

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 16 (1938)

Artikel: Offenbarung, Heilige Schrift und Kirche : ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie
Autor: Fehr, J.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762327>

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: 03.04.2026

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

Offenbarung, Heilige Schrift und Kirche. Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie.

Von J. Fehr, Appenzell.

Seit den Zeiten der Reformation hat man in der grundverschiedenen Auffassung des Verhältnisses zwischen der Heiligen Schrift und der Kirche unter sich und zur göttlichen Offenbarung eine der tiefgreifendsten und folgenreichsten Differenzen zwischen katholischer und protestantischer Lehre erblickt. In welchem Sinne ist die Heilige Schrift Gottes Wort? Welche Autorität kommt ihr für den glaubenden Menschen zu? Welche Aufgabe und welche Autorität ist von Gott der Kirche in seinem Offenbarungsplane zugewiesen? — In diesen Fragen erhält das Offenbarungsproblem eine ungemein konkrete Gestalt, die unausweichlich zu deutlichen Entscheidungen zwingt. In der Beantwortung dieser Fragen durch die dialektische und die thomistische Theologie wird der große Gegensatz, der die beiden voneinander trennt, noch einmal in ganz konkreter Form anschaulich und verständlich gemacht.

I.

Wenn Gottes Offenbarungswort dem Menschen konkret in der Gestalt der Heiligen Schrift begegnet, dann muß sich an ihr alles das erfüllen und bewähren, was Karl Barth über die Offenbarung als Reden Gottes und über die objektiven und subjektiven Bedingungen dieses Zu-uns-Redens gesagt hat. Die dialektische Lehre von der Heiligen Schrift zeigt in ganz konkreter Weise, was es bei Karl Barth bedeutet, wenn er sagt, daß Gottes Wort in die « Welthaftigkeit » eingeht und welche Konsequenzen für die Autorität der Heiligen Schrift und der Kirche daraus folgen.

Ist die Heilige Schrift Gottes Wort? — In der Beantwortung dieser Frage appliziert Karl Barth nochmals mit Virtuosität jenes dialektische Schema, dem wir bereits früher wiederholt begegnet waren.

Das Wort der Heiligen Schrift ist zunächst und immer wieder menschliches, und insofern nicht nur unzulängliches und fehlbares, sondern überhaupt und notwendig verkehrtes und sündiges Menschenwort. Wie alles Menschenwort ist auch das Wort der Bibel einer

doppelten, tiefgreifenden *Relativität* teilhaftig. Dies ist einmal die Relativität, die allem *Geschöpflichen* als solchem eigen ist. Der Historiker sieht in der Bibel einfach « das Dokument der Geschichte einer vorderasiatischen Stammesreligion und ihres hellenistischen Ausläufers » (KD¹ 171), also ein religiöses Dokument von gewiß sehr originellem und tiefsinnigem Gehalt, das aber für den Historiker nicht grundsätzlich aus der Reihe zahlloser ähnlicher Produkte, die ihm auf dem « religiösen Jahrmarkt »¹ begegnen, heraustritt. Barth meint, der Historiker werde « die Evangelien mit ihren Wundern auf jeder Seite als eine zur Feststellung einer historischen Größe untaugliche Quelle erklären müssen, einen geschichtlichen Kern ihrer Berichte als mindestens fragwürdig erklären, den geschichtlichen Menschen Jesus als eine im Nebel dessen, was Geschichtswissenschaft nur Mythos nennen kann, jedenfalls unzugängliche Größe, die ganze Vorstellung endlich eines geschichtlichen Individuums, das zugleich eine absolute Größe sein soll, als eine geschichtswissenschaftlich unvollziehbare Größe »². Mit dieser Anerkennung der geschichtlichen Relativität des biblischen Menschenwortes will Karl Barth es wagen, « den Historismus zu Ende sagen zu lassen, was er zu den biblischen Texten mit Fug und Recht zu sagen hat » (CD 346), um dann unabhängig von den Historikern das zu sagen, was diese weder bestätigen noch widerlegen können (CD 335).

Die Relativität des Bibelwortes ist aber für Karl Barth nicht nur in seiner Geschöpflichkeit, sondern noch vielmehr darin begründet, daß es das Wort *sündiger Menschen* ist. Als solches steht es dem göttlichen Offenbarungswort nicht bloß in gewisser Unzulänglichkeit und Unfähigkeit, sondern in schärfstem Gegensatz und Widerspruch gegenüber (KD¹ 231, 254). Auch von der menschlich-sündigen Gestalt, welche das Wort Gottes im Wort der Bibel erhält, gilt also, daß sie nicht nur der Sache nicht *entspricht*, sondern ihr geradezu *widerspricht* (KD¹ 172).

Inwiefern ist unter solchen Umständen die Bibel Gottes Wort? — Nach dem Rezept des Dialektikers muß die Antwort auf diese Frage folgendermaßen lauten: Insofern Gott je und je das Bibelwort zu seinem Wort macht, indem er hinter dem unzulänglichen und verkehrten Wort der Heiligen Schrift sein eigenes Wort zum Menschen redet! Abgesehen von diesem aktuellen Reden Gottes ist die Bibel nicht

¹ K. Barth, Der Römerbrief, München 1929⁵, S. 520.

² K. Barth, Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. 208.

« heilige » Schrift, sondern « ein Buch wie andere Bücher » (CD 63). Die Heilige Schrift ist also nicht Wort Gottes « ante et extra usum », wie die lutherische Orthodoxie meinte (KD¹ 113), sondern Gott muß die Bibel je und je « handelnd » zur Heiligen Schrift machen (CD 63, 112). Indem die Orthodoxie diesen « aktuellen » Charakter der Offenbarung mißkannte, sei es zu einer « Neutralisierung » und « mechanischen Stabilisierung der Offenbarung » gekommen (CD 346); die Bibel sei zu einem « Orakelbuch » (CD 359), ja, zu einem « Götzen »¹ geworden. Man habe in ihr ein « himmlisches Diktat » erblickt (CD 345), in welchem übernatürliche Sätze stehen, welche angeblich an sich wahr seien und nicht erst durch Gottes Reden immer wieder wahr werden müssen².

Gegenüber der Orthodoxie will Karl Barth die ganze « menschlich-zeitliche Bedingtheit des biblischen Zeugnisses » (CD 345), ja sogar dessen menschlich-sündige Verkehrtheit wieder restlos anerkennen, aber zugleich darauf hinweisen, daß Gott, wann und wo es ihm gefällt, durch den Heiligen Geist die Bibel zu seinem Wort machen kann. « Abstrahiert von dem Handeln Gottes, kraft welches die Bibel sein Wort an uns je und je werden muß » (KD¹ 113), ist die Heilige Schrift nicht Gottes Wort. Man kann also auch sagen, daß Gottes Wort nicht in der Heiligen Schrift « steht », wohl aber in ihr « geschieht » (CD 344), sie ist sozusagen der « Ort, wo die Entscheidung fällt und immer wieder fallen muß » (CD 349).

Diesen Ausführungen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zum Worte Gottes entspricht offenbar auch eine höchst merkwürdige Auffassung von der *Inspiration der Heiligen Schrift*. Es gibt für Karl Barth zwar keine dauernde « Inspiriertheit », wohl aber eine aktuelle Inspiration, in einem gewissen Sinne sogar eine Verbalinspiration der Heiligen Schrift. — Bei der völligen Auflösung des theologischen Analogiebegriffes in der dialektischen Theologie kann es sich nicht darum handeln, daß Gott bestimmte menschliche Begriffe, Gleichnisse oder Analogien gebraucht, um darin den Propheten und Aposteln sein

¹ K. Barth, Der Römerbrief, S. 425.

