

## Wie erreicht der Glaube seinen Grund?

### Modelle einer „analysis fidei“ in der neuzeitlichen katholischen Theologie

VON ERHARD KUNZ S. J.

Das Wort der christlichen Verkündigung wird im Glauben „nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gotteswort angenommen“ (1 Thess 2, 13). Der Grund, weshalb der Verkündigung mit unbedingter Gewißheit in Freiheit zugestimmt wird, ist Gott selbst, der sich in der Verkündigung mitteilt. Nun begegnet die christliche Verkündigung aber durchaus auch als Menschenwort. So stellt sich die Frage, wie in diesem Menschenwort Gottes Wort als Grund des Glaubens zugänglich wird. Wie erreicht der Glaube, der das menschliche Wort der Verkündigung annimmt, seinen Grund, nämlich den sich mitteilenden, offenbaren Gott?

Mit dieser Frage hat sich die neuzeitliche katholische Theologie unter dem Stichwort „analysis fidei“ in einer spezifischen Problemkonstellation intensiv auseinandergesetzt. Im folgenden soll zunächst der Weg, der zu der neuzeitlichen Problemstellung geführt hat, kurz und eher summarisch skizziert werden (I). Danach werden vier Modelle einer „analysis fidei“ vorgestellt (II)<sup>1</sup>.

#### I. Geschichtliche Hinführung zum neuzeitlichen Problem der „analysis fidei“

In der frühen Kirche steht von Anfang an fest, daß der Glaube „nicht auf menschlichen Lehren oder Erwägungen“ aufbaut, sondern auf Gottes Mitteilung beruht und deshalb ein Verstehen von „Gottes Denken und Wollen“ selbst eröffnet<sup>2</sup>. Darin besteht die Überlegenheit des Glaubens über alles bloß menschliche Erkennen. Zugleich bemüht sich die christliche Verkündigung, die Hörer durch Argumente und „vernünftige Beweisführung“<sup>3</sup> von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen. Dabei wird zunächst vor allem den in Jesus Christus erfüllten Prophezeiungen eine besondere Überzeugungskraft zuerkannt. Eine systematische Reflexion über die Struktur des Glaubensaktes, etwa über das genaue Verhältnis von Glaubenszustimmung und vernünftiger Argu-

<sup>1</sup> Der folgende Artikel ergänzt den Beitrag des *Verfassers* „Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei)“, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hrsg. von W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Bd. 4, Freiburg (im Druck).

<sup>2</sup> *Justin*, Dialog mit dem Juden Tryphon 68, 1; vgl. *R. Rößler*, Studien zum Glaubensbegriff im zweiten und beginnenden dritten Jahrhundert, Hamburg (Dissertation) 1968, 19–23.

<sup>3</sup> *Justin*, Apologie I 55.

mentation, wird aber kaum angestellt. Das theologische Bemühen richtet sich vornehmlich darauf, den Glaubensinhalt zu entfalten und die christliche Botschaft als Weg zu wahrer Einsicht (Gnosis) und zur wahren Philosophie aufzuweisen<sup>4</sup>. Die Erkenntnislehre des Platonismus mit ihrer Betonung des in den Menschen einstrahlenden göttlichen Lichtes bietet dazu den philosophischen Hintergrund<sup>5</sup>. Nach seinem Selbstverständnis beruht der christliche Glaube ja, sowohl was seinen Inhalt wie seinen Vollzug betrifft, ganz auf Gottes erleuchtendem Wirken und kann so als die vollkommene, alle anderen, auch philosophischen Erkenntnisse einschließende und überhöhende Erkenntnis verstehbar gemacht werden. Glaube und Vernunft stehen in der patristischen Theologie mehr und mehr nicht als zwei konkurrierende eigenständige Erkenntnisordnungen einander gegenüber. Auctoritas und ratio werden nicht als gegensätzlich erlebt, sondern sind innerlich aufeinander bezogen<sup>6</sup>. Dieses Verständnis ist vor allem in der griechischen Theologie gewachsen. Grund des Glaubens ist hier der Logos: πιστεύειν τῷ λόγῳ<sup>7</sup>. Logos ist dabei ein sehr gefüllter Begriff. Er meint das göttliche Wort, das in Christus erschienen ist und in Schrift und Predigt begegnet. Zugleich enthält er die Bedeutung, die im Lateinischen durch zwei Begriffe, nämlich „auctoritas“ und „ratio“, ausgedrückt wird. Der göttliche Logos übersteigt die menschliche Vernunft und begegnet deshalb als Autorität, welcher Glauben zu schenken ist. Er weckt aber auch Einsicht und Verstehen und bringt daher die menschliche Vernunft zu ihrer eigenen Vollkommenheit<sup>8</sup>.

In der westlichen Theologie ist diese Sichtweise besonders durch *Augustinus* entfaltet worden<sup>9</sup>. Nach ihm kann der christlichen Lehre, weil sie sich wesentlich (auch) auf kontingente geschichtliche Sachverhalte bezieht und deshalb durch Zeugen übermittelt wird, nur auf Autorität hin

<sup>4</sup> Vgl. *U. Köpf*, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, Tübingen 1974, 39f.; *U. Wickert*, Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes, in: *ZThK* 62 (1965) 153–177, vor allem 168–177 (zu Origenes); ferner den Artikel „Gnosis I“ in: *RAC* 11, 446–537.

<sup>5</sup> Zu Platon selbst vgl. *W. Pannenberg*, Rezeptive Vernunft: Die antike Deutung der Erkenntnis als Hinnahme vorgegebener Wahrheit, in: H. Nagl-Docekal, Überlieferung und Aufgabe (FS. E. Heintel), Wien 1982, Bd. 1, 265–301, hier: 269–284.

<sup>6</sup> Vgl. *A. Lang*, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg, Basel, Wien 1962, 16–19.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *K. H. Lütcke*, „Auctoritas“ bei Augustin, Stuttgart 1968, 61f. Zur Autorität des Logos als Begründung des Glaubens bei Clemens von Alexandrien vgl. *J. Escribano-Alberca*, Glaube und Gotteserkenntnis in Schrift und Patristik, HDG I 2 a, Freiburg 1974, 50–53.

<sup>8</sup> Zur Verbindung zwischen Christus als Offenbarungslogos und der menschlichen Vernunft (λόγος) schon bei Justin vgl. *J. Escribano-Alberca* 29–31.

<sup>9</sup> Zum Glaubensverständnis des hl. Augustinus vgl. *J. Escribano-Alberca* 116–125; *Lütcke* (Anm. 7). *M. Löhrer*, Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955; *St. G. Hall*, Art. Glaube IV (Alte Kirche), in: *TRE* 13, 307; *A. Schindler*, Art. Augustin/Augustinismus I, in: *TRE* 4, 662–666; *D. Lübrmann*, Art. Glaube, in: *RAC* 11, 113–115.

zugestimmt werden. Der christliche Glaube gründet auf Autorität, und zwar grundlegend auf der Autorität Gottes, die in der Autorität Christi erscheint, und in der Autorität der Bibel und der Kirche in der jeweiligen Gegenwart erfahrbar wird. Autorität meint dabei nicht die bloße Macht (*potentia*), etwas durchzusetzen und blinde Anerkennung zu erzwingen, sondern sie besagt die innere „Gewichtigkeit“ einer Person, ihre moralische Qualität und sachliche Kompetenz, kraft deren die Person eine Wahrheit überzeugend nahebringen kann, so daß ihr (der Person und der Wahrheit zugleich) gerne zugestimmt wird. Autorität beruht auf der Übereinstimmung von Lehre und Leben; sie bewegt durch ihr Beispiel zur Zustimmung. Die Autorität Gottes fordert durchaus Gehorsam, aber sie begegnet zugleich als Milde (*clementia*). Sie gewinnt durch das Beispiel der Erniedrigung (*humilitas*) Christi ihre Überzeugungskraft. Diese wird allerdings erst wirksam, wenn Christus auch als „innerer Lehrer“ durch die Gnade das Herz der Menschen berührt und öffnet. Die göttliche Autorität manifestiert sich in bestimmten geschichtlichen Phänomenen, z. B. in der Heiligkeit von Christen, in der universalen Verbreitung der Kirche, in Wundern und Prophezeiungen. Dies sind Indizien (*indicia*), die auf die Autorität hinweisen, sie glaubwürdig machen und so zur glaubenden Anerkennung der Autorität hinführen. Allerdings liefern sie keinen strengen Beweis. Die Zustimmung bleibt deshalb ein Vertrauensakt, der aber nicht irrational ist, sondern von einem Denken vorbereitet und begleitet wird<sup>10</sup>. Der durch die Autorität begründete Glaube ermöglicht dann ein weiteres Erkennen und setzt ein wirkliches Einsehen mit wahrer Vernunft frei („*crede, ut intelligas!*“). Ziel dieses fortschreitenden Erkenntnisprozesses ist die Schau (*visio*) Gottes. Die Vernunft (*ratio*) ist im gesamten Glaubensvorgang also nicht ausgeschaltet, sondern kommt zur Geltung. Weil die Zustimmung zur christlichen Lehre aber bleibend an Autorität gebunden ist, wird der Glaube durch die Vernunft nicht überholt, sondern er ist seinerseits die Voraussetzung wahrer Vernunft.

Die eindringenden Gedanken des Augustinus bleiben im Mittelalter (und darüber hinaus) wirksam<sup>11</sup>. Eine neue Problemstellung beginnt im Hochmittelalter. Die Gründe dafür sind vielfältig. Es entwickelt sich ein stärkeres Bewußtsein von der Eigenständigkeit der Vernunft und führt zu einer schärferen Unterscheidung von Glauben und Wissen. Die nicht-

<sup>10</sup> Vgl. *praed. sanct.* 2,5 (PL 44, 962 f) mit den beiden oft zitierten Sätzen: „Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum“. „*ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*“.

