Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 4 (1957)

Artikel: Apostel-Amt und apostolische Überlieferung

Autor: Stirnimann, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761518

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HEINRICH STIRNIMANN O. P.

Apostel-Amt und apostolische Überlieferung

Theologische Bemerkungen zur Diskussion mit Oscar Cullmann

Die hier folgenden Zeilen möchten die anregende Studie zum Traditionsproblem von Prof. Oscar Cullmann [1] im Licht einer möglichst sachlichen Auseinandersetzung untersuchen. Da das gewichtige kleine Werk aber schon von etlichen katholischen Autoren in dieser oder jener Hinsicht besprochen wurde [2], beschränke ich mich auf einige Bemerkungen

[1] O. CULLMANN : Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem. Zwingli-Verlag, Zürich 1954. — Wird im folgenden ohne Titel, nur mit « Cullmann » und Seitenzahl angeführt.

Französische Fassung : La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique. (Cahiers théologiques, n. 33.) Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1953. — Die zwei letzten Kapitel sind substantiell identisch mit : Ecriture et Tradition. Dieu Vivant, n. 23 [1953] 47-67. Dazu die Erwiderung von J. DANIÉLOU : Réponse à Oscar Cullmann. Dieu Vivant, n. 24 [1953] 107-116. — Das erste Kapitel entspricht : Kyrios as designation for the oral tradition concerning Jesus. Scottish Journal of Theology, 1950, 150 f. Französisch in Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1950, 12 f.

[2] Neben der schon erwähnten « Antwort » von J. DANIÉLOU sind folgende Stellungnahmen anzuführen : H. BACHT S. J. : Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift « Tradition ». Sch 30 (1955) 1-32 (folgt sehr nahe Daniélou). P. BENOIT O. P. : Besprechung in RB 62 (1955) 258-264. C. JOURNET Esquisse du développement du Dogme Marial. (Sagesse et Cultures.) Alsatia, Paris 1954. Das erste Kapitel berücksichtigt in wichtigen Punkten die Studie von Cullmann, besonders S. 16-42. Ders. : Besprechungen in NV 24 (1954) 238-239. O. KARRER : Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblischen Grundlagen im Licht der neueren Theologie. ZKT 77 (1955) 129-168, bezüglich Cullmanns « Tradition » bes. S. 139-148. G. BAVAUD : Ecriture et Tradition selon M. Cullmann. NV 23 (1953) 135-138. Ders. (als Fortsetzung und Ergänzung) : La Tradition d'après M. Cullmann. La Semaine catholique de la Suisse romande 83 (1954) 326-331. G. DEJAIFVE S. J. : Besprechung in NRT 76 (1954) 199-200. — Wie man sieht, ist trotz allem die katholische Rückwirkung nicht sehr umfangreich. Die am meisten auf die Problematik von Cullmann eingehende Besprechung dürfte diejenige von P. Benoit sein.

zu gewissen Punkten, die — wie mir scheint — bisher zu wenig ins Gewicht fielen.

Auch nehme ich bewußt einen theologischen, und zwar näherhin einen grundsätzlichen Standpunkt ein. Cullmann ist ja neben seiner gediegenen Information auch ein hervorragender systematischer Theologe, — eigener Prägung natürlich, denn er versteht es, seine scharfen Gedankengänge mit einer seltenen Offenheit angesichts der Komplexität der Probleme zu kombinieren. Letzteres sei besonders im Hinblick auf andere hervorgehoben, die sich nicht selten einer größeren Gefolgschaft und « Berühmtheit » erfreuen. Schließlich sind es seine ernste wissenschaftliche Haltung und sein ausdrücklicher Wunsch nach ökumenischer Begegnung, die einen ermuntern, selbst etwas saumselige Gedanken nicht ganz als Alleingespräche zu führen.

Schrift und Überlieferung

Was zunächst etwas befremdend wirkt, ist die als Ausgangspunkt zu betrachtende Fragestellung bezüglich des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Beide erscheinen nämlich in der gegenwärtigen Arbeit zu wiederholten Malen « neben »-einander und die Frage läuft dann wohl oder übel in die Alternative aus : wird nun Schrift oder Überlieferung unter- bzw. übergeordnet ? [3] Es handelt sich also um den bekannten, seit dem 16. Jahrhundert sich so unerfreulich auswirkenden « Konkurrenz »-Gesichtspunkt [4]. Kann man aber die Frage überhaupt so stellen ? Darf man Schrift und Tradition als zwei selbständige Größen betrachten ? Wird auf diese Weise das ganze Problem nicht von Anfang an verfälscht ? [5]

Faßt man den entscheidenden Augenblick des Überganges der apostolischen Kirche zur nachapostolischen ins Auge, so besteht auf jeden Fall kein Wettstreit zwischen Schrift und Überlieferung. Sowohl die Schrift wie die apostolische Predigt wurden der Urkirche als Depositum

[3] CULLMANN, S. 28 : « Die Frage, ob die Tradition der Schrift gleich — oder untergeordnet sei ... » « Trotzdem werde ich im folgenden zeigen, daß ich die Tradition der Schrift unterordne. » Ferner S. 7, 39 u. 40.

[4] Der auch von der Formulierung « L'Eglise est devant l'Ecriture » gilt. Vgl. dazu G. BAVAUD : La Dispute de Lausanne (1536). (Studia Friburgensia, N. S. 14.) Fribourg 1956, 61-63.

[5] Dazu s. J. A. MOEHLER : Die Einheit in der Kirche, § 16, n. 5, 3. Ausg. bearb. v. E. J. Vierneisel, Mainz 1925, 40-41 : « Die Frage, ob die Tradition der Schrift koordiniert oder subordiniert sei, ist als von irrigen Voraussetzungen ausgehend abzuweisen. »

übergeben [6]. Cullmann dürfte hier zustimmen, da er ja erst vom Ende des 2. Jahrhunderts an einen scharfen Trennungsstrich zwischen Schrift und übriger Überlieferung setzt. Spricht man aber von der nachapostolischen Weitergabe, so besteht eine organische Wechselwirkung zwischen beiden [7]. Die Schrift ist und bleibt der wichtigste Bestandteil der kirchlichen Überlieferung, sie soll als erste greifbare Norm über alle zukünftigen Gedanken richten und mahnen [8]. Auf der anderen Seite aber wird die Schrift von der weitergehenden Tradition nicht nur erklärt, sondern zunächst und zuvörderst in ihrer eigenen Autorität und Integrität geschützt und gesichert. Es wäre so leicht, ohne Tradition dies oder jenes als nicht-genuin zurückzuweisen [9].

