

Javierre, A. M., S. D. B., *La sucesión primaricial y apostólica en el Evangelio de Mateo. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Cuaderno 1 (Biblioteca del „Salesianum“, 49). gr. 8^o (68 S.) Torino 1958, S. E. I. 350.— Lire.

Ders., *La primera „diadoché“ de la patrística y los „ellógimoi“ de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica*, Cuaderno 2 (ebd. 40). gr. 8^o (158 S.) ebd. 1958. 800.— Lire.

Die beiden Arbeiten des Verf. sind offenbar durch das Buch von O. Cullmann, Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer, Zürich 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 264—267), angeregt worden. Dort verlangt Cullmann von den Katholiken eine bessere Begründung ihrer Behauptung von der apostolischen Nachfolge, als sie gewöhnlich in ihren Kommentaren geboten wird.

In dem 1. Heft veröffentlicht J. das Ergebnis einer Umfrage vom 21. 12. 56 bei den Exegeten und Fundamentaltheologen, ob und wie weit die apostolische Nachfolge sich aus Mt 16, 18 ff. und 28, 18 ff. beweisen läßt. Drei Fragen waren zu beantworten: 1. Kommen nach Ihrer Ansicht an den beiden Stellen bei Mt die primatiale und apostolische Nachfolge zum Ausdruck? — 2. Wenn ja, wie ist nach Ihrer Ansicht die Idee der Nachfolge in den beiden Stellen enthalten: einschlußweise, oder hängt sie von dem prophetischen Sinn der Worte Christi ab, oder ergibt sie sich vielmehr aus dem Zusammenhang? — 3. Was ist nach Ihrer Ansicht das Prinzip, das den biblischen Text mit dem Thema der Nachfolge verbindet? Ist eine Stetigkeit des Primates oder des Apostelamtes ohne Nachfolge möglich? Welches ist die Zuverlässigkeit dieses Prinzips der Stetigkeit, die von Katholiken bald dem Primat, bald dem Apostelamt zugeschrieben wird? — 4. Falls Sie einen anderen Weg vorziehen sollten: können Sie einige Anregungen geben, die eine bessere Fassung und Lösung des Problems gestatten?

Die 34 aus aller Welt eingegangenen Antworten, die der Verf. im Überblick wiedergibt, sind zweifellos sehr lehrreich. Die 1. Frage wird von allen bejaht. Bei der 2. Frage gehen die Ansichten auseinander. Die einen sehen in den beiden Stellen im Lichte der Dogmenentwicklung nur den Ausgangspunkt für die primatiale und apostolische Nachfolge (Levie); andere sind der Ansicht, daß die primatiale und apostolische Nachfolge implicite in diesen Stellen enthalten ist (Crevola), oder genauer formaliter implicite (Zerwick-Prümm), oder wenigstens implicite (Joret), oder vielleicht nur für uns implicite, aber explicite für die ersten Hörer (Zedda). Andere wollen sie dagegen in den beiden Stellen explicite ausgesprochen finden, wofern man sie nicht nur nach logischer, sondern auch nach ontologischer Methode liest (Demaría). Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, die einzelnen Antworten hier aufzuführen. Was die 3. Frage angeht, kommen alle darin überein, daß die Nachfolge sich aus der Stetigkeit des Primates und des apostolischen Amtes ergibt. Auf die 4. Frage sind keine wesentlich neuen Anregungen eingegangen. Eine gute Zusammenfassung der Ergebnisse der Umfrage bildet den Abschluß, ohne daß der Verf. die Ansichten gegeneinander abwägt und eine Erklärung der beiden Stellen und ihrer Tragweite für die primatiale und apostolische Nachfolge gibt.