<sup>11</sup> Vgl. noch *Nikolaus Cusanus*, *De docta ignorantia* III c. XI, Heidelberger Ausgabe I 152: „*Nisi crederitis, non intelligetis. Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus*“. Vgl. auch *M. Grabmann*, *Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken*, in: *ders.*, J. Mausbach (Hg.), *Aurelius Augustinus*, Köln 1930, 87–110.

theologischen Wissenschaften entfalten sich und veranlassen die Theologie, sich ihnen gegenüber als Glaubenswissenschaft zu behaupten. So entsteht vom 13. Jahrhundert an eine eigentliche theologische Wissenschaftstheorie<sup>12</sup>, in der die Eigenart des Glaubens und sein Verhältnis zur Vernunft reflektiert wird. Eine besondere Notwendigkeit zu dieser Reflexion ergibt sich auch aus dem Einfluß, den die aristotelische Wissenschaftslehre gewinnt. Durch sie wird ein freies Wirken Gottes in der Welt und folglich eine das Wissen übersteigende freie Glaubenserkenntnis in Frage gestellt<sup>13</sup>. Ein weiterer wichtiger Anlaß, der das Nachdenken über den Glauben, vor allem über die Begründung des Glaubens und über den Aufweis der Glaubwürdigkeit, angeregt hat, sind die mittelalterlichen Disputationen mit Juden und Mohammedanern<sup>14</sup>. Alle diese Faktoren fordern die Theologie heraus und lösen einen eindrucksvollen Reflexionsprozeß aus<sup>15</sup>.

Hier kann nur kurz auf den einflußreichsten mittelalterlichen Lehrer, auf *Thomas von Aquin*, eingegangen werden, dessen Lehre über den Glauben in Glaubensanalysen unserer Zeit wieder positiv aufgegriffen und als Lösung vorgelegt worden ist<sup>16</sup>. Thomas<sup>17</sup> unterscheidet sehr klar zwischen dem Wissen, das der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich ist, und dem Glauben, der den von Gott geoffenbarten Glaubensinhalten zustimmt<sup>18</sup>. Im Wissen werden die Gegenstände aus ihren eigenen Gründen erkannt und bejaht; die letzten Voraussetzungen des Wissens sind Prinzipien, die keiner weiteren Begründung mehr bedürfen, weil sie der Vernunft aus sich heraus bekannt sind und von ihr mit Evidenz erfaßt oder „gesehen“ werden. Die Glaubensgegenstände werden demgegenüber nicht aus inneren Gründen eingesehen; sie können nicht bewiesen und nicht mit Evidenz erfaßt werden. Sie übersteigen die menschliche Vernunft und werden nur durch göttliche Offenbarung er-

<sup>12</sup> Vgl. Köpf (Anm. 4).

<sup>13</sup> Vgl. G. Greshake, Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983, 358–377.

<sup>14</sup> A. Lang 64–75.

<sup>15</sup> Vgl. dazu etwa E. Gössmann, Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (HDG I 2 b), Freiburg 1971; G. Engelhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, Münster 1933; J. N. Espenberger, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915.

<sup>16</sup> Vgl. z. B. J. Trütsch, Der Glaube, in: MS I, 883–887; J. Alfaro, Fides Spes Caritas, Rom 1963, besonders 424–463; F. Malmberg, Art. Analysis fidei in: LThK I 477–483.

<sup>17</sup> Zur Glaubenstheologie des Thomas von Aquin vgl. J. Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt/Main 1978, 97–117; L. Oeing-Hanhoff, Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin, in: ders. (Hg.), Thomas von Aquin 1274/1974, München 1974, 97–124; Gössmann 96–108; A. Lang 158–161; J. Alfaro, Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam, in: Gr. 44 (1963) 501–543; M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961; A. Stolz, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin (StAns 1), Rom 1933; H. Lang, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929.

<sup>18</sup> Vgl. etwa STh (= Summa Theologica) I 1,6 ad 2.

kannt<sup>19</sup>. Der Glaubende, der den offenbarten Wahrheiten zustimmt, kann sich deshalb nicht auf eigene Einsicht (auf ein unmittelbares Sehen oder auf ein durch Beweise vermitteltes Wissen) stützen, sondern er verläßt sich auf die göttliche Einsicht oder die göttliche Wahrheit selbst, welche sich in der Offenbarung erschlossen und mitgeteilt hat. Der spezifische Grund des Glaubens (seine „ratio formalis“ oder sein Formalobjekt) ist also Gott selbst, insofern er die „Erste Wahrheit“ (veritas prima) ist. „Der Glaube, von dem wir sprechen, gibt nur deshalb zu etwas seine Zustimmung, weil es von Gott geoffenbart ist; also stützt sich der Glaube auf die göttliche Wahrheit selbst als auf sein Erkenntnismittel.“<sup>20</sup> Auch der Glaube (wie dann auch die Theologie als Glaubenswissenschaft) hat folglich ein unmittelbares, keiner weiteren Begründung mehr bedürftiges Erkennen als seine Voraussetzung; aber es ist nicht ein Erkennen des Menschen, sondern das Erkennen Gottes selbst<sup>21</sup>. Deshalb verbindet der Glaube den Menschen mit der unfehlbaren göttlichen Erkenntnis selbst<sup>22</sup>.

Wie aber wird die Offenbarung Gottes dem Menschen zugänglich und wie kann er sich auf die göttliche Wahrheit selbst stützen? Nach Thomas begegnet Gott dem Glaubenden gleichsam von zwei Seiten, von außen und von innen<sup>23</sup>. Von außen werden die Glaubensinhalte durch die kirchliche Lehrverkündigung vorgelegt. Diese bezieht sich ihrerseits auf die Heilige Schrift und hat ihren letzten Ursprung in der Offenbarung, welche den unmittelbaren Offenbarungsempfängern (Propheten, Aposteln) von Gott selbst zuteil geworden ist. Die von der Kirche vorgelegte Glaubenslehre geht also von Gott, der Ersten Wahrheit, selbst aus. Der Zusammenhang von kirchlicher Lehre, Heiliger Schrift und Erster Wahrheit ist für Thomas so wichtig, daß er ihn ausdrücklich in die Bestimmung des Formalobjektes des Glaubens aufnimmt: „Das Formalobjekt des Glaubens ist die Erste Wahrheit, insofern sie in den Heiligen Schriften und in der Lehre der Kirche, welche aus der Ersten Wahrheit hervorgeht, in Erscheinung tritt.“<sup>24</sup> Die äußere Glaubensvorlage hat durchaus die Kraft, durch Wort und Tat (z. B. durch die die Offenbarung bestätigenden Wunder) den Menschen zum Glauben hinzuführen (inducere). Sie ist jedoch nicht ausreichend, um die Glaubenszustimmung hervorzurufen. Das zeigt schon die einfache Erfahrung, daß nach demselben Wunder oder derselben Predigt die einen zum Glauben kommen, während die anderen ungläubig bleiben. Außer der von außen zum Glauben hinführenden Ursache ist deshalb eine weitere Ursache erforderlich, die den

<sup>19</sup> Vgl. STh II-II 6,1 c; I 1,1 c.

<sup>20</sup> STh II-II 1,1 c.

<sup>21</sup> Vgl. STh I 1,2 c.

<sup>22</sup> De Ver. 14,8 c; vgl. STh II-II 1,3 c.

<sup>23</sup> STh II-II 6,1; In Boethium de trinitate 3,1 ad 4.

<sup>24</sup> STh II-II 5,3 c.

Menschen von innen zur Glaubenzustimmung bewegt. Der entscheidende Grund dafür ist dieser: Weil der Mensch im Glauben über seine Natur hinaus erhoben wird und am Erkennen Gottes selbst Anteil erhält, muß Gott selbst als inneres übernatürliches Prinzip zum Glauben befähigen und bewegen. Diese innere gnadenhafte Bewegung ist die hauptsächliche und eigentliche Ursache der Glaubenzustimmung<sup>25</sup>. Durch die innere Gnade erhält der Mensch einen „inneren Instinkt“, der ihn auf das letzte Ziel, die Anschauung Gottes, ausrichtet. Dadurch wird er auch zum Glauben bereit und geneigt gemacht und empfängt eine innere „Verwandtschaft“ (connaturalitas) mit dem Glaubensgegenstand<sup>26</sup>. Die Gnade bewegt ferner den freien Willen, daß er aus Liebe zu dem verheißenen letzten Ziel dem Intellekt den „Befehl“ zur Glaubenzustimmung gibt<sup>27</sup>. Dieser Befehl des Willens ist erforderlich, weil der menschliche Intellekt wegen der fehlenden Evidenz des Glaubensgegenstandes aus sich selbst nicht hinreichend zu einer Zustimmung motiviert wird<sup>28</sup>. Die Gnade wirkt als Glaubenslicht auch auf das Erkennen selbst ein und ermöglicht ein eigentliches „Sehen“, zwar nicht ein Sehen der inneren Wahrheit der Glaubensgegenstände (dadurch würde gerade die Eigenart des Glaubens aufgehoben), wohl aber ein Sehen der „Glaubbarkeit“ und der Glaubenspflicht. Dieser Sachverhalt wird von Thomas in einigen später oft kommentierten Sätzen ausgesagt: Das Glaubenslicht läßt die Glaubensgegenstände als dem rechten Glauben angemessen sehen<sup>29</sup>. Durch das Glaubenslicht sehen die Glaubenden, daß die Glaubensgegenstände geglaubt werden sollen<sup>30</sup>. Dieses Sehen, das eine Möglichkeitsbedingung der Glaubenzustimmung ist, richtet sich – jedenfalls auch – auf die äußeren Zeichen und andere Motive, die zum Glauben hinführen<sup>31</sup>. Das gnadenhafte Glaubenslicht – so darf man die Aussagen wohl interpretieren – läßt gerade auch die Überzeugungskraft (die „Evidenz“!) der äußeren Offenbarungswirklichkeit sehen. Jedenfalls stehen nach Thomas die äußere und die innere Ursache des Glaubens nicht einfach nebeneinander, sondern sind wesentlich aufeinander bezogen<sup>32</sup>. Erst durch die innere Gnade und das Glaubenslicht findet der Glaubende die unmittelbare Beziehung zu Gott, der Ersten Wahrheit selbst; diese manifestiert sich

<sup>25</sup> STh II-II 6,2; vgl. auch II-II 2,9 ad 3.

