

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	18 (1971)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung?
<b>Autor:</b>	Söll, Georg
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761540">https://doi.org/10.5169/seals-761540</a>

### **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:** 12.01.2026

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

GEORG SÖLL

# Dogmenfortschritt durch neue Offenbarung?

Ein Beitrag zur Geschichte der Theorie der Dogmenentwicklung

Trotz einiger bemerkenswerter Ansätze zu einer Lösung des Problems der Dogmenentwicklung im Verlauf der Theologiegeschichte war diese Frage bis in die neuere Zeit herein kein bevorzugtes Thema der katholischen Glaubenswissenschaft. Erst im 19. Jahrhundert sahen sich das Lehramt und die verschiedenen Richtungen der kath. Theologie, besonders die Katholische Tübinger Schule, die Neuscholastik und für seine Person auch J. H. Newman, unausweichlich damit konfrontiert. Akut wurde die Auseinandersetzung, als der sogenannte Modernismus oder Reformkatholizismus neben anderen Positionen der liberal-protestantischen Bibelkritik und Dogmengeschichtsschreibung die Auffassung vertrat, daß der unbestreitbare Zuwachs des Glaubensgutes an neuen Dogmen – man berief sich naturgemäß gern auf die Definitionen von 1854 und 1870 – durch eine Erweiterung des *depositum fidei*, mit anderen Worten: durch neue Offenbarungen zu erklären sei. In einer Reihe von Sätzen, die – leider ohne nachprüfbaren Quellennachweis – aus Werken führender Modernisten zusammengestellt und unter Pius X. 1907zensuriert wurden, fand sich auch der Satz: «Die Offenbarung, die den Gegenstand des katholischen Glaubens bildet, war mit den Aposteln nicht abgeschlossen» (DS 3421). Die hiermit gemeinte und verurteilte Vorstellung war sachlich nicht neu; denn schon 1864 hatte Pius IX. im sogenannten *Syllabus* u. a. auch den Satz zurückgewiesen: «Die göttliche Offenbarung ist unvollkommen und daher einem ständigen und unbegrenzten Fortschritt unterworfen, der dem Fortschritt der menschlichen Vernunft entspricht» (DS 2905).

Damit war im Jahrhundert des erwachenden historischen Bewußtseins die Grenze zwischen der Idee eines substanzialen Dogmenfort-

schritts und der katholischen Lehre von einer nur akzidentellen Dogmenentwicklung markiert. Zwar wurde die Formulierung des zeitlichen Abschlusses: «mit dem Tode des letzten Apostels» nicht als sehr glücklich empfunden, weil dieses Ereignis nicht recht fixierbar ist und weil diese Form der Abgrenzung zu sehr der Vermutung Raum gibt, als wären nach der Verherrlichung Jesu noch wesentliche Offenbarungen erfolgt. Daher spricht man besser vom Abschluß «zur Zeit Christi». Aber das entscheidende Moment bleibt die Terminierung als solche und damit auch die klare Unterscheidung zwischen der Entwicklung der Offenbarung selbst, gemäß Heb 1,1–2, und der Geschichte ihrer geistigen Erschließung d. h. der Dogmenentwicklung. Gewiß kann man einwenden, daß eine göttliche Offenbarung der gemeinhistorischen Überlieferungsmittel von Wort und Zeichen bedarf, um als solche verständlich zu werden, und daß verschiedene Offenbarungswahrheiten erst in einem relativ großen Zeitabstand von ihrer erstmaligen Verkündigung für uns in ihrem Inhalt und in ihrer Bedeutung erschlossen wurden und noch werden, aber dieses subjektive Offenbar-Werden kann dennoch begrifflich und zeitlich klar genug abgehoben werden von dem objektiven Offenbar-Sein, das für die Kirche durch die im Prozeß der Kanonbildung ermittelte Textgestalt der sogenannten *Heiligen Schrift* als gesichert erscheint. Das Wissen um die historische Fixierung dieses Vorgangs war freilich oft bzw. lange Zeit nicht so reflex im Bewußtsein der Gläubigen und ihrer Lehrer, wie heute nach den oben zitierten und anderen kirchlichen Verlautbarungen.

Der Prüfstein dafür, ob und in welchem Ausmaß der zeitliche Abschluß der christlichen Offenbarung und ihre Vollgenügsamkeit innerhalb der katholischen Theologie herausgestellt wurde, ist ohne Zweifel die Begriffsgeschichte von *revelare* bzw. *revelatio*, denn in diesem Terminus konnten unter Verwischung der Zeitgrenze das Bewußtsein vom Offenbar-Sein mit dem Erlebnis des Offenbar-Werdens so unterschiedslos verbunden sein, daß die gewonnene Erkenntnis ebenso als erstmalig ergangene Offenbarung wie als Frucht einer gereiften Einsicht in längst geschehene Selbsterschließung Gottes erfahren werden konnte. Im folgenden soll zu dieser Begriffsgeschichte ein kleiner Beitrag geleistet werden. Er verdankt seine Entstehung einem größeren Zusammenhang, nämlich der Frage nach der Entfaltung der Theorie der Dogmenentwicklung in der katholischen Glaubenswissenschaft<sup>1</sup>. Die genannte Fragestellung

<sup>1</sup> Vgl. G. SÖLL, Dogma und Dogmenentwicklung (*Handbuch der Dogmen-*

hat nicht nur einen historischen, sondern auch einen Gegenwartsbezug; denn sie tangiert ebenso das Problem der zeitlichen Abgrenzung der Offenbarung wie das ihrer – nicht unbestrittenen – Verobjektivierung in die sogenannte *Heilige Schrift* hinein und die aktuelle Diskussion über den geschichtlichen Charakter der Selbsterschließung Gottes und der daraus entfalteten Dogmen.