Unter den eingegangenen Antworten finden sich auch solche, die, wie Levie, in den Mt-Stellen nur den Ausgangspunkt für das Dogma von der primatiale und apostolischen Nachfolge finden. Darum ist es wichtig, zu sehen, wie die Urkirche die Stellung des Petrus und der anderen Apostel beurteilt hat. Abgesehen von der Apg und den Briefen des Neuen Testaments, bietet der 1. Brief des Klemens an die Korinther dafür das älteste Zeugnis. Seine Aussagen untersucht der Verf. im 2. Heft. Es kommen hier die drei Stellen in Frage 1 Kl. 42, 1—5; 43, 1; 44, 1—4. Im 1. Kapitel gibt der Verf. einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Auslegungen dieser Stellen. Er spricht von der Auseinandersetzung zwischen Rothe und Baur, von der früheren und späteren Auffassung Harnacks, der in seiner späteren Ansicht durch R. Sohm beeinflusst war, von der Ansicht Lietzmanns, der das Problem des monarchischen Episkopats von dem der apostolischen Nachfolge trennt, und von der neuesten Stellungnahme von Campenhausens. Dieser stimmt darin mit Baur überein, daß bei Klemens von einer apostolischen Nachfolge noch keine Rede ist, während Klemens nach Rothe ausdrücklich und nach Lietzmann einschlußweise davon spricht.

Das 2. Kapitel überschreibt der Verf. „Versuch einer Deutung“. Er läßt hier zunächst die Stimmen zu Wort kommen, die in der Deutung des *διαδέχονται* im wesentlichen übereinstimmen, den Protestanten R. Rothe, den Katholiken A. Michiels und den Anglikaner G. Dix. Alle drei sehen darin eine ministeriale, auf die Anordnung der Apostel zurückgehende, wenn auch nicht apostolische Nachfolge ausgesprochen. J. untersucht dann das Verhältnis von *κατάστασις* und *διαδοχή*, die bei Klemens eng miteinander verbunden sind, und kommt zu dem Ergebnis, daß die *διαδοχή* ein Punkt in der *κατάστασις* ist und infolgedessen wie diese zunächst nicht apostolisch, sondern ministerial gemeint ist. Das hindert nach ihm aber nicht, daß es sich einschlußweise um die Nachfolge der Apostel handelt (62). Er geht dann auf die Kritik ein, die Rothe, Michiels und Dix an einer „apostolischen“ (im Unterschied zu einer ministerialen) Nachfolge üben, und glaubt feststellen zu können, daß die *κατάστασις* (Bestellung) der örtlichen Vorsteher Klemens die Feder geführt hat und daß im Lichte dieser „Bestellung“ auch die „Nachfolge“ (*διαδοχή*) zunächst nur ministerial gemeint ist. Zum mindesten sei die These von der Apostolizität der Nachfolge bei Klemens weit davon entfernt, apodiktisch zu sein (74).

Wer sind die 1 Kl. 44, 3 genannten *ἐλλόγμοι*? Davon handelt der Verf. im 3. Kapitel. Sie sind nicht einfach identisch mit den *διάδοχοι*, sondern es sind die *δεδοικμασμένοι + κατασταθέντες*. Es bleibt zwar die Möglichkeit, in den *ἐλλόγμοι* die *διάδοχοι* zu sehen, aber aus der Möglichkeit folgt noch nicht die Tatsächlichkeit (85). Daß sie tatsächlich die *διάδοχοι* (Nachfolger) sind, zeigt der Verf. im Folgenden. Die *κατάστασις* (Bestellung) bildet eine typische Funktion der Apostel, wenn sie auch nicht alle übertragbaren Rücksichten des Apostelamtes umfaßt. Andererseits wird sie auch von den *ἐλλόγμοι* ausgeübt. Zusammenfassend stellt der Verf. fest, daß die *κατάστασις*, die nach 1 Kl. 42, 4; 43, 1; 44, 2—3 zu Lebzeiten der Zwölf das Monopol der Apostel war, später von den *ἐλλόγμοι* kraft eigenen Rechtes und mit voller Wirksamkeit ausgeübt wird. Sie sind die Vertreter der Apostel in der Ausübung der *κατάστασις*. Sie sind infolgedessen ihre Depositarii oder, was dasselbe ist, ihre tatsächlichen Erben (88). Es bleibt also die Frage, ob sie nur als ihre tatsächlichen oder auch als ihre formalen Nachfolger zu gelten haben, weil nicht sicher feststeht, daß die *ἐκείνοι* (1 Kl. 44, 3) die Apostel sind. Aber davon abgesehen, kommt J. zu dem Ergebnis, daß es sich nach Klemens einschlußweise um eine formale apostolische Nachfolge handelt (92 f.); denn sie üben die „Bestellung“ kraft einer von den Aposteln erhaltenen Anordnung aus. Das heißt aber doch wohl, daß sie apostolische Vollmacht besaßen, die sie von den Aposteln empfangen hatten (97).