<sup>26</sup> Vgl. *Seckler*, Instinkt (Anm. 17). *V. Berning*, Das Prinzip der Konnaturalität der Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: *ThGl* 72 (1982) 291–310.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. STh II-II 2,9 c; *De ver.* 14, 1 c.

<sup>28</sup> STh II-II 1,4 c.

<sup>29</sup> STh II-II 1,4 ad 3.

<sup>30</sup> STh II-II 1,5 ad 1: „per lumen fidei vident esse credenda“.

<sup>31</sup> STh II-II 1,4 ad 2: „non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidenciam signorum, vel propter aliquid huiusmodi“.

<sup>32</sup> Vgl. In *Boethium de trinitate* 3,1 ad 4; vgl. auch die Verschränkung von Außen und Innen in: In *Rom* c. 10 lect. 2, n. 842: „verbum exterius loquentis non est causa sufficiens fidei, nisi cor hominis attrahatur interius virtute Dei loquentis“.

aber gerade in den äußeren Gegebenheiten, in der Heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche. In der Verbindung von frei wirkender und frei angenommener Gnade und der geschichtlich bezeugenden Offenbarung erreicht der Glaube seinen spezifischen Grund, nämlich die untrügliche, unbedingte Gewißheit gebende göttliche Wahrheit<sup>33</sup>.

Wie verhält sich nun die (natürliche, philosophische) Vernunft des Menschen zu dem in Gottes Wahrheit begründeten Glauben? Durch Vernunftargumente kann der Glaube nicht bewiesen werden<sup>34</sup>. Wohl aber kann die Vernunft Sachverhalte, zum Beispiel die Existenz Gottes, erkennen, ohne die auch der Glaube nicht möglich ist und die im Glauben als „praeambula“ vorausgesetzt sind<sup>35</sup>. Auf der Basis der Vernunft können ferner Einwände gegen den Glauben entkräftet und gelöst werden<sup>36</sup>. Die Vernunft vermag nach Thomas sogar „in einer streng rationalen Beweisführung *Wahrscheinlichkeitsgründe* für die Wahrheit der Offenbarung ... anzuführen. Freilich, diese Wahrscheinlichkeitsargumentation belegt nicht zwingend die von der Theologie vorausgesetzten Glaubensprinzipien. Aber sie haben, wie Thomas sagt, durchaus eine ‚irgendwie überzeugende Kraft‘ (In III sent. 24, 1, 2).“<sup>37</sup> Die Theologie benutzt die wahren Aussagen, welche die Philosophen mit der natürlichen Vernunft erkennen konnten, „gleichsam als äußere und wahrscheinliche Argumente“<sup>38</sup>. Trotz der klaren Unterscheidung besteht zwischen der natürlichen Vernunft und dem Glauben also ein Verhältnis harmonischer Zuordnung: Die natürliche Vernunft ist dem Glauben hilfreich; der Glaube vollendet die Vernunft<sup>39</sup>.

An einigen Punkten wird jedoch deutlich, daß das Verhältnis von Vernunft und Glaube auch bei Thomas nicht in jeder Hinsicht unproblematisch ist<sup>40</sup>. Das Wissen, in dem die Gegenstände in einem Begründungszusammenhang mit Notwendigkeit und unausweichlicher Stringenz erfaßt werden, entspricht der Natur des Intellektes mehr als der freie Vollzug des Glaubens<sup>41</sup>, dessen Gegenstände die Vernunft übersteigen; deshalb ist, von der subjektiven Seite her betrachtet, das Wissen auch sicherer als der Glaube<sup>42</sup>. Im Glauben wird der menschliche Intellekt nicht hinreichend von seinem Gegenstand selbst zur Zustimmung bewegt; er

<sup>33</sup> Zur Gewißheit und Untrüglichkeit des Glaubens vgl. STh I 1,5 c.

<sup>34</sup> STh I 1,8 c sowie ad 2 und ad 3.

<sup>35</sup> STh I 2,2 ad 1; II-II 1,5 ad 3.

<sup>36</sup> Vgl. STh I 1,8 c.

<sup>37</sup> *Greshake* 374. Siehe auch *Summa contra Gentiles* I 8.

<sup>38</sup> STh I 1,8 ad 2. Zur Autorität der Philosophen bei Thomas vgl. *U. Horst*, Das Wesen der „auctoritas“ nach Thomas von Aquin, in: *MThZ* 13 (1962) 155–172.

<sup>39</sup> Vgl. STh I 1,8 ad 2.

<sup>40</sup> Dieser Aspekt wird von manchen Autoren besonders hervorgehoben, z. B. von *G. Muschalek*, Glaubensgewißheit in Freiheit, Freiburg 1968, 20–37.

<sup>41</sup> Vgl. *Summa contra Gentiles* III 40.

<sup>42</sup> STh II-II 4,8 c.

kommt nicht aus sich selbst und von seinem Gegenstand her zu einer erfüllenden Ruhe und zu seinem Ziel; die suchende Bewegung des Intellektes wird vielmehr von außen, nämlich durch den Befehl des Willens, beendet („terminatur tantum ex extrinseco“). Der Intellekt gerät dabei gleichsam in Gefangenschaft<sup>43</sup>. Solche Aussagen bleiben bei Thomas noch in das harmonische Gesamtbild eingeordnet. Sie sind bei ihm auch Ausdruck des vorläufigen Charakters der Glaubenserkenntnis, die ganz auf ihre Aufhebung in der eschatologischen Anschauung Gottes ausgerichtet ist. Dennoch kündigt sich in dieser Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben, in der der Glaube, vom Intellekt her betrachtet, als „unvollkommenste Tätigkeit“ erscheint<sup>44</sup>, doch auch schon die weitere Entwicklung an, in der Vernunft und Glauben, Natur und Gnade in größere, teilweise gegensätzliche Spannung geraten.

Die Antwort, die Thomas auf das Problem des Glaubensaktes gegeben hat, setzt sich in der Folgezeit nicht generell durch. Einzelne Aspekte, die bei Thomas in eine umfassende Synthese integriert sind, werden nun besonders akzentuiert. So wird von manchen Theologen die Möglichkeit der natürlichen Vernunft im Bereich des Glaubens sehr hoch eingeschätzt. Die natürliche Vernunft kann die Glaubwürdigkeit der Offenbarung erkennen und so zu einem natürlich erworbenen Glauben gelangen (fides acquisita). Dieser der natürlichen Vernunft mögliche Glaubensakt bildet die menschlich erfahrbare Seite des Glaubensvollzugs überhaupt. Es beginnt die Entwicklung, welche dem gnadenhaften Glaubenslicht einen Einfluß auf das Bewußtsein und die Erfahrung des Glaubenden abspricht<sup>45</sup>. Andere Theologen beurteilen die Möglichkeit der natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit äußerst skeptisch. Für sie gründen der Glaube und seine Gewißheit entweder ganz im Wirken der Gnade (charismatische Erklärung) oder im Willen des Menschen (voluntaristische Erklärung)<sup>46</sup>. Vor allem die nominalistische Schule betont stark den Willensfaktor. Wenn sich schließlich auch eine „mittlere Lösung“ durchsetzt<sup>47</sup>, so bleibt die Frage, wie der Glaube seinen Gewißheit und Freiheit ermöglichenden Grund findet, doch im ausgehenden Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit virulent, wie nicht zuletzt auch die Theologie Martin Luthers beweist<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> De ver. 14,1 c; ferner: STh II-II 1,4 c; 4,2 ad 1 und ad 2; 4,5 c; 5,2 c.

<sup>44</sup> Summa contra Gentiles III 40; vgl. STh I-II 67,3 c.

<sup>45</sup> Zur Bedeutung der fides acquisita bei Johannes Duns Scotus und bei Wilhelm Ockham vgl. Gössmann 113–116, 121 f. Zum intellektualistischen Erklärungsversuch des Glaubens im Spätmittelalter vgl. A. Lang 165 f.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 164–168.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 168–175.

<sup>48</sup> Vgl. etwa G. Ebeling, Gewißheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, Tübingen 1969, 138–183, besonders 164–175; B. Lobse, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958.

Eine nochmalige Verschärfung erfährt die Problematik in der katholischen Theologie vom 16. Jahrhundert an, und zwar einmal durch die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und deren Glaubensbegriff, sodann durch den Einfluß des neuzeitlichen Wissenschafts- und Sicherheitsideals, wie es vor allem von Descartes formuliert und durch ihn wirksam geworden ist<sup>49</sup>. Jetzt lautet die Frage: Wie kann dem (katholischen) Glauben, der eine freie Zustimmung zu einem nicht einsichtigen („dunklen“) Gegenstand ist, doch eine unbedingte Sicherheit und unübertreffliche Festigkeit („certitudo super omnia firma“) zukommen? Mit dieser Frage ist das Thema der „analysis fidei“ gegeben, das vom 16. Jahrhundert an in den Glaubenstraktaten ausführlich behandelt wird.

## II. Lösungen des Problems der „analysis fidei“ in der neuzeitlichen katholischen Theologie

Die neuzeitliche katholische Theologie behandelt die Frage nach dem spezifischen Glaubensgrund zunächst weitgehend auf der Basis eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses<sup>50</sup>. Offenbarung wird als „locutio Dei attestans“ verstanden<sup>51</sup>: Gott teilt dem Menschen anderweitig gar nicht oder nur schwer zugängliche Wahrheiten mit und tritt mit seiner Autorität für sie ein. Offenbarung ist vor allem Belehrung von Gott. Bevor der Mensch die mitgeteilten Inhalte auf göttliche Autorität hin glaubt, muß die Zuverlässigkeit der Mitteilung in der Glaubwürdigkeitserkenntnis nachgewiesen sein.