Ausgangspunkt der Analyse ist naturgemäß die Bibel selbst. Von ihr ist eine zeitliche Fixierung ihres eigenen Werdegangs so wenig zu erwarten wie eine Entscheidung in der Frage der Kanonizität ihrer einzelnen Bücher. Die neutestamentlichen Hagiographen hatten ja nicht einmal eine anerkannte zeitliche Terminierung für die Entstehung der Bücher des AT vor sich. Im übrigen bewegte die Verfasser wie die Leser der Heiligen Bücher nicht so sehr das Problem der zeitlichen Abgrenzung ihrer Werke, sondern das der inneren Abgrenzung echter Gottesoffenbarungen von falschen<sup>2</sup>.

Was die biblische Verwendung der genannten Begriffe angeht, so erscheint in der LXX  $\alpha\piοκάλυμμα$  nur in Jud 5,2,  $\alpha\piοκάλυψις$  in 1 Kō 20,30 (im Sinne von Bloßstellung) sowie in Sir 11,27; 22,22; und 42,1 (im Sinne von Kunde geben bzw. Verrat von Anvertrautem). Das entsprechende *revelatio* der Vulgata kommt im AT überhaupt nicht vor. Im AT und NT erscheint das Zeitwort «offenbaren» zusammengenommen an die hundertmal; *revelatio* begegnet im NT in Lk 2,32; Röm 2,5; 8,19; 1 Kor 1,7; 2 Kor 12,7; Eph 1,17; 1 Petr 1,7; 4,13. In Apk 1,1 übernahm die Vulgata das griechische Wort. Unbeschadet der Prävalenz des Eschatologischen für das theologische Verständnis des Hauptworts wie des Zeitworts in der Bibel insgesamt, spiegelt ihr Gebrauch in der schriftlich verobjektivierten Offenbarung bereits das Neben- und manchmal das Ineinander der (aktuistischen) subjektiven und der (mehr historisch konstatierenden) objektiven Deutung und Bedeutung von «Offenbarung». Was Paulus betrifft, so hatte er selbst den Terminus in einen Zusammenhang gebracht, bei dem das also Geoffenbarte nicht mit der allgemein verbindlichen biblischen Offenbarung identifiziert werden konnte, wenn er z. B. in 1 Kor 14,30 bei seinen Erörterungen über Gei-

geschichte. Hrsg. von M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, I/5), Freiburg 1971, bes. § 3c: Der zeitliche Abschluß der Offenbarung.

<sup>2</sup> Vgl. das Stichwort «Abgrenzung der Offenbarung» in: ThWNT, zu  $\alpha\piοκαλύπτω$ , III, 576–578 (OEPKE).

stesgaben und Prophetie schreibt: «Wird aber einem anderen, der noch dabeisitzt, eine Offenbarung zuteil, so soll der erstere [der Prophet] schweigen». Den Philippern wird geschrieben: «Solltet ihr in einem Punkte anders denken, so wird Gott euch dies offenbaren» (3,15). Und den Ephesern teilt er mit: «Durch eine Offenbarung wurde mir ja das Geheimnis kundgetan, wie ich es in Kürze eben dargelegt habe» (3,3). Auf diese biblischen Vorgaben konnten sich in der Folgezeit verschiedene Väter und andere Theologen berufen. Wie war das jeweils gemeint? <sup>3</sup>

*Cyprian* (258) sagt zu 1 Kor 14,30, der Apostel habe hier in Vorsorge für den Frieden unter den Gläubigen lehren wollen, «multa singulis in melius revelari», damit jeder nicht auf seiner einmal gefaßten Meinung beharre, sondern sich für ein «melius et utilius» öffne <sup>4</sup>. Der Kirchenvater meint hier, wie Paulus, lediglich Privatoffenbarungen und nicht dogmatisch belangvolle Enthüllungen für die Gesamtkirche. Diese Möglichkeit tritt jedoch bei Augustinus ins Blickfeld, wenn er zu der heiklen Frage der Prädestination mit Berufung auf Phil 3,15 (s. oben) offen lassen möchte, daß «tamen habent unde, si quid aliter in ea sapiunt [d. h. die Gegner seiner Auffassung], hoc quoque revelet Deus, si in eo ambulant»; in diesem Fall «ipse illis hoc quoque revelabit» <sup>5</sup>. Es ist jedoch nicht zu erkennen, daß Augustinus damit etwas anderes als eine subjektiv bessere Einsicht in den Sinn diesbezüglicher Schriftstellen bzw. in die Tiefe dieses Geheimnisses gemeint hat. Das zeigt sich deutlich in seinem Kommentar zum Johannesevangelium, wo er die Grenze der persönlichen Bemühungen um die Erhellung der Heiligen Schrift aufzeigt: «Quid facio ego cum loquor? Strepitum verborum ingero auribus vestris. Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico aut quid loquor? <sup>6</sup>. Einen Satz vorher hatte er das auch von den gläubig Hörenden gesagt: «Et si ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt intus datur, intus coruscat, intus revelatur» <sup>7</sup>. Augustinus denkt also nicht an eine allgemeine neue Offenbarung, sondern an das persönliche Charisma begnadeter Einsicht in sie für je einzelne Menschen.

<sup>3</sup> Zur nachfolgenden Auswahl aus der theolog. Literatur bis zur Neuzeit vgl. G. BARDY, L'inspiration des Pères de l'Eglise. RSR 40 (1952) 7–26; sowie J. DE GHELLINCK, Pour l'histoire du mot «revelare». RSR 6 (1916) 149–157.

<sup>4</sup> Ep. 71,3: CSEL III, 2, 774.

<sup>5</sup> De praed. sanctorum 1,1 n. 2: PL 44, 962; ähnlich in De gen. c. Manich. 2,2 n. 3: PL 34, 197.

<sup>6</sup> Tract. 26 cap. 6, 7: PL 35, 1609 f. = CCh 36, 263.

<sup>7</sup> Ebd.