Hält man an dieser fundamentalen Wechselbeziehung fest, so ist man auch in der Lage, Schrift und Tradition in gebührender Weise zu unterscheiden und zu vergleichen. Doch bleibt dieses Unternehmen, das gewiß an und für sich höchst wünschenswert ist, immer mehr oder weniger

[6] II Thess. 2, 15 : « Haltet euch an die Überlieferungen, die ihr mündlich oder schriftlich von uns empfangen habt. »

M. J. Scheeben : Handbuch der katholischen Dogmatik, I. Buch, Theologische Erkenntnislehre, n. 205. Ausg. M. Grabmann, Freiburg i. Br. 1948, 111 : « Aber gerade diese Übergabe der Urkunde [= Schrift] war ebenso wie die sonstige Predigt der Apostel *ein* Akt ihrer apostolischen Lehrmission, durch welche sie das geschriebene Wort Gottes als solches bezeugten und geltend machten. Deshalb gehört die gesamte Heilige Schrift beider Testamente nicht minder zum apostolischen Depositum als der Inhalt der mündlichen Predigt der Apostel und bildet mit diesem ... das *eine, einheitliche Gesamtdepositum.* »

[7] Moehler, a. a. O., S. 41 : « Es gibt keinen Gegensatz zwischen beiden. Auch liegt dieser Rede [Soll die Tradition der Schrift koordiniert oder subordiniert werden ?] die Annahme zugrunde, als liefen Tradition und Schrift wie zwei Parallellinien nebeneinander her. Dies ist nicht so, wie die Geschichte zeigt. Sie gingen ineinander über, und lebten ineinander. »

[8] Moehler, a. a. O., S. 41-42 : « Ohne die Heilige Schrift als die älteste Verkörperung des Evangeliums wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden, und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will, sie sei zufällig, weil sie aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu sein scheint. Welche Vorstellung vom Walten des Heiligen Geistes in der Kirche ! »

Scheeben, a. a. O., n. 208, S. 113 : « Die Offenbarungsurkunde [= Schrift] kann und soll kraft ihres monumentalen Charakters ihrerseits auf die kirchliche Tradition — was bei der apostolischen nicht der Fall war — *unterstützend* und *orientierend* zurückwirken, und daher auch ihrerseits die kirchliche Tradition als ein *fester* und *stetiger Konduktor* tragen und geleiten. » Man beachte die besondere Funktion der Schrift gegenüber der nachapostolischen Tradition, die frühere brauchte weder « Stütze » noch « Orientierung » !

[9] Scheeben, a. a. O., n. 208, S. 112 : « Sie [die kirchliche Tradition] trägt und belebt die Urkunde [= Schrift] als *authentische Beglaubigung ihrer Integrität* und authentische Erklärung ihres Inhaltes. »

theoretisch; und das erste, was in diesem Fall zu einer sauberen Lösung vorausgesetzt werden muß, ist eine möglichst genaue Umschreibung des Vergleichspunktes. Auch nach katholischer Ansicht wird der Heiligen Schrift in mancher Beziehung der Vorzug gegeben vor der ganzen nachapostolischen Tradition [10]. Was aber nicht angeht, ist die Trennung von Schrift und Tradition, die Verkürzung des Problems auf zwei selbständige Größen und die absolute Bevorzugung der einen oder anderen ohne Angabe des stets relativen Blickpunktes.

Vielleicht ist es auch noch angezeigt, auf eine andere Präliminarschwierigkeit, die bei Cullmann eine gewisse Rolle spielt, hinzuweisen. Er sagt, daß ihm « ein » Argument von katholischer Seite « besonders » entgegengehalten wurde, nämlich dies : « Die Schrift, d. h. eine Büchersammlung, genüge nicht, um die den Aposteln gewährte göttliche Offenbarung für uns zu vergegenwärtigen, zu 'aktualisieren'. » [11] Liegt aber hier nicht ein Mißverständnis vor oder eine unvorsichtige Formulierung katholischer Autoren ? Soll es sich bei diesem « Argument » um eine Unmöglichkeit schlechthin handeln, so möchte ich mich auf jeden Fall von diesem Vorwurf distanzieren [12]. A priori wäre die Schrift, ebenso gut wie die Tradition, als einziges Aktualisierungsmedium möglich. Es sind ganz andere Gründe, die einen zwingen, die Schrift in ihrer Heilsbedeutung aus der Hand der Tradition entgegenzunehmen. Zunächst geht es um die Kirche, um ihre ganze stellvertretende Autorität. Erst von hier aus ist man imstande, den richtigen Sinn der kirchlichen Überlieferung zu ermessen. Die Kirche ist aber an und für sich keine notwendige Insti-

[10] SCHEEBEN, a. a. O. n. 205, S. 111 : « Das schriftliche Depositum hat kraft seiner dokumentarischen und monumentalen Natur außer und neben dem lebendigen Akt der Überlieferung eine *eigene, objektive Würde und Existenz* ... » — n. 292, S. 147 : « Der eigentümliche Wert der heiligen Urkunde, welcher durch das mündliche Depositum nicht ersetzt werden kann, liegt darin, daß sie ... uns nicht bloß das Wort sondern *auch die Sprache Gottes* vernehmen läßt ... » — n. 205, S. 111 : « « ... so bezeichnet man häufig ... zunächst und hauptsächlich das mündliche Depositum als apostolische Tradition im engeren Sinne und zwar auch in Gegensatz zum schriftlichen. Der Name apostolisches Depositum kommt dagegen beiden Teilen zu, und *eher mehr dem schriftlichen* als dem mündlichen. » — Vgl. auch C. JOURNET : Esquisse ..., n. XIV, p. 49-52 : « Le magistère est au-dessus, non de l'Ecriture, mais des interprétations que les hommes donnent de l'Ecriture. »

[11] CULLMANN, S. 6. Vgl. auch S. 35 mit Hinweis auf J. Daniélou (Etudes, 1953).

[12] Denkt man diesen Vorwurf zu Ende, so müßte man ja schließlich leugnen, daß es außerhalb der qualifizierten Überlieferung der Kirche wahrhaft übernatürlichen Glauben geben kann, was nicht der katholischen Auffassung entspricht. Vgl. dazu den Brief des S. Officium vom 8. Aug. 1949 an den Erzbischof von Boston. The American Ecclesiastical Review 127 (1952) 307-311.

tution, sie beruht — neben gewissen Konvenienzgründen — formell gesprochen allein auf dem Willen Christi [13], der sich positiv in der Heiligen Schrift auffinden läßt. Demzufolge ist auch die ganze Vergegenwärtigung der den Aposteln gewährten Offenbarung durch die Überlieferung formell von der Schrift her zu begründen und nicht aus einem an und für sich sie fordernden Sachverhalt.

Paradosis der Apostel

Nach diesen kurzen Vorbemerkungen möchte ich nun zu den eigentlichen Gedanken Cullmanns, so wie sie in der vorliegenden Schrift ihren Ausdruck finden, übergehen. Das Hauptanliegen besteht darin, nachzuweisen, daß es eine Überlieferung gibt, zu der sich das Neue Testament positiv äußert. Das Gewichtige sieht Cullmann in der paulinischen Verbindung von Paradosis und Kyrios, der Überlieferung der Apostel und des zur Rechten Gottes erhöhten Herrn (Thema des 1. Kap.). Mir scheint es, daß diese tiefe biblische Sicht auf katholischer Seite bisher zu wenig hervorgehoben und gewürdigt wurde, geht es doch hier um einen Zusammenhang, der im Bewußtsein der Kirche stets eine entscheidende Rolle spielte [14]. Die Kirche lebt, weil Christus erhöht wurde, und das Leben der Gnade geht auf Erden weiter, weil Christus eingesetzt ist in sein Amt als « Herr » [15]. Auch die christliche Überlieferung lebt und steht in diesem « Zeichen », von dem sie ihre letzte Bekräftigung erhält.

Trotzdem erlaube ich mir ein paar Zwischenfragen zu den diesbezüglichen Ausführungen von Cullmann. Für den Augenblick sehe ich noch ab von der zeitlichen Begrenzung des Problems. Cullmann versteht unter « Paradosis » ja bekanntlich nur die Überlieferung der Apostel, d. h. der streng apostolischen Zeit, im Unterschied von der späteren kirchlichen Überlieferung [16].