Aber der Glaube gründet nicht in dieser vorausgehenden Glaubwürdigkeitserkenntnis, sondern sein Grund oder – wie auch gesagt wird – sein Formalobjekt oder sein spezifisches Motiv ist die Autorität des offenbarenden Gottes selbst. Die Glaubenzustimmung geschieht „wegen der Autorität des offenbarenden Gottes“, wie auch Vatikanum I – die übereinstimmenden Aussagen der Theologen aufgreifend – in seiner Definition des Glaubens feststellt<sup>52</sup>.

Wie aber wird dieser Grund dem Glaubenden zugänglich und wie wird er im Glaubensakt selbst so erreicht, daß sich der Glaubende darauf stützen und sich darauf verlassen kann? Und welche Rolle spielt dabei die

<sup>49</sup> Zur Ähnlichkeit der neuzeitlichen Analysis fidei mit der Descartesschen Analysis scientiae vgl. *K. Eschweiler*, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 45–49.

<sup>50</sup> Vgl. dazu *M. Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Freiburg 1985, 64–66.

<sup>51</sup> Zum neuzeitlichen Offenbarungsverständnis: *H. Waldenfels* (unter Mitarbeit von *L. Scheffczyk*), Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I 1 b), Freiburg 1977.

<sup>52</sup> DS 3008. Zum Glaubensverständnis in Vatikanum I vgl. *P. Walter*, Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum, Mainz 1980; *H. J. Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg 1968.

vorausgehende Glaubwürdigkeitserkenntnis? In der Antwort auf diese Frage unterscheiden sich die verschiedenen Theorien der „analysis fidei“. Die wichtigsten klassischen Lösungsmodelle seien hier jeweils an einem Vertreter vorgestellt.

*Lösungsmodell A: Der Glaubensgrund wird im Glauben selbst geglaubt*

Diese Lösung ist von *Franz Suarez* (1548–1617) spekulativ entfaltet und durch ihn geschichtlich wirksam geworden<sup>53</sup>.

1. Die Frage, die Suarez in der „analysis fidei“ oder – wie er noch mit einem seit dem 14. Jahrhundert üblichen Ausdruck sagt – in der „resolutio ultima fidei“<sup>54</sup> zu beantworten sucht, lautet: Welches ist der letzte, auf nichts anderes mehr rückführbare objektive Grund, dessentwegen der Intellekt den geoffenbarten Wahrheiten mit unüberbietbarer Gewißheit zustimmt? Wenn Glauben sich nicht in einen regressus in infinitum auflösen soll, muß es einen angebbaren objektiven Sachverhalt geben, der letztlich zum Glauben bewegt und der die spezifische Glaubensgewißheit trägt und rechtfertigt. Dieser Sachverhalt wird als das Formalobjekt des Glaubens bezeichnet. Nicht die subjektive Erkenntnisfähigkeit oder die „Wirkursache“ des Glaubens steht also zur Diskussion, sondern die Letztbegründung des Glaubens im Gegenstandsbereich.

2. Wie seit der mittelalterlichen Theologie üblich, bestimmt auch Suarez den offenbarenden Gott oder die Autorität des offenbarenden Gottes als das Formalobjekt des Glaubens. Charakteristisch für sein Glaubensverständnis ist jedoch, daß er an mehreren Stellen die *Dunkelheit* der Offenbarung ausdrücklich in das Formalobjekt mit aufnimmt: Die „dunkel offenbarende Autorität Gottes“ ist der letzte Grund des Glaubens<sup>55</sup>. Zu dieser Betonung der Dunkelheit glaubt sich Suarez durch Hebr. 11, 1 verpflichtet: Glauben ist eine Zustimmung zu Wahrheiten, „die man nicht sieht“<sup>56</sup>. Im Glauben, so folgert Suarez, ist somit jedes „Sehen“ oder jede Evidenz ausgeschlossen<sup>57</sup>. Im Glauben erfolgt die Zustimmung nicht, weil man aufgrund zwingender Erkenntnis oder innerer Einsicht vom Gegenstand selbst überzeugt wäre oder von seiner Klarheit bewegt würde, sondern ganz und ausschließlich auf das Zeugnis eines anderen

<sup>53</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich im wesentlichen auf *F. Suarez*, *De fide* (*Opera omnia*, Bd. 12, Paris 1858). Zum Glaubensverständnis des Suarez: *H. Petri*, *Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG I 2 c), Freiburg 1985, 86–91; *K. Deuringer*, *Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez*, Freiburg 1941; *P. Schütt*, *Das Verhältnis von Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez*, Warendorf 1929.

<sup>54</sup> Vgl. *A. Lang* 107. Der Begriff der „resolutio“ findet sich im Zusammenhang der Frage nach der Letztbegründung des Wissens auch bei *Thomas v. A.*: *De ver.* 14,1 c.; *STh II–II* 5,2 c.

<sup>55</sup> Vgl. d.4 s.6 n.2; d.4 s.1 n.5.

<sup>56</sup> Vgl. d.3 s.7 n.3.

<sup>57</sup> d.6 s.2 n.5: „actus fidei ab actu evidenti distinguitur“. d.6 s.5 n.5: „actus fidei obscurus est et inevidens“.

hin<sup>58</sup>. Die geforderte Dunkelheit oder Nichtevidenz bleibt nach Suarez aber nur gewahrt, wenn weder das Materialobjekt (die einzelnen Glaubenswahrheiten) noch das Formalobjekt (die Autorität und die Offenbarung Gottes) im Glaubensakt selbst mit Evidenz erfaßt und bejaht werden. Wenn also jemand einer Wahrheit, die in sich selbst uneinsichtig ist, deshalb zustimmt, weil er mit Evidenz erkannt hat, daß sie von Gott geoffenbart ist, so vollzieht er keinen Glaubensakt, sondern einen Akt des Wissens<sup>59</sup>. Selbst eine Zustimmung, die aufgrund einer übernatürlichen Erleuchtung mit Evidenz geschähe, wäre kein Glaube; denn sie gründete nicht in der Autorität Gottes, sondern in der selbst gesehenen Wahrheit<sup>60</sup>. Das Glaubenslicht als solches ermöglicht also kein „Sehen“<sup>61</sup>. Die Autorität Gottes wird nicht als Eröffnung von Einsicht verstanden, sondern (nur) als Grund von Sicherheit über uneinsichtige Gehalte. Der Unterschied vor allem zu Augustinus, aber auch zu Thomas ist deutlich. Mit der scharfen Unterscheidung von Glaubensakt und Evidenz ist das Grundproblem der Glaubensanalyse des Suarez vorprogrammiert.

3. Damit das Formalobjekt im Glauben wirksam sein kann, muß es selbst erkannt und bejaht werden. Nur als selbst erkannt („nisi ut cognitum“) kann es den Glauben begründen und den Intellekt zur Zustimmung bewegen<sup>62</sup>. Die Erkenntnis des Formalobjektes muß derart sein, daß dadurch gerade auch die spezifische Glaubensgewißheit möglich wird<sup>63</sup>. Somit stellt sich die Frage, wie eine solche Erkenntnis gegeben ist. Daran hängt nach Suarez zu einem großen Teil das eigentliche Problem der „*resolutio fidei*“<sup>64</sup>.

4. Die dem Glaubensakt vorausgehende rationale Glaubwürdigkeitserkenntnis reicht nach Suarez nicht aus, um dem Intellekt das Formalobjekt des Glaubens in der geforderten Weise nahezubringen. Zwar schätzt Suarez die Möglichkeiten der natürlichen Vernunft im Bereich der Glaubwürdigkeitserkenntnis sehr hoch ein<sup>65</sup>. Aber keine natürliche rationale Erkenntnis, so evident und sicher sie auch sein mag, erreicht die überragende Sicherheit des übernatürlichen Glaubens; sie ist deshalb als Fundament des Glaubens ungenügend<sup>66</sup>. Sie kann nur vorausgehende Bedingung sein<sup>67</sup>. Das Fundament muß an Festigkeit und Sicherheit dem auf ihm errichteten Gebäude entsprechen. Die einer niedrigeren Ordnung angehörende Zustimmung kann nicht die Zustimmung einer höheren Ordnung tragen. „Die Glaubenszustimmung ist aber höherer Ord-

<sup>58</sup> Vgl. d.3 s.7 n.3; d.3 s.8 n.18.

<sup>59</sup> d.3 s.8 n.18; d.3 s.8 n.19.

<sup>60</sup> d.3 s.8 n.20.

<sup>61</sup> Ebd.: „*assensus per se evidens ... non potest esse a lumine fidei, quia non fundatur in auctoritate dicentis*“.

<sup>62</sup> d.3 s.6 n.1, n.7; d.3 s.3 n.9. <sup>63</sup> Vgl. d.3 s.6 n.6.

<sup>64</sup> d.3 s.6 n.1. <sup>65</sup> Vgl. insbesondere d.6 s.2.

<sup>66</sup> d.3 s.1 n.3. <sup>67</sup> d.3 s.1 n.2.

nung und ist sicherer als eine natürliche und evidente Zustimmung. Deshalb ist es ausgeschlossen, daß die Glaubenzustimmung bezüglich ihres Formalobjektes in einer bloß natürlichen und evidenten Zustimmung gründet.“<sup>68</sup>

5. Das Formalobjekt des Glaubens wird aber auch nicht in einem gnadenhaften Licht mit übernatürlicher Evidenz wahrgenommen. Zwar schließt Suarez evidenzvermittelnde übernatürliche Erleuchtungen auch im irdischen Leben nicht grundsätzlich aus (obwohl er ihnen gegenüber – aus Angst, häretische Tendenzen zu fördern – äußerst zurückhaltend ist). Aber ein Licht, das übernatürliche Evidenz schenkte, wäre vom Glaubenslicht verschieden und die entsprechende Zustimmung wäre keine Glaubenzustimmung. Das Formalobjekt des Glaubens kann deshalb auch nicht in irgendeiner Art übernatürlicher Intuition oder Erfahrung zugänglich werden. Dadurch würde die für den Glauben wesentliche Dunkelheit und seine Bezogenheit auf Autorität verlorengehen<sup>69</sup>.