Das Gleiche hat die Bestimmung der Regel *Benedikts* im Auge, wenn sie anordnete: «Ideo autem omnes [die ganze Klostergemeinschaft] ad concilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est»<sup>8</sup>. Darauf berief sich später *Abälard*, als er sich die Bedenken des Pseudo-Hieronymus im Traktat *Cogitis me* bezüglich der Himmelaufnahme Mariens nicht aneignen wollte. Auch Dan 12,14: «Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia», diente ihm als Stütze für die Auffassung: «potuit contingere, ut quod tempore Hieronymi latuit incertum, postmodum revelante Spiritu fieret manifestum»<sup>9</sup>. Hier war aber nun ein dogmengeschichtlich sehr belangvolles Beispiel angezogen, das man bei diesem Autor nicht vermuten würde. Seine Vorgeschichte und Analyse verweist deutlich auf eine bekannte *crux* der Mariologie. Wenn auch nicht apodiktisch, so doch als Möglichkeit (*potuit*) hatte Abälard nicht mehr nur Privatoffenbarungen, sondern eine für die ganze Kirche maßgebliche im Auge.

Augustins Illuminationstheorie, die der Kirchenvater an anderen Stellen noch deutlicher entfaltet hatte, war unter anderen mittelalterlichen Theologen auch für *Hinkmar von Reims* (882) der willkommene Ausweg aus der Schwierigkeit, in die er sich durch widersprechende Meinungen großer Väter in der Prädestinationsfrage gebracht sah. Augustin hatte, von den Donatisten wegen Cyprian bedrängt, das unterschiedliche Maß an persönlicher Einsicht in manche Glaubenswahrheiten als pädagogische Maßnahme Gottes ausgewiesen: «Et ideo plerumque doctribus minus aliquid revelatur, ut eorum patiens et humilis charitas, in qua fructus maior est, comprobetur ... Quibus autem revelabit, cum voluerit sive in hac vita sive post hanc vitam, nisi ambulantibus in via pacis»<sup>10</sup>. Hinkmar tröstete sich damit über die Differenzen zwischen Hieronymus, Augustinus und Gregor I. in der Frage der Prädestination hinweg<sup>11</sup>.

*Hugo von Rouen* (730) hatte die Auffassung vertreten, daß die Übernahme des Ordensstandes «Spiritus Sanctus antiquis Patribus revelavit esse sacramentum novitatis Christi»<sup>12</sup>. Da Hugo hier zweifellos die Kirchenväter als Gesamtheit meinte und die Einsetzung eines Sakramentes für die Gesamtkirche nicht belanglos sein konnte, läßt sich diese Inan-

<sup>8</sup> Cap. 3, 3: CSEL (ed. R. HANSLIK) 75, 27.

<sup>9</sup> Sermo in Ass. Mar.: PL 178, 543B.

<sup>10</sup> De baptismo c. Donat. 2,5: PL 43, 129–30.

<sup>11</sup> De praed. et lib. arb. 3: PL 125, 87B.

<sup>12</sup> Dial. 7, 6, 2: PL 192, 1277C.

spruchnahme von «Offenbarung» nicht mehr durch einen Rekurs auf die augustinische Illuminationslehre interpretieren.

Bei *Anselm von Havelberg* (1158) begegnet das Problem mehr unter dem Stichwort *inspiratio*. In einem dogmatischen Streitgespräch mit dem Erzbischof Niketas von Nikomedien aus dem Jahre 1136, worüber er später in einem Gedächtnisprotokoll berichtete<sup>13</sup>, kamen naturgemäß die Lehrunterschiede zwischen der Ost- und Westkirche zur Sprache. Anselm beruft sich zur Begründung des dogmatischen Fortschritts unter Hinweis auf Joh 16,12. («Ich hätte euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen») auf das Wirken des Heiligen Geistes, der «familiari inspiratione nobis insinuando» auch himmlische «sub sigillo divinarum Scripturarum» verschlossene Geheimnisse bekannt gemacht habe<sup>14</sup>. Der Gesamtzusammenhang ergibt, daß Anselm zwar das Geistwirken als sehr wichtig und umfassend ansah<sup>15</sup>, aber nicht unterstellte, daß nach der Zeit Christi und der Apostel neue allgemein verbindliche Offenbarungen ergangen seien.

Aus der *Summa Sententiarum* (ca. 1135) ist eine sehr bezeichnende Stelle namhaft zu machen, wo sich der von Hugo von St. Viktor abhängige Verfasser mit dem Begriff *revelare* zwar im Zeit-Raum der biblischen alttestamentlichen Offenbarung bewegt, aber durch den Rekurs auf Röm 1,21 (Offenbarung der Grundwahrheit über Gott an die Heiden durch die Schöpfung) zugleich den Ausblick auf weitere derartige Situationen öffnet: «Cum vero subiungit [Paulus] 'Deus illis revelavit', ostendit quod ratio humana per se insufficiens esset, nisi revelatio divina illi in adiutorium esset. Revelatio divina autem fit duobus modis: interna inspiratione et disciplinae eruditione, quae foris fit per facta vel per dicta»<sup>16</sup>. Daß mit dem Letztgenannten primär die heilsgeschichtliche Wort- bzw. Tat-Offenbarung gemeint war, ist deutlich zu erkennen. Dennoch dürfte bei der «inneren Eingebung» neben der prophetischen

<sup>13</sup> Im 2. Buch seiner Dialogi: PL 188, 1163–1210; vgl. J. BEUMER, Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert. ZkTh 73 (1951) 465–482.

<sup>14</sup> Dial. 2, 23: PL 188, 1201 D.

<sup>15</sup> «Den Glauben, den Er [der Heilige Geist] selbst im Evangelium kurz gefaßt niedergelegt hat, den hat er auf den Konzilien der heiligen Väter erklärt, und was der Sohn noch zu sagen gehabt hat, das hat er, vom Sohne ausgehend, der Wahrheit gemäß verkündet und umfassend gelehrt. Und was damals die Apostel allein nicht haben tragen können, das trägt nun alles zusammen die über die ganze Welt verbreitete Kirche» (Dial. 2, 23: PL 188, 1201 BC). Vgl. die dogmengeschichtliche Würdigung des ANSELM VON HAVELBERG bei SÖLL, a. a. O. § 5.

<sup>16</sup> Kap. 3: PL 176, 46B.