² In ähnlicher Weise klagt E. Brunner (Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München 1931) die Orthodoxie an, durch ihre Inspirationslehre die Offenbarung in eine « geistlose Gegebenheit » (S. 15) verwandelt, und « aus der aktuellen Gottesoffenbarung das an sich wahre Bibelbuch » gemacht zu haben (S. 13). So sei die Bibel zum « Offenbarungsding » (S. 77), zum « heiligen Ding », zum « Fetisch » (S. 15), zu einem « Zauber- und Orakelbuch », zu einem « göttlichen Konversationslexikon unfehlbarer Belehrung über alle möglichen und unmöglichen Dinge » (S. 79) geworden.

Wort in einer zwar unendlich inadäquaten, aber dennoch wahren und unserm gegenwärtigen Stand der Erwartung angepaßten Gestalt mitzuteilen. Nein, die Propheten und Apostel sind « auch in ihrem Amt, auch in ihrer Funktion als Zeugen, auch im Akt der Niederschrift ihres Zeugnisses wirkliche, geschichtliche und also in ihrem Tun sündige und *in ihrem gesprochenen und geschriebenen Wort irrtumsfähige und tatsächlich irrende Menschen* wie wir alle » (KD II 587). Also um eine irgendwie verstandene Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, um irgendwelche Entsprechung des Bibelwortes zum Worte Gottes kann es sich für Barth nicht handeln. Die Propheten und Apostel, die aus sich gewiß irrtumsfähige Menschen waren, wurden also nach Barth auch durch kein Wunder des Heiligen Geistes unfehlbar gemacht, vielmehr behauptet er, « *konnten* sie in jedem Wort fehlen und *haben* sie auch in jedem Wort gefehlt » (KD II 588).

Die Inspiration der Heiligen Schrift ist also für Karl Barth nicht etwas, was mit dem Text der Heiligen Schrift und dessen Richtigkeit zusammenhängt und bedeutet somit keine « Unfehlbarkeit des biblischen Wortes in seinem sprachlichen, geschichtlichen, theologischen Charakter als menschliches Wort » (KD II 592), sondern Inspiration bedeutet eine immer wieder « zu erwartende Entscheidung » Gottes (KD II 593), worin dieser einen biblischen Text, « in seiner ganzen Menschlichkeit mit aller Fehlbarkeit, die dazu gehört » (KD II 591), und wohl auch mit der ganzen Verkehrtheit, die ihm notwendig eigen ist, gebraucht, um durch ihn zum Menschen zu reden. Wiewohl das Wort der Bibel notwendig nicht nur unzulängliches, sondern verkehrtes und sündiges Menschenwort ist, gilt im « Wunder der Inspiration » dann doch der Satz: « Gott redet jetzt, was dieser Text redet » (KD II 591). Nur in diesem Sinne läßt Karl Barth eine « Inspiration » der Heiligen Schrift gelten: « *Verbalinspiration bedeutet: das fehlbare und fehlende menschliche Wort ist jetzt als solches von Gott in seinen Dienst genommen und ungeachtet seiner menschlichen Fehlbarkeit als solches anzunehmen und zu hören* » (KD II 592).

Hier ist die Heilige Schrift zum Opfer eines unerhörten theologischen Nominalismus und eines verwegenen Spieles mit dem Paradoxen geworden. Der geschichtliche und theologische Sinn der biblischen Texte muß vollkommen gleichgültig werden angesichts der Behauptung, daß der biblische Text ja auf keinen Fall dem Worte Gottes entspricht, sondern ihm auf jeden Fall nur widerspricht. Das Wort der Heiligen Schrift ist und bleibt menschliche « Finsternis »,

aber — und das ist das Absurde — diese Finsternis muß als solche gehört und angenommen werden! Die Verleugnung des theologischen Analogiegedankens führt notwendigerweise zu diesem extremen Nominalismus, dem gegenüber die ganze biblische Offenbarung ein müßiges Quidproquo wird. Das Wort der Heiligen Schrift soll die menschliche Gestalt des Wortes Gottes sein und ist sie nun doch *nicht!* Es soll Gottes Wort dem Menschen erfaßbar machen und ist nun doch bloß dessen genauer Gegensatz! Und selbst wenn das « Wunder » geschehen sollte, daß Gott hinter dem verkehrten Wort der Bibel sein eigenes ewiges Wort spricht, so ist doch Gott allein der, welcher es « redet *und* hört » (CD 358), was aber der Mensch liest und hört, das sind — sei es denn in der Bibel! — die « Stimmen der Hölle » (KD^I 481).

Unter diesen Umständen kann es einen interessieren, wie die dialektische *Autorität der Heiligen Schrift* zu umschreiben ist. — Das ist nämlich das Merkwürdige an der Sache, daß trotz dieser unüberbietbaren Relativierung der Bibel ihre normative Bedeutung und Autorität gerade von Karl Barth in den stärksten Worten vertreten wird.

Die Heilige Schrift wird als die « notwendige Regel alles in der Kirche geltenden Wortes » bezeichnet (KD^I 106). In ihr muß die Kirche ihre konkrete « Bindung » und « Weisung », den « Marschbefehl » für ihre Verkündigung anerkennen (KD^I 104). Die besondere Bedeutung der Bibel liegt nach Karl Barth darin, daß sie der Kirche als von ihr verschiedenes, geschriebenes Dokument gegenübertritt und also dafür garantiert, « daß die Kirche sich in bezug auf ihre Verkündigung nicht allein sieht, sondern sich in einer konkreten Gegenüberstellung befindet » (KD^I 105). In ihrer strengen Unterschiedenheit von der Kirche sei die Bibel « eine Instanz, deren Spruch nicht ein Reden der Kirche mit sich selbst, sondern ein Reden *zur* Kirche bedeutet, die der Kirche gegenüber die Stellung einer freien Macht und darum eines Kriteriums haben kann » (KD^I 108).

Dieser letzte Gedanke, der in Barths Dogmatik immer wieder mit besonderem Nachdruck vertreten wird (KD^I 103 ff. ; KD^{II} 598 ff.), könnte unter andern Umständen ohne Zweifel ein besonderes theologisches Gewicht besitzen. Aber hier wird man sich sofort fragen müssen, was es denn bei den dialektischen Voraussetzungen bedeuten könne, wenn die Heilige Schrift Norm und Regel des in der Kirche geltenden Wortes genannt wird. Es handelt sich ja in der Heiligen Schrift um ein notwendig nicht nur fehlbares, sondern tatsächlich

fehlendes Wort, um das verkehrte Wort sündiger Menschen. Nun wäre es gewiß schon des Merkwürdigen genug, wenn von Barth behauptet wird, daß Gott unbegreiflicher Weise gerade dieses Bibelwort gebrauche, um dem Menschen bei dessen Lektüre sein eigenes Wort im Heiligen Geiste zu sagen. Oder, wenn er gar lehrt, daß dieses unter so merkwürdigen Umständen gesprochene Wort nur von Gott selbes gehört werde, während der Mensch nach wie vor nur verkehrter Menschenwort vernehme! Aber wenn nun gar noch erklärt wird, die Kirche brauche als Norm und Regel ihres *rechten* Redens von Gott das *verkehrte* Menschenwort der Bibel, ja, dieses Bibelwort sei geradezu eine Gewähr dafür, daß die Kirche gemäß göttlicher Weisung und Bindung von Gottes Wort rede! Was soll nun eigentlich Geltung haben? Ist die Bibel ihrem Text nach eine von Gott gegebene, objektiv-wahre menschliche Gestalt seines ewigen Wortes und als solche die Norm und Regel unseres Redens? Oder ist die Bibel selber auch bloß menschlich-verkehrtes Wort, ohne irgend eine Entsprechung zum ewigen Worte Gottes? Und sollen wir nun glauben, daß für unser verkehrtes Reden das ebenso verkehrte Wort der Bibel die notwendige Regel sei?