Im letzten Kapitel spricht der Verf. von der theologischen Wertung des Klemens-Zeugnisses bei den verschiedenen protestantischen Theologen (Goguel, Loisy, Reville, v. Campenhausen, K. Barth, Brunner) und nimmt selbst im Sinne des Klemens dazu Stellung. Die einen bestreiten nicht die Tatsache der apostolischen Nachfolge, sondern nur, daß die Klemens-Stellen ein Zeugnis für die apostolische Nachfolge bilden, andere geben zu, daß Klemens von der apostolischen Nachfolge spricht, bestreiten aber die Tatsache einer solchen Nachfolge, während eine dritte Klasse beides in Abrede stellt. Der Grund dafür ist, wie K. L. Schmidt und O. Cullmann zugeben, die Einstellung der protestantischen Kirchen, die grundsätzlich keine apostolische Nachfolge kennen (127 f.). Nach den meisten protestantischen Kritikern sei im 1. Jahrhundert von einer apostolischen Nachfolge noch keine Rede. Sie sei erst im 2. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gnostizismus aufgekommen, der sich seinerseits vom hellenistischen Schrifttum habe inspirieren lassen, und bedeute den Anfang des Katholizismus. Sie habe sich im Anfang nur mit dem Thema der Lehrüberlieferung befaßt. Ihr plötzliches Auftauchen in der Kirche sei entscheidend veranlaßt worden durch die Notwendigkeit, die Häresien, die das Christentum bedrohten, zu bekämpfen und zu diesem Zwecke die Gewalt über die Gemeinde in einer festen Hand, der des monarchischen Bischofs, zu vereinen (132). Dagegen betont J., es sei ein Irrtum, daß der Begriff der „Nachfolge“ (*διαδοχή*) im Christentum entstanden sei, sondern das Christentum brauchte ihn nur anzupassen. Ferner beginne die Nachfolge der Apostel in der patristischen Literatur nicht mit der Lehrüberlieferung, sondern mit der Weitergabe der Gewalten. Die Vorbedingung für die „Nachfolge“ in den drohenden Häresien sehen heiße, die Gelegenheit zur Ursache erklären.

J. schließt mit der Feststellung: der 1. Kl. formuliert die Nachfolge der „Ältesten“ (*ἀπαρχαί*) und spielt einschlußweise auf die Nachfolge der Zwölf an. Für Klemens existiert der Gegensatz zwischen Christentum und Katholizismus nicht, wie die Protestanten ihn bei ihm finden wollen. Die Hierarchie und das Charisma, die Zukunft und die Gegenwart, das Individuelle und das Gemeinschaftsbildende stehen in dem Schreiben des Klemens in vollkommener Harmonie (132 f.). Die eingehende Untersuchung ist zweifellos geeignet, neues Licht auf die umstrittenen Klemens-Texte und ihre Beweiskraft für die apostolische Nachfolge zu werfen.

B. Brinkmann S. J.

Rahner, K., S. J., *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae, 2). gr. 8^o (106 S.) Freiburg 1958, Herder. 5.80 DM.