Offenbarung der Bibel auch eine spätere Illumination Auserwählter gemeint gewesen sein. *Petrus Cantor* (1197) vertrat die Ansicht, «potest dici divina inspiratione revelatum esse Ecclesiae», daß zur Spendung der Letzten Ölung ein einzelner Priester genüge (im Gegensatz zur Ostkirche)<sup>17</sup>. Daß diese «Offenbarung» nicht auf der Linie der biblischen liegt, mußte auch Petrus Cantor gespürt haben.

*Robert Courçon* (1219) glaubte, daß ein allgemeines Konzil «per internam inspirationem» eine Weihe des heiligen Öls auch an einem anderen Tag als am Gründonnerstag hätte festsetzen können<sup>18</sup>. Auch hier gilt das eben Gesagte. *Huguccio* (1210) hielt es für möglich, daß die Griechen deshalb ungesäuertes Brot zur Eucharistiefeier verwenden, weil «forte alicui doctorum eorum revelatum est quod in fermentis conficerent»<sup>19</sup>. Auch hier handelte es sich offenbar um kultische und nicht um dogmatische Fragen.

*Guido von Orchelles* (Mitte 13. Jh.) erklärte bezüglich der Taufform, daß die Bestimmung, durch die Alexander III. die Hinzufügung von «ego te baptizo» zur trinitarischen Formal als wesentlich vorgeschrieben habe (DS 757), «Alexandro fuisse revelatum»<sup>20</sup>.

*Albert d. Große* (1280) sah sich veranlaßt, u. a. auch über die Pflicht zu einem expliziten bzw. impliziten Glauben abzuhandeln. Nach Widerlegung zahlreicher Einwände zugunsten eines nur implizit zu leistenden Glaubens an die Artikel des Symbolums kam er zu der Lösung, daß zwar ohne göttliche Offenbarung die Fundamentalwahrheiten vor wie nach Christus nicht explizit zu glauben seien. Es besteh aber kein Zweifel, daß «revelatio fit Ecclesiae, et semper facta est Ecclesiae»<sup>21</sup>. Die Empfänger derselben würden damals (im AT) wie jetzt (im neutestamentlichen Zeitalter) *maiores* genannt (gemeint waren die Mitglieder der kirchlichen Hierarchie und die Theologieprofessoren gegenüber den *simplices* oder *minores*, d. h. den einfachen Gläubigen). Weil Albert aber sofort hinzufügt, daß die Offenbarung im AT «ad manifestationem articulorum» (im Sinne einer erstmaligen Kundmachung) geschah, jetzt aber «ad expositionem» d. h. zur Verständlichmachung erfolge, ist klar, daß

<sup>17</sup> Handschr. Bibl. Nat. Paris, lat. 14 556 fol. 342r<sup>2</sup>, ermittelt von DE GHELLINCK.

<sup>18</sup> Bei A. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik. IV vol. in 8 Bänden, Regensburg 1951–56, hier I/1, 32 aus einer Handschrift in Brügge.

<sup>19</sup> Handschr., Bamberg P. II 28 fol. 432 VI, bei DE GHELLINCK.

<sup>20</sup> Bei DE GHELLINCK, Handschr. Bibl. Nat. Paris lat. 1750 fol. 15r.

<sup>21</sup> III. Sent. dist. 25. art. 4, sol.: Op. Omnia (ed. Vives, Paris 1894) vol. 28, 480.

er die allgemein verbindliche Offenbarung als abgeschlossen betrachtete und für die Zeit nach Christus unter *revelatio* nur einen besonderen Beistand Gottes zur Sinnerhellung der Offenbarung verstand. Er war es ja auch, der sich konsequent gegen eine Mehrung der von Gott ein für allemal bestimmten Glaubensartikel wehrte und lediglich (mit Hugo von St. Viktor) auf seiten des Gläubigen hinsichtlich des Intellekts wie des Affekts ein Wachstum gelten ließ und zwar auf vierfache Weise: 1. durch erleuchtende Offenbarung von oben, 2. durch explizierende Lehre, 3. durch «re credita eveniente», womit ein Sich-selbst-Öffnen des Offenbarungsgutes, also seine sich allmählich erschließende Einsichtigkeit gemeint war, und 4. durch Studium der Wahrheit, das den Verstand öffnet<sup>22</sup>. Das war eine Auffassung, die sich ebenso mit der Konstanz des wesentlichen Glaubensgutes wie mit der Vorstellung einer irgendwie gearteten Dogmenentwicklung vereinbaren ließ.

*Bonaventura* (1274) hielt es «pro certo», daß gewissen Theologen nach der apostolischen Zeit, wie z. B. Gregor dem Großen, «cui multa divinus Spiritus revelavit», etwa im Hinblick auf die Beschaffenheit des Höllenfeuers eine besondere Offenbarung zuteil geworden sei<sup>23</sup>. Hinsichtlich des *Filioque* meinte er: «Latini ... manifesta revelatione edocti sunt de Spiritus Sancti processione ... Graeci vero .. arctaverunt [einen- gen] Scripturam ... et sibi viam revelationis clauerunt»<sup>24</sup>. Bonaventura verstand hier also unter *revelatio* ein rechtes gottgewirktes Verständnis der Heiligen Schrift. Wie weit der Begriff «Offenbarung» gefaßt werden konnte, beweist *Roger Bacon* (1294), wenn er erklärt: «Sapientia philosophiae est tota revelata a Deo et data philosophis, et Ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia»<sup>25</sup>. Hier ist die biblische Offenbarung überhaupt nicht in Sicht, und *revelare* ist einfach im Sinn von «erschließen» gebraucht.

*Thomas von Aquin* (1274) schloß sich der Meinung seines Lehrers Albert an, als er für die *maiores* ein größeres Glaubenswissen (*magis explicite credere*) forderte und die damit gegebene Explikation des Glaubensgutes «per revelationem divinam» vollzogen sah<sup>26</sup>. Seine Feststellung: «Innititur autem fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua

<sup>22</sup> Ebd. Solutio: vol. 28, 474 B. Mehr zu Albert bei SÖLL, a. a. O.