6. Da die Erkenntnis des Formalobjektes weder in einer natürlichen rationalen noch in einer übernatürlichen Evidenz, also nicht in irgendeinem Wissen bestehen kann, ergibt sich für Suarez als einzige sachgerechte Lösung: Das Formalobjekt wird im Glaubensakt selbst *geglaubt*. Nur wenn das Formalobjekt selbst „mit göttlichem und eingegossenem Glauben“ erreicht wird, kann es den Glauben begründen<sup>70</sup>. In jedem Glaubensakt wird – wenigstens einschlußsweise – auch die Autorität Gottes und sein offenbares Sprechen als Erstes und Grundlegendes glaubend bejaht<sup>71</sup>. Der Glaube hat deshalb keinen außerhalb seiner liegenden Erkenntnisgrund, sondern er hat sein hinreichendes Fundament in sich selbst<sup>72</sup>. Er ist ein eigenständiger, originärer Akt, der keiner weiteren Begründung bedarf und dessen Formalobjekt nicht auf ein anderes zurückgeführt wird<sup>73</sup>.

Indem der Glaubensgrund im Glauben selbst erreicht und geglaubt wird, wird damit auch die Glaubwürdigkeit der Glaubenswahrheiten, die schon vorgängig zum Glaubensakt mit rationaler Sicherheit erkannt wurde, in neuer Weise erfaßt. Auch sie wird im Glaubensakt selbst mit der Gewißheit des Glaubens geglaubt und deshalb mit viel größerer Festigkeit bejaht, als es in der rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis aufgrund menschlicher Beweggründe geschieht<sup>74</sup>.

7. Wie versteht Suarez das Verhältnis von Glaubensgrund und Glaubensgegenstand in dem einen Glaubensakt? Nach ihm sind das Formalobjekt und das Materialobjekt (die einzelnen Glaubenswahrheiten) nicht durch ein diskursives Nacheinander miteinander verbunden; es wird nicht vom einen zum anderen fortgeschritten, sondern in einem einzigen Zustimmungsakt wird die Glaubenswahrheit um des Formalobjektes wil-

<sup>68</sup> d.3 s.6 n.6.    <sup>69</sup> d.3 s.8 n.20.    <sup>70</sup> Vgl. d.3 s.12 n.7

<sup>71</sup> Bezüglich der Autorität Gottes: d.3 s.6 n.6. Bezüglich der Offenbarung: d.3 s.12 n.9.

<sup>72</sup> d.3 s.6 n.5    <sup>73</sup> d.3 s.6 n.8.    <sup>74</sup> d.6 s.8 n.7

len bejaht<sup>75</sup>. Jedoch kann Suarez das Verhältnis zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand auch als einen „virtuellen Diskurs“ bezeichnen<sup>76</sup>.

Hinter dem Bemühen, einen formellen Diskurs im Glaubensakt zu vermeiden, steht das Ringen des Suarez mit der eigentlichen Schwierigkeit, die immer wieder gegen seine Theorie vorgebracht worden ist: Wenn der Glaubensgrund selbst geglaubt wird, scheint ein regressus in infinitum unvermeidbar: Ich glaube die einzelne Glaubenswahrheit, weil Gott es geoffenbart hat; ich glaube aber auch die Offenbarung Gottes, weil Gott es geoffenbart hat usw. Suarez weiß um diese Schwierigkeit. Er bezeichnet es als das „große Geheimnis des Glaubens“, daß der Glaube, der doch seine Gegenstände nicht in Klarheit sieht, seinen eigenen Grund selbst ebenfalls (nur) glaubend erfaßt<sup>77</sup>. Ein solcher Akt ist vom Menschen her nicht möglich, sondern kann nur als übernatürlicher, gnadenhafter Akt, in dem Gott selbst im Menschen wirksam ist und einen Neuanfang setzt, geschehen. Jedoch meint Suarez, daß dieses Geheimnis des Glaubens der Vernunft durchaus nahegebracht werden kann. Der Grund für die aufgewiesene Eigenart des Glaubens ist nämlich die unendliche Erhabenheit der göttlichen Wahrheit und die spezifische Qualität des göttlichen Zeugnisses. Gott kann den Menschen so ansprechen, daß mit dem Inhalt des Sprechens zugleich auch das Geschehen des göttlichen Sprechens und die Autorität Gottes als glaubwürdig gegeben sind. Gott kann sich selbst in seinem Zeugnis als glaubwürdig bezeugen. Diesem einfachen Akt von seiten Gottes entspricht der Glaube, der in ein und demselben Akt um Gottes willen (Deo) an Gott (Deum) glaubt. Obwohl dies mit der Erhabenheit Gottes gegeben ist und der Glaube deshalb ein einzigartiger Vorgang ist, der nicht einfach mit anderen menschlichen Erkenntnissen gleichgesetzt werden kann, ist es doch schon beim menschlichen Sprechen so, daß man, ohne den anderen zu sehen, im Hören sowohl den Vorgang wie den Inhalt des Sprechens wahrnehmen kann<sup>78</sup>. Indem etwas mitgeteilt wird, wird im Vollzug selbst (in actu exercito) auch das Sprechen selbst mitgeteilt<sup>79</sup>. Im Unterschied zum menschlichen Sprechen ist das göttliche Sprechen jedoch unmittelbar glaubwürdig, weil es als solches mit der göttlichen Autorität erfüllt ist.

8. Diese Erklärungen zeigen, worum es in der Glaubenstheorie des Suarez vor allem geht und worin ihre Stärke liegt: Suarez will die Göttlichkeit der Offenbarung und die unmittelbare, in ihr selbst liegende Glaubwürdigkeit zur Geltung bringen. Es geht ihm um die Kraft der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Zeugnisses, sich selbst aus sich heraus als glaubwürdig zu erweisen<sup>80</sup>. Indem der Glaube dieses selbst-

<sup>75</sup> d.6 s.4 n.4, n.6; d.3 s.6 n.8.      <sup>76</sup> d.3 s.12 n.10.      <sup>77</sup> d.3 s.6 n.8.

<sup>78</sup> *F. Suarez, De existentia Dei*, c.1 n.5 (*Opera omnia*, Bd. 1, S. 2).

<sup>79</sup> *De fide*, d.3 s.12 n.12.      <sup>80</sup> d.3 s.6 n.8.

glaubwürdige göttliche Zeugnis bejaht, hat er einen Grund erreicht, der auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden muß. Das göttliche Zeugnis kann aus sich selbst heraus geglaubt werden, und zugleich können um seinetwillen die Wahrheiten geglaubt werden, die es mitteilt. Jedoch hat diese Theorie, so wie Suarez sie insgesamt expliziert, bei aller theologischen Kraft auch ihre Grenze. Diese liegt in der Art und Weise, wie Suarez generell die Dunkelheit des Glaubens ins Spiel bringt. Indem er jede Form von Evidenz aus dem Glauben ausschließt, muß auch jedes „Sehen“ der Glaubwürdigkeit außerhalb des Glaubensaktes verlegt werden und kann für das eigentliche Erfassen des spezifischen Glaubensgrundes nicht fruchtbar gemacht werden<sup>81</sup>. Auch der Glaubensgrund wird folglich in einem Licht geglaubt, das keine Klarheit mitteilt<sup>82</sup>. Muß aber dann der Glaube nicht als ein Sprung ins Dunkel erscheinen, bei dem selbst in keiner Weise sichtbar ist, wo man ankommt? Die Frage nach einer weiteren Begründung des Glaubens und seiner die rationale Glaubwürdigkeitserkenntnis übersteigenden Gewißheit drängt sich deshalb auf.

An einer wichtigen Stelle scheint Suarez diese Grenze selbst durchbrochen zu haben<sup>83</sup>. Auf die Frage, warum das Formalobjekt des Glaubens selbst geglaubt werden könne, antwortet er: weil es sich selbst so bezeugt, daß es nicht nur die Glaubenswahrheiten, sondern auch sich selbst evident glaubwürdig macht („ut faciat evidenter credibilia ...“). Hier wird also dem Formalobjekt des *Glaubens* die Kraft zugesprochen, die *Evidenz* der Glaubwürdigkeit zu wecken. Offenbar leuchtet diese Evidenz, da sie ja vom Formalobjekt des Glaubens ausgeht, im Glaubensakt selbst auf. Damit sind aber die sonstigen strikten Aussagen des Suarez zur Dunkelheit des Glaubens modifiziert<sup>84</sup>. In dieser Richtung müßte weitergedacht werden, damit der im übrigen eindrucksvolle Ansatz des Suarez Bestand haben kann.

*Lösungsmodell B: Der Glaubensgrund wird im Glaubensvollzug unmittelbar erkannt und bejaht*

Diese Theorie ist von *Johannes de Lugo* (1583–1660) entworfen worden<sup>85</sup> und hat in der neuzeitlichen Theologie viele Anhänger gefunden. Wichtige Vertreter im 19. Jahrhundert sind Joseph Kleutgen<sup>86</sup> und Johann Baptist Franzelin<sup>87</sup>.

1. J. de Lugo stimmt mit Suarez in der Problemstellung und der

<sup>81</sup> Auf diesen Punkt richtet sich auch die Kritik von *Schütt* 150–152.

<sup>82</sup> Vgl. d.4 s.6 n.5: „lumen fidei autem differt specie a lumine claro, et ex vi suae speciei claritatem non confert“.

<sup>83</sup> d.3 s.6 n.8.

<sup>84</sup> Daß Suarez ansonsten der Meinung ist, daß die Evidenz der Glaubwürdigkeit sich nicht dem Glaubenslicht verdankt, zeigt d.4 s.6, wo Suarez sich ausdrücklich auch von Thomas absetzt.

<sup>85</sup> Vgl. *Petri* 91–98. <sup>86</sup> Vgl. ebd. 162–167.

