

Offenbarung und Glaube : ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie

Autor(en): **Fehr, J.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **16 (1938)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762316>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Offenbarung und Glaube.

Ihr Verhältnis in dialektischer und thomistischer Theologie.

Von J. FEHR, Appenzell.

Die Frage nach der Erkennbarkeit des Wortes Gottes ist mit dem Hinweis auf die *analogia fidei* als auf seine «geschöpfliche Gestalt» nur zum Teil beantwortet¹. Immer noch stehen wir vor der Frage: Wie kommt es, daß ein Mensch gerade *diese* Analogien als Zeichen und Gleichnisse des Wortes *Gottes* anerkennt? Woher und wie wird es möglich, daß der Mensch in dieser geschöpflichen Gestalt Gottes Wort erkennt? — Daß der *Mensch* es sein muß, der Gottes Wort erkennt, sofern sinnvollerweise von *Offenbarung* die Rede ist, wird ja auch von Karl Barth zunächst nachdrücklich betont. Wir wenden uns unter diesem neuen Gesichtspunkt nochmals dem Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie zu. Karl Barth hat die Bedeutung dieser Fragestellung einmal mit folgenden Worten hervorgehoben: «Darf die Kirche und in ihr die kirchliche Verkündigung und im Dienste der kirchlichen Verkündigung die Dogmatik sich auf die Wahrheit berufen, dann muß es heißen: *es können Menschen* — nicht alle Menschen, aber bestimmte Menschen, auch diese bestimmten Menschen nicht immer und überall, aber in bestimmter Situation — *das Wort Gottes erkennen*. Wäre es nicht so, dann müßte der ganze Begriff des Wortes Gottes als ein Phantasieprodukt und also die kirchliche Verkündigung samt der Dogmatik als ein gegenstands- und darum sinnloses Tun und also die Kirche als eine Stätte der Selbsttäuschungen sondergleichen bezeichnet werden» (KD^I, 195).

I.

Das erste, was in diesem Zusammenhang festgehalten werden soll, ist die auffällig nachdrückliche und häufige Beteuerung Karl Barths, daß es *Menschen* sind, die in der Offenbarung Gottes Wort

¹ Vgl. dazu den Aufsatz «Offenbarung und Analogie», *Divus Thomas* 1937, Heft 3.

erkennen. Gewiß ist es keine Selbstverständlichkeit, daß Menschen Gottes Wort erkennbar ist. Aber sofern von Offenbarung die Rede ist, ist es selbstverständlich, daß damit Offenbarung an einen *Empfänger* gemeint ist.

Richtet sich das Wort Gottes in der Offenbarung an die Menschen, « so will es offenbar von ihnen gekannt und darum gehört, aber offenbar nicht nicht nur gekannt und gehört, sondern ... erkannt sein » (KD I, 198). Es handelt sich in der Offenbarung um « das zu Menschen geredete Wort », denn « Menschen waren es und werden es sein, die da gemeint und angesprochen und also qualifiziert sind als Adressaten, aber auch selber als Träger dieses Wortes » (KD I, 199). In der Offenbarung geht es also um Gottes « Offenbarsein für uns » (KD II, 223), und darum sind « wir selbst, und zwar wir selbst in unserem eigenen Erleben und Tun » Teilnehmer an dieser Erkenntnis (KD II, 292). Tatsächlich setzt ja auch der Begriff der kirchlichen Verkündigung, wie auch der Begriff der Dogmatik offenbar voraus, « daß es Menschen möglich wird, das Wort Gottes zu hören, sogar zu sagen und also zu erkennen » (KD I, 195), sodaß in keinem ernsthaften Sinne mehr von Kirche, Verkündigung und Dogmatik die Rede sein könnte, wenn dem nicht so wäre (KD I, 195, 224).

Karl Barth legt ohne Zweifel so viel Wert darauf, « in bezug auf die Erkennbarkeit des Wortes Gottes ein bestimmtes *Ja* » (KD I, 204) auszusprechen, weil diese Erkennbarkeit, vom Menschen aus gesehen, alles weniger als selbstverständlich ist. Das ist das zweite, was hier zu bedenken ist.

Der Mensch kann von sich aus und aus eigenen Kräften Gottes Wort nicht erkennen. Wenn er es kann, dann ist dies Gottes freie Gabe und Gnade. Wir werden darum mit Barth vom glaubenden Menschen sagen: « Er hat sich seinen Glauben nicht selbst erschaffen, sondern das Wort hat ihn erschaffen. Er ist nicht zum Glauben gekommen, sondern der Glaube ist durch das Wort zu ihm gekommen. Er hat sich den Glauben auch nicht genommen, sondern der Glaube ist ihm durch das Wort geschenkt worden » (KD I, 258). Weil aber der Mensch nicht aus eigener Kraft Gottes Wort erkennt und auch nicht von sich aus darauf aufmerksam wird, darum kann auch die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarungserkenntnis nur vom Glauben her gestellt werden. Die echte Verständnisfrage gegenüber Gottes Offenbarung und ihrer Möglichkeit kann nur von der schlichten Voraussetzung ihrer Wirklichkeit her aufgeworfen werden (vgl. KD II,

222 ff.; 253 ff.). Der Glaube als Erkenntnis des Wortes Gottes ist eben in seiner Wirklichkeit wie in seiner Möglichkeit nur dem Glauben selber erkennbar: « Daß das Wort Gottes von einem Menschen gehört und von ihm vernommen ist, das kann von ihm selbst und von andern immer nur im Glauben erkannt werden. Wir sagen dasselbe, wenn wir sagen: im Heiligen Geiste » (KD¹, 190).

Wir haben zwei bedeutsame Thesen hinter uns: *Menschen* können Gottes Offenbarungswort erkennen; sie können es erkennen nicht in eigener, aber in *Gottes* Kraft. Von hier aus kann jetzt gefragt werden, *wie* das geschieht.