<sup>23</sup> IV Sent. d. 44 p. 2 a. 2 q.1: Op. Omnia (ed. Quarr. 1889) vol. IV, 9.

<sup>24</sup> I Sent. d. 11 p. 2 a.1 q.1 concl.: vol. I, 212.

<sup>25</sup> Opus Tertium cap. 23, ed. DE BREWER in: *Rerum Brit. medii aevi*, vol. 15, 74.

<sup>26</sup> STh II-II 2,6.

fuit aliis doctoribus facta»<sup>27</sup>, hebt mit den Trägern auch den Zeitraum der allgemein verbindlichen Offenbarung von der Erleuchtung derjenigen ab, denen sie zu irgend einem Zweck zuteil wurde oder wird. Der Aquinate hatte im übrigen Grund genug, sich selbst und andere von der Idee einer permanenten oder zu einem bestimmten Zeitpunkt durch den Heiligen Geist zusätzlich erfolgten Offenbarung zu bewahren, als er mit Blick auf die Spiritualen des Mittelalters in seiner *Summa Theologiae* die Frage er hob: «Ob das Neue Gesetz bis zum Ende der Welt dauert?» Er ließ die Berufung auf Joh 16,12 nicht gelten und erklärte: «Sofort nach der durch die Auferstehung und Himmelfahrt erfolgten Verherrlichung Christi wurde der Heilige Geist verliehen», um dann festzustellen: «Unde non est exspectanda alia lex, quae sit Spiritus Sancti»<sup>28</sup>.

*Richard von Mediavilla* (ca. 1308) folgte Bonaventura, indem er *inspiratio* im Sinn einer Eingebung des Heiligen Geistes zur Erklärung strittiger Schriftstellen faßte<sup>29</sup>. *Matthäus von Aquasparta* (1302) hielt dafür, daß sowohl den Griechen wie den Lateinern bezüglich des Her vorgangs des Heiligen Geistes «revelatio facta est»; doch hätten die Griechen hinterher «plura velamina» zwischen sich und den Heiligen Geist gelegt und sich damit den Blick für die Wahrheit getrübt<sup>30</sup>.

Was die verschiedenen theologischen Autoren jeweils mit dem Wort *revelatio* gemeint haben, hängt offensichtlich davon ab, wie sie die Tätigkeit des von Christus verheißenen und gesandten Heiligen Geistes einschätzen. Mit der Begriffsgeschichte von *revelare* müßte also eigentlich auch die Geschichte der Exegese der Parakletsprüche des NT verbunden werden, was in diesem Rahmen naturgemäß nicht geschehen kann<sup>31</sup>. Ein zusammenfassender Überblick über die Stellung der heutigen Exegese zu diesen Schrifttexten läßt folgendes sagen: «Es ist grundsätzlich zu vermeiden, von einem ‘Offenbarungs’-Wirken des Parakleten zu sprechen wegen des damit verbundenen Mißverständnisses, daß der Heilige

<sup>27</sup> STh I 1,8 ad 2.

<sup>28</sup> STh I-II 106,4 ad 3.

<sup>29</sup> III. Sent. d. 25 a. 2 q. 2, ed. Brixen 1591. Vgl. J. BEUMER, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. Scholastik 16 (1941) 326–347.

<sup>30</sup> Tract. de aetern. proc. Spiritus S. n. 34: Opera (ed. Quarr. 1903), 448.

<sup>31</sup> Vgl. ALOIS KOTHGASSER, Das Problem der Dogmenentwicklung und die Lehrfunktion des Johanneischen Geist-Parakleten. Jo 14,26 und 16,12–13 in der Väterzeit und heute. Diss. (Masch.), Rom 1968. Bis jetzt gedruckt: Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakleten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Salesianum 31 (1969) 379–460.

Geist selbständiger Offenbarer sei. Die Diskussion um diese Frage ist allerdings noch nicht beendet. Doch neigen die meisten Autoren aufgrund einer Gesamtinterpretation der Parakletsprüche immer mehr dazu, die Offenbarungstätigkeit als solche auf Christus zu beschränken und dem Heiligen Geist eine Christus untergeordnete, zu ihm hingeordnete Funktion zuzuschreiben»<sup>32</sup>. Die Tätigkeit des Geistes wird als ein Einführen und Erinnern bezeichnet. «Das setzt Vorgegebenes voraus, auf das sich die *Anamnese* bezieht, und dieses wird eben in Joh 14,26 als 'alles' bezeichnet, 'was Jesus gesagt hat' .... Der Bemerkung, daß Christus noch vieles zu sagen hat (16,12), ist jene gegenüber zu stellen, daß er schon 'alles' gesagt hat (15,15). Das aber, was ausschlaggebend sein dürfte, ist die Beschreibung der Geisttätigkeit in Joh 16,13–15. Der Geist-Paraklet ist Führer zur oder in der gesamten Wahrheit, was die Wahrheit nach dem johanneischen Begriff als Christuswahrheit (14,6) voraussetzt»<sup>33</sup>.

Nachdem nun einmal *revelatio* und *revelare* beginnend schon in der Heiligen Schrift allzu undifferenziert für 1. die allgemein verbindliche göttliche Heiloffenbarung, 2. geistgewirkte Einsicht in den Sinn und Reichtum dieser Offenbarung, 3. Antrieb des Heiligen Geistes zu neuen kultischen oder disziplinären Praktiken und schließlich auch 4. reine Privatoffenbarungen an einzelne Kirchenglieder verstanden werden konnte und zu alledem eine Lehrentscheidung über den zeitlichen Abschluß der göttlichen Offenbarung nicht vorlag, konnten die verschiedenen Autoren, die mit diesem Begriff operierten, genau so unterschiedslos damit umgehen und daher die Frage provozieren, ob denn die weitere Lehrentwicklung nicht doch durch neue Offenbarungen zu erklären sei. Eine ausdrückliche Feststellung dieser Art kann offensichtlich bei keinem kirchlich gesinnten und als solchen anerkannten Theologen nachgewiesen werden. Der Dogmenhistoriker und Modernist Jos. Turmel (1943) konnte sich mit dieser Behauptung gewiß nicht als solchen ausweisen<sup>34</sup>.