<sup>87</sup> Vgl. *Walter* 154–167; *Petri* 147–149.

grundsätzlichen Bestimmung des Formalobjektes des Glaubens überein. Der Unterschied betrifft die Frage, wie das Formalobjekt, nämlich die Autorität Gottes und seine Offenbarung, dem Glaubenden zugänglich wird. In der Lösung des Suarez sieht de Lugo einen „unerklärlichen Zirkel“<sup>88</sup>. Die Autorität des offenbarenden Gottes kann nach de Lugo den Glauben nur letztlich begründen, wenn sie selbst nicht wiederum um eben dieser Autorität willen geglaubt, sondern wenn sie unmittelbar erkannt und ihr unmittelbar zugestimmt wird. So richtet sich das Bemühen de Lugos darauf, nachzuweisen, daß und wie eine unmittelbare Zustimmung zur Autorität und Offenbarung Gottes möglich ist.

2. Um de Lugos Gedanken zu verstehen, müssen einige Unterscheidungen beachtet werden. Die Zustimmung zu einem Gegenstand ist dann unmittelbar, wenn die Einsicht in die Wahrheit des Gegenstandes nicht von einem anderen Gegenstand abgeleitet ist, sondern aus dem Gegenstand selbst entspringt. Das kann in zweifacher Weise geschehen: Entweder zeigt sich der Gegenstand unmittelbar durch seine eigene Gegenwart und wird so in sich selbst geschaut. Oder zwischen zwei geistig erfaßten Gehalten (Begriffen, „termini“, wie de Lugo sagt) wird ein solcher Zusammenhang wahrgenommen, daß man unmittelbar den einen vom anderen aussagen kann. Die Wahrheit des Gegenstandes (nämlich der Zusammengehörigkeit der beiden Gehalte) ist in diesem Fall unmittelbar bekannt „aus dem Erfassen der Begriffe“ (ex apprehensione terminorum). Der Zusammenhang zwischen den Begriffen kann wiederum in doppelter Weise wahrgenommen werden: entweder „mit Evidenz“, wenn nämlich der Sachverhalt sich so klar zeigt, daß keine Zweifel mehr möglich sind und der Intellekt zur Zustimmung genötigt wird; oder „dunkel“, wenn nämlich trotz wirklicher Einsicht in die Zusammengehörigkeit der beiden Begriffe doch noch gewisse Zweifel möglich sind, die aber als unvernünftig beurteilt werden, so daß sie durch eine Entscheidung des Willens ausgeschaltet werden können. Die „Dunkelheit“ der Wahrnehmung schließt nach de Lugo also Unmittelbarkeit nicht aus, sondern besagt nur die geringere Deutlichkeit der Wahrnehmung, die noch Zweifel – allerdings unvernünftige Zweifel – zuläßt<sup>89</sup>.

3. Die Autorität Gottes und die göttliche Offenbarung sind uns nach de Lugo nicht unvermittelt in sich selbst gegenwärtig, sondern werden durch die Vermittlung weltlich-geschichtlicher Gegebenheiten zugänglich. Sie werden daher nicht unmittelbar geschaut. Das bedeutet, daß die erste Weise, wie einem Gegenstand unmittelbar zugestimmt werden kann, beim Formalobjekt des Glaubens nicht gegeben ist. Jedoch können die Autorität Gottes und die göttliche Offenbarung unmittelbar aus dem Verstehen und Erfassen der Begriffe (ex apprehensione terminorum) er-

<sup>88</sup> *J. de Lugo*, *De virtute fidei divinae*, Ed. Paris 1891, d.1 s.6 n.82.

<sup>89</sup> Vgl. d.1 s.4 n.47, n.50; d.1 s.1 n.4; d.7 s.1 n.4.

kannt werden. In und trotz der Vermittlung ist also ein unmittelbares Erkennen, das nicht auf andere Erkenntnisse zurückgeführt werden muß, möglich. De Lugo sucht hier zu erklären, was später als vermittelte Unmittelbarkeit bezeichnet worden ist. Wie können die Autorität Gottes und seine Offenbarung in der besagten Weise unmittelbar erkannt werden?

4. Bezüglich der Autorität Gottes hält de Lugo das Problem für nicht so schwierig. Schon die Vernunft kann unabhängig von der Offenbarung unmittelbar erkennen: „Wenn Gott spricht, spricht er die Wahrheit“<sup>90</sup>. Wer den Begriff „Gott“ (= das höchst vollkommene Wesen) und den Begriff „wahrhaftig“ (= größte Vollkommenheit einer geistigen Natur) versteht, der sieht auch unmittelbar ein, daß von Gott Wahrhaftigkeit (*veracitas*) ausgesagt werden muß und daß er folglich für uns Autorität ist, die Zustimmung verdient. Dies steht also „*ex terminis*“ fest und bedarf keiner weiteren Begründung und Vermittlung<sup>91</sup>. Die Erkenntnis der Autorität Gottes kann mit Evidenz geschehen und als vernünftige Erkenntnis dem Glaubensakt vorausgehen. Im Glaubensakt selbst wird sie von der Gnade übernatürlich erhoben und erhält dadurch eine größere Festigkeit, ohne daß sich aber in der Einsicht selbst etwas ändert. Diese ist nicht vom Glauben abhängig; sie geschieht unmittelbar. Gerade deshalb bringt sie dem Glauben das letztbegründende (Teil-)Motiv, die Autorität Gottes, nahe.

5. Größere Schwierigkeit empfindet auch de Lugo bezüglich des zweiten Teilmotivs, nämlich der göttlichen Offenbarung. Dennoch stellt er die These auf, auch die Zustimmung zur Offenbarung sei unmittelbar und stehe „*ex apprehensione terminorum*“ fest, jedoch sei sie nicht evident, sondern „dunkel“<sup>92</sup>. De Lugo versteht die Offenbarung als ein Sprechen Gottes, in dem Gott uns Wahrheiten mitteilt und darin seine inneren Gedanken eröffnet<sup>93</sup>. Dieses Sprechen erreicht uns (im Unterschied zu den unmittelbaren Offenbarungsempfängern) mittelbar, und zwar in einer sehr komplexen Erscheinung. Sie umfaßt nicht nur die ausdrückliche Mitteilung der Offenbarungswahrheiten, sondern auch alle Begleitumstände, die in Vergangenheit und Gegenwart mit der Verkündigung der Offenbarungswahrheiten zusammenhängen und in denen sich die Verkündigung gleichsam verleblicht, also die Wunder und Zeichen, das Zeugnis der Märtyrer, das Leben der Heiligen, die Einheit in der Lehre über Jahrhunderte hinweg, die Frömmigkeit der Verkündiger usw. Aus all diesen Begebenheiten setzt sich das mittelbare Sprechen Gottes zusammen und bildet sich seine Ganzheit<sup>94</sup>. Viele Faktoren der

<sup>90</sup> d.1 s.6 n.83, n.100.

<sup>91</sup> d.1, s.6 n.100.      <sup>92</sup> d.1 s.7 n.116.

<sup>93</sup> Zum Offenbarungsverständnis de Lugos: *Waldenfels* 42–46.

<sup>94</sup> d.1 s.7 n.130: „*ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta*“.

Vergangenheit und der Gegenwart sind also in das Geschehen der Offenbarung integriert, so daß wir „die Stimme des mit uns redenden Gottes nicht nur mit den Ohren, sondern auch durch Sehen wahrnehmen.“<sup>95</sup>

Wer nun dieses umfassende Geschehen, in dem sich Gottes Sprechen verleibt, wahrnimmt und erfaßt, der kann das unmittelbare, keiner weiteren Begründung mehr bedürftige Urteil bilden: Hier spricht Gott. De Lugo erläutert die Unmittelbarkeit dieses Urteils an Beispielen aus der zwischenmenschlichen Kommunikation: Wenn ich die mir vertraute Stimme Peters höre, so stelle ich keinen Diskurs an, „sondern ich vergleiche unmittelbar die Stimme, die ich höre, mit der Vorstellung, die ich von Peters Stimme habe, und sage: ‚Diese ist wie jene‘... So ist es auch im vorliegenden Fall: Wenn ich sehe, daß mir das Geheimnis der Inkarnation als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, und zwar zusammen mit einer solchen Fülle von Wundern, Märtyrern, Lehrern, mit einer solchen Einmütigkeit durch die Jahrhunderte hindurch, in Übereinstimmung mit der Vernunft usw., dann vergleiche ich diese Vorlage mit der Idee, die ich von einem vermittelten Sprechen Gottes habe, und ich urteile zwar nicht mit Evidenz, aber dennoch aufgrund der Begriffe (*ex terminis*): ‚Eine solche Weise der Vorlage ist ganz und gar Gottes würdig‘. Dieses Urteil kann unmittelbar sein.“<sup>96</sup> Die beiden „Begriffe“, deren Zusammengehörigkeit unmittelbar erfaßt wird, sind also einerseits die durch Erfahrung wahrgenommene „Vorlage“ oder Vermittlungsgestalt der Offenbarung und andererseits die „Idee“ einer mittelbaren Offenbarung. Zwischen diesen beiden „termini“ „erscheint eine solche Verbindung, daß der Intellekt aufgrund dieser Verbindung unmittelbar zustimmen ... und sagen kann: ‚Dies ist Lehre Gottes‘ oder ‚Das wird von Gott her vorgelegt‘“.<sup>97</sup> Um in der Vermittlungsgestalt der Offenbarung unmittelbar Gottes Sprechen zu erfassen, ist also eine „Idee“ dieses Sprechens im Menschen erforderlich. So wie ich die Stimme oder Schrift eines anderen schon kennen muß, um sie unmittelbar als Stimme oder Schrift des Betreffenden zu erfassen, so muß ich eine Vorkenntnis der Offenbarung haben, um die konkrete „Vorlage“ der Offenbarung unmittelbar als Offenbarung erkennen zu können. Später wird man vom Vorverständnis oder von einer (vielleicht transzendental aufgewiesenen) Philosophie der Offenbarung sprechen, die – wenigstens implizit – zum Erkennen der Offenbarung vorausgesetzt wird. De Lugo selbst hat nicht weiter erläutert, was diese „Idee“ besagt, wie sie im Menschen entsteht und wie sie mit dem Offenbarungsgeschehen selbst zusammenhängt. Deshalb bleibt seine Glaubensanalyse an diesem wichtigen Punkt in der Schwebe. Dies dürfte der eigentlichen Schwachpunkt seiner Analyse sein.