[13] Leonis XIII Acta, 16 (1896) 163 (Enz. « Satis cognitum ») : « Ecclesiae quiden non solum ortus, sed tota constitutio ad rerum voluntate libera effectarum pertinet genus. »

[14] Vgl. z. B. die Ausführungen zu Christus « Sustentator Ecclesiae » in Enz. « Mystici Corporis Christi », AAS 35 (1943) 217-220. — P. Michalon, P. S. S. : Eglise corps mystique du Christ glorieux. NRT 74 (1952) 673-687. — M.-J. Congar O. P. : Esquisse du mystère de l'Eglise. Paris 1953, 26 f. u. 129 f.

[15] Rom. 1, 4 ; Phil. 2, 9-11 ; Eph. 1, 18-21.

[16] « Apostolisch » und « kirchlich » beziehen sich also in der Ausdrucksweise Cullmanns auf das Subjekt der Überlieferung und nicht auf den Ursprung dessen, was überliefert wird, wie in der allgemein üblichen katholischen Terminologie. Vgl. Cullmann, S. 7.

Zunächst wird anhand einer sorgfältigen Analyse der wichtigsten Fachausdrücke gezeigt, daß Paulus mit Paradosis wirklich eine « Gemeindetradition » bezeichnet, die mit der jüdischen Paradosis verglichen werden kann. Das besondere besteht aber darin, daß dieser Paradosis-Begriff ganz in die Nähe des erhöhten Christus führt, daß bisweilen sogar an Stelle von Paradosis einfach Kyrios, der « Erhöhte », steht. Bei dieser Weitergabe, bzw. Gemeindetradition, ist also Christus, der « Erhöhte », am Werk. Soweit bin ich durchaus mit Cullmann einverstanden. Doch geht es um die genaue Interpretation des Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου.. mit dem nachfolgenden Bericht der Einsetzung des Abendmahles, I Kor. 11, 23. Sicher schließt Cullmann hier mit Recht eine unmittelbare Offenbarung aus und bezieht den folgenden Tatsachenbericht eindeutig auf eine Überlieferung durch die Gemeinde. Wenn er aber die Interpretation der Worte ἀπὸ τοῦ Κυρίου, die im Herrn das « erste Glied der Überlieferungskette » sieht, verwirft, so scheint er mir zuweit zu gehen. Gewiß ist dieser Herr der « erhöhte » Herr und ohne Zweifel steht er hinter der Überlieferung der Urgemeinde, aber er ist zugleich auch der historische, der « das Brot nahm ... brach und sagte : Tut dies zu meinem Andenken. » Man verstehe mich wohl, ich kritisiere in diesem Punkt nur die exklusive Formulierung Cullmanns : nicht das erste Kettenglied, *nur* der « Erhöhte » ! Natürlich hat nicht Christus den darauf folgenden historischen Bericht verfaßt, doch steht er der Sache nach — und darüber hinaus noch mit einem ausdrücklichen Befehl zur Weitergabe — am Anfang. Dieser Unterschied scheint mir von größter Bedeutung zu sein für ein adäquates Verständnis der Überlieferung. Es geht bei Paulus um eine mystische, äußerst reichhaltige Ausdrucksweise — ähnlich wie bei der bekannten Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ —, und wir haben nicht das Recht, einen einzelnen damit eingeschlossenen Teilaspekt zurückzuweisen. Für Paulus ist sowohl der « erhöhte » als auch der historische Christus in und bei der apostolischen Überlieferung am Werk. Im übrigen gibt ja Cullmann selber zu, daß sowohl ἀπό wie das verwandte παρά nicht nur den unmittelbaren Ursprung (bzw. den « erhöhten » Herrn), sondern auch die Richtung (bzw. den historischen Christus) bezeichnen können [17].

Weiter scheint mir die ganze Schriftbasis des Cullmannschen Überlieferungsbegriffes trotz allem etwas schmal zu sein [18]. Selbstverständlich sind die paulinischen Texte mit den Fachausdrücken παραλαμβάνειν,

[17] Cullmann, S. 18.

[18] Auch P. Benoit weist in der zu Beginn zitierten Besprechung auf diesen Umstand hin.

παραδιδόναι usw. von größter Bedeutung. Auch sucht Cullmann anhand von II Kor. 3 — « Der Herr ist der Geist » V. 17 — den Zusammenhang mit Jo. 16, 13 und 14, 26 : « Der Paraklet aber, der Heilige Geist ... wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe »[19], wobei er also mit einem Herrenwort den grundlegendsten « Quellort » des christlichen Überlieferungsprinzipes — und zugleich auch die wichtigste Stelle für das Verständnis der Dogmenentwicklung, bzw. der « lebendigen » und nicht nur mechanisch-wörtlichen Überlieferung — berührt. Es gibt aber noch andere Stellen, die — auch ohne die übliche Terminologie — der Sache nach Entscheidendes zu sagen haben für ein volles, der ganzen Schrift gerecht werdendes Verständnis der Überlieferung. Ich weise hier nur auf den παραθήκη-Begriff der Pastoralbriefe hin. Daß es sich dabei um die Überlieferung der christlichen Offenbarung handelt, dürfte aus dem Zusammenhang von I Tim. 6, 20 und II Tim. 1, 12. 14. mit II Tim. 2, 2 ; 3, 14 und Tit. 2, 1 genügend klar sein. Doch kann ich auf weitere Ausführungen zu diesem Punkt hier nicht eingehen[20].

Am Ende des 1. Kap., das sowohl inhaltlich wie formal am meisten befriedigt, zieht Cullmann das merkwürdig restriktive Fazit, daß es nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes « nur *eine* rechtmäßige Tradition, nämlich die durch die Apostel übermittelte »[21] gebe. Damit schließt er die ganze nachapostolische, bzw. kirchliche Überlieferung aus. Insofern es sich dabei um einen Ausschluß de iure handelt, ist das Urteil nicht in den angeführten Paradosis-Texten begründet, sondern beruht auf einer leisen Vorwegnahme der Gedanken des folgenden Kapitels. Bezeichnet aber die Einschränkung bloß die Tatsache, daß das Neue Testament nur die Überlieferung bei den Aposteln — ohne eine weitere de iure auszuschließen — bekundet, so kann man damit nichts Peremptorisches für die nachapostolische Zeit beweisen. Würde man dies trotzdem versuchen, so läge dem Beweisgang eine implizite petitio principii zugrunde ; denn die Schrift, ein Dokument der apostolischen Zeit, kann doch unmöglich ein historisches Zeugnis über die nachapostolische Überlieferung geben[22].

[19] CULLMANN, S. 20-23.

[20] Zum παραθήκη-Begriff vgl. C. SPICQ O. P. : Les épîtres pastorales, Paris 1947. Excursus XV, Le bon dépôt, S. 327-335.

[21] CULLMANN, S. 27.

[22] Auf jeden Fall führt das Neue Testament an die Grenze der apostolischen Zeit und läßt uns gewissermaßen in den folgenden Zeitabschnitt hineinschauen. So z. B. anhand des Depositum-Gedankens, II Tim. 2, 2 : « Was du von mir in Gegenwart von vielen Zeugen vernommen hast, das vertraue zuverlässigen Männern

Kairos der Mitte und Kairos der Kirche

Im zweiten Kapitel versucht Cullmann zu zeigen, daß es a priori keine normative nachapostolische Überlieferung geben kann. Dazu beruft er sich zunächst ganz allgemein auf das neutestamentliche Zeitverständnis : « Das Problem Schrift und Tradition betrifft die Frage, welchen Ort wir der Zeit der Kirche in ihrer Beziehung zur Zeit der Inkarnation zuweisen. » [23] Die Zeit der Kirche, d. h. die Zeit vom Tod des letzten Apostels bis zur Wiederkunft Christi, ist nach Cullmann wesentlich eine « Zwischenzeit » und hat infolgedessen « Interimscharakter » [24]. Die ganze nachapostolische Zeit kann also ihre eigentliche feste und dauernde Norm nur in der Zeit der Inkarnation, bzw. der Apostel haben. Alles, was in der « Zwischenzeit » bezüglich der Lehre festgelegt wird, kann deshalb nur direktive, nicht aber normative Bedeutung haben.

Entgegen der üblichen protestantischen Sicht betrachtet zwar Cullmann diese « Zwischenzeit » nicht als ein reines « Adiapharon », sondern betont mit Nachdruck, « daß durch die Kirche die Heilsgeschichte auf Erden weiterläuft » [25], besonders im Hinblick auf die Gnade und die Sakramente [26]. Bezüglich der Offenbarung aber gibt es für Cullmann keine göttlich garantierte Weitergabe, die einzige definitive Norm ist die Schrift, bzw. die Formulierung, die die Apostel von der geoffenbarten Lehre gaben [27].

Hinter diesen Gedankengängen steht natürlich die von Cullmann in seinem bedeutenden synthetischen Werk « Christus und die Zeit » [28] entwickelte Kairoi-Lehre. Den großen Linien dieser Darlegung kann man zustimmen. Durch Christus wurde die alte monovalente Eschatologie

an, die geeignet sind, wieder andere zu belehren », wo deutlich die nachapostolische Weitergabe ins Auge gefaßt wird, und zwar als Fortsetzung der apostolischen Überlieferung. Dazu auch II Tim. 3, 14 u. Tit. 2, 1.

[23] CULLMANN, S. 29.

[24] A. a. O., S. 30.

[25] A. a. O., S. 28.

[26] Dazu bes. die sehr interessante Studie von CULLMANN : Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'église primitive. Paris 1951.

[27] Man könnte hier von einer gewissen Inkonsequenz reden und sich fragen : Wieso soll das Leben vom « Erhöhten » aus sich nur in den Sakramenten fruchtbar erweisen und nicht auch in einem gewissen Charisma bezüglich der Weitergabe der Offenbarung ? Daniélou hat in der zu Anfang angeführten Antwort, S. 114, auf diese Unausgeglichenheit hingewiesen.

[28] O. CULLMANN : Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zollikon-Zürich 1948.

aufgespalten in zwei Perioden, in die erste entscheidende Zeit der Inkarnation und in die zweite Zeit der letzten Vollendung, der Parusie. Dazwischen liegt der καιρός der Kirche. Auch auf katholischer Seite hat man stets das Einzigartige der Zeit der Inkarnation als Zeit der Fülle und der Mitte betont und diese von der nachapostolischen Zeit, der Zeit der « Kirche auf der Wanderschaft », unterschieden. Ich sage ausdrücklich « unterschieden », denn Cullmann geht weiter bis zum Bruch, und dafür kann ich in der Schrift wirklich keinen Anhaltspunkt finden.

Trotz all den Unterschieden zwischen der Zeit der Fülle und der Mitte und der Zeit der hinausgeschobenen Vollendung, der Erwartung, gibt es eine durchaus biblisch fundierte Sicht, die die ganze Zeit von Christus bis und mit seiner Wiederkunft als Einheit betrachtet und diesen Äon als « Endzeit » bestimmt. Dies gilt besonders von gewissen späteren Texten, wo man nicht mehr von einer unmittelbaren Erwartung der Auflösung und Verklärung sprechen kann, wo die Zeit der Kirche schon deutlich ins Bewußtsein tritt. So z. B. Hebr. 1, 2 : ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων — « in diesen letzten Tagen, in denen wir leben . . . »[29] und noch stärker Hebr. 9, 26 : νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων — « nun aber ein für allemal, nachdem die Zeiten erfüllt sind . . . »[30] Es geht also nicht an, die Eschatologie ausschließlich auf die Zeit der Inkarnation und auf die Zeit, die mit der Parusie beginnt, zu beschränken. — Auf der anderen Seite ist aber auch zuzugeben, daß der oft gebrauchte Ausdruck « realised eschatology » in seiner Anwendung auf die « Zwischenzeit » nicht selten zu gewissen Simplifikationen verleitet.

Zwei Dinge müssen unbedingt festgehalten werden, wenn man den komplexen Aussagen der Schrift gerecht werden will : erstens die spezifischen Eigenwerte der drei christlichen καιροί, der Zeit der Inkarnation, der Zeit der Kirche und der Zeit der Verklärung ; zweitens die wesentliche Einheit und innere Kontinuität des durch Christus feierlich eröff-

[29] C. Spicq O. P. : L'épître aux Hébreux. T. II (Etudes bibliques), Paris 1953, S. 4 : « En cette période finale où nous sommes. » — Diese « letzten Tage » beziehen sich nicht nur auf den Tag der Inkarnation, sondern auch auf die folgenden Tage der Kirche, für die Christus endgültig gesprochen hat.

[30] Spicq, a. a. O., S. 269 : « . . . c'est l'avènement d'un monde nouveau, de l'ère messianique, dans laquelle vivent les destinataires de l'Epître. » — Dazu ferner I Jo. 2, 18 : Unterschied zwischen der Stunde, wo der Antichristus zum letzten Endkampf kommt und der gegenwärtigen Situation, wo verschiedene Vorläufer auftreten — « schon jetzt sind viele Antichristen — oder Antichristusse — aufgetreten. » Vgl. auch Jud. 18 u. II Petr. 3, 3.

neten Äons, nach dem auch die Zeit der Kirche unter den biblischen Begriff der τὰ ἔσχατα fällt [31]. Letzteres kommt bei Cullmann zuwenig zur Geltung. Dadurch, daß er die nachapostolische Tradition von der apostolischen nicht nur unterscheidet, sondern trennt, setzt er sogar einen Hiatus zwischen die Zeit der Kirche und die Zeit der Inkarnation, was a priori dem neutestamentlichen Zeitverständnis entgegenläuft und sich auf jeden Fall nicht von den genannten Zeit-Kategorien her erhärten läßt [32].

Das « einmalige » Apostel-Amt

Die von Cullmann entwickelte Kairoi-Lehre steht aber bekanntlich nicht für sich da, sondern ist von Anfang an mit einer ganz bestimmten Auffassung über das Wesen des Apostolates verknüpft. Hier liegt der eigentliche Angelpunkt der Problematik. Das Apostel-Amt ist nach Cullmann streng einmalig [33]. Demzufolge ist es a priori unmöglich, von « Nachfolgern » der Apostel zu sprechen. Nun ist aber die einzige, nach dem Neuen Testament positiv zu beurteilende Überlieferung die der Apostel. Also kann es keine nachapostolische, wirklich bindende Überlieferung geben. Diese Begründung ist bedeutend ernster zu nehmen als die vorgenannte, und es sei nun gestattet, hierzu ein paar Bemerkungen zu machen.