Es leuchtet ein, daß unter diesen Umständen die Frage nach dem *Verhältnis der Heiligen Schrift zur Kirche* ihr eigentliches Gewicht verliert. — Von der Kirche sagt Karl Barth, daß sie «unter allen Umständen und in *allen* ihren Lebensäußerungen eine Kirche von Sündern, d. h. von Übertretern und Feinden Gottes» sei¹. In allem was sie tut, offenbart sie sich als «eine Gemeinschaft menschlich-sündigen Wollens und Wirkens»². Sie repräsentiert den Menschen, von dem es jeden Augenblick fraglich ist, ob sein «Glaube» nicht bloß «gottverlassener Unglaube» ist (KD¹ 277). — Bei diesen Voraussetzungen läßt es sich erraten, daß auf die Lehrverkündigung der Kirche das gleiche dialektische Schema anzuwenden ist, von dessen Applikation wir des öftern Zeugen waren: Das Wort der Kirche in ihrer Verkündigung und in ihrem Dogma ist sündiges und darum verkehrtes Menschenwort, das sie somit nur in der Hoffnung darauf verkünden kann, daß Gott selber mit seinem eigenen Wort für ihr sündiges Reden eintrete! Die Kirche weiß, daß ihre Verkündigung des Wortes Gottes selbst im «Idealfall» wegen ihrer inneren Unmög-

¹ K. Barth, Die Not der evangelischen Kirche, in «Zwischen den Zeiten», München 1931, S. 93.

² K. Barth, Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. 385.

lichkeit nur mißlingen kann (CD 64, 412), aber der Prediger wagt die Verkündigung in der Hoffnung, daß Gott sozusagen « hinter ihm stehe und für ihn eintrete, daß er mit seinem eigenen Wort dem des Menschen sozusagen auf dem Fuße folge » (CD 24). Gelingt dann die Predigt, das heißt « wird in der christlichen Predigt wirklich von Gott geredet, dann hat Gott selber von sich geredet. Das Gelingen ist dann wirklich ein im menschlichen Mißlingen verborgenes, des menschlichen Mißlingens souverän sich bedienendes göttliches Gelingen. *Er* macht dann gut, was wir *schlecht* machen » (CD 412). Es ist aber bei der Verkündigung der Kirche genau so wie beim Lesen der Heiligen Schrift: es handelt sich bei diesem Eintreten des göttlichen Wortes für das verkehrte Lehren der Kirche nicht darum, daß wirklich der *Mensch* dieses *wahre* Wort Gottes vernehme und dessen gewiß werde. Um irgendwelche Änderung in der Situation des Menschen handelt es sich auch in der Verkündigung der Kirche nicht: « Des freien Zeugnisses des Heiligen Geistes ist hier zu gedenken. *Er* redet und *er* hört in der Predigt »¹.

Wenn nun die Verkündigung und das Dogma der Kirche dem Wort Gottes gegenüber genau so dran sind wie das Wort der Heiligen Schrift, ist es dann nicht bloß ein müßiges Rätselraten, wenn man unter solchen Umständen die Frage stellt, wessen Autorität die höhere und primäre sei, die der Heiligen Schrift oder die der Kirche? Wo ja doch eigentliche Autorität von der einen wie von der andern Instanz zum vornherein ausgeschlossen ist! Diese Frage könnte bestenfalls den Sinn haben: ob die verkehrte Verkündigung der Kirche im verkehrten Wort der Heiligen Schrift ihre notwendige Norm und Regel habe? Oder ob das verkehrte Wort der Heiligen Schrift nach einer Auslegung im verkehrten Wort der Kirche verlange? Jedenfalls kann unter diesen Umständen nicht viel daran liegen, ob das Wort der Bibel oder das der Kirche oberste Norm unseres Glaubens genannt werde!

¹ K. Barth, Zwischen den Zeiten, Jahrg. 1929, S. 449. — Ähnlich wie von der Verkündigung redet Karl Barth auch von den *Sakramenten* der Kirche. Das Sakrament ist ein irdisches und darum zweideutiges und gebrechliches Zeichen. Es kann also Gottes Gnade weder enthalten noch dem Menschen bringen, es sei denn, daß « in der *Aktualität* der göttlichen Selbstoffenbarung » Gott selber erfüllend hinter das unvermögende Zeichen des Sakramentes trete. Aber selbst wenn dies geschieht, so ist wiederum « des freien Zeugnisses des *Hl. Geistes* zu gedenken: *Er* redet und *er* hört in der Predigt, *er* gibt und *er* empfängt auch in den Sakramenten » !! (K. Barth, Die Lehre von den Sakramenten, in « Zwischen den Zeiten », Jahrg. 1929, S. 448 f.

Wie widerspruchsvoll die dialektische Bibellehre in sich selber ist, offenbart sich besonders an einem kritischen Punkte, in der Frage nach der *Autorität des biblischen Kanons*. — Unter biblischem Kanon versteht Karl Barth « die Gesamtheit der von der Kirche als authentisch (apostolisch) anerkannten biblischen Bücher » (CD 39). Nun lautet die Frage: Wodurch ist der biblische Kanon für uns Autorität? Dadurch daß die Bibel selber sich in ihrem ganzen authentischen Umfang der Kirche imponiert? Oder dadurch, daß die Kirche im Heiligen Geist bestimmt, was zum Kanon gehört und was nicht dazu gehört? — Auf diese Frage gibt Karl Barth eine lapidare Antwort: « Die Bibel macht sich selbst zum Kanon. Sie ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat und immer wieder imponiert » (KD^I 110). Woher mag es nun wohl kommen, daß die Bibel die Gewalt hat, sich der Kirche zu imponieren? Offenbar kann das nicht an ihrem « menschlich-sündigen Wort » gelegen sein! Die Bibel ist ja Gottes Wort nur im Ereignis des « aktuellen Handelns » Gottes (KD^I 113) und « eben dieses Ereigniswerden des Redens Gottes selber im Menschenwort ist aber Gottes und nicht unsere Sache » (KD^I 112). Also wird dies wohl auch nicht Sache des fehlbaren Wortes der Bibel sein. *Gott* macht also — wenn der Dialektiker sich selber recht versteht — die Bibel zu seinem Wort und damit zum Kanon, indem er selber redend — aber leider auch nur selber hörend — für das untaugliche Reden der Bibel eintritt.

Wenn wir uns nicht täuschen, müßte nun selbst von den Voraussetzungen des Dialektikers her zugegeben werden, daß — sofern bei der Einsetzung des biblischen Kanons geschöpfliche Mitwirkung in Frage kommt — die Kirche daran aktiver beteiligt ist, als das menschlich-verkehrte Wort der Bibel selber! Gewiß kann es sich nicht darum handeln, daß irgend eine Schrift von Menschen als Heilige Schrift « eingesetzt » werde, wohl aber darum, daß die von Gott getroffene Auswahl und Einsetzung von Menschen festgestellt und anerkannt werde. Dies ist nun irgendwie auch nach Karl Barth die Aufgabe der Kirche, welche den Kanon « als schon geschaffenen und ihr gegebenen Kanon nachträglich nach bestem Wissen und Gewissen, im Wagnis und im Gehorsam eines Glaubensurteils, aber auch in der ganzen Relativität einer menschlichen Erkenntnis der den Menschen von Gott eröffneten Wahrheit feststellen » kann und muß (KD^{II} 524). Es scheint nun also doch nicht die Bibel selbst zu sein, die sich als Kanon der Kirche angeblich imponiert, sondern *Gott* ist es, der die

Bibel durch die Kirche zum Kanon macht, indem er diese im Heiligen Geiste befähigt, das Wort Gottes in seinem authentischen Umfange festzustellen und dann als Kanon zu verkünden. Wenn wir also den Kanon der Kirche annehmen, so « gehorchen wir in und mit der Kirche dem Urteil, das schon gefällt war, bevor die Kirche ihr Urteil fällen, das die Kirche mit ihrem Urteil nur bestätigen konnte » (KD^{II} 525). Aber die Instanz, die jenes Urteil *Gottes* bestätigt und verkündet, ist nun doch die — *Kirche!*