<sup>95</sup> d.1 s.7 n.122.

<sup>96</sup> d.1 s.7 n.123. Ebd. n.122 wird der Sachverhalt durch den Vergleich mit einem Brief erläutert: „quando lego epistolam amici, immediate ex visione Scripturae quam cognosco, iudico amicum meum loqui ...“

<sup>97</sup> d.1 s.7 n.124.

6. Die unmittelbare Zustimmung zur Offenbarung ist nach de Lugo nicht evident, sondern „dunkel“. Es handelt sich um eine wirkliche Einsicht, die aber nicht jeden Zweifel ausschließt. Von sich aus kann der Intellekt deshalb nur eine „wahrscheinliche Zustimmung“ geben (*assensus probabilem*)<sup>98</sup>. Dieses unmittelbare Wahrscheinlichkeitsurteil genügt natürlich nicht als Grundlage eines sicheren und festen Glaubensaktes. So fragt sich, ob und wie die verbleibenden Zweifel überwunden werden können. Hier nun – also im Prozeß der Erkenntnis des Formalobjektes des Glaubens! – hat das Glaubwürdigkeitsurteil seinen Ort. Darin wird reflex die Legitimität einer sicheren und festen Glaubenszustimmung, trotz grundsätzlicher Möglichkeit von Zweifeln, festgestellt: Es sprechen so viele und eindeutige Gründe für das Offenbarungsgeschehen, daß der Wille dem Intellekt berechtigterweise den Befehl geben kann, die Zweifel fallen zu lassen und der Offenbarung ohne Furcht und mit fester Sicherheit zuzustimmen<sup>99</sup>. Das Festhalten an entgegenstehenden Zweifeln würde angesichts der Fülle der positiven Gründe nicht nur den Regeln der Klugheit, sondern auch der Gott geschuldeten Ehrfurcht widersprechen<sup>100</sup>. Dieses Glaubwürdigkeitsurteil ist nach de Lugo ein evidentes Urteil, das nicht bezweifelt werden kann. Aufgrund dieses Urteils ist der Wille ermächtigt, aus Ehrfurcht gegenüber Gott dem Intellekt zu befehlen, der Offenbarung vorbehaltlos zuzustimmen. Der religiös motivierte freie Willensentscheid oder die „*pia affectio*“<sup>101</sup> ist somit unerläßliche Voraussetzung dafür, daß die unmittelbare Zustimmung zur Offenbarung nicht ein bloßer „*assensus probabilis*“ bleibt, sondern eine absolut sichere und feste Zustimmung wird<sup>102</sup>. Diese sichere Zustimmung zur Offenbarung zusammen mit der Zustimmung zur Autorität Gottes ist dann die Grundlage des Glaubens an die einzelnen Glaubenswahrheiten.

7. Der eigentliche Glaubensakt vollzieht sich nach de Lugo also in drei Zustimmungsakten, die jeweils einen anderen Charakter haben: *erstens*, unmittelbare, möglicherweise evidente Zustimmung zur Autorität Gottes; *zweitens*, unmittelbare, „dunkle“, vom religiös motivierten freien Willen mitbestimmte Zustimmung zur Offenbarung Gottes; *drittens*, unmittelbare, „dunkle“ Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten.

Dieser Vorgang wird als ganzer von der Glaubensgnade getragen<sup>103</sup>. Im Unterschied zu Suarez schließt die Glaubensgnade also nicht jede Evidenz aus<sup>104</sup>. Allerdings verändert die Gnade nicht die intentionale, objektive Dimension der Akte, sondern bedeutet nur deren ontische Erhöhung.

<sup>98</sup> d.1 s.7 n.121.    <sup>99</sup> d.1 s.7 n.121; d.5 s.4 n.58.

<sup>100</sup> d.1 s.8 n.176; d.5 s.4 n.58.

<sup>101</sup> Dazu: d.10 s.3 n.39, n.54.

<sup>102</sup> d.10 s.1 n.3, n.6, n.11; d.1 s.7 n.116.

<sup>103</sup> Wobei das Glaubwürdigkeitsurteil als solches von einer speziellen Gnade der Klugheit getragen wird: d.11 s.2 n.25.

<sup>104</sup> Vgl. d.1 s.6 n.104.

8. Das Bemühen de Lugos, den bei Suarez beklagten „Zirkel“ zu vermeiden, hat zu einer größeren Differenzierung des Glaubensaktes geführt. Die Gefahr einer „Atomisierung“<sup>105</sup> ist dabei nicht zu verkennen. Dies wird besonders deutlich, wenn de Lugo den eigentlichen Glaubensakt geradezu als formellen rationalen Diskurs auffaßt, bei dem sich aus den beiden Vordersätzen (Autorität und Offenbarung Gottes) die Glaubenszustimmung zu den Glaubenswahrheiten als logische Konsequenz ergibt. Dabei wird die Gottunmittelbarkeit des Glaubens leicht vergessen, ohne Zweifel gegen die Intention de Lugos, der zwischen der Gottunmittelbarkeit und dem rationalen Schlußfolgern im Glaubensvollzug gerade keine sich ausschließenden Faktoren sieht<sup>106</sup>.

Der eigentliche kritische Punkt in der Lösung de Lugos dürfte neben seinem Gnadenverständnis die Tatsache sein, daß er gewisse Voraussetzungen seiner Analyse nicht mehr befragt hat. Dies gilt für die geforderte „Idee“ einer Offenbarung. Aber auch bezüglich der Autorität Gottes läßt sich fragen, woher denn der so gefüllte Begriff Gottes, der unmittelbar auch „Wahrhaftigkeit“ (also Zuverlässigkeit, Treue ...) einschließt, gewonnen wird. Setzt dieses Gottesverständnis ebenso wie die „Idee“ der Offenbarung nicht doch auch schon freie Anerkennung, also eine „pia affectio“ und eine Art Glauben voraus? Ferner bleibt ungeklärt, nach welchen Kriterien mögliche Zweifel als unberechtigt und unvernünftig beurteilt werden. Das Problem des „Zirkels“ hat bei de Lugo daher sicher noch keine abschließende Antwort gefunden.

9. Jedoch hat der Entwurf de Lugos seine Stärken, die festgehalten werden sollten: *Erstens*, die geschichtliche Vermittlungsgestalt der Offenbarung mit ihren zum Glauben hinführenden und anregenden Motiven wird aus dem Erfassen des eigentlichen Glaubensgrundes nicht herausgehalten, sondern durch sie und in ihr wird der Glaubensgrund unmittelbar nahegebracht<sup>107</sup>. Leider unterläßt es de Lugo, in diesem Zusammenhang ausführlich über die inkarnatorische Struktur des Glaubens zu handeln (wie überhaupt die Person Jesu Christi auffallend wenig hervorgehoben wird). *Zweitens*, die schroffe Unterscheidung zwischen Einsicht und Evidenz einerseits und Glauben andererseits, wie sie bei Suarez vorliegt, wird modifiziert. Nicht jede Evidenz und unmittelbare Einsicht ist mit dem Glauben unvereinbar. Die Vernunft und der rationale Diskurs sind nicht prinzipiell aus dem Glaubensvollzug ausgeschlossen, sondern nur insofern die Vernunft der Autorität entgegengesetzt wird<sup>108</sup>. *Drittens*, de Lugo bemüht sich, die Glaubwürdigkeitserkenntnis möglichst eng mit dem Glaubensvollzug selbst zu verbinden. Zwar ist die Glaubwürdigkeitserkenntnis Vorbedingung des Glaubenswillens (der „pia affectio“) und kann nicht – wie später Roussetot, auf Thomas zurückgreifend,

<sup>105</sup> Vgl. MySal I 883.      <sup>106</sup> d.7 s.3 n.34

<sup>107</sup> d.1 s.7 n.130.      <sup>108</sup> d.7 s.2 n.16.

meint – vom Glaubenslicht selbst hervorgebracht werden<sup>109</sup>. Aber das Glaubwürdigkeitsurteil ist doch gleichsam die Morgenröte und der Anfang des Glaubens; in ihm beginnt Gott selbst den Menschen über die Glaubenswahrheiten zu erleuchten. Daher kann man sagen, daß die Glaubwürdigkeit vom Glaubenslicht im weiteren Sinn ermöglicht wird<sup>110</sup>. So bleibt die innere Einheit des Glaubensweges gewahrt.

*Lösungsmodell C: Der Glaubensgrund wird im Glauben aufgrund des Glaubenslichtes unmittelbar und unfehlbar wahrgenommen*

Suarez und de Lugo erkennen die Notwendigkeit des übernatürlich-gnadenhaften Glaubenslichtes zum Vollzug des Glaubens an; sie lassen es aber in der eigentlichen Glaubensanalyse bewußt außer Betracht, weil es nach ihrer Meinung auf die Seite der subjektiven Erkenntnisfähigkeit, nicht aber auf die Seite des objektiven Glaubensgrundes und seiner objektiven Erkenntnis gehört. Es gibt jedoch auch Glaubensanalysen, die dem Einfluß der Gnade und des Glaubenslichtes gerade auch für die Erkenntnis des Glaubensgrundes besondere Bedeutung geben. Als Beispiel einer solchen Glaubensanalyse sei hier die Theorie *Johannes de Ulloas* (1639–1721/1725) vorgestellt<sup>111</sup>.

1. Entschiedener und unbefangener als Suarez und de Lugo berücksichtigt de Ulloa die Voraussetzungen des Glaubens im glaubenden Subjekt selbst, wobei er der Meinung ist, daß diese Voraussetzungen gerade auch für die objektive Erkenntnis von Bedeutung sind. Zwar weiß auch er um die Gefahr eines willkürlichen, kirchenzerstörenden Subjektivismus<sup>112</sup>. Die Gefahr des Mißbrauchs darf jedoch nicht dazu führen, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen des Menschen und den inneren Glaubensinstinkt überhaupt zu unterschlagen<sup>113</sup>.