Zur Illustration des kirchenamtlichen Standpunkts sollen noch fünf Traditionsszeugen genannt werden, die unter einem bestimmten Gesichtspunkt besonders charakteristisch sind.

*Johannes de Brevi Coxa* (1423) erklärte im Anschluß an Wilhelm von Ockham, daß die Kirche eine Behauptung nur dann als häretisch verurteilen könne, wenn sie sich auf die Heilige Schrift, die apostolische

<sup>32</sup> A. KOTHGASSER, Diss. (Masch.), 80.

<sup>33</sup> Ebd. 113 f.

<sup>34</sup> Chronique d'histoire ecclésiastique. Rev. du Clergé Français 37 (1904) 89.

Lehre oder auf eine neue Offenbarung stützt<sup>35</sup>. Dazu vermerkt A. Lang: «Die Möglichkeit nachapostolischer Offenbarungen, die bisher ziemlich allgemein bejaht worden war, wird nun bedeutend eingeschränkt. Solche Offenbarungen verpflichten, so erklären Johann von Basel und Johann Gerson, zunächst nur den Empfänger. Sollten sie für die Gesamtkirche gelten, so muß ihr göttlicher Ursprung durch ein Wunderzeichen bestätigt werden»<sup>35</sup>. Gleichwohl kann es als dahingestellt betrachtet werden, ob die genannten Autoren mit wunderbar bekräftigten Offenbarungen eine dogmatisch belangvolle oder doch nur eine auf kultische oder disziplinäre Fragen bezogene gemeint haben.

Ungleicher deutlicher sprach sich der Thomist *Domingo Báñez* (1604) aus. Zunächst bestritt er klar die Möglichkeit eines substanzialen Dogmenfortschritts: «Neque summus Pontifex neque tota Ecclesia possunt novum articulum aut novum dogma condere quantum ad sustantiam»<sup>36</sup>. Zum andern erklärte er: «Ecclesia non indiget novis revelationibus neque eas habet ad definiendas res fidei, sed solum habet assistentiam Spiritus Sancti, ut in tradenda et explicanda evangelica doctrina quam ab Apostolis suscepit, errare non possit»<sup>37</sup>. An derselben Stelle seines Kommentars zur Summe des Aquinaten berief er sich für seine Meinung, daß die Kirche nichts definiert, was nicht in der Heiligen Schrift oder in der Apostolischen Überlieferung «expressum aut virtuiter» enthalten sei, auf das Konzil von Trient.

Daher sollen hier auch die Akten dieser Kirchenversammlung zu Wort kommen. Am 18. 2. 1546 äußerte sich der Konzilspräsident und Kardinal a. s. Cruce *Cervini* zur Frage der Offenbarungsquellen. Nachdem er als die ersten beiden der «tria principia et fundamenta nostrae fidei» die Offenbarung des AT und NT durch die Patriarchen bzw. durch Christus angesprochen hatte, sagte er zum 3.: «Tertium, quia non semper Filius Dei corporaliter nobiscum mansurus erat, misit Spiritum Sanctum, qui in cordibus fidelium secreta Dei revelaret et Ecclesiam quotidie et usque ad consumationem saeculi doceret omnem veritatem et, si in mentibus hominum dubii occurisset, declararet»<sup>38</sup>. Damit war die dritte

<sup>35</sup> A. LANG, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg 1964, 221. Lang zitiert dann die gleichlautende Auffassung aus OCKHAM und JOHANN DE BREVI COXA.

<sup>36</sup> Scholastica Commentaria in secundam secundae Angelici Doctoris S. Thomea (...) auctore F. Dominico Báñes. Romae 1615, In II-II, q. 1 a. 10, p. 57a-C.

<sup>37</sup> In II-II, 1, 7: ebd. p. 37b-B.

<sup>38</sup> Diariorum pars I: *Conc. Trid.* (ed. Freiburg 1901 ff.) I, 484 f.

d. h. die nachchristliche Periode als durchaus bedeutsam für die Glaubensentwicklung ausgewiesen, aber zugleich die Geistfunktion lediglich als eine die einmal ergangene Offenbarung erklärende charakterisiert.

Einen nicht uninteressanten Beitrag liefert der geschätzte Jesuitentheologe *Dionysius Petavius* (1652), indem er die oben zitierte Stellung Augustins in Erinnerung brachte, der sich ja seinerseits auf die von Paulus in Phil 3,15 erwähnte Möglichkeit einer persönlichen Offenbarung berufen hatte. Der Kirchenvater habe sich mit diesem Stichwort den Weg zur Begründung seines und anderer Leute Meinungswechsels in theologischen Fragen offen gelassen. Und demnach kann Petavius für Augustinus den Gebrauch von *revelatio* wie folgt rechtfertigen: «Ubi revelationem appellat rei obscurae patefactionem, quam Dominus labori, industriaeque studiosorum hominum indulget»<sup>39</sup>. Mit anderen Worten: Gott gibt dem gläubig-denkerischen Bemühen zur Erhellung seiner Wahrheit durch besondere Erleuchtung seinen Segen. Petavius nennt dann als typisches Beispiel, daß Gott den Christen den «integrum illum immaculatae Virginis conceptum» geoffenbart habe, was die Griechen *πληροφορίαν*, die Lateiner «firmam persuasionem» bezeichnen<sup>40</sup>. Obwohl Petavius damit auf ein später (1854) definiertes «neues» Dogma anspielt, hat er an dieser Stelle durchaus nicht einer neuen, allgemein verbindlichen Offenbarung das Wort geredet, sondern einer geistgewirkten Abrundung bzw. Festigung schon latent vorhandener Kenntnisse der Gesamtkirche.

Für die Auffassung der in der kirchlichen Tradition stehenden Theologen, daß geistgewirkte Erleuchtungen für die Gesamtkirche oder einzelne Theologen trotz des Terminus *revelatio* nicht als eine Erweiterung der ursprünglichen Christusoffenbarung angesehen wurden, kann die bis in die neueste Zeit wiederholte Behauptung angeführt werden, daß die Apostel alles an Offenbarung besaßen, auch wenn sie es nicht immer artikulierten<sup>41</sup>. Im übrigen hat keiner der Autoren die Vollgenügsamkeit der in der apostolischen Zeit erfolgten Offenbarung bestritten. Wer dies nicht ausdrücklich sagte, tat es indirekt mit der Überzeugung von der inhaltlichen Vollständigkeit der im Symbolum hinterlegten Wahrheiten, zu denen die späteren Bekenntnisse nur noch präzisierende Er-

<sup>39</sup> *Dogmata Theologica* (ed. Paris 1867): *De Incarnatione lib. II, cap. 2: VII, 50.*

<sup>40</sup> *Ebd.*

<sup>41</sup> Vgl. dazu SÖLL, a. a. O. § 8a: «Der Abschluß der Offenbarung und das Wissen der Apostel».

klärungen, nicht aber wesentlich Neues hinzuzufügen hatten. Selbstverständlich lag es sehr nahe, neue dogmatische Erkenntnisse bzw. neue von Konzilien oder Päpsten getroffene Entscheidungen auf eine irgendwie geartete *revelatio* zurückzuführen. Aber dafür bot schon das NT die Handhabe. Hier wie dort konnte nur der Gesamtzusammenhang über den jeweils gemeinten Sinn von «Offenbarung» befinden. An den zitierten Zeugnissen ist abzulesen, daß es sich selten um eigentliche dogmatische Lehrpunkte handelte und daß in den meisten Fällen eine im Sinn der augustinischen Illuminationstheorie dem frommen *affectus fidei* von Gott zuteilgewordene Erleuchtung gemeint war. Die aber ist naturgemäß an keine zeitliche Grenze gebunden und war von je bei allen großen Theologen die innere Triebkraft ihrer fortschreitenden Glaubenserkenntnis. Das hat nach Augustinus wohl keiner der späteren Zeugen so klar und einfach ausgesprochen als *Wilhelm von Thierry* (ca. 1148) in seinem *Speculum fidei*, da er schrieb: «Altera siquidem est fides, quam revelat caro et sanguis (Mt 16,17), altera, quam revelat Pater qui est in coelis. Illa docet quid sit credendum; ista fidei suggerit intellectum». Denen, die Glaubensgeist und Glaubenswissen voneinander trennen, gibt er zu bedenken: «Die schlichten Kinder Gottes verdienen es, den Glauben 'revelante Deo' zu empfangen, nicht nur den, den 'Fleisch und Blut' offenbaren, sondern auch den, den der Vater offenbart, der im Himmel ist, sie, die gelehrigen Schüler Gottes, die fern von jedem widerstreitenden Lärm an Worten und Gedanken vom Heiligen Geiste lernen. Wenn bei diesem Unterricht der Heilige Geist nicht dabei ist, versagen dem Dozenten wie dem Hörer die geräuschvollen Vernünfteleien der Vernunft ('docenti et discenti deficiunt perstrepentes rationum ratiocinationes')<sup>42</sup>. Diesem schlichten Glauben maß Wilhelm zwar noch nicht die Funktion eines Motors der Dogmenentwicklung zu – das war bei der allgemeinen Klassifizierung der *simplices* bzw. *minores* im Mittelalter nicht zu erwarten – wohl aber die des treuen Wächters: «Simplex fides sapit non lucet, tamen et est contra tentationes tutior. Licet enim pedetentim in fide proficiat, habitantem per fidem gerens in corde Christum, quae cumque fidei sunt firmissime tenet scientia acclamante conscientia et eam fidem firmissime foveat amplexu»<sup>43</sup>.

Am Schluß des kurzen Zeugenverhörs zur Frage der Deutung von *revelatio* soll auf die Aktualität dieses Problem für die heutige Theologie

<sup>42</sup> PL 180, 378CD.

<sup>43</sup> PL 180, 379C.

hingewiesen werden, die sich seit dem II. Vatikanischen Konzil in zunehmendem Maße der «Geschichtlichkeit» des Dogmas angenommen hat<sup>44</sup>.

Es ist einerseits nicht leicht, bei der mit Recht beklagten «Inflation des Begriffs der Offenbarung»<sup>45</sup> eine klare Scheidung seiner konstitutiven Elemente vorzunehmen. Anderseits wurde in der katholischen Theologie lange Zeit das dynamisch-geschichtliche und das ereignishaft-eschatologische Moment an ihr zu wenig hervorgehoben. Das Wissen um das sichere Schon-Haben der göttlichen Offenbarung verdrängte vielfach das Bedürfnis nach dem Habhaft-Werden ihres vollen Sinns und Reichtums, so daß schließlich als protestierende Gegenbewegung die Abkehr von einer historisch objektivierten und die Hinwendung zu einer sich je und je aktualisierenden Offenbarung (Bultmann, Barth) einsetzte. Damit stand aber auch die Gefahr auf, daß das präsentische Perfekt der christlichen Offenbarung gleichsam in ein imperfektes Futurum umgedeutet wurde. Mit anderen Worten: Die traditionelle kirchliche Überzeugung von der Abgeschlossenheit und Vollgenügsamkeit der Christusoffenbarung wurde im Prinzip angefochten. Verbindende Feststellungen wie etwa die: «Geschehene Offenbarung (Perfekt) ereignet sich als geschehende Offenbarung (Präsens) im Glauben»<sup>46</sup>, sowie die Betonung der Koexistenz von kategorialer Offenbarung und Offenbarungsgeschichte mit der Geistesgeschichte der Menschheit überhaupt<sup>47</sup>, lassen nicht übersehen, daß es zur Erklärung der Dogmenentwicklung nur die Alternative zwischen dem auf dem Faktum der Abgeschlossenheit der allgemein verbindlichen göttlichen Offenbarung gründenden akzidentellen und dem auf der gegenteiligen Auffassung basierenden substanzialen Dogmenfortschritt gibt. Bei allem Verständnis für den Endzeit-, Ereignis- und Entscheidungs-Charakter der Offenbarung (G. Gloege) und für die Eigenart der Heiligen Schrift als historisches Zeugnis bzw. als Transparent der Selbsterschließung Gottes, können die katholische Theologie und das kirchliche Lehramt die oben genannte Alternative nicht aufheben und die traditionelle Erklärung der Dogmenbildung als fortschreitende Sinnerhellung und präzisierende Explikation der mit Christus abgeschlossenen, allgemein verbindlichen göttlichen Offenbarung nicht preisgeben, ohne zwei nach ihrer Überzeugung unaufgebbare Prinzipien zu verraten, nämlich 1. die Homogenität und Legitimität der bisherigen Entwick-

<sup>44</sup> Vgl. SÖLL, a. a. O. Einleitung zum II. Teil und § 8g.

<sup>45</sup> So P. ALTHAUS, in: Zeitschr. f. system. Theol. 18 (1941) 134–149.

<sup>46</sup> G. GLOEGE, in: RGG, IV, 1612.

<sup>47</sup> K. RAHNER, in: *Sacramentum Mundi*, III, 835.

lung der christlichen Glaubenslehre und 2. vor allem die Unüberbietbarkeit Christi als Offenbarer und Offenbarung Gottes (das ἐφάπαξ der Bibel).

Daher sah sich das II. Vatikanische Konzil auch veranlaßt, die traditionelle katholische Auffassung bezüglich der Terminierung der Offenbarung in seinen beiden bedeutsamsten mit der Bezeichnung «dogmatische Konstitution» versehenen Dokumenten zu bekräftigen. Im 3. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche wird betont, daß die Definition eines kirchlichen Lehrsatzes «gemäß der Offenbarung selbst» erfolgt, und daß der Bischof von Rom und die Bischöfe sich eifrig um die «rechte Erhellung und angemessene Darstellung» der Offenbarung bemühen. «Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie jedoch nicht (novam vero revelationem publicam tamquam ad divinam fidei depositum pertinentem non accipiunt)»<sup>48</sup>.

In der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wurde diese Auffassung der Gesamtkirche nochmals bekräftigt. Nachdem das Konzil die innere Einheit von Wort und Tat Gottes im Offenbarungsgeschehen ausgewiesen hatte, um, wie Jos. Ratzinger vermerkt, «den neuscholastischen Intellektualismus zu überwinden, für den Offenbarung hauptsächlich die Vorlage geheimnisvoller, übernatürlicher Lehren bedeutete»<sup>49</sup>, erklärte die Kirchenversammlung: «Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle (plenitudo) der ganzen Offenbarung ist»<sup>50</sup>. Diese Erfüllung wird in Nr. 4 so beschrieben: «ER ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, da Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken»<sup>51</sup>.

Diesem klaren Bekenntnis zum Abschluß der Offenbarung durch

<sup>48</sup> *Lumen Gentium* Kap. 3, Art. 25: LThK, *Das II. Vat. Konzil*, I, 243; K. RAHNER-H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1968, 154.

<sup>49</sup> In seinem Kommentar zum Dokument, ebd. II 507.

<sup>50</sup> II, 508; Kompendium 368.

<sup>51</sup> II, 510; Kompendium 369.

und in Christus<sup>52</sup> folgt nach wie vor die katholische Theologie<sup>53</sup>, auch wenn sie dieses Thema nicht immer mit besonderer Dringlichkeit stellt. Wohl kann sich die Geschichte «der in Christus endgültig gewordenen Offenbarung»<sup>54</sup> auch in der Geschichte der getrennten Christenheit als legitim widerspiegeln. Aber die Legitimität der Geschichte und des Verständnisses der Offenbarung selbst ist untrennbar verbunden mit der Anerkennung der Tatsache, daß Christus das endgültige gesprochene Wort Gottes ist, das keiner Verbesserung bedarf und keine Ergänzung erfährt.

<sup>52</sup> Die Redeweise «mit dem Tode des letzten Apostels», die es offenbar nicht ausschließen will, daß nach der Verherrlichung Christi durch den Heiligen Geist noch weitere ergänzende Offenbarungen erfolgt sind, wird wohl mit Recht angefochten. So auch von JOH. FEINER in *Mysterium Salutis* (Einsiedeln 1965), I, 526, in dem Sinne, «daß also das Ende des eigentlichen Offenbarungseignisses mit dem Ende der sichtbaren Gegenwart Christi zusammenfällt ... Es scheint uns, daß wir den Aussagen des Neuen Testamente selbst besser gerecht werden, wenn wir die Geistwirksamkeit in der apostolischen Zeit als göttlichen Beistand zur ausdrücklicheren und reflexeren Erfassung und Entfaltung des mit den Erscheinungen des Auferstandenen zu Ende gesprochenen Offenbarungswortes Gottes verstehen» (ebd.). Vgl. R. SPIAZZI, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli. Gregorianum* 33 (1952) 24-57 und als Sonderdruck mit anderen Referaten, in: *Lo sviluppo del dogma secondo la Dottrina Cattolica*. Rom 1953, 24-57.

<sup>53</sup> So JOH. FEINER, a. a. O., und K. RAHNER, der den Gegensatz zwischen dem Immanentismus (Offenbarung als immanente und notwendige Entwicklung des religiösen Bedürfnisses mit den bedeutenden Objektivierungen im Judentum und Christentum) und dem Extrinezismus (Offenbarung als Ereignis eines rein von außen kommenden Eingriffes Gottes durch Mitteilung von Sätzen) durch das Verständnis der Offenbarungsgeschichte als «die Tat Gottes und die des Menschen» überbieten möchte (*Sacr. Mundi*, III, 833). Vgl. auch J. R. GEISELMANN in: *Handbuch theol. Grundbegriffe*, II, 249 (gegen Bultmann) und H. FRIES in *LThK* VII, 1112 f. (zur Unüberbietbarkeit der in Christus erfolgten Offenbarung).

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Sacramentum Mundi*, III, 840.