Freilich wird man sich hier nochmals in Erinnerung rufen müssen, daß es innerhalb der dialektischen Theologie nicht von großem Belange ist, ob die Bibel der Kirche oder die Kirche der Bibel vorgeordnet sei. Sofern ja das Wort der Schrift und das Urteil der Kirche als verkehrtes Menschenwort der gleichen Relativität teilhaftig sind, mag ich dem einen oder dem andern die primäre « Autorität » zubilligen : das ist gehupft wie gesprungen, wenn es sich doch bei beiden um keine *wirkliche*, sondern nur um eine dialektische Scheinautorität handeln kann. Daß der offenbarende Gott selber hinter dem menschlich-sündigen Wort der Bibel oder der Kirche sein eigenes Wort reden *und hören* kann, wird er aber wohl weder der Autorität der einen, noch der andern Instanz zu verdanken haben! — Man tut immer am besten, dialektischen Ernst in Scherz zu verwandeln, dann kommt *der* Ernst an den Tag, daß es auf diesem « dialektischen » Wege nicht möglich ist, Gottes Wort ernst zu nehmen. Weder die Heilige Schrift noch die Lehre der Kirche sind bei diesen Voraussetzungen ein Weg, auf dem Gottes Wort uns wirklich begegnen könnte.

Das scheint denn auch das *Endergebnis* zu sein, das sich aus der Erwägung der konkreten Fragen nach dem Verhältnis der Offenbarung zur Heiligen Schrift und zur Kirche für die dialektische Offenbarungslehre ergibt : Gottes Offenbarungswort bleibt dem Menschen grundsätzlich unerreichbar und alle konkreten Veranstaltungen zu dessen Vermittlung verlieren sich in völliger Relativität. Insofern ist durch die dialektische Theologie gerade *das* Problem nicht gelöst worden, dessen Lösung man sich von ihr versprochen hatte : das Problem des theologischen Historismus. — Daß die Bibel « ein Buch wie andere Bücher » (CD 63), « teilhaftig der Relativität, der Zweideutigkeit, der Ferne, die allem Historischen eigen ist » (CD 45), das ist ja nicht die Entdeckung Karl Barths, sondern das bildete eben das Problem und die Not des Historismus. Mit der bloßen Feststellung, daß hier ein schrankenloser Relativismus die Theologie bedrohe, ist freilich dem

Historiker wenig geholfen. Aber ebensowenig ist ihm mit der Behauptung gedient, daß Gott angeblich hinter unserm relativen und fehlbaren Wort sein absolut gültiges Wort für uns rede und — höre! Der Historiker wird wohl viel weniger als der Dialektiker geneigt sein, sich beim Lesen der Heiligen Schrift mit dem lieben Gott zu verwechseln, und zu tun, « als ob » er wenigstens im « Akt » über das relative Menschenwort hinaus auch noch das Wort vernähme, das nach der Versicherung Karl Barths nur Gott selber hören kann!

Die « *Methode* » der *dialektischen Theologie* besteht darin, einerseits die Relativität alles Geschichtlichen gelten zu lassen und durch den Erbsündedanken noch zu radikalisieren und andererseits doch immer wieder so zu tun, « als ob » es eine Möglichkeit gäbe, von der Aufhebung dieses Relativismus durch Gottes (unzugängliches!) Wort selbst Kenntnis zu erhalten. Was sich daraus ergibt und was nach der Applikation des dialektischen Schemas auf die konkrete Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift, des Kanons, der Lehre der Kirche usw. jeweils übrig bleibt, ist jenes merkwürdige Gemisch von « *Schein und Möglichkeit* »¹, das gerade Barths Antworten auf die konkreten Probleme der tatsächlichen Offenbarungsvermittlung charakterisiert.

So ist es nun in der Tat lediglich eine « *Schein* » - *Autorität*, welche in der dialektischen Theologie letzten Endes für die Bibel und den biblischen Kanon übrig bleibt. Unerläßliche Voraussetzung für die *Autorität der Bibel* wäre die Kenntnis ihrer authentischen Gestalt, also des Kanons. Aber gerade die kirchliche Bestimmung des Kanons ist immer bloß « menschlich und relativ und insofern fallibel und korrigibel » (CD 339). Deshalb kann auch die Kirche bloß erwarten, daß wir ihren Kanon « zunächst und bis auf Weiteres » als maßgeblich betrachten, und auch dies nur, sofern wir den Bestimmungen der Kirche nicht « ein anderes Zeugnis kraft unseres eigenen Glaubens, Erkennens und Bekennens entgegenzustellen haben, sofern wir ihnen, indem wir Gottes Wort selber hören und annehmen, nicht widersprechen müssen » (KD II 668). Das « Selbstzeugnis » des Heiligen Geistes taucht hier wieder als letzter Trost gegenüber der Relativität der kirchlichen Entscheidungen auf. Sollte uns nicht bei « unserer eigenen Begegnung mit Gottes Wort » der Heilige Geist in « direkter Bestätigung » sagen können, was Kanon ist und was nicht (KD II 669) ? Aber gerade damit kann der Dialektiker, wenn anders *alle* Teile seiner

¹ Vgl. E. Peterson, Was ist Theologie ? Bonn, 1926, S. 7.

Dogmatik gleich ernst zu nehmen sind, nicht rechnen! Wie sollte er, gerade *er*, der angeblich auch im Glauben « kein wahres Wort » kennt (KD^I 458), sein Urteil über den biblischen Kanon « direkt » vom Heiligen Geist erhalten haben! So bleibt also der Mensch letzten Endes doch wieder auf die « fallible und korrigible » Entscheidung der Kirche angewiesen, und es wirkt direkt rührend, mit welchem Aufwand von beinahe jesuitischer Kasuistik sich Karl Barth bemüht, seinen Schülern wenigstens eine « grundsätzlich respektvolle Haltung » gegenüber der relativen Entscheidung der Kirche einzuschärfen (KD^{II} 670-671).

Ähnliches wie vom Kanon wäre schließlich von der gesamten Lehrtätigkeit der Kirche zu sagen, insbesondere von der « *Autorität* » *des kirchlichen Dogmas* und der kirchlichen Bekenntnisschriften (Konfessionen). — Wohl ist das Dogma gleichsam ein « Glaubensbefehl » der Kirche, aber eben darum ist es nur « ein menschlicher Befehl, ein Befehl von Sündern und als solcher von der ganzen Zweideutigkeit, Gebrechlichkeit und Verkehrtheit menschlichen Befehls umgeben und durchdrungen » (KD^I 289). Es ist ein « Dokument menschlicher und also beschränkter Einsicht » (KD^{II} 709), dessen Relativität von Karl Barth nach allen Seiten so eingehend erörtert wird, daß er schließlich selber die Frage stellt: « Hält man nun alles zusammen: die räumliche, die zeitliche, die sachliche Begrenzung jeder Konfession, so möchte man sich wohl fragen, wie es unter diesen Umständen eine Autorität irgendeiner Konfession geben soll? » (KD^{II} 709). Aber auch auf diese schwere theologische Frage gibt es eine leichte dialektische Antwort. Man muß sich eben wieder daran erinnern, daß auch das Dogma « ein ganz und gar dialektischer Begriff » (CD 122) ist, also ein Begriff, der einerseits eine nur Gott bekannte, absolute und infallible Seite und andererseits eine dem Menschen bekannte, relative und fallible Gestalt besitzt (CD 122 ff.). Wohl gehört die Irrtumsfähigkeit als das « unverkennbare Merkmal ihrer Menschlichkeit » (KD^{II} 709) zum Dogma und zur kirchlichen Konfession, aber trotz der damit verbundenen Relativität — die ja auch der Bibel selber anhaftet — ist es möglich, daß in einer bestimmten Zeit gerade diese Form der Konfession « Gehorsam gegen Gottes Wort war, sofern sie gerade in dieser und dieser bestimmten Gestalt dem Willen Gottes entsprach » (KD^{II} 710).