2. Eine erste und grundlegende Voraussetzung des Glaubens im Menschen ist die „Gelehrigkeit“ (*docilitas*)<sup>114</sup>. Das Herz des Menschen muß bereit sein, sich etwas mitteilen zu lassen und eine Wahrheit, die in der ihr entsprechenden Weise mit hinreichender Sicherheit begegnet, anzunehmen. Im Hinblick auf die Offenbarung Gottes bedeutet dies vor allem: Der Mensch muß bereit sein, eine Offenbarung Gottes, die „bloß“ mit „moralischer Evidenz“, nicht aber mit „metaphysischer“ oder „physischer“ Evidenz erscheint, anzunehmen; denn die „moralische Evidenz“, die den Gegenstand mit überzeugenden Gründen erkennen läßt, die den Intellekt aber nicht zur Zustimmung nötig, sondern Raum für die Frei-

<sup>109</sup> d.11 s.1 n.1.      <sup>110</sup> d.5 s.3 n.4.

<sup>111</sup> Johannes de Ulloa S. J. gilt als scharfsinniger Denker auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie, Theologie und Hermeneutik. Er lehrte in Alcalá, Murcia und Rom. Die folgende Darstellung stützt sich auf sein Werk: *Theologiae Scholasticae tomus tertius de Tribus Virtutibus Theologicis atque de Justitia Prima Virtutum pure Moralium*, Augsburg 1719.

<sup>112</sup> d.3 c.1 n.7; d.3 c.6 n.97.

<sup>113</sup> d.3 c.1 n.10.      <sup>114</sup> d.3 c.1 n.2.

heit läßt, ist die der Offenbarung Gottes allein entsprechende Weise der Evidenz. Im Bereich des Glaubens gibt es nur moralische Evidenz<sup>115</sup>. Warum dies so ist, wird von de Ulloa nicht näher erklärt. Es läßt sich vom Wesen der Offenbarung her aber einsichtig machen: Als freie personale Mitteilung Gottes ist die Offenbarung weder aus den wesensnotwendigen Strukturen der Welt zu begründen (deshalb kann sie nicht mit metaphysischer Evidenz erscheinen), noch ist sie aus dem Naturzusammenhang abzuleiten (deshalb ist physische Evidenz ausgeschlossen). Als freie Mitteilung ist sie auf die freie Zustimmung der Menschen ausgerichtet. Sie muß diese Zustimmung deshalb „hervorlocken“ können und daher mit genügender Klarheit erscheinen; sie darf den Menschen aber nicht zwingen, sondern muß gerade seine Freiheit ansprechen und ihm daher Freiheit lassen. Damit ist aber genau das umschrieben, was mit „moralischer Evidenz“ gemeint ist. Die Offenbarung Gottes kann daher gar nicht anders als mit „moralischer Evidenz“ begegnen. Wer aus Stolz oder aus einem falschen Sicherheitsbedürfnis heraus die moralische Evidenz mißachtet, verschließt sich deshalb von vornherein Gott gegenüber und verfehlt sich gegen den Glauben<sup>116</sup>. Ohne Gelehrigkeit bleiben die Glaubwürdigkeitsargumente, so gewichtig sie auch in sich sind, unwirksam und ist der Zugang zum eigentlichen Glaubensgrund versperrt<sup>117</sup>. Ein „gelehriges Herz“ zu haben, steht nicht in der Macht des Menschen, sondern ist Gnade Gottes, die im Gebet empfangen wird. Deshalb gehört zum Glauben das Gebet um die Bereitschaft des Herzens hinzu<sup>118</sup>.

3. Als weiteren wichtigen Faktor, der als Möglichkeitsbedingung des Glaubens im Menschen gegeben sein muß, nennt de Ulloa immer wieder das „lumen suasivum“, das zum Glauben bewegende, drängende, anregende, lockende Licht. Die Lehre von diesem Licht bildet den Kern seiner Glaubensanalyse.

Das lumen suasivum hat im Verständnis de Ulloas drei Aspekte, einen gegenständlich-objektiven, einen subjektiven und einen theologischen Aspekt. Der gegenständlich-objektive Aspekt besagt folgendes: Es gibt objektive Sachverhalte (Ideen, Begriffe), die wir aufnehmen, die uns aber von sich aus nicht zu einer Zustimmung bewegen; sie üben von sich aus keine anziehende und überzeugende Kraft aus. Wir können in einem diskursiven Prozeß ihren Wahrheitsgehalt entdecken und ihnen dann eine Zustimmung geben. Aber die Zustimmung ist nicht durch eine lebendige Wahrnehmung hervorgerufen, sondern ihr liegt eine trockene, spekulative und unfruchtbare Wahrnehmung zugrunde<sup>119</sup>. Es gibt jedoch auch wahrgenommene Sachverhalte, die uns spontan ansprechen, uns von ihrer Wahrheit überzeugen und zur Zustimmung bewegen. Solche Wahr-

<sup>115</sup> d.3 c.1 n.4.      <sup>116</sup> d.3 c.1 n.4.

<sup>117</sup> d.3 c.1 n.3; d.3 c.9 n.146.

<sup>118</sup> Vgl. d.3 c.1 n.2, n.3.

<sup>119</sup> d.3 c.7, nn.101–104.

nehmungen sind lebendige Impulse, die vom Gegenstand ausgehen und dazu drängen, ein zustimmendes (oder auch ablehnendes) Urteil zu fällen<sup>120</sup>. De Ulloa nennt solche bewegenden Wahrnehmungen „*apprehensiones suasivae*“; in ihnen kommt der gegenständlich-objektive Aspekt des *lumen suasivum* zur Geltung: das bewegende Licht geht vom wahrgenommenen Gegenstand aus.

Jedoch genügt das objektive Gewicht des wahrgenommenen Gegenstandes allein noch nicht, um die bewegende Kraft der Wahrnehmung zu erklären<sup>121</sup>. Es muß von der subjektiven Seite eine innere Nähe und Beziehung zum Gegenstand hinzukommen, eine Geneigtheit und besondere Offenheit ihm gegenüber oder eben ein „inneres Licht“, das den Gegenstand als anziehend und zustimmenswert erscheinen läßt. Dies ist der subjektive Aspekt des *lumen suasivum*. Er meint nicht nur eine Fähigkeit des erkennenden Subjekts, sondern einen lebendigen Vollzug, ein aktuelles Sichausrichten auf den Gegenstand, einen „*actus vitalis*“<sup>122</sup>.

Weil es sich nun bei der Offenbarung um eine freie Mitteilung Gottes handelt, die nicht mit der Wesensstruktur der Welt als solcher gegeben ist, deshalb ist auch das Licht, das den Menschen zur Offenbarung geneigt macht, nicht einfach mit der Wesensstruktur des Intellekts als solchem gegeben, sondern es wird von Gott als Gnade geschenkt. Das zur Glaubenzustimmung bewegende innere Licht ist eine besondere, dem Menschen ungeschuldete Hilfe Gottes<sup>123</sup>. Deshalb ist das *lumen suasivum* des Glaubens auch ein Erleuchtet- und Angesprochenwerden durch Gott; es ist eine „innere Stimme Gottes“, mit der Gott „in der verborgenen Schule des Herzens“ den Menschen belehrt<sup>124</sup>. Damit ist der theologische oder präziser der pneumatologische Aspekt benannt.

4. Ohne ein zum Glauben bewegendes, gnadenhaftes *lumen suasivum* ist nach de Ulloa der Glaubensvollzug nicht möglich. Dies gilt schon für die der Glaubenzustimmung vorausgehende Glaubwürdigkeitserkenntnis. Die Kraft und das Gewicht der Glaubwürdigkeitsargumente werden mit der ihnen innewohnenden moralischen Evidenz nur eingesehen, wenn Gott durch ein inneres Licht das Verständnis und die Augen des menschlichen Herzens öffnet<sup>125</sup>. Aber auch bei dem Übergang von dem moralisch evidenten Glaubwürdigkeitsurteil, das noch die Möglichkeit zu zweifeln zuläßt, zu der Glaubenzustimmung, die unfehlbar sicher ist und keinen Zweifel mehr enthält<sup>126</sup>, kommt dem *lumen suasivum* eine unabdingbare Bedeutung zu. Wie de Lugo ist auch de Ulloa der Meinung, daß die Glaubenzustimmung durch den „Befehl“ des Willens zustande kommt<sup>127</sup>. Jedoch sieht de Ulloa stärker als de Lugo die

<sup>120</sup> Vgl. d.3 c.7 n.104.      <sup>121</sup> Vgl. d.3 c.7 n.107.

<sup>122</sup> d.3 c.7 n.104: „*vitalis operatio nostri intellectus*“.

<sup>123</sup> d.3 c.2 n.28.      <sup>124</sup> Z. B.: d.3 c.6 n.97.

<sup>125</sup> d.3 c.2 n.21, n.28; d.3 c.3 n.42.

<sup>126</sup> d.3 c.8 n.118.      <sup>127</sup> d.3 c.5 n.84.

Problematik dieses Willensbefehls. Die unter dem Befehl des Willens geschehende unbedingte Zustimmung scheint den Intellekt in einen inneren Widerspruch zu bringen, denn er schließt in der unbedingten Glaubenszustimmung alle Zweifel aus, obwohl die bejahte Wahrheit doch nur als moralisch sicher und daher als nicht grundsätzlich unbezweifelbar erkannt ist. Verstößt der auf Wahrheit und Redlichkeit ausgerichtete Intellekt hier nicht gegen seine eigene Natur? Dies ist nach de Ulloa deshalb nicht der Fall, weil der Intellekt in und kraft des Glaubenslichtes eine innere unmittelbare, unfehlbare Beziehung zur *Wahrheit* des Glaubensgegenstandes erhält. Gott eröffnet durch sein erleuchtendes Sprechen im Inneren des Menschen auf verborