

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 18 (1904)

Artikel: Der theologische Glaube und seine natürlichen Voraussetzungen
Autor: Gloszner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761662>

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: 22.02.2026

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

DER THEOLOGISCHE GLAUBE UND SEINE NATÜRLICHEN VORAUSSETZUNGEN.¹

VON DR. M. GLOSZNER.



Wie die Gnade die Natur voraussetzt und vervollkommnet (*gratia perficit naturam*) und zwar in einer Weise, daß die Natur über sich selbst erhoben wird zur Teilnahme an einer höheren, der göttlichen Natur: so setzt auch der theologische Glaube die Natur voraus; denn nach dem bekannten Ausspruche des hl. Augustin könnten wir nicht glauben, wenn wir nicht eine vernünftige Natur besäßen: *credere non possemus, nisi rationabiles animas haberemus*. Dies gilt in seiner Weise vom Glaubenshabitus wie vom Glaubensakt, indem wie der erstere die vernünftige Natur voraussetzt, so der letztere eine Betätigung dieser vernünftigen Natur. Im Glauben wird aber, wie durch die Gnade überhaupt zur Teilnahme an der göttlichen Natur, so die vernünftige Seele zur Teilnahme an göttlicher Erkenntnis erhoben. Hieraus ergeben sich für die theologische Betrachtung des Glaubens folgende Gesichtspunkte: die Göttlichkeit und Übernatürlichkeit des Glaubens sowie ihr wechselseitiges Verhältnis, ferner die natürliche, vom Glauben vorausgesetzte Betätigung der Vernunft, durch die er sich als ein vernünftiger erweist, sowie das Verhältnis, in welchem diese Tätigkeit der Vernunft zum Glaubensakte selbst steht. Da der Glaube als Anfang, Grundlage und Wurzel des übernatürlich-sittlichen Lebens ein verdienstlicher und daher auch freier Akt sein soll, Freiheit aber formell nur dem Willen zukommt, so ergibt sich als weiteres theologisch inbetracht zu ziehendes Moment

¹ G. Schmitt, Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt. Augsburg 1903. Vgl. Dr. B. Löhr, Die Bedeutung der *motiva credibilitatis* für die *fides theologica*. Würzburg 1891. — W. James, Der Wille zum Glauben und andere populär-philosoph. Essays. Stuttgart 1899.

die Freiheit des Glaubensaktes und das Verhältnis des Willens zu demselben.

Soll der Wille einen derartigen Einfluß auf den Intellekt ausüben, so wird der Glaubensakt kein evidentes Erkennen sein dürfen. Betrachten wir ihn nach der Analogie des natürlichen Autoritätsglaubens — und diese Analogie ist insoweit berechtigt, als auch nach übereinstimmender Lehre der Theologen (abweichende Ansichten können außeracht gelassen werden) der Glaube ein Fürwahrhalten auf das göttliche Zeugnis hin ist, so läßt er sich als eine Art Schlußverfahren ansehen, dessen Elemente die Tatsache der Offenbarung, die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Möglichkeit und Pflicht zu glauben ist.

Kommt diesen Elementen insgesamt Evidenz zu, so läßt sich nicht absehen, wie für den Einfluß des Willens und die Freiheit der Glaubensaktes Raum gewonnen werden soll. Die weitaus größere Mehrzahl der Theologen huldigt der Ansicht, daß zwar dem Glaubwürdigkeitsurteil Evidenz zukommt, da die Glaubwürdigkeit des Zeugen — Gottes — über jede Art von Zweifel erhaben ist, daß dagegen die Tatsache der Offenbarung zwar mit Gewißheit, keineswegs aber mit einer die Möglichkeit jeden, selbst unvernünftigen Zweifels ausschließenden Evidenz erkannt werden könne.

In dieser Annahme hat man Widerspruch finden wollen. Gegen Hettinger und den Verfasser dieser Zeilen wird bemerkt,¹ daß einerseits die bloße Gewißheit der Unfehlbarkeit des Zeugen für hinreichend erklärt werde, um die Beistimmung zu dieser Wehrheit abzunötigen, andererseits aber doch von der dem Glauben vorausgehenden Gewißheit über die Offenbarungstatsache gefordert werde, daß sie frei sei. In dieser Art und Weise zu argumentieren ist das zu Beweisende einfach vorausgesetzt, indem angenommen wird, daß es eine Gewißheit ohne Evidenz nicht gibt. Als weitere Konsequenz ergibt sich, daß der den Vorwurf des Widerspruchs erhebende Autor, um die Freiheit und Verdienstlichkeit des theologischen Glaubens zu retten, nicht mehr den Intellekt, sondern den Willen selbst als Träger oder Subjekt des Glaubensaktes erklärt und das „Halten“ im Fürwahrhalten als „Anerkennung“ des Glaubensgegenstandes durch den Willen aufgefaßt wissen will.

¹ Schmitt a. a. O. S. 41.

Wenn gesagt ist, die Gewißheit komme dem Glauben so zu,¹ daß er sie nicht aus der Kraft und dem Lichte der Erkenntnis schöpft, sondern aus dem Willen, der dem Verstande das zweifellose Halten gebietet, so ist aus dem Zusammenhange ersichtlich, daß hier unter der Gewißheit eine solche zu verstehen sei, die der Evidenz ermangelt und daher Scheingründen Raum läßt. Der Wille vermag in diesem Falle jene Entschiedenheit des Haltens, die der mit Evidenz verbundenen Gewißheit eigen ist, zu ersetzen, indem er das eigene Interesse zur Geltung bringt, nämlich das Interesse an der dem Glauben verheißenen Glückseligkeit, wie dies beim theologischen Glauben zutrifft, im entgegengesetzten Falle aber seine im Selbstischen und Sinnlichen befangenen Neigungen, infolge deren er den Verstand vielmehr vom Glauben abzieht, indem er ihn an die Betrachtung der noch möglichen Scheingründe oder, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, „unvernünftigen Zweifel“ fesselt und so indirekt am Fürwahrhalten hindert. Denn Verstand und Wille sind Vermögen einer und derselben Geistseele; jener ist das Licht des Willens, dieser die den Gebrauch der Verstandeskkräfte beherrschende bewegende Macht.

In dieser Lehre der Theologen scheint sich nun aber ein neuer Widerspruch zu bergen. Wie soll es möglich sein, daß der Verstand durch unvernünftige Zweifel im Fürwahrhalten gehindert werde, da doch derselbe Verstand es ist, inbezug auf welchen allein von Unvernunft und unvernünftigen Zweifeln gesprochen werden kann? Und wie soll der Wille den Verstand von solchen Zweifeln ablenken, da er doch blind ist, also vernünftige von unvernünftigen Zweifeln oder Zweifelsgründen nicht zu unterscheiden vermag?

Nicht der Wille ist es, der diese Unterscheidung vollzieht, sondern der Verstand selbst; wir werden aber besser tun, statt von unvernünftigen Zweifeln von Scheingründen zu reden, die der Verstand unbedingt abweisen würde, wenn sie nicht im Willen eine Stütze finden würden. Die hiergegen vorgebrachten Einwendungen werden am besten durch die Tatsachen der täglichen Erfahrung widerlegt. Wie sehr sind wir geneigt, wo das Interesse des Willens ins Spiel kommt, an Dingen und Wahrheiten zu zweifeln,

¹ A. a. O. S. 42.

die bei vorurteilsfreier Betrachtung moralisch vollkommen gewiß sind. Hätten wir z. B. ein Interesse daran, dem Berichte über Cäsars Ermordung keinen Glauben zu schenken, so würden wir uns gewiß an das Sagenhafte, das sich daran knüpft, in einer Weise klammern, die einen Glauben nicht aufkommen ließe. Keine Tatsache ist so sehr bezeugt als die Auferstehung Jesu; gleichwohl fehlt es dem Unglauben nicht an Scheingründen, sie zu bezweifeln und zu leugnen. Fr. Strauß hat das tiefste Motiv seiner Mythentheorie ganz unbefangen eingestanden, indem er erklärte, daß die Anerkennung des Übernatürlichen im Leben Jesu zu einer völligen Umgestaltung unserer Lebensideale und Lebensinteressen führen müßte.¹

Angesichts der übereinstimmenden Ansicht der Theologen, daß für den Unglauben nicht der Verstand, sondern der Wille die Verantwortung trage, ist die von Schmitt² beliebte Wendung ohne Berechtigung: „Da könnte doch wahrlich der Intellekt bei einem derartigen Einwirkungsversuch des Willens diesem zurufen: „Heuchler! Der Splitter, den du mir auszuziehen suchst, steckt ja in dir selber, nicht in mir. Ich bin ja selber der Richter und Verdammer des Vergehens, vor dem du mich warnest; ist es aber geschehen, so bist du sein Täter.“ Weist man aber auf einen zu übermäßigem Grübeln geneigten Verstand hin, so liegt hier ein Verstandesfehler vor, der durch die Mittel des Verstandes selbst gutgemacht werden kann; in der Regel aber ist es der Einfluß des verkehrten Willens, der den Verstand bewegt, durch Scheingründe der Pflicht zu glauben sich zu entziehen.

Bei der Erwägung der für die Glaubenspflicht sprechenden Gründe kommt die „gewissenhafte“ Beobachtung der Gesetze des Denkens inbetracht. Wir berühren hiermit einen weiteren Punkt, in welchem man die herrschende Theorie nicht allein der Theologen, sondern auch der Philosophen bekämpft. Es ist zwar nicht an dem, als ob der gewöhnliche Gläubige, um vernünftig glauben zu können, die ihn bewegenden Gründe an den Gesetzen der Logik prüfen müßte. Die natürliche Logik genügt hierzu vollkommen. Dagegen kann, wie überhaupt die Wissenschaft, auch die wissenschaftliche Apologetik einer solchen

¹ S. Dr. Bucher, Das Leben Jesu v. Strauß usw. 1864. S. 7 f.

² Schmitt a. a. O. S. 70.

Prüfung nicht entraten. Auch in dieser Beziehung kann der Wille fördernd resp. hindernd eingreifen, insofern er den Verstand anleitet, sein eigenes Verfahren nach den Regeln des Denkens zu beurteilen. Denn eben darin liegt ein Vorzug der reinen Seelenvermögen, Verstand und Wille, daß sie auf die eigenen Akte reflektieren. Der Wille will sein eigenes Wollen, der Verstand erkennt sein Denken und beobachtet sein Verfahren.

Allerdings unterliegt das tatsächliche Denken bereits diesen Gesetzen; es ist aber zweierlei, ob dieselben nur unbewußt und unter den verschiedenartigen Einflüssen, denen das tatsächliche Denken unterliegt, wirken oder mit Bewußtsein vollzogen werden. Wir wissen in Wahrheit nur, wenn wir wissen, daß wir wissen. Es ist daher falsch, zu sagen: „Wir messen auch unser Denken nicht nach den Regeln der Logik, sondern diese nach jenem.“¹ Man wende uns nicht ein, daß ja doch die Denkgesetze aus dem wirklichen Denken abstrahiert werden. Denn jenes Vermögen der Reflexion befähigt eben den Verstand, im konkreten natürlichen Denken zwischen dem der Natur des Denkens und den daraus sich ergebenden Gesetzen einerseits und den Zufällen, denen alles Tatsächliche ausgesetzt ist, zu unterscheiden. Daher sahen sich die Verächter der Logik unter den Philosophen stets gezwungen, unter einem andern Namen, als methodisches Verfahren u. dgl., die Logik wenn auch in verschlechterter Gestalt wieder einzuführen.

Die Zitate aus Macaulay, Göthe und Hansjakob² sollen doch im Ernste nicht den Unwert der sog. künstlichen Logik beweisen. Geschichtschreiber, Dichter und Volksschriftsteller sind in dieser Frage nicht kompetent. Daß das Studium der Logik trocken und langweilig ist, ja für Geister von vorwaltender Phantasie eine „geistige Tortur“ sein mag, brauchen wir uns nicht erst von anderen sagen zu lassen. Dessenungeachtet ist das Studium der Logik für den Mann der Wissenschaft unerläßlich, und es ist bedauerlich, einem Theologen zu begegnen, der auf solche Autoritäten hin über die Logik den Stab bricht. Schließlich wird man uns noch in philosophisch-apologetischen Dingen auf die zur Mode gewordenen russischen Realisten Dostojewsky und Gorki verweisen.

Was Göthe betrifft, so nimmt er seine „Spottverse“

¹ A. a. O. S. 67.

² S. 69.

unmittelbar darauf im wesentlichen wieder zurück in den Versen: Zwar ist's mit der Gedankenfabrik usw. Denn wenn „ein Tritt tausend Fäden regt“, so muß es doch Sache des Verstandes sein, die Zusammenhänge auf ihre Natur und ihren Wert zu prüfen, was doch nur nach den Gesetzen des Denkens geschehen kann.

Nicht der Verstand soll es sein, der vom Willen zu einem jede Art von Zweifel ausschließenden Fürwahrhalten bestimmt wird und mit einer Festigkeit glaubt, wie sie der offenbarenden göttlichen Autorität, der evidenten Glaubwürdigkeit der ewigen Wahrheit entspricht, einer Festigkeit also, welche die moralische Gewißheit, mit der die Offenbarungstatsache erkannt wird, überragt, sondern der Wille selbst ist es, so behauptet man, der glaubt: „Der Glaube ist seinem Wesen nach ein Akt des Willens.“¹

Diese These will man beweisen: erstens aus der Freiheit des Glaubens. Nach der Erklärung der Theologen sei der Glaube frei und es genüge nicht ein bloßes Nichthindern oder Zulassen, sondern es müsse ein positives Einwirken auf die Vernunft angenommen werden, durch das sie zum Fürwahrhalten selbst bestimmt werde. Die Unmöglichkeit einer solchen Einwirkung aber glaubt der Vf. bewiesen zu haben. Nun haben wir unsererseits gesehen, daß dieser angebliche Beweis mißlungen ist, da er voraussetzt, es gebe keine Gewißheit als die durch Evidenz bewirkte.

Ein zweiter Beweis² soll sich aus der Unmittelbarkeit des Glaubens ergeben. Diese Unmittelbarkeit mag in der Theorie Lugos nicht genügend gewahrt sein. Nehmen wir aber mit dem hl. Thomas an, daß die natürliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und der Offenbarungstatsache nur Voraussetzungen des Glaubens sind, der Glaube selbst aber in einer alle natürliche Gewißheit überragenden Verbindung mit der ewigen Wahrheit bestehe, das Geglaubte also im Lichte dieser Wahrheit und die ewige Wahrheit selbst in ihrem eigenen Lichte erfaßt werde, so ist nicht der geringste Grund vorhanden, die Unmittelbarkeit des Glaubens außerhalb des von der Gnade, dem lumen fidei, erleuchteten Verstandes zu suchen. Wenn also „sogar“ einem Kleutgen die Unmittelbarkeit des Glaubens zu wahren nicht gelingen „konnte“,³ so liegt der Grund darin, daß er sich mit der von Schüzler vertretenen angeblichen Zirkeltheorie nicht glaubte befreunden zu können.

¹ A. a. O. S. 83.

² S. 87.

³ S. 89.

An dritter Stelle soll die innere Wahrnehmung für den Willen zeugen; diese aber besagt nichts weiter, als daß der Wille am Glauben in hervorragender Weise beteiligt ist; ja sie spricht gegen den Voluntarismus, denn ich glaube, indem ich nicht auf Grund der eigenen Einsicht, sondern der Glaubwürdigkeit der Zeugen hin für wahr halte, was Sache des Verstandes ist. Wenn also Schmitt meint: „Jeder wird sich sagen müssen (!)“ usw., so ist das eben eine Behauptung, von der das bekannte: *Quod gratis asseritur, gratis negatur* gilt. •

Die voluntaristische Auffassung wahre die Vernünftigkeit des Glaubens.¹ Im Gegenteil zerstört sie diese Vernünftigkeit; denn wenn es der Wille ist, d. h. ein an sich blindes Vermögen, der für wahr hält, dann ist das Fürwahrhalten selbst ein blindes, willkürliches. Beruft man sich aber auf die vorausgehende bedingende Erkenntnis, die ja in dieser Auffassung sogar eine evidente sein soll, so hat dies für den Akt des Fürwahrhaltens seitens des Willens gar keine Bedeutung, da ein an sich blinder, willkürlicher Akt durch eine vorausgehende Einsicht nicht zu einem sehenden, zu einer Erkenntnis gemacht werden kann. In der „Zirkeltheorie“, die ebenfalls (gegen Lugo) die Erkenntnis der Tatsache und der Glaubwürdigkeit nicht als ein Ingrediens des Glaubensaktes betrachtet, ist dies nicht der Fall, da hier das Fürwahrhalten Sache des den Glaubensgegenstand im Lichte der ewigen Wahrheit (unter der selbstverständlichen bewegenden Kraft des *lumen fidei*) erfassenden Verstandes ist.

In dieser Theorie ist daher auch die „Forderung“ erfüllt, daß der Glaube sich als ein ganz neuer, von den Präliminärerkenntnissen als solchen direkt und unmittelbar durchaus unabhängiger Akt darstelle.² Sie ist erfüllt, ohne daß der Glaube aufhört, Erkenntnisakt zu sein, und ohne daß man genötigt ist, dem Willen eine Erkenntnisfunktion, eben das Fürwahrhalten, zuzuschreiben. Denn hat der Glaube seinen Sitz im Willen, so kann er nicht Erkenntnisakt sein; ist er trotzdem ein Fürwahrhalten, so übt der Wille einen Akt der Erkenntnis aus.

Daß ein theologisch Ungebildeter im Glauben höher stehen könne, als „ein apologetisch-höchstgebildeter Theologe“, hat seinen Grund zweifellos in dem Anteil des

¹ A., a. O. S. 91.

² S. 92.

Willens am Glaubensprozeß; es heißt aber über das Ziel hinausgeschossen, wenn man behauptet, dies wäre unmöglich, wenn der Glaube ein Erkenntnisakt, nicht ein Willensakt wäre.¹

Wenn zuweilen gesagt wird, der Glaube sei zugleich ein Akt des Intellektes und des Willens, so beachte man, daß er als *actus imperatus*, nicht als *actus elicited* des Willens erklärt wird, also von einem zweifachen Subjekte desselben nicht die Rede ist. Anders Schmitt, nach dessen Versicherung die Sache sehr einfach liegt, da sowohl für den Habitus als den Aktus der Wille das einzige Subjekt sei.² Ist etwa „Einfachheit“ schon als solche ein sicheres Kriterium der Wahrheit?

Auch wir können sagen: der Glaube ist einfach ein Akt des von der Gnade getragenen Intellektes, der im Lichte des göttlichen Zeugnisses für wahr hält und damit der ewigen Wahrheit sich unmittelbar verbindet.

Für den „Beweis“ der These aus „innerer Erfahrung“ wird ein Nichttheologe angeführt, was allerdings sehr einfach ist.³

Der Glaube werde nirgends in der Hl. Schrift als Erkenntnisakt hingestellt.⁴ Die Stellen, wo das Herz (*cor*, לֵב) als Träger des Glaubens bezeichnet wird, beweisen nichts, da im biblischen Sprachgebrauch dem Herzen auch der Intellekt zugeschrieben wird.⁵ Aber auch hiervon abgesehen, kann der Glaube als *actus imperatus* wie dem Intellekte so auch dem Willen beigelegt werden. Erkenntnisakt aber ist der Glaube auch im Sinne der Schrift, denn er gilt als Vorstufe, Vorgeschmack, Keim der künftigen Anschauung, von der er sich durch das ihm anhaftende Dunkel unterscheidet, weshalb er nicht, wie die Liebe, auch im Jenseits bleibt, sondern sich in Schauen verwandelt. Im Glauben gewinnt die begnadete Seele Anteil an göttlicher Erkenntnis, verbindet sich der ewigen Wahrheit, erkennt im Lichte der ewigen Wahrheit. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Der Glaube der Dämonen — *daemones credunt et contremiscunt* — ist zwar nicht die *fides informis* der Theologen; denn diese ist ein übernatürlicher Akt, die Betätigung einer *virtus infusa*; er könnte aber doch nicht Glaube

¹ A. a. O. ² S. 96. ³ S. 98 f. ⁴ S. 99. ⁵ Gesenius, Thesaurus s. v. לֵב.

genannt werden, wenn der Glaube überhaupt Sache des Willens, nicht der Erkenntnis wäre. Wer selig werden will, muß nach dem Apostel credere, quia (Deus) est et requirentibus se remunerator sit.

Schmitt sucht dem naheliegenden Einwurf vorzubeugen, daß sein Willensglaube wesentlich mit dem Herzensglauben des Hermes und der Hermesianer zusammenfalle. Er „lehnt“ diesen Herzensglauben „ab“.¹ Mit einer einfachen „Ablehnung“ aber ist die Sache nicht abgetan. Der Schein eines Unterschiedes wird nur durch die Zweideutigkeit des Schmittschen „Anerkennens“ hervorgebracht, das zugleich ein Fürwahrhalten und eine Hingebung des Willens an das Geglaubte bedeutet. Indem er gegen Hermes geltend macht, daß Schrift und Kirchenlehre schon das bloße Fürwahrhalten und Nichtfürwahrhalten der Glaubenslehren als frei erklären, widerlegt er sich selbst. Denn das bloße Fürwahrhalten ist doch offenbar Sache des Intellekts, nicht des Willens. Der Wille kann dieses Fürwahrhalten gebieten im Interesse der Glückseligkeit (denn seine eigentümlichen Funktionen sind Liebe, Begehren, Wohlgefallen, Genuß); Fürwahrhalten selbst aber ist und bleibt nun einmal Sache der Erkenntnis, schon aus dem einfachen Grunde, daß durch Fürwahrhalten der Kreis der Erkenntnisse erweitert wird, wie dies bezüglich aller geschichtlichen Wahrheiten zweifellos der Fall ist. Wer alles Geschichtliche als Fabel betrachtet, verschließt sich damit eine ganze Fülle von Erkenntnissen. Wer dem göttlichen Zeugnisse glaubt, verschließt sich damit die Pforte zu höheren, der natürlichen Kraft der Vernunft verschlossenen Erkenntnissen; wer den Glauben verweigert, verschließt sich diese Pforte und verzichtet damit auf die wertvollsten Erkenntnisse: Aufschlüsse über Gottes innerstes Wesen und seine verborgenen Ratschlüsse. Wie sollte da der Glaube ein Akt des Willens, nicht aber des Erkenntnisvermögens sein?

Das „freie Fürwahrhalten“, in welchem Schmitt das Wesen des Glaubens bestehen läßt,² und das zwischen Erkenntnis und Bekenntnis in der Mitte stehen soll, ist auf eine Spitze gestellt, auf der es sich nicht zu halten vermag, und fällt entweder in die Erkenntnis (d. h. das Erkenntnisvermögen) zurück, oder erweist sich als der lebendige, von der Liebe beseelte Glaube, die theologische fides

¹ S. 100 ff.

² S. 103 ff.

formata. Der Begriff eines assensus voluntatis, eines „Geltenlassens des unwillkürlich als wahr Beurteilten, der willigen Annahme des als wahr sich in die Überzeugung drängenden, die Anerkennung, daß es sich wirklich so verhält“,¹ ist ein unhaltbarer Begriff. Was evident als wahr erkannt ist, braucht der Wille nicht erst als wahr anzuerkennen; er müßte es aber einfach als wahr anerkennen, wenn ein solches Anerkennen, ein Fürwahrhalten überhaupt Sache des Willens wäre.

Die Auffassung des Glaubens als ein freies Fürwahrhalten des Willens fügt sich konsequent nur in eine skeptische Ansicht über das menschliche Erkennen ein. Dieser skeptischen Wurzel entsproßte die sog. Wette Paskals. Der amerikanische Psychologe James, der ebenfalls den Glauben als Willenssache betrachtet, stellt die Ansicht Paskals in folgender Weise dar.²

„In Paskals ‚Gedanken‘ findet sich eine berühmte Stelle, die in der Literatur unter dem Namen der ‚Wette Paskals‘ bekannt ist. Hier versucht er, uns das Christentum aufzuzwingen, indem er in einer Weise argumentiert, als gliche unser Interesse an der Wahrheit dem Interesse am Einsatz bei einem Glücksspiel. In freier Übersetzung lauten seine Worte folgendermaßen: Ihr müßt entweder daran glauben, daß es einen Gott gibt, oder nicht — was zieht ihr vor? Eure menschliche Vernunft kann keine Antwort geben. Zwischen euch und dem Wesen der Dinge findet ein Glücksspiel statt, bei dem am Tage des jüngsten Gerichts entweder die Kopf- oder Wappenseite der Münze oben auf fallen muß. Wägt ab, was euer Gewinn wäre und was euer Verlust, wenn ihr alles, was ihr habt, auf Kopf setztet, d. h. auf die Existenz Gottes. Gewinnt ihr dabei, so erlangt ihr ewige Glückseligkeit; verliert ihr, so büßt ihr doch gar nichts ein. Gäbe es bei dieser Wette unendlich viele mögliche Fälle, und darunter nur einen, der für Gott spräche, so solltet ihr dennoch alles, was euer ist, auf Gott einsetzen; denn wenn ihr euch auch auf diese Weise sicher einem endlichen Verluste aussetzt, so ist doch jeder endliche Verlust, selbst wenn er sicher zu erwarten ist, billig, wenn ihm auch nur die Möglichkeit unendlichen Gewinnes gegenübersteht. Geht also hin, nehmt Weihwasser und

¹ A. a. O. S. 104. ² W. James, Der Wille zum Glauben, deutsch von Lorenz. 1899.

laßt Messen lesen; der Glaube wird kommen und euren Zweifel betäuben – *cela vous fera croire et vous abêтира*. Warum nicht also? Was habt ihr im Grunde zu verlieren?“¹

Zur Ehre Paskals fügt indes James selbst dieser Darstellung die Worte bei: „Sie fühlen wohl, daß der religiöse Glaube, wenn er sich so in der Sprache des Spieltisches ausdrückt, zum letzten Mittel greift. Sicherlich hatte Paskals eigener, persönlicher Glaube an Messen und Weihwasser ganz andere Quellen, und jene Stelle ist nur ein Argument für andere, ein letzter verzweifelter Griff nach einer Waffe gegen das verhärtete ungläubige Herz.“²

Zweifellos ist dieses Hasardspiel-Argument, das sich an die Stelle vernünftiger Glaubensmotive setzt, nicht das Motiv Paskals; daß aber der immerhin große Apologet es nicht unter seiner Würde hält, dasselbe gewissermaßen als letzten Wurf auszuspielen, dürfte seinen Grund in dem bedauernswerten Einflusse haben, den der Skepticismus Montaignes auf Paskal ausübte, ein Einfluß, der ihn veranlaßte, den *pius credulitatis affectus* auf Kosten der vernünftigen Glaubensmotive zur ausschließlichen Geltung zu bringen.

Von demselben Standpunkt eines empiristischen Skepticismus, wie Paskal, gelangt James zu seinem Gefühls- und Willensglauben. Er stimmt Paskal bei, der von Herzensgründen spricht, welche die Vernunft nicht kennt: *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*.³ Er erklärt selbst vom Standpunkt der Vernunft, der „formalen Logik“ die Forderung des Agnosticismus als absurd: Lieber den Verlust der Wahrheit zu riskieren, als die Möglichkeit des Irrtums.⁴ „Ich für meine Person sehe . . . nicht, wie ich die Regeln des Agnosticismus für Wahrheitsucher acceptieren kann; ich vermag mich nicht dazu zu entschließen, die Willensseite meines Wesens aus dem Spiele zu lassen. Aus dem einfachen Grunde kann ich es nicht tun, weil eine Denkregele, die mich vollständig verhinderte, gewisse Arten von Wahrheiten, wenn diese Arten von Wahrheiten wirklich beständen, anzuerkennen, eine vernunftwidrige Regel wäre.“⁵

In welchem Sinne ist hier das „vernunftwidrig“ zu

¹ James a. a. O. S. 5 f.

² S. 6.

³ S. 23.

⁴ S. 28.

⁵ S. 31.

verstehen, nachdem James als Empirist die (scholastische!) Lehre von der objektiven Gewißheit fallen gelassen, freilich „ohne das Suchen nach Wahrheit und die Hoffnung, sie zu finden“, aufzugeben?¹ Ist die Vernunft an das Gängelband der „Erfahrung“ gebunden, so muß ihr alles, was darüber hinausliegt, als problematisch erscheinen und schließlich ist das doch wieder die unwürdige Hasardspieltheorie, zu der man sich hingedrängt sieht. „Es wird angenommen, daß wir ein gewisses wichtiges Gut durch unsern Glauben gewinnen und durch unsern Unglauben verlieren. . . . Wir können uns diesem Streit nicht entziehen, indem wir skeptisch bleiben und auf bessere Erleuchtung warten, weil wir, ob wir schon auf diese Weise den Irrtum vermeiden, falls die Religion nicht der Wahrheit entspricht, doch das Gut, wenn es der Wahrheit entspricht, ebenso sicher verlieren, als wenn wir uns entschieden zum Nichtglauben entschließen.“²

Eine Rechtfertigung des Glaubens vor dem Forum der Vernunft ist doch nur vom Standpunkt der objektiven Gewißheit, den die neue wie die alte Scholastik vertritt, möglich. Die modernen Systeme, die diesen Standpunkt insgesamt verwerfen, sind daher nicht imstande, über einen bloßen Gefühls- und Willensglauben hinauszuführen.

Wie verhält es sich aber mit der Übernatürlichkeit des Glaubens, wenn die natürliche Vernunft imstande ist, aus eigener Kraft auf das mit Gewißheit erkannte göttliche Zeugnis hin für wahr zu halten, d. h. zu glauben? Wir sehen uns mit dieser Frage vor das allgemein als schwierig anerkannte Problem gestellt, in welchem Verhältnisse die durch Vernunft erkennbaren Glaubensgründe zum Glaubensakte stehen. Nach der Theorie des Kardinals Lugo bilden sie Mitkonstitutive des Glaubensaktes selbst; nach Suarez, der in diesem Punkte die Lehre des hl. Thomas festhält, sind sie nur Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubensaktes, nicht aber Ursachen oder Mitursachen des gläubigen Fürwahrhaltens, das vielmehr seinen Grund ausschließlich in der zugleich mit dem Glaubensgegenstand ergriffenen göttlichen Wahrhaftigkeit hat; denn das zum Glauben bewegende Motiv könne keine geringere Gewähr haben als die um seinetwillen geglaubten Gegenstände, müsse also selbst wegen der göttlichen Wahrhaftigkeit für wahr gehalten, d. h. geglaubt werden.

¹ A. a. O. S. 18.

² S. 28.

Über die Lehre des hl. Thomas kann ein begründeter Zweifel nicht obwalten. Dieser zufolge ist die Übernatürlichkeit des Glaubens eine Folge seiner Göttlichkeit. Göttlich aber und somit übernatürlich (*supernaturalis secundum substantiam*) ist der Glaube nicht etwa bloß, sofern der Gläubige das Motiv zum Glauben aus Gott schöpft oder mit anderen Worten durch Gründe, die er in Gott findet, sondern sofern er durch das eigene Zeugnis Gottes über sich selbst zur Anerkennung des Ansehens Gottes bewogen wird.¹ Es ist dies die angebliche Zirkeltheorie, der zufolge nicht allein die geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch das Glaubensmotiv selbst geglaubt wird. Was es mit dem in dem Ausdruck: „Zirkeltheorie“ liegenden Vorwurf auf sich hat, werden wir im folgenden sehen. Zunächst glauben wir die Behauptung aussprechen zu dürfen, daß der englische Lehrer mit jener Bestimmung über das Glaubensmotiv einem Gedanken Ausdruck gegeben hat, der in seine Konsequenzen verfolgt trotz der gegenteiligen Ansicht Schmitts² die endgültige und erschöpfende Lösung der schwierigen Glaubensfrage enthält.

Vor Allem erscheint in der Lehre des hl. Thomas die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens gewahrt. Ein Anhänger der Theorie Lugos wirft die Frage auf, ob in ihr die Göttlichkeit des Glaubens zu ihrem vollen Rechte komme, und lehnt die Antwort als eine von einer Erstlingsarbeit nicht zu erwartende ab.³ Unsere Antwort geht dahin, daß in der Ansicht Lugos weder die Göttlichkeit noch die Übernatürlichkeit des Glaubens zu ihrem vollen Rechte gelangen. Vergebens bemüht sich der angeführte Verfasser, die von ihm vertretene Theorie mit der allgemeinen Lehre der Theologen, daß der Glaube nicht allein übernatürlicher Akt *secundum modum*, sondern daß er ein solcher *secundum substantiam* sei, in Übereinstimmung zu setzen. Er weist auf die Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben hin. „Eben diese Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben bildet einen Grund, warum der Glaube selbst eine übernatürliche Tat sein muß.“⁴

Genügt diese Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben, um ihn zu einem wesentlich übernatürlichen Akte,

¹ v. Schüzler, Neue Untersuchungen. S. 517.

² Schmitt a. a. O. S. 13

³ Dr. Löhr, Die Bedeutung der *motiva credibilitatis*. 1891. S. 75.

⁴ A. a. O. S. 77.

zu einem *supernaturale secundum substantiam* zu machen? Die Antwort wird davon abhängen, wodurch man jene Beziehung sich hergestellt denkt. Soll dies ausschließlich die übernatürliche Gnade als wirkendes Prinzip des Glaubensaktes sein, so ist zu sagen, daß dieses Verbindungsmittel nicht genügt, da die Gnade als solche das Wesen des Aktes, zu dem sie mitwirkt, nicht verändert. Es ist daher auch nicht abzusehen, wie aus dem Zusammenwirken der Gnade mit einem ganz nach der Weise eines natürlichen Erkenntnisprozesses sich vollziehenden, also wesentlich natürlichen Akte ein *supernaturale secundum substantiam* resultieren soll. Die Beziehung des Glaubens zum ewigen Leben in unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Gott, in der be-seeligen Anschauung muß also, soll ein *supernaturale secundum substantiam* zustande kommen, nicht allein durch das wirkende Prinzip hergestellt werden, sondern durch ein im Wesen des Aktes selbst liegendes, ein *principium formale*. Ein solches aber ist das Glaubensmotiv. Zu einem *supernaturale secundum substantiam* wird somit der Glaube allein dadurch, daß in ihm das Göttliche in der Weise des Göttlichen, gewissermaßen im Lichte der ewigen Wahrheit selbst ergriffen wird: was nur dann in einer dem Standpunkt des *viator*, der Dunkelheit des diesseitigen Erkennens entsprechenden Weise der Fall ist, wenn das Glaubensmotiv, in dessen Lichte alles Geglaubte erfaßt wird, selbst — geglaubt wird.

Was ist in höchster und letzter Instanz das Übernatürliche? Das Wesen Gottes, wie es unmittelbar vom göttlichen Intellekte geschaut wird. Die alle Kraft und alles Vermögen überragende Teilnahme hieran ist das Übernatürliche in der Seele. Der Keim hierzu wird im Glauben gelegt. Worin anders wird also die Übernatürlichkeit des Glaubens bestehen können, als darin, daß eben bereits in ihm, wie wir mit dem hl. Thomas sagten, das Göttliche in der Weise des Göttlichen erfaßt wird?

Aber ist denn dies nicht eben jene Theorie, die man schon durch die einfache Bemerkung für widerlegt hält, daß sie sich in einem Zirkel bewege? Ich frage: Bewegt sie sich wirklich in einem Zirkel und ist dieser Zirkel ein *circulus vitiosus*?

Gesetzt, es liege hier ein Zirkel vor, so ist erstens zu beachten, daß ein übernatürlicher, am göttlichen Geistesleben partizipierender Akt unmöglich den Gesetzen natür-

licher Tätigkeit, natürlicher Erkenntnis unterliegen kann. Er wird diesen Gesetzen nicht widersprechen; denn die Gnade hebt die Natur nicht auf, zerstört sie nicht, erhebt sie aber auch über sich selbst, vervollkommnet sie, verleiht ihr Teilnahme an einer höheren, der göttlichen Natur.

Zweitens ist der Glaubensakt ein vitaler Akt; nun bewegt sich schon das animalische Leben in „Zirkeln“. Das Nervensystem steht in vitaler Abhängigkeit vom Gefäßsystem, das letztere vom Nervensystem. Enthält also der vitale Akt des Glaubens einen Zirkel, so ist dies sozusagen ein vitaler, ähnlich demjenigen, in welchem sich die Seelenkräfte einander bewegen, der Intellekt den Willen, der Wille den Intellekt.

Nicht jeder Zirkel ist also ein *circulus vitiosus*! Was verstehen die Logiker unter einem solchen? Ein versuchtes Beweisverfahren, in welchem das Zubeweisende selbst zum Beweisgrunde genommen, genauer, in welchem die These aus dem Grunde und hinwiederum dieser aus der These bewiesen werden will. Findet etwas Derartiges nach thomistischer Ansicht im Glaubensakte statt? Mit nichten. Dieser Akt ist ein einfacher Akt, in welchem der Glaubensgegenstand im Lichte der ewigen Wahrheit und dieses in seinem eigenen Lichte ergriffen wird, wie wir zugleich in einem und demselben Sehakte die Farbe und das Licht sehen, das uns die Farbe und zugleich sich selbst sichtbar macht.

In dieser Auffassung, wirft man uns ein, erscheint der Glaube als etwas Geheimnisvolles; nun hat aber der Theologe kein Recht, von ihm selbst gemachte Geheimnisse uns aufzubürden. Aber ist denn, frage ich, der übernatürliche und göttliche Glaube nicht als solcher notwendig etwas Geheimnisvolles? Wir erwidern also auf den Vorwurf Lugos, daß vielmehr seine Theorie ein vorhandenes Geheimnis beseitigt, nicht aber die thomistische Lehre ein solches erfindet oder willkürlich aufstellt. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit jenem anderen Kontroverspunkt, nämlich der absoluten göttlichen Herrschaft über den kreatürlichen Willen. Auch in diesem Falle ist ein Geheimnis vorhanden, das durch die anthropomorphistische Auffassung einer indirekten „Herrschaft“ durch Klugheit und Menschenkenntnis im Molinismus und Kongruismus beseitigt wird.

Durch die thomistische Auffassung wird -- und hierin

besteht das für die apologetische Betrachtung wichtigste Moment — der Glaube auf eine Grundlage gestellt, die ihn unendlich über alle Schwankungen menschlicher Forschung erhebt. Die natürliche Gewißheit, durch die er sich als ein vernunftgemäßer erweist, erscheint nur mehr als das Tritt- oder Schwungbrett, von dem der Intellekt, gehoben von der Gnade, auf einen Standpunkt sich erhebt, der wie eine hohe unzugängliche Warte sich verhält, von welcher herab der Gläubige dem unruhigen Treiben nie zufriedener, nie rastender menschlicher Forschung zuzusehen vermag.

In wenige Worte zusammengefaßt ist diese Theorie von dem Verhältnis der dem Glaubensakte als Bedingung vorangehenden Erkenntnis von Schüzler: „Durch das Wissen vor dem Glauben soll daher bloß zwischen dem menschlichen Geist und der göttlichen Wahrheit die notwendige Verbindung hergestellt werden, damit er sich auf diese (was indessen eine übernatürliche Ergänzung seiner natürlichen Kraft durch das Glaubenslicht voraussetzt) so zu stützen vermöge, daß sie der ausschließliche Grund seines Fürwahrhaltens sei (*simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adiuvari per habitum fidei*). Damit man aber sagen könne, es stütze sich der Glaube schlechthin auf die göttliche Wahrheit, ist es nicht genug, daß die Erkenntnis, welche als seine Ursache bezeichnet wird, irgendwie unter dem Einfluß der Gnade vollbracht werde. Es muß vielmehr eine solche Erkenntnis sein, wobei mir die göttliche Wahrheit selber ausschließlicher Grund meines Fürwahrhaltens ist. Setzt also der Glaube das Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses als seine Ursache voraus, so muß auch dieses um seiner selbst willen für wahr gehalten werden, d. h. es ist zugleich Beweggrund und Gegenstand des Glaubens. Und dabei findet kein fehlerhafter Zirkel statt. Denn darüber befragt, was ihn das göttliche Zeugnis um seiner selbst willen für wahr zu halten bestimme, bleibt der Gläubige nicht die Antwort schuldig: Zwar nicht sein Glaube beruht auf einer ‚sich auf Gründe stützenden Erkenntnis der Offenbarung‘, allein das gläubige Subjekt kann und muß allerdings, um sich von seinem Glauben vernünftige Rechenschaft zu geben, auf eine von ihm selber unabhängige Erkenntnis des göttlichen Zeugnisses zurückgehen.“¹

¹ Schüzler a. a. O. S. 535 f.

In dieser Glaubenstheorie ist allein die Übernatürlichkeit, Göttlichkeit und Freiheit des theologischen Glaubens, aber auch seine Vernunftgemäßheit gewahrt. Da jedoch die für den Glauben sprechenden Vernunftgründe bei aller Gewißheit der Evidenz entbehren, so wird durch die bereits hervorgehobene Bestimmung, daß sie ein inneres Konstitutiv des Glaubens nicht bilden, der theologische Glaube den Angriffen der skeptischen Vernunft und des widerstrebenden verkehrten Willens entzogen. Von welcher Bedeutung diese Auffassung des Glaubens in einer Zeit ist, in welcher die Überreste alter Kulturen zu Zeugen gegen die Offenbarung aufgerufen werden, bedarf kaum einer weiteren Ausführung. Es ist zwar nicht an dem, als ob von den wirklichen Tatsachen und Entdeckungen auch nur für die natürlichen, vernünftigen Überzeugungen, welche die Voraussetzung des Glaubensaktes bilden, etwas zu befürchten wäre. Immerhin droht die Gefahr, daß die von den Gegnern der Offenbarung ins Feld geführten Scheingründe, würde der Glaube selbst auf jenen Überzeugungen als seiner Grundlage und Ursache beruhen, ihn, wenn nicht erschüttern, so doch in seiner alle natürliche Gewißheit übersteigenden Sicherheit und Kraft beeinträchtigen würden.

Vom theologischen Standpunkt verdient daher die in der thomistischen Schule herrschende und von Suarez vertretene Glaubenstheorie entschieden den Vorzug vor der des Kardinals Lugo. Noch viel mehr aber gilt dies von der Fassung, in welcher man die letztgenannte zu erneuern versuchte und die mit dem dogmatischen Supernaturalismus unvereinbar ist.

Von ihrem Urheber wurde sie „in modernem Ausdrucke“ so formuliert: „Wie die Übernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, die höhere Befreiung des natürlichen Lebens, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein purgöttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen.“¹

Der Versuch, den derselbe Autor in einer späteren Schrift (Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens) gemacht hat, die im modernen Geiste umgeformte Theorie Lugos zu rechtfertigen, ist nur geeignet, die Unhaltbarkeit derselben ins hellste Licht

¹ Bei Schüzler a. a. O. S. 552.

zu setzen, da er das ontologische Fundament enthüllt, auf welchem die neue Glaubenstheorie aufgebaut ist, nämlich auf eine theosophische Auffassung von Gott und Welt. „Sind diese letzteren (die transzendentalen Ideen und Prinzipien) rein als solche für unser Erkennen auch bloße Voraussetzungen des göttlichen Seins und nicht diese selber, wie dem eigentlichen (!) Ontologismus gegenüber zu behaupten ist, so können sie doch dadurch, daß sie als solche aufgehoben werden, daß sie nicht bloß als endliches Sein bestimmt und auf das unendliche Sein bezogen, sondern sogar (!) als das unendliche Sein selbst bestimmt und mit ihm identifiziert werden (!), Teilgründe des göttlichen Glaubens werden, ja müssen es sogar.“¹ Daß eine solche Wendung dem Lugoschen Gedanken absolut fremd ist, bedarf keiner Versicherung; vielmehr wird der Kenner der modernen Ideenentwicklung an den „spekulativen Theismus“ der Hegelschen Rechten erinnert.



ZUR LEHRE DES HL. THOMAS VON WESENHEIT UND SEIN.

(Bemerkungen zu S. Thom.: In lib. Boethii De Hebdom. lect. 2. [al. 1].)

VON DR. FRANZ ŽIGON.



Zu den schwierigsten, aber andererseits auch zu den weittragendsten Fragen in der Ontologie gehört die wohl deshalb so oft erörterte und so viel umstrittene über den Unterschied von Wesenheit und Sein in den Geschöpfen. Selbst jene Schriftsteller, welche die besondere Wichtigkeit dieses im thomistischen Lehrgebäude grundlegenden Punktes in Abrede stellen wollen, sind dann fast alle gezwungen, durch ihre Handlungsweise indirekt das Gegenteil davon zuzugeben, indem sie sich so sehr bemühen, um jeden Preis ihre Übereinstimmung mit dem hl. Thomas inbezug auf die fragliche Lehre nachzuweisen. Jedenfalls

¹ Dr. A. Schmid, Untersuchungen usw. S. 274.