Es bleibt nun noch die Frage, ob es wohl ein Kriterium gebe, an dem man erkennen könnte, ob ein bestimmtes kirchliches Bekenntnis

dem Willen Gottes entspreche, und diese Frage wird um so dringlicher, je verschiedener und gegensätzlicher tatsächlich in den christlichen Kirchen verschiedener Zeiten die Bekenntnisse lauten. Die einfachste Lösung dieser Frage liegt wohl darin, daß man die Verschiedenheit der Bekenntnisse auf Gott selber zurückführt, der in seiner souveränen Freiheit nicht nur die Gegensätzlichkeit des verschiedenen Glaubens einzelner Menschen, sondern auch die Verschiedenheit der kirchlichen Bekenntnisse selbst verursacht. « Weil und indem die Heilige Schrift, die zu der Kirche redete, da und dort, damals und später, diesen und jenen je ihr bestimmtes Maß des Geistes und des Glaubens mitteilte, begnadigte, aber auch richtete, *Licht aber auch Finsternis verbreitete* nach dem freien, gerechten und guten Willen Gottes, darum mußte in der Kirche immer wieder bekannt, darum freilich auch so verschieden und so gegensätzlich bekannt werden, darum und von daher gibt es einen kirchlichen Osten und einen kirchlichen Westen, gibt es ein kirchliches Altertum und eine kirchliche Neuzeit in ihrer gegenseitigen Bestätigung, darum und von daher auch Bekenntnis in schmerzlicher sachlicher Auseinandersetzung mit anderem Bekenntnis » (KD^{II} 711).

Wenn auf diese Weise das so oder so geartete, das wahre und das falsche Bekenntnis auf den einen begnadigenden oder richtenden Gott zurückgeführt wird, dann ist allerdings das Problem der sich widerstreitenden Konfessionen der evangelischen Kirche auf radikale Weise gelöst. Dann ist uns begreiflich gemacht, warum « die in der Konfession niedergelegten antwortenden Sätze des Glaubens der Kirche von damals und dort der Kirche heute und hier nicht ohne weiteres als notwendiger Ausdruck auch ihres eigenen Glaubens einleuchten » müssen (KD^{II} 733). Dann kann man auch heute legitimerweise « von einzelnen und vielleicht gar nicht von ganz unwichtigen jener Sätze sehr bestimmt Abstand nehmen zu müssen glauben » (KD^{II} 729). Alles das ist nun begreiflich, aber unbegreiflich ist immer noch, « wie es unter diesen Umständen eine Autorität irgendeiner Konfession geben soll? » (KD^{II} 709)! Man hat jetzt mit der Möglichkeit zu rechnen, daß irgendein Dogma der Kirche nichts anderes als ein « Dokument von Gottes Zorn, Gericht und Verstockung », eine « Kodifizierung des Irrtums und der Lüge » (KD^{II} 712) ist, und dies nicht etwa bloß wegen seiner « Gebrechlichkeit und Verkehrtheit » (KD^I 289), — denn diese gehören als « Merkmal ihrer Menschlichkeit » zu *allen* Dogmen der Kirche! —, sondern weil Gott im Geheimnis seiner Verwerfung nicht redend und hörend, sondern verwerfend und richtend

hinter dem notwendig fehlbaren Dogma oder Bekenntnis der Kirche steht. In welchem Sinne kann da ein kirchliches Dogma noch Autorität haben ?

Karl Barth beschwichtigt seine Leser mit dem Hinweis, daß es eben nicht so sehr auf den « *Wortlaut* der kirchlichen Konfession », als vielmehr auf die « *Richtung* », in welche sie weist, ankomme (KD II 735). Aber dieser Ausweg taugt deswegen nicht viel, weil offenbar die « *Richtung* » des Dogmas selber wiederum bloß aus dem Wortlaut erkennbar ist, und so wird sich aus den verkehrten Sätzen wohl kaum die « *rechte* » Richtung erschließen lassen. — Oder liegt am Ende die Bedeutung des Dogmas einfach darin, daß es dem Menschen — ähnlich wie die Heilige Schrift — als « *unaufhebbares Gegenüber* » entgegentritt und ihn als « *stummer Gesprächspartner* » zur Auseinandersetzung zwingt ? Aber auch diese « *Konfrontierung* » ist wohl nicht so ernst zu nehmen, wenn man gleichzeitig versichert wird, daß es sich im Dogma selbstredend nur um ein « *ganz unverbindliches Gegenüber* » (KD II 731) handelt !

So bleibt nun schlußendlich doch die Tatsache bestehen, daß unter den dialektischen Voraussetzungen das Dogma der Kirche — so gut wie die Bibel — im Grunde nur eine *dialektische Scheinautorität* besitzt. Es kann sich niemals darum handeln, « *daß wir uns durch die Konfession wie durch ein Gesetz binden lassen dürfen* » (KD II 729). Im Gegenteil : « *Wer der Konfession widersprechen zu müssen meint, der widerspreche ihren Sätzen* » (KD II 736) ! So wenig wie beim biblischen Kanon, kann es sich also auch beim kirchlichen Dogma um eigentlichen Gehorsam handeln — worum es sich bei einer wirklichen Autorität allerdings handeln müßte ! —, sondern es handelt sich lediglich um « *Aufmerksamkeit* », um eine « *grundsätzlich respektvolle Haltung gegenüber dem Dogma* » (CD 377 f.) !

Freilich, meint Karl Barth, « *man müßte ja der Macht des Heiligen Geistes mißtrauen, wenn man diese Autorität und diesen Respekt für ungenügend halten wollte* » (KD II 732). — Dieser Hinweis auf die Macht des Heiligen Geistes ist an sich ebenso notwendig und bedeutungsvoll, wie müßig und problematisch er unter den dialektischen Voraussetzungen ist. Es müßte nämlich der Hinweis auf die Macht des Heiligen Geistes sein, nicht bloß selber sein eigenes Wort zu reden und zu hören — wozu es weder des Dogmas noch der Heiligen Schrift bedürfte —, sondern auf seine souveräne Macht, sein wahres Wort in der Gestalt der Lehre der Kirche und des Wortes der Heiligen Schrift zum wirklichen Menschen zu reden.

Dieser Glaube an die Macht des Heiligen Geistes scheint in der dialektischen Theologie zu fehlen. Darum verlieren sich alle konkreten Wege der göttlichen Offenbarungsvermittlung (Heilige Schrift, Dogma der Kirche) in unbegrenzter Relativität. Das Reden der Theologen aber schwankt fortwährend zwischen dem demütigen Bekenntnis, von Gott « kein wahres Wort » zu wissen und nur verkehrtes Menschenwort zu kennen, und zwischen dem dialektischen « Tun als ob » die Kenntnis, welche Gott allein von seinen Geheimnissen und Ratschlüssen besitzt, auch seine eigene Gotteserkenntnis im Akt des Glaubens wäre. Aber während diese Identifikation immer nur als « Schein und Möglichkeit » (Peterson) am Rande des wirklich Erkennbaren auftaucht, bleibt für den Menschen letzten Endes als objektives Erkenntnisgut nur das übrig, was einst das Erbe und die ungelöste Problematik des theologischen Historismus ausmachte: der fragwürdige Gehalt der kirchlichen Dogmen und das völlig relativierte Bibelbuch.

II.

In der Frage nach der Bedeutung und der Autorität der Heiligen Schrift und der Kirche muß es sich konkret bewähren, daß Gottes Offenbarung den Menschen wirklich treffen und ihn zu wirklichem Glaubensgehorsam führen kann. Die Theologie des hl. *Thomas von Aquin* ist das große geschichtliche Paradigma dafür, wie die katholische Kirche auf diese Fragen antwortet und wie der Theologe diese Antwort in der Sprache seiner Zeit verständlich zu machen versucht.

Wenn Gott von seinen verborgenen Geheimnissen und Ratschlüssen zum Menschen reden will, muß er sein ewiges Wort in die « geschöpfliche Gestalt » menschlicher Begriffe, Gleichnisse und Analogien kleiden. Er redet zum Menschen « *sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum* » (IV. Cont. Gent. 1). Das ist der Sinn der echten « *analogia fidei* »: Gott selber gibt in der Offenbarung seinem ewigen Worte eine unserem gegenwärtigen Stande der Erwartung angepaßte, in unserer Sprache geformte und insofern unzulängliche, aber dennoch wahre und positive Gestalt.

Es versteht sich von selbst, daß die Anerkennung einer so entscheidenden Voraussetzung für die objektive Möglichkeit göttlicher Offenbarung auch für die Lehre von der Heiligen Schrift von größter Bedeutung sein muß. Die Heilige Schrift selber ist ja in ihrem ganzen Sinn und in ihrem ganzen Sein nichts anderes als die konkrete Bestätigung, daß es eine menschlich-unvollkommene, aber wahre Teilnahme

an der Erkenntnis des ewigen Wortes Gottes gibt. Das Prinzip der *analogia fidei* ist ja nur die theologische Formulierung dieser in der Bibel vorgefundenen Tatsache, daß Gott seine Weisheit in menschliches Wort kleidet — θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ (I. Kor. 2, 7) —, um sie dem Menschen kund zu tun. « Haec sapientia quae est *de* Deo, est etiam *a* Deo per revelationem, secundum illud Sap. IX : Sensum autem tuum quis sciet, *nisi tu dederis sapientiam* et miseris spiritum tuum de altissimis ? . . . Haec enim sapientia abscondita est ab hominibus, inquantum hominis intellectum excedit, secundum illud Eecli. III : Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi. Unde dicitur Job XXVIII : Abscondita est ab oculis omnium viventium. Et quia modus docendi et doctrinae debet esse conveniens, ideo dicitur quod loquitur eam *in mysterio, id est, in aliquo occulto, vel verbo vel signo* » (Comment. in Ep. I. Cor. 2, Lect. 1).

Das Wort der Heiligen Schrift muß nach dem hl. Thomas notwendig eine — wenn auch noch so unvollkommene — *Ähnlichkeit mit dem ewigen Worte* Gottes selber haben und daraus folgt zugleich, daß das menschliche Wort, das dem verborgenen Gotteswort entsprechen soll, nicht anders als von Gott selber geoffenbart oder inspiriert sein kann. — Ohne eine gewisse innere, analoge Entsprechung zum Worte Gottes könnte das Schriftwort auch nicht zu dessen Kenntnis führen : « Verbum enim Dei ducit ad Christum : nam ipse Christus est naturale Dei Verbum. *Omne autem verbum a Deo inspiratum, est quaedam participata similitudo illius.* Cum ergo omnis similitudo participata ducat in suum principium, manifestum est quod omne verbum inspiratum a Deo ducit ad Christum » (Comment. in Ev. Joann. 5, Lect. 6). Daraus folgt, daß auch der *Prophet* selber Gott zwar nicht in seinem eigenen Wesen erkennt, wohl aber durch das Mittel menschlicher Worte, die seinem Wesen analog entsprechen. « Manifestum est quod cognitio prophetica alia est a cognitione perfecta, quae erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et ea adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum I. Cor. 13, 10 . . . Ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, neque in ipsa divina essentia vident ea quae vident, sed *in quibusdam similitudinibus*, secundum illustrationem divini luminis . . . Sed huiusmodi illustratio mentis prophetae potest dici *speculum*, inquantum resultat ibi *similitudo veritatis divinae praescientiae*, et propter hoc dicitur *speculum aeternitatis* » (II-II 173, 1).

Aber auch der *Ursprung des Schriftwortes* aus Gott wird vom

hl. Thomas ebenso nachdrücklich betont wie dessen analoge Entsprechung zum Worte Gottes. « Principium autem eorum quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est *ipse Deus* » (II-II 171, 2) ; oder ähnlich : « Principium eorum quae divino lumine prophetice manifestantur, est *ipsa veritas prima* » (II-II 171, 4). So entscheidend ist das Wirken Gottes in der Inspiration der Propheten und Apostel, daß Gott selber der eigentliche Autor der kanonischen Bücher ist, während er sich der Menschen als lebendiger Instrumente bedient : « *Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum* » (Quodl. 7, 16). Diese Analogie von causa principalis und causa instrumentalis scheint überhaupt den Anteil Gottes und des Menschen bei der Abfassung der Heiligen Schriften nach der Inspirationslehre des hl. Thomas am deutlichsten zu bezeichnen. « Omnis actio quae ex duobus causatur, quorum unum est principale agens, secundum vero instrumentale, debet denominari a principaliori. Isti (Apostoli) fuerunt agentes instrumentaliter, Spiritus Sanctus principaliter ; ideo tota actio debet denominari a Spiritu Sancto » (Comment. in Ev. Matth. 10).

Es zeigt sich nun hier, wie sehr die Analogielehre eine Schicksalsfrage der Theologie ist. Wenn Gottes Wort in der Heiligen Schrift den Menschen wirklich erreichen will, und wenn damit die Heilige Schrift *konkrete Autorität* über dem Menschen sein soll, dann muß Gott sein Wort den Propheten und Aposteln in bestimmter menschlicher Gestalt mitteilen und die Propheten durch eine « *mentis elevatio* » (II-II 171, 4) zu dessen Erkenntnis und Anerkennung bewegen können. In der dialektischen Theologie hat die Auflösung des theologischen Analogiegedankens notwendig auch die Relativierung der Heiligen Schrift und ihrer Autorität im Gefolge. Der hl. Thomas kann aber den Herrschaftsanspruch der Heiligen Schrift in demselben strengen Sinn verteidigen, in welchem die Heilige Schrift es selber tut (vgl. Gal. 1, 6-9). Die Wahrheit der prophetischen Botschaft entspricht ja der Wahrheit der göttlichen Erkenntnis selbst : « Oportet igitur *eandem esse veritatem propheticae cognitionis et enunciationis, quae est cognitionis divinae* » (II-II 171, 6). Auf dieser Wahrheit des biblischen Wortes, die im Lichte des Heiligen Geistes mit größter Gewißheit erkannt werden kann (II-II 171, 5), beruht die konkrete, unbedingte, ja göttliche Autorität der Heiligen Schrift : « Dignitatis doctrinae evangelicae, quae est immediate a Deo tradita, est tantae *divinitatis*, quod sive angelus evangelizet aliud praeter id quod in ea evangelizatum

est, est anathema, id et abjiciendus et repellendus » (Comment. in Ep. ad Gal. I, Lect. 2).

Was wir bisher von der tatsächlichen Offenbarungsvermittlung hörten, sagt uns schon, wie *indirekt* in Wirklichkeit unsere Gotteserkenntnis durch die Offenbarung ist. Nicht nur sehen wir Gott nicht direkt in seinem Wesen, sondern nur « in aliquo occulto vel verbo vel signo »! Auch diese « participata similitudo verbi Dei » wird uns nicht direkt, sondern *mittelbar* durch die Propheten und Apostel geoffenbart. Der hl. Thomas wird nicht müde, immer wieder auf diese Indirektheit unserer Offenbarungserkenntnis hinzuweisen: « Quibusdam quidem credibilia revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores » (II-II 6, 1). « Nos cognitionem fidei habemus non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis factis » (De verit. 10, 3). « Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt » (I 1, 8; III Cont. Gent. 154).

Die tatsächliche Indirektheit unserer Offenbarung ist für den hl. Thomas mit dem Hinweis auf das menschliche Wort der Heiligen Schrift noch nicht erschöpfend gekennzeichnet. Es kommt noch eine zweite Instanz hinzu; man könnte auch sagen eine zweite und eine dritte: die lebendige Überlieferung der Apostel in der Kirche, welche die Heilige Schrift als « Offenbarungsquelle » ergänzt und die lehrende Autorität der Kirche, welche sowohl das Wort der Heiligen Schrift als auch der apostolischen Tradition erhält, bewahrt, erklärt und verkündet. Der hl. Thomas spricht diesen bedeutsamen Sachverhalt in den klassischen Worten aus: « Formale objectum fidei est *veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae*, quae procedit ex veritate prima (II-II 5, 3). Gegenstand unserer Glaubenserkenntnis ist also Gottes Wort, aber nicht in seiner direkten und unmittelbaren Erkennbarkeit, sondern in der Gestalt des biblischen Menschenwortes und darüber hinaus in der Erklärung und Verkündigung, welche die lebendige Kirche dem Wort der Bibel aus der mündlichen Überlieferung unter dem Beistand des Heiligen Geistes gibt; es ist also die « *veritas prima proposita nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane* » (II-II 5, 3 ad 2).

Die bedeutsamen biblischen und urchristlichen Tatsachen, auf welchen die katholische Lehre von der *mündlichen Tradition* und vom *Lehramt der Kirche*, als der *regula proxima fidei*, beruht, brauchen

hier nicht aufgezählt und bewiesen zu werden, weil sie anscheinend von Karl Barth größtenteils als Tatsachen gar nicht in Abrede gestellt werden (vgl. KD^{II} 614). Es würde aber in der Tat auch nicht leicht zu bestreiten sein, daß es schon eine christliche Urkirche gab vor der Heiligen Schrift, und daß also die Heilige Schrift jünger ist als die Kirche mit ihrer mündlichen Überlieferung, und nicht nur jünger, sondern geradezu auf diese begründet, also ein Werk der ältesten Kirche und in ihrer kanonischen Geltung von deren Entscheidung abhängig ist, und daß die Heilige Schrift ihrerseits zu wiederholten Malen (Joh. 16, 21; 21, 25; I. Kor. 11, 2; 11, 23; II. Thess. 2, 15; II. Tim. 1, 13; 2, 2) auf die mündliche Überlieferung der Gemeinde als auf ihre Ergänzung hinweist. Auch weiß man, daß es dogmatische Sätze und kirchliche Einrichtungen von allgemein-christlicher Gültigkeit gibt, die aus der Heiligen Schrift allein keineswegs hinreichend zu begründen sind.

Karl Barth glaubt, daß der katholischen Interpretation dieser Tatsachen eine « grundlegende Verwechslung zwischen der Offenbarung Gottes und ihrer Bezeugung » (KD^{II} 614) zugrunde liege. Die Überlieferung, welche tatsächlich älter sei als die Heilige Schrift, sei eben nichts anderes als « der Weg von der Offenbarung als solcher zu ihrer schriftlichen Bezeugung », und dieser Weg sei « mit dem Zustandekommen der Schriftlichkeit ihres Zeugnisses der spätern Kirche gegenüber abgeschlossen ». Wenn also jene mündliche Überlieferung weiterbestehen und für die Kirche von Bedeutung sein sollte, hätte sie das « Weiterleben der Propheten und Apostel, bzw. die Fortdauer der unmittelbaren Offenbarung » zur Voraussetzung (KD^{II} 614). So kenne nun die Kirche das Wort Gottes nicht anders als in seiner « Schriftlichkeit », woher sich auch die vorgeordnete Autorität der Heiligen Schrift über die Kirche verstehe.

Bei allem Verständnis für die Verlegenheit, welche die erwähnten Tatsachen der biblischen und urchristlichen Geschichte hinsichtlich des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Kirche einem protestantischen Theologen bereiten können, wird man doch sagen müssen, daß ihr Sinn und ihr Gewicht sich nicht auf so billige Weise umdeuten lassen. — Gewiß besteht zwischen dem *mündlich* überlieferten und dem *schriftlich* niedergelegten Wort Gottes ein Unterschied, der beachtet sein will. Dort handelt es sich um die geschöpfliche Gestalt des ewigen Gotteswortes in der Form lebendiger, mündlicher Rede, hier um die ebenso geschöpfliche Gestalt desselben Wortes im Gewande der Schriftlichkeit. Diese zwei Gestalten des göttlichen Offenbarungswortes

decken sich, bzw. unterscheiden sich voneinander inbezug auf den darin ausgesprochenen Offenbarungsgehalt insofern, als jedenfalls ein großer Teil der mündlichen Überlieferung in die Schriftlichkeit des biblischen Zeugnisses eingegangen ist, während ein anderer Teil nur mündlich weitergegeben wurde. Es dürfte aber einleuchten, daß der Unterschied, welcher zwischen der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit des Offenbarungszeugnisses besteht, nur *akzidenteller* Natur ist gegenüber der *wesentlichen* Übereinstimmung darin, daß es sich in beiden Fällen um Gottes Wort in der geschöpflichen Gestalt menschlicher Rede handelt.

Bei aller Anerkennung der akzidentellen Verschiedenheit, welche zwischen der Weitergabe eines mündlich oder schriftlich empfangenen Wortes stattfinden mag, ist nun doch schlechterdings nicht einzusehen, warum die Überlieferung des mündlich empfangenen Offenbarungszeugnisses angeblich das ewige « Weiterleben der Propheten und Apostel » zur Voraussetzung haben sollte! *Unerläßliche Bedingung* für die Überlieferung sowohl des *mündlichen* als auch des *schriftlichen* Offenbarungszeugnisses ist nicht die permanente Weiterexistenz der inspirierten Prediger oder Schreiber, wohl aber der *Beistand des Heiligen Geistes*, welcher in seiner Weise für die lehrende Kirche grundsätzlich ebenso notwendig ist wie für die hörende Kirche. Man müßte grundsätzlich und zum vornherein diesen möglichen Beistand leugnen, wenn man für die Erhaltung des prophetischen und apostolischen Zeugnisses das andauernde Weiterpredigen oder Weiterschreiben der ersten Offenbarungszeugen verlangen wollte.

Unter der Voraussetzung der Entscheidung und des Beistandes des Heiligen Geistes kann also das Wort Gottes von der Kirche sowohl in seiner mündlichen, wie in seiner schriftlichen Gestalt, oder auch in beiden zugleich überliefert werden. Es liegt aber auf keinen Fall in der Kompetenz der Theologen, von sich aus zu entscheiden, auf welchem Wege sich Gott den Menschen zu offenbaren habe, sondern sie haben sich an den von Gott tatsächlich eingeschlagenen Weg zu halten, und dort sein Wort zu suchen. Da ist es nun aber unleugbare Tatsache, daß die meisten Apostel zwar unermündlich in der mündlichen Verkündigung von Gottes Offenbarung waren, aber nichts davon aufgeschrieben haben, und daß solche Apostel, welche Gottes Wort auch schriftlich bezeugten, zur *Ergänzung* ihres schriftlichen Zeugnisses auf die mündliche Verkündigung hinwiesen (Joh. 21, 25 ; I. Cor. 11, 23 ; 11, 34), und — was das Entscheidende ist — den Gemeinden befahlen, *beides*, also das mündlich und das schriftlich Vernommene in gleicher

Weise zu bewahren und weiterzugeben (II. Thess. 2, 15 ; II. Tim. 1, 13 und 2, 2). Von der Behauptung, daß die mündliche Verkündigung der Apostel nur als « Weg von der Offenbarung als solcher zu ihrer schriftlichen Bezeugung » von Bedeutung sei, und daß nach dem Zustandekommen der Schriftlichkeit ihres Zeugnisses für die « spätere Kirche » nur noch dieses Geltung habe (KD II 614), ist jedenfalls in der Bibel keine Spur zu finden, wohl aber ist dort so deutlich als möglich gesagt, daß das mündliche Zeugnis umfangreicher sei als das schriftliche, daß ferner das eine mit gleicher Autorität zur Gemeinde rede wie das andere und daß also auch beide mit der gleichen Treue der spätern Kirche zu überliefern seien.

Karl Barth glaubt, daß mit der Berufung auf eine mündliche Überlieferung neben dem objektiven Wort der Heiligen Schrift einem « gefährlichen Subjektivismus » (KD II 615) Tür und Tor geöffnet würde. Das wäre unter einer Voraussetzung unbestreitbar der Fall: wenn nämlich der verheißene Beistand des Heiligen Geistes grundsätzlich und zum vornherein geleugnet würde! Gerade dies muß nun aber von der dialektischen Theologie insofern gesagt werden, als es nach den dort geltenden Voraussetzungen weder bei der lehrenden noch bei der hörenden Kirche zu einem wirklichen Beistand, also zu einer wirklichen Erleuchtung und Führung durch den Heiligen Geist kommen kann. Mit dem Glauben an das Wunder des Heiligen Geistes steht und fällt aber auch die Autorität der Kirche und des in ihr lebendigen mündlichen und schriftlichen Zeugnisses von Gottes Offenbarung. Darum gesellt sich denn zu der dialektischen Relativierung der Bibel auch eine uneingeschränkte Relativierung der kirchlichen Lehrautorität. Der « Schein » - Autorität, welche der Bibel verbleibt, entspricht auf der andern Seite auch nur eine sozusagen « doketische Ekklesiologie »¹.

¹ Es kann nicht ausbleiben, daß eine Theologie, welche die wahre apostolische Tradition und die legitime kirchliche Autorität verwirft, dafür mit allerlei bedenklichem Ersatz gestraft wird. Karl Barth selber klagt über einen üblen « Traditionalismus » in der protestantischen Kirche: « Man denke an den Zauber und an die praktischen Auswirkungen des Zaubers, den der Name Luthers und teilweise auch der Calvins als solche weithin ausübten. Man denke an die fast magische Autorität, die das vor Kaiser und Reich abgelegte Augsburger Bekenntnis für das Luthertum gewonnen hat. Waren das nicht alles schriftfremde Instanzen so gut wie jene angeblich apostolischen Traditionen des Tridentinums? Mit welchem Grund und Recht wurden sie — sie alle schon im 16. Jahrhundert! — sichtlich ebenso ernst genommen wie die Schrift? » (KD II 616). — Im gleichen Zusammenhang darf man sich der Klage Karl Barths darüber erinnern,

So gewiß der hl. Thomas an das Wirken des Heiligen Geistes glaubt, so gewiß gibt es für ihn eine wirkliche Autorität der Kirche. Ihre Aufgabe ist es, das schriftliche und mündliche Zeugnis von Gottes Offenbarung rein zu bewahren, weiterzugeben und zu erklären. Die *unfehlbare Autorität*, welche in diesem Amte der Kirche zukommt, begründet der hl. Thomas immer mit dem Hinweis auf die Verheißungen des Herrn, von denen die Heilige Schrift selber Zeugnis ablegt: «Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Joann. XIV, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem, certum est quod *iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est*» (Quodl. 9, 16). Ähnlich IV. Sent. dist. 20, q. 1, 3; II-II 2, 6 ad 3. — Für den hl. Thomas wäre es wohl undenkbar, wie die Kirche *wirkliche* Autorität haben sollte, wenn ihre Lehre fehlbar wäre, wie es ihm auch unvorstellbar wäre, warum ihre Lehre nicht unfehlbar sein sollte, sofern ihr wirklich der Beistand des Heiligen Geistes verheißen ist.

Man darf sich nicht vorstellen, daß das Bekenntnis zur kirchlichen Autorität für den hl. Thomas nur die doktrinäre Forderung eines theologischen Systematikers war. Es stand als Anliegen etwas sehr Konkretes und Lebendiges dahinter: die *Einheit der Christenheit*. Immer wieder klingt diese Sorge um die Einheit der Kirche an, wenn der hl. Thomas von der Notwendigkeit kirchlicher Autorität redet: «*Una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud I. Cor. 1, 10: Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata; quod servari non potest, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia firmiter teneatur*» (II-II 1, 10). «*Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitatem per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo ad unitatem Ecclesiae conservandam, quod sit unus, qui toti Ecclesiae praesit*» (IV. Sent. dist. 20, q. 1, 3). «*Cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debeat servari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae*» (IV. Sent. dist. 24 q. ult. 2, 3).

«daß das lutherische Bekenntnis zu Luther der Proklamation einer *prinzipiellen* kirchlichen Autorität und damit einer göttlichen Autorität dieses Mannes und damit einer Bedrohung des Schriftprinzips damals und bis heute manchmal bedenklich nahe gekommen ist» (KD II 676).

Die katholische Lehre von der Autorität der *Kirche* ist immer noch der prägnanteste Ausdruck dafür, daß es in der katholischen Kirche um wirklichen Glaubensgehorsam gegen *Gott* gehen kann. Dieser Satz ist kein Paradoxon, es sei denn für den, welcher vergißt, daß unsere Offenbarung keine direkte, sondern eine indirekte, keine unmittelbare, sondern eine mittelbare ist. Wir gehorchen im Glauben *Gottes Wort selber*, aber wir können ihm allein auf dem Wege begegnen, den *Gott selber* zu seiner Offenbarung gewählt hat, und dies ist das prophetische und apostolische Offenbarungszeugnis, wie es die *Kirche* in seiner mündlichen und schriftlichen Gestalt durch den Heiligen Geist bewahrt, verkündet und erklärt. Darum wird mit dem Hören oder Verachten der kirchlichen Verkündigung *Gottes Wort selber* gehört oder verachtet (Luk. 10, 16). Der hl. Thomas sagt auf seine Weise das nämliche, wenn er schreibt: « *Formalis ratio objecti in fide est veritas prima per doctrinam Ecclesiae manifestata* » (De carit. 13, 6) ¹.

Wer in der autoritativen Lehrverkündigung der Kirche die letzte, und also für uns nächste und sicherste, menschliche Gestalt des ewigen Wortes *Gottes* anerkennt, der gehorcht also letztlich nicht irgend einer geschöpflichen Instanz, sondern *Gottes Wort selber*, das uns — solange wir auf Erden wandern — nicht anders als auf diesem konkreten Wege begegnet. An diesen Weg ist also die ganze Wahrheit und Sicherheit unserer Offenbarungserkenntnis geknüpft, aber es ist auf ihm auch ihre unbeschreibliche Würde gewahrt: « *In quo quidem ostenditur sublimitas fidei christianae, quae non inhaeret doctrinae humanae sed doctrinae Dei . . . Sic ergo omnes qui sunt in Ecclesia, sunt docti non ab Apostolis, non a Prophetis, sed ab ipso Deo* » (Comment. in Ev. Joann. 6, Lect. 5).

¹ Am schärfsten hat der hl. Thomas die unumgängliche Notwendigkeit der *doctrina Ecclesiae* als nächster Norm unseres Glaubens an der klassischen Stelle II 5, 3 ausgesprochen: « *Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata, ille non habet habitum fidei, sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem . . . Manifestum est autem quod ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae, tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet: alioquin, si de his quae Ecclesia docet, quae vult tenet et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati* ». Wer sich also außerhalb des gottgewiesenen Weges stellt, dessen Erkenntnis ist nicht « Glaube » zu nennen, sondern ein « *opinio quaedam secundum propriam voluntatem* ».