Gewiß sind die auf das Wesen des Apostolates Bezug nehmenden Stellen aus der Apostelgeschichte (1, 21-22) und den paulinischen Briefen (bes. I Kor. 9, 1 ; 15, 7-9) von großer Bedeutung und dürfen in ihrem Sinn nicht abgeschwächt werden. Sie betonen an erster Stelle das Augenzeugnis über den auferstandenen Herrn. Doch handelt es sich beide Male — sowohl bei der Wahl des Matthias als auch bei Paulus — um

[31] Schließlich wären hier noch zwei Stellen zu erwähnen, die sowohl das Relative der Zeit der Kirche mäßigen, als auch den eschatologischen Charakter der Zwischenzeit deutlich hervorheben. « ... Wer an mich glaubt, wird die Werke tun, die ich tue ; ja er wird *noch größere* als diese tun. *Denn ich gehe zum Vater* ... » Jo. 14,12. « ... Es ist besser für euch, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, *kommt der Beistand* nicht zu euch ... » Jo. 16, 7.

[32] S. 31-33 verweist CULLMANN zu wiederholten Malen auf Jo. 17, 20 u. Gal. 1, 1-12 f. Diese Stellen bringen aber höchstens einen gewissen Unterschied zwischen der nachapostolischen und apostolischen Zeit zum Ausdruck, berühren also den springenden Punkt seiner These nicht.

[33] CULLMANN, S. 30-31 : « Es liegt nämlich im Wesen des Apostelamtes, einmalig und unübertragbar zu sein. (...) Er [der Apostel] kann seinen besonderen Auftrag nicht auf andere übertragen. Hat er ihn erfüllt, so gibt er ihn dem zurück, von dem er ihn erhalten hat : Christus. »

einen Sonderfall. Ein nicht unmittelbar vom historischen Christus Berufener soll den Zwölf « beigezählt » werden. Es ist klar, daß in diesem Zusammenhang das einzigartige Vorrecht der Zwölf, unmittelbare Zeugen der Auferstehung zu sein, als entscheidendes Moment im Vordergrund stehen mußte. Apostel im Sinn der Zwölf und des Paulus kann es nur einmal geben. Sie gehören zum ἅπαξ der zentralen Zeit.

Doch muß man trotz aller chronologischen Überlegungen zunächst den entsprechenden Evangelien-Texten den Vorzug geben. Erstens, weil sie die Worte des Herrn in einem unmittelbareren Sinn enthalten ; und zweitens, weil sie sich nicht auf irgendeinen Sonderfall — auf eine Spätberufung zum Apostolat — beziehen, sondern die ganze Geschichte der Schaffung eines neuen Amtes in seinem natürlich gegebenen Rahmen widerspiegeln. Die diesbezüglichen Herrenworte gehen durchaus vom Wortsinn der zugrunde liegenden Termini aus : ἀπόστολος – ἀποστέλλειν – שלח [34]. Mk. 3, 13-14 : « ... er berief, die er wollte ... und er setzte die Zwölf ein, damit sie bei ihm seien und damit er sie *sende* ... » — ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς. Mk. 6, 7 : « Und er rief die Zwölf und begann sie *auszusenden* ... » — ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν. Deutlich kommt dieser Gedanke auch in den letzten Worten an die Apostel zum Ausdruck, Mt. 28, 18-19 : « ... Mir ist alle Gewalt gegeben ... *Gehet also* [35] *hin* und macht alle Völker zu Jüngern ... » Ein wichtiger Text ist ferner Jo. 13, 16 : « Der Knecht steht nicht höher als der Herr, der *Gesandte* nicht höher, als der ihn *gesandt* hat » — οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. Der Apostel ist also seinem Wesen nach ein Delegierter, ein Gesandter. Subjektiv setzt das Apostolat eine besondere Berufung voraus, objektiv aber wird es konstituiert durch die von Christus verliehene Sendung [36].

[34] J. Dupont O. S. B. : Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ? (Editions de l'Abbaye de Saint-André, Bruges) Nauwelaerts, Louvain 1956 [Extrait de L'Orient Syrien, vol. 1 (1956) fasc. 3 et 4] sieht in diesem Zusammenhang in sehr einseitiger Weise eine spätere Konstruktion, die nicht direkt auf Christus zurückgeht. Völlig an der Grenze liegt die Art und Weise, wie er den unmittelbaren Sinn von Lk. 6, 13 : οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν weg-interpretiert : « Ce qui compte, c'est l'identité des douze disciples ... et des apôtres que l'Eglise considère comme les garants de sa foi. Le reste n'est que manière de dire, raccourci plus au moins approximatif ... » (S. 45).

[35] Das οὖν ist hier nicht zu übersehen, da es den Zusammenhang mit dem vorausgehenden Satz herstellt : die Sendung der Apostel geschieht aus der Fülle der dem Auferstandenen übertragenen Gewalt.

[36] Thomas v. Aquin, In Rom., c. 1, lect. 4 ; ed. Cai, Taurini 1953, n. 61 : « Apostolus autem idem est quod missus. Sunt enim a Christo missi quasi eius auctoritatem et vicem gerentes. » A. a. O. lect. 1, n. 22 : « Apostolus enim idem est

Damit stellt sich die Frage nach dem Sinn und Inhalt des apostolischen Auftrages. Im letzten und feierlichen Sendungsbefehl, Mt. 28, 18-20, werden folgende Hauptrichtungen angegeben : Predigen — Taufen — Lehren. Das alles geht ohne Zweifel über den Tod der Apostel hinaus. Um aber einen vollständigen Begriff der den Aposteln übertragenen Sendung zu gewinnen, müßte man nun sämtliche an die Apostel gerichteten Worte untersuchen. Ich greife nur noch die Vollmacht, zu lösen und zu binden, heraus : Mt. 18, 18. Dieser außerordentliche Auftrag, zusammen mit der außerordentlichen Sanktionierung « im Himmel », ist doch kaum zu verstehen, wenn er sich nur auf die Lebenszeit der Zwölf beschränken soll. Vielmehr scheint er kraft des Inhaltes und kraft des Umfanges eine Fortsetzung nach dem Tod der Apostel zu fordern. Ich betone noch einmal, daß ich hier das Problem in seiner Vollständigkeit nicht aufrollen kann. Ich will nur die unüberwindbaren Schwierigkeiten zeigen, die einem begegnen, wenn man den von Cullmann aufgestellten Begriff des absolut einmaligen Amtes zurückzusetzen versucht in seinen natürlichen « Sitz im Leben ».

Noch wichtiger aber ist die allgemeine Perspektive, die der Sendung der Apostel zugrunde liegt. Diese wird besonders von Johannes hervorgehoben und besteht nach deutlich sprechenden Texten darin, daß die Sendung der Apostel einerseits auf der Sendung Christi aufbaut, anderseits aber dieselbe fortsetzt oder verlängert. Jo. 20, 21 : « Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. » Jo. 17, 18 : « Wie du mich gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. » [37] In diesen Worten liegt sicher etwas für den « menschlichen » Geist Schockierendes. Wie kann die absolut transzendente Mission, die Christus, der Einzige, vom Vater empfing, auf schwache Menschen übertragen werden ? Trotzdem weist das καθὼς — κἀγώ deutlich auf eine Fortführung der Sendung Christi [38] — und zwar auf derselben göttlichen Ebene [39] — hin. Ist dieser einzigartige Schritt aber einmal getan — und zwar aufgrund rein gött-

quod missus ... Dicit autem ,vocatus Apostolus' ad designandam gratiam, id est vocatus ad hoc quod sit apostolus. » — Ich erlaube mir im folgenden zur Illustration ein paar Zitate aus der klassischen Theologie, besonders aus Thomas von Aquin, anzuführen.

[37] Vgl. auch Jo. 13, 20 ; Mt. 10, 40 ; Lk. 10, 16.

[38] In Rom., c. 1, lect. 4, n. 64 : « Sicut enim Christus in nomine Patris venisse dicitur Jo. 20, 21, quasi plenam Patris auctoritatem habens ; ita et apostoli in nomine Christi venisse dicuntur quasi in persona Christi. — II Cor. 2, 10 ... »

[39] In Rom., c. 1, lect. 1, n. 22 : « Apostolus enim idem est quod missus, secundum Jo. 20, 21 : ,Sicut misit me Pater et ego mitto vos', scilicet ex *eadem* dilectione et cum *eadem* auctoritate. »

licher Initiative — « wie mich der Vater gesandt hat » —, so darf die dadurch eröffnete heilsgeschichtliche Linie nicht allzu rasch als wiederum abgebrochen oder einfach zum Ursprung zurückgekehrt erklärt werden. Wie man sieht, richte ich mich hier gegen die These von Cullmann, insofern sie eine absolute « Unmöglichkeit » der apostolischen Nachfolge einschließt. Das Argument vom Erlöschen der Augenzeugen stellt in diesem Zusammenhang eine starke Verengung des Problemkreises dar. Nach Cullmann bleibt den Aposteln am Ende ihres Lebens nichts anderes übrig, als ihren Auftrag Christus zurückzugeben [40]. — Dagegen ist zunächst zu bedenken, daß Christus am Ende seines Lebens das Entgegengesetzte tat und seinen, scheinbar doch im höchsten Sinn einmaligen Auftrag nicht völlig mit sich in den Himmel nahm, sondern wenigstens irgendwie in der Welt durch besonders dazu ermächtigte Träger fortgesetzt wissen wollte. Hier liegt — wie mir scheint — der entscheidende — und christologisch begründete — Ansatzpunkt für das Verständnis der apostolischen Nachfolge. Denkt man diese souveräne Tat gemäß den neutestamentlichen Zeitkategorien zu Ende, so scheint es doch am wahrscheinlichsten zu sein (von einer Gewißheit kann man bei dieser allgemeinen Überlegung noch nicht reden), daß Christus eine solche mit Vollmacht ausgestattete Mission erst am Tag seiner feierlichen Wiederkunft zurücknimmt, wenn er kommt, um alles dem Vater zurückzugeben [41].

Vielleicht ist es noch angezeigt, den Sinn dieser fortgeführten Sendung etwas näher zu umschreiben. Dies ist jedoch nur anhand eines analogen Sendungsbegriffes möglich. Die oft verfemte und bekämpfte Analogie erweist sich gerade an den hier herangezogenen Texten als ein unumgängliches Mittel theologischer Interpretation. Es dürfte doch klar sein, daß nicht alles, was zum Auftrag Christi gehörte, auf die Apostel übertragen werden konnte. Etwas anderes ist die Sendung des « Herrn », etwas anderes die Sendung der « Knechte ». Es handelt sich hier um einen unendlichen Unterschied zweier schlechthin verschiedenen Wirklichkeiten. Trotzdem ging etwas vom Auftrag Christi, und zwar nicht nur im metaphorischen, sondern eigentlichen Sinn auf die Apostel über. Zwischen den beiden Sendungen besteht trotz allem unendlichen Unterschied wenigstens eine proportionelle Einheit. « *Wie* mich der Vater gesandt hat, *so* sende ich euch. »

Eine Bestätigung dieser Exegese bietet Hebr. 3, 1, wo der Name

[40] Siehe oben Anm. 33.
[41] I Kor. 15, 24-28.

ἀπόστολος sogar Christus beigelegt wird [42]. Das Konstitutiv des Apostolates ist eben, wie schon oben betont, die Sendung. Christus ist aber der erste und höchste Gesandte der eschatologischen Zeit. Also kann er auch mit Recht ὁ ἀπόστολος — Apostel κατ' εξοχήν — genannt werden. Die Apostel sind ihm gegenüber nur Gesandte des Gesandten, Apostel im abgeleiteten Sinn [43]. Fachtechnisch ginge es hier um eine analogia attributionis.

Dies alles ist nun von größter Bedeutung für das richtige Verständnis des Ausdruckes « Nachfolger » der Apostel. Auch nach katholischer Auffassung werden die Episkopen nicht quantum ad omnia den Aposteln gleichgestellt [44]. Schon der Titel « Apostel » wird im strengen kirchlichen Sprachgebrauch nur für die erste Generation verwendet [45]. Die Apostel bilden ein für allemal das unvergängliche Fundament der Kirche [46]. Auch andere durchaus einmalige Privilegien werden ihnen seit jeher zuge-

[42] Spicq O. P. : L'épître aux Hébreux. T. II, Paris 1953, S. 64-65, macht zu dieser Stelle auf den Einfluß johanneischer Überlieferung aufmerksam, im besonderen verweist er auf J. 9, 7.

[43] In Rom., c. 1, lect. 4, n. 61 : « Apostolus autem idem est quod missus ... Unde ipse Christus apostolus nominatur Hebr. 3, 1 : ‚Considerate apostolum et pontificem Jesum Christum.' Unde et per ipsum, tamquam *principalem apostolum* sive missum, alii sunt secundarii apostolatum consecuti. Lc. 6, 13 : ‚Elegit duodecim, quos et apostolos nominavit'. »

[44] Der rein historisch schwer zu fassende Übergang vom Apostolat zum Episkopat wird begrifflich wohl am vollkommensten mit den Worten Cyprians wiedergegeben, der von den kirchlichen « praepositi » sagt : « qui apostolis *vicaria ordinatione* succedunt. » Ep. 66, n. 4 ; CSEL 3/2, S. 729. Tertulian nennt die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe : « *apostolici seminis traduces* », De praescr., 32 ; Preuschen S. 24. — Beide Male wird trotz der Kontinuität scharf zwischen Apostolat und Episkopat unterschieden.

[45] Aegidius von Lessines : De usuris in communi, c. 1 : « Nomen Apostoli ab actu mittendi generaliter dicitur ; et tamen theologus hoc nomen determinat ad *missos speciales* Christi. » Der Text ist zu finden in D. Thomae Aquinatis opera omnia, ed. Fretté, T. 28, Parisiis 1889, S. 576. Zur Autorschaft vgl. M. Grabmann : Die Werke des hl. Thomas v. Aquin, Münster 1949³, S. 405.

Thomas nennt das Apostel-Amt die « *prima dignitas* in Ecclesia ». In I Cor., c. 1, lect. 1, n. 5. « Dignitas apostolatus est *praecipua* in Ecclesia. » In Rom., c. 1, lect. 1, n. 22.

[46] Es ist bemerkenswert, wie selbst Thomas, von dem man oft sagt, er hätte nur wenig Interesse für geschichtliche Fragen gehabt, die heilsgeschichtlich einmalige Bedeutung der Apostel hervorstellt. In Ps. 44, v. 17 : « Apostoli ... dicuntur principes, quia fuerunt *et sunt* Ecclesiae gubernantes. » In Rom., c. 8, lect. 5, n. 678 : « Inter ceteros autem (d. h. abgesehen von Christus und Maria) ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet *immediate* ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea quae pertinent ad salutem ; et sic in eis Ecclesia quodammodo *fundaretur* secundum illud Apoc. 21, 14. » I, q. 117, a. 2, ad 2 : « Apostoli instruebantur *immediate* a Verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed in quantum eius humanitas loquebatur. »

schrieben [47]. Trotzdem ging etwas, was im eigentlichen Sinn zu ihrem Auftrag gehörte auf die von ihnen eingesetzten « Vorsteher » der Kirche über [48]. Einiges konnten sie nicht weitergeben, anderes aber ging auf die « Nachfolger » über, wie ja auch nur ein Teil von der Sendung Christi auf die Apostel überging [49]. Beide Male liegt integral verstanden ein analoger Begriff der Sendung vor.

Dazu sind aber zwei Bemerkungen notwendig : Erstens ist der Unterschied zwischen Christus und den Aposteln schlechthin unendlich, währenddem die Apostel die übrigen « Vorsteher » nur bezüglich einer zeitlich bedingten Sonderstellung überragen. Deshalb kann man nur im zweiten Fall von « Nachfolge » reden, im ersten ist der Ausdruck « Gesandtschaft » — πρεσβεία (II Kor. 5, 20) — am Platz. Zweitens schließt die Analogie nicht aus, daß beim Übergang von den Aposteln zu ihren « Nachfolgern » gewisse Elemente — wie z. B. die streng sakramentale Gewalt — im univoken Sinn übertragen wurden. Die Apostel waren in dieser Beziehung in ein und demselben Sinn « Bischöfe » wie ihre Nachfolger. Betrachtet man aber das Apostel-Amt als Ganzes und im besonderen seine einmalige heilsgeschichtliche Funktion, so muß man anhand einer Analogie die den Bischöfen übertragene Sendung bestimmen : Was die Apostel für die Zeit der Gründung waren, das sind die Bischöfe für die Zeit der Weiterexistenz der Kirche [50]. Erst wenn man den Ausdruck

[47] In Eph., c. 1, lect. 3, n. 23 : « ... et sic apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit [Deus], ita et *sigularis gratiae privilegio* dotavit : propter quod dicit Apostolus ad Rom. 6, 23 : ‚Nos ipsi primitias Spiritus habentes : Glossa : 'Tempore prius, et caeteris abundantius'. » Zum Text der Glossa des Petrus Lombardus vgl. PL 191, col. 1444. — I-II, q. 106, a. 4 : « Maxime ab apostolis habita fuit gratia Spiritus Sancti. » III, q. 72, a. 2, ad 1 : « Per apostolos gratia Spiritus Sancti erat ad alios derivanda. » — In Rom., c. 8, lect. 5, n. 676 : « Apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerogativa praefulgeant, sive virginitatis sive doctrinae sive martyrii, praeferendi, tamquam abundantius Spiritum Sanctum habentes ». In Eph., c. 1, lect. 3, n. 23 : « Ex quo apparet temeritas illorum (ut non dicam error), qui aliquos sanctos praesumunt comparare apostolis in gratia et gloria. Manifestum enim patet ex verbis istis, quod apostoli habent gratiam maiorem quam aliqui alii sancti, post Christum et Virginem matrem. »

[48] III, q. 67, a. 2, ad 1 : « Utrumque officium, scilicet docendi et baptizandi, Dominus apostolis iniunxit, quorum *vices* gerunt episcopi : aliter tamen et aliter. »

[49] III, q. 64, a. 2, ad 3 : « Apostoli, et eorum successores, sunt vicarii Dei *quantum ad regimen Ecclesiae* institutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta. »

[50] Selbst das Zeugnis der Auferstehung geht durch die Kirche aufgrund der ihr verliehenen Fülle des Heiligen Geistes im analogen Sinn weiter. Natürlich kann es sich nicht um ein « Augenzeugnis », um ein « unmittelbares » Zeugnis handeln, wohl aber um ein Zeugnis im eigentlichen und wahren Sinn.

« apostolische Nachfolge » in diesem Sinn — aufgrund eines analogen Sendungsbegriffes — versteht, wird es möglich, über den Inhalt der so übertragenen Autorität in einer der Sache entsprechenden Weise zu diskutieren. Doch führt die weitere Behandlung dieses Gegenstandes über den Rahmen des vorliegenden Artikels hinaus.

Ich möchte nur noch kurz darauf hinweisen, daß die soeben entworfene Sicht durchaus im Einklang steht mit dem neutestamentlichen Zeitverständnis. Die Apostel gehören als unmittelbare Zeugen zur Zeit der Inkarnation, als erleuchtete Hörer zur Zeit der Fülle der Offenbarung und als erste Vollstrecker des Willens Christi zur Zeit der Gründung der Kirche. In diesem Sinn ist ihr Amt gemäß dem ἅπαξ der zentralen Zeit einmalig. — Trotzdem enthält der Auftrag an die Apostel eine Sendung, die ihre Lebenszeit übersteigt [51]. Damit ist der Gedanke der « apostolischen Nachfolge » sachlich begründet. Dieser Weiterführung einer durch Christus eröffneten Linie entspricht die Tatsache, daß die τὰ ἔσχατα im neutestamentlichen Sinn sich nicht nur auf die zwei eschatologischen Zeiten im engeren Sinn — Inkarnation und Endvollendung —, sondern auch auf die « Zwischenzeit » der Kirche erstrecken. — Dadurch wird sowohl die Einzigartigkeit des Apostolates als auch die Fortsetzung der apostolischen Sendung gewahrt, sowohl die Einmaligkeit der Zeit der Mitte als auch die Kontinuität der durch Christus eingeleiteten Heilsepoche. Trotzdem wird weder der Episkopat mit dem Apostolat, noch der καιρός der Kirche mit dem καιρός der Inkarnation verwechselt oder auf gleiche Ebene gestellt. Nur wenn man auf diese Weise die scheinbaren « Antinomien » löst, wird man dem vielschichtigen, von der Schrift bezeugten und entworfenen Sachverhalt gerecht, ohne etwas vom Inhalt der einzelnen Aussagen preiszugeben. Ist aber die apostolische Nachfolge sachlich in der Schrift fundiert, so gilt dasselbe auch von der nachapostolischen Tradition, insofern diese konstitutiv auf der Tradition der Apostel aufruht. Das positive Vorzeichen, das die Heilige Schrift vor die Überlieferung der Apostel setzt, dehnt sich also auf die mit der Nachfolge der Apostel verbundene apostolische Überlieferung aus.

[51] Diese wichtige, in der Schrift fundierte Unterscheidung zwischen Apostel-Amt und apostolischer Sendung wird von Cullmann völlig außer acht gelassen. An entscheidenden Stellen hat man sogar den Eindruck, daß er das ganze Wesen des Apostel-Amtes auf das Augenzeugnis über die Auferstehung reduziert. Kann man aber in diesem Fall überhaupt noch von einem « Amt » im eigentlichen Sinn reden ? Unmittelbares Fundament des Augenzeugnisses ist die Erfahrung, der persönliche Kontakt mit dem Auferstandenen. Ein « Amt » hingegen beruht auf einer Vollmacht, die im Fall der Apostel durch « Gesandtschaft » und « Sendung » übertragen wird.

Relative und absolute Norm

Obschon Cullmann die Berechtigung einer nachapostolischen Überlieferung anerkennt, mißt er ihr doch nur eine relative, d. h. rein « wegweisende » Bedeutung zu. Die einzige absolute, d. h. « endgültige » Norm ist für ihn die mit den Aposteln abgeschlossene Überlieferung [52]. Er versteht also den Gegensatz zwischen relativ und absolut im geläufigen, mehr subjektiven Sinn, nach dem relativ soviel wie « nicht unbedingt bindend », absolut aber « schlechthin verpflichtend » heißt. Dadurch ist seine These anti-katholisch formuliert.

Der Gegensatz zwischen relativ und absolut kann aber auch in einem tieferen, metaphysischen Sinn verstanden werden. Absolut heißt dann soviel wie « in sich begründet », relativ soviel wie « auf ein anderes bezogen sein ». Unter diesem Gesichtspunkt gibt es nur eine absolute Glaubensnorm : die ungeschaffene Wahrheit selber, die dem Sprechen Gottes zugrunde liegt. Relativ, d. h. auf diese höchste Norm bezogen, ist dann jedes geschöpfliche Zeugnis, sowohl das der Propheten, als auch das der Apostel, als auch das der Kirche [53]. Dies könnte man den « theonomischen » Gesichtspunkt nennen.

Doch wird dadurch nur die erste große Abstufung des Norm-Begriffes angegeben. Auch nach katholischer Ansicht unterscheidet man weiter zwischen dem Zeugnis der Apostel und dem Zeugnis der nachapostolischen Kirche. Erstens beruht das Zeugnis der Apostel auf einer besonderen und unmittelbaren inneren Erleuchtung, dem sog. « lumen propheticum », und erreicht somit ein Verständnis des göttlichen Wortes, das qualitativ die ganze nachapostolische Zeit übersteigt [54]. Das Zeugnis der Kirche hingegen beruht, insofern es die Kraft einer Norm erreicht,

[52] CULLMANN, S. 40-41 : « Es gibt eine apostolische Tradition als Norm, weil sie auf durch Gott erwählte Augenzeugen beruht und weil Christus in ihr unmittelbar spricht, und es gibt eine nachapostolische Tradition, die eine wertvolle Hilfe für das Verständnis des göttlichen Wortes darstellt, unter der Bedingung, daß wir sie nicht als Norm betrachten. »

[53] Relatio des Bischofs Vinzenz GASSER auf dem Vatikanischen Konzil, Mansi 52, 1214 : « Quaeritur in quo sensu infallibilitas pontificis romani sit *absoluta*. Respondeo et ingenue fateor : nullo in sensu infallibilitas est absoluta, nam infallibilitas absoluta soli Deo, primae et essentiali veritati competit, qui nullibi et nunquam fallere et falli potest. Omnis alia infallibilitas utpote communicata ad certum finem habet suos limites et suas conditiones, sub quibus adesse censetur. »

[54] Suppl. q. 77, a. 2, sed contra 2 : « Apostoli fuerunt magis conscii secretorum Dei quam alii sequentes : quia, ut dicitur Rom. 8, 23, ipsi 'primitias spiritus habuerunt'. »

auf dem äußeren Beistand des Heiligen Geistes [55]. Das Gemeinsame besteht aber darin, daß in beiden Fällen eine von Gott her gesicherte Aussage entsteht. Zweitens sind die Apostel die letzten unmittelbaren Träger der mit Christus zur Vollendung und zum Abschluß gekommenen Offenbarung. Ihr Zeugnis ist also « end »-gültig, konstitutiv für die ganze folgende Zeit [56]. Die Definitionen der Kirche hingegen haben eine mehr menschliche Geschichte, sie gehören zur « Zwischenzeit » und sind aus Abwehr und zur Erhaltung der geoffenbarten Lehre entstanden. Doch sind sie am apostolischen Zeugnis orientiert und stehen im Zeichen einer von der Zeit der Mitte aus gegebenen Verheißung [57]. Somit sind sie nicht nur rein direktiv, sondern auch normativ, obwohl normativ im abgeleiteten Sinn. Drittens ist das Zeugnis der Apostel, insofern es in der Schrift vorliegt, nicht nur bezüglich des Inhaltes, sondern auch bezüglich des Ausdruckes Wort Gottes. Die Definitionen hingegen beziehen sich auf das Wort Gottes, sie vermitteln und schützen dessen authentischen Sinn. Damit mag genügend klargemacht sein, daß auch ein normatives Zeugnis der Kirche, wenn es richtig verstanden wird, den sachlichen und heilsgeschichtlichen Vorrang der apostolischen Norm nicht verdrängt.

Trotzdem darf der durchaus endzeitliche Charakter des Auftrages der Kirche nicht übersehen werden. Ihr Amt, den Glauben zu normieren, ist ohne Abschluß der Offenbarung, ohne Erhöhung des Herrn und ohne Ausgießung des Heiligen Geistes konkret nicht denkbar. Es geht ja nicht nur darum, ob das Wort der Apostel auch direkt in unsere Zeit hinein wirken kann oder nicht, sondern um die dem Zeitalter Christi entsprechende « Fülle » der göttlichen Offenbarung. Für uns in der Zwischenzeit ist in dieser Beziehung die Kirche das Erste, da sie nicht nur das Wort, sondern auch den zu glaubenden Sinn und vor allem das Ganze der göttlichen Botschaft übermittelt. Ob Cullmann diese wichtige, in der katholischen Theologie so grundlegende Unterscheidung zwischen der Priorität

[55] Relatio des Bischof GASSER auf dem Vatikanischen Konzil, Mansi 52, 1213 : « Infallibilitas pontificis romani non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit. » Monitum des Bischofs Konrad MARTIN auf dem Vatikanischen Konzil, Mansi 52, 1137 : « Nec divinam assistentiam, quae romanum pontificem in fungendo supremo suo docendi munere ab errore praeservat, inspirationi prophetarum vel apostolorum aequiparandam esse. »

[56] II-II, q. 174, a. 6 : « In tempore gratiae, super relevatione facta apostolis de fide unitatis et trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae. »

[57] Concilium Vaticanum, sessio IV, Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi, c. 4 : « Romani pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat ... adhibitis auxiliis, ea tenenda definierunt, quae sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea Deo adiutore cognoverant. » (Mansi 52, 1334.)

der Kirche in bezug auf unsere Erkenntnis und der Priorität des apostolischen Zeugnisses in sich [58] genügend berücksichtigt, bleibt fraglich. Die akutesten Einwände, die er gegen eine normative Vermittlung der Kirche vorbringt, liegen nicht auf der dianoetischen Ebene, sondern beziehen sich auf die rein sachlich begründete Vorrangstellung der apostolischen Zeit.

Was das historische Problem der Kanonbildung betrifft, so würden die von Cullmann aufgeworfenen Fragen die Behandlung in einem eigenen Artikel erfordern. Mag die gegenwärtige kurze Untersuchung gezeigt haben, daß auch eine durchaus kritische, streng theologische Auseinandersetzung mit Cullmanns Studie nicht nur negative, sondern auch bedeutsame positive Elemente zu verzeichnen vermag, von denen man hoffen darf, daß sie in Zukunft nicht unfruchtbar bleiben. Doch bin ich mir dessen voll bewußt, daß die größeren Schwierigkeiten jenseits der prinzipiellen Ebene, auf dem Gebiet des konkreten Überlieferungsnachweises einzelner Wahrheiten liegen, — hier also nicht zur Sprache gelangten. Veniat alter, qui maiora percutiat !

[58] C. von Schaezler : Introductio in s. theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis, Ratisbonae 1882, 155 : « Doctrina Ecclesiae est proxima regula fidei, quatenus per eam divina veritas, *per se* sufficienter manifestata in sacris Litteris ac traditionibus, explicat se ipsam etiam *quoad nos.* » — Dazu der Kommentar von Thomas de vio Cajetanus : In II-II, q. 1, a. 1.