Karl Barths Lehre lautet, daß der Mensch « zu dieser Erkenntnis keine Fähigkeit hinzubringen, sondern alle Fähigkeit erst zu empfangen hat » (KD¹, 205). Dies bedeutet bei Barth in negativer Hinsicht mehr als bloß eine Abwehr dessen, was er « Cartesianismus », oder die Begründung der Gotteserkenntnis aus der menschlichen Selbstgewißheit nennt. Gegen diesen « Cartesianismus » würden auch wir mit Barth sagen, daß das Wort Gottes und der Glaube seine Würde und Geltung in keiner Hinsicht und auch nicht zum noch so geringsten Teil aus der menschlichen Selbstgewißheit schöpft (KD¹, 204). Das hindert uns aber nicht zu sagen, daß Gott in der Offenbarung gewisse « Fähigkeiten » des Menschen gleichsam ergreift, anspricht, an sie « anknüpft » und durch sie, wenngleich nicht aus ihrer eigenen Kraft, dem Menschen die Erkenntnis und die Gewißheit des göttlichen Wortes schenkt. Diese Lehre vom « Anknüpfungspunkt » ist in den Augen Barths ein Greuel, obwohl es sich bald zeigen wird, daß auch er praktisch ausgiebig von ihr lebt. Um nicht früher Gesagtes zu dieser Frage zu wiederholen, seien hier nur die treffenden Worte Brunners angeführt: « Daß es einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt, daß nicht Steine und Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können »¹. Es ist klar, daß mit der Anerkennung eines « Anknüpfungspunktes » für Gottes Offenbarung im Menschen nicht gesagt werden will, daß etwa der Mensch von sich aus die Fähigkeit zur Glaubenserkenntnis besitze. Wohl ist es der *Mensch*, welcher glaubt, aber er tut es in einer ihm von Gott dazu geliehenen Kraft².

¹ *Emil Brunner*, *Natur und Gnade*, 2. Auflage, Tübingen 1935, S. 18.

² Während Barth den von Brunner bevorzugten Terminus « Anknüpfungspunkt » verabscheut, liebt er die Bezeichnung « anthropologischer Ort » des

Damit stehen wir nun vor der Frage nach dem positiven Sinn des Satzes, daß der Mensch zur Glaubenserkenntnis « keine Fähigkeit hinzubringen, sondern alle Fähigkeit erst zu empfangen hat » (KD¹, 205). Also darum handelt es sich jetzt: der Mensch empfängt von Gott eine Fähigkeit zur Erkenntnis seines Wortes. Wir tun gut daran, zunächst in der etwas krausen Terminologie Barths anzuhören, was das bedeuten und nicht bedeuten kann. Er fragt: « Ist Erfahrung vom Worte Gottes in der Weise möglich, daß durch sie der Bestand menschlicher Möglichkeiten durch eine weitere, nun eben diese, bereichert wird, daß der Mensch nun eben eine Möglichkeit, ein Organ, eine Fähigkeit mehr hat als vorher? Oder umgekehrt gesehen: Wird die Möglichkeit der Erfahrung vom Worte Gottes, indem sie dem Menschen in der Kraft ihrer Wirklichkeit gegeben wird — wird sie ihm so gegeben, daß sie zu einer zwar außerordentlichen, vielleicht sogar als wunderbar zu bezeichnenden, aber doch ihm selbständig *eigenen*, zur besondern *Möglichkeit* nun eben des religiösen Menschen (des begnadigten Menschen kann und muß man auch sagen), aber immerhin des *Menschen* wird? Findet in der Wirklichkeit der Erfahrung sozusagen eine göttliche Emanation in der Richtung auf den Menschen oder vom Menschen her gesehen, ein göttlicher *influxus* statt, dessen Niederschlag dann die bewußte Möglichkeit wäre? » (KD¹, 219).

So zuversichtlich zunächst Barths Reden von der Möglichkeit einer Offenbarung an den *Menschen* tönte, glaubt er nun doch, eine dem *Menschen* von Gott geschenkte Fähigkeit zum Hören seines Wortes endgültig ablehnen zu müssen. Die ganze feierliche Beteuerung, daß nur eine von Gott zu empfangende « Fähigkeit » den Menschen zur Erkenntnis des Wortes befähige (KD¹, 205), löst sich nun mit einem Mal in lauter dialektischen Schein auf. Wenn Offenbarung gleich Nicht-Offenbarung, und Hören des Wortes gleich Nicht-Hören ist¹, dann kann auch die Fähigkeit zum Hören des Wortes ebenso wohl behauptet, als auch geleugnet werden. Nein, es gibt bei diesen Voraussetzungen keine Fähigkeit, auch keine gottgeschenkte Fähigkeit zur Offenbarungserkenntnis! — Mit einem reichen Arsenal recht krauser Termini, in welchen kaum ein Theologe seine eigene Ansicht

Glaubens (KD¹, 210 ff.), obwohl beide Termini sich praktisch aufs genaueste decken dürften, — vorausgesetzt freilich, daß mit dem Ausdruck « anthropologischer Ort » der Mensch nicht bloß als « Schauplatz », sondern als wirklicher *Empfänger* des göttlichen Wortes gemeint ist.

¹ Vgl. den Aufsatz « Die Offenbarung als Wort Gottes », Divus Thomas 1937, Heft 1.

wiedererkennen könnte, bekämpft Barth die Möglichkeit einer von Gott wirklich dem *Menschen* geliehenen Fähigkeit, sein Wort zu vernehmen. Der Mensch erhalte für den Glauben keine «übernatürliche Ausrüstung», keine «Bereicherung seiner Existenz» (KD^I, 249), keinen göttlichen «influxus» (KD^I, 224), keine «Erhöhung seiner Existenz», keine «zugewachsene Kapazität für das Wort Gottes» (KD^I, 250), keine «dem Menschen in irgendeinem Sinne eigene Möglichkeit» (KD^I, 251), es gebe also keine «supranaturalistische Physik» (KD^I, 255), keine «Erhöhung des menschlichen Seelenlebens» (KD^I, 260) und schon gar keinen «magischen Einbruch übernatürlicher Faktoren und Kräfte in den zusammenhängenden Vollzug unseres leiblich-seelischen Menschenlebens» (KD^{II}, 290)!! — Jetzt erinnern wir uns auf einmal wieder, bei Barth gelesen zu haben, daß das, was der Mensch sieht, oder hört, oder sonst irgendwie wahrnimmt, niemals Gott oder Gottes Wort ist. «So ist es und dabei bleibt es», hatten wir damals gelesen (CD, 217). Wir hätten wissen sollen, daß man solche Erkenntnisse nicht alsbald überwinden und hinter sich lassen darf (CD, 216)!

Wir müssen nun aber doch fragen, *warum* es denn eine von Gott dem Menschen geschenkte Fähigkeit zur Erkenntnis seines Offenbarungswortes nicht geben darf. Barth meint, diese Lehre «würde offenbar bedeuten, daß eine Eignung des Menschen für das Wort Gottes, eine Möglichkeit des Vollzugs der Bestimmung des Menschen durch das Wort Gottes mittels menschlicher Selbstbestimmung nun doch zu behaupten wäre» (KD^I, 220). Barth weiß zwar wohl, daß es statt «mittels menschlicher Selbstbestimmung» heißen müßte «mittels göttlicher Gnadenwahl». Aber auch diese Korrektur würde auf Barth keinen Eindruck machen, denn auch eine Fähigkeit, welche «dem Menschen von Gott und nur von Gott her gegeben» (KD^I, 220) wäre, wäre dann doch eine Fähigkeit des *Menschen*, und eben damit eingegangen in dessen Besitz, aber auch in dessen Relativität und sündige Verkehrtheit. Obwohl uns Barth anfänglich geradezu auffällig emphatisch beteuert hatte, daß es sich in der Offenbarung um «das zu *Menschen* geredete Wort» (KD^I, 199), um sein «Offenbarsein für uns» (KD^{II}, 223) handle, müssen sich seine Jünger nun doch endgültig damit abfinden, daß es keine dem *Menschen* geschenkte Fähigkeit zum Vernehmen des Wortes Gottes gibt. Es ist nun noch zu fragen, was unter diesen Voraussetzungen «Glaube als Offenbarungserkenntnis» noch bedeuten könne.

Der Glaubende ist nach Barth immer noch derselbe unfähige, verkehrte, sündige Mensch, der er als Nichtglaubender war. « Als der, der er ist, mit dem Inventar, das nun einmal seinem Bestand entspricht, glaubt er » (KD I, 250). Daraus folgt ein zweifaches: 1. Was Barth Glauben nennt, ist ein Akt, der sich in seiner menschlich-sündigen Verkehrtheit von andern ähnlichen Akten nicht unterscheidet und dessen Erkenntnisgegenstand niemals Gott oder Gottes Wort sein kann; und 2. Hinter unserm unfähigen und unfähig bleibenden Erkennen tritt Gott mit seinem eigenen Reden *und* Hören für uns ein. — Diese beiden Thesen hängen innerlich aufs engste zusammen. Es kann sich bei Barth nicht darum handeln, als ob « Gottes Offenbarung etwa auch nur zuguterletzt in ihrer Spitze identisch würde mit einer Erleuchtung der Vernunft » (CD, 138). Auch das « Denken des Glaubens » ist darum immer « ein an sich und in sich sehr unchristliches Denken » (KD I, 183), ist « menschliche Finsternis » (KD I, 256), und steht also dem Worte Gottes immer noch nicht bloß in einer gewissen « Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit », sondern in « gänzlicher Verkehrtheit und Nichtigkeit » gegenüber (KD I, 231, 254). Barth meint, gerade der wirklich Glaubende werde anerkennen, « daß auch sein Glaubensbewußtsein als solches menschliche Finsternis » (KD I, 256) sei. Es steckt aber auch in diesem Anerkennen ein Sophismus, denn: wie sollte bei der Lage des Menschen diese Erkenntnis des Glaubenden, daß sein Glaube Finsternis sei, selber etwas anderes als Finsternis sein? Wir könnten statt Finsternis ebenso gut Unwahrheit oder Lüge sagen, um den Trugschluß deutlicher zu machen. Ist es nun nicht tatsächlich bloß ein « Phantasieprodukt », wenn der Mensch vom Wort Gottes redet, und darum die Kirche « eine Stätte der Selbsttäuschungen sondergleichen » (KD I, 195)?

Barth macht zur Abwehr dieses Vorwurfs einen Rekurs, der in seinem Mund eingestandenermaßen nur « Finsternis », also Unwahrheit und Lüge ist. Er beruft sich nämlich darauf, daß im Heiligen Geist Gottes Hören und Erkennen selber für unser sündiges und verkehrtes Denken eintritt. « Wenn Gott sich offenbart, so heißt das, daß Gott selbst erkannt *und* erkennend, gewußt *und* wissend, redend *und* hörend auf den Plan tritt » (CD, 139). Wir wollen Barth nicht fragen, woher sein « verkehrtes Denken » von diesem Reden und Hören Gottes, welches uns ja gerade « unzugänglich » (CD, 455) bleibt, Kenntnis habe. Es soll nur festgestellt werden, wie völlig nutzlos in dieser Form der Hinweis auf die göttliche Selbsterkenntnis ist, wo es sich jetzt

um die Erkenntnis des Wortes Gottes durch den *Menschen* handelt. Daß *Gott selbst* sein eigenes Wort erkennen kann, steht ja hier nicht in Frage. Wohl aber fragt es sich immer noch, wie denn der *Mensch* dieses Wort erkenne und dessen gewiß werde. Wenn nämlich im Glauben Gott selbst für uns als « der in dieser Sache allein Zuständige redet *und* hört » (CD, 358), dann ist auch er allein dieses Redens und Hörens gewiß. Die Glaubensgewißheit, die der Mensch dann allenfalls haben kann, ist die Gewißheit, die Gott für ihn hat, von der *er* aber nichts weiß, weil sie ihren Sitz und ihre Verwirklichung nicht im Menschen, sondern « außer ihm », in Gott, hat (KD I, 233, 236, 238). Als Subjekt des Glaubens ist dann letzten Endes « der Mensch abzusetzen und Gott selbst einzusetzen » (KD I, 260). — Nun gibt es keinen christlichen Theologen, der nicht daran glaubte, daß mit der Erkenntnis und der Gewißheit, die Gott von seinem eigenen Wort hat, nichts vergleichbar ist. Aber schon um dies sagen zu können, muß Gott in Gnaden dem *Menschen* die Fähigkeit schenken. Denn jener Hinweis und das Bekenntnis, das darin enthalten ist, ist dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. Eine bisher unerhörte Sophistik liegt aber darin, daß man gleichzeitig ausgiebig von Gott redet und doch behauptet, von ihm nichts zu wissen, daß man in dicken Bänden über Gott und Gottes Gedanken so genaue Auskunft gibt, als ob Gott unser Vetter wäre, und dann doch diese Auskunft als menschliche Finsternis und Unwahrheit bezeichnet. Erscheint da nicht « der ganze Begriff des Wortes Gottes als ein Phantasieprodukt, und also die kirchliche Verkündigung samt der Dogmatik als ein gegenstands- und darum sinnloses Tun, und also die Kirche als eine Stätte der Selbsttäuschungen sondergleichen » (KD I, 195) ?

II.

Wir sind von der Feststellung ausgegangen, daß mit dem Hinweis auf die « geschöpfliche Gestalt » des Wortes Gottes in der Analogie die Frage nach seiner Erkennbarkeit nur zum Teil beantwortet sei. Es bleibe noch zu fragen, wie der Mensch dazu komme, gerade in dieser Gestalt Gottes Wort zu erkennen und anzuerkennen. Wir haben nun gesehen, wie sich zur nominalistischen Auflösung des Analogiegedankens in der Theologie Karl Barths notwendig auch die strenge Verneinung einer von Gott gewirkten und geschenkten « subjektiven Entsprechung » (KD I, 234) im Glaubensakt hinzugesellt. — Es empfiehlt sich aus Gründen der terminologischen Sauberkeit, die Stellung

des hl. Thomas in dieser Frage zunächst für sich zu betrachten und dann mit derjenigen Barths zu vergleichen.

Unser Problem hat der hl. Thomas folgendermaßen formuliert: *Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur; quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicite credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur* (II-II 6, 1). Aus dieser Feststellung folgt sogleich, daß der Glaube als Erkenntnis des Wortes Gottes nach jeder Hinsicht freies Geschenk Gottes an den Menschen ist: Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei, excedunt rationem humanam; unde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante . . . Quantum vero ad secundum . . . cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo *fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam* (ibid). Der letzte Satz ist als die entscheidende Antwort des hl. Thomas auf unsere jetzt zu erörternde Frage genauer zu erklären.

Da es sich im Glauben um eine Erkenntnis handelt, welche die natürlichen Kräfte des Menschen absolut übersteigt (II-II 6, 1; IV. Cont. Gent. 1), versteht es sich für den hl. Thomas von selbst, daß dem Menschen von Gott eine entsprechende Befähigung dazu gegeben werden muß. Es gilt hier der allgemeine Grundsatz: *Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam* (I 12, 5). Diese Befähigung muß dem Menschen gegeben werden, — diese Selbstverständlichkeit wird vom hl. Thomas nicht eigens betont —; sie muß von Gott gegeben werden, weil es sich um die Erkenntnis seines Wesens handelt (II-II 1, 1; 6, 1).

Die Befähigung zur Offenbarungserkenntnis erhält der Mensch im Glauben durch den *habitus fidei divinitus infusus*, welcher eine wirkliche, gnadenhafte Erhöhung unseres Erkenntnisvermögens ist (II-II 5, 3 ad 1; De Verit. 14, 4). Dieser habitus fidei bedeutet für Thomas zunächst nicht eine Vermittlung bestimmter inhaltlicher Erkenntnisse, sondern lediglich ein gottgeschenktes, rein formales Erkenntnisvermögen, das den Menschen fähig und bereit macht, mehr und Höheres zu erkennen, als was seiner bloßen Natur entspräche (II-II 2, 3 ad 2). Der Verstand erhält durch diesen « habitus » eine

festen Richtung auf das Wahre hin¹: er wird dadurch bereit und geneigt, aller offenbarten Wahrheit zuzustimmen², während er umgekehrt von der Zustimmung zum Falschen abgehalten wird³. Es handelt sich also beim Glaubenshabitus nicht um eine Art Realinspiration, sondern um eine Stärkung und Erhöhung unseres Erkenntnisvermögens, das sich erst bei der äußern Mitteilung der Wahrheit « ex auditu » aktualisiert und bewährt. Damit aber einer konkreten « propositio » gegenüber ein Glaubensakt zustande komme, hält der hl. Thomas auch eine ähnliche gnadenmäßige Disposition des menschlichen Willens für notwendig. Der Grund liegt für ihn darin, daß auch dem übernatürlich erhobenen Verstand die vorgelegte Offenbarungswahrheit nicht einsichtig ist⁴. Er wird ihr also nur unter dem Befehl des Willens, welcher zu diesem Befehl nur durch göttliche Gnadeneinwirkung bewegt werden kann, zustimmen: Oportet quod voluntas hominis praeparetur a Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quae sunt supra naturam (II-II 6, 1 ad 3). So müssen also Verstand und Wille des Menschen von *Gottes Gnade* ergriffen, befähigt, bewegt werden, wenn der Glaube an *Gottes Wort* wirklich werden soll. Alles das hat Thomas in seiner berühmten Begriffsbestimmung des übernatürlichen Glaubensaktes zusammengefaßt: *Ipsium autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam* (II-II 2, 9).

Wir haben nun zwei wichtige Thesen hinter uns. 1. Der Glaube ist auch für Thomas eine Erkenntnis, die nicht in unsern natürlichen Kräften liegt. Er besteht ja im Erkennen und Anerkennen von Gottes « über-natürlichem » Offenbarungswort. 2. Soll solcher Glaube möglich werden, dann muß *Gott* dem *Menschen* dazu die Fähigkeit schenken. Dies geschieht, indem *Gott* durch seine Gnade den menschlichen Verstand und Willen fähig und geneigt macht, in der « geschöpflichen Gestalt » des Bibelwortes und der Kirchenlehre *Gottes Wort* zu erkennen und anzuerkennen. Diese schlichten Thesen sind ähnlich

¹ Ex ratione ipsius fidei est quod intellectus semper feratur in verum (II-II 4, 5).

² Per lumen fidei divinitus infusum homini homo assentit his quae sunt fidei, non autem contrariis (II-II 2, 3 ad 2; cf. De Verit. 14, 10 ad 10).

³ Fidei etiam habitus hanc efficacitatem habet, ut per ipsum intellectus fidelis detineatur ne contrariis fidei assentiat (De Verit. 14, 10 ad 10; und II ad 2).

⁴ In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus (III. Cont. Gent. 40).

— aber umgekehrt — wie diejenigen Karl Barths von weittragender Bedeutung nicht nur für die gesamte Offenbarungs- und Glaubenslehre, sondern auch für die Lehre von der Heiligen Schrift, Kirche, Dogma, Dogmatik usf. Hier ist zunächst auf ihre Bedeutung für die weitere Lehre vom Glauben hinzuweisen.

Schenkt Gott wirklich dem Menschen im Glauben die unerhörte Fähigkeit, seine Stimme zu erkennen und zu hören, dann bedeutet dies eine Erkenntnis von « unerhörter » Würde und Gewißheit. Es ist eben eine Erkenntnis, deren *Grund* und *Gegenstand* nichts anderes ist, als Gott selber; *Veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum* (De Verit. 14, 8 ad 9). Obwohl Gott in sich eins und unteilbar ist, offenbart er sich uns in der « geschöpflichen Gestalt » offenbarter Analogien, damit wir durch dieselben, gleichsam « im Spiegel und Rätsel » eine unserm gegenwärtigen Stande der Hoffnung entsprechende Gotteserkenntnis erhalten. Aber *Gottes* Wort ist es, das wir in dieser Gestalt erkennen: *Veritas igitur divina, quae simplex est in seipsa, est fidei objectum, sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis, et sic, per hoc quod compositioni factae tamquam verae assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum, et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum* (De Verit. 14, 8 ad 5). Der Mensch glaubt eben nicht an Sätze und Begriffe, sondern an Gott, der in der Gestalt menschlicher Analogien sich zu erkennen gibt: *Actus credentis non terminatur ad entuntabile, sed ad rem* (I 1, 2 ad 2).

Das Eigenartige der Glaubenserkenntnis liegt aber darin, daß Gott nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch ihr einziger Grund und ihr alleiniges Motiv ist. *Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam* propositam nobis in scripturis secundum doctrinam Ecclesiae intellectis sane (I 5, 3 ad 2). Gerade wegen der Transzendenz des Glaubensgegenstandes wird der Glaubensakt vom hl. Thomas immer als ein *assentire* oder *adhaerere* beschrieben, als eine Anerkennung und Zustimmung wegen eines einzigen unvergleichlichen Beweggrundes. Dieses Motiv ist *nihil aliud quam veritas prima*. *Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio* (II-II 1, 1). Wohl wirken in der Glaubenserkenntnis auch menschliche Faktoren instrumentaliter mit, so besonders die « *testimonia Legis et Prophetarum* » und die « *praedicatio Apostolorum* », aber immer schließt der hl. Thomas mit der gleichen Feststellung:

Quando per hoc homo manuctus credit, tunc potest dicere, quod *propter nullum istorum* credit: nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed *propter ipsam veritatem tantum*; Genes. XV, 6: Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad justitiam (Comm. in Joh. 4, l. 5.). — Aus allem dem ergibt sich für den hl. Thomas, daß dem Glauben eine Gewißheit eigen ist, mit der sich keine natürlich erreichbare Gewißheit vergleichen läßt. Es ist eben die Gewißheit einer ganz andern Ordnung und Ebene, die wegen der Einzigartigkeit ihres Beweggrundes und der ihm entsprechenden firmitas adhaesionis selbst die Gewißheit einer natürlich-evidenten Erkenntnis weit übersteigt: *Fides est certior omni intellectu et scientia*, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae (De Verit. 14, 1 ad 7; II-II 4, 8; I. Cont. Gent. 4).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die einzigartige Würde und Gewißheit des Glaubens darin gründet, daß sowohl Objekt als Motiv des Glaubens nichts anderes ist als *Gott selber*. Daß der hl. Thomas im Unterschied zu zahlreichen Theologen der Neuzeit in diesem Zusammenfallen von Objekt und Motiv in einem Erkenntnisakt keine Schwierigkeit sieht, erklärt sich nur daraus, daß seine Betrachtung selber vom Glauben ausgeht, und von daher weiß, daß wir nicht aus eigener Kraft, wohl aber in der neuen, gottgeschenkten Fähigkeit der Tatsache und des Inhalts des göttlichen Zu-uns-Redens gewiß werden können. Mit der wirklichen Glaubensgewißheit kann man in der Theologie nur endigen, wenn man mit der Glaubensgewißheit schon angefangen hat. Der hl. Thomas weist darum ständig auf dieses dem Glaubenden geschenkte Licht hin, in dessen Kraft wir Gottes Reden wahrnehmen und ihm zustimmen: *Fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus . . . nam principia fidei cognoscuntur ex lumine infuso divinitus*; Ephes. II, 8: *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est* (Comm. in Joh. 4, L. 5).

III.

Am Anfang der beiden eben beschriebenen Erklärungen des Glaubensproblems, der dialektischen und der thomistischen, stand die, beiden gemeinsame Feststellung, daß der Mensch zur Erkenntnis des Wortes Gottes aus eigener Kraft nicht fähig, sondern der Befähigung durch Gott bedürftig sei. Der *Mensch* soll ja Empfänger jener Erkenntnis sein; wie sollte er es aber sein, ohne dazu von *Gott* befähigt

zu werden? Und nun scheinen trotz dieser gemeinsamen Feststellungen bei der nähern Erklärung dieser von Gott zu erwartenden «Fähigkeit» die Wege der Theologen hoffnungslos auseinander zu gehen. Wie ist das verständlich zu machen?

Barth verneint energisch, daß die gottgeschenkte Fähigkeit, Gottes Wort zu hören, eine «dem Menschen in irgend einem Sinn eigene Möglichkeit» (KD I, 251) sein könne. Es handelt sich also ausschließlich nur um die Fähigkeit *Gottes*, sein eigenes Wort zu erkennen, und mit dieser Erkenntnis, wann und wo es ihm gefällt, für unser unfähiges und unfähig bleibendes Denken einzutreten. Wir wollen nun nicht noch einmal wiederholen, daß nicht *das* die Frage ist, ob *Gott* sein Wort höre, sondern wie es der *Mensch* erkenne. Es sei also einmal angenommen, daß auch der Glaube des Menschen bloß ein unwahres und verkehrtes, ja sogar «sehr unchristliches» Denken, und darum auch sein Glaubensbewußtsein Sünde und menschliche Finsternis sei, daß es also eigentlich keine Offenbarung gebe, oder — sofern das nach irgend einem Deutsch etwas anderes bedeutet —, daß Offenbarung für den Menschen gleich «Nicht-Offenbarung» sei, und daß dafür Gott im Heiligen Geist für uns eintretend selber sein Wort redet *und* hört. Alles das angenommen, müssen wir doch noch einmal fragen: Wie kommt der *Mensch* dazu, dieser göttlichen Tat bewußt zu werden? Wie kann er erkennen, daß nicht auch diese Erkenntnis bloß Finsternis und Unwahrheit ist? Wie kann er diese Erkenntnis aus der gewiß nicht geringen Fülle anderer verkehrter und unwahrer menschlicher Gedanken als Wahrheit unterscheiden? Wie kommt er dazu? Wie?

Auf den Heiligen Geist als die subjektive Möglichkeit der Offenbarungserkenntnis hinzuweisen, ist unter den geschilderten Voraussetzungen offenbar unmöglich oder sinnlos. Der *Mensch* bringt für diesen Hinweis weder eigene noch geschenkte Voraussetzungen mit. Und der *Heilige Geist selber* — nun ja: *Dem* ist freilich sein Wort und Werk nicht unbekannt! Aber es ist ja auch nach Barth nicht etwa an dem, daß der Mensch zuguterletzt *selber Heiliger Geist* werde! — Nun ist es aber wirklich unvermeidlich so: Wenn nicht bloß alles natürliche Erkennen des Menschen als verkehrt und unwahr erklärt wird, sondern auch der Glaube kein neues Erkenntnisprinzip, sondern ebenfalls als solcher menschliche Finsternis ist, dann muß — sofern man doch von Gott reden will — für das Glaubenslicht ein Ersatz gefunden werden. Diesen Ersatz fand der Dialektiker — freilich unbe-

wußt und ungewollt — in der « Stimme seines Existenzialbewußtseins » (CD, 300), oder mit andern Worten im *existenziellen Erlebnis*. — Wenn man diese Behauptung ausspricht, tönt es einem gleich von allen Seiten entgegen, die dialektische Theologie sei doch der radikalste Gegensatz zu aller bloßen Erlebnistheologie! Gewiß, der Intention nach ist sie das, aber auch wirklich *nur* der Intention nach, und es wirkt mehr als bloß ermüdend, katholische Kontroverstheologen seit Jahr und Tag Karl Barth für diese « gute Meinung » loben zu hören, wo sie ja doch mit der gleichen Deutlichkeit wie Barth selber sehen müßten, daß leider so ziemlich unmittelbar hinter dieser gemeinsamen Intention unsere Gemeinschaft mit Barth abbricht.

Es hat Karl Barth seiner Zeit den Vorwurf des Katholisierens eingetragen, weil er auf die Frage nach dem Grund der Glaubensgewißheit auf die Tatsache unserer Taufe verwies (CD, 300). Ganz zu Unrecht! Dieser Hinweis auf die Taufe könnte ja nur sinnvoll sein, wenn der Mensch in der Taufe irgendwie zur Erkenntnis des Wortes Gottes befähigt würde. Wenn aber der Mensch nach der Taufe in seinem Wesen und Erkennen das gleiche unfähige Subjekt bleibt, kann auch jener Hinweis nur dialektischer Schein sein. Man müßte sich ja sofort wieder fragen: Warum vermag mir gerade die Taufe die Gewißheit zu geben, daß ich « Anlaß habe, der Stimme meines Existenzialbewußtseins (!), gegen deren Glaubwürdigkeit so vieles einzuwenden wäre, zu vertrauen » (CD, 300)? Wie sollten wir auf Grund der Taufe, welche ja für Barth — vorausgesetzt, daß er sich nicht selbst mit dem Heiligen Geist verwechselt — nach keinem andern Erkenntnisgrund als etwa seines « Existenzialbewußtseins » wegen etwas anderes ist, als eben ein in der Welt der Relativität und Sünde geschehener Akt, « es wagen dürfen, ja wagen müssen, dem Zeugnis unserer Existenz zu trauen, unserer selbst sicher zu sein » (CD, 300)? Begreiflicherweise muß Karl Barth immer wieder beteuern, daß seine Theologie sich von « Voraussetzungen einer allgemeinen philosophischen Anthropologie . . . nicht beeinflussen lasse » (KD^I, 213), aber es kommt doch nicht von ungefähr, daß es an allen entscheidenden Stellen der Dogmatik, wo vom Grund der Glaubensgewißheit und der Glaubenserfahrung die Rede ist, von philosophischen Modewörtern, wie « Existenz », « Existenzialbewußtsein » usf. nur so wimmelt! Da wird der Glaube beschrieben als « existenzielle Entscheidung » (CD, 296), als « Bestimmung der Existenz des erkennenden Menschen » (KD^I, 206), als « Beanspruchung unseres eigenen Lebensaktes als solchen » (CD,

295), als «menschlichen Lebensvorgang... von umfassender Art (KD^I, 227). Die Erkenntnis des Wortes Gottes verlangt «existenzielle Aufgeschlossenheit, Bereitwilligkeit und Hingabe» (CD, 20-21). Während in der «Christlichen Dogmatik» noch ganz exklusiv erklärt wurde, daß das Wort Gottes «nur einem existenziellen Denken überhaupt zugänglich» (CD, 111) sei, ist die Ausdrucksweise in der «Kirchlichen Dogmatik» vorsichtiger und besonnener geworden. Neben den allgemeinen Erklärungen über die Gleichgültigkeit aller philosophischen Erkenntnisse für die Theologie (KD^I, 4, 214), wird jetzt noch im besonderen das Vorhandensein «existenzialphilosophischer» Motive zur Begründung oder Stützung der Theologie in Abrede gestellt (KD^I, VIII).

Es versteht sich von selbst, daß Karl Barth seine theologische Intention — «wenigstens was meine Absicht betrifft», sagt er (KD^I, VIII) — nicht einfach einem modischen «Existenzialismus vulgaris» gleichsetzen lassen kann und will. Es fragt sich nur immer wieder, ob sich diese Abgrenzung von seinen theologischen Voraussetzungen aus glaubwürdig vollziehen lasse. Es ist dabei völlig gleichgültig, ob es sich um Abgrenzung von dieser oder jener philosophischen Anthropologie handelt, denn entscheidend ist ja zunächst nur, daß mit dem Bekenntnis zu einem dem *Menschen* geschenkten *neuen* Erkenntnisprinzip die Wirklichkeit göttlicher Offenbarungserkenntnis anerkannt und damit zugleich ihre Möglichkeit glaubwürdig gemacht werde. So lange Karl Barth hier eine Antwort schuldig bleibt, bleibt es auch zum mindesten symptomatisch, daß auch in der «Kirchlichen Dogmatik» eine kräftige existenzialphilosophische Terminologie an allen entscheidenden Stellen das Bild beherrscht. Immer noch ist Offenbarungserkenntnis in ihrer Verwirklichung identisch mit unserer «ganzen Existenz» (KD^I, 235); ja, wenn nicht der «Raum unserer leiblich-seelischen Existenz» in seiner «Ganzheit» an der Offenbarungserkenntnis Anteil nimmt, «nehmen wir gar nicht an ihr teil» (KD^{II}, 291)! Barth weiß, daß «neuere Philosophie verschiedener Richtung» auf ihrem Gebiet ähnlich redet und meint, daß sie dabei von einem «theologischen Anleihen» lebe (KD^I, 209). Ob es sich wohl nicht schon rein historisch mit Leichtigkeit zeigen ließe, daß die Dinge genau umgekehrt liegen?

Aus der gesamten Betrachtung der dialektischen Glaubenslehre ergibt sich deren genaue Entsprechung zur früher¹ erörterten dialek-

¹ Vgl. den Aufsatz «Zweierlei Offenbarung» in *Divus Thomas*, 1936, Heft 3-4.

tischen Lehre von Natur und Gnade, bzw. Erbsünde und Rechtfertigung. Die Lehre von der Möglichkeit und Gewißheit der Offenbarungserkenntnis ist die Stelle, an der sich die Widersinnigkeit der dialektischen Rechtfertigungslehre am deutlichsten offenbart. Es zeigt sich hier, daß einer Rechtfertigung, die im Grunde *keine* Rechtfertigung ist, sondern den Sünder im gleichen Zustand vor Gott beläßt, in dem er sich vorher befand, auch eine Erkenntnis und Gewißheit des Wortes Gottes entsprechen muß, die im Grunde *keine* Erkenntnis und *keine* Gewißheit, sondern von *uns* aus betrachtet — wir sind nämlich nicht Gott! — nur Finsternis und Unwahrheit sind. Ähnlich wie in der dialektischen Theologie der Begriff des Offenbarungsgeheimnisses durch das « Paradox » ersetzt wird¹, tritt das existenzielle Erlebnis an die Stelle des übernatürlichen Glaubens als Erkenntnisprinzip.

Es gibt in der thomistischen Theologie eine Lehre, von der in diesem Zusammenhang kurz zu reden ist, weil sie den großen Gegensatz, der von der verschiedenen Rechtfertigungslehre her die dialektische von der thomistischen Glaubenslehre trennt, aufs deutlichste illustriert. Es handelt sich um das Verhältnis der Glaubensgewißheit zur sog.

¹ Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß ähnlich, wie in der dialektischen Theologie das existenzielle Erlebnis tatsächlich an die Stelle des übernatürlichen Glaubenslichtes tritt, auch das « Paradoxon » den Begriff des eigentlichen christlichen Mysteriums ersetzt. Zwar wehrt sich auch Karl Barth dagegen, daß man Offenbarung überhaupt mit « der Paradoxie an sich » zusammenfallen lasse (Die Auferstehung der Toten, München 1926², S. 52), denn nicht jede Torheit als solche ist schon Offenbarung; aber umgekehrt gilt doch, daß wenn wir schon das Wort Gottes vernehmen, es notwendig in Paradoxien, im Denkwiderspruch und Ärgernis besteht. Barth zitiert dafür Luthers Galater-Kommentar: *Quid loquitur Deus? Impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas* (vgl. Zwischen den Zeiten, München 1929, S. 431). Wegen der « gänzlichen Verkehrtheit und Nichtigkeit » (KD¹, 231) unseres Denkens, auch unserer Glaubenserkenntnis kann uns das Wort Gottes nur als das « absurdum » erscheinen, als das « Ärgernis », als das « Zweifelhafte und Problematische » (Der Römerbrief, München 1929⁵, S. 261 ff.). — Auch *Emil Brunner* hat, wenigstens in frühern Schriften, ähnlich geredet: « Gegenstand des Glaubens ist das für die Vernunft Absurde, das Paradox, und an allen echten Glaubensaussagen haftet als ihr Kennzeichen das Merkmal logischer Unmöglichkeit: der Widerspruch » (Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München 1931, S. 25). — Von solchen Voraussetzungen aus besteht durchaus die Möglichkeit, daß jede Absurdität in einem religiösen Sinn geglaubt werden kann, denn: « Wenn ich das Paradoxon als eigentlichen Sinn der Offenbarung ausbebe, dann kann ich ebensogut den Satz, daß zwei mal zwei fünf seien, in einem religiösen Sinne 'glauben', und man sagt nicht zuviel, daß dieser Glaube schon weit verbreitet ist » (*Erik Peterson*, Was ist Theologie? Bonn 1926², S. 27).

Glaubwürdigkeitsgewißheit. — Es darf im folgenden keinen Augenblick vergessen werden, daß nach dem hl. Thomas Gottes Wort nicht anders gehört werden kann als im Heiligen Geist, in der Kraft des von ihm geschenkten Lichtes. Aber neben diesem innerlichen Hören gibt es auch ein äußeres Vernehmen seines Wortes « ex auditu » (Röm. 10, 17). Gott schickt den Menschen Boten, Lehrer, Prediger, deren Aufgabe es ist, Gottes Wort in seiner « geschöpflichen Gestalt » den Menschen äußerlich zu Gehör zu bringen. Nach dem einmütigen Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Bundes hat Gott das Lehrwort seiner Boten immer wieder durch Wunder und Zeichen äußerlich bestätigt und glaubwürdig gemacht. So war es nicht nur bei Moses und den Propheten, sondern auch die Predigt der Apostel « bekräftigte der Herr durch Wunderzeichen, die sie begleiteten » (Mark. 16, 20 ; Hebr. 2, 4), und wie die Apostel ihrerseits zur Bekräftigung ihrer Verkündigung auf Jesu « Wunder und Zeichen, mit welchen ihn Gott unter ihnen bestätigt hatte » hinwiesen (Apg. 2, 22 ; 3, 15 f. ; I. Kor. 15, 4), so hat Jesus selbst wiederholt und ausdrücklich seine Sendung vom Vater mit Wundern äußerlich bekräftigt¹. — So deutlich und absolut unzweideutig aber die Heilige Schrift den Zusammenhang der Wunder mit der Verkündigung Christi, der Propheten und Apostel und ihre Bedeutung als Bestätigung ihres göttlichen Ursprungs betont, so spricht sie doch immer ebenso klar aus, daß das Hören und Sehen der Wunder und der äußeren Verkündigung nicht notwendig auch zum inneren Hören und Annehmen des Wortes Gottes führt. Immer heißt es bloß, daß « viele » an ihn glaubten (Joh. 2, 23 ; 11, 45 ; 7, 31), andere aber hörten wohl das äußere Wort und sahen das sie bestätigende Wunder, aber sie glaubten nicht, weil sie nicht « aus Gott » waren, und darum « seine Stimme » nicht hörten (Joh. 8, 47 ; 10, 26 ; 12, 37). Immer haben nur « soviele an ihn geglaubt, als zum ewigen Leben vorherbestimmt waren » (Apg. 13, 48).

Auch der hl. Thomas weist besonders in seinen Schriftcommentaren wiederholt auf den Unterschied zwischen dem äußern und innern Hören des Wortes Gottes hin: *Spiritus Sancti duplex est vox. Una qua loquitur intus in corde hominis ; et hanc audiant solum fideles et sancti : de qua dicitur in Ps. 84, 9 : Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. Alia est, qua Spiritus Sanctus loquitur in Scripturis,*

¹ Math. 11, 4 ; Mark. 2, 10 ; Joh. 2, 11 ; 2, 23 ; 7, 31 ; 11, 42 ff. ; 20, 30 f. ; u. a.

vel per praedicatores, secundum quod dicitur Math. 10, 20 : Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Sanctus est qui loquitur in vobis. Et hanc audiunt etiam infideles et peccatores (Comm. in Joh. 3, Lect. 2, 1). An anderer Stelle spricht der hl. Thomas in ähnlicher Weise von der zweifachen Weise, in der Gott sich dem Menschen bezeugt: Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem tantum. . . . Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere (Comm. in Joh. 5, Lect. 6, 9). Die Juden, die zwar die Wunder sahen und die Worte Jesu hörten, aber nicht glaubten, hatten nur das *testimonium sensibile* vernommen, die andern aber hörten auch das *verbum interius inspiratum*, das nach dem hl. Thomas nichts anderes ist, als *quaedam participata similitudo Verbi Dei* (ibid.). In ähnlicher Weise hatte Nikodemus *ex signis visis* zwar erkannt, daß Jesus ein von Gott gesandter Lehrer sei, aber eine *altior cognitio de ipso* konnte er nicht haben: Quia illa secreta divinitatis non potest aliquis scire, nisi adeptus fuerit *spiritualem regenerationem*. Et hoc est quod dicit: Nisi quis natus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei (Comm. in Joh. 3, Lect. 1, 2-3).

Alle diese Stellen sind deswegen so bedeutsam, weil einerseits der hl. Thomas gewiß nicht im Verdacht steht, der Vernunft nicht gerne ihre Zuständigkeit bis an die Grenzen ihrer Fähigkeit einzuräumen, und weil er nun andererseits doch gerade hier die natürliche Vernunft unerbittlich in ihre Schranken weist. Wohl können die « signa », mit denen z. B. die Apostel ihre Verkündigung bekräftigten, ihren Zeitgenossen die moralische Gewißheit ihrer göttlichen Sendung geschenkt haben, oder uns selber von dieser göttlichen Sendung eine natürlich-historische Gewißheit verleihen. Weiter reicht die Vernunft nicht¹. Der hl. Thomas kennt die großen Schwierigkeiten, die da im Wege stehen, worunter die wunderähnlichen Dinge, welche die Dämonen wirken, keine geringe Rolle spielen (De Pot. 6, 5). Selbst die Auferstehung eines Toten vorzutäuschen, soll in den trügerischen Möglichkeiten der Dämonen liegen (Summa theol. I 114, 4 ad 2)! Darum erhält denn auch der Mensch trotz seiner natürlichen moralischen Sicherheit über die Glaubwürdigkeit der Boten erst in der Kraft des Glaubenslichtes die unumstößliche Gewißheit, daß Gott hier spricht,

¹ Die Stellung des hl. Thomas zur Frage der natürlichen Glaubwürdigkeit ist gründlich dargelegt in: *Hugo Lang*, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

und — was das Entscheidende ist — die *innere Stimme des Heiligen Geistes* ist überhaupt nur unter der Voraussetzung der *spiritualis regeneratio* durch das *verbum interius inspiratum* des Heiligen Geistes erkennbar und vernehmbar. Gerade in der Gelassenheit, in welcher der hl. Thomas dem natürlichen Erkennen seinen Bereich zugesteht, liegt ein Beweis für den unbeirrbaren Glauben an eine unvergleichlich höhere gottgeschenkte Erkenntnis und Gewißheit: *Fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae* (De Verit. 14, 1 ad 7). Der hl. Thomas hat es nicht nötig, die Würde und Gewißheit des Glaubens durch eine ebenso unbiblische wie unbesonnene Herabwürdigung der natürlichen Erkenntnis sozusagen künstlich zu betonen, wie das in der dialektischen Theologie geschieht¹. Gewiß bedarf die Offenbarung des Wunders nicht, und die gottgewirkte Glaubensgewißheit bedarf keiner natürlichen Bekräftigung. Ja, dessen, wovon wir im Glauben gewiß werden, vermag uns überhaupt kein Geschöpf zu versichern, denn das Reden Gottes als uns zugewendete Tat und Wahrheit bestätigt uns im Glauben Gottes Autorität selbst und ganz allein. Aber gerade diese unvergleichliche Sicherheit des Glaubens gibt dem Menschen auch eine gewisse Unbefangenheit in der Anerkennung der Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen Erkenntnis. Die Gewißheit des Glaubens gründet ja weder in der Erhabenheit des Boten, noch in der Größe seiner Wunder, sondern in der Autorität Gottes selbst, auf die wir uns im Lichte des Glaubens stützen: *Fides nostra non habet auctoritatem neque ab angelis neque ab aliquibus miraculis factis, sed a revelatione Patris per Filium et Spiritum Sanctum* (Contra errores Graecorum 30)

¹ Für die schrankenlose Relativierung des Geschichtlichen in der Theologie Karl Barths vgl. besonders: CD, 230 ff.; KD¹, 343 ff.; ferner: Der Römerbrief, München 1929⁵, S. 183 ff.; Die Auferstehung der Toten, München 1926², S. 75 ff.; Die Theologie und die Kirche, München 1928, S. 310.