Wenn R. einem Thema die Kraft seiner Spekulation zuwendet, lassen neue Lichter auch alte Wahrheiten zum Neuheitserlebnis werden. Das ist nicht die dem christlichen Denken mit Recht verdächtige Neuheit menschlicher „Fündlein“, sondern Wiederentdeckung der zum Teil verschütteten alten Wahrheit oder auch originelles Erschließen von immer schon vorhandenen, aber verborgen gebliebenen Tiefen.

R. deutet im ersten Teil den Tod als „Vorkommnis, das den ganzen Menschen betrifft“. Es wird daran erinnert, daß die Allgemeinheit des Todes nicht im Biologischen, sondern in der Universalität der Sünde begründet ist. Die selbstverständliche Lehre vom Tod als Trennung von Leib und Seele wird dann aus ihrer bloß negativen Bedeutung zu einer positiven Aussage von der in dieser Trennung vom individuellen Leib gewonnenen all-kosmischen Offenheit der Seele geführt. Die Seele wird durch die Trennung von ihrem einzelnen Leib nicht schlechthin welt-jenseitig oder akosmisch, sondern öffnet sich dadurch gerade zu einem allkosmischen Weltbezug. Diese These wünschte man noch weiter geklärt, vor allem auch in einer Untersuchung über Wesen und Eigenart des „Zwischenzustandes“ zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches. — Als Drittes wird in diesem ersten Abschnitt die Glaubenslehre vom Tod als Ende des Pilgerzustandes einer tieferen Deutung unterzogen. Wie die ganze Geschichte des Menschen sich im Tode auszeugt und wie umgekehrt der Tod in den personalen Taten des Menschen im Laufe seines Lebens anwesend sein muß, das läßt diese Glaubensaussage den Charakter einer rein sachlichen Feststellung verlieren. Ist der Tod als Trennung von Leib und Seele das von außen her als Widerfahrnis zustoßende Ende des leiblichen Lebens, so ist er als Ende des Pilgerzustandes personale Vollendung und Auszeugung des Menschen.

Der zweite Abschnitt behandelt den Tod als Folge der Sünde. An sich ist der Tod ein naturales Phänomen, das noch verhüllt, ob der konkrete Mensch den Tod Adams oder den Tod Christi stirbt. Da es aber in jener konkreten Ordnung, in der der Mensch tatsächlich existiert, den Tod nicht geben sollte, ist „real-ontologisch in jedem Menschen ein Existential gegeben, das dem Tod widerspricht“ (35). Daher kann der konkrete Mensch den Tod nicht als etwas Selbstverständliches erfahren, das ihm „natürlich“ wäre, sondern als Folge und Darstellung der Sünde. Das Fehlen der göttlichen Gnade, die Sünde, kommt auch dadurch im Tod zum sichtbaren Ausdruck, daß in ihm als einem mit Notwendigkeit über den Menschen kommenden Widerfahrnis der Tod als personale Tat des Menschen verhüllt wird. Umgekehrt ist, da der Tod in den freien Entscheidungen des menschlichen Lebens anwesend sein muß, die Sünde, in der sich der Mensch der vollen Auszeugung und Vollendung widersetzt, Todsünde.

Der dritte Abschnitt vollendet das Vorige durch die Deutung des Todes als Erscheinung des Mitsterbens mit Christus. Die Vielschichtigkeit des menschlichen Sterbens — „Tat und Leiden, Aufgabe der Leibgestalt und Offenwerden eines allkosmischen Bezuges des Geistes, Ende biologisch getragener Geschichtlichkeit und Vollendung des personalen Lebens von innen“ (53) — findet sich auch im Tode Christi. R. verweist mit Recht auf die Unzulänglichkeit der im Frühmittelalter entwickelten satisfaktorischen Erlösungstheorie, die in ihrem positiven Gehalt nicht falsch, aber doch wesentlicher Ergänzung bedürftig ist. R. zieht die Tatsache, daß durch die im Tode geschehende Trennung der Seele vom individuellen Leib eine all-kosmische Offenheit des Geistes erreicht wird, zur Erklärung der allgemeinen Heilsbedeutsamkeit des Todes Christi heran. „Durch den Tod Christi ist seine