶ πεφωτισμένη ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα ἃ ἔστιν, κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἧτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιόθεος, ἀξιοπρεπής, ἀξιομακάριστος, ἀξιέπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιάγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης, χριστόνομος, πατρώνυμος, ἦν καὶ ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ πατρός. (Ign. Röm. praef.)

Ein Gutteil der diesem Passus gewidmeten gelehrten Tinte ist in die Auslegung der kryptischen Formulierung *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* geflossen, zumal bereits A. von Harnack in philologischer Detailanalyse schlüssig nachgewiesen hat, dass das vorstehende, von der *προκαθημένη*-Wendung durch den Einschub der *ἄξιος*-Epitheta getrennte Syntagma *ἧτις καὶ προκάθεται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* erst durch *καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης* seine inhaltliche Determinierung erfährt, *ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* mithin rein lokal, als Ort des (erst durch *τῆς*

<sup>179</sup> Vgl. Hübner 1997, 67.

<sup>180</sup> Sowohl Lindemann 1997, 191 als auch Schöllgen 1998, 17-20 merken kritisch an, dass es nur schwer vorstellbar sei, dass ein Fälscher seine Pseudepigraphen ausgerechnet unter die *a priori* doch nur mäßige Autorität eines nahezu unbekanntes Märtyrerbischofs gestellt hätte.

<sup>181</sup> Vgl. Schmithals, W.: Zu Ignatius von Antiochien, in: ZAC 13 (2009), 181-203, hier: 195-201.

<sup>182</sup> Vgl. Günther 1997, 64. Eus. hist. eccl. III 36,12 hat Irenäus' Einleitung des Römerbriefzitats im griechischen Originallaut bewahrt: Οἶδεν δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον [sc. des Ignatius] καὶ ὁ Εἰρηναῖος, καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει, λέγων οὕτως 'ὡς εἶπεν τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι' κτλ [es folgt ein Zitat aus Ign. Rom. 4,1].

<sup>183</sup> Die von Hübner 1997, 60 vorgenommene Spätdatierung der von ihm als pseudepigraphisch eingeschätzten Ignatianen auf 165-175 erscheint vor diesem Hintergrund zweifelhaft, wie Lindemann 1997, 187 mit Recht anmerkt.

ἀγάπης näher bestimmten) ‚Präsidierens‘, aufzufassen ist.<sup>184</sup> Von der der römischen Kirche in anachronistischer Weise einen rechtlichen Vorsitz einräumenden Deutung von ἀγάπη im Sinne von ‚Liebesbund‘ = Kirche ist die neuere Forschung aufgrund fehlender Parallelbelege für einen solchen Bedeutungsgehalt des Lexems längst abgerückt.<sup>185</sup> Durchgesetzt hat sich demgegenüber eine Deutung, die die Sprengkraft, die dieser Formulierung hinsichtlich einer Frühdatierung eines römischen Primats potenziell innewohnt, weitgehend relativiert: Der ‚Vorsitz in der Liebe‘ (so die übliche Übersetzung) spiele auf den herausragenden karitativen Einsatz der römischen Gemeinde zugunsten ihrer christlichen Glaubensbrüder an, sei mithin im Sinne praktischer, sich in materiellen Zuwendungen, aber auch in Belehrung anderer Gemeinden (1 Clem) manifestierender Nächstenliebe („thätige Liebe“<sup>186</sup>) zu verstehen, in der die wohlhabende Christengemeinde Roms sich besonders hervorgetan habe.<sup>187</sup>

Ignatius lässt der Kirche der Hauptstadt unübersehbar eine „besondere Hochachtung“<sup>188</sup> zuteilwerden. Lässt sich in dieser Hinsicht ein kausaler Zusammenhang mit der durch Petrus und Paulus verbürgten römischen Doppelapostolizität ausmachen?

Die Zwillingsapostel finden nur einmal im Kontext der Bitte, die Römer mögen bei den Behörden nicht zu des Briefschreibers Gunsten intervenieren, als *comparatum* einer Bescheidenheitsfloskel Erwähnung:

Ἐγὼ γράφω πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ ἐντέλλομαι πᾶσιν ὅτι ἐγὼ ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε. [...] Παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὐνοία ἄκαιρος γένησθέ μοι. [...] Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος. Ἀλλ’ ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. (Ign. Röm. 4,1-3)

Den Advokaten der Echtheit der Ignatianen gilt Ign. Röm 4,3 als bedeutendes frühes Zeugnis für einen Romaufenthalt des Petrus, „denn von einem Schreiben des Petrus an die Römer ist nichts überliefert“,<sup>189</sup> weshalb hier nur an persönlich übermittelte Anweisungen gedacht sein könne. Im gesamten Corpus der *epistulae genuinae* erscheinen Petrus und Paulus allein an

<sup>184</sup> Vgl. Harnack 1980b, 288-294, der das καὶ vor προκαθημένη τῆς ἀγάπης entsprechend mit ‚und zwar‘ wiedergibt (ebd. 288).

<sup>185</sup> Vgl. bereits Harnack 1980b, 296: „Allein an keiner Stelle ist diese fragwürdige Bedeutung gefordert.“ So aber noch Grotz 1975, 27-31.

<sup>186</sup> Harnack 1980b, 296.

<sup>187</sup> Vgl. Harnack 1980b, 296; Schoedel 1985, 166; Ziegler 2007, 291; Martin 2010, 20. In diesem Zusammenhang wird mit Vorliebe auf das Zeugnis verwiesen, das Dionysios von Korinth (Eus. hist. eccl. IV 23,10) von der Sitte der römischen Kirche, πάντας μὲν ἀδελφοὺς ποικίλως εὐεργετεῖν, gibt (so etwa Harnack 1980b, 296; Schoedel 1985, 166).

<sup>188</sup> Wirbelauer 2016, 158.

<sup>189</sup> Wehr 1996, 316.

dieser Stelle des *Römerbriefs* als Apostelpaar.<sup>190</sup> Dass Ignatius Kenntnis von der römischen Aposteltradition hatte, ist also ein naheliegender Schluss.<sup>191</sup> Dass die gerade im Präskript *nicht* zur Sprache kommende römische Doppelapostolizität maßgeblich in die von besonderer Ehrerbietung geprägte Haltung des Ignatius gegenüber der römischen Kirche hineinspielt, ist dem *Römerbrief* hingegen *prima vista* nicht abzulesen. Dennoch ist eine solche Deutung von H. Grotz<sup>192</sup> postuliert und von R. Staats<sup>193</sup> erprobt worden. Staats hebt (mit Blick auf die kontroverse Deutung der Wendung *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*) auf den „martyrologisch-eucharistisch[en]“<sup>194</sup> Bedeutungsgehalt von *ἀγάπη* ab. Im Sprachgebrauch des Ignatius fungiere *ἀγάπη* als Synonym für ‚Eucharistie‘,<sup>195</sup> das liturgische Opfermahl wiederum werde Röm 4,1 (*Σῆτος εἰμι θεοῦ καὶ δι’ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὔρεθῶ τοῦ Χριστοῦ*) mit dem von Ignatius als Vollendung seines Daseins angestrebten Märtyrertod in Parallele gesetzt.<sup>196</sup> Den „Vorsitz in der Liebe“ schreibe Ignatius der römischen Gemeinde folglich deshalb zu, weil ihr die Ehre zugekommen sei, Zeugin der Martyrien der beiden Apostelfürsten zu werden.<sup>197</sup> Mit dieser Deutung wäre ein Konnex zwischen der römischen Doppelapostolizität – konkret dem Doppelmartyrium – und der Ehrenstellung, die Ignatius der römischen Kirche angedeihen lässt, hergestellt. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass gerade das von Lobpreisungen durchsetzte Präskript des *Römerbriefs* der römischen Doppelapostolizität keine Erwähnung tut.<sup>198</sup> Zudem kommen Petrus und Paulus in Röm 4,3 zumindest nicht *expressis verbis* als *Märtyrer* in den Blick.<sup>199</sup> Schließlich legt der Kontext einen spezifisch eucharistisch-martyrologischen Bedeutungsgehalt von *ἀγάπη* in der fraglichen Stelle des Römerbriefpräskripts nicht nahe, obwohl doch auch zeitgenössische Rezipienten nur durch entsprechende textliche Signale in den Stand versetzt werden, Rekurse auf Neben- und

<sup>190</sup> Vgl. Wehr 1996, 316.

<sup>191</sup> Vgl. Harnack 1980b, 299; Schoedel 1985, 176; Wehr 1996, 316.

<sup>192</sup> Vgl. Grotz 1975, 32f.

<sup>193</sup> Vgl. Staats 1976. Ähnlich Gnilka 2002, 222.

<sup>194</sup> Staats 1976, 467.

<sup>195</sup> Vgl. ebd. 468.

<sup>196</sup> Vgl. ebd. 467f.

<sup>197</sup> Vgl. ebd. 468.

<sup>198</sup> Man mag es als Zeichen der Verlegenheit werten, wenn Grotz 1975, 32 sich dieses Einwands mit der Bemerkung entledigt, die Doppelapostolizität als Grund für die Hochachtung der römischen Kirche sei so selbstverständlich, dass „[Ignatius] keine lange Erklärung für nötig hält und nur beiläufig darauf zu sprechen kommt.“

<sup>199</sup> Da Ignatius die Apostel mit dem Attribut *ἐλεύθερος* belegt und gleichzeitig das ihm bevorstehende Martyrium als Freilassung deutet (Röm 4,3: *ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος*), mag dieser Schluss als nahezu zwingend erscheinen (vgl. Harnack 1980b, 299 mit Anm. 1; Staats 1976, 469 Anm. 22), doch gibt Schoedel 1985, 176 zu bedenken: „*Martyrdom frees Ignatius because only so can he be a true disciple. But he evidently thinks of the apostles as having been on a different footing from the beginning. [...] Surely Peter and Paul were thought of by Ignatius as ‚free‘ and capable of commanding obedience even apart from their martyrdom*“. In diesem Sinne auch Zwierlein 2009, 32.

Sonderbedeutungen eines Lexems wie ἀγάπη auch als solche zu identifizieren.<sup>200</sup> Staats‘ Deutung der Wendung προκαθήμενη τῆς ἀγάπης im Sinne einer Referenz auf Rom als Schauplatz der Apostelmartyrien ist m.E. nicht zu halten.<sup>201</sup> Vielmehr ist dem Urteil A. von Harnacks beizupflichten: „Ignatius hat an das besondere Verhältniss der Apostel Petrus und Paulus zu der römischen Gemeinde und an den Märtyrertod dieser Apostel erinnert, ohne von hier aus [...] einen besonderen Vorzug der Gemeinde abzuleiten.“<sup>202</sup> Zwar eröffnet der ignatianische Römerbrief „[d]en Reigen der Zeugen für einen auszeichnenden Vorrang der römischen Kirche innerhalb der Gesamtheit der christlichen Gemeinden“<sup>203</sup>, ein kausaler Zusammenhang dieses „auszeichnenden Vorrang[s]“ mit der durch Petrus und Paulus verbürgten Doppelapostolizität der *urbs* lässt sich allerdings noch nicht ausmachen.

### 3.3.2) Iren. adv. haer. III 3,2

Bei Irenäus ist dies hingegen unübersehbar der Fall. Zur Begründung der *potentior principalitas* der römischen Kirche führt der Lugdunenser neben ihrer Größe (*maxima*), ihres Alters (*antiquissima*) und ihres Bekanntheitsgrades (*omnibus cognita*) – als Schlussglied einer viergliedrigen Klimax – auch dezidiert ihre Gründung und Konstituierung durch die beiden *gloriosissimi apostoli* Petrus und Paulus ins Feld. Eine über den konkret syntaktischen ‚Primat‘ hinausgehende distinguierende Herausstellung des Petrus vor Paulus lässt sich nicht ausmachen; Irenäus kehrt gerade die Zweizahl der Gründerapostel (*a [...] duobus apostolis [...] fundatae/eam quam habet ab apostolis traditionem*) hervor, und *beiden* kommt gleichermaßen die (keine absolute Überordnung, sondern eine relative Ehrenstellung im Kreis der Apostel zum Ausdruck bringende sowie wohl auch den Märtyrertod evozierende<sup>204</sup>) attributive Qualifizierung *gloriosissimus* zu. „Den Ruf und Rang Roms [...] macht nicht der Name Petrus allein, sondern machen die Namen Petrus und Paulus aus.“<sup>205</sup>

<sup>200</sup> In der Tat wird bei den von Staats als Parallelen herangezogenen Stellen (Trall. 8,1; Smyrn. 1,1; Röm. 7,3) der eucharistische Sinngehalt von ἀγάπη mit einer Ausnahme (Smyrn. 8,2) stets durch einen expliziten Hinweis auf das ‚Blut Christi‘ verdeutlicht. Vgl. auch Ziegler 2007, 291: „Es spricht nichts dagegen, hier [sc. in Ign. Röm. praef.] einfach die Grundbedeutung des Wortes [sc. des Wortes ἀγάπη] einzusetzen, die ja einen guten Sinn ergibt.“

<sup>201</sup> Vgl. auch Schoedel 1985, 166 Anm. 5, der Staats‘ Hypothese als „*especially strained*“ zurückweist.

<sup>202</sup> Harnack 1980b, 301.

<sup>203</sup> Caspar 1930, 16.

<sup>204</sup> Vgl. Schima 2000, 57f.

<sup>205</sup> Brox 2000c, 189.

### 3.3.3) Tert. praescr. 36,3

Auch der in der Tradition der irenäischen Sukzessionstheorie stehende Tertullian<sup>206</sup> stellt im antignostischen Traktat *De praescriptione haereticorum* (um 200<sup>207</sup>) explizit eine Verbindung zwischen der Authentizität der Lehrtradition der römischen Kirche und ihrer Mehrfachapostolizität her:<sup>208</sup>

*Si autem Italiae adiaces, habes Roma unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis exitu coronatur, ubi apostolus Iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur.* (Tert. praescr. 36,3)

Die apostolische Prägung der römischen Kirche macht auch bei Tertullian in erster Linie das (gleichgestellte) Apostelpaar Petrus und Paulus aus;<sup>209</sup> bei der Tradition eines (nicht durch das Martyrium gekrönten) Romaufenthalts des Zebedaiden Johannes handelt es sich um tertullianisches Sondergut.<sup>210</sup> Die Lehrtätigkeit und das Blutzugnis der Apostel werden zueinander in Beziehung gesetzt (*totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt*). Der angeführte Lobpreis der *ecclesia romana* findet sich als Schlussglied einer geographisch gegliederten Aufzählung der unmittelbar apostolischen, d.h. von Aposteln gegründeten Kirchen, in denen man sich des durch die bischöfliche Sukzession bis in die Gegenwart tradierten Heils- und Wahrheitsbesitzes der Kirche versichern könne; zu diesen zählt Tertullian neben der römischen noch die Kirchen Korinths, Philippis und Ephesos<sup>211</sup>, wo bis heute die *cathedrae* der Apostel ihren Orten vorstünden und ihre *authenticae litterae* verlesen würden.<sup>212</sup> Dass allein Rom in diesem Zusammenhang einer näheren Ausführung gewürdigt wird, hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass der Karthager Tertullian die *auctoritas* und die Glaubensüberlieferung<sup>213</sup> der afrikanischen Kirche – gemäß der Vorstellung vermittelter Apostolizität<sup>214</sup> – von der römischen Kirche als geographisch nächstgelegener *ecclesia*

---

<sup>206</sup> Vgl. Schleyer 2002, 211-222.

<sup>207</sup> Vgl. Schima 1994, 139.

<sup>208</sup> Vgl. zum Verständnis der (keine größere Schwierigkeiten machenden) Stelle etwa Adam 1907, 45-47; Schima 1994; Schima 2000, 76-84; Brox 2000b, 169f.; Schleyer 2002, 201-206.

<sup>209</sup> Vgl. auch Tert. adv. Marc. IV 5: *Romani [...] quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.*

<sup>210</sup> Vgl. Harnack 1980a, 147; Schima 1994, 145f.

<sup>211</sup> Dass Smyrna in dieser Aufzählung der *ecclesiae apostolicae* keine Erwähnung findet, obwohl Tertullian an anderer Stelle ihre apostolische Gründung hervorhebt (vgl. praescr. 32,2: *Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Iohanne collocatum refert*) ist schlichtweg der Tatsache geschuldet, dass Kleinasien bereits durch Ephesos ‚abgedeckt‘ ist und muss deshalb nicht, mit Schima 1994, 153, als Indiz einer ‚relative[n] Bedeutungslosigkeit dieser Kirche zur Zeit Tertullians‘ gewertet werden.

<sup>212</sup> Vgl. Tert. praescr. 36,1-3.

<sup>213</sup> Vgl. ebd. 36,4f.: *videamus quid didicerit, quid docuerit: cum Africanis quoque ecclesiis contesseratis, unum Deum Dominum novit etc.*

<sup>214</sup> Vgl. ebd. 20,5f.

*apostolica* ableitet (*unde nobis quoque auctoritas praesto est*).<sup>215</sup> In der Betonung der geographischen Streuung apostolischer Tradition über die Oikoumene treffen sich die Ausführungen Tertullians über die *ecclesiae apostolicae* mit jenen des Irenäus, dem ebenfalls die *ecclesiae in quibus apostoli conversati sunt* als die authentischen Garanten und vornehmlichen Repräsentanten der christlichen Glaubensüberlieferung gelten.<sup>216</sup> Die *ecclesia* der Hauptstadt nimmt, wie auch in *Adversus haereses*, nicht mehr als die Stelle einer *prima inter pares* ein, die ein und dasselbe Evangelium wie auch die übrigen *matrices et originales fides*<sup>217</sup> verkündet.<sup>218</sup> Auf die römische Autorität verweist Tertullian lediglich die *Italiae adiacentes*, nicht die Gläubigen der gesamten Oikoumene; jeder Zweifler könne sich vielmehr mit gleichem Recht an die ihm jeweils geographisch nächstliegende Apostelkirche wenden und dort die getreue Bewahrung der apostolischen Überlieferung konstatieren.<sup>219</sup> Wenn J. Martin mit Blick auf Irenäus formuliert, die römische Apostolizität sei für diesen lediglich „in besonderer Weise sichtbar“,<sup>220</sup> so trifft dies ebenso auf Tertullians (von „westlichem Lokalpatriotismus“<sup>221</sup> geprägtes) Bild der *ecclesia Romae* als einer durch die Zahl, das Renommee und schließlich auch das Blut ihrer apostolischen Glaubenszeugen ausgezeichneten Apostelkirche zu. Dass Petrus, Paulus und Johannes *totam doctrinam cum sanguine suo* ausgegossen hätten, darf dabei nicht in dem Sinne (miss)verstanden werden, dass sie den übrigen, vor ihrem Blutzeugnis ‚gepflanzten‘ Gemeinden nach Auffassung Tertullians nicht die vollständige Lehre anvertraut hätten; für eine solche Interpretation liefert der Argumentationsgang des Traktats keinen Anhaltspunkt.

So ist denn also resümierend festzuhalten, dass a) die vor die Mitte des 3. Jhds. datierenden Bezeugungen eines herausgehobenen Ansehens der römischen Kirche dieses primär in der durch Petrus *und* Paulus gleichermaßen<sup>222</sup> verbürgten Doppelapostolizität begründet sehen, dass dieses Merkmal in der Perspektive der untersuchten Kirchenschriftsteller aber b) weder einen Jurisdiktions- noch einen Lehrprimat der Christengemeinde der *urbs* fundiert, die

---

<sup>215</sup> Vgl. Adam 1907, 46.

<sup>216</sup> Vgl. Tert. praescr. 21,3: *Quid autem praedicaverint [sc. apostoli], id est quid illis Christus revelaverit et hic praescribam non aliter probari debere nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt etc.*

<sup>217</sup> Vgl. ebd. 21,4.

<sup>218</sup> Vgl. Adam 1907, 45: „[D]ie römische Kirche setzt er nicht über, sondern neben die anderen Apostelkirchen.“ Ähnlich Schima 1994, 146.

<sup>219</sup> Vgl. Wirbelauer 2016, 159: Die römische Lehrtradition sei für Tertullian „nur eine, wenngleich prominente Quelle des rechten Glaubens.“

<sup>220</sup> Martin 2010, 22.

<sup>221</sup> Schima 2000, 83.

<sup>222</sup> Vgl. Brox 2000c, 189: „Es handelt sich also um eine Petrus-und-Paulus-Tradition.“

vielmehr gleichberechtigt – wenn auch als *prima inter pares* – in den Kreis der mit unmittelbarer Autorität ausgestatteten *ecclesiae apostolicae* eingereicht wird.

In einigen dem gnostischen Spektrum zugerechneten apokryphen Evangelien werden ausgewählte Mitglieder des Jüngerkreises als Adressaten und Tradenten exklusiver Geheimoffenbarungen, die den anderen Schülern des Herrn aufgrund ihrer mangelnden Verständigkeit vorenthalten worden seien, herausgestellt, so etwa die eponymen Protagonisten des *Judasevangeliums*, des *Mariaevangeliums* oder des *Apokryphon des Johannes*.<sup>223</sup> Auch das gnostische Schulhaupt Basilides habe einen Einzelnen aus dem Kreis der Jünger zu seinem exklusiven Gewährsmann erkoren: Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου [...] μαθητῆς, φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδασκόμενος.<sup>224</sup> Bei Irenäus, Tertullian und anderen ‚großkirchlichen‘ Schriftstellern erscheinen Petrus, Paulus oder andere Apostel hingegen *nicht* als Empfänger spezifischer, ausschließlich an sie gerichteter Lehroffenbarungen Christi. Die Lehre sei vielmehr, wie Irenäus *expressis verbis* vermerkt, *jedem einzelnen* Apostel vollständig mitgeteilt worden: *et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei*.<sup>225</sup> So betont denn auch etwa Tertullian, Jesus habe Petrus, Jakobus und Johannes nicht *quasi ceteros* [sc. *apostolos*] *reprobans* zu Zeugen seiner Verklärung<sup>226</sup> erwählt, sondern da in *tribus testibus stabit omne verbum* (= Dtn 19,15).<sup>227</sup> Ebenso wenig implizieren die rhetorischen Fragen *Latuit aliquid Petrum/Latuit et Iohannem aliquid*<sup>228</sup> einen Wissensvorsprung dieser beiden Jünger vor den anderen Aposteln, sondern sie demonstrieren lediglich die Absurdität des häretischen Einwands, Jesus habe die von ihm in den Jüngerkreis berufenen Schüler nicht in sämtliche Geheimnisse eingeweiht, anhand des Beispiels zweier in einem besonderen Nahverhältnis zum Herrn stehender Jünger. Auch der in den dritten Himmel entrückte<sup>229</sup> Paulus sei nicht mit größerem Wissen als die anderen Apostel ausgestattet worden.<sup>230</sup> In Reaktion auf gnostische Rekurse auf das an die Jünger gerichtete Herrenwort Joh 16,12 Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι insistiert Tertullian, dass die Herabkunft des Heiligen Geistes anlässlich des Pfingstereignisses den Aposteln *omnem veritatem* enthüllt habe.<sup>231</sup> Detailliertere Nachweise erübrigen sich, da sowohl in *adv. haer.* als auch in *praescr.* stets von der *den Aposteln*

<sup>223</sup> Vgl. Schröter 2020, 75 (*Judasevangelium*); 94 (*Mariaevangelium*); 100 (*Apokryphon des Johannes*).

<sup>224</sup> Hippol. haer. VII 20,1. Vgl. dazu Wagenmann 1926, 115.

<sup>225</sup> Iren. adv. haer. III 1,1.

<sup>226</sup> Vgl. Mk 9,2-9; Lk 9,28-36; Mt 17,1-8.

<sup>227</sup> Tert. praescr. 22,6.

<sup>228</sup> Ebd. 22,4f.

<sup>229</sup> Vgl. 2 Kor 12,2-4.

<sup>230</sup> Vgl. Tert. praescr. 24,5f.

<sup>231</sup> Vgl. ebd. 22,8-10.

von Christus mitgeteilten Glaubenswahrheit die Rede ist und die *traditio apostolorum* trotz der Mehrzahl ihrer Träger und Tradenten dezidiert als eine und einzige konzipiert wird (vgl. etwa Iren. adv. haer. I 10,1; III praef.; Tert. praescr. 6,4; 21,1f.; 22,3). Folglich zeichnen sich in der Sicht der Großkirche weder Petrus noch Paulus (noch Johannes) gegenüber den übrigen Aposteln durch ein Mehr an Lehrautorität bzw. offener Glaubenswahrheit aus – und somit auch nicht die auf deren Predigt erbauten Gemeinden gegenüber den Gründungen anderer Apostel.<sup>232</sup> Wo unter diesen theologischen Prämissen in innerkirchlichen Auseinandersetzungen wie dem Osterfeststreit apostolische Überlieferung gegen apostolische Überlieferung ins Feld geführt wurde – eine aus der systematischen Perspektive eines Irenäus oder Tertullian<sup>233</sup> völlig ausgeschlossene Vorstellung – konnte es keinen Sieger geben. Nun ließe sich der Einwand vorbringen, dass doch die durch die *gloriosissimi apostoli* Petrus und Paulus verbürgte *Doppelapostolizität* im Konfliktfall eine Prävalenz der römischen Glaubensüberlieferung begründe, wie es auch eine den Kontext des irenäischen Traktats außer Acht lassende, isolierte Betrachtung von Iren. adv. haer. III 3,2 nahelegen könnte;<sup>234</sup> Doch gemäß altkirchlichen Denkformen verfügt eine *ecclesia apostolica*, die die zuverlässige Tradierung ihres ortskirchlichen *depositum fidei* nachzuweisen vermag (und Irenäus setzt die Möglichkeit voraus, *omnium ecclesiarum enumerare successiones*<sup>235</sup>) über eine schlichtweg nicht hinterfragbare *auctoritas* – und darüber hinaus galt die Gründung durch gleich zwei Apostel, selbst durch Petrus und Paulus (Dionysios von Korinth), nicht als exklusives Attribut der römischen Kirche (Ephesus).<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Ein qualitativer Unterschied besteht lediglich zwischen den direkt von Aposteln gegründeten Kirchen und den sekundär von diesen Gemeinden abgeleiteten Pflanzungen, wobei Tertullian selbst diesen Rangunterschied verwischt und relativiert: *Ac per hoc [sc. durch die Entlehnung von ‚Samenkörnern der Lehre‘] et ipsae apostolicae deputabuntur ut suboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes* (praescr. 20,6-8).

<sup>233</sup> Vgl. Schima 1994, 144f.: „Für Widersprüche zwischen einzelnen apostolischen Traditionen war für [Tertullian] kein Platz.“

<sup>234</sup> Vgl. zu den Tücken einer dem irenäischen Denken nicht Rechnung tragenden, isolierten Interpretation von Iren. adv. haer. III 3,2 die berechtigte Warnung von Wojtowjtsch 1981, 30.

<sup>235</sup> Iren. adv. haer. III 3,2. Vgl. auch Tert. praescr. 32,3: *Perinde utique et ceterae [sc. ecclesiae] exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.*

<sup>236</sup> Vgl. Iren. adv. haer. III 4,4 (Paulus und Johannes).

### 3.4) Die kirchenpolitische Instrumentalisierung der römischen Apostel im Osterfest- und Ketzertaufstreit

Der sog. zweite Osterfeststreit zwischen den kleinasiatischen Kirchen und den restlichen Kirchen des Erdkreises (so die wohl als parteiisch einzustufende Diktion Eusebs<sup>237</sup>) um den Termin des Osterfestes und den Ritus des Osterfastens, der in der Konfrontation der Wortführer der jeweiligen Parteien, Polykrates‘ von Ephesos und Victors von Rom, kulminierte, ist für die Frage nach der Bedeutung der Paulusfigur für die Legitimierung des römischen Primatsanspruchs in zweierlei Hinsicht von Bedeutung: a) Die von Bischof Victor (189-199?) erhobenen „papale[n] Ansprüche“<sup>238</sup> auf universalkirchliche Implementierung des eigenen kirchlichen Ritus fußten auf der Überzeugung, die durch die Gräber der Apostel Petrus und Paulus verbürgte, mithin für alle Teilkirchen verbindliche apostolische Tradition zu repräsentieren. b) Dieser in keiner traditionellen Darstellung der (Vor- und Früh-)Geschichte des Papsttums fehlende<sup>239</sup> Versuch, der *ecclesia catholica* römische Praktiken zu oktroyieren und so angesichts „konkurrierender Ansprüche auf apostolischen Ursprung“<sup>240</sup> die gesamtkirchliche Anerkennung einer normierenden Interventionsbefugnis der durch das Blutzugnis der Zwillingapostel sanktionierten römischen Kathedra zu erzwingen, war angesichts des Dogmas der *identischen* Lehrbefähigung und -autorität *aller* Apostel (s.o.) *a priori* zum Scheitern verurteilt.<sup>241</sup>

Euseb hat mit dem an Victor adressierten sog. Friedensbrief des Irenäus, dem Synodalschreiben der Kleinasiaten unter ihrem Wortführer Polykrates und einem weiteren Synodalschreiben palästinensischer Bischöfe Fragmente von Originaldokumenten der Auseinandersetzung aufbewahrt.<sup>242</sup> Der Streit entzündete sich an der Frage, an welchem Tag das der Kommemoration der Auferstehung des Herrn gewidmete Osterfest zu begehen und somit das vorösterliche Fasten zu brechen sei, ob a) an einem festen *Kalenderdatum*, dem Vorabend des jüdischen Pessachfestes am 14. Nisan (so die quartodezimanische Praxis der Kleinasiaten), oder aber b) an einem festen *Wochentag*, nämlich am darauffolgenden Sonntag (dominikale Praxis). Diese liturgische Divergenz habe bereits zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom Dissonanzen hervorgerufen, die jedoch, wie der dieses *exemplum* in Erinnerung rufende Irenäus

---

<sup>237</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 23,1.

<sup>238</sup> Panzram 2016, 80.

<sup>239</sup> Vgl. etwa Denzler <sup>3</sup>2009, 17.

<sup>240</sup> Brox 2000a, 110.

<sup>241</sup> Vgl. dazu auch Wojtowycsch 1981, 25: „Dieses Selbständigkeitsbewußtsein stand dem Versuch Viktors, als autoritativer Führer der Kirchen aufzutreten, als feste Gegenkraft entgegen. Aus ihm ergab sich bei der Minorität die Sicherheit, an dem als wahr Erachteten festhalten zu dürfen und Befehlsansprüchen nicht weichen zu müssen.“

<sup>242</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 23-25.

unterstreicht, *nicht* zum Anlass genommen worden seien, die kirchliche Einheit zu brechen.<sup>243</sup> Victor hingegen kündigte, mit dem Anspruch, eine gesamtkirchlich verbindliche Entscheidung zu treffen,<sup>244</sup> den an ihrem Brauch festhaltenden Quartodezimanern die kirchliche Gemeinschaft auf,<sup>245</sup> womit er jedoch, wie die um Vermittlung und Friedensstiftung bemühte Stellungnahme des Irenäus deutlich macht, auch auf Seiten der Dominikalen auf Unverständnis und Ablehnung stieß.

Euseb hielt allein die auch auf dem Konzil von Nizäa für verbindlich erklärte sonntägliche Osterfeier für apostolisch.<sup>246</sup> Dass bereits Victor auf die (durch Petrus und Paulus verbürgte) Apostolizität des römischen Brauchs gepocht hätte, wird durch die in die *Kirchengeschichte* inserierten Dokumente des 2. Jhds. hingegen nicht unmittelbar bezeugt (wohl aber durch die Kirchenhistoriker Sokrates<sup>247</sup> und Sozomenos<sup>248</sup>). Allerdings liefert nach der mehrheitlichen Auffassung der Forschung<sup>249</sup> das im Namen des Polykrates abgefasste Synodalschreiben der Kleinasiaten einen indirekten Hinweis auf eine dahingehende Argumentation Victors: Das als „denn auch“ übersetzbare καὶ γὰρ des Satzes καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν μεγάλα στοιχεῖα κεκοίμηται lässt die Annahme, Victor habe den Quartodezimanern die die Orthodoxie der römischen Praxis verbürgenden und vor Augen führenden Gräber Petri und Pauli vorgehalten, *prima vista* zwingend erscheinen. Nun ist der Kirchenhistoriker H. Koch dieser Rekonstruktion jedoch bereits vor über einem Jahrhundert in einer Miscelle entgegengetreten, die als die bis heute maßgebliche Darlegung der Gegenargumente gelten kann.<sup>250</sup> Koch weist zunächst (nicht

---

<sup>243</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 24,16f. Dass bereits die Auseinandersetzung zwischen Polykarp und Anicet („erster Osterfeststreit“) den Termin des Osterfestes zum Gegenstand gehabt habe, wie es Eusebs Angabe des Grundes für den Rombesuch des Smyrners nahelegt (hist. eccl. IV 14,1: διὰ τὸ ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας), ist in der Forschung allerdings z.T. angezweifelt worden, da sich diese Deutung aus den Brieffragmenten selbst angesichts des Fehlens eines Objektes zu dem zwischen den Parteien umstrittenen τηρεῖν nicht verifizieren lässt (vgl. zur Verteidigung dieser traditionellen Ansicht Brox 2000a, 119-124). So hat etwa H. von Campenhausen (Campenhausen, H.: Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefs an Viktor [Euseb. Hist. eccl. 5,24,12-17], in: Vigiliae Christianae 28 [1974], 114-138) im Anschluss an Th. Zahn die These vertreten, die Differenz zwischen Polykarp und Anicet habe nicht im Datum des Osterfestes, sondern in der Observanz des Osterfastens bestanden. Weiterhin ist vermutet worden, der Streit habe sich an der Feier des Osterfestes an sich entzündet. Vgl. für einen knappen Überblick über die verschiedenen Forschungspositionen Schima 2001, 71.

<sup>244</sup> Vgl. Katzenmayer 1945a, 19.

<sup>245</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. V 24,9.

<sup>246</sup> Vgl. ebd. V 23,1: ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως.

<sup>247</sup> Vgl. Sokr. hist. eccl. V 22: οἱ δὲ κατὰ τὴν Ῥώμην καὶ τὰ ἐσπέρια μέρη τοὺς ἀποστόλους Πέτρον καὶ Παῦλον τὴν ἐκεῖ παραδεδοκῆναι συνήθειαν λέγουσιν.

<sup>248</sup> Soz. hist. eccl. VII 19,1: Ἐπεὶ γὰρ οἱ πρὸς δύσιν ἱερεῖς οὐκ ᾤοντο δεῖν Παύλου καὶ Πέτρον τὴν παράδοσιν ἀτιμάζειν κτλ.

<sup>249</sup> Vgl. etwa Dieckmann 1921; Katzenmayer 1945a, 18; Ludwig 1952, 10; Brox 2000a, 109f. Anm. 7; Schima 2001, 66f.; Gnllka 2002, 232; Panzram 2016, 80; Leppin 2019, 219. Die Mühe, die Einwände Kochs im Einzelnen zu widerlegen, bürden sich von den genannten Autoren freilich nur Dieckmann und Brox auf.

<sup>250</sup> Vgl. Koch 1919. Gefolgt sind ihm etwa Caspar 1930, 576f.; Wojtowycsch 1981, 381-383. Martin 2010, 24 zeigt sich unentschieden.

zu Unrecht<sup>251</sup>) darauf hin, dass die Übersetzung „denn auch“ zwar philologisch möglich, aber nicht alternativlos sei, da καὶ γὰρ auch nur mit „denn“ wiedergegeben werden könne.<sup>252</sup>

Dass Irenäus „in seinem Schreiben an Victor [...] auf keine Inanspruchnahme der Autorität Petri und Pauli Bezug [nimmt]“<sup>253</sup> und die dominikale Praxis des Anicet lediglich auf die συνήθεια τῶν πρὸ αὐτοῦ πρεσβυτέρων zurückführt, vermag nicht zu verwundern, da der Lugdunenser die widerstrebenden Reklamationen apostolischen Ursprungs unter den Tisch kehren *muss*, um den Konflikt lösbar zu machen, ohne das Dogma der Lehreinheit der Apostel aufgeben bzw. ohne der apostolischen Legitimation eines der beiden *gegenwärtigen* Parteihäupter eine explizite Absage erteilen zu müssen.<sup>254</sup>

Keinerlei Beweiskraft kommt dem Argument zu, dass auch der Rekurs auf die τρόπαια τῶν ἀποστόλων im antimontanistischen Dialog des römischen Theologen Gaius eine *Reaktion* auf das gleichgeartete Argument des Dialogpartners, des kleinasiatischen Kataphrygers Proklos, darstelle,<sup>255</sup> da es sich bei dieser Anordnung, die die römische Berufung auf Apostelgräber klimaktisch an zweite Stelle setzt, um ein den Wirkungsabsichten des Gaius dienstbares literarisches Gestaltungsmittel handelt.

Den m.E. gewichtigsten Einwand stellt das von Koch vorgebrachte *argumentum e silentio* dar, dass Euseb einen Hinweis auf die römischen Apostelgräber, so ihm ein solcher vorgelegen hätte, in seiner Behandlung der Martyrien der Apostelfürsten (hist. eccl. II 25) verwertet und wiedergegeben hätte. Auch Dieckmanns nicht unberechtigter Einwand, dass Euseb die Zeugnisse des Gaius und des Dionysius von Korinth deshalb vorziehe, weil sie über den Bestattungsort der Apostel (Vatikan/Straße nach Ostia) und die Datierung (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν) ihrer Martyrien informieren,<sup>256</sup> vermag Kochs Argument nicht vollends zu entkräften, da, wie Brox zurecht feststellt,<sup>257</sup> der von der Orthodoxie der Sonntagsfeier überzeugte Euseb eine etwaige Inanspruchnahme ihres apostolischen Ursprungs in den ihm vorliegenden Dokumenten des 2. Jhds. mit hoher Wahrscheinlichkeit angeführt hätte. So bleibt wohl nur die (auch von einem Gelehrten im Range A. von Harnacks favorisierte) Lösung übrig, dass der

---

<sup>251</sup> Auch Dieckmann 1921, 629 konzediert, dass „der Wortlaut keine Entscheidung gibt“.

<sup>252</sup> Vgl. Koch 1919, 175f.

<sup>253</sup> Ebd. 177.

<sup>254</sup> Vgl. Ziegler 2007, 283f.

<sup>255</sup> Vgl. Koch 1919, 178f.

<sup>256</sup> Vgl. Dieckmann 1921, 629f. Wertlos ist hingegen der lapidare Hinweis Schimas, die Nachrichten des Gaius' bzw. des Dionysios seien Euseb vielleicht schlichtweg „wichtiger“ (Schima 2000, 66) gewesen.

<sup>257</sup> Vgl. Brox 2000a, 125.

Brief, auf den die Stellungnahme des Polykrates die Antwort darstellt, bereits Euseb nicht mehr vorlag.<sup>258</sup>

Nun lassen sich aber – von der Widerlegung der von Koch in die Diskussion eingebrachten Gegenargumente abgesehen – auch *positive* Indizien zugunsten der traditionellen Ansicht vorbringen. Zunächst ist auf die bereits angesprochenen Zeugnisse der späteren Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos zu verweisen, die den Osterfeststreit explizit als Aufeinandertreffen konkurrierender Berufungen auf apostolische Überlieferung – Petrus und Paulus auf der dominikalen, Johannes auf der quartodezimanischen Seite – charakterisieren.<sup>259</sup>

„Es ist nicht recht glaubhaft, daß dieser Konflikt später konstruiert worden ist: Es steht die eine apostolische Tradition gegen die andere. Glaubhafter ist, daß dieses Vorkommnis in seiner dogmatischen Brisanz und letztlich Unlösbarkeit auch die Folgezeit stark beschäftigt hat und seinen historischen Ort tatsächlich in der Epoche des Viktor und Polykrates hat.“<sup>260</sup>

Dazu kommt, dass Kochs Untersuchung *vor* die im Zuge der Grabungen unter dem Petersdom erfolgte Auffindung der aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem gaianischen Tropaion Petri zu identifizierenden Ädikula datiert, deren Errichtung auf um 160 – d.h. *vor* der Eskalation des Osterterminstreites unter Victor – anzusetzen ist (s.o. Kap. 2.2).<sup>261</sup> Koch hingegen, der, wie erwähnt, noch nicht auf die skizzierten Grabungsergebnisse zurückgreifen konnte, erweckt hinsichtlich der Chronologie den genau entgegengesetzten Eindruck.<sup>262</sup> Da eine kultische Märtyrerverehrung in der *urbs* vor dem 3. Jhd. nicht nachweisbar ist, müssen die Tropaia ursprünglich dem Zweck gedient haben, als *lieux de mémoire* die apostolischen Ursprünge der römischen Christengemeinde gegenwärtig zu halten.<sup>263</sup> Kochs Ansicht, erst der quartodezimanische Rekurs auf die in Asien ruhenden ‚großen Sterne‘ habe mittelfristig das Aufkommen analoger Argumentationsmuster auf römischer Seite provoziert, ist auf der beschriebenen Quellengrundlage nicht mehr zu halten.

---

<sup>258</sup> Vgl. Ziegler 2007, 283.

<sup>259</sup> Vgl. Anm. 247 u. 248.

<sup>260</sup> Brox 2000a, 110.

<sup>261</sup> Es besteht kein Grund zur Annahme, die Gedenkstätte für Paulus an der Straße nach Ostia sei nicht mehr oder minder zeitgleich angelegt worden

<sup>262</sup> Vgl. Koch 1919, 179: „Auf solche Gräber berief sich im Gefühl der Überlegenheit Polykrates von Ephesus gegenüber dem römischen Bischof Viktor, der seine Osterpraxis den Kleinasiaten aufdrängen wollte. Auch Rom mußte sich darum nach solchen sichtbaren Zeichen umsehen, wenn es seine Primatsansprüche nach und nach durchsetzen wollte. In der Tat konnte bald darauf der ‚Kirchenmann‘ Cajus einer abermaligen Berufung auf kleinasiatische Prophetengräber gegenüber auf die *τρόπαια* der Apostel Petrus und Paulus hinweisen, um wenigstens die Ebenbürtigkeit der römischen Kirche darzutun.“

<sup>263</sup> Vgl. Thümmel 1999, 96-98.

Ob aus dem fraglichen καὶ γὰρ nun Rückschlüsse auf das entsprechende Schreiben Victors gezogen werden dürfen oder nicht – Kochs Aufsatz zwingt m.E. nicht dazu, die traditionelle Meinung zu revidieren<sup>264</sup> – dass Victor im Verlauf der Auseinandersetzung die Aposteltradition der *urbs* gegen die Quartodezimaner in die Waagschale warf, dürfte kaum zu bezweifeln sein.<sup>265</sup> Doch hat Victor tatsächlich die Autorität Petri *und* Pauli vorgeschützt? Brox lässt die Möglichkeit aufscheinen, dass lediglich Petrus zur Verteidigung der Sonntagsfeier aufgebeten worden sei.<sup>266</sup> Der positive Beweis, dass *beide* Apostel(gräber) als Stützen der römischen Position geltend gemacht wurden, lässt sich nicht führen,<sup>267</sup> wohl aber lässt sich die Unwahrscheinlichkeit der gegenteiligen Annahme aufzeigen; es genügt, die römische Selbstverständnis spiegelnden Ausführungen Irenäus‘ und Tertullians und die gaianische Reklamation der τρόπαια τῶν ἀποστόλων in Erinnerung zu rufen; auch auf Sokrates und Sozomenos ist zu verweisen.<sup>268</sup> Die Annahme, allein Petrus bzw. das Petrusgrab – oder gar bereits die ‚Felsenworte‘ Mt 16,18f.<sup>269</sup> – seien von Victor zur Legitimierung der dominikalen Osterfeier sowie der Forderung ihrer universalkirchlichen Observanz aufgeföhren worden, entspringt einer anachronistischen Rückprojizierung des späteren Primatsverständnisses.

Als frühester Exponent einer Vorstufe der späteren petrinologischen Primatsbegründung lässt sich vielmehr Bischof Stephan (254-257) ausmachen, der, mit einem ähnlichen Autoritätsbewusstsein und Machtanspruch wie Victor ausgestattet,<sup>270</sup> seiner Forderung einer Anerkennung der Ketzertaufe – der Reaktion seiner Widersacher Cyprian von Karthago und Firmilian von Caesarea nach zu urteilen – mit dem Argument, er habe die *successio Petri* und die *cathedra Petri* inne, Nachdruck verlieh (s.u.). Wie wiederum aus der Polemik Firmilians zu ersehen ist, führte Stephan allerdings auch die römische, sich auf Petrus *und* Paulus berufende

<sup>264</sup> Vgl. das Fazit des als Replik auf Koch 1919 abgefassten Aufsatzes Dieckmanns (Dieckmann 1921, 634): „Die [...] Frage, ob [Victor] sich in seinem Schreiben, dessen Antwort uns im Briefe des Polykrates erhalten ist, in der Tat auf die Gräber von Petrus und Paulus berufen hat, [...] und ob wir das aus den Worten καὶ γὰρ schließen dürfen, kann zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Sicherheit bejaht werden.“

<sup>265</sup> Vgl. Brox 2000a, 109f. Wojtowycsch 1981, 22, der diese Ansicht nicht teilt, gerät dann in Verlegenheit, zu erklären, „wie sich dies anspruchsvolle Selbstverständnis [sc. Victors] begründete“.

<sup>266</sup> Vgl. Brox 2000a, 109 Anm. 7.

<sup>267</sup> Dies gilt auch für den Theologen W. Huber, der in seiner Studie zum altchristlichen Osterfest die Vermutung äußerte, Polykrates habe dem ‚Evangelisten‘ Philippus, dem im kleinasiatischen Hierapolis zur Ruhe gebetteten Vater von Prophetinnen, geflissentlich den Aposteltitel zugeschanzt, um so der römisch-dominikalen Berufung auf Petrus und Paulus ebenfalls eine Zweizahl apostolischer Instanzen entgegensetzen zu können (vgl. Huber, W.: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Berlin 1969, 36f.). Die Identifizierung bzw. Verwechslung des ‚Evangelisten‘ Philippus mit dem gleichnamigen Mitglied des Zwölferkreises ist in der altkirchlichen Tradition freilich derart geläufig (vgl. F. Bovon, s.v. Philippus [28], in: DNP), dass Polykrates in dieser Hinsicht keine Absicht unterstellt werden sollte bzw. nachgewiesen werden kann.

<sup>268</sup> Vgl. Anm. 247 u. 248.

<sup>269</sup> Vgl. zu dieser u.a. von Harnack als Möglichkeit formulierten Auffassung die berechtigte Kritik bei Wojtowycsch 1981, 382f.

<sup>270</sup> Vgl. ebd. 47: „Es war nach Viktor I. der zweite Versuch eines römischen Bischofs, eine den anderen Kirchen überlegene Stellung zur Geltung zu bringen.“

Aposteltradition ins Feld – nicht nur zur Legitimierung seiner Position im Ketzertaufstreit, sondern offenbar auch zur Verteidigung der (in Kleinasien weiterhin auf Ablehnung stoßenden) dominikalen Osterpraxis:

*Eos autem qui Romae sunt non ea in omnibus observare quae sint ab origine tradita et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae rei sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates [...] Stephanus [...] rumpens adversus vos pacem [...] adhuc etiam infamans Petrum et Paulum beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt.* (Firmilian, inter epp. Cypr. 75,6)

Dass Stephan die Autorität Petri und Pauli geltend machte, geht aus Firmilians Äußerungen (*apostolorum auctoritatem praetendere/infamans Petrum et Paulum beatos apostolos*) eindeutig hervor.<sup>271</sup> Diesen Anspruch hinzunehmen vermochte der von der Apostolizität seines eigenen Brauchs überzeugte Kappadoker freilich nicht. Im Gegensatz zu Polykrates stellte Firmilian den römischen Aposteln nicht die Tradition kleinasiatischer Apostel entgegen, sondern denunzierte die römische Praxis unverblümt als *traditio humana*,<sup>272</sup> mit der er, ganz im Sinne des Dogmas der Lehreinheit des Apostelkollegiums, die von seiner Kirche bewahrte Überlieferung der Apostel konfrontierte.<sup>273</sup>

Die skizzierten Versuche Victors und Stephans, „die eigene Lehrtradition offensiv nach außen zu tragen“,<sup>274</sup> sind von der späteren petrinischen Primatsbegründung noch unberührt. „Wenn Viktor [...] die Richtigkeit seines Standpunkts aus dem Besitz der Gräber von Petrus und Paulus ableitete [...], so führte er seinen Autoritätsanspruch auf gewissermaßen vermehrte, weil von zwei und noch dazu den angesehensten Aposteln verbürgte, Apostolizität seines Brauchtums zurück. Eine solche Argumentation ist aber von den späteren römischen Ansprüchen prinzipiell verschieden.“<sup>275</sup> Nicht nur das: Dem auf die Lehrtätigkeit und die Gräber Petri und Pauli rekurrierenden Argument der römischen Doppelapostolizität geht in dieser Ausprägung<sup>276</sup> die argumentative Durchschlagskraft der jüngeren, auf den ‚Felsenworten‘ basierenden

---

<sup>271</sup> Vgl. zur Stelle Wojtowjtsch 1981, 49; Brox 2000a, 130-132. Vgl. auch den wohl ebenfalls auf Stephan gemünzten Einwand Cypr. ep. 73,13: *nec quisquam dicat, quod accepimus ab apostolis hoc sequimur, quando apostoli non nisi unam ecclesiam tradiderint etc.*

<sup>272</sup> Vgl. Firmilian, inter epp. Cypr. 75,6: *unde apparet traditionem hanc humanam esse quae haereticos asserit et baptismum quod non nisi solius ecclesiae est eos habere defendit.*

<sup>273</sup> Vgl. ebd. 75,19: *ceterum nos [...] consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et ab apostolis traditum est.* Freilich implizierte auch die Argumentation des Polykrates eine Absage an den apostolischen Anspruch der Dominikalen.

<sup>274</sup> Wirbelauer 2016, 160.

<sup>275</sup> Wojtowjtsch 1981, 22 Anm. 14. Vgl. auch Katzenmayer 1945a, 18.

<sup>276</sup> Das *Decretum Gelasianum* kombiniert die römische Doppelapostolizität mit der Lehre von den drei petrinischen Stühlen (s.u. Kap. 3.8).

petrinischen Primatslehre ab,<sup>277</sup> welche eine auf den ‚Felsenmann‘ als monarchisches *caput* ausgerichtete, in der Überordnung der petrinischen *sedes* perpetuierte Hierarchisierung des Apostelkollegiums vornimmt, wie sie hinsichtlich der Lehrautorität auf amtskirchlicher Seite gerade *nicht* vorgenommen wurde (s.o.).<sup>278</sup> Victor und Stephan konnten nicht auf der Grundlage eines Beweisgrunds (zweifach verbürgte apostolische Tradition), der Irenäus und Tertullian zur gleichberechtigten Einordnung der *ecclesia romana* in die Reihe der *ecclesiae apostolicae* veranlasste, eine ökumenische Verbindlichkeit römischer Glaubensüberlieferung und kirchlicher Praxis durchsetzen. Vor diesem Hintergrund gewinnt die – in ihrer Fokussierung auf gerade diese Schriftstelle freilich wohl doch überspitzte<sup>279</sup> – These J. Martins, Mt 16,18f. stelle eine „notwendige Bedingung“<sup>280</sup> für die Entstehung des Papsttums dar, an Plausibilität.

*Cathedra Petri*, nicht *Petri et Pauli* – diese bis in die Gegenwart gebräuchliche (Selbst-)Bezeichnung des römischen Bischofsstuhles führt die Rolle, die dem galiläischen Fischer für die Begründung des päpstlichen Primatsanspruchs zukommt, *in nuce* vor Augen. Welche Stellung nimmt dagegen Paulus in den mit Iren. adv. haer. III 3,3 beginnenden, die lückenlose Tradierung der apostolischen Überlieferung zu bezeugen suchenden römischen Sukzessionslisten ein? Das folgende Kapitel wird dieser (m.W. bislang nur in Ansätzen behandelten<sup>281</sup>) Frage chronologisch weit vorgehend nachspüren.

### 3.5) Die Aussonderung des Paulus aus der römischen Sukzessionslinie

Auf den oben zitierten Passus über die Doppelapostolizität Roms folgt Iren. adv. haer. III 3,3 die (von Eusebius im griechischen Originallaut überlieferte) Aufzählung der römischen Sukzession.

Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι [sc. Petrus und Paulus] τὴν ἐκκλησίαν, Λίνω τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. [...] Διαδέχεται δ' αὐτὸν Ἀνέγκλητος, μετὰ τοῦτον δὲ τρίτω τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης [...]. (Iren. adv. haer. III 3,3 = Eus. hist. eccl. V 6,1f.)

Nachdem Petrus und Paulus die römische Kirche gegründet und erbaut hätten, hätten sie Linus den „Dienst des Episkopates (τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν) übertragen“. Wie auch der

---

<sup>277</sup> Vgl. Katzenmayer 1945a, 22: „So kann von einer Primatsstellung Bischof Viktors keine Rede sein. Dazu fehlte [...] in jenen Jahren auch eine tragbare Begründung. Der Hinweis auf die Apostelgräber genügte nicht, und Petrus war für jene Generation nicht mehr als der Urapostel“.

<sup>278</sup> Man rufe sich erneut Iren. adv. haer. III 1,1 (*et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei*) in Erinnerung.

<sup>279</sup> Cypr. unit. eccl. 4 evoziert zur Begründung des *primatus Petri* neben Mt 16,18f. auch Joh 21,17 (*pasce oves meas*). Darüber hinaus spielte bei der päpstlichen Begründung des petrinischen Vorrangs auch Lk 22,32 (*confirma fratres tuos*) eine gewisse Rolle.

<sup>280</sup> Martin 2010, 9.

<sup>281</sup> Vgl. die Bemerkungen bei Congar 1963, 491-493.

Clemens-Notiz abzulesen ist – τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης – wird hier eine Differenzierung zwischen petrinisch-paulinischem Apostolat und nachfolgendem Monepiskopat vorgenommen.<sup>282</sup> Die Ordnungszahl 1 wird, wie sich implizit aus der Zuweisung der dritten Position an Clemens ergibt, nicht Petrus und Paulus – oder vielmehr: Petrus *oder* Paulus – sondern Linus zugewiesen.<sup>283</sup> Dies hat E. Caspar dazu bewogen, bei Irenäus noch nicht von einer genuinen Bischofsliste, sondern von einer Sukzessionsliste zu sprechen: „...was sie zählt, sind nicht Bischöfe, sondern apostolische Sukzessionen.“<sup>284</sup> Es ist jedoch nicht daran zu deuteln, dass auch das irenäische Sukzessionskonzept unmissverständlich auf der Abfolge bischöflicher Amtsträger fußt, wie etwa aus III 2,2 (*traditionem [...] quae per successiones presbyterum*<sup>285</sup> *in ecclesiis custoditur*) und III 3,1 (*habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis*) hervorgeht, wobei gerade III 3,1 die Zählung der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe (*episcopi*) gar explizit zum Programm der nachfolgenden Ausführungen erhebt und für sich genommen schon ausreicht, die oben zitierte These Caspars zu widerlegen. Zu verweisen ist auch auf den nur unwesentlich späteren Tertullian, dem praescr. 32,1 (vgl. Anm. 289) die Apostelschüler dezidiert als die ersten Bischöfe ihrer jeweiligen Kirchen gelten. Dies hat auch Irenäus nicht anders gesehen.<sup>286</sup> Jedenfalls kann eben diese, den römischen Monepiskopat erst *nach* dem Martyrium der Apostelfürsten einsetzen lassende Vorgehensweise *sowohl* Petrus *als auch* Paulus einen Platz in der römischen διαδοχή zugestehen.<sup>287</sup> Nur sollte ihr langfristig keine Zukunft beschieden

<sup>282</sup> Vgl. auch Iren. adv. haer. III 3,1: *habemus adnumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis*. Vgl. dazu Ludwig 1952, 9: „Er [sc. Irenäus] hält die Apostel für überepiskopal.“

<sup>283</sup> Vgl. Grelot 1982, 230: „*Pierre et Paul semblent agir en commun pour instituer le ministère épiscopal dont Lin est chargé le premier.*“

<sup>284</sup> Caspar 1926, 238.

<sup>285</sup> Vgl. zur Synonymität von *presbyter* und *episcopus* bei Irenäus adv. haer. IV 26,2: *Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successionem charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt*. Vgl. Ziegler 2007, 250, der ebenfalls die Synonymität der beiden Amtsbezeichnungen konstatiert, durch seine fehlerhafte Übersetzung („...zusammen mit der Sukzession der Episkopen [statt: „mit der Sukzession im Episkopat“] haben sie [sc. die Presbyter] das zuverlässige Charisma der Wahrheit bekommen“) jedoch gerade den gegenteiligen Eindruck erweckt. Vgl. auch Martin 2010, 10: „[D]ie Begriffe sind meist austauschbar“.

<sup>286</sup> Vgl. zur Relativierung auch Caspar 1930, 9f. selbst: „Seit Emporkommen des monarchischen Episkopats, *also* bereits bei Irenäus [meine Hervorhebung], hat diese Liste allerdings allgemein und selbstverständlich als Bischofsliste gegolten.“ Auch Martin 2010, 22 scheint keinen Unterschied zwischen Sukzessions- und Bischofslisten zu machen, wenn er nach der Behandlung von Iren. adv. haer. III,3,2 bemerkt: „Freilich beginnt die Zählung der Bischöfe nie mit den Aposteln – dieser Schritt wird erst später erfolgen.“

<sup>287</sup> Die Vermutung Ludwigs, dass Paulus „nur formelhaft, aus alter Gewohnheit“ mitgenannt werde (Ludwig 1952, 9), teile ich nicht.

sein, wie eine Betrachtung chronologisch späterer Varianten der römischen Bischofsliste erweisen wird.<sup>288</sup>

Dies deutet sich bereits zu Beginn des 3. Jhds. bei Tertullian an, der in *De praescriptione haereticorum* zwar noch wie Irenäus zwischen Aposteln und von ihnen eingesetzten Bischöfen scheidet,<sup>289</sup> Clemens (der in der von Tertullian repräsentierten, an die Pseudoklementinen anknüpfenden<sup>290</sup> Überlieferung als erster römischer Bischof an die Stelle des Linus tritt) jedoch nicht etwa *a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo*,<sup>291</sup> sondern allein *a Petro ordinatum*<sup>292</sup> sein lässt, obwohl er doch Kap. 36 *ista[m] [...] ecclesia[m] cui totam doctrinam apostoli [sc. Petrus, Paulus und Johannes] cum sanguine suo profuderunt*<sup>293</sup> (s.o.) glücklich preist. Die Tradition der Lehrtätigkeit und des Zeugentodes Pauli zu Rom wird von Tertullian also als selbstverständlich festgehalten, der Völkerapostel jedoch insofern aus der unmittelbaren apostolischen Sukzessionsreihe der *urbs* ausgeschlossen, als die Ordination des Clemens nur Petrus zugeschrieben wird.

Den Formulierungen Tertullians lässt sich eine bei Euseb überlieferte Notiz Hippolyts über Victor als τρισκαιδέκατος ἀπὸ Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐπίσκοπος an die Seite stellen.<sup>294</sup> Hippolyts Bischofszählung nimmt ihren Ausgang noch nicht bei Petrus selbst: dass Victor, dem Nachfolger des den zwölften Posten und Abschluss der irenäischen Liste bildenden Eleutherus, die Ordnungszahl 13 zukommt, zeigt, dass Hippolyt die Zählung eines Apostelschülers als ersten Bischofs beibehielt. Dennoch wird der Reihe der römischen Episkopen – wie auch bei Tertullian und anders als noch bei Irenäus – allein Petrus (ἀπὸ Πέτρου) vorgeschaltet.<sup>295</sup>

---

<sup>288</sup> Das von E. Caspar erstellte Stemma zu den traditionsgeschichtlichen Abhängigkeitsverhältnissen der verschiedenen Versionen der römischen Bischofsliste weist den irenäischen Katalog als deren aller Archetyp aus (vgl. Caspar 1926, 221). Vgl. Klauser 1974b, 122-132; Ziegler 2007, 5-38 für einen ausführlicheren Überblick über die im Folgenden behandelten Zeugnisse.

<sup>289</sup> Vgl. Tert. praescr. 32,1: *euoluant [sc. die Häretiker] ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem*; ebd. 32,3: *ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces*. Der Gedanke, dass bereits die Apostel das Bischofsamt ausgeübt hätten, liegt Tertullian gar noch so fern, dass er seine Überzeugung, nicht nur Bischöfen komme die Befugnis zu, das Taufsakrament zu spenden, durch den ironischen Einwand bekräftigen kann: *nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocabuntur discentes domini* (bapt. 17,2). Tertullian sieht in den taufenden Aposteln also gerade *keine* ordinierten Kleriker.

<sup>290</sup> Vgl. Caspar 1926, 197.

<sup>291</sup> Iren. adv. haer. III 3,2.

<sup>292</sup> Tert. praescr. 32,2. Vgl. demgegenüber Iren. adv. haer. III 3,3 *οἱ μακάριοι ἀπόστολοι [...] Λίνω τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν*.

<sup>293</sup> Tert. praescr. 36,3.

<sup>294</sup> Eus. hist. eccl. V 28,3.

<sup>295</sup> Treffend Ludwig 1952, 10: „Sie [sc. die Gleichung Apostel = Bischof] lag [...] der damaligen Zeit auf den Lippen.“

In der Mitte des 3. Jhds. kommt bei Cyprian von Karthago nun erstmals das bereits dem Apostel die Bischofswürde<sup>296</sup> zuerkennende Schlagwort von der *cathedra Petri* auf, das Cyprians Widersacher Stephan I. von Rom aufgreift und exklusiv auf seinen eigenen Bischofsstuhl ummünzt (s.u. Kap. 3.7).<sup>297</sup> Der *Canon Muratori* aus dem späten 2. Jhd., in dem einige Forscher ein Produkt der römischen Kirche sehen,<sup>298</sup> bezeichnet den römischen Bischofsstuhl Kap. 44 noch als *cathedra urbis Romae*.<sup>299</sup> Durch die Aneignung des Schlagworts von der *cathedra Petri* – für Paulus ist auf dieser kein Platz – hatte auch ein römischer Bischof erstmals implizit und ohne jede antipaulinische Stoßrichtung den Ausschluss des Heidenapostels aus der römischen Sukzessionslinie vollzogen. In diesen Zusammenhang fügt sich mit dem von Th. Klauser rekonstruierten Bedeutungswandel des in der katholischen Kirche auch heute noch am 22. Februar begangenen Kathedrafestes auch ein liturgisches Zeugnis.<sup>300</sup> Hervorgegangen sei der im Chronographen von 354 als *natale Petri de cathedra* bezeichnete Gedenktag aus einem heidnischen Familien- und Totengedächtnisfest, der *Cara Cognatio*. Bei den zu diesem Anlass begangenen Totenmahlen hielt man den Verstorbenen symbolisch einen Sessel (*καθέδρα/cathedra*) frei, sodass sich die Bezeichnung *καθέδρα* zunächst im Griechischen, dann auch im Lateinischen zur Bezeichnung dieser Form der Kommensalität eingebürgert habe. Am 22. Februar als allgemeinem Totengedächtnistag hätten die Christen Roms dann auch *beider* Apostelfürsten gedacht, wie denn ja auch die Graffiti der Gedenkstätte *ad Catacumbas* zu Ehren Petri und Pauli abgehaltene Refrigerien bezeugen (s.o.). Ein anlässlich der Kulteinrichtung vorgenommener Einbau könnte nach Auffassung H. G. Thümmels in der Tat als Kathedra zu identifizieren sein.<sup>301</sup> Mit dem Aufkommen der Praxis der jährlichen Begehung der Ordinationstage der römischen Bischöfe gegen Ende des 3. Jhds. habe der mit dem Apostelfest des 22. Februar assoziierte *cathedra*-Begriff nun aber eine sekundäre Umdeutung auf die *cathedra Petri* erfahren, die eponyme *cathedra* des Totenmahles sei also zur *cathedra episcopalis* uminterpretiert worden, die Petrus an diesem Tage, dem 22. Februar, zu Rom bestiegen habe. Dem Ausschluss Pauli aus der römischen Sukzessionslinie durch Stephan I. folgte also gegen Ende des Jahrhunderts eine von der Vorstellung vom römischen Bischofsamt

<sup>296</sup> Vgl. Cypr. ep. 3,3: *apostolos id est episcopos et praepositos*. Die Behauptung G. W. Clarkes (Clarke 1984, 125) Cyprians Gleichsetzung der Apostel mit den ersten Bischöfen sei „*not novel*“, wofür er auf Iren adv. haer. III 2,2ff. verweist, ist unzutreffend.

<sup>297</sup> Der exklusiven Lokalisierung der *cathedra Petri* in Rom hatte Cyprian freilich selbst Vorschub geleistet (s.u.).

<sup>298</sup> Vgl. Metzger 2012, 187f.

<sup>299</sup> Vgl. Caspar 1930, 75.

<sup>300</sup> Vgl. zum Folgenden Klauser 1974a.

<sup>301</sup> Vgl. Thümmel 1999, 90; 95: „Die Kathedra müßte dann als Synthronos für beide Apostel gedacht gewesen sein.“

Petri inspirierte Umdeutung der zunächst beiden Aposteln gewidmeten Feier des 22. Februar, „die für Paulus keinen Platz mehr ließ.“<sup>302</sup>

In den lediglich in einer lateinischen Bearbeitung des Kirchenvaters Hieronymus überlieferten eusebianischen Chroniktabellen setzt sich diese bei Stephanus andeutende Ausschaltung Pauli aus der römischen διαδοχή fort: Petrus – und Petrus allein – gilt Euseb als erster<sup>303</sup> *urbis episcopus*<sup>304</sup> und als Begründer der römischen Sukzessionslinie. Auch der als Bestandteil des sog. Chronographen von 354 überlieferte *Catalogus Liberianus* führt Petrus als ersten römischen Bischof (*post ascensum eius* [sc. Christi] *beatissimus Petrus episcopatum suscepit*) an und beziffert die Dauer seines Episkopats peinlich genau mit 25 Jahren, einem Monat und neun Tagen. Wie auch bei Euseb-Hieronymus<sup>305</sup> wird die Verbindung mit Paulus nicht durch einen etwaigen Mitepiskopat, sondern lediglich durch das unter Nero erlittene Doppelmartyrium zum Ausdruck gebracht (*passus autem cum Paulo [...] imperante Nerone*).

Als Ausnahme, die die prinzipielle Gültigkeit der Regel bestätigt,<sup>306</sup> darf das Zeugnis des von Epiphanius von Salamis anno 377 vollendeten<sup>307</sup> *Panarion* gewertet werden, denn in den Epiph. panar. XXVII 6 dargelegten Erörterungen zur römischen Bischofsliste werden sowohl Petrus als auch Paulus mit dem Titel des Episkopos bedacht (in dieser Hinsicht geht Epiphanius gar über seine wahrscheinliche Quelle<sup>308</sup> Irenäus hinaus, der beide dezidiert in ihrer Rolle als

---

<sup>302</sup> Klauser 1974a, 136.

<sup>303</sup> Dass die Ordnungszahl 1 dennoch nicht Petrus, sondern Linus zugewiesen wird (vgl. den Eintrag zum 14. Regierungsjahr Neros: *Post Petrum* [!] *primus Romanam ecclesiam tenuit Linus an. XI*), erklärt Caspar 1926, 240f. damit, dass hier die hergebrachte irenäische Zählweise übernommen werde (so auch Eus. hist. eccl. III 2: Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παύλου καὶ Πέτρου [!] μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λίνος; III 21,1: Κλήμης [...] τρίτον [...] ἐπέχων τῶν τῆδε μετὰ Παῦλόν τε καὶ Πέτρον [!] ἐπισκοπευσάντων βαθμόν). Die in der folgenden Fußnote zitierte Notiz lässt aber natürlich keinen Zweifel daran, dass Euseb Petrus als ersten Bischof Roms betrachtete. Klauser 1974b, 127 wertet diesen Eintrag als Interpolation des Hieronymus, doch übersieht dieses Urteil die armenische Übertragung des griechischen Originals, die ihn ebenfalls bietet (vgl. Caspar 1926, 185 Anm. 1).

<sup>304</sup> Vgl. die Notiz zum zweiten Regierungsjahr des Claudius (Olymp. 205,5): *Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus praefuit*.

<sup>305</sup> Vgl. den Eintrag zum 14. Regierungsjahr Neros: *Primus Nero super omnia scelera sua, etiam persecutionem in Christianos facit, in qua Petrus et Paulus gloriose Romae occubuerunt*.

<sup>306</sup> Nur nebenbei sei auf die in der 2. Hälfte des 4. Jhds. in Syrien entstandenen *Apostolischen Konstitutionen* hingewiesen, die die Weihe des Linus zum ersten (!) römischen Bischof – an die auch Iren. adv. haer. III 3,3 erwähnte Stelle 2 Tim 4,21 anknüpfend – Paulus, jene des Clemens zum zweiten Bischof – im Anschluss an die *Pseudoklementinen* – Petrus zuschreiben: Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας Λίνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεῦτερος χειροτόνηται (Const. App. VII 46,6).

<sup>307</sup> Vgl. Marksches, Chr.: s.v. Epiphanius (1), in: DNP 3 (1997), 1152f.

<sup>308</sup> Vgl. Ziegler 2007, 28.

*Apostel* an den Beginn seiner Liste gesetzt hatte<sup>309</sup>): Ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι. [...] Ὅμως ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν ἀκολουθίαν· Πέτρος καὶ Παῦλος κτλ. Es handelt sich bei diesem von Epiphanius an den Anfang der römischen Bischofslinie gestellten, dezidiert die Gleichrangigkeit der Zwillingapostel zum Ausdruck bringenden *Doppelepiskopat* um ein in der Geschichte der Papstlisten singuläres Zeugnis.<sup>310</sup> Was Epiphanius dazu bewogen hat, gegen den Trend der Zeit auch Paulus die Bischofswürde zuzuerkennen, liegt allerdings auf der Hand:<sup>311</sup> Es ist die von ihm vertretene Mitepiskopatstheorie, deren Zweck darin liegt, die Tradition der unmittelbaren Apostelschülerschaft des Clemens<sup>312</sup> mit den bei seinem Gewährsmann Irenäus vorgegebenen Listenpositionen Linus‘ und (Ana-)Cletus<sup>313</sup> zu vereinbaren.<sup>314</sup> Epiphanius äußert die Vermutung, Linus, Cletus und Clemens könnten bereits zu Lebzeiten Petri und Pauli mit dem Episkopat betraut worden sein und diesen zeitweise in Stellvertretung der andernorts missionierenden Apostel ausgeübt haben.<sup>315</sup> Diese Theorie gleich mehrerer Mit Bischöfe muss aber ungleich plausibler erscheinen, wenn *sowohl* Petrus *als auch* Paulus in ihrem Amt zu vertreten sind.<sup>316</sup>

Als – wohl nur scheinbarer – Sonderfall verdient auch eine Petition der römischen, von Damasus geleiteten Synode von 378 an die Kaiser Gratian und Valentinian Beachtung, da diese Paulus als *exemplum* eines römischen *episcopus* anzuführen scheint.<sup>317</sup> Zwecks Begründung der Forderung, der römische Bischof möge sich, wenn eine gegen ihn erhobene Anklage nicht

<sup>309</sup> Klauser 1974b, 130 spricht in diesem Zusammenhang von einer „zeitgemäße[n] Umprägung der Worte des Irenäus“. Dass *beiden* Aposteln die Bischofswürde zuerkannt wird, ist allerdings nicht zeitgemäß, sondern ganz und gar idiosynkratisch. Soweit ich sehe, bietet einzig der pseudo-ignatianische 2. *Brief an die Traller* hierzu (implizit) eine Parallele, wenn er den Dienst am Bischof als Aufgabengebiet der Diakone bestimmt und dann Timotheus und Linus als Diakone des Paulus, Anacletus und Clemens als Diakone des Petrus anführt (vgl. Ps.-Ign. †Trall. VII).

<sup>310</sup> Vgl. die tabellarische Zusammenschau der „wichtigsten [römischen] Sukzessionslisten verschiedener Autoren“ bei Ziegler 2007, 10.

<sup>311</sup> Mit einer „Ahnung davon, daß manche Gemeinden wie Korinth und Rom um 100 kollegial geleitet wurden“ (Gahbauer 2001, 159), hat das Konstrukt des Epiphanius sicherlich nichts zu tun. Ebenso wenig trifft es zu, dass auch Euseb Petrus *und* Paulus die Bischofswürde zugesprochen habe, wie Gahbauer aus hist. eccl. III 2,1 schließen zu können meint (vgl. ebd.).

<sup>312</sup> Vgl. Irenäus adv. haer. III 3,1: Κλήμης, ὁ καὶ ἑορακῶς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβηκῶς αὐτοῖς.

<sup>313</sup> Vgl. Klauser 1974b, 131: „Epiphanius schrieb tatsächlich den Irenäus aus, benutzte aber vermutlich eine Handschrift, in der statt der Namensform Ἀνέγκλητος die Form Κλητος stand.“

<sup>314</sup> Vgl. zur Funktion der Mitepiskopatstheorie Caspar 1926 196-202; Klauser 1974b, 131; Ziegler 2007, 90f.

<sup>315</sup> Vgl. Epiph. panar. XXVII 6: καὶ μηδεὶς θαυμάζτω ὅτι πρὸ αὐτοῦ [sc. Clemens] ἄλλοι τὴν ἐπισκοπὴν διεδέξαντο ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὄντος τούτου συγχρόνου Πέτρου καὶ Παύλου. [...] πλὴν ἀλλὰ καὶ οὕτως ἡδύνατο ἔτι περιόντων τῶν ἀποστόλων, φημι δὲ τῶν περὶ Πέτρον καὶ Παῦλον, ἐπισκόπους ἄλλους καθίστασθαι διὰ τὸ τοὺς ἀποστόλους πολλακίς ἐπὶ τὰς ἄλλας πατρίδας στέλλεσθαι τὴν πορείαν ἐπὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ κήρυγμα, μὴ δύνασθαι δὲ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν ἄνευ ἐπισκόπου εἶναι.

<sup>316</sup> Vgl. demgegenüber das ins Auge fallende Missverhältnis bei Rufin. rec. prol. 14: *quod Linus et Anencletus fuerint quidem ante Clementem episcopi in urbe Roma, sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium.*

<sup>317</sup> Vgl. VERP I Damas. VI.

seinem Konzil angetragen wird, vor dem *concilium imperiale* verantworten dürfen,<sup>318</sup> beruft sich das Synodalschreiben auf die Präzedenzfälle Bischof Silvesters sowie Pauli, wobei dessen Fall (die in den *Acta* geschilderte Appellation an das Kaisergericht) dezidiert als Schriftexempel eingeführt wird und Paulus nur als *apostolus*, nicht aber als *episcopus* bezeichnet wird.<sup>319</sup> Zwar ergäbe die Instrumentalisierung des Paulusexempels im Kontext dieser *Petition stricto sensu* nur dann Sinn, wenn dieser als römischer Bischof angeführt würde – schließlich bezwecken die Petenten, ihre Forderung, *ut episcopus Romanus [...] apud concilium se imperiale defendat*,<sup>320</sup> mit historischen Belegen zu unterfüttern – doch können die Synodalen (eigentlich) unmöglich postuliert haben, der Apostel habe vor seiner eben durch die Appellation an das Kaisergericht ausgelösten Überstellung nach Rom das Bischofsamt in der Hauptstadt ausgeübt; es wird also kein Zufall sein, dass Paulus der Episkopentitel vorenthalten bleibt. Wie dem auch sei: Selbst wenn die *Petition* der Synode von 378 Paulus als römischen Bischof auszugeben suchte, so handelte es sich doch um einen durch ein spezifisches Interesse (Konstruktion eines juristischen Präzedenzfalles) geleiteten Einzelfall.<sup>321</sup>

Das von K. Pollmann<sup>322</sup> in die Jahre 420-450 gesetzte pseudotertullianische *Carmen adversus Marcionitas* bietet III 275-297 eine den Völkerapostel wiederum gänzlich beiseite lassende Auflistung der römischen Episkopen bis Anicet, die in antihäretischer Absicht die Ursprünglichkeit der kirchlichen Lehre zu erweisen und Markion als Neuerer zu denunzieren sucht. Die Ordnungszahl 1 wird zwar wie bei Irenäus Linus zugeordnet (*Petrus Linum primum consedere iussit*)<sup>323</sup> – nach E. Caspar ein Zeichen „für das hohe Alter der pseudotertullianischen Liste“<sup>324</sup> – doch lässt der anonyme Verfasser dezidiert bereits Petrus selbst auf der römischen Kathedra Platz nehmen (*hac cathedra [...] qua sederat ipse*).<sup>325</sup> Selbst die Gründung der *ecclesia Romae*, die Dionysius von Korinth sowie Gaius von Rom noch Petrus und Paulus zuerkannt hatten, wird einzig und allein mit Petrus in Verbindung gebracht (*ecclesia Romae composita a Petro*)<sup>326</sup> – und dies, obwohl es dem theologischen Anliegen Pseudo-Tertullians

---

<sup>318</sup> Vgl. dazu Caspar 1930, 210-214; Martin 2010, 61.

<sup>319</sup> Vgl. VERP I Damas. VI 11.

<sup>320</sup> Ebd.

<sup>321</sup> Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang noch auf eine Formulierung im Kontext einer Erörterung über die moralischen Anforderungen des Klerikerstandes in Damasus' Brief *Ad Gallos Episcopos*, wonach Paulus „das Ideal des Bischofs, wie er ordiniert werden sollte, an sich trug“ (*Paulus, qui formam tulit episcopi qualis esset ordinandus*; Übers. U. Reutter). Hiermit dürfte m.E. zum Ausdruck gebracht werden, dass Paulus für das Bischofsamt moralisch qualifiziert war, nicht aber, dass er es auch ausübte.

<sup>322</sup> Vgl. Pollmann, K.: *Das Carmen adversus Marcionitas. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1991, 33.

<sup>323</sup> Ps.-Tert. CM III 276f.

<sup>324</sup> Caspar 1926, 220.

<sup>325</sup> Ps.-Tert. CM III 276.

<sup>326</sup> Ebd. 291f.

doch ohne Zweifel äußerst förderlich gewesen wäre, durch Hineinnahme des Paulus in den Katalog *den* apostolischen Gewährsmann der markionitischen Häresie<sup>327</sup> vor den Karren der kirchlichen Orthodoxie zu spannen, wie es auch sonst seine Absicht ist: So wird Paulus CM IV 31f. (*ordine suscipiens Paulus sic tradit et ipse unum hunc esse patrem, per quem sunt omnia facta*) als Zeuge der orthodoxen, von Markion unter Berufung eben auf die Paulinen verworfenen Lehre von der Identität des neu- und des alttestamentlichen Gottes aufgerufen. Doch offenbar schloss die sich auch in den Listen Optats<sup>328</sup> und Augustinus<sup>329</sup> spiegelnde Festigung des Konzepts der *cathedra Petri* zu Rom einen solchen, sich von den theologischen Wirkungsabsichten des *Carmen* her ja geradezu aufdrängenden<sup>330</sup> Rückgriff auf den irenäischen Listenbeginn (Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν, Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν) aus.

In diesem augenscheinlich als Aussonderung des Paulus aus der römischen Sukzessionslinie zu charakterisierenden Prozess erscheinen zwei Phänomene erklärungsbedürftig: a): Wieso setzen postirenäische (und posttertullianische) Listen den Beginn des (römischen) Monepiskopats bereits in die apostolische Generation und b): Wieso ist es ausgerechnet Paulus (und nicht Petrus), der im Zuge dieser Entwicklung seinen Platz an der Wurzel der römischen Nachfolgelinie einbüßt?

Zunächst ist festzuhalten, dass die Bischofszählung der irenäischen Liste ihren Anfang nicht deshalb erst bei Linus nimmt, weil sie der Notwendigkeit des Ausschlusses eines der beiden Gründerapostel aus der römischen Nachfolgelinie bewusst aus dem Weg ginge; schließlich gilt dem Lugdunenser auch Polykarp, der Apostelschüler, als erster Bischof Smyrnas, ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς [...] ἐπίσκοπος.<sup>331</sup> Auch Tertullian stellt, wie bereits erwähnt, in *De praescriptione haereticorum* die Forderung auf, dass der erste *episcopus* einer jeden Kirche

<sup>327</sup> Vgl. Metzger <sup>2012</sup>, 97: „[Die Paulinen] waren für ihn [sc. Markion] Quelle, Garantie und Norm der wahre [sic] Lehre.“ Im CM wird dies etwa II 29 explizit zum Ausdruck gebracht: *auctoremque sui Paulum per multa capessunt*.

<sup>328</sup> Vgl. Optatus Milev. II 3: *Ergo cathedram unicam quae est prima de dotibus sedit prior Petrus cui successit Linus*.

<sup>329</sup> Vgl. Aug. ep. 53,2: *Petro enim successit Linus*.

<sup>330</sup> Durch Aufnahme Pauli in die römische Nachfolgelinie hätte Pseudo-Tertullian sogar noch einem weiteren Baustein der markionitischen Häresie den Boden entziehen können, nämlich der vermeintlichen judaisierenden Verfälschung der Paulinen (vgl. dazu Metzger <sup>2012</sup>, 98). Der Verfasser des *Carmen* hätte das Argument vorbringen können, dass Paulus die wahre, unverfälschte Lehre mündlich, in persönlicher Belehrung an Linus (und dieser wiederum an seine Nachfolger) tradiert habe, das paulinische Kerygma in der römischen Kirche als Repräsentantin der Gesamtkirche also in besonders authentischer Form erhalten und Markions abweichende Paulusdeutung somit widerlegt sei.

<sup>331</sup> Iren. adv. haer. III 3,5. Die Scheidung von Apostolat und Episkopat lässt sich bis auf 1 Klem zurückverfolgen, vgl. 42,4: Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες [sc. die Apostel] καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεῦειν.

*aliquem ex apostolis vel apostolicis viris* zum Gewährsmann habe, nicht, dass er selbst *aliquis ex apostolis* sei, der Afrikaner zieht also ebenfalls noch eine Trennlinie zwischen Gründerapostel(n) auf der einen und nachfolgenden, von diesem/n eingesetzten Einzelbischöfen auf der anderen Seite.<sup>332</sup> Wenn Tertullian im selben Werk als Altersbeweis der kirchlichen Lehrüberlieferung die *cathedrae apostolorum* ins Feld führt,<sup>333</sup> so muss dies zwar insofern keinen Widerspruch zu praescr. 32,1 bedeuten, als der Begriff *cathedra* neben dem bischöflichen Amtsstuhl auch den Lehrstuhl bezeichnen kann, doch scheint sich hier wohl dennoch die spätere Praxis anzudeuten, bereits den Aposteln die Bischofswürde zuzusprechen, zumal Tertullian die *cathedrae apostolorum* offenbar mit den zeitgenössischen Bischofskathedren gleichsetzt, wenn er weiter ausführt, dass sie ihren Orten bis heute vorstünden (*adhuc [...] suis locis praesident*).<sup>334</sup>

Die die Aussonderung Pauli aus der römischen Sukzessionslinie zementierende Ineinssetzung von Apostolat und Episkopat wird von Cyprian in *De catholicae ecclesiae unitate* im Bestreben vollzogen, die Episkopalkirche zur *göttlichen* Stiftung, d.h. zur Stiftung Christi zu erheben und ihre Einheit und Unteilbarkeit herauszustellen.<sup>335</sup> Zu diesem Zweck bedient sich der Karthager der an Petrus gerichteten Herrenworte Mt 16,18f. *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*, die den Apostel nach Cyprians Auffassung freilich nicht zum monarchischen Leiter der Universalkirche designierten, sondern ihm lediglich einen *zeitlichen* Primat vor den mit *gleicher* Machtfülle ausgestatteten Aposteln verliehen, „um ein Zeichen der Einheit zu setzen.“<sup>336</sup> Dies geht aus *beiden* Textfassungen des vierten Kapitels von *De catholicae ecclesiae unitate*, sowohl aus dem *Textus receptus* als auch aus dem Petrus deutlicher in den Mittelpunkt rückenden,<sup>337</sup> hier wiedergegebenen *Primacy Text*, hervor:<sup>338</sup>

*Super illum [sc. Petrus] aedificat ecclesiam et illi pascendas oves mandat et, quamvis apostolis omnibus parem tribuat potestatem, unam tamen cathedram constituit et unitatis originem atque rationem sua auctoritate disposuit.*

<sup>332</sup> Vgl. Anm. 289.

<sup>333</sup> Vgl. Tert. praescr. 36,1.

<sup>334</sup> Vgl. zur allmählich aufgegebenen Unterscheidung zwischen Apostolat und Episkopat auch Dvorník 1958, 41-45. Übrigens durchlaufen die Sukzessionslisten anderer Ortskirchen, etwa der alexandrinischen oder der antiochenischen Kirche, dieselbe Entwicklung wie die römische: Gelten zunächst Annianus, der Schüler des Evangelisten Markus, bzw. Euodius, der Schüler des Apostels Petrus, als die ersten Bischöfe ihrer jeweiligen Gemeinden, wird der Beginn des Episkopats auch hier mit der Zeit in die apostolische Generation vorverlegt (vgl. Caspar 1926, 241).

<sup>335</sup> Vgl. Caspar 1930, 77: „Der apostolischen Sukzessionstheorie des vorangehenden Zeitalters setzte er [sc. Cyprian] durch seine Einheitstheorie ein weiteres Glied nach rückwärts an, indem er die Kirche, statt bloß mit dem ‚apostolischen Zeitalter‘, mit dem Uranfang aller Tradition, mit der Bibel selbst, verknüpfte.“

<sup>336</sup> Martin 2010, 37. Vgl. zur Deutung von *primatus* bei Cyprian im Sinne eines bloß zeitlichen Vorrangs („*primogéniture*“) auch Siniscalco 2006, 110-112.

<sup>337</sup> Vgl. Siniscalco 2006, 109.

<sup>338</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 387; Martin 2010, 36.

*Hoc erant utique et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur.*  
(Cypr. unit. eccl. 4)

Cyprian identifiziert den Ursprung der kirchlichen Organisation also nicht mehr wie noch Irenäus mit den die Oikoumene umspannenden Gemeindegründungen und Bischofseinsetzungen der Apostel, sondern definiert bereits die Schlüsselübergabe Christi an Petrus als „Gründungsakt der Episkopalkirche.“<sup>339</sup> Die im Mittelpunkt des Traktats stehende Einheit der Kirche wird somit durch die historische Einmaligkeit ihres Gründungsgeschehens verbürgt, an die Stelle der Gründung zahlreicher, über die Oikoumene verstreuter Kirchen durch die Apostel tritt die Gründung der *einen* ‚katholischen‘ Kirche durch Christus höchstselbst. Gleichzeitig wird durch die (in der Gleichung *apostolos id est episcopos et praepositos*<sup>340</sup> auf den Punkt gebrachte) Ineinssetzung von Apostolat und Episkopat<sup>341</sup> auch das monarchische Bischofsamt als Stiftung des Herrn gegen Kritik immunisiert, die in gnostischen Kreisen angefeindete amtskirchliche Gemeindeorganisation<sup>342</sup> somit im göttlichen Willen verankert und unangreifbar gemacht.<sup>343</sup> Auch Cyprians Überzeugung, dass allein ‚katholische‘ *Bischöfe* das Taufsakrament zu spenden befugt seien (s.u. zum Ketzertaufstreit), wird durch die skizzierte Exegese von Mt. 16,18f. mit der in der *Apostelgeschichte* berichteten Tauffähigkeit der *Apostel* vereinbart. Vor diesem Hintergrund prägt Cyprian den Begriff der die *unitas ecclesiae* verbürgenden und symbolisierenden *cathedra Petri*, den er dann in ep. 59,14 *expressis verbis*<sup>344</sup> auf den römischen Bischofsstuhl bezieht: Die ihm in Karthago zusetzenden Schismatiker hätten es gewagt, *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos* [...] *ad quos perfidia habere non possit accessum*.<sup>345</sup> Den Beweis, dass Cyprian den Apostel dezidiert als ersten Posten der römischen Bischofsliste zählte, hat E. Caspar<sup>346</sup> in seiner scharfsinnigen Analyse der Überlieferungsgeschichte eines Irenäuszitates (adv. haer. III 4,3)

<sup>339</sup> Beck, A.: Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian, Halle 1930, 126 (zitiert nach Martin 2010, 37).

<sup>340</sup> Cypr. ep. 3,3.

<sup>341</sup> Die Ansicht, wonach Christus die Apostel zu Bischöfen ordiniert habe, „became the unquestioned fourth-century attitude“ (Clarke 1984, 168 mit Bezug auf Ambrosiast. quaest. 97,20: *nemo ignorat episcopos salvatorem ecclesiae instituisse. ipse enim [...] inponens manum apostolis ordinavit eos episcopos*).

<sup>342</sup> Vgl. Leppin 2019, 135.

<sup>343</sup> Vgl. Cypr. ep. 3,3: *deum qui episcopos facit; 33,1: Cum hoc [sc. ut ecclesia super episcopos constituitur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur] ita divina lege fundatum sit etc.*

<sup>344</sup> Caspar 1930, 78 liest einen solchen direkten Rombezug bereits in unit. eccl. 4 hinein: *Qui ecclesiae renititur et resistit, qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit, in ecclesia se esse confidit?* Diese Schlussfolgerung erscheint jedoch nicht zwingend, insofern hier auch von einem Abfall von der Episkopalkirche an sich, deren Symbol die *cathedra Petri* ist, die Rede sein kann. Vgl. Siniscalco 2006, 107: „[Q]uand donc il [sc. Cyprian] affirme que celui qui abandonne la cathedra Petri n'est plus dans l'Église, il veut dire que celui qui s'oppose à son propre évêque [meine Hervorhebung] n'appartient plus à l'Église universelle.“

<sup>345</sup> Vgl. auch Cypr. ep. 55,8: *Factus est autem Cornelius episcopus [...] cum Fabiani locus id est cum locus Petri [...] vacaret.*

<sup>346</sup> Vgl. Caspar 1926, 241-246.

geführt, welches die *interpretatio vetus* folgendermaßen wiedergibt: *Cerdon autem, qui ante Marcionem et hic sub Hygino, qui fuit octavus episcopus, saepe in ecclesiam veniens etc.* Irenäus' Zuweisung der Ordnungszahl 8 an Hyginus erfährt ihre Bestätigung durch die Eus. hist. eccl. V 6 im Originallaut erhaltene Namenreihe. In Cyprians Paraphrase von adv. haer. III 4,3 heißt es nun aber in einer von Irenäus divergierenden Zählung zu Hyginus: *qui in urbe nonus fuit* (ep. 74,2), d.h. Petrus wird als erster römischer Bischof miteingeschlossen. An sich bedeutete diese sich bei Tertullian und Hippolyt bereits abzeichnende (s.o.), für die päpstliche Paulusrezeption fatale Verlängerung der Historie des Einzelbischofsamtes hinein in die apostolische Generation nichts weiter als den konsequenten Abschluss der bereits früher vollzogenen ahistorischen Projizierung des Monepiskopats in die christliche Frühzeit.<sup>347</sup>

Der römische Bischof Stephan und seine Nachfolger machten sich nicht nur die Zählweise, sondern – dies freilich erst seit dem späten 4. Jhd. – auch den *primatus*-Begriff Cyprians zu Eigen, den *primatus Petri* allerdings nicht bloß chronologisch, sondern im Sinne einer rechtlichen Überordnung interpretierend, die auch den Nachfolgern des Apostels auf dem römischen Bischofsstuhl zustehe (s.u.). Letztlich ist damit auch die zweite oben gestellte Frage (b) nach dem Grund für die sich zu Ungunsten Pauli vollziehende Entwicklung der römischen Sukzessionsliste, ja der römischen Aposteltradition an sich beantwortet: Einer päpstlichen Paulussukzession stand die cyprianische Einheitstheorie entscheidend im Weg, ließ sie doch einerseits bereits Petrus auf dem nunmehr zur *cathedra Petri* avancierenden römischen Bischofsstuhl Platz nehmen, und lieferte sie doch andererseits den Ansatzpunkt zu einer allein auf den Fischer aus Bethsaida gegründeten Primatstheorie. Freilich wäre dies doch recht kurz gedacht. Auch wenn die in den Blick genommenen Testimonien der römischen Aposteltradition (Ignatius, Irenäus, Tertullian) noch keine Unterordnung Pauli unter Petrus erkennen lassen, erscheint doch zumindest die dem alphabetischen Gliederungsprinzip ja widerstrebende syntaktische Erststellung Petri erklärungsbedürftig. Deshalb muss an dieser Stelle weiter ausgeholt und das komplexe, z.T. paradoxe Verhältnis Pauli zu den Uraposteln und zu Petrus, wie es in den altkirchlichen Quellen bis auf Cyprian (und darüber hinaus) zum Ausdruck gebracht wurde, in einem längeren Exkurs in den Blick genommen werden.

---

<sup>347</sup> Vgl. auch Ludwig 1952, 10: „Die neue Ansicht [Gründerapostel = erster Bischof] folgte eben aus dem praktischen Prinzip der Sukzession ganz notwendig.“

### 3.6) Die „Missgeburt“. Paulus und die Kriterien der Apostolizität

Der urchristliche Apostelbegriff<sup>348</sup> kannte viele Schattierungen und wurde zur Bezeichnung von Personengruppen unterschiedlicher Exklusivität herangezogen; er konnte sich – um die beiden Pole der Semantik von ἀπόστολος zu bemühen – auf einfache ‚Gesandte‘ der Gemeinden beziehen oder aber – wie im lukanischen Doppelwerk – einzig den ‚Zwölf‘ vorbehalten bleiben.<sup>349</sup> Gerade die Paulus in den Mittelpunkt stellende kanonische *Apostelgeschichte* verwehrt ihrem Protagonisten folglich den Aposteltitel.<sup>350</sup> Die an eine „Jerusalem Tradition“<sup>351</sup> anschließenden lukanischen Kriterien der Apostolizität lassen sich der Rede des Petrus anlässlich der Apg 1,15-26 geschilderten Nachwahl des Matthias ablesen, die nach dem Tod des Judas zur Wahrung der symbolisch aufgeladenen Zwölfzahl der Jünger notwendig geworden war:

δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσηλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ’ ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ’ ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἓνα τούτων. (Apg 1,21-23)

Diese ihm von Lukas in den Mund gelegten Kriterien – Zeuge sowohl des irdischen Wirkens als auch der Auferstehung Christi zu sein – erfüllt Petrus nach dem einhelligen Zeugnis der Paulusbriefe und der kanonischen Evangelien in exzeptioneller Weise. Nach Mk 1,16 und Mt 4,18 habe Jesus ihn und seinen Bruder Andreas als Erste in den Jüngerkreis berufen. „Mit den Zebedäussöhnen und seinem Bruder Andreas gehört er zum intimsten Kreise derer, die sich um Jesus scharen.“<sup>352</sup> Vor allem die synoptischen Evangelien<sup>353</sup> zeichnen Petrus als Sprecher und Repräsentanten der ‚Zwölf‘,<sup>354</sup> und ihre Jüngerlisten weisen ihm allesamt den ersten Platz zu.<sup>355</sup> Petrus erscheint auch als Empfänger spezifischer Verheißungen und als Adressat exklusiv an ihn gerichteter Beauftragungen des Herrn.<sup>356</sup> Dem entspricht die (freilich nicht monarchische) Führungsrolle Petri in der Jerusalemer Urgemeinde, die sich in den ersten Büchern der

---

<sup>348</sup> Vgl. dazu Frey 2013, 409f.

<sup>349</sup> Vgl. ebd. 410.

<sup>350</sup> Apg 14,4.14 werden Barnabas und Paulus in ihrer Funktion als Gesandte der antiochenischen Gemeinde mit dem Aposteltitel belegt (vgl. Frey 2013, 410). Apg 26,17 wird der Auftrag, den Christus Paulus erteilt, mit dem Verb ἀποστέλλειν (εἰς οὓς [sc. zu den Völkern] ἐγὼ ἀποστέλλω σε) bezeichnet, sodass die terminologische Konvention praktisch unterlaufen wird (vgl. Rubel 2014, 57).

<sup>351</sup> Frey 2013, 410.

<sup>352</sup> Cullmann <sup>2</sup>1960, 25.

<sup>353</sup> Im Johannesevangelium wird die Sonderstellung des Petrus durch die konkurrierende Figur des ‚Lieblingsjüngers‘ abgeschwächt, aber nicht aufgehoben (vgl. Cullmann <sup>2</sup>1960, 29-32).

<sup>354</sup> Vgl. Cullmann <sup>2</sup>1960, 25.

<sup>355</sup> Vgl. Mk 3,16; Mt 10,2; Luk 6,14.

<sup>356</sup> Vgl. Mt 16,18f.; Luk 22,31f.; Joh 21,15-17.

*Apostelgeschichte* und in der Nennung Petri als einer der ‚Säulen‘ im *Galaterbrief* spiegelt.<sup>357</sup> Nicht nur als Zeuge des Erdenwandels Jesu, sondern auch als Auferstehungszeuge kommt Petrus nach dem übereinstimmenden Zeugnis des 1. *Korintherbriefs*<sup>358</sup> und des *Lukasevangeliums*<sup>359</sup> zeitliche Priorität zu.

Paulus hingegen war – im Gegensatz zu den ‚Zwölf‘ – eben *kein* Zeuge des irdischen Wirkens Jesu gewesen, er war nicht zu Lebzeiten des Herrn in dessen Gefolge erwählt worden, hatte die Jesusanhänger nach eigener Auskunft anfangs gar verfolgt.<sup>360</sup> Aus apologetischen Äußerungen des 1. *Korintherbriefs* lässt sich die Ablehnung erschließen, die dem paulinischen Anspruch, dennoch ‚Apostel Jesu Christi‘ genannt zu werden, bisweilen entgegenschlagen sein muss.<sup>361</sup> Paulus selbst konzediert, als Apostel ein ‚Spätberufener‘ – ihm sei der Auferstandene als Letztem erschienen – ja gar eine „Missgeburt“ (ἔκτρομα) zu sein, des Aposteltitels als ehemaliger Christenverfolger gar nicht würdig.<sup>362</sup> (Dass diese vordergründige Abwertung der eigenen Person bei gleichzeitiger Betonung des Auserwähltseins durch Christus<sup>363</sup> gerade dazu geeignet ist, den paulinischen Autoritätsanspruch gegen Kritik zu immunisieren, steht auf einem anderen Blatt.<sup>364</sup>) Paulus bezog die Legitimation seines Apostolats also nicht wie die ‚Zwölf‘ aus der Erwählung durch den irdischen Jesus,<sup>365</sup> sondern vielmehr aus der persönlichen Erfahrung der Erwählung und Beauftragung durch den auferstandenen Christus in der

---

<sup>357</sup> Vgl. Gal 2,9: Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι. Zur Rolle Petri in der Urgemeinde vgl. Cullmann <sup>2</sup>1960, 30-38.

<sup>358</sup> Vgl. 1. Kor 15,3f.: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα.

<sup>359</sup> Vgl. Lk 24,34.

<sup>360</sup> Vgl. Gal 1,13. Vgl. Bendix 1985, 420-432 zum „Problem der Legitimation“ (ebd. 420) des paulinischen Apostolats.

<sup>361</sup> Vgl. 1 Kor 9,1f.: οὐκ εἰμι ἀπόστολος; οὐγὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; [...] εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμι ἀπόστολος, ἀλλὰ γε ὑμῖν [sc. den Korinthern] εἰμι· ἢ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ. Vgl. Bendix 1985, 425f. zur Begründung der Ansicht, dass Paulus hier auf konkrete Kritik an der Legitimität seines Apostolats antwortete.

<sup>362</sup> Vgl. 1 Kor 15,8f.

<sup>363</sup> Vgl. etwa 2 Kor 3,5: Πεποιθήσιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν [sc. Paulus und Timotheus] διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν. οὐχ ὅτι ἀφ’ ἐαυτῶν ἱκανοὶ ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἐαυτῶν, ἀλλ’ ἢ ικανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ; ebd. 10,15: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἢ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλ’ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἢ σὺν ἐμοί. Bendix 1985, 424 spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer „Dynamik aus absoluter Unterordnung [unter Gottes Willen] und absoluter geistiger Überzeugung“.

<sup>364</sup> Vgl. Bendix 1985, 431: „Paulus kann sich als Vorbild der christlichen Gemeindemitglieder präsentieren, weil er durch seine absolute Unterordnung unter den Sohn Gottes nicht auf sich selbst, sondern auf den Geist Gottes verweist.“

<sup>365</sup> Vgl. Mk 3,13-15: Καὶ ἀναβαίνει [sc. Jesus] εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἠθέλην αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. Καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρῦσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια; Lk 6,13: προσεφώνησεν [sc. Jesus] τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ’ αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν. Natürlich nahmen auch – und gerade – die ‚Zwölf‘ für sich in Anspruch, der Auferstandene habe sich ihnen gezeigt, und Paulus erkannte dies auch an (vgl. Anm. 358).

Epiphanie des sog. Damaskusgeschehens,<sup>366</sup> d.h. aus einem letztlich willkürlichen, nicht in den Verdiensten des Paulus gründenden Akt göttlicher Gnade – deutlich zum Ausdruck gebracht wird dies in der (im *Decretum Gelasianum* wiederaufgenommenen) Bezeichnung Pauli als σκεῦος ἐκλογῆς (Apg 9,15). Da diese zeugenlose nachösterliche Berufung Pauli im Gegensatz zu der Erwählung der ‚Zwölf‘ durch den *irdischen* Jesus für andere allerdings nicht nachprüfbar war, musste der paulinische Apostolat in den Verdacht der illegitimen Selbstautorisierung geraten.<sup>367</sup> Eines der Hauptanliegen der lukanischen *Acta* ist wohl nicht zuletzt darin zu sehen, Paulus – etwa durch seine Darstellung als Wundertäter<sup>368</sup> – jene Legitimation zu verschaffen, die den ‚Zwölf‘ aus ihrer persönlichen Bekanntschaft mit Jesus erwuchs und die Paulus aufgrund des Damaskusgeschehens für sich beanspruchte.<sup>369</sup> Wenn Apg 9,7 Begleiter in das Damaskusgeschehen eingeführt werden, die die Stimme des Paulus in den Aposteldienst berufenden Christus ebenfalls vernehmen, so ist darin mit Sicherheit lukanische Apologetik zu sehen, die den kühnen apostolischen Anspruch des Paulus durch Berufung auf Zeugen abzustützen sucht.<sup>370</sup> Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die apokryphe, die

---

<sup>366</sup> Vgl. zur Bedeutung des Damaskusgeschehens für den paulinischen Apostolat Kollmann, B.: Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar, in: Horn 2013, 80-91, hier: 82f., der die „zunehmende Betonung des apostolischen Anspruchs“ auf „wachsende Vorbehalte gegenüber Paulus in den Gemeinden“ zurückführt. Ähnlich Frey 2013, 410.

<sup>367</sup> In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Paulus sich der Zustimmung der Jerusalemer ‚Säulen‘ zu seiner Heidenmission erst *post eventum* versicherte (vgl. Gal 2,1-10) und auf der allein Gott Rechenschaft schuldigen Unabhängigkeit seines Auftrags beharrte (vgl. Wagenmann 1926, 33f.). Dahingegen sind die lukanischen *Acta* durchaus bemüht, Paulus durch die Betonung seiner Bindung an die Urgemeinde und die Urapostel ‚einzufangen‘ (vgl. Wagenmann 1926, 76-85).

<sup>368</sup> Vgl. Apg 14,3: τῷ κυρίῳ [...] δίδοντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν [sc. Paulus‘ und Barnabas‘]. Vgl. zur Wundertätigkeit des Paulus in der Apg Wagenmann 1926, 77. Paulus selbst hatte für sich „Zeichen und Wunder“ reklamiert und diese der in ihm wirkenden Kraft Christi zugeschrieben (vgl. Röm 15,18f.; 2 Kor 12,12).

<sup>369</sup> Vgl. Metzger <sup>2</sup>2012, 244.

<sup>370</sup> Vgl. Schneider 1982, 27f. zu Apg 9,7: „Die Erscheinung Jesu vor Damaskus wird damit in ihrem objektiven Charakter hervorgehoben: Sie war keine subjektive Vision!“ Bemerkenswerterweise unterscheiden sich die beiden Berichte des Damaskusgeschehens, die Lukas dem Paulus Apg 22,6-11 (22,9: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι) u. 26,12-18 (26,14: πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρὸς με) in den Mund legt, u.a. in ebenjenem Punkt von der in der dritten Person wiedergegebenen Version Apg 9,3-8 (9,7: οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ [...] ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς μηδένα δὲ θεωροῦντες). Zur Erklärung dieser Abweichung haben die von mir konsultierten einschlägigen Kommentare nicht viel vorzubringen, sie erklären sie als „schriftstellerische Unachtsamkeit“ (Schneider 1982, 321) oder argumentieren, Lukas schere sich nicht um solche Details (vgl. Fitzmyer, J. A.: *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York [u.a.] 1998, 706). Einmütig vermerken die Kommentatoren jedoch, dass die Paulusreden Apg 22 (vor den Juden in Jerusalem) u. 26,1-23 (vor König Agrippa) apologetische Zwecke verfolgen und die Treue des Völkerapostels zum Volke Israel und seinem Gott zu beweisen bezwecken (vgl. etwa Jervell, J.: *Die Apostelgeschichte*. Übersetzt und erklärt von Jakob Jervell, Göttingen 1998, 544). Möglicherweise zielt der lukanische (wie auch der historische) Paulus in diesen Reden auf die Herstellung einer Analogie zwischen seiner eigenen Berufung und den alttestamentlichen Prophetenberufungen etwa eines Mose ab, die die Exklusivität der Beziehung zwischen Gott und seinem Propheten betonen und keine Zeugen aufrufen. Die Glaubwürdigkeit der beiden Visionserzählungen Apg 22,6-11 u. 26,12-18 wird nun allerdings dadurch verbürgt, dass auch die Begleiter Pauli – im Gegensatz zu 9,3-8 – wenn auch nicht die Stimme, so doch die Lichterscheinung wahrnehmen, 26,13f. gar wie Paulus von ihr geblendet werden und zu Boden stürzen.

lukanischen *Acta* rezipierende, antignostische<sup>371</sup> sog. *Epistula Apostolorum* aus dem 2. Jhd.,<sup>372</sup> die mit einem dem auferstandenen Christus in den Mund gelegten, den elf Aposteln (ohne Judas) vorgetragenen *vaticinium ex eventu* über die bevorstehende Berufung und Mission Pauli aufwartet und somit ebenfalls den latenten Verdacht der Selbstermächtigung ausräumt.<sup>373</sup> Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass Paulus in der *Epistula* den Uraposteln ebenso sehr zu- wie untergeordnet wird: Wenn Christus den Elf den Auftrag erteilt, den Berufenen im Evangelium zu unterrichten, wird die Lehrautorität Pauli von den Uraposteln abgeleitet und Paulus mithin zum „Glied in der Kette der Tradition“<sup>374</sup> degradiert.<sup>375</sup> Hier dürfte auf die Bewältigung einer im 2. Jhd. zunehmend als problematisch empfundenen Lücke der Paulusvita der *Apostelgeschichte* abgezielt werden: Die Damaskusvision geht nicht mit einer ausführlichen Belehrung Pauli durch Christus einher, wie sie den Jüngern während des irdischen Aufenthalts des Herrn und nach Apg 1,3<sup>376</sup> auch vierzig Tage lang durch den Auferstandenen zuteilwurde, und kann dies ihrem Charakter nach auch gar nicht; sie ist vielmehr eine *Beauftragung*, Paulus möge Zeugnis davon ablegen, dass Jesus Gottes Sohn und Messias sei. Als Lücke wurde dies zumal mit der sich philosophischen Theoremen und Begrifflichkeiten bedienenden Weiterentwicklung und Ausstaffierung der christlichen Botschaft zum geschlossenen religiösen System empfunden, wie sie nicht zuletzt durch die Gnosis vorangetrieben wurde<sup>377</sup> und wie man sie dann (auch auf ‚frühkatholischer‘ Seite) in apologetischer Manier in die den Aposteln von Christus tradierte Lehre projizierte.<sup>378</sup> Indem die *Epistula Apostolorum* die Unterweisung des nicht zum Kreis der Jünger rechnenden Paulus in der rechten Lehre nachträgt, gibt sie zu erkennen, dass in dieser Hinsicht im 2. Jhd. durchaus ein Autoritäts- oder Kompetenzdefizit Pauli gegenüber den die Schülerschaft des irdischen Christus bildenden, zunehmend

---

<sup>371</sup> Vgl. Metzger 2012, 178.

<sup>372</sup> Vgl. Schröter 2020, 91.

<sup>373</sup> Vgl. Ep. Apost. 31. Den folgenden Ausführungen dieses Kapitels liegen v.a. die detaillierten Untersuchungen J. Wagenmanns zugrunde (Wagenmann 1926), auf die auch in den Fußnoten fortlaufend Bezug genommen wird.

<sup>374</sup> Wagenmann 1926, 106.

<sup>375</sup> Vgl. Ep. Apost. 31: „Und jedes Wort, welches ich zu euch geredet habe und welches ihr über mich geschrieben habt, daß ich das Wort des Vaters bin und der Vater in mir ist, so werdet ihr auch an jenem Manne, wie es euch geziemt! Lehret und erinnert [Paulus], was in den Schriften über mich gesagt und erfüllt worden ist, und dann wird er den Heiden zum Heil sein“ (Übers. aus dem Äthiopischen: Hennecke/Schneemelcher, zitiert nach Dassmann 1979, 261f.).

<sup>376</sup> δι’ ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.

<sup>377</sup> Vgl. für eine Interpretation der Gnosis als populärphilosophisch-vulgärplatonischer Ausstaffierung der christlichen Lehre Marksches, Chr.: *Die Gnosis*, München 2018. Diese Auffassung kann sich auf Tert. praescr. 7,5 (*Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur*) stützen.

<sup>378</sup> Vgl. Wagenmann 1926, 101: „Das, wofür man Propaganda machen möchte, wird als alt und von den Aposteln sanktioniert dargestellt.“

idealisierten<sup>379</sup> und zum unanfechtbaren Fundament des christlichen Glaubens erhobenen Uraposteln empfunden werden konnte. Dies zeigt sich auch bei Irenäus, der die Kriterien ‚authentischer‘ Apostolizität offenlegt, wenn er Petrus und Johannes als *universi actus et universae doctrinae* [sc. *Domini*] *testes*<sup>380</sup> qualifiziert und somit als über jeden Zweifel erhabene Garanten und Personifikationen der Orthodoxie stilisiert. Und dennoch insistiert Irenäus, dass die Verkündigung des Heidenapostels, von dem Selbiges gerade *nicht* ausgesagt werden kann, mit dem Evangelium der ‚Zwölf‘ identisch sei<sup>381</sup> (freilich nicht einmal als Reaktion auf Zweifel an der Legitimität des Paulus, sondern auf gnostische Abwertungen der Urapostel). Anders als der Verfasser der *Epistula Apostolorum* führt Irenäus die Lehrautorität der Urapostel, um die fehlende Jüngerschaft des Tarsers nicht ins Gewicht fallen zu lassen, im selben Zusammenhang nicht auf persönliche Belehrung im Lehrer-Schüler-Gespräch, sondern auf göttliche Offenbarung, wie sie auch Paulus vor Damaskus zuteilwurde, zurück – auch dies ein apologetischer Kniff, um den in der Mehrheitskirche zu diesem Zeitpunkt längst als ἀπόστολος anerkannten Paulus nicht gegenüber den Uraposteln abwerten zu müssen.<sup>382</sup> Gerade der Paulus zum exklusiven Repräsentanten der unverfälschten Lehre erhebende Häretiker Markion sah sich angesichts des fehlenden persönlichen Umgangs ‚seines‘ Apostels mit Jesus vor die Herausforderung gestellt, die Quelle der Lehrautorität Pauli zu bestimmen, und er fand sie (wie übrigens auch noch Damasus in seinem dem Tarser gewidmeten Epigramm<sup>383</sup>) in der ‚Himmelsreise‘ 2 Kor 12,2-4, bei der Paulus nach eigener Auskunft ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι vernommen habe.<sup>384</sup> Die *Acta Pauli* hingegen, die ihrem Protagonisten den Aposteltitel vorenthalten (!), gehen bei der Rechtfertigung des paulinischen Evangeliums den Weg der *Epistula Apostolorum*, indem sie den Tarser durch eine fiktive Selbstaussage des in

<sup>379</sup> Vgl. Wagenmann 1926, 61-71 zur sich bereits in den Umarbeitungen des Markusstoffs im Matthäus- und Lukasevangelium abzeichnenden Idealisierung der Urapostel, v.a. 70f.: „Ein Heiligenschein umgab auch ihr Haupt, wie das des Herrn. [...] Die gesamte Christenheit ruhte auf den Zwölf, auf ihrer Missionstätigkeit und auf ihrer Lehre. Denn sie schon hatten sie in vollem Umfange besessen.“

<sup>380</sup> Iren. adv. haer. III 12,15.

<sup>381</sup> Vgl. ebd. III 13.

<sup>382</sup> Vgl. ebd. 13,2 mit Bezug auf Joh 14,9f.; Mt 16,17. Das apokryphe *Martyrium Petri et Pauli* legt dem Simon Magus den gegen den Tarser gerichteten Einwand in den Mund: Οὐκ ἐγένετο τοῦ Παύλου διδάσκαλος ὁ Χριστός (mart. Petr. et Paul. 44) Auch hier wird diesem ‚wunden Punkt‘ in der Biographie des Paulus das Argument der dem Apostel zuteil gewordenen Offenbarung entgegenhalten: Ναί, δι’ ἀποκαλύψεως καὶ ἐπαίδευσεν. Die lat. Übertragung (*Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli* 44) weist an dieser Stelle eine interessante Erweiterung auf, die die qualitative Gleichwertigkeit der Lehrautorität der beiden Apostelfürsten trotz der unterschiedlichen Transmissionsmodi des ihnen zuteil gewordenen Glaubensgeheimnisses hervorhebt: *Qui Petrum praesens docuit, ipse me per revelationem instruxit*. Vgl. zur Stelle Gahbauer 2001, 161.

<sup>383</sup> Vgl. Ferrua Nr. 1 13-15: *conscendit raptus martyr penetralia Christi, tertia lux caeli tenuit paradisus euntem, conloquii domini fruitur*.

<sup>384</sup> Vgl. Wagenmann 1926, 131. Vgl. zu 2 Kor 12,2-4 Wolff 1989, 239-245. Vgl. auch 2 Petr 3,15: κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ [sc. Paulus] σοφίαν. δοθεῖσαν ist mit Wehr 1996, 333 als „passivum divinum“ aufzufassen.

die Akten eingebetteten 3. *Korintherbriefs*<sup>385</sup> als Schüler der Urapostel in eine Traditionskette einreihen: ἐγὼ γὰρ ἐν ἀρχῇ παρέδωκα ὑμῖν ἃ παρέλαβον ἀπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων, οἱ ἐν παντί χρόνῳ συνῆσαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.<sup>386</sup> Dem Selbstverständnis und der Überzeugung des historischen Paulus, sein Evangelium keiner irdischen Instanz, sondern allein Christus zu verdanken,<sup>387</sup> steht dieses Paulusbild freilich diametral entgegen.

Wenn die apostolische Berufung Pauli, wie etwa aus 1 Kor 9,1f. zu ersehen ist (vgl. Anm. 361), zu Lebzeiten des Tarsers aufgrund des beschriebenen Legitimationsdefizits von anderen Anhängern der Jesusbewegung bisweilen fundamental in Frage gestellt wurde und die fehlende Jüngerschaft des Völkerapostels auch in späterer Zeit noch Stirnrunzeln, Apologetik und auch vereinzelte Verdammungsurteile (s.u. zu den Pseudoklementinen) hervorrufen konnte, so ist die normative Bedeutung, die ‚das‘ Christentum in seiner formativen Phase dem paulinischen Schrifttum und damit auch ihrem Verfasser zuschrieb, doch unübersehbar. Ein Blick in das älteste bekannte Verzeichnis der Schriften des NT, den *Canon Muratori*,<sup>388</sup> genügt, um sich dessen zu vergegenwärtigen: Zu den 23 Schriften, die der anonyme Verfasser als unumstritten<sup>389</sup> kanonisch anerkennt, zählen 13 (vermeintliche) Briefe des Paulus,<sup>390</sup> den der Verfasser des *Canon Muratori* selbstverständlich als *beatus apostolus*<sup>391</sup> bezeichnet, galt ihm doch gerade apostolische Verfasserschaft als maßgebliches Kriterium der Kanonizität.<sup>392</sup> Die Sprachregelung der lukanischen *Acta* sollte sich nicht durchsetzen: Ist bei den apostolischen Vätern von ‚den Aposteln‘ die Rede, umfasst diese Gruppe i.d.R. stets die ‚Zwölf‘ und Paulus.<sup>393</sup> In der Folgezeit unterliegt οἱ ἀπόστολοι einer Bedeutungsverengung und wird zumeist mit οἱ δώδεκα gleichgesetzt, während Paulus nunmehr häufig – abgesetzt von den ‚Zwölf‘ – als ὁ ἀπόστολος firmiert.<sup>394</sup> Das anhand von Ep. Apost. 31 und Iren. adv. haer. III 12f. aufgezeigte, angesichts der Kanonisierung der Paulinen und der Zurechnung des Tarsers

<sup>385</sup> Nach Zwierlein 2013, 191-231 sei der 3. *Korintherbrief* nicht erst sekundär in die Paulusakten eingefügt worden, sondern müsse als deren originärer Bestandteil betrachtet werden.

<sup>386</sup> 3 Kor 3,4 (mit Anklang an 1 Kor 15,3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον).

<sup>387</sup> Vgl. Gal 1,12: οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Eine ausgeprägtere Sensibilität für das paulinische Selbstverständnis stellt Tertullian in seinen gerade kein Schüler-Lehrer-Verhältnis begründenden Ausführungen zum Verhältnis des Tarsers zu den Uraposteln und zu Petrus unter Beweis (vgl. praescr. 23,6-9).

<sup>388</sup> Vgl. zum *Canon Muratori* und seiner Datierung in das späte 2. Jhd. Metzger <sup>2</sup>2012, 185-194.

<sup>389</sup> In Bezug auf die *Petrusapokalypse* wird festgehalten: *quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt* (Mur. Frag. 43).

<sup>390</sup> Vgl. Mur. Frag. 27-38.

<sup>391</sup> Ebd. 32.

<sup>392</sup> Vgl. Metzger <sup>2</sup>2012, 239f.

<sup>393</sup> Vgl. Wagenmann 1926, 102.

<sup>394</sup> Aus den Papstbriefen lassen sich reichhaltige Belege für diesen Sprachgebrauch (*apostolus* = Paulus) beibringen, vgl. etwa VERP II Coel. IX 2: *monente apostolo*; XV 12: *per apostolum promittit se stultam mundi sapientiam perditurum*.

zu ‚den‘ Aposteln paradox anmutende latente ‚Unbehagen‘ an der Lehrautorität Pauli brodelte in ‚frühkatholischen‘ Texten stets nur *unter* der Oberfläche.

Scharfe Zurückweisungen des apostolischen Sendungsbewusstseins Pauli finden sich lediglich in judenchristlich<sup>395</sup> geprägten Tendenzschriften wie den Pseudoklementinen, die gegen die von Paulus praktizierte und propagierte gesetzesfreie Heidenmission polemisieren.<sup>396</sup> In den Pseudoklementinen verbirgt sich Paulus hinter der Figur des Erzhäretikers Simon Magus, dem sich wie auch in den kanonischen *Acta* (Apg 8,9-25) Petrus als Fels der Orthodoxie entgegenstellt.<sup>397</sup> Die Legitimität des apostolischen Sendungsbewusstseins Pauli wird etwa in der zwischen Simon Magus und Petrus geführten Diskussion um die Zuverlässigkeit göttlicher Visionen (Ps.-Clem. Hom. XVII 13-19) implizit, aber doch vehement bestritten – im Hintergrund steht das von Paulus als Fundament seines Apostolats reklamierte Damaskusgeschehen. In diesem Zusammenhang konstatiert Petrus, dass einem Menschen keine göttliche Vision zuteilwerden könne – ὁ γὰρ ἰδὼν [sc. Gott] ζῆν οὐ δύναται<sup>398</sup> – und hebt kontrastierend hervor, dass der Herr ihn und die anderen Jünger während seines irdischen Aufenthaltes στόμα κατὰ στόμα, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι’ αἰνιγμάτων καὶ ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων in der rechten Lehre unterwiesen habe.<sup>399</sup> Es ist jedoch abschließend hervorzuheben, dass ein derart scharfer Antipaulinismus – trotz der durch gnostische Berufungen auf Paulus provozierten Akzentuierung des Völkerapostels als *haereticorum apostolus* bei Tertullian<sup>400</sup> – ab dem 2. Jhd. allenfalls noch von am Rande der sich herausbildenden Großkirche stehenden, vor allem judenchristlichen Splittergruppen vertreten wurde. „Wo Paulus wirklich abgelehnt und bekämpft wird, ist der Geltungsbereich des gesamtkirchlichen Schrifttums verlassen.“<sup>401</sup> Dennoch dürften die vorstehenden Erörterungen die (dem alphabetischen Ordnungsprinzip ja entgegenstehende) syntaktische Erststellung des Petrus als Gliedes des römischen Apostelpaars bei Ignatius, Irenäus und Tertullian (auch bei Clemens Romanus und zahlreichen weiteren Autoren<sup>402</sup>) hinreichend verständlich machen. „Da Paulus kein Augenzeuge des Wirkens

---

<sup>395</sup> Vgl. Iren. adv. haer. I 26,2 zu den Ebionäern: *apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes*.

<sup>396</sup> Vgl. den an Paulus gerichteten Vorwurf Apg 21,21: ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν. Vgl. Harrill 2012, 115f.

<sup>397</sup> Vgl. Dassmann 1979, 283-286.

<sup>398</sup> Ps.-Clem. Hom. XVII 16,3.

<sup>399</sup> Ebd. 18,6. Vgl. zur Interpretation Dassmann 1979, 285; Lüdemann 1983, 248-250.

<sup>400</sup> Tert. adv. Marc. III 5,4. Vgl. auch praescr. 23,3.

<sup>401</sup> Dassmann 1979, 319. Vgl. auch Lüdemann 1983, 262.

<sup>402</sup> Vgl. Dassmann 1998, 94: „Beim Apostelfürstenpaar rangiert Petrus immer vor Paulus.“ Die Absolutheit dieser Aussage („immer“) relativiert und nuanciert Zwierlein 2013, 116 Anm. 43 durch die Auflistung einiger Gegenbeispiele, die am grundlegenden Befund freilich nichts ändern: Wo die syntaktische Reihenfolge als formales Mittel der interapostolischen Hierarchisierung eingesetzt wird, nimmt Petrus die Erststellung ein.

Christi war, ließ sich die apostolische Authentizität [sc. Roms] schlüssiger über Petrus beweisen.<sup>403</sup> Dass sich der Tarser angesichts der überwältigenden Autorität der zum nicht hinterfragbaren Referenzpunkt christlichen Denkens und Lebens erhobenen Urapostel überhaupt als Apostel behaupten konnte – in paradoxer Weise sowohl als Persönlichkeit die meisten ihrer *Glieder* überstrahlend<sup>404</sup> als auch ihnen als *Gruppe* (wenn auch nicht *expressis verbis*) nachgeordnet – verdankte Paulus selbstverständlich seiner Autorschaft an den seit jeher zum Kernbestand des Neuen Testaments rechnenden, unentbehrlich gewordenen Briefen.<sup>405</sup>

Die sich mit Stephanus' Aneignung des *cathedra Petri*-Schlagworts ankündigende, durch Leo I. zum Abschluss gebrachte einseitige Engführung des römischen Primatsdiskurses auf Petrus *allein* vermögen der zeitliche Vorrang und die höhere Authentizität des petrinischen Apostolats sowie das latente, bei ‚frühkatholischen‘ Schriftstellern stets nur *unter* der Oberfläche brodelnde Unbehagen am nicht durch Jüngerschaft sanktionierten paulinischen Lehramt allerdings *nicht* zu begründen; Die um ökumenische Verbindlichkeit römischer Praktiken ringenden ‚Protopäpste‘ Victor<sup>406</sup> und Stephan hatten ja *beide* Apostel, nicht nur Petrus, zu Zeugen ihrer jeweiligen Standpunkte in den von ihnen ausgefochtenen Kontroversen angerufen. Gerade die enge, im Doppelmartyrium kulminierende<sup>407</sup> Anbindung Pauli an Petrus (nicht nur<sup>408</sup>) in der römischen Tradition (*concordia apostolorum*) dürfte den Autoritätsunterschied zwischen dem Spätberufenen und den ‚Zwölf‘, der ja ohnehin nur dann konstatiert werden musste, wenn das *historische* Verhältnis der Apostel zueinander in den Blick kam (s.o.), nivelliert, ja Paulus gegenüber den übrigen Uraposteln immer stärker in den Vordergrund

---

<sup>403</sup> Kötter 2013, 69 Anm. 184. Ebenso zutreffend ist die Aussage J. Wagenmanns (Wagenmann 1926, 36f.), dass „die Überlieferung der persönlichen Jünger von vornherein das Vorurteil der unverfälschten Echtheit für sich hatte im Vergleich mit dem Evangelium eines Nachgeborenen, der sich auf den Geist berief.“

<sup>404</sup> Vgl. zur reichen apokryphen Paulusliteratur den Überblick bei Dassmann 1998, 89-93.

<sup>405</sup> Vgl. Wagenmann 1926, 154f.

<sup>406</sup> Im Falle Victors lässt sich dies freilich nicht beweisen, sondern nur wahrscheinlich machen (s. Kap. 3.4).

<sup>407</sup> Vgl. Tert. praescr. 24,4: *Bene quod Petrus Paulo et in martyrio adaequatur*; Leo M. serm. LXXXII 7: *illos* [sc. Petrus und Paulus] *finis fecit aequales*; Aug. serm. 299, 2: *deus* [...] *ipse apostolos primum et novissimum passione coniunxit*.

<sup>408</sup> Verwiesen sei etwa auf den 2. *Petrusbrief*, zu dessen Entstehungsort in der Forschung divergierende Vorschläge kursieren, etwa Ägypten oder Kleinasien, allerdings auch Rom (vgl. Gnlika 2002, 188; Schnelle 2007, 462). 2 Petr 3,15 wird Paulus von Pseudo-Petrus als *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς* bezeichnet. Vgl. dazu Wehr 1996, 333: „Da Pseudo-Petrus mehrfach von sich in der 1. Pers. Pl. spricht, [...] wird man in dem ἡμῶν nicht eine Gleichrangigkeit des Paulus mit allen Gemeindemitgliedern, sondern seine rangmäßige Nähe zu Petrus ausgesagt finden.“ Vgl. auch Gnlika 2002, 190: „Es ist nicht der Zwölferapostolat, der im zweiten Petrusbrief in Erscheinung tritt, sondern [...] das Doppelgespann von Petrus und Paulus.“ In anderer Hinsicht gibt der (pseudepigraphische) 2. *Petrusbrief* dennoch implizit einen Autoritätsvorrang seines vermeintlichen Verfassers zu erkennen, werden doch die von Irrlehrern ‚verdrehen‘ Paulinen (2 Petr 3,16: *ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς* [...] *ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλώσουσιν*) unter die Autorität des Petrus gestellt und so für die kirchliche Orthodoxie verteidigt (vgl. Wagenmann 1926, 170-172; Wehr 1996, 335f.).

gerückt haben:<sup>409</sup> Es ist gerade die „Koppelung mit Petrus, die beide zu den Apostelfürsten macht.“<sup>410</sup> Dies spiegelt sich etwa im dem römischen Apostelpaar *Iren. adv. haer. III 3,2* beigelegten Adjektivattribut *gloriosissimis*.<sup>411</sup> Auch der tertullianischen Rangfolge der apostolischen Glaubenszeugen der *urbs* lässt sich dies ablesen: Der Zebedaide Johannes, der zu den wenigen aus dem Zwölferkreis hervortretenden Uraposteln zählt<sup>412</sup> und den die altkirchliche Tradition mit dem „Jünger, den Jesus liebte“<sup>413</sup> und dem Verfasser der johanneischen Schriften des Neuen Testaments (Johannesevangelium, Johannesbriefe, Apokalypse) identifizierte,<sup>414</sup> wird lediglich auf den dritten Platz, nicht nur hinter Petrus, sondern auch hinter Paulus, verwiesen.<sup>415</sup> Einen erheblichen rezeptionsgeschichtlichen Einfluss übte in diesem Zusammenhang auch die Gal 2,7f. berichtete Aufteilung der Missionsbereiche auf dem Jerusalemer Apostelkonvent (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη) aus, die Petrus und Paulus als symbolische Garanten der einheitsstiftenden Zusammenkunft von Juden- und Heidenchristen (*ecclesia ex circumcisione/ecclesia ex gentibus*) in der einen ‚katholischen‘ Kirche erscheinen lassen konnte.<sup>416</sup> ‚Ambrosiaster‘, ein römischer Pauluskommentator des 4. Jhds., ließ sich von dieser Schriftstelle gar zu der Behauptung hinreißen, neben Petrus, der den Primat *ad fundandam ecclesiam* bzw. *in praedicatione circumcisionis* innegehabt habe, sei auch Paulus mit einem Primat (sic!) *in fundandis gentium ecclesiis* ausgestattet worden.<sup>417</sup> Die Erhebung Petri und Pauli zum

<sup>409</sup> Dieser bedeutsame Aspekt kommt in Wagenmanns Untersuchung der „Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf“ nicht hinreichend zur Sprache, wie E. Fascher in seiner Rezension (ThLZ 13, 292-294) zu Recht feststellt.

<sup>410</sup> Dassmann 1998, 95.

<sup>411</sup> Dies gälte auch gesetzt den Fall, der Übersetzer hätte hier einen bei Irenäus stehenden Positiv mit einem Superlativ wiedergegeben, wie in III 3,5 ἐνδόξως mit *gloriosissime* (vgl. Brox 2000b, 150 Anm. 18). Selbst dann wären Petrus und Paulus doch aus dem Kreis der übrigen Apostel herausgehoben.

<sup>412</sup> Gal 2,9 rechnet neben dem Herrenbruder und Petrus auch Johannes zu den ‚Säulen‘ der Urgemeinde.

<sup>413</sup> Vgl. *Iren. adv. haer. III 3,1* (= *Eus. hist. eccl. V 8,4*): ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητῆς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσών [vgl. *Joh 13,23*: ἦν ἀνακείμενος εἰς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς], καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων; Tert. praescr. 22,5: *Iohannem [...]* *dilectissimum Domino, pectori eius incubantem*.

<sup>414</sup> Vgl. Frey, J.: s.v. Johannes der Evangelist, in: DNP 5, 1056-1058.

<sup>415</sup> Vgl. Tert. praescr. 36,3. Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass Johannes hier auch deshalb an dritter Stelle rangieren könnte, weil er – nach Tertullian – in Rom nicht den Märtyrertod erlitten habe, sondern lediglich zum *confessor* geworden sei.

<sup>416</sup> Vgl. Grelot 1982, 263: « *Pierre et Paul ont donc une fonction représentative par rapport à l'unité de l'Eglise : la spécialisation de leurs apostolats respectifs les met en relation avec les deux pôles de cette Ekklesia que Dieu rassemble autour du Christ ressuscité, c'est-à-dire, les Juifs et les Nations.* » Grelot erblickt in Rom als der ‚Testamentsvollstreckerin‘ der Apostelfürsten die Hüterin dieser durch Petrus und Paulus symbolisierten kirchlichen Einheit und charakterisiert den alleinigen Rekurs der Päpste auf die Nachfolge im Petrusamt deshalb als „*insuffisant*“ (265). Das mag aus einer modernen, auf Ökumenizität bedachten Perspektive zutreffen, zur Begründung des Primats der römischen Kathedra bedarf es der Paulusfigur freilich spätestens seit der leonischen Vollendung der Petrusdoktrin nicht mehr (s.u.).

<sup>417</sup> Ambrosiast. in Gal. 2,7/2,9. Vgl. dazu Hack 1997, 17.

Apostelfürstenpaar<sup>418</sup> kulminiert in der leonischen Akzentuierung beider als ‚Augenpaar‘ (*geminum lumen*) des Leibes der Kirche, deren Haupt Christus ist.<sup>419</sup> Apostellisten späteren Datums weisen dem Tarser – dem Völkerapostel, der Schriftautorität, dem Partner und Leidensgenossen des Urapostels und ‚Felsenmannes‘ – häufig den zweiten Rang hinter Petrus und vor den übrigen Uraposteln zu.<sup>420</sup>

Hinsichtlich der Stellung des Tarsers zu Petrus in der römischen Tradition ist zu konstatieren, dass die Paulusfigur in ihrer Bedeutung für die Begründung der universalkirchlichen Führungsansprüche Roms – nicht jedoch in ihrer Rolle als Patronin der heiligen Stadt (s. Kap. 3.10) – erst in Konsequenz der episkopatsbegründenden, romspezifischen Exegese des *Tu es Petrus* Mt 16,18f. gegenüber der nunmehr mythisch überhöhten Petrusfigur radikal in den Hintergrund gedrängt wurde. Petrus dem *Apostel* trat Paulus noch als (nahezu) ebenbürtiger Partner zur Seite, Petrus der *Fels* jedoch musste den *doctor gentium* in den Schatten stellen.<sup>421</sup> Deshalb ist im folgenden Kapitel nunmehr eingehender auf die römische Rezeption der dargelegten cyprianischen Exegese von Mt 16,18f. einzugehen, zumal Cyprian auch die dezidierte Hierarchisierung des Verhältnisses zwischen Petrus und Paulus im Zeichen des *primatus Petri*-Konzepts (unwillentlich) vorwegnimmt: In ep. 71,3 betont der Karthager, dass sich Petrus, *quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam*, in der Auseinandersetzung mit Paulus *de circumcissione*<sup>422</sup> gerade *nicht* auf seinen *primatus* berufen und nicht behauptet habe, *obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere*; auch habe er nicht verächtlich auf den Tarser herabgeschaut, *quod ecclesiae prius persecutor fuisset*, sondern *rationi legitimae quam Paulus vindicabat facile consensit*. Die Argumente für eine Inferiorität und Unterordnung Pauli unter Petrus – neben der früheren Verfolgertätigkeit des Heidenapostels vor allem dessen Status als *novellus et posterus* und der *primatus Petri* – treten hier deutlich zum Vorschein, wenn Cyprian auch darauf abzielt, dass Petrus diesen Gesichtspunkten gerade *keine* Bedeutung beigemessen, das Anliegen des Paulus vielmehr, von der Würde seiner Person absehend, inhaltlich bewertet und gutgeheißen habe. Im Hintergrund dieser Exegese von Gal 2,11-21 steht die Position und Argumentation des römischen Bischofs

---

<sup>418</sup> Vgl. auch Prud. perist. II 259f.: *hic nempe regnant duo apostolorum principes*.

<sup>419</sup> Vgl. Leo M. serm. LXXXII 7.

<sup>420</sup> Vgl. Dassmann 1998, 93-95.

<sup>421</sup> Vgl. auch Caspar 1930, 75: Es sei „erst ein Anstoß von außen gewesen [sc. Cypr. unit. eccl.], welcher den römischen Petrus aus jener Dioskurengemeinschaft mit Paulus gelöst und hoch über diesen [...] erhoben hat.“

<sup>422</sup> Cyprian spielt hier auf den Gal 2,11-21 geschilderten ‚Antiochenischen Zwischenfall‘ an, hinter dem die Frage nach der Verbindlichkeit jüdischer Lebensregeln für Heidenchristen steht. Davon, dass sich Petrus von Paulus habe überzeugen lassen, ist im *Galaterbrief* freilich nicht die Rede; dies ist vielmehr cyprianische Zutat (vgl. Haendler, G.: Cyprians Auslegung zu Galater 2,11 ff., in: ThLZ 97 [1972], 561-568, hier: 563).

Stephan im Ketzertaufstreit, die nunmehr als Präludium und ‚Urszene‘ der römischen Petrusdoktrin im historischen Zusammenhang zu behandeln ist.

### 3.7) Stephan I. von Rom und der *primatus Petri*

Wie auch der Osterfeststreit entzündete sich der Ketzertaufstreit an dem Machtanspruch eines Inhabers des römischen Bischofsstuhls, der die liberalen, kirchenpraktische Diversität tolerierenden Positionen seiner unmittelbaren Vorgänger zugunsten eines uniformierenden Interventionismus aufgab. Stephan I. (254-257), dessen Ansichten und Argumente sich in den polemischen Repliken seiner Widersacher spiegeln, vertrat die Ansicht, dass den in häretischen Konventikeln Getauften bei ihrer Aufnahme in die ‚katholische‘ Kirche nur die Hand zur Sündenvergebung aufzulegen sei, während in Kleinasien und Nordafrika die (aufgrund der Ungültigkeit häretischer Taufen freilich als Ersttaufe aufgefasste<sup>423</sup>) Wiedertaufe Konvertierter praktiziert wurde.<sup>424</sup> Wie bereits dargestellt, berief sich Stephan für seine Haltung auf die Tradition der römischen Apostel Petrus und Paulus, verknüpfte die (mit Exkommunikationsandrohung sanktionierte<sup>425</sup>) Forderung nach universalkirchlicher Observanz der römischen Praxis, die ihm auf einer 256 in Karthago abgehaltenen Synode den Spotttitel *episcopus episcoporum* einbrachte,<sup>426</sup> dann jedoch auch und gerade mit dem Anspruch, die *successio Petri* innezuhaben. Die Argumentation Stephans lässt sich wiederum nur anhand des (möglicherweise nicht ohne antirömische Interpolationen<sup>427</sup> aus dem Griechischen ins Lateinische übertragenen) Briefs Firmilians an Cyprian rekonstruieren:

*Atque ego in hac parte iuste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptismum sua auctoritate defendit. [...] Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat nullo adversus haereticos zelo excitatur etc.* (Firmilian, inter epp. Cypr. 75,17)

Das *cathedra Petri*-Konzept hatte Stephan bekanntlich von keinem anderen als Cyprian selbst, dem Wortführer der Partei der Wiedertäufer, adaptiert<sup>428</sup> und den Petrusstuhl – auch hierin in den Spuren seines Amtskollegen wandelnd<sup>429</sup> – exklusiv in der *urbs* lokalisiert (*de episcopatus*

---

<sup>423</sup> Vgl. Cypr. ep. 71,1: *nos autem dicimus eos qui inde [sc. von den Häretikern] veniunt non rebaptizari apud nos sed baptizari.*

<sup>424</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 46f.

<sup>425</sup> Vgl. Firmilian, inter. epp. Cypr. 75,24: *putas omnes a te abstinere posse.*

<sup>426</sup> Vgl. Sententiae LXXXVII episcoporum 7: *Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit.*

<sup>427</sup> So Ludwig 1952, 33f.

<sup>428</sup> Vgl. Caspar 1930, 82; Panzram 2016, 87.

<sup>429</sup> Vgl. Cypr. ep. 59,14

*sui loco gloriatur*).<sup>430</sup> Gerade dieser Missbrauch seiner in *De catholicae ecclesiae unitate* dargelegten Schriftexegese dürfte den karthagischen Bischof zur die Egalität *aller* Apostel noch deutlicher hervorkehrenden, den *primatus*-Begriff fallen lassenden Überarbeitung seines Traktats über die ‚Einheit der katholischen Kirche‘ veranlasst haben.<sup>431</sup> Dass Stephan im Konflikt mit den Wiedertäufern explizit auf Mt 16,18f. rekurrierte, geht aus den Ausführungen Firmilians zwar insofern nicht unzweifelhaft hervor, als, wie M. Wojtowycsch anmerkt,<sup>432</sup> der Relativsatz *super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt* nicht eindeutig Firmilians Stephanus-Referat zugeordnet werden kann, kann aber doch als recht wahrscheinlich gelten:<sup>433</sup> Schließlich ist es dieses Herrenwort, das dem Argument der Petrusnachfolge erst seine eigentliche Durchschlagskraft verleiht. Dass Stephan als *successor Petri* denn tatsächlich den Petrus durch Christus verliehenen *primatus* für sich in Anspruch nahm,<sup>434</sup> lässt sich wohl Cyprians an den mauretanischen Bischof Quintus adressiertem Plädoyer für die Wiedertaufe (ep. 71) ablesen: Die Bemerkung, Petrus habe anlässlich des ‚antiochenischen Zwischenfalls‘ nicht in arroganter Anmaßung einen ihm zustehenden Primat vorgeschützt, sondern dem gerechten Anliegen seines Mitapostels Paulus stattgegeben (s.o.), kann auf keinen anderen als den Inhaber der *cathedra Petri* abzielen, der zu den in der Einleitung des Schriftstückes attackierten *quidam de collegis nostris* rechnen dürfte, die der Ansicht seien, *eos qui apud haereticos tincti sunt [...] baptizari non oportere* und die *dicunt se in hoc veterem consuetudinem sequi*.<sup>435</sup>

Nach heutigem Forschungsstand dürfte Stephan also der erste<sup>436</sup> Bischof der *urbs* gewesen sein, der einen *primatus* des römischen Stuhles mit dem bis in die Gegenwart das „Zentrum der

<sup>430</sup> Vgl. zur geographischen Deutung von *locus* im Sinne von ‚Ort‘ (=Rom) Clarke 1984, 270; Schima 2000, 23f.

<sup>431</sup> Vgl. Ludwig 1952, 34, der Cyprian allerdings die Autorschaft am *Textus receptus* abspricht; Clarke 1984, 210 („*replacement version less open to ambiguous interpretation*“); Gnilka 2002, 260; Siniscalco 2006, 115; Panzram 2016, 87 Anm. 66.

<sup>432</sup> Vgl. Wojtowycsch 1981, 50 Anm. 124. Auch Martin 2010, 41 legt sich in der Frage, „ob [Stephan] sich dafür auf Mt. 16,18f. bezogen hat“, nicht fest.

<sup>433</sup> So etwa Caspar 1930, 82f.; Schima 2000, 23; Winkelmann <sup>2</sup>2001, 107; Denzler <sup>3</sup>2009, 17; Wirbelauer 2016, 160.

<sup>434</sup> Auf diesen Anspruch Stephans dürfte Cyprian mit den *superba vel ad rem non pertinentia [...] quae inperite adque inprovidè scripsit* [sc. Stephanus] abzielen (vgl. Wojtowycsch 1981, 54 Anm. 148).

<sup>435</sup> Cypr. ep. 71,1f. Vgl. dazu Wojtowycsch 1981, 52: „Das war auf keinen afrikanischen Bischof gemünzt. Cyprian wußte, daß sein eigentlicher Gegner Stephan war.“ Vgl. auch Panzram 2016, 84. Vorsichtiger Clarke 1984, 210: „...however tempting a construing it cannot be certainly established that here Cyprian (qua Paul) intends an indirect attack upon the claims of Stephen (in the role of Peter).“

<sup>436</sup> Die sarkastische Polemik Tertullians, die ein *edictum peremptorium* eines *pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum* (pudic. 1) ins Visier nimmt, der unter Berufung auf Mt. 16,18f. die Gewalt des Sündennachlasses für sich in Anspruch genommen habe, ist bisweilen auf Bischof Calixt von Rom gedeutet worden, jedoch auch (und zunehmend) auf Agrippinus von Karthago (vgl. dazu Ludwig 1952, 11-20; Schima 2000, 22f.). In jedem Fall hätte auch Calixt aus Mt. 16,18f. lediglich die bischöfliche Lösegewalt und keinen durch die Petrusnachfolge vermittelten Vorrang der römischen Kathedra abgeleitet (vgl. Martin 2010, 135 Anm. 80).

papalen Theologie<sup>437</sup> bildenden Herrenwort Mt 16,18f. begründete.<sup>438</sup> Nach Stephans Märtyrertod während der valerianischen Verfolgung und dem Amtsantritt seines Nachfolgers Sixtus II. glätteten sich die Wogen zwischen Rom auf der einen und Nordafrika und Kleinasien auf der anderen Seite wieder. „Weder Sixtus noch seine Nachfolger beanspruchten infolge eine Vorrangstellung – die römische Petrusdoktrin ruhte.“<sup>439</sup> Aus dieser von permanenten Interventionen des christianisierten Kaisertums in kirchliche Belange geprägten ‚Inkubationszeit der Petrusdoktrin‘<sup>440</sup> sind für die Thematik der vorliegenden Arbeit nur einige wenige Zeugnisse von Belang, die nur *en passant* behandelt werden können. Das Schreiben des mit den donatistischen Streitigkeiten befassten Konzils von Arles 314, zu dem der römische Bischof Silvester (314-335) lediglich Legaten entsandte, an ihren abwesenden Amtskollegen, exkulpiert die Nichtteilnahme Silvesters – möglicherweise an die von dessen Vertretern vorgebrachte Entschuldigung anknüpfend<sup>441</sup> – damit, dass *recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur*.<sup>442</sup> Das Prestige Roms als christlicher Stätte wird in diesem Zusammenhang auf das Martyrium und die Grabstätten der *apostoli* Petrus und Paulus zurückgeführt.<sup>443</sup>

Des Weiteren zieht ein an Mitglieder des orientalischen Episkopats adressierter Brief des römischen Bischofs Julius (337-352) durch die namentliche Nennung beider Apostel unsere Aufmerksamkeit auf sich.<sup>444</sup> In dem Schreiben wandte sich Julius gegen die Verurteilung des nizänischen Eiferers Athanasius durch die Synode von Tyros (335); über den Alexandriner, der Julius in der Verbannung um Hilfe ersucht hatte, hätte nicht von einer östlichen Partikularsynode Gericht gehalten werden dürfen, vielmehr hätten auch die anderen Bischöfe des Reiches in die Entscheidung miteinbezogen werden müssen.<sup>445</sup> Das Vorgehen der östlichen Synodalen rügt der römische Bischof abschließend mit den Worten, es entspreche nicht den Παύλου διατάξεις; Julius tue kund, ἃ γὰρ παρελήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου.<sup>446</sup> Dass sich Julius aufgrund seiner Stellung als *römischer* Bischof in besonderem Maße zum Verfechter und Sachwalter der „Anordnungen des Paulus“ berufen oder ermächtigt gesehen hätte, geht aus dem Wortlaut durchaus nicht hervor, zumal Julius offenbar eine

<sup>437</sup> Martin 2010, 9.

<sup>438</sup> Die ausgefeilte Petrusdoktrin Leos des Großen darf natürlich nicht in anachronistischer Weise bereits in die Verlautbarungen Stephans projiziert werden (vgl. Wojtowysch 1981, 48 Anm. 120).

<sup>439</sup> Panzram 2016, 88.

<sup>440</sup> Der Ausdruck nach Caspar 1930, 83.

<sup>441</sup> Vgl. Schima 2000, 130.

<sup>442</sup> Optatus Milev. App. IV.

<sup>443</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 74; Schima 2000, 131; Martin 2010, 46.

<sup>444</sup> VERP I Jul. I.

<sup>445</sup> Vgl. zum historischen Kontext Gessel 1975; Wojtowysch 1981, 89-105; Martin 2010, 50-53.

<sup>446</sup> VERP I Jul. I 35,5.

konkrete Paulusbriefstelle im Sinn hat (1 Kor 5,3-5);<sup>447</sup> anders scheint es sich im Hinblick auf den „glückseligen Apostel Petrus“ zu verhalten, von dem – wie Julius aus seiner Perspektive formuliert – „wir“ jenes „empfangen“ hätten (παρειλήφαμεν), das Julius nun „kundtue“ (δηλῶ). Ist die 1. Person Plural in παρειλήφαμεν im die Adressaten einschließenden inklusiven oder im allein auf die römische Überlieferung gemünzten exklusiven<sup>448</sup> Sinne zu verstehen? In beiden Fällen deklarierte sich Julius zumindest explizit zum *Sprachrohr* (δηλῶ) petrinischer Tradition. Von einer dem Inhaber der *cathedra Petri* zustehenden rechtlichen Prerogative ist freilich keineswegs die Rede.<sup>449</sup>

Das westliche Teilkonzil von Serdika (342/3) räumte in seinen Appellationskanones dem römischen Bischof das Recht ein, im Falle einer erstinstanzlichen Verurteilung eines Bischofs durch die Provinzsynode die Neuverhandlung seines Falles anzuordnen;<sup>450</sup> Kanon 3, der einen Diskussionsbeitrag des Spaniers Ossius von Cordoba, des ‚Hofbischofs‘ Konstantins, wiedergibt, begründet diese dem römischen Bischof zugestandene Befugnis damit, man möge das „Andenken des heiligsten Apostels Petrus ehren“ (*sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus*). Dieser Vorschlag war „Ausdruck der bereits traditionellen Reverenz vor der römischen Kirche, die auf dem Ansehen ihres Gründers beruhte, und nicht mehr. Die bestimmte Vorstellung göttlich gestifteter Privilegien Petri war darin nicht enthalten.“<sup>451</sup> Gleichwohl wird hier allein Petrus, nicht auch Paulus, mit der Kirche der *urbs* und ihrem Bischof in Verbindung gebracht, wie auch das Schreiben derselben Synode an Julius (der sich in Serdika hatte vertreten lassen) dem römischen Stuhl den Titel *Petri apostoli sede[s]* angedeihen lässt.<sup>452</sup>

Schließlich ist noch auf das bereits in den Pontifikat des Damasus fallende Dreikaiseredikkt *Cunctos Populos* (380) hinzuweisen, das den Glauben, den der „göttliche Apostel Petrus“ den Römern tradiert habe und den neben Damasus auch Petrus von Alexandrien vertrete, als für sämtliche Reichsbewohner verbindlich deklariert.<sup>453</sup> Ohne Petrus *expressis verbis* zur einzig relevanten apostolischen Glaubensinstanz zu erklären – eine Unterminierung des irenäischen *et omnes pariter et singuli eorum habentes Evangelium Dei* ist hier zumindest angelegt – wird der

---

<sup>447</sup> So Gessel 1975, 72 Anm. 46.

<sup>448</sup> So ebd. 72f.

<sup>449</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 104: „Den Versuch, aus einer Nachfolge Petri primatiale Jurisdiktionsvollmachten herzuleiten, hat er auch nicht andeutungsweise unternommen.“

<sup>450</sup> Vgl. ebd. 109-116.

<sup>451</sup> Ebd. 115.

<sup>452</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 107.

<sup>453</sup> Vgl. Cod. Theod. XVI 1,2: *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis etc.*

den Römern von dieser übermittelten Glaubensüberlieferung doch exemplarische Bedeutung zugesprochen und gleichzeitig die paulinische Verkündigung in der *urbs* ausgeblendet.

Diesen knappen Überblick über die Entwicklung der römischen Primatsdoktrin zwischen Sixtus II. und Damasus resümierend, wird man nicht fehlgehen, auch bei der geringen Zahl der Zeugnisse im Hinblick auf Selbstverständnis und Fremdwahrnehmung des römischen *Bischofs* Ansätze zu einer partiellen Verschiebung der römischen Aposteltradition weg vom Apostelpaar Petrus und Paulus und hin zu einer zunehmenden Dominanz Petri allein zu konstatieren. Dies geht mit der skizzierten Entwicklung der römischen Sukzessionsliste konform (s.o.).

Die ‚Felsenworte‘ werden erst in einer Proklamation einer 382 abgehaltenen römischen Synode wieder in den innerkirchlichen Autoritätsdiskurs eingebracht – und an ihrer Seite das Argument der durch Petrus *und* Paulus verbürgten römischen Doppelapostolizität. Die Rede ist vom 3. Kapitel des sog. *Decretum Gelasianum*, das wohl den Höhepunkt in der Geschichte der römischen kirchenhierarchischen Instrumentalisierung der Paulusfigur in der Antike darstellt.<sup>454</sup>

### 3.8) *Decretum Gelasianum* und Peter-Paul-Epigramm

Eine Auswertung des 3. Kapitels des *Decretum Gelasianum*<sup>455</sup> (DG; s. Text im Anhang) als eines Dokuments, das den Entwicklungsstand der Primatsdoktrin während des Pontifikats des Damasus (366-384) abbildet, muss freilich durch die Schwierigkeit hindurch, dass DG III – in seiner Langform besteht das DG aus fünf Kapiteln – in einigen Handschriften als Synodalschreiben einer unter Damasus abgehaltenen römischen Bischofsversammlung, in anderen jedoch als Dekretale des Papstes Gelasius‘ I. (492-496) ausgewiesen wird, wobei der das Dekret unter die Autorität des Damasus stellende Überlieferungszeitpunkt häufig nur Kap. I-III (bisweilen auch Kap. I-V) enthält, während die Gelasiusüberlieferung zumeist auf Kap. III-V beschränkt ist.<sup>456</sup> Die Damasusüberlieferung stellt das Dekret dabei unter die Überschrift *Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei*. Der Ersteditor E. von Dobschütz hielt das gelasianische Dekret *in toto* für eine „gelehrte Privatarbeit“<sup>457</sup> des 6. Jhds.; dass Kap. I-III auf Proklamationen einer römischen Synode unter Damasus zurückgehen könnten, bestritt er.<sup>458</sup> Für Kap. IV-V ist dies *a priori* ausgeschlossen, weisen die dort aufgelisteten anerkannten bzw. als häretisch ausgesonderten Synoden und Schriften doch z.T.

---

<sup>454</sup> Vgl. Huskinson 1982, 123.

<sup>455</sup> Vgl. zum Folgenden Schwartz 1930; Reutter 2009, 468-513.

<sup>456</sup> Vgl. Reutter 2009, 468; 477.

<sup>457</sup> Dobschütz 1912, 348.

<sup>458</sup> Vgl. ebd. 340f.

weit über die Lebenszeit des Damasus hinaus.<sup>459</sup> Problematisch ist auch die Zuweisung von Kap. I an eine damasianische Synode, da die dortigen Ausführungen über das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater und zum Sohn von Augustinus abhängig sind.<sup>460</sup>

Gerade für Kap. III liegt allerdings eine Parallelüberlieferung vor, die die zeitliche Priorität der dortigen Ausführungen über den römischen Primat und die petrinischen Sitze (zumindest) gegenüber dem Konzil von Chalkedon (451) unwiderleglich erweist: die sog. *praefatio longa* zum Konzil von Nizäa, integraler Bestandteil eines lateinische Übersetzungen griechischsprachiger Konzilskanones enthaltenden, zwischen 419 und 451 abgefassten Rechtsbuches.<sup>461</sup> Die in DG III vorgebrachte Argumentation wird dort in weiten Teilen wörtlich, freilich mit einigen Einschüben (s.u.) sowie Addenda über die Apostelsitze in Jerusalem und Ephesus, wiederholt;<sup>462</sup> an der Posteriorität der *praefatio longa* gegenüber DG III ist nicht zu zweifeln.<sup>463</sup> Auch Innozenz recurriert 416/417 in einem Brief an Alexander von Antiochia bei der Darlegung des kirchlichen Ranges der Adressatengemeinde offenbar auf Argumente – wenn auch nicht direkt auf Formulierungen – des gelasianischen Dekrets, wenn er anmerkt, die syrische Metropole sei *prima primi apostoli sedes [...], ubi et nomen accepit religio Christiana*.<sup>464</sup> Ob hingegen auch Bonifatius dieses Dokument im Blick hat, wenn er den Bischöfen des Illyrikums die *canonum sanctiones*, die dem alexandrinischen bzw. antiochenischen Stuhl den zweiten bzw. dritten Platz in der Kirche anwies,<sup>465</sup> in Erinnerung ruft, ist zumindest zweifelhaft, unterlegten die römischen Bischöfe doch auch dem 6. Kanon von Nizäa (zu Unrecht) eine solche Deutung.<sup>466</sup>

Darüber hinaus wird in der Forschung zugunsten der Zuweisung des dritten Kapitels des gelasianischen Dekrets an eine römische Synode unter Damasus das Argument geltend gemacht, dass die Aussage, die *Romana ecclesia* sei den anderen Kirchen *nullis synodicis*

---

<sup>459</sup> Vgl. Reutter 2009, 469. Der zeitliche Horizont der Kap. IV-V erstreckt sich bis ins ausgehende 5. Jhd.

<sup>460</sup> Vgl. Dobschütz 1912, 245. Schwartz 1930, 165 will jedoch nicht ausschließen, dass hier eine Randbemerkung eines Lesers in den Text hineingeraten ist

<sup>461</sup> Vgl. Schwartz 1930, 161f. Der *terminus ante quem* 451 ergibt sich aus der Zitation des 6. nizänischen Kanons in der Fassung des genannten Rechtsbuches durch die römischen Legaten auf dem Konzil von Chalkedon (vgl. ebd.).

<sup>462</sup> Vgl. die Gegenüberstellung der beiden Texte bei Reutter 2009, 483-485.

<sup>463</sup> Vgl. ebd. 485-489.

<sup>464</sup> VERP II Innoz. XX 1. Vgl. auch Innoz. XIX: *Ecclesia Antiochena, quam prius quam ad urbem perveniret Romam, beatus apostolus Petrus sua praesentia illustravit etc.* Vgl. zur Ansicht, diese Ausführungen setzten DG III voraus, Michel 1953, 507f.

<sup>465</sup> Vgl. VERP III Bonif. X 5.

<sup>466</sup> Michel 1953, 508 bezieht die Ausführungen des Bonifatius im Anschluss an Caspar 1930, 379 Anm. 3 auf DG III, Dobschütz 1912, 258 Anm. 1 und Dvorník 1958, 87f. hingegen auf den 6. Kanon von Nizäa. Römischerseits wurde Can. Nic. 6 wohl bereits im 4. Jhd. der (freilich als genuin ausgegebene) Satz *Romana ecclesia semper habuit primatum* vorangestellt (vgl. Wojtowycsch 1981, 88 mit Anm. 83).

*constitutis* vorangestellt, sowie die Affirmation des überkommenen Ranges der Kirchen von Alexandria und Antiochia eine „außerordentlich passende Antwort“<sup>467</sup> auf die auf dem Konzil von Konstantinopel 381 in Kanon 3 vorgenommene Rangerhöhung der Kirche der neuen Hauptstadt darstelle.<sup>468</sup> Dieses von Theodosius I. einberufene Konzil, dessen dogmatischer Ertrag sich primär auf die Bestätigung des nizänischen Dreifaltigkeitsglaubens belief, wertete die von Konstantin in den Rang eines ‚Zweiten Rom‘ erhobene neue Kapitale am Bosphorus nun auch – dem Prinzip der sich in der Metropolitanordnung manifestierenden Angleichung von politischer und kirchlicher Ordnung folgend – hinsichtlich ihres *ekklesialen* Ranges auf, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην. Mit dieser Begründung der dem konstantinopolitanischen Bischof zugestandenen Rangerhöhung – dieser solle nach dem römischen Bischof, d.h. an zweiter Stelle im Reich, τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς innehaben – führten die Konzilsväter implizit den universalkirchlichen Ehrevorrang Roms auf dessen Status *als Rom* – d.h. als Kaiserstadt und politisches Zentrum der Oikoumene – zurück.<sup>469</sup> Den *tatsächlichen* Grund für den kirchlichen Aufstieg der *urbs* trafen sie damit durchaus,<sup>470</sup> dem *Selbstverständnis* der römischen Bischöfe, dem dieser externe Anstoß freilich erst zum eigentlichen Durchbruch verhalf,<sup>471</sup> lief die dem dritten Kanon beigegebene Begründung freilich fundamental zuwider. Die Zurückweisung der hierarchischen Bestimmungen dieser Synode war für die Päpste mehr oder minder alternativlos, hätten sie damit doch einer Argumentationsweise – dem politischen Kirchenprinzip – stattgegeben, die ihren Bischofssitz in letzter Konsequenz gegenüber dem ‚Neuen Rom‘ ins Hintertreffen gebracht hätte,<sup>472</sup> hatte doch seit dem Usurpator Maxentius (306-312) kein Herrscher mehr die alte Hauptstadt längerfristig zu seiner Residenz erkoren.<sup>473</sup> Auf der anderen Seite war der Rekurs auf politische Analogien für die Kirche Konstantinopels angesichts des Fehlens einer altherwürdigen apostolischen Tradition ebenfalls weitgehend alternativlos; auch die 357 erfolgte Translation der Gebeine des Apostels Andreas, des Bruders Petri und des Erstberufenen des Johannesevangeliums,<sup>474</sup> vermochte in dieser Hinsicht (zunächst) keine Abhilfe zu schaffen.<sup>475</sup> Der sog. 28. Kanon von Chalkedon 451, der den konstantinopolitanischen Patriarchen als Konsequenz seiner Rangerhöhung auch mit konkreten

---

<sup>467</sup> Reutter 2009, 502.

<sup>468</sup> Vgl. Schwartz 1930, 166; Ullmann 1981, 258; Hack 1997, 16; Reutter 2009, 500-502.

<sup>469</sup> Vgl. Hack 1997, 15f.

<sup>470</sup> Vgl. Kötter 2013, 207: „Selbstverständlich hatte [...] die Entwicklung der römischen Kirche in Bezug zum weltlichen Rang der Stadt Rom gestanden.“

<sup>471</sup> Vgl. ebd. 73.

<sup>472</sup> Vgl. Michel 1953, 492; Dvorník 1958, 86f.; Hack 1997, 16; Kötter 2013, 72f.

<sup>473</sup> Vgl. Meier 2019, 43.

<sup>474</sup> Vgl. Joh 1,40-42.

<sup>475</sup> Vgl. Kötter 2013, 77f.

Weiherechten ausstattete, sollte das politische Kirchenprinzip und die aus diesem abgeleiteten Rangrechte Alt- und Neuroms noch deutlicher artikulieren: Wie das Konzil von 381 Altrom *als Kaiserstadt* (διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην) den ersten Rang in der Kirche zuerkannt habe, sei auch Neurom als Residenzort des Kaisers und Sitz des Senates mit den gleichen Rechten (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) ausgestattet worden, den zweiten Rang in der Reichskirche einnehmend.<sup>476</sup>

Das dritte Kapitel des *Decretum Gelasianum* lässt sich als Gegenmodell zum sich in der kirchlichen Rangerhöhung des ‚Neuen Rom‘ konkretisierenden politischen Kirchenprinzip interpretieren: an dessen Stelle setzt das *Decretum* das apostolisch-petrinische Kirchenprinzip, das dem neuartigen Autoritätsanspruch des konstantinopolitanischen Sitzes die Legitimationsgrundlage zu entziehen sucht.<sup>477</sup> Die kirchliche Hierarchie, die DG III dem 3. Kanon von Konstantinopel entgegensetzt – 1. Rom, 2. Alexandria, 3. Antiochia – beruht dabei auf einer tendenziösen Interpretation des ebendiese Bischofssitze beim Namen nennenden 6. Kanons von Nizäa im Sinne einer in dieser Bestimmung vermeintlich festgelegten universalkirchlichen Rangordnung.<sup>478</sup> Das *Decretum* denkt durchaus nicht von Petrus aus, sondern unterlegt der in Nizäa vermeintlich festgelegten Rangordnung sekundär eine petrinische Begründung.<sup>479</sup> „Denn, von Petrus aus gesehen, wäre die Reihenfolge: Antiocheia, Rom, Alexandria zu erwarten, jedenfalls Alexandria zuletzt, während noch andere petrinische Gemeinden in Pontos, Galatien und Asien verschwunden waren.“<sup>480</sup> Im *Decretum Gelasianum* findet sich die früheste unstrittige<sup>481</sup> Ableitung des Vorrangs der römischen Kathedra aus den ‚Felsenworten‘ Mt 16,18f.: *sancta [...] Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit: 'tu es Petrus' inquit 'et super hanc petram etc.*<sup>482</sup> Auch die traditionelle Autorität der Sitze Alexandrias und Antiochias, die DG III gegen die rezente Rangerhöhung Konstantinopels

---

<sup>476</sup> Vgl. Michel 1953, 493; Kötter 2013, 78f.

<sup>477</sup> Vgl. zur Konfrontation politischer und apostolischer Begründungsmuster in der spätantiken Kirche Michel 1953; Kötter 2013.

<sup>478</sup> Vgl. Dobschütz 1912, 258; Michel 1953, 506.

<sup>479</sup> Vgl. Michel 1953, 506.

<sup>480</sup> Ebd. Gerade die Pseudoklementinen schreiben Petrus eine ganze Reihe an Bischofseinsetzungen im syrisch-palästinensischen Raum, etwa in Laodikeia, zu (vgl. Demacopoulos 2013, 23). Auch Dionysios von Korinth hatte neben Paulus einst auch Petrus als Gründer der von ihm geleiteten Kirchengemeinde reklamiert (s.o.); durch die Bezeichnung der Korinther als *olim beati Pauli praedicatione laudati* scheint Papst Bonifatius diesem Anspruch eine implizite Absage zu erteilen (VERB III Bonif. IV 3). Leo der Große differenziert zwischen der weltumspannenden Predigtstätigkeit Petri auf der einen und dem *speciale magisterium*, das der Apostel in Antiochia und Rom ausgeübt habe, auf der anderen Seite (vgl. Leo M. ep. 119,2).

<sup>481</sup> Vgl. Martin 2010, 75. Dass bereits Stephan I. sich auf Mt 16,18f. bezog, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher nachzuweisen (s.o.).

<sup>482</sup> Auch das Petrus allein gewidmete damasianische Epigramm ruft die Übermittlung der *ianua caeli* in Erinnerung (vgl. Ferrua Nr. 4)

verteidigt, wird jeweils aus der spezifischen Beziehung dieser Kirchen zu Petrus abgeleitet: Die ägyptische *sedes* sei von Markus, dem Evangelisten und Schüler des Petrus, in dessen Namen geweiht worden (*beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata*); die syrische *sedes* habe Petrus selbst *priusquam Romae venisset* innegehabt, in Antiochia sei außerdem erstmals der Christenname aufgekommen.

Die alexandrinische Markuslegende<sup>483</sup> ist, wenngleich sie sich verdächtig nahtlos in das den römischen Vorrang legitimierende Konzept des *Decretum* einfügt, keine kirchenpolitische Erfindung Roms; ihre früheste Erwähnung findet sich bei Euseb,<sup>484</sup> sie könnte aber durchaus älter sein.<sup>485</sup> Für den innerägyptischen und reichskirchlichen Aufstieg sowie für das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung der alexandrinischen Bischöfe spielte die Markussukzession bis zum 5. Jhd. kaum eine Rolle; sie wurde eher von außen, von Rom (aber auch von antiochenischer Seite), an die ägyptischen Patriarchen herangetragen, um einerseits die Zusammengehörigkeit der beiden petrinischen Sitze im Kampf gegen Konstantinopel und die Häresie, andererseits die hierarchische Unterordnung Alexandrias unter Rom historisch zu legitimieren.<sup>486</sup> Diese liegt in der Petruschülerschaft des Markus begründet, die aus dem Schlussgruß des 1. *Petrusbriefs* abgeleitet sein dürfte<sup>487</sup> und die sich nach römischer Vorstellung im Subordinationsverhältnis des alexandrinischen Bischofs zum Papst fortsetzt, während die Alexandriner per Zuerkennung des Apostelstitels an Markus die Autonomie ihres Gründers, die DG III durch die Wendungen *beati Petri nomine* und *ipseque in Aegypto directus a Petro* betont einschränkt, sowie dessen distinguierende Sonderrolle als *Evangelist* in den Mittelpunkt rückten.<sup>488</sup> Auf dem Papier war die Unterordnung Alexandrias unter Rom durch das im *Decretum* herausgestellte petrinisch-markinische Autoritätsgefälle dennoch einwandfrei erwiesen: Die Kirche Alexandrias galt als eine römische Tochterkirche. Des Arguments der neben Petrus auch durch Paulus vermittelten römischen Doppelapostolizität bedurfte es zur hierarchischen Distanzierung Alexandrias folglich nicht.

Den Primat habe die römische Kirche durch die an Petrus gerichteten ‚Felsenworte‘ Mt 16,18f. erlangt (*primatum obtenuit*) – die Kirche der *urbs* erscheint also als die Empfängerin der an den Apostel gerichteten Verheißung.<sup>489</sup> Die ausführliche Zitation der ‚Felsenworte‘ unterstreicht

---

<sup>483</sup> Vgl. zum Folgenden Blaudeau 2001.

<sup>484</sup> Vgl. Eus. hist. eccl. II 16,1; Hier. chron. s.a. 43.

<sup>485</sup> Vgl. Blaudeau 2001, 578 mit Anm. 6.

<sup>486</sup> Vgl. Kötter 2013, 82f. mit Anm. 231.

<sup>487</sup> Vgl. 1 Petr 5,13: ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱὸς μου. Vgl. dazu Blaudeau 2001, 577 Anm. 1.

<sup>488</sup> Vgl. Blaudeau 2001.

<sup>489</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 140.

die Bedeutung, die das *Decretum* diesem Herrenwort und somit der Petrusfigur als ihrem Empfänger für die Begründung der römischen Primatsstellung beimisst.<sup>490</sup> In einem von Theodoret in griechischer Übertragung überlieferten Brief des Damasus an östliche Kleriker über die Verurteilung des Häretikers Apollinaris brüstet sich dieser denn auch: τὰ μάλιστα ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ, ἐν ἣ ὁ ἅγιος ἀπόστολος καθεζόμενος ἐδίδαξε πῶς προσήκει ἡμᾶς τοὺς οἴακας ἰθύνειν οὗς ἀνεδεξάμεθα.<sup>491</sup> Petrus habe das „Steuerruder“ in der Kirche innegehabt, und Damasus stilisiert sich selbst als der Nachfolger des Apostels in dieser universalkirchlichen Leitungsfunktion.<sup>492</sup>

Nichtsdestotrotz nimmt auch das Argument der petrinisch-paulinischen Doppelapostolizität in DG III bemerkenswert breiten Raum ein. Dass dieses Argument trotz der längst etablierten Vorstellung von Petrus als erstem römischem Bischof und alleinigem Begründer der römischen Sukzessionslinie (s.o.) zugunsten eines römischen Vorrangs geltend gemacht werden konnte, liegt darin begründet, dass das *Decretum* die Rangfolge der Ortskirchen, nicht der Bischöfe, im Blick hat; denn für die Autorität der römischen Ortskirche bzw. der *urbs* an sich lassen sich, ohne sich zum *cathedra Petri*-Konzept in Widerspruch zu setzen, *beide* Apostel ins Feld führen.<sup>493</sup> Die sich an die Wiedergabe von Mt 16,18f. anschließende Formulierung *Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli* scheint Paulus, der mit dem Apg 9,15 entlehnten Attribut *vas electionis* bedacht wird, zunächst nur zu einem sekundären Anhängsel Petri zu degradieren,<sup>494</sup> doch führen die Pluralformen *consecrarunt* und *praetulerunt* sowie das gar zum Häresievorwurf greifende Insistieren auf das simultane Martyrium Petri und Pauli die Kollegialität und *concordia* der Apostelfürsten vor Augen, die *gemeinsam* die römische Kirche dem Herrn gewidmet und den anderen Städten des Reiches vorangestellt hätten. In der

---

<sup>490</sup> Die Kunsthistorikerin C. Davis-Weyer brachte die These vor, wonach das in den letzten Dekaden des 4. Jhds. in der stadtrömischen Kunst über multiple Gattungen hinweg aufblühende Motiv der *traditio legis* eine kirchenpolitisch motivierte Schöpfung klerikaler Kreise um Bischof Damasus darstelle (vgl. Davis-Weyer, C.: Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge, Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 12 [1961], 7-45, hier: 29-31). Auch wenn Couzin 2015, 13 diese Entstehungshypothese – ohne ihr die Plausibilität abzusprechen – mit Recht als „speculative“ einschätzt, so erscheint Davis-Weyers Überlegung doch insofern bedenkenswert, als ihre (auch von Martin 2010, 69 favorisierte) kirchenpolitische Interpretation des Motivs – Petrus, der das Gesetz Christi empfängt, und Paulus als Repräsentanten der römischen Kirche – die *traditio legis* in eine frappante konzeptionelle Nähe zum dritten Kapitel des *Decretum Gelasianum* rückt, das, wie Davis-Meyer vermerkt, ebenfalls gleichermaßen auf den durch Petrus erworbenen Primat (eine traditionelle Forschungsrichtung bringt die *traditio legis*-Szene mit Mt 16,18f. in Verbindung, vgl. Couzin 2015, 19) wie auch auf die zusätzlich durch Paulus vermittelte Doppelapostolizität der römischen Kirche abhebt.

<sup>491</sup> Theod. hist. eccl. V 10,1.

<sup>492</sup> Vgl. Martin 2010, 73.

<sup>493</sup> DG III 2 betont denn auch, die römische Kirche sei durch das Doppelmartyrium „allen anderen Städten“ vorangestellt worden.

<sup>494</sup> Vgl. etwas überspitzt Congar 1963, 497f.: „On garde l'impression d'une addition après coup. L'attention est donnée de façon dominante, presque exclusive, à Pierre, mais on ajoute une mention de Paul, qui ne semble pas appelée par la même conscience profonde que la citation de Mat 16,19.“

impliziten argumentativen Systematik von DG III kommt dem Argument der Doppelapostolizität dabei, wie mehrfach festgestellt worden ist, die Funktion der hierarchischen Distanzierung des Petrusitzes in Antiochia zu.<sup>495</sup> Als im Namen und auf Geheiß des Apostels erfolgte Gründung des Petruschülers Markus kann die alexandrinische Kirche als römische Tochtergemeinde gelten, die antiochenische Kirche hingegen kann – obwohl ihr lediglich der dritte Rang zugestanden wird, wobei sich wiederum der Einfluss des 6. nizanischen Kanons sowie der faktischen reichskirchlichen Machtverhältnisse bemerkbar macht<sup>496</sup> – nicht nur auf den Apostelfürsten höchstselbst als Gründer verweisen, sondern auch das höhere Alter für sich in Anspruch nehmen, kam Petrus doch, wie explizit festgestellt wird, erst *nach* seinem Aufenthalt in der syrischen Metropole nach Rom (*illic priusquam Romae venisset habitavit*).<sup>497</sup> Auch wenn es im *Decretum* nicht expliziert wird, setzt doch eben an dieser Stelle das Argument der zusätzlich auch über Paulus vermittelten Doppelapostolizität an, die als exklusives Alleinstellungsmerkmal der römischen Kirche geltend gemacht wird.<sup>498</sup> Eine gewisse gedankliche Inkonsequenz ist der Argumentation des DG dabei nicht abzusprechen, da die an Petrus adressierten ‚Felsenworte‘ eben nicht auf *alle* (oder zumindest die beiden unmittelbaren) petrinischen Sitze bezogen werden – denn eigentlich würde erst dies den Rekurs auf das Zusatzargument der Doppelapostolizität erforderlich machen – sondern lediglich auf die römische Kirche (*sancta [...] Romana ecclesia evangelica voce domini et salvatoris nostri primum obtenuit*). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Modaladverbiale τὰ μάλιστα, die der zitierten damasianischen Aussage über das „Steuerruder“, in dessen Handhabe der Apostel seine Nachfolger unterwiesen habe, vorangestellt ist (s.o. S. 70); L. Parmentier bezieht τὰ μάλιστα in seiner Edition der *Kirchengeschichte* Theodorets auf ἐδίδαξε, womit ein

<sup>495</sup> Dies konstatieren Caspar 1930, 250; Hack 1997, 17; Kötter 2013, 69 Anm. 184. Die Bemerkungen von Wojtowycsch 1981, 141 sind in diesem Sinne zu modifizieren.

<sup>496</sup> Vgl. Kötter 2013, 82 Anm. 230.

<sup>497</sup> Die Historizität des Aufenthalts Petri in Antiochia (vgl. zur antiochenischen Petrustradition Katzenmayer H.: Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und zu Antiochien, in: IKZ 35 [1945], 116-130, hier: 123-130 sowie den Quellenüberblick bei Downey, G.: A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest, Princeton 1961, 583-586) ist – im Gegensatz zum Romaufenthalt des Apostels – unumstritten, wird sie doch durch ein zeitgenössisches Zeugnis, den paulinischen *Galaterbrief*, verbürgt (vgl. Gal 2,11). Die pseudoklementinischen *Rekognitionen* erwähnen eine *cathedra*, die dem Apostel in Antiochia *ab omni populo* aufgestellt worden sei und zu der *omnis multitudo cotidie ad audiendum verbum* zusammengekommen sei (vgl. Rufin. rec. 71,3), ohne ihm explizit die Ausübung des dortigen Bischofsamts zuzuerkennen – *cathedra* dürfte hier eher den Lehrstuhl als den bischöflichen Amtsstuhl bezeichnen. Wohl aber sieht Origenes in Petrus den ersten Bischof Antiochias (vgl. Orig. hom. in Luc. VI) und Euseb benennt ihn als den Begründer der antiochenischen Sukzessionslinie (vgl. Eus. hist. eccl. III 36,2). Vgl. auch Hier. chron. s.a. 42: *Petrus apostolus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur*. Diese Tradition macht sich auch das *Decretum Gelasianum* zu Eigen, um den syrischen Bischofssitz in den antikonstantinopolitanischen Kreis der petrinischen *sedes* zu integrieren.

<sup>498</sup> Vgl. Kötter 2013, 69 Anm. 184: „Ein Problem war allerdings, die Monopolisierung eines petrinischen Vorrangs zu begründen, immerhin gab es auch andere petrinisch-apostolische Kirchen. Hier half die zusätzlich auch über Paulus vermittelte zweifache Apostolizität, wie sie in Decr. Gelas. 3,2 greifbar ist.“

implizites Eingeständnis der Petrität weiterer Bischofssitze als nur des römischen verbunden wäre: „Am meisten“ habe Petrus in Rom die Ausübung der Leitungsfunktion gelehrt, jedoch eben *nicht ausschließlich* in der Hauptstadt.<sup>499</sup> Ließe sich die höhere bzw. exklusive Berechtigung der römischen Kirche am Erbe der Petrus-Verheißung, die DG III bereits postuliert, plausibel begründen, dann ließen sich die (potenziellen und faktischen) antiochenischen Rangansprüche auch durch ein konsequent und ausschließlich petrinisches Begründungsmuster auffangen, das auf die Doppelapostolizität rekurrierende Ausweichargument wäre mithin hinfällig.

Den Trend hin zu einer exklusiv auf die Petrusfigur zentrierten römischen Rangbegründung dürfte dabei die paradox anmutende Tatsache verstärkt haben, dass gerade die antiochenische Kirche – auch wenn das *Decretum* dies außer Acht lässt – ebenfalls petrinisch-paulinische Doppelapostolizität geltend machen konnte.<sup>500</sup> So findet sich in der gesichert pseudepigraphischen, wohl in der zweiten Hälfte des 4. Jhds. im antiochenischen Umfeld entstandenen<sup>501</sup> sog. ‚längeren Rezension‘ des ignatianischen *Briefs an die Magnesier* die Bemerkung, Paulus und Petrus (in dieser Reihenfolge) hätten die antiochenische Kirche, in der auch der Christenname aufgekommen sei, begründet.<sup>502</sup> Darüber hinaus warten die pseudepigraphischen *Apostolischen Konstitutionen*, die mit der Überarbeitung der Ignatianen (vielleicht sogar durch identische Verfasserschaft) in Verbindung zu stehen scheinen,<sup>503</sup> mit der ebenfalls petrinisch-paulinische Doppelapostolizität implizierenden, eigentümlichen Notiz auf, wonach Euodius von Petrus und Ignatius von Paulus in das antiochenische Bischofsamt

---

<sup>499</sup> Vgl. auch die entsprechende Übersetzung von Reutter 2009, 430: „Denn wenn auch der heilige Apostel hauptsächlich [meine Hervorhebung] in der heiligen Kirche, in der er seinen Sitz hatte, lehrte“ etc.

<sup>500</sup> Es ist durchaus verwunderlich, dass die durch das Zeugnis des *Galaterbriefs* (Gal 2,11ff.; zur Lehrtätigkeit des Paulus in Antiochia vgl. auch Apg 11,26) biblisch abgesicherte, scheinbar zur kirchenpolitischen Instrumentalisierung bereitstehende petrinisch-paulinische Doppelapostolizität der antiochenischen Kirche in den Quellen dieser Zeit nicht prominenter hervortritt. Dass der Bericht der Apg über die Missionierung Antiochias durch namenlose Flüchtlinge aus Jerusalem (vgl. Apg 11,19-30), der die Zuschreibung der Gründung der antiochenischen Christengemeinde an Petrus und Paulus im streng historischen Sinne ausschließt, in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt hat, erscheint mir nicht allzu wahrscheinlich; schließlich verhinderte der die ‚präpaulinische‘ Existenz christlicher Gemeinden in der Hauptstadt bezeugende *Römerbrief* des Heidenapostels auch nicht die Genese der Tradition, Paulus habe zusammen mit Petrus die Christengemeinde der *urbs* gegründet. Zur Erhellung dieses Phänomens dürfte wohl vielmehr die Beobachtung F. Dvorníks beitragen, dass das apostolische Kirchenprinzip in den Ostkirchen selbst nach der politisch begründeten Aufwertung Konstantinopels auf dem Konzil von 381 nur allmählich an Boden gewann (vgl. Dvorník 1958, 47ff.). Auch das Fehlen von Reliquien der beiden Apostel in Antiochia dürfte bei der Entstehung einer lebendigen antiochenischen Aposteltradition ein nicht zu unterschätzendes Hindernis dargestellt haben (vgl. auch die Äußerungen des Chrysostomus in Anm. 509).

<sup>501</sup> Vgl. Brennecke 2018, 264.

<sup>502</sup> Vgl. Ps.-Ign. Magn. 10,2: ἐν Ἀντιοχείᾳ γὰρ ἐχρημάτισαν οἱ μαθηταὶ Χριστιανοί, Παύλου καὶ Πέτρου θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Die Wirkungsabsicht der ‚längeren Rezension‘ der Ignatianen wird von Brennecke 2018 als Erbringung des Nachweises der Übereinstimmung des zur Abfassungszeit in Antiochia vertretenen homöischen Subordinatianismus mit dem von Ignatius repräsentierten apostolischen Bekenntnis bestimmt.

<sup>503</sup> Vgl. Prostmeier <sup>3</sup>2002, 346; Brennecke 2018, 255.

eingesetzt worden seien.<sup>504</sup> Gerade der pseudo-ignatianischen *Magnesierbrief*-Interpolation lässt sich die kirchenhierarchische Wirkungsabsicht kaum absprechen, greift doch auch das *Decretum Gelasianum* zur Begründung des überkommenen Rangs der antiochenischen Gemeinde den (aus Apg 11,26 abgeleiteten) Ruhmestitel ‚Geburtsstätte des Christennamens‘ auf, den bereits die Nachsynode von Konstantinopel 382 aufgerufen hatte.<sup>505</sup>

Doch lässt das *Decretum* diesen konkurrierenden antiochenischen Anspruch auf petrinisch-paulinische Doppelapostolizität, dessen es jedenfalls keine explizite Erwähnung tut, tatsächlich gänzlich außer Acht? Möglicherweise findet sich eine implizite Absage an den auf solcher Grundlage vorgetragenen Anspruch (mindestens) auf Gleichrangigkeit mit Rom in der Bedeutung, die das *Decretum* gerade dem *Martyrium* der Apostelfürsten in der *urbs* zumisst: diese hätten an ein und demselben Tag in Rom die Märtyrerkrone erlangt und die römische Kirche den anderen Städten nicht bloß *sua praesentia*, sondern auch *venerando triumpho* vorangestellt. Mit einem Apostelmartyrium kann der syrische Petrus nicht aufwarten, während für die nur mittelbar petrinische Kirche von Alexandria – deren postulierter Vorrang vor Antiochia sich dementsprechend mehr schlecht als recht in das petrinische Argumentationsmuster einfügt<sup>506</sup> – gewissenhaft das Martyrium des Markus verbucht wird (*gloriosum consummavit martyrium*).

Der Fokus auf das in der *urbs* erlittene Doppelmartyrium verbindet das dritte Kapitel des gelasianischen Dekrets mit dem von Damasus abgefassten Peter-Paul-Epigramm, das seinerseits Bestandteil einer umfangreichen Serie in Stein gefasster Epigramme ist, die der römische Bischof zum Andenken an in Rom gemarterte Glaubenszeugen und sonstige Heilige verfasste und die er an deren Gräbern oder Verehrungsstätten anbringen ließ. Das Peter-Paul-Epigramm wurde im Bereich der *Basilica Apostolorum* (heute *San Sebastiano*) angebracht, mit der Konstantin die seit der Mitte des 3. Jhd. bestehende, beiden Apostelfürsten gewidmete Verehrungsstätte *ad Catacumbas* ausgezeichnet hatte (s.o. Kap. 2.2).

*Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes  
nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.*

---

<sup>504</sup> Vgl. Const. App. VII 46: Περὶ δὲ τῶν ὑφ’ ἡμῶν χειροτονηθέντων ἐπισκόπων ἐν τῇ ζωῇ τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι εἰσὶν οὗτοι. [...] Ἀντιοχείας δὲ Εὐδόκιος μὲν ὑπ’ ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου. In ganz ähnlicher Weise schreiben die *Konstitutionen* die Weihe des Linus zum ersten römischen Bischof Paulus, jene des Clemens zum zweiten römischen Bischof Petrus zu (vgl. Anm. 306). Das Zeugnis des pseudo-ignatianischen *Magnesierbriefs* sowie der *Apostolischen Konstitutionen* wird von den in Anm. 495 genannten Forschern übrigens nicht berücksichtigt.

<sup>505</sup> Vgl. dazu Reutter 2009, 501.

<sup>506</sup> Vgl. Dvorník 1958, 97: „If the principle of apostolic foundation had been applied correctly, the second place after Rome should have been given to Antioch. [...] Alexandria, though founded only by an evangelist, won precedence because of its importance in the political and cultural life of the Empire.“

*Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur,  
sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti  
aetherios petiere sinus regnaque piorum:  
Roma suos potius meruit defendere cives.  
Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.*

Das Epigramm zielt primär auf die Verteidigung der römischen Identität der beiden Apostelfürsten, deren östliche Herkunft in einer *concessio* zur Sprache gebracht (*quod sponte fatemur*),<sup>507</sup> dann jedoch mit Verweis auf ihren in der *urbs* erlittenen Zeugentod (*sanguinis ob meritum*) relativiert wird, sodass Petrus und Paulus abschließend selbstbewusst als *cives romani* in Anspruch genommen werden (*Roma suos potius meruit defendere cives*).<sup>508</sup> Die ‚Einbürgerung‘ des Petrus über den Weg des Martyriums birgt nun aber die Keimzelle des Niedergangs des Arguments der römischen Doppelapostolizität in der Funktion, die diesem in der argumentativen Systematik des *Decretum* zukommt (hierarchische Distanzierung Antiochias), in sich: Indem Petrus zum *civis romanus* deklariert wird, wird der vorherige Aufenthalt des Apostels in Antiochia zur bloßen Episode degradiert; damit war bereits eine Begründung zur Hand, wieso ausgerechnet die römische Kirche besonderen, wenn nicht exklusiven Anspruch auf das Erbe des Apostelfürsten und der an ihn gerichteten Verheißung erheben könne. Zur Legitimierung des Vorrangs der römischen Kathedra vor dem althehrwürdigen syrischen Petrusitz wurde das Argument der Doppelapostolizität bzw. des Doppelmartyriums fortan theoretisch nicht mehr benötigt und auch praktisch nicht mehr vorgebracht.<sup>509</sup>

<sup>507</sup> Ein 341 abgefasstes Schreiben semiarianischer Bischöfe des Ostens an die Adresse Julius‘ I. von Rom hatte die orientalische Herkunft Petri und Pauli (ohne spezifischen Bezug auf eine kirchenhierarchisch relevante petrinisch-paulinische Doppelapostolizität der antiochenischen Kirche) geltend gemacht (vgl. Soz. hist. eccl. III 8,5: ἐκ τῆς ἕω ἐνεδήμησαν αὐτῇ [sc. in die römische Kirche] οἱ τοῦ δόγματος εἰσηγηταί). Martin 2010, 75 stellt einen diskursiven Zusammenhang mit dem Peter-Paul-Epigramm her. Vgl. dazu auch Piétri 1961, 305.

<sup>508</sup> Vgl. dazu Hack 1997, 17f.

<sup>509</sup> Damit ist freilich nicht gesagt, dass die römische Vereinnahmung Petri auf antiochenischer Seite auch auf Zustimmung gestoßen wäre. In einer der *Apostelgeschichte* gewidmeten Homilie trat Johannes Chrysostomus, damals noch Presbyter in der syrischen Metropole, dem römischen Anspruch auf privilegierte Petrität explizit entgegen: Ἀλλ’ ἐπειδὴ Πέτρον ἐμνήσθην, εἰσηγήθῃ μοι καὶ ἑτέρου Πέτρον [sc. des amtierenden Bischofs Flavian] μνήμη[...] ὅς [...] τὴν καθέδραν ἐκληρονόμησε τὴν ἐκείνου. Ἐν γὰρ καὶ τοῦτο πλεονέκτημα τῆς ἡμετέρας πόλεως, τὸ τῶν ἀποστόλων τὸν κορυφαῖον λαβεῖν ἐν ἀρχῇ διδάσκαλον. Ἔδει γὰρ τὴν πρὸ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης τὸ τῶν Χριστιανῶν ἀναδησαμένην ὄνομα, τὸν τῶν ἀποστόλων πρῶτον ποιμένα λαβεῖν. Ἀλλὰ λαβόντες αὐτὸν διδάσκαλον, οὐκ εἰς τέλος κατέχομεν, ἀλλὰ παρεχωρήσαμεν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ· μᾶλλον δὲ εἰς τὸ τέλος αὐτὸν ἐσῆγάκαμεν· τὸ μὲν γὰρ σῶμα Πέτρον οὐ κατέχομεν, τὴν δὲ πίστιν Πέτρον κατέχομεν ὡς Πέτρον· τὴν δὲ πίστιν Πέτρον κατέχοντες, αὐτὸν ἔχομεν Πέτρον (Joh. Chrys. in Act. princ. hom. 2,6). Vgl. dazu Kessler, S. Ch.: Rom bei Johannes Chrysostomus. Petrus und Paulus als Motiv einer rhetorischen Idealisierung der Reichshauptstadt, in: Pietro e Paolo 2001, 543-554, hier: 549: „Nach dem Verständnis des Johannes Chrysostomus kann Antiochia deshalb den gleichen apostolischen Anspruch wie Rom erheben.“

In aller Deutlichkeit lässt sich dies einer 416/417 abgefassten,<sup>510</sup> an den antiochenischen Patriarchen Alexander adressierten brieflichen Mitteilung des römischen Bischofs Innozenz (401-417) ablesen, die in eine scheinbare Respektbekundung vor dem syrischen Petrusitz geschickt eine verstohlene Begründung des Vorrangs der römischen *cathedra Petri* einfließen lässt, die mit demselben Argument operiert, das auch dem Epigramm des Damasus zugrunde liegt – nur, dass Paulus dabei zur Gänze ausgeblendet wird. Damit ist nunmehr zur Analyse der postdamasianischen Papstbriefe überzuleiten.

3.9) Die Bedeutung der Paulusfigur für die argumentative Ausgestaltung des römischen Primatsanspruchs in den Papstbriefen von Siricius bis Sixtus III.

Innozenz' mit Fragen der Kirchenordnung und -disziplin befasster *tractatus* an Alexander von Antiochia steht ganz im Zeichen der Bekämpfung des politischen Kirchenprinzips: In einem Seitenhieb gegen die Rangansprüche des ‚Neuen Rom‘ konstatiert Innozenz, dass Antiochia zu Nizäa 325 nicht *pro civitatis magnificentia*, sondern als *prima primi apostoli sedes* [...], *ubi et nomen accepit religio Christiana*, mit der Obermetropolitanstellung bedacht worden sei.<sup>511</sup> Dieses Elogium des Prestiges des syrischen Petrusitzes steht in der Tradition der als Kapitel 3 in das *Decretum Gelasianum* aufgenommenen Proklamation der römischen Synode von 382 (s.o.). Im Anschluss kommt die hierarchische Relation der Petrusitze Rom und Antiochia zur Sprache: *urbis Romae sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum apud se consummatumque gauderet.*<sup>512</sup> Von Paulus und dem Doppelmartyrium ist hier nicht mehr die Rede, die römische Superiorität wird ausschließlich von Petrus aus begründet: Woran sich Antiochia lediglich vorübergehend (*in transitu*) habe erfreuen können – an der Anwesenheit des Apostelfürsten – dies sei in Rom *susceptum* [...] *consummatumque*. *Susceptum* und *consummatum* heben dabei auf Martyrium und Grab Petri in der *urbs* ab, durch die die Romanizität des Apostels bzw. die ranghöhere Petrinität Roms verbürgt würden.<sup>513</sup> Die gedankliche Verwandtschaft mit der Argumentation des Peter-Paul-Epigramms ist nicht von der Hand zu weisen – nur, dass Innozenz die Idee der durch das Martyrium induzierten ‚Romanisierung‘ der Apostel allein auf Petrus anwendet. Der Funktion, die DG III dem Argument der petrinisch-paulinischen Doppelapostolizität zugewiesen hatte – im Rahmen der Lehre von den drei petrinischen Stühlen den antiochenischen Anciennitätsanspruch

---

<sup>510</sup> Die Datierungen der Papstbriefe richten sich nach den Angaben in VERP.

<sup>511</sup> Vgl. VERP II Innoz. XX 1.

<sup>512</sup> Vgl. dazu Wojtowycsch 1981, 225: „Ohne jegliche volltönende Proklamation war das Prinzip der römischen Superiorität deutlich zum Ausdruck gebracht.“

<sup>513</sup> Vgl. dazu auch Kötter 2013, 72 Anm. 195.

abzuschmettern – war dieses somit entkleidet. Auch wenn der zeitliche Horizont der vorliegenden Arbeit damit überschritten wird, bietet es sich an, einen Blick auf Gregors des Großen (590-604) Wiederaufnahme der in DG III niedergelegten damasianischen Lehre von den drei petrinischen *sedes* zu werfen, da diese hier vollständig in ihrer von Paulus ‚bereinigten‘ Gestalt aufscheint: *Cum enim multi sunt apostoli, pro ipso tamen principatu sola apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in quam evangelistam discipulum misit. Ipse firmavit sedem, in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit.*<sup>514</sup> Die Rangabstufung Rom-Alexandria-Antiochia wird durch die Antiklimax *sublimavit-decoravit-firmavit* nuanciert zum Ausdruck gebracht.<sup>515</sup> Den Vorrang der römischen *cathedra Petri* begründen – wie auch im zitierten Innozenzbrief – Tod und Grab Petri in der *urbs* (*in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est*), während der episodenhafte, ephemere Charakter des antiochenischen Episkopats Petri durch die inhaltlich überflüssige Apposition *quamvis discessurus* unterstrichen wird.

Die Konsequenz aus dem römischen Martyrium Petri hatte freilich noch vor Innozenz Papst Siricius (384-399) durch die Selbstbezeichnung als ‚Erbe (*heres*) Petri‘ gezogen.<sup>516</sup> Die Bischöfe Antiochias (und Alexandrias) mochten zwar im Sinne der apostolischen Sukzession als *Nachfolger* (*successores*) Petri gelten, doch die römischen Bischöfe reklamierten fortan, darüber hinaus auch<sup>517</sup> – und dies freilich exklusiv – im Sinne der römisch-rechtlichen *successio in universum ius* die *Erben* des Petrus (und somit seiner durch Mt 16,18f. übertragenen Binde- und Lösegewalt) zu sein.<sup>518</sup> Bei der durch das Martyrium induzierten ‚Romanisierung‘ des Apostelfürsten und der Reklamation der *hereditas Petri* durch die römischen Bischöfe handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille. Wie dargelegt, fielen Paulus und das Argument der Doppelapostolizität, das im *Decretum Gelasianum* noch eine exponierte Rolle eingenommen

<sup>514</sup> Greg. M. epist. 7,37. Vgl. zum historischen Kontext Michel 1953, 511-514.

<sup>515</sup> Dies scheint Denzler <sup>3</sup>2009, 27 zu übersehen.

<sup>516</sup> Vgl. dazu Wojtowysch 1981, 141; Martin 2010, 77; Panzram 2016, 96f.

<sup>517</sup> In Siricius‘ Dekretale an Himerius von Tarragona begegnet im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Petrus und dem römischen Bischof sowohl der Sukzessions- als auch der Erbschaftsgedanke (vgl. VERP II Siric. I 1).

<sup>518</sup> Wirbelauer 2016, 167 betont, dass „diese Argumentation den Vorrang Roms vor den anderen beiden petrinischen Gemeinden Alexandria u. Antiochia [rechtfertigte]“ und verweist in diesem Zusammenhang auf den die Einsetzung des Clemens zum römischen Bischof schildernden pseudoklementinischen *Brief an Jakobus*, der, wohl im 4. Jhd. abgefasst, den päpstlichen Anspruch auf die Erbschaft an der petrinischen Binde- und Lösegewalt zu untermauern sucht (vgl. dazu Ullmann 1981, 27-31; Demacopoulos 2013, 23-25). Im pseudoklementinischen *Brief an Jakobus* wird auch deutlich, dass die Lokalisierung der Petruserben *in Rom* mit seinem dortigen Lebensende zusammengedacht wird, vgl. Clem. epist. ad Jac. 2, 1-3: Πρὸς αὐταῖς δὲ ταῖς ἡμέραις, αἷς ἤμελλεν τελευτᾶν, συνηθροισμένων τῶν ἀδελφῶν, αἰφνιδίως λαβόμενός μου τῆς χειρὸς ἐγερθεῖς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἔφη· Ἀκούσατέ μου, ἀδελφοὶ καὶ σύνδουλοι. Ἐπεὶ [...] αἱ τοῦ θανάτου μου ἡγγίκασιν ἡμέραι, Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν.

hatte, dieser Denkfigur zum Opfer. Aufgrund der Wirkkraft des *Decretum* war der Lehre von den drei petrinischen *sedes* allerdings auch in ihrer ursprünglichen, d.h. nicht nur auf Petrus, sondern auch auf den Völkerapostel rekurrierenden Gestalt ein durchaus nicht unerhebliches Nachleben beschieden: Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die (bei der Frage nach der chronologischen Einordnung von DG III bereits touchierte) *praefatio longa de Nicaeno concilio*, eine römische Schöpfung des frühen 5. Jhds., das im *Decretum* zu Ungunsten Pauli ausfallende textliche Ungleichgewicht durch den Einschub der an die stadtrömische Christengemeinde adressierten Fürbittenbekundung Röm 1,9f.<sup>519</sup> (nach sua *praesentia atque venerando triumpho praetulerunt*) partiell ausgleicht. Dass dieses Römerbriefzitat nicht die argumentative Wucht von Mt 16,18f. zu entfalten vermag und dies auch gar nicht beabsichtigt, liegt auf der Hand; vielmehr dient es der Untermauerung der affektiven Beziehung des Apostels zur *urbs* bzw. der Affirmation seiner (wie auch im Falle Petri aufgrund seiner orientalischen Herkunft kontroversen) Romanizität, in dieser Hinsicht der Wirkungsabsicht des damasianischen Peter-Paul-Epigramms nicht unähnlich. Ins Auge sticht jedoch, dass die *praefatio longa* den römischen Stuhl im Gegensatz zu ihrer Vorlage nicht als *prima Petri apostoli sedes*, sondern als *prima [...] sedes [...] quam beatissimi apostoli Petrus atque Paulus suo martyrio dedicarunt* bezeichnet. Bei der Begründung des Primats der römischen *sedes* nimmt die *praefatio* also eine frappante Aufwertung der Bedeutung der Paulusfigur vor, die nahezu in eine Aufweichung des *cathedra Petri*-Begriffes hin zu einer *cathedra Petri et Pauli* mündet.<sup>520</sup>

Die Geschichte der römischen Primatsdoktrin zwischen Damasus und Leo steht freilich – daran ist nicht zu rütteln – ganz im Zeichen der Petrinologie. Die sich in den Papstbriefen spiegelnde Entwicklung und Ausdifferenzierung der petrinologischen Primatsdoktrin kann (und muss aufgrund des Forschungsstandes<sup>521</sup>) im Rahmen dieser Arbeit nicht *en détail* nachgezeichnet werden. Ihr Fundament bildete seit der Proklamation der römischen Synode von 382 die Übertragung der Binde- und Lösegewalt an den Apostel durch die ‚Felsenworte‘ Mt 16,18f., von den Päpsten als Stiftung einer monarchischen Spitze der Gesamtkirche gedeutet.<sup>522</sup> Durch

---

<sup>519</sup> *Testis enim mihi est Deus cui servio in spiritu meo in evangelio Filii eius quod sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus.*

<sup>520</sup> Vgl. zu den Abweichungen zwischen *Decretum Gelasianum* III und der *praefatio longa* Reutter 2009, 487-489. Im 9. Jhd. sollte auch Papst Nikolaus I. das Konzept der ‚petrinischen Trias‘ in seiner ursprünglichen damasianischen, d.h. die römische ‚Paulinität‘ miteinschließenden Gestalt wiederaufgreifen (vgl. dazu Michel 1953, 515f.; Congar 1963, 502f.). Der Untersuchungszeitraum dieser Arbeit ist damit freilich weit überschritten.

<sup>521</sup> Die Literatur ist uferlos; verwiesen sei nur auf Caspar 1930, *passim*; Wojtowysch 1981, *passim*; Ullmann 1981, 20-60; Martin 2010, 72-95.

<sup>522</sup> Anastasius sollte als erster römischer Bischof Petrus die Bezeichnung *princeps apostolorum* beilegen (vgl. Martin 2010, 79).

ihre Petrität sei die *ecclesia romana* nicht nur – im Sinne der organologischen Metapher von *caput* und *membra*<sup>523</sup> – das ‚Haupt‘,<sup>524</sup> sondern auch – im cyprianischen Sinne von *ecclesia principalis* – der ‚Ursprung‘<sup>525</sup> der Kirche und des Episkopats. Den präleonischen Kulminationspunkt des päpstlichen petrinologischen Primatsbewusstseins markiert m.E. die bonifazische These, das Konzil von Nizäa habe über Petrus (d.h. über die römische Kirche) keine Festlegungen getroffen, *cum videret nihil supra meritum suum posse conferri, omnia denique huic noverat Domini sermone concessa*.<sup>526</sup> Petrus habe aus dem Mund des Herrn – im Hintergrund steht wiederum Mt 16,18f. – eine veritable, durch Konzilsbeschlüsse schlichtweg nicht mehr zu steigernde Vollgewalt empfangen. Wenn diese Vollgewalt auf die römischen Bischöfe als die Erben des Apostels übergegangen ist, welche darüber hinausgehende Autorität hätte den Päpsten aus einer etwaigen Paulussukzession noch erwachsen können? Die zu erwartende negative Antwort auf diese Frage wird durch die Durchsicht der Papstbriefe des Untersuchungszeitraums vollauf bestätigt.

Die überwältigende Mehrheit der namentlichen Erwähnungen des Paulus in den Papstbriefen des Untersuchungszeitraums ist für die Frage nach der Bedeutung der Paulusfigur für die Begründung des römischen Primatsanspruchs ohne Belang – bzw. eben nur insofern, als sie die Marginalisierung der Paulusfigur in diesem Diskurs indiziert. Über die Hälfte der namentlichen Erwähnungen des Apostels, der häufig mit traditionell-formelhaften, ehrenden Adjektivattributen wie *sanctus*, *venerabilis*, *beatus*, *mirabilis* oder dem der *Apostelgeschichte* entlehnten Epitheton *vas electionis* bedacht wird,<sup>527</sup> erfolgt im Kontext verschiedener Zitate aus den Paulusbriefen, die die römischen Bischöfe zur autoritativen Klärung kirchendisziplinärer Streitfragen heranziehen – besonders häufig zwecks biblischer Begründung der klerikalen Enthaltensamkeitspflicht<sup>528</sup> – oder derer sie sich aus sonstigen, etwa rhetorischen,<sup>529</sup> Beweggründen in ihrer Korrespondenz bedienen. In ähnlicher Weise werden bisweilen *exempla*

<sup>523</sup> Vgl. dazu Ullmann 1981, 32f.

<sup>524</sup> Vgl. etwa VERP II Siric. I 20 (*ad Romanam Ecclesiam, utpote ad caput tui corporis*).

<sup>525</sup> Vgl. etwa VERP II Zos. XII 1 (*ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat*); III Bonif. IX 1 (*Institutio universalis nascentis Ecclesiae de beati Petri sumpsit honore principium*).

<sup>526</sup> VERP III Bonif. IX 1. Vgl. dazu Wojtowycsch 1981, 87f.; Martin 2010, 87f.

<sup>527</sup> Vgl. etwa VERP I Damas. VII 8 (*sanctus apostolus Paulus*); VERP II Siric. I 8 (*beatum Paulum*); Anast. I 2 (*Paulus venerabilis apostolus*); Innoz. X 1 (*mirabilis Paulus*); VERP III Sixt. VIII 1 (*vas electionis*).

<sup>528</sup> Vgl. etwa die auf Pauluszitate gestützten Ermahnungen zur Enthaltensamkeit VERP I Damas. VII 5; VERP II Siric. II 9; Innoz. V 2.

<sup>529</sup> Bei der Einschärfung disziplinärer Wohlanständigkeit erfreute sich etwa Eph 5,27 (*ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid eiusmodi*) einer gewissen Beliebtheit (vgl. etwa VERP II Siric. II 1; Innoz. II 2), ebenso Gal 1,8 (*sed licet nos aut angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis anathema sit*) bei der Ermahnung zu dogmatischer Reinheit (vgl. etwa VERP II Anast. I 2).

aus dem Handeln des Paulus in der *Apostelgeschichte*<sup>530</sup> oder den Pastoralbriefen<sup>531</sup> bezogen. Der Primat der römischen Kirche bzw. die (quasi-)monarchische Obergewalt ihres Bischofs wird in dem den Untersuchungsgegenstand bildenden Korpus hingegen an *keiner* Stelle auf eine etwaige ‚Paulinität‘ der römischen *sedes* zurückgeführt, und sei es nur – in der Tradition des *Decretum Gelasianum* – auf die auf dem Apostelpaar Petrus und Paulus beruhende Doppelapostolizität. Eine auf Sukzession oder Erbschaft beruhende ‚*special relationship*‘ zwischen dem Tarser und den römischen Bischöfen, wie sie zwischen letzteren und Petrus in den Briefen mannigfach zum Ausdruck gebracht und geltend gemacht wird, wird in den päpstlichen Paulusrekursen nicht etabliert.<sup>532</sup>

Die Ausschaltung der Paulusfigur aus dem römischen Primatsdiskurs lässt sich anhand der spezifischen Art und Weise der Verwertung des Motivs der *sollicitudo* bzw. *cura omnium ecclesiarum* in den Papstbriefen exemplifizieren, dessen sich die römischen Bischöfe von Siricius an bereitwillig zwecks Legitimierung eines gesamtkirchlich operierenden Interventionismus bedienen.<sup>533</sup> Das Motiv der *cura omnium ecclesiarum* ist einer Aufzählung der Leiden und Mühen des Völkerapostels im 2. *Korintherbrief* (2 Kor 11,28: ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν) entnommen,<sup>534</sup> weshalb Y. Congar<sup>535</sup> und W. Ullmann<sup>536</sup> die römisch-bischöfliche Inanspruchnahme der ‚Sorge um alle Gemeinden‘ als Ausfluss der päpstlichen Paulusnachfolge interpretieren. Ullmann führt in diesem Kontext die Instrumentalisierung des

---

<sup>530</sup> Vgl. etwa VERP II Innoz. XIII 10; VERP III Zos. III 12.

<sup>531</sup> Vgl. VERP II Innoz. X 1: Innozenz ruft neben weiteren biblischen Vorbildern, so der Bestellung von Richtern durch Moses (Ex 18,13-27), auch das Exemplum der Einsetzung der Paulusschüler Titus bzw. Timotheus zu Sachwaltern des paulinischen Evangeliums in den Gemeinden Kretas bzw. Asiens (Tit 1,5; 1 Tim 1,3) auf, um die Bestellung des thessalonikensischen Bischofs zum Vikar des römischen Stuhles historisch zu legitimieren.

<sup>532</sup> Dieser Gegensatz manifestiert sich bereits in Julius' I. Brief an den östlichen Episkopat (vgl. S. 63f.), der einerseits die Παύλου διατάξεις in unpersönlicher Diktion wie eine externe Autorität in Erinnerung ruft, andererseits durch die Formulierung ἃ γὰρ παρελήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου eine Nahbeziehung zwischen Petrus und der römischen Kirche bzw. Julius selbst erkennen lässt (sofern die 1. Pers. Plur. παρελήφαμεν nicht im die Adressaten einschließenden Sinne zu verstehen ist).

<sup>533</sup> Vgl. zur Verwendung des Motivs der *cura omnium ecclesiarum* in den Papstbriefen den Überblick bei Piétri 1976, 1518-1523. Vgl. auch Wojtowycsch 1981, 142: „Es war ein Motiv, das in der Selbstdarstellung der Bischöfe von Rom fortan eine zentrale Stellung einnahm.“

<sup>534</sup> Vgl. zu 2 Kor 11,28 die Exegese von Wolff 1989, 235f., der vermerkt, dass der historische Paulus hier freilich nur die von ihm persönlich gegründeten Gemeinden im Sinn hatte.

<sup>535</sup> Vgl. Congar 1963, 500: „*Pierre et Paul sont les fondateurs de l'Église romaine; leur autorité donne à celle de l'évêque de Rome, qui en est l'héritier, toute sa plénitude. Cependant [...] [il] n'y a pas de succession de Paul au sens d'une succession sur un siège épiscopal. Pour lui, il s'agit plutôt d'un héritage moral, ou mieux, d'un héritage de charisme, celui de l'édification de l'Église par l'enseignement, et celui de la sollicitude de toutes les Églises.*“

<sup>536</sup> Vgl. Ullmann 1981, 33f.: „In dieser Doppelfunktion von Haupt und Beschützer wird die petrinische und paulinische Verklammerung unmißverständlich ausgedrückt. Darin erschöpft sich die Doppelfunktion noch nicht. Sie enthält eine weitere Annäherung an das römische Recht. Die Funktion des Schutzherrn gleicht der Funktion des römischen Tutors, dessen Aufgabe es ist, die Interessen seines Schutzbefohlenen zu wahren. Und auch hier war nach römischem Recht eine *Delatio* erforderlich. Die tutelarische *Delatio* leitete Siricius – und nach ihm die Verfasser der Tausenden von Dekretalen – aus Paulus ab, womit ein bestimmender Grund für die Doppelapostolizität der römischen Kirche gegeben war.“

*cura*-Motivs in der Dekretale an Himerius von Tarragona an,<sup>537</sup> deren Verfasser Siricius sich (u.a.) über die Verletzung der Enthaltensamkeitspflicht durch hispanische Kleriker echauffiert und sein Verantwortungsbewusstsein für die auf der iberischen Halbinsel zu Tage getretenen Missstände in der Kirchendisziplin damit begründet, dass besonders (*praecipue*) ihm *secundum beatum Paulum instantia quotidiana et sollicitudo omnium ecclesiarum indesinenter incumbit*.<sup>538</sup> Das Adverb *praecipue* weist offenbar auf ein Proprium der römischen Kathedra hin, welches diese vor allen anderen Stühlen zur Ausübung der ‚Sorge um alle Gemeinden‘ qualifiziere – ist dieses Proprium mit Congar und Ullmann als eine von den Päpsten ausgeübte *successio Pauli* zu bestimmen? Durch die Formulierung *secundum beatum Paulum* wird dies m.E. nicht *per se* nahegelegt, lässt sich *secundum* doch schlichtweg als Zitateinleitung deuten. Die aus der päpstlichen Petrinologie geläufige Vorstellung, dass Paulus die *cura omnium ecclesiarum* in den römischen Bischöfen als seinen *heredes* fortwährend ausübe, lässt sich aus der fraglichen Passage jedenfalls nicht ableiten. Auch die Evokation von 2 Kor 11,28 in der Einleitung des Schreibens Coelestins an Klerus und Gemeinde von Konstantinopel vom 11. August 430<sup>539</sup> zieht lediglich eine *Parallele (ita et nos [...] alieno flagravimus incendio)* zwischen der ‚Sorge‘ des Apostels und jener des römischen Bischofs, ohne ein ‚ontisches‘ Verhältnis der *curae* und ihrer jeweiligen Träger zu etablieren.<sup>540</sup>

<sup>537</sup> Vgl. zu diesem Schreiben, der ‚ersten Dekretale‘, Panzram 2016, 94-98.

<sup>538</sup> VERP II Siric. I 8. Siricius zitiert im Folgenden auch 2 Kor 11,29 (*Quis enim infirmatur, et non infirmor? Quis scandalizatur, et ego non uror?*)

<sup>539</sup> VERP II Coel. VI 1: *Ad eos mihi qui faciunt ecclesiam, locuturo det apostolicus sermo principium, ut sancti discipuli prius audiant illius qui praedicavit gentibus, verba doctoris* [es folgt 2 Kor 11,28f.]. *Ita et nos, licet longe positi, ubi perversitate doctrinae cognovimus nostra membra lacerari, paterna sollicitudine nos urente pro vobis, alieno flagravimus incendio etc.*

<sup>540</sup> Eine sich in eine *aemulatio* ausweitende Parallelisierung zwischen Paulus und sich selbst als römischem Bischof nimmt auch Sixtus III. in der Einleitung seines (wieder einmal die Vikarstellung des thessalonikensischen Bischofs einschärfenden) Briefes an den illyrischen Episkopat vom 18. Dezember 437 vor: Wie Paulus, *doctor gentium, vas electionis, religionis nostrae firmissimum fundamentum* (VERP III Sixt. VIII 1), sich in seinen Briefen an der Frömmigkeit der Adressatengemeinden erfreue, freue sich auch Sixtus, zumal er nicht nur, wie der Apostel, *singulas [...] ecclesias*, sondern *tot [...] ecclesias [...] quot estis qui ad sanctam synodum convenitis* ansprechen könne. Sixtus fährt fort: *Et ut a beatissimi Pauli, cuius maxime praeceptis oboedire nos convenit, non recedamus exemplo, non vobis grave sit, de his, quae ad nostram notitiam perveniunt, ut servetur disciplina ecclesiastica, commoneri ac si praesentes*. Sixtus scheint mit diesen Worten die paulinische Rolle des Mahners und Aufsehers für sich in Anspruch zu nehmen (*ut a beatissimi Pauli [...] non recedamus exemplo, non vobis grave sit [...] commoneri*); darüber hinaus könnte der Relativsatz *cuius maxime praeceptis oboedire nos convenit* – je nachdem, ob *nos* im die Adressaten ein- oder ausschließenden Sinne aufzufassen ist – eine auf der ‚Paulinität‘ der römischen Kirche beruhende, spezifisch päpstliche Verpflichtung zur gesamtkirchlichen Durchsetzung der paulinischen *praecepta* zum Ausdruck bringen, doch ist diese Deutung zumindest spekulativ, wenn nicht abwegig. Allerdings sticht der Sixtusbrief allein schon durch die Charakterisierung des Tarsers als *religionis nostrae firmissimum fundamentum* heraus, schließlich stand dieser Ehrentitel nach Mt 16,18f. eigentlich Petrus zu. Dass Sixtus den päpstlichen Primat in diesem Brief auf Paulus gründe, lässt sich freilich mitnichten behaupten, wie ja auch die Bedeutung dieser Briefeinleitung angesichts der überwältigenden petrinologischen Dominanz in den Papstbriefen des Untersuchungszeitraums nicht überschätzt werden darf.

In der Aneignung und Instrumentalisierung der paulinischen ‚Sorge um alle Gemeinden‘ gingen die römischen Bischöfe im untersuchten Zeitraum vielmehr einen anderen Weg: Sie verknüpften die von ihnen proklamierte Ausübung der *sollicitudo omnium ecclesiarum* mit dem *heres Petri*-Konzept. Dabei mag ihnen der unter Damasus wirkende Paulusbriefkommentator ‚Ambrosiaster‘ mit der Bemerkung, der Erlöser habe Petrus die ‚Sorge um die Gemeinden‘ (*cura ecclesiarum*) übertragen, den Weg gewiesen haben.<sup>541</sup>

Die Anbindung der *cura omnium ecclesiarum* an die päpstliche Petrinologie tritt in keinem Dokument deutlicher hervor als in Zosimus‘ auf den 21. März 418 datiertem Brief an die Väter eines mit der Verurteilung des Pelagius befassten karthagischen Konzils. Die Einleitung dieses Schreibens verleiht der Vorstellung Ausdruck, dass der vom Herrn mit der Vollmacht zu lösen und zu binden ausgestattete Petrus *in* den römischen Bischöfen als seinen Erben fortwirke. Wille und Wirken des Apostelfürsten manifestieren sich gemäß dieser Vorstellung im Handeln der Inhaber der *apostolica sedes*. Deshalb vermag Zosimus über Petrus die präsentische Aussage zu treffen: *habet enim ille cum omnium ecclesiarum tam huius maxime, ubi sederat, curam.*<sup>542</sup> Petrus, d.h. konkret der Inhaber seiner Kathedra in Rom, nimmt sich jener ‚Sorge um alle Gemeinden‘ an, die Paulus einst im 2. *Korintherbrief* seinem eigenen Verantwortungsbereich zugerechnet hatte. Nicht als *heres Pauli*, sondern vielmehr als *heres Petri* sieht sich Zosimus mit der *cura omnium ecclesiarum* betraut.

Der Vorstellung, dass die römischen Bischöfe die paulinische ‚Sorge um alle Gemeinden‘ in ihrer Rolle als Erben Petri ausüben, verleihen weitere Zeugnisse desselben Zeitraums Ausdruck, so das Schreiben Bonifatius‘ an Rufus von Thessaloniki vom 11. März 422, das dem makedonischen Bischof seine Aufgabe, als Delegierter des Inhabers der *apostolica sedes* die Aufsicht über die ihm unterstehenden Kirchenprovinzen zu führen, einschärft.<sup>543</sup> Dieses hierarchische Vikariatsverhältnis zwischen den Sitzen Roms und Thessalonikis projiziert Bonifatius in die apostolische Zeit, indem er es als Einrichtung Petri ausgibt: *Ita quippe vice sua beatus apostolus Petrus ecclesiae Thessalonicensi cuncta commisit, ut intellegat se sollicitudinem manere multorum etc.*<sup>544</sup> Die ‚Sorge um alle Gemeinden‘ klingt in der *sollicitudo multorum*, die dem Bischof von Thessaloniki anvertraut sei, unüberhörbar an; dahinter steht

---

<sup>541</sup> Vgl. Ambrosiast. in Gal. 1,18: *Petrum [...] cui delegaverat salvator curam ecclesiarum etc.*

<sup>542</sup> VERP II Zos. XII 2.

<sup>543</sup> Das östliche Illyrikum war ein ständiger Zankapfel zwischen Rom und Konstantinopel; die Einrichtung des päpstlichen Vikariats von Thessaloniki unter Innozenz I. diente der Festigung der römischen Position in diesem Konflikt (vgl. Meier 2019, 195). Zum Hintergrund der hier behandelten Schreiben Bonifatius‘ vgl. Caspar 1930, 373-379.

<sup>544</sup> VERP III Bonif. VIII 1.

offensichtlich die Vorstellung, dass Petrus, dem die ‚Sorge um *alle* Gemeinden‘ obliege, die Verantwortung für das kirchliche Ostillyrikum an die *sedes Thessalonicensis* abgetreten habe, sodass der Bischof dieser Stadt eben in Stellvertretung Petri in den ihm unterstehenden Diözesen die ‚Sorge um die Vielen‘ ausübe. Auch bei Bonifatius zeichnet sich also die Vorstellung ab, dass die *cura omnium ecclesiarum* Petrus und somit den Erben Petri auf dem römischen Bischofsstuhl obliege.<sup>545</sup>

Noch augenfälliger wird diese Vorstellung in dem ebenfalls auf den 11. März 422 datierten Schreiben Bonifatius‘ an den illyrischen Episkopat zum Ausdruck gebracht, dem der Verfasser die folgenden Ausführungen voranstellt:

*Manet beatum apostolum Petrum per sententiam dominicam universalis ecclesiae ab hoc sollicitudo suscepta, quippe quam evangelio teste in se noverit esse fundatam. Nec umquam eius honor vacuus potest esse curarum, cum certum sit summam rerum ex eius deliberacione pendere. Quae res animum meum usque ad Orientis loca, quae per ipsam sollicitudinem quodammodo videmus, extendunt.* (VERP III Bonif. X 1)

Auch hier äußert sich wieder der Gedanke, dass Petrus vom Herrn mit der ‚Sorge um die Gesamtkirche‘<sup>546</sup> betraut worden sei (*per sententiam dominicam universalis ecclesiae [...] sollicitudo suscepta*) und dieses fortbestehende (*manet*) Hirtenamt nunmehr den römischen Bischöfen als den Hütern seines *honor* aufgetragen sei. Explizit wird hieraus auch die Verpflichtung (und Berechtigung), über interne Angelegenheiten der Ostkirchen zu wachen, abgeleitet (*Quae res animum meum usque ad Orientis loca [...] extendunt*).<sup>547</sup>

Ein analoger Transfer einer ursprünglich paulinischen Aufsichtsfunktion auf die im römischen Bischof fortwirkende Petrusgestalt findet sich in einem Brief des Bonifatius an den thessalischen Episkopat, der ebenfalls vom 11. März 422 datiert.<sup>548</sup> Die Ermahnung, sich dem päpstlichen Vikar in Thessaloniki unterzuordnen, garniert Bonifatius mit einer Sentenz aus dem

---

<sup>545</sup> Vgl. auch die Artikulation desselben Gedankens VERP III Bonif. V: *nosque praecipua circa omnes cura constringimur, quibus necessitatem de omnibus tractandi Christus in sancto Petro apostolo, cum illi claves aperiendi claudendique daret, indulsit.*

<sup>546</sup> In *sollicitudo universalis ecclesiae* wird man eine die kirchliche Einheit deutlicher hervorkehrende Abwandlung von *sollicitudo omnium ecclesiarum* sehen dürfen.

<sup>547</sup> Die päpstlichen Legaten auf dem 2. Ökumenischen Konzil von Ephesos 431 priesen ein an die Synodalen adressiertes Schreiben ihres Vorgesetzten Coelestin mit den Worten an, man könne ihm des Papstes ‚Sorge für alle Gemeinden‘ entnehmen. Ist es – neben der grundsätzlichen Bemühung um die Bewahrung des orthodoxen Glaubens – gerade die Verwendung dieses paulinischen Motivs, die dem römischen Bischof nach Verlesung des Briefes seitens der Synodalen die euphorische Akklamation als ‚neuer Paulus‘ eintrug, von der uns die Konzilsakten in Kenntnis setzen (vgl. ACO I 1,3,53-57)? Jedenfalls gestanden die versammelten Bischöfe Coelestins Amtskollegen Kyrill von Alexandrien dieselbe Akklamation zu, eine auf dem Wirken bzw. Sterben des Heidenapostels in der *urbs* beruhende, spezifisch römisch-bischöfliche Paulusnachfolge trugen die Synodalen dem Papst durch dieses Epitheton folglich nicht an, wie sich ja auch die (dem hellenistischen Herrscherkult entstammende) Νέος-Akklamation von der Idee der apostolischen Sukzession oder gar dem römisch-rechtlichen Erbschaftsgedanken maßgeblich unterscheidet.

<sup>548</sup> Vgl. zu diesem Schreiben Caspar 1930, 377f.

1. *Korintherbrief* (1 Kor 4,21: *Quid vultis, in virga veniam ad vos, an in caritate et spiritu mansuetudinis*<sup>549</sup>), nur, um Paulus die evozierte Erzieherrolle im Folgesatz wieder zu entziehen und sie auf Petrus (und somit auf sich selbst in seiner Rolle als *Petruserbe*) zu übertragen: *Scitis enim beato Petro utrumque possibile, id est in mansuetudine mitibus ... et in virga superbos arguere*.<sup>550</sup> Die Möglichkeit, in der von ihm reklamierten Aufsichtsfunktion die Rolle eines *successor* bzw. *heres Pauli* wahrzunehmen, lässt Bonifatius links liegen.

Auch jenseits der ‚Petrinisierung‘ der paulinischen *cura omnium ecclesiarum* sind in den Papstbriefen Fälle einer auffälligen Verdrängung der Paulusfigur aus dem römischen Primatsdiskurs auszumachen. Als das in dieser Hinsicht prominenteste Beispiel kann die innocentische Zurückführung sämtlicher Kirchengründungen des Westens auf Petrus und dessen römische Nachfolger gelten, welche das Missionswerk des Paulus, v.a. die Tradition der Spanienreise des Apostels, achtlos beiseitelässt.<sup>551</sup> Dass diese von Innozenz zwecks Begründung der Forderung nach Uniformierung der Westkirchen nach römischem Vorbild vorgebrachte Geschichtsklitterung die historische (oder, im Falle der ominösen Spanienmission, in der altkirchlichen Tradition zumindest universell als historisch anerkannte) Missionsleistung des Paulus schlichtweg ausblendet, ist in der Forschung bei der Behandlung dieser Textstelle auch immer wieder festgehalten worden.<sup>552</sup> Gerade die rhetorische Aufforderung, wenn man dem römisch-petrinischen Beispiel nicht Folge leisten wolle, nenne man doch einen anderen der Apostel (*alius apostolorum*), der in den okzidentalischen Regionen des Mittelmeerraums gewirkt habe und als Referenzgröße dienen könne (*aut legant si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse*), führt die im *cathedra Petri*-Konzept wurzelnde ‚Paulusvergessenheit‘ (nicht nur) des innocentischen Primatskonzeptes in aller Deutlichkeit vor Augen. „Indem die Doktrin nunmehr kühn auch die Geschichte meisterte, gewann der mythisch erhöhte Petrus endgültig die Oberhand über den im Historischen verhaftet bleibenden Paulus, den wahren Urheber der Mission im Abendlande.“<sup>553</sup>

---

<sup>549</sup> VERP III Bonif. IX 3.

<sup>550</sup> Ebd. Zwischen *mitibus* und *et* ist der Text ausgefallen.

<sup>551</sup> Vgl. VERP II Innoz. XI 2: *Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est, ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari nec superduci aut introduci aliquid quod aut auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum, praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et in insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes. Aut legant si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit a qua eos principium accepisse non dubium est.*

<sup>552</sup> Vgl. etwa Caspar 1930, 301; Ullmann 1981, 40; Wojtowycsch 1981, 207 Anm. 9; Wirbelauer 2016, 168.

<sup>553</sup> Caspar 1930, 301.

Es vermag kaum zu überraschen, dass darob auch die Gründung der römischen Christengemeinde – die sich als Gemeinschaftswerk *beider* Apostel ja durchaus von der Begründung der römischen Bischofslinie durch Petrus allein unterscheiden ließe und ließ<sup>554</sup> – als alleinige Leistung des Felsenmannes ausgewiesen werden konnte, wie es in einem Schreiben des Anastasius an Simplicianus von Mailand der Fall ist,<sup>555</sup> auch wenn Leo die Missionierung der *urbs* wieder Petrus *und* Paulus zuschreiben sollte (s.u.).

### 3.10) Petrus, Paulus und Rom in Leos I. Predigt zum Apostelfest 441

Da Leo I., ‚der Große‘, dem nicht wenige Historiker den Titel des ‚ersten Papstes‘ zuerkennen,<sup>556</sup> die petrinologische Primatsdoktrin in ein kohärentes System überführt<sup>557</sup> und die Bedeutungslosigkeit der Paulusfigur im römischen Primatsdiskurs damit endgültig zementiert hat, markiert sein Pontifikat (440-461) für die vorliegende Arbeit einen angemessenen chronologischen Schlusspunkt. Aus dem umfangreichen Korpus des leonischen Schrifttums bietet sich aus naheliegenden Gründen gerade der am 29. Juni 441 gehaltene Sermon zum Peter-und-Paul-Fest<sup>558</sup> (*De natale apostolorum*) an, die krass asymmetrische Gewichtung der beiden römischen Apostel im Primatsdiskurs des 5. Jhds. aufzuzeigen.<sup>559</sup>

Zunächst jedoch ein Wort zur leonischen Petrinologie. Ihre beiden Grundpfeiler – Petrus nach Mt 16,18f. *princeps apostolorum*, der römische Bischof als *heres* des in ihm fortwirkenden Apostelfürsten – hat der Papst von seinen Vorgängern auf der *cathedra Petri* übernommen. Erweitert hat Leo das petrinologische Gedankengebäude v.a. um die These, Christus habe Petrus Anteil (*consortium*) an seiner göttlichen Vollmacht verliehen, sowie um den Gedanken von der Mittlerstellung des Apostelfürsten zwischen Christus auf der einen und den übrigen Aposteln auf der anderen Seite.<sup>560</sup>

Wie angesichts der skizzierten ideengeschichtlichen Voraussetzungen auch nicht anders zu erwarten, kommt der neben Petrus auch durch Paulus vermittelten römischen Doppelapostolizität auch in der leonischen Primats Theorie keinerlei Bedeutung mehr zu. Gerade

---

<sup>554</sup> Zu verweisen ist beispielsweise auf Tertullian, der einerseits Petrus *und* Paulus als Zeugen der apostolischen Qualität Roms aufruft, andererseits Clemens als ersten römischen Bischof allein *a Petro ordinatum* sein lässt (s. Kap. 3.5)

<sup>555</sup> Vgl. VERP II Anast. I 2: *nos in urbe Roma positi, quam princeps apostolorum statuit et fide sua confirmavit gloriosus Petrus.*

<sup>556</sup> Vgl. etwa Denzler <sup>3</sup>2009, 22; Martin 2010, 105.

<sup>557</sup> Vgl. Martin 2010, 101: „Leo hat [...] erstmals eine in sich konsistente Papsttheorie geschaffen, die auch die Zukunft bestimmt hat.“ So auch Panzram 2016, 99.

<sup>558</sup> Leo M. serm. LXXXII.

<sup>559</sup> Hack 1997, 26-30 widmet serm. LXXXVII eine von ebendieser Intention geleitete Analyse.

<sup>560</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 304-310.

in der doch *beiden* römischen Aposteln gewidmeten Predigt vom 29. Juni 441 tritt dies deutlich zum Vorschein: Der monarchische Titel des *apostolici ordinis princeps* wird allein Petrus vorbehalten,<sup>561</sup> und durch seine *sedes* – auf der für Paulus kein Platz ist – sei das kirchliche Rom zum ‚Haupt der Welt‘ aufgestiegen (*per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta*).<sup>562</sup> Das Kommen Petri in die Reichshauptstadt wird von Leo dabei dezidiert als ein heilsgeschichtlich funktionales<sup>563</sup> Ereignis im göttlichen Willen verankert<sup>564</sup> und die Petrinität weiterer Bischofssitze – auch und gerade Antiochias – damit für zufällig und bedeutungslos erklärt. J. Martin hält mit Blick auf diesen *sermo* fest: „Sobald es um den kirchlichen Rang geht, wird, wie generell in der Primatsdoktrin, Paulus ausgeblendet.“<sup>565</sup> Das hierarchische Überordnungsverhältnis der *ecclesia romana* zu den anderen Kirchen des *orbis christianus* steht freilich durchaus nicht im Mittelpunkt des *sermo*, sondern der christianisierte Romdiskurs in seiner „stadtrömischen[n] Zuspitzung“.<sup>566</sup> In diesem nicht auf die Fundierung der universalkirchlichen Führungsrolle des römischen Bischofs zugeschnittenen Diskurs, der von der den Heidenapostel ausschließenden bischöflichen Nachfolgelinie auf der *cathedra Petri* absehen konnte, behauptete das in *concordia* verbundene Apostelpaar Petrus und Paulus selbst in der Predigt Leos I., der ‚Personifikation der petrinischen Idee‘,<sup>567</sup> seine Stellung, zumal die Zwillingapostel aemulativ an die Stelle des ihr Gründungswirken präfigurierenden Brüderpaars Romulus und Remus treten konnten: *Isti [sc. Petrus und Paulus] sunt sancti patres tui verique pastores, qui te regnis caelestibus inserendam multo melius multoque felicius condiderunt quam illi quorum prima studio moenium tuorum fundamenta locata sunt, ex quibus is qui tibi nomen dedit fraterna te caede foedavit*.<sup>568</sup> Darüber hinaus waren die römischen Apostel durch die Akklamation als *nova sidera* bereits im damasianischen Peter-Paul-Epigramm zu einem anderen im kulturellen Gedächtnis der Römer verwurzelten mythischen

---

<sup>561</sup> Th. Steeger, der Übersetzer der leonischen Sermonen in der ‚Bibliothek der Kirchenväter‘, gibt einen der Eingangssätze der Predigt zum 29. Juni 441 wie folgt wieder: „Wo die Apostelfürsten ihr Leben so herrlich beschlossen haben...“. Im lateinischen Text ist an dieser Stelle allerdings nicht etwa von den *principes apostolorum* die Rede, sondern von Petrus und Paulus als den *praecipui apostoli*. Nur Petrus kommt in der leonischen Predigt der Titel des ‚Fürsten der Apostel‘ zu.

<sup>562</sup> Vgl. dazu Congar 1963, 499f.

<sup>563</sup> Vgl. Leo M. serm. LXXXII 3: *Petrus, apostolici ordinis princeps, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis [...] efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet*.

<sup>564</sup> Vgl. ebd. 5: *tropeum crucis Christi Romanis arcibus inferebas, quo te divinis praeordinationibus anteibant et honor potestatis et gloria passionis*. Vgl. dazu Hack 1997, 28f. Dieselbe Funktion erfüllten die (nach Piétri 1961, 298 Anm. 3 in denselben zeitlichen Zusammenhang gehörenden) Legenden über die durch göttliche Intervention vereitelten Unternehmungen, die Gebeine der Apostel von Rom in den Orient zu überführen (vgl. dazu Piétri 1961, 298f.).

<sup>565</sup> Martin 2010, 106.

<sup>566</sup> Ebd.

<sup>567</sup> Der Ausdruck nach Ullmann 1981, 60.

<sup>568</sup> Leo M. serm. LXXXII 1. Vgl. dazu Piétri 1961, 318: „*Léon a seulement le mérite de formuler clairement un parallèle sans doute bien connu entre deux couples de fondateurs*.“ Vgl. zur Stelle auch Tajra 1994, 196f.

Zwillingspaar in Parallele gesetzt worden, nämlich zu den Dioskuren Kastor und Pollux.<sup>569</sup> Bei der Christianisierung des paganen Romdiskurses ließ sich mit dem Apostelfürstenpaar also nahtlos an die Zweizahl der Gründer (Romulus u. Remus) bzw. Patrone (Kastor u. Pollux) der *urbs* anknüpfen. Freilich ist dies nicht einmal der entscheidende Punkt: Schließlich wäre eine ausschließliche Parallelisierung Petri allein mit Romulus als eigentlichem *fundator* sowie erstem *rex* der *urbs* durchaus naheliegend gewesen.<sup>570</sup> Der sich in Liturgie (Peter-Paul-Fest am 29. Juni) und Bildkunst (Zwillingsikonographie/Motiv der *concordia apostolorum*) manifestierende und als Medium des Romdiskurses fungierende<sup>571</sup> stadtrömische Apostelkult<sup>572</sup> hielt in dieser Hinsicht (von wenigen Jahrzehnten in der ersten Hälfte des 4. Jhds. abgesehen<sup>573</sup>) jedoch schlichtweg an der älteren römischen Anschauung von Petrus und Paulus als (nahezu<sup>574</sup>) gleichwertigem Apostel- und Kirchengründerpaar (vgl. Gaius von Rom/Gedenkstätte *ad Catacumbas*) fest,<sup>575</sup> wohingegen Paulus aus dem auf die Stellung des römischen Bischofs zugeschnittenen und primär an den außerrömischen Episkopat adressierten<sup>576</sup> *Primatsdiskurs*, wie in dieser Arbeit dargelegt, zugunsten einer petrinischen Omnipräsenz ausgeschieden wurde. Die Zuschneidung des Primatsdiskurses auf das päpstliche Amt bzw. seinen Inhaber – das die römische Doppelapostolizität in den Mittelpunkt stellende *Decretum Gelasianum* hatte noch auf die Begründung des Primats der *romana ecclesia* abgezielt – trug durch den im *cathedra Petri*-Konzept angelegten Ausschluss des Heidenapostels maßgeblich zur Ausdifferenzierung dieser beiden distinkten Diskurse bei:

---

<sup>569</sup> Vgl. zu dieser Deutung von *nova sidera* Caspar 1930, 252; Piétri 1961, 316f.; Brändle 1992; Hack 1997, 25f.; Martin 2010, 75.

<sup>570</sup> Vgl. zu den Ansätzen in dieser Richtung in der „*liturgie proprement pétrinienn*e“ Piétri 1961, 318.

<sup>571</sup> Vgl. Piétri 1961, 321: „*A travers le culte des deux apôtres, se dessine la première manifestation de la Rome chrétienne.*“

<sup>572</sup> Vgl. dazu die überaus reichhaltige Materialsammlung bei Piétri 1961, Huskinson 1982 sowie einige der Beiträge in Pietro e Paolo 2001. Eine Behandlung all dieser Zeugnisse würde nicht nur den Rahmen der vorliegenden Arbeit massiv sprengen, sondern ist auch durch die sie leitende Fragestellung nach der Rolle der Paulusfigur im römischen *Primatsdiskurs* nicht geboten.

<sup>573</sup> Vgl. dazu Schulz-Wackerbarth, W.: Heiligenverehrung im spätantiken und frühmittelalterlichen Rom. Hagiographie und Topographie im Diskurs, Göttingen 2020, 76f.

<sup>574</sup> Ein Ehreuvorrang des Fischers zeichnet sich in der regelmäßigen Platzierung Petri zur Rechten Christi – „*the place of honour*“ – ab, so etwa auf den stadtrömischen Goldgläsern (vgl. Couzin 2015, 56-58; Zitat: 56) oder im Triumphbogenmosaik von *Santa Maria Maggiore* (vgl. dazu Anm 577).

<sup>575</sup> Eine statistische Auswertung der Häufigkeit von Darstellungen der beiden römischen Apostel auf stadtrömischen Goldgläsern (einer von der Mitte des 4. bis zum frühen 5. Jhd. blühenden Gattung christlicher Kleinkunst), die diese These anhand eines recht umfangreichen Korpus exemplarisch bestätigt, ist von L. Grig vorgelegt worden: Petrus und Paulus als in *concordia* verbundenes Apostelpaar machen nach ihrer Berechnung 35,5% aller „*types of portrait grouping of saints, martyrs and bishops*“ aus. Alles in allem zählt Grig auf den stadtrömischen Goldgläsern 63 Petrus- sowie 58 Paulusdarstellungen (vgl. Grig, L.: Portraits, Pontiffs, and the Christianization of Fourth-Century Rome, in: Papers of the British School at Rome 72 [2004], 203-230, hier: 216; 219).

<sup>576</sup> Vgl. Demacopoulos 2013, 41: „*That Leo was so much less likely to invoke the topos [sc. the Petrine topos] for audiences of laity and lesser clergy attests to the fact that it functioned primarily as a form of rhetorical performance and self-presentation in the presence of Leo's episcopal peers.*“

Während die römischen Bischöfe ihren Herrschaftsanspruch über die Universalkirche nach Damasus einzig mit ihrer Rolle als *heredes des princeps apostolorum* Petrus begründeten, ging die Christianisierung der Romideologie im 4./5. Jhd. einher mit der Transformation der einstmals paganen *urbs Roma* zur *Città di Pietro e di Paolo*<sup>577</sup>. Die Predigt Leos zum Apostelfest des 29. Juni 441 ist von beiden Diskursen durchdrungen:<sup>578</sup> Die Affirmation des petrinischen Prinzipates (*beatissimus Petrus apostolici ordinis princeps*) steht unvermittelt neben der emphatischen Unterstreichung der Egalität beider Apostel (*illos et electio pares, et labor similes, et finis fecit aequales*).<sup>579</sup>

#### 4.) Zusammenfassung und Ausblick

Der Gal 2,11-21 aus der Perspektive des Heidenapostels geschilderte ‚antiochenische Zwischenfall‘ hat mit seiner scharfen Zurechtweisung Petri durch Paulus (Gal 2,11: *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*) den Auslegern – begreiflicherweise gerade den Verfechtern sowie den Opponenten des päpstlich-petrinischen Primats – immer wieder Anlass zur Reflexion des (Rang-)Verhältnisses zwischen dem ‚ersten‘ und dem ‚letzten Apostel‘ gegeben.<sup>580</sup> Auch Gregor der Große lässt sich in seinen theologischen und pastoralen Schriften mehrmals zur strittigen Galaterbriefstelle aus.<sup>581</sup> In den *Homilien zu Ezechiel* rückt der Papst jene *humilitas* in den Mittelpunkt seiner Exegese, die Petrus als erster und exemplarischer *pastor* dadurch unter Beweis stelle, dass er 2 Petr 3,15f. die Orthodoxie der Paulinen und die Weisheit ihres Verfassers anerkenne, ohne an dem ihm Gal 2,11ff. entgegengeschleuderten Vorwurf der Heuchelei Anstoß zu nehmen – und dies, obwohl Petrus, *apostolorum primus*, dort doch *a minore suo* bzw. *a minori fratre* zurechtgewiesen werde, wobei Gregor in der Folge nicht

<sup>577</sup> Vgl. Maccarrone, M.: La concezione di Roma. Città di Pietro e di Paolo. Da Damaso a Leone I, in: Università di Roma La Sapienza (Hrsg.), Roma, Constantinopoli, Mosca, Neapel 1983, 63-85. Auf dem Triumphbogenmosaik der 434 dedizierten Kirche *Santa Maria Maggiore*, das nach der Deutung J. Martins den Übergang der heilsgeschichtlichen Schlüsselrolle Jerusalems, des Zentrums des Alten Bundes, auf Rom als Zentrum des Neuen Bundes zum Ausdruck bringt, erscheinen Petrus und Paulus, rechts bzw. links vom (mit dem Thron der *Dea Roma* verschmolzenen) apokalyptischen Thron Christi postiert, als Repräsentanten (der Juden- und Heidenkirche sowie) der *urbs* (vgl. Martin 2010, 109-132, bes. 128-130 zu den Aposteln). Auch als Schutzpatrone der heiligen Stadt traten Petrus und Paulus stets als Paar auf (vgl. Piétri 1961, 310ff.): So besagt etwa die Legende, die Apostel hätten, im Schlepptau Leos, Attila durch ihre Intervention davon abgehalten, ihre Heimstatt in Schutt und Asche zu legen (vgl. Caspar 1930, 564).

<sup>578</sup> Leos Predigt zum Apostelfest des Jahres 443 widmet sich hingegen einzig und allein Petrus, während Paulus noch nicht einmal erwähnt wird (serm. LXXXIII). Demacopoulos 2013, 44f. interpretiert dies sowie die intensive Beschäftigung mit den Primatsworten Mt 16,18f. in der im selben Jahr zum Jubiläumstag der Thronbesteigung Leos gehaltenen Predigt als Ausdruck einer offenbar notwendig gewordenen Bekräftigung der päpstlichen Autorität im Kreise der die Zuhörerschaft dieser Predigten bildenden bischöflichen *peers*.

<sup>579</sup> Der Gedanke ‚[*Petrum et Paulum*] *finis fecit aequales*‘ findet sich im (auf stadtrömischen Goldgläsern des 4./5. Jhds. beliebten) Motiv des die einander zugewandten Zwillingsapostel mit der Märtyrerkrone bekränzenden Christus eins zu eins ins Bild gesetzt (vgl. zu diesem Bildmotiv Piétri 1961, 286f.).

<sup>580</sup> Vgl. etwa o. S. 60 zu Cypr. ep. 71,3.

<sup>581</sup> Vgl. Demacopoulos 2013, 137-139.

weniger als acht (!) biblische Belegstellen der Vorrangstellung Petri anzuführen vermag, allen voran *quod primus in apostolatum vocatus sit* sowie *quod claves regni coelestis acceperit*.<sup>582</sup>

Diese unzweideutige Hierarchisierung der Relation zwischen Petrus und Paulus als Aposteln der *urbs* ist durchaus nicht das Ursprüngliche; die ältesten Nachrichten über die Apostolizität und das universalkirchliche Ansehen der *ecclesia romana* (Ignatius, Irenäus, Gaius, Tertullian) beruhen vielmehr auf der in gleichem Maße durch beide Missionare vermittelten zweifachen Apostolizität der römischen Christengemeinde (Kap. 3.3). Die von Irenäus vorgelegte römische Sukzessionsliste nimmt ihren Ausgang bei Petrus *und* Paulus, und die Unternehmung Bischof Viktors I., den kleinasiatischen Dissidenten die dominikale Osterfestpraxis zu oktroyieren, dürfte auf die Gräber *beider* Apostel als Legitimationsgrundlage rekurriert haben, wie sich auch Stephan I. im Ketzertaufstreit zunächst nachweislich auf die durch Petrus *und* Paulus vermittelte Tradition berief (3.4). Einen (freilich keineswegs mit der Etablierung einer petrinischen Primatsstellung identischen) Ansatz zur interapostolischen Hierarchisierung wird man diesen Zeugnissen lediglich in der (nahezu) feststehenden Namensreihenfolge ‚Πέτρος καὶ Παῦλος‘/ ‚*Petrus et Paulus*‘ ablesen können, die primär auf der höheren Authentizität des durch persönliche Jüngerschaft sanktionierten petrinischen Apostolats beruhen dürfte (3.6). Einen in seiner Bedeutung wohl schwer zu überschätzenden Schritt im Prozess der einseitigen Vereinnahmung des römischen Primatsdiskurses durch die Petrusfigur markierte die aus der Ineinssetzung von Apostolat und monarchischem Episkopat resultierende Ausschaltung des Paulus aus der römischen Sukzessionslinie, die die *cathedra urbis Romae* in die *cathedra Petri* transformierte (3.5). Nicht nur die Prägung des *cathedra Petri*-Begriffs und die Identifizierung dieser Kathedra mit dem römischen Bischofsstuhl, sondern auch die von Stephan I. adaptierte Deutung von Mt 16,18f. im Sinne der Verleihung eines *primatus* an den Felsenapostel (3.7) gehen dabei auf das Konto Cyprians von Karthago, dem in dieser Hinsicht eine Schlüsselposition bei der Ausschaltung der Paulusfigur aus dem römischen Primatsdiskurs zukommt. Infolge der Wiederaufnahme von Mt 16,18f. durch die Proklamation der römischen Synode von 382 (*Decretum Gelasianum* III) avancierten das Konzept des vermeintlich vermittels der ‚Felsenworte‘ durch Christus gestifteten petrinischen Prinzipates sowie die Beanspruchung der Petrusnachfolge durch die römischen Bischöfe zu den Ecksteinen der sich formierenden Primatsdoktrin. Hatte DG III (das nicht die Position des römischen *Bischofs*,

---

<sup>582</sup> Greg. M. hom. in Ez. II 6,9. Des weiteren verweist Gregor gesondert auf die Übertragung der Binde- und Lösegewalt sowie auf die diversen, nach dem Zeugnis der Evangelien sowie der Apg von Petrus vollbrachten Wunder. In ihrer Betonung der Petrus zustehenden, von ihm aber gerade *nicht* wahrgenommenen Privilegien berührt sich die Auslegung Gregors mit jener Cyprians, wobei ersterer stärker auf die Demut, letzterer eher auf die besonnene Einsichtigkeit des Apostelfürsten abhebt.

sondern den Rang der römischen *Kirche* im Blick hat) neben Mt 16,18f. auch die durch Petrus *und* Paulus vermittelte Doppelapostolizität als Primatsargument geltend gemacht und diesem dabei im Rahmen des Konzepts der drei petrinischen *sedes* implizit die Funktion der hierarchischen Distanzierung des antiochenischen Petrusitzes zugewiesen (3.8), so hat die detaillierte Analyse des postdamasianischen Papstbriefkorpus das Resultat einer rapiden und restlosen Verdrängung der Paulusfigur aus dem römischen Primatsdiskurs gezeitigt. Der Wegfall der skizzierten primatstheoretischen ‚Leistung‘ des Arguments der petrinisch-paulinischen Doppelapostolizität wurde in diesem Zusammenhang durch das Argument der martyriumsinduzierten ‚Romanisierung‘ des Apostelfürsten bzw. durch die Monopolisierung der *hereditas* Petri durch die römischen Bischöfe eins zu eins kompensiert. In Bezug die untersuchten Papstbriefe lässt sich etwa mit Blick auf die Übertragung der *cura omnium ecclesiarum* (2 Kor 11,28) auf die Petrusfigur eine nachgerade auffällige Verdrängung der Paulusfigur aus dem Primatsdiskurs konstatieren (3.9). „Die Ableitung der päpstlichen Primatsansprüche von einem einzelnen, monarchisch konzipierten Apostelfürsten hat seither offenbar eine ungleich größere Plausibilität besessen, als der Rückgriff auf ein gleichrangiges Apostelpaar.“<sup>583</sup> Dieses Resultat wird durch eine Analyse der primatsbezogenen Äußerungen des Sermons Leos des Großen zum Peter-Paul-Fest 441 einerseits untermauert, andererseits führt diese Predigt in Kombination mit dem unüberschaubaren liturgischen sowie archäologischen Quellenmaterial aber zugleich die fortbleibende Rolle des petrinisch-paulinischen Zwillingsapostelpaars im römischen Heiligenkult sowie im städtischen Romdiskurs vor Augen (3.10).

*Where do we go from here?* Congars in der Einleitung aufgeführte, materialreiche Studie zu „*Saint Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la tradition*“ gewährt einen fundierten Einblick in die nachantike Geschichte der römischen kirchenpolitischen Instrumentalisierung der Paulusfigur.<sup>584</sup> Zumal Leo der Große auf dem Fundament seiner Vorgänger eine einseitig petruszentrierte Primatsdoktrin schuf, ist es (bei aller Kontinuität der Präeminenz Petri) durchaus überraschend, in den römisch-bischöflichen Proklamationen der nachfolgenden Jahrhunderte nichtsdestotrotz auch immer wieder an prominenter Stelle auf Beispiele der Ableitung der päpstlichen Autorität von Petrus *und* Paulus zu stoßen, so etwa bei Nikolaus I. (858-867), der in seinem Brief an den byzantinischen Kaiser Michael III. vom 28. September

---

<sup>583</sup> Hack 1997, 30.

<sup>584</sup> Vgl. zum Folgenden Congar 1963.

865<sup>585</sup> sowie in den sog. ‚Antworten an den Bulgarenfürsten Boris‘ vom 13. November 866 an die hierarchischen Bestimmungen des die römische Doppelapostolizität hervorkehrenden *Decretum Gelasianum* anknüpft,<sup>586</sup> bei Leo VII. (936-939), der die römischen Bischöfe als *successores Petri und Pauli* ausweist,<sup>587</sup> oder Gregor VII. (1073-1085), der – anders als noch Leo I. – beide Apostel mit dem Titel *princeps apostolorum* bedenkt und explizit in beider Namen zu herrschen proklamiert.<sup>588</sup> Als Kuriosum verdient auch eine Nachricht über die Zeremonie der Papstinthronisation aus dem späten 12. Jhd. Beachtung, wonach der zu Krönende gleichzeitig (!) auf zwei Porphyrsitzen Platz zu nehmen habe, *videlicet ut videatur incumbere inter duos lectos, scilicet inter principatum Petri et doctrinam Pauli*.<sup>589</sup> Das monarchische Leitungsamt des Papstes in der Universalkirche leitet dieses Dokument aus der Nachfolge des römischen Bischofs im petrinischen Prinzipat ab, während die *cathedra Pauli* die von dem römischen Bischof zu bewahrende *doctrina* repräsentiert. Die Assoziation der päpstlichen Lehrgewalt bzw. theologischen Kompetenz mit der Paulusnachfolge – nach Congar lasse sich gerade „[sur] le plan des dons spirituels, de la science“ bisweilen eine gewisse „supériorité de Paul“ konstatieren<sup>590</sup> – hat in den Proklamationen der römischen Bischöfe des Untersuchungszeitraums der vorliegenden Arbeit allerdings keine Vorläufer; so machten etwa Sixtus III. und Leo I. in den von ihnen ausgefochtenen dogmatischen Kontroversen mit der Ostkirche vielmehr Petri Erkenntnis der Gottessohnschaft Christi geltend (Mt 16,16f.), um ihre Lehrautorität zu untermauern und einen römischen Lehrprimat zu etablieren.<sup>591</sup>

Mit Leo I. lag eine lückenlose Primatsdoktrin bereit, die auf dem petrinischen *principatus* einerseits und der Rolle der Päpste als *heredes Petri* andererseits aufruhte; auch Congar betont mit Blick auf die von ihm untersuchten Zeugnisse, dass „droit et privilège“ des römischen Bischofs sich an die Petrusfigur knüpften, während die Paulusfigur – lediglich – zur Steigerung der „autorité“ der römischen Kirche bzw. ihres Hirten beitrage.<sup>592</sup> Congar zitiert in seinem Aufsatz<sup>593</sup> auch einen bezeichnenden Passus aus der Abhandlung *De perfectione evangelica* des hochmittelalterlichen Scholastikers Bonaventura (1221-1274), der gerade bei seiner Verteidigung der von den Päpsten benutzten Formel *auctoritate Apostolorum Petri et Pauli*

---

<sup>585</sup> In diesem Brief wird Paulus gar die Ausübung der *omnium ecclesiarum sollicitudo* zurückerstattet: *Pauli, [...] cui jugiter imminebat omnium ecclesiarum sollicitudo.*

<sup>586</sup> Vgl. Michel 1953, 515f.; Congar 1963, 502f.

<sup>587</sup> Vgl. Congar 1963, 504 mit Anm. 2.

<sup>588</sup> Vgl. ebd. 505 mit Anm. 3.

<sup>589</sup> Zitiert nach ebd. 506.

<sup>590</sup> Ebd. 511.

<sup>591</sup> Vgl. Wojtowysch 1981, 299 (Sixtus III.); Demacopoulos 2013, 62f. (Leo I.).

<sup>592</sup> Congar 1963, 503.

<sup>593</sup> Vgl. ebd. 506f.

(s.u.) deutlich die eigentliche primatstheoretische Entbehrlichkeit der Paulusfigur zu erkennen gibt:

*Dicendum quod plenitudo auctoritatis principaliter fuit in Petro et singulariter. [...] Ne contentio surgeret inter successores Spiritu Sancto dictante hoc factum est, ut uterque [sc. Petrus und Paulus] in unam devenirent civitatem, in qua et simul morientes unius Pontificatum Ecclesiae in urbe Romana fundarent, ut ex hoc scrupulus omnis controversiae cessaret. Unde Paulus nihil addidit Summo Pontifici quantum ad plenitudinem potestatis, quae fuit in Petro, sed quantum ad evidentiam. (De perfectione evangelica, q. 4, a. 3, n. 12)*

Eine gewisse Zäsur in der Geschichte der kirchenpolitischen Instrumentalisierung der Paulusfigur markiert das in der Einleitung angeführte Dekret der römischen Inquisition vom 24. Januar 1647, das die These einer Gleichrangigkeit Petri und Pauli *in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae* anathematisierte (s. Kap. 1); noch 1910 wurde dieses Dekret von Pius X. erneut bekräftigt.<sup>594</sup> Nichtsdestotrotz bedienen sich die Bischöfe von Rom, „*pour les actes solennels par lesquels le Saint-Siège condamne des doctrines, octroie des privilèges ou des absolutions, convoque des conciles, canonise des saints, proclame un dogme, fonde des nouveaux diocèses*“, bereits seit dem Pontifikat Nikolaus‘ I. und bis in die Gegenwart kontinuierlich der Formel *auctoritate Apostolorum Petri et Pauli*.<sup>595</sup> So drängt sich abschließend die Frage auf, ob der von Siricius bis Leo I. reichende, freilich gerade durch die Formierung und Ausgestaltung der Petrinologie wegweisende Abschnitt der Geschichte der päpstlichen Primatslehre mit seiner völlig einseitigen Zuschneidung der Primatsdoktrin auf die päpstliche Nachfolge im Petrusamt bzw. die gänzliche Ausblendung der Paulusfigur in der Historie des Papsttums nicht eher eine Ausnahme denn die Norm darstellt.

---

<sup>594</sup> Vgl. Congar 1963, 511.

<sup>595</sup> Ebd. 512.

## 5.) Anhang

### 5.1) *Decretum Gelasianum* Kap. III (Edition: *Fontes Christiani* 58,1)

#### III. *Item dictum est:*

1. *Post has omnes propheticas et evangelicas atque apostolicas quas superius deprompsimus scripturas, quibus ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intimandum putavimus quod, quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit: 'tu es Petrus' inquit 'et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferni non praevalent adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris super terram erunt ligata et in caelo et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelo'.*

2. *Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli 'vas electionis', qui non diverso, sicut heresei garriunt, sed uno tempore uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam sanctam Romanam ecclesiam Christo domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt.*

3. *Est ergo prima Petri apostoli sedes Romanae ecclesiae non habens maculam nec rugam nec aliquid eiusmodi. Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegypto directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium. Tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est.*

## 5.2) Abkürzungsverzeichnis

AHC	Annuario Historiae Conciliorum
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DNP	Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike
GCS (NF)	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (Neue Folge)
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
ÖAKR	Österreichisches Archiv für Kirchenrecht
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
VERP	Vetustissimae Epistulae Romanorum Pontificum
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

### 5.3) Literaturverzeichnis

#### 5.3.1.) Quelleneditionen

- Ambrosiaster: *Commentarius in epistulas Paulinas* (CSEL 81, 1-3), hrsg. v. H.-J. Vogels, Wien 1966-1969.
- Ambrosius von Mailand: *Hymnen*, hrsg. v. J.-L. Charlet, Paris 1992.
- Augustinus: *Epistulae 31-123* (CSEL 34,2), hrsg. v. A. Goldbacher, Wien 1898 (ND Wien 1970).
- Augustinus: *Sermones de Sanctis*, in: PL 38, hrsg. v. J.-P. Migne, Wien 1863, 1247-1484.
- Bonaventura: *De perfectione evangelica*, in: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, Bd. V, Quaracchi 1882, 117-198.
- Clemens von Rom: *Epistola ad Corinthios* (Fontes Christiani 15), gr. – lat. – dt., übers. u. eingel. v. G. Schneider, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Cyprian von Karthago: *De catholicae ecclesiae unitate*, in: *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia* (CSEL 3,1), hrsg. v. W. Hartel, Wien 1868, 209-233.
- Cyprian von Karthago: *Epistulae* (CSEL 3,2), hrsg. v. W. Hartel, Wien 1871.
- Damasus: *Epigramme*, hrsg. v. A. Ferrua, Vatikanstadt 1942.
- *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, hrsg. v. F. X. Funk, Paderborn 1905.
- Epiphanius von Salamis: *Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS 25), hrsg. v. K. Holl, Leipzig 1915.
- *Epistula Apostolorum*, hrsg. u. übers. v. C. D. G. Müller, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1: Evangelien*, hrsg. v. W. Schneemelcher, Tübingen <sup>6</sup>1990, 205-233.
- Eusebius von Caesarea: *Historia ecclesiastica* (GCS 9, 1-3), hrsg. v. E. Schwartz, Leipzig <sup>2</sup>1914.
- Gregorius Magnus: *Epistolae*, in: PL 77, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris <sup>2</sup>1896, 441-1328.
- Gregorius Magnus: *Homiliae XL in Ezechielem*, in: PL 76, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1857, 781-1072.
- Hieronymus: *Chronik* (GCS 47), hrsg. v. Rudolf Helm, Berlin <sup>2</sup>1956.

- Hippolytus: Refutatio omnium haeresium (GCS 26), hrsg. v. P. Wendland, Leipzig 1916.
- Ignatius von Antiochien: Briefe, in: Die Apostolischen Väter, gr. – dt., auf der Grundlage der Ausgaben von Franz-Xaver Funk/Karl Bihlmeyer u. Molly Whittaker mit Übersetzungen v. M. Dibelius u. D.-A. Koch neu übers. u. hrsg. v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen 1992, 176–241.
- Irenäus von Lyon: Adversus Haereses (Fontes Christiani 8), gr. – lat. – dt., übers. u. eingel. v. N. Brox, Freiburg/Basel/Wien 1993-2001.
- Johannes Chrysostomus: In principium Actorum homiliae IV, gr. – lt., in: PG 51, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris 1862, 67-112.
- Kalenderhandbuch von 354, hrsg. v. J. Divjak u. W. Wischmeyer, Wien 2014.
- Leo Magnus: Tractatus 39-96 (CCSL 138a), hrsg. v. A. Chavasse, Turnhout 1973.
- Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien, lt. – dt., hrsg. v. H. Lietzmann, Berlin <sup>2</sup>1933.
- Nicolaus I.: Epistolae et Decreta, in: PL 119, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris <sup>2</sup>1880, 769-1882.
- Novum Testamentum Graece, gr. – dt., begr. v. E. u. E. Nestle, hrsg. v. B. u. K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, hrsg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung v. H. Strutwolf, Stuttgart <sup>28</sup>2017.
- Optatus von Mileve: Contra Parmenianum Donatistam (Fontes Christiani 56), lt. – dt., eingel. u. übers. v. H.-J. Sieben, Freiburg/Basel/Wien 2013.
- Polykarp von Smyrna: Brief an die Philipper, in: Die Apostolischen Väter, gr. – dt., auf der Grundlage der Ausgaben von F.-X. Funk/K. Bihlmeyer u. M. Whittaker mit Übersetzungen v. M. Dibelius u. D.-A. Koch neu übers. u. hrsg. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, Tübingen 1992, 244-257.
- Pseudo-Clemens: Homilien (GCS 42), hrsg. v. G. Strecker, Berlin <sup>3</sup>1992.
- Pseudo-Clemens: Rekognitionen in Rufins Übersetzung (GCS 51), hrsg. v. G. Strecker, Berlin <sup>2</sup>1994.
- Pseudo-Ignatius: Epistulae, in: Patres apostolici, hrsg. v. F. X. Funk u. F. Diekamp, Tübingen <sup>2</sup>1906, 83-268.

- Pseudo-Marcellus: *Martyrium Petri et Pauli/Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli*, in: *Acta Apostolorum Apocrypha I*, hrsg. v. R. A. Lipsius u. M. Bonnet, Leipzig 1891, 118-177.
- Pseudo-Paulus: *3. Brief an die Korinther*, hrsg. v. M. Testuz, Cologne 1959.
- Pseudo-Tertullian: *Carmen adversus Marcionitas*, hrsg., eingel., übers. u. komm. v. K. Pollmann, Göttingen 1991.
- *Praefatio longa de Nicaeno concilio*, in: Reutter 2009 [s. Forschungsliteratur], 483-485.
- Prudentius: *Carmina (CSEL 61)*, hrsg. v. J. Bergman, Wien 1926.
- Socrates Scholasticus: *Historia ecclesiastica (GCS NF 1)*, hrsg. v. G. C. Hansen, Berlin 1995.
- Sozomenos: *Historia ecclesiastica (Fontes Christiani 73, 1-4)*, gr. – dt., hrsg. v. G. C. Hansen, Turnhout 2004.
- Tertullian: *Adversus Marcionem (Fontes Christiani 63, 1-4)*, lt. – dt., eingel. u. übers. v. V. Lucas, Freiburg/Basel/Wien 2015-2017.
- Tertullian: *De baptismo. De oratione (Fontes Christiani 76)*, lt. – dt., übers. u. eingel. v. D. Schleyer, Turnhout 2006.
- Tertullian: *De praescriptione haereticorum (Fontes Christiani 42)*, lt. – dt., übers. u. eingel. v. D. Schleyer, Turnhout 2002.
- Tertullian: *De pudicitia*, in: CSEL 20, hrsg. v. A. Reifferscheid u. G. Wissowa, Prag 1890, 219-273.
- Theodoret von Kyrros: *Kirchengeschichte (GCS 19)*, hrsg. v. L. Parmentier, Leipzig 1911.
- *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum (Fontes Christiani 58, 1-3)*, gr. – lat. – dt., eingel. u. hrsg. v. H.-J. Sieben, Freiburg/Basel/Wien 2014-2015.

### 5.3.2) Forschungsliteratur

*In die nachfolgende Liste, die die Kurztitel des Anmerkungsapparats auflöst, sind nur mehrfach referenzierte bzw. zitierte Titel aufgenommen. Alle weiteren Publikationen werden in den entsprechenden Fußnoten vollständig angegeben.*

- Adam 1907 = Adam, K.: Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie, Paderborn.
- Assmann <sup>7</sup>2013 = Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.
- Ballhorn 2001 = Ballhorn, G.: Die Miletrede. Ein Literaturbericht, in: Horn 2001, 37-47.
- Bendix 1985 = Bendix, R.: Umbildungen des persönlichen Charimas. Eine Anwendung von Max Webers Charismabegriff auf das Frühchristentum, in: W. Schuchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M., 404-443.
- Blaudeau 2001 = Blaudeau, Ph.: Pierre et Marc. Remarques sur la revendication d'une relation fondatrice entre sièges Romain et Alexandrine dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, in: Pietro e Paolo 2001, 577-591.
- Brandenburg 2011 = Brandenburg, H.: Die Aussagen der Schriftquellen und der archäologischen Zeugnisse zum Kult der Apostelfürsten in Rom, in: Heid 2011a, 351-382.
- Brändle 1992 = Brändle, R.: Petrus und Paulus als *nova sidera*, in: ThZ 48, 207-217.
- Brennecke 2018 = Brennecke, H. Chr.: Die *recensio longior* des *Corpus Ignatianum*, in: Th. J. Bauer/P. von Möllendorff (Hrsg.), Die Briefe des Ignatios von Antiochia. Motive, Strategien, Kontexte, Berlin/Boston, 249-269.
- Brox 2000a = Brox, N.: Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: F. Dünzl (Hrsg.), Norbert Brox. Das Frühchristentum. Studien zur Historischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien, 107-141 (Erstveröffentlichung: ZKG 83 [1972], 291-324).
- Brox 2000b = Brox, N.: Rom und ‚jede‘ Kirche im 2. Jahrhundert. Zu Irenäus, adv. haer. III 3,2, in: F. Dünzl (Hrsg.), Norbert Brox. Das Frühchristentum. Studien zur Historischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien, 143-177 (Erstveröffentlichung: AHC 7 [1975], 42-78).

- Brox 2000c = Brox, N.: Probleme einer Frühdatierung des römischen Primats, in: F. Dünzl (Hrsg.), Norbert Brox. Das Frühchristentum. Studien zur Historischen Theologie, Freiburg/Basel/Wien, 179-200 (Erstveröffentlichung: Kairos 18 [1976], 81-99).
- Büllesbach 2001 = Büllesbach, C.: Das Verhältnis der Acta Pauli zur Apostelgeschichte des Lukas. Darstellung und Kritik der Forschungsgeschichte, in: Horn 2001, 215-237.
- Caspar 1926 = Caspar, E.: Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen, Berlin.
- Caspar 1930 = Caspar, E.: Geschichte des Papsttums. Bd. 1: Römische Kirche und Imperium Romanum, Tübingen.
- Clarke 1984 = Clarke, G. W.: The Letters of St. Cyprian of Carthage. Translated and Annotated by G. W. Clarke. Volume I: Letters 1-27, New York (u.a.).
- Congar 1963 = Congar, Y.-M.-J.: Saint Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la tradition, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1, Rom, 491-516.
- Couzin 2015 = Couzin, R.: The Traditio Legis. Anatomy of an Image, Oxford.
- Cullmann <sup>2</sup>1960 = Cullmann, O.: Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, Stuttgart/Zürich.
- Dassmann 1979 = Dassmann, E.: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster.
- Dassmann 1998 = Dassmann, E.: Aspekte frühchristlicher Paulusverehrung, in: Ders. (Hrsg.), Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, Münster, 87-103.
- Demacopoulos 2013 = Demacopoulos, G. E.: The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity, Philadelphia.
- Denzler <sup>3</sup>2009 = Denzler, G.: Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart, München.
- Dieckmann 1921 = Dieckmann, H.: Das Zeugnis des Polykrates für die Apostelgräber in Rom, in: ZKTh 45, 627-634.
- Dinkler 1980 = Dinkler, E.: Petrus und Paulus in Rom. Die literarische und archäologische Frage nach den τρόπαια τῶν ἀποστόλων, in: Gymnasium 87, 1-37.
- Dobschütz 1912 = Dobschütz, E. von: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, Leipzig.

- Downey 1961 = Downey, G.: A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest, Princeton.
- Dvorník 1958 = Dvorník, F.: The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge.
- Eastman 2011 = Eastman, D. L.: Paul the Martyr. The Cult of the Apostle in the Latin West, Leiden/Boston.
- Frey 2013 = Frey, J.: Ämter, in: Horn 2013, 408-412.
- Gahbauer 2001 = Gahbauer, F. R.: Petrus und Paulus in Rom. Sprachlich und ekklesiologisch bedingte Tendenzen zugunsten des Petrus oder Paulus in den Texten (2.-4. Jh.)?, in: Pietro e Paolo 2001, 155-167.
- Gessel 1975 = Gessel, W.: Das primatiale Bewußtsein Julius' I. im Lichte der Interaktionen zwischen der Cathedra Petri und den zeitgenössischen Synoden, in: G. Schwaiger (Hrsg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, München/Paderborn/Wien, 63-74.
- Gnilka 2002 = Gnilka, J.: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg/Basel/Wien.
- Gnilka 2011 = Gnilka, Chr.: Philologisches zur römischen Petrustradition, in: Heid 2011a, 247-282.
- Grelot 1982 = Grelot, P.: Pierre et Paul, «fondateurs» de la primauté romaine, in: Istina 28, 228-268.
- Grotz 1975 = Grotz, H.: Die Stellung der römischen Kirche anhand frühchristlicher Quellen, in: AHP 13, 7-64.
- Günther 1997 = Günther, M.: Einleitung in die Apostolischen Väter, Frankfurt a. M. (u.a.).
- Hack 1997 = Hack, A.: Zur römischen Doppelapostolizität. Überlegungen ausgehend von einem Epigramm Papst Damasus' I. (366-384), in: Hagiographica 4, 9-33.
- Harnack 1980a = Harnack, A. von: Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche, in: Ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche I. Berliner Akademieschriften 1890-1907, Leipzig, 135-164 (Erstveröffentlichung: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1893, 939-955).

- Harnack 1980b = Harnack, A. von: Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde, in: Ders.: Kleine Schriften zur Alten Kirche I. Berliner Akademieschriften 1890-1907, Leipzig, 282-302 (Erstveröffentlichung: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1896, 111-131).
- Harrill 2012 = Harrill, A. J.: Paul the Apostle. His Life and Legacy in their Roman Context, Cambridge (u.a.).
- Heid 2011a = Heid, S. (Hrsg.): Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg/Basel/Wien.
- Herzer 2013 = Herzer, J.: Das Ende des Paulus. Verurteilung oder Freilassung und erneute Mission, in: Horn 2013, 124-128.
- Holtzmann 1880 = Holtzmann, H. J.: Die Pastoralbriefe. Kritisch und exegetisch behandelt, Leipzig.
- Horn 2001 = Horn, Fr. W. (Hrsg.): Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, Berlin/New York 2001.
- Horn 2001a = Horn, Fr. W.: Einführung, in: Horn 2001, 1-13.
- Horn 2013 = Horn, Fr. W. (Hrsg.): Paulus Handbuch, Tübingen.
- Hübner 1997 = Hübner, R.M.: Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, in: ZAC 1, 44-72.
- Huskinson 1982 = Huskinson J. M.: Concordia Apostolorum. Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology, Oxford.
- Katzenmayer 1945a = Katzenmayer, H.: Der römische Bischof Viktor I. und der Primat, in: IKZ 35, 13-23.
- Katzenmayer 1945b = Katzenmayer, H.: Die Beziehungen des Petrus zur Urkirche von Jerusalem und zu Antiochien, in: IKZ 35, 116-130.
- Kemler 1971 = Kemler, H.: Hegesipps römische Bischofsliste, in: Vigiliae Christianae 25, 182-196.
- Kinzig 2019 = Kinzig, W.: Christenverfolgung in der Antike, München.

- Klauser 1974a = Klauser, Th.: Der Ursprung des Festes Petri Stuhlfeier am 22. Februar, in: E. Dassmann (Hrsg.), Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie, Münster, 97-113 (Erstveröffentlichung: Ephemerides Liturgicae 41 [1927], 40-57/127-136).
- Klauser 1974b = Klauser, Th.: Die Anfänge der römischen Bischofsliste, in: E. Dassmann (Hrsg.), Theodor Klauser. Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie, Münster, 121-138 (Erstveröffentlichung: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 8 [1931], 193-213).
- Koch 1919 = Koch, H.: Petrus und Paulus im zweiten Osterfeierstreit?, in: ZNW 19, 174-179.
- Kötter 2013 = Kötter, J.-M.: Zwischen Kaisern und Aposteln. Das Akakianische Schisma (484-519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike, Stuttgart.
- Leppin <sup>2</sup>2019 = Leppin, H.: Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin, München.
- Lindemann 1997 = Lindemann, A.: Antwort auf die „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: ZAC 1, 185-194.
- Lühr 2001 = Lühr, H.: Zur Paulus-Notiz in 1 Clem 5,5-7, in: Horn 2001, 197-213.
- Lona 2011 = Lona, H. E.: „Petrus in Rom“ und der Erste Clemensbrief, in: Heid 2011a, 221-246.
- Lüdemann 1983 = Lüdemann, G.: Paulus, der Heidenapostel. Bd. 2: Antipaulinismus im frühen Christentum, Göttingen.
- Ludwig 1952 = Ludwig, J.: Die Primatworte Mt 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese, Münster.
- Martin 1972 = Martin, J.: Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche, Freiburg/Basel/Wien.
- Martin 2010 = Martin, J.: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom, Stuttgart.
- Meier 2019 = Meier, M.: Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr., München.
- Metzger <sup>2</sup>2012 = Metzger, B.: Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Darmstadt.

- Michel 1953 = Michel, A.: Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung, in: H. Bacht/A. Grillmeier (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg, 491-562.
- Mittelstaedt 2006 = Mittelstaedt, A.: Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes, Tübingen.
- Omerzu 2001 = Omerzu, H.: Das Schweigen des Lukas. Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte, in: Horn 2001, 127-156.
- Panzram 2016 = Panzram, S.: Ille ecclesiae fundamentum et hic sapiens architectus. Die Erschaffung des Papsttums, in: Historia 65, 73-107.
- Pfister 1913 = Pfister, Fr.: Die zweimalige römische Gefangenschaft und die spanische Reise des Apostels Paulus und der Schluß der Apostelgeschichte, in: ZNW 14, 216-221.
- Piétri 1961 = Piétri, Ch.: Concordia Apostolorum et Renovatio Urbis. Culte des martyrs et propagande pontificale, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 73, 275-322.
- Piétri 1976 = Piétri, Ch.: Roma Christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440). Bd. 2, Paris.
- Pietro e Paolo 2001 = Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 4-6 maggio 2000, Rom.
- Prostmeier <sup>3</sup>2002 = Prostmeier, F. R.: s.v. Ignatius von Antiochien, in: S. Döpp (Hrsg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg, 346-348.
- Reutter 2009 = Reutter, U.: Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk, Tübingen.
- Riesner 2011 = Riesner, R.: Apostelgeschichte, Pastoralbriefe, 1. Clemens-Brief und die Martyrien der Apostel in Rom, in: Heid 2011a, 153-179.
- Rubel 2014 = Rubel, G.: Paulus und Rom. Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels, Münster.
- Schima 1994 = Schima, S.: Tertullian und die Hauptkirchen, in: ÖAKR 43, 135-154.
- Schima 2000 = Schima, S.: Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin, Wien.
- Schleyer 2002 = Schleyer, D.: Einleitung, in: Tertullian: De praescriptione haereticorum (Fontes Christiani 42), lt. – dt., übers. u. eingel. v. D. Schleyer, Turnhout, 10-227.
- Schneider 1982 = Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. Teil 2: Kommentar zu Kap. 9,1-28,31, Freiburg.

- Schnelle <sup>6</sup>2007 = Schnelle, U.: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen.
- Schoedel 1985 = Schoedel, W. R.: Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Philadelphia.
- Schöllgen 1998 = Schöllgen, G.: Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner, in: ZAC 2, 16-25.
- Schröter 2013b = Schröter, J.: Archäologische und ikonographische Zeugnisse der frühen Paulusverehrung, in: Horn 2013, 568-574.
- Schröter 2020 = Schröter, J.: Die apokryphen Evangelien. Jesusüberlieferungen außerhalb der Bibel, München.
- Schwartz 1930 = Schwartz, E.: Zum Decretum Gelasianum, in: ZNW 29, 161-168.
- Siniscalco 2006 = Siniscalco, P.: La double rédaction, in: Cyprien de Carthage: L'unité de l'église (De ecclesiae catholicae unitate). Texte critique du CCL 3 (M. Bévenot). Introduction par P. Siniscalco et P. Mattei. Traduction par Michel Poirier. Apparats, notes, appendices et index par P. Mattei, Paris, 89-115.
- Staats 1976 = Staats, R.: Die martyrologische Begründung des Romprimats bei Ignatius von Antiochien, in: ZThK 73, 461-470.
- Tajra 1994 = Tajra, H. W.: The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends, Tübingen.
- Theißen <sup>5</sup>2015 = Theißen, G.: Das Neue Testament, München.
- Thümmel 1999 = Thümmel, H. G.: Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom. Die archäologischen Denkmäler und die literarische Tradition, Berlin/New York.
- Ullmann 1981 = Ullmann, W.: Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter, Stuttgart.
- Wagenmann 1926 = Wagenmann, J.: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, Gießen.
- Wehr 1996 = Wehr, L.: Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung, Münster.
- Winkelmann <sup>2</sup>2001 = Winkelmann, Fr.: Geschichte des frühen Christentums, München.
- Wirbelauer 2016 = Wirbelauer, E.: s.v. Primat, in: RAC XXVIII, 156-183.

- Wojtowycsch 1981 = Wojtowycsch, M.: Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440-461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile, Stuttgart.
- Wolff 1989 = Wolff, Chr.: Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, Berlin.
- Ziegler 2007 = Ziegler, M.: Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten, Bonn.
- Zwierlein 2009 = Zwierlein, O.: Petrus in Rom. Die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage, Berlin (u.a.).
- Zwierlein 2013 = Zwierlein, O.: Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten, Berlin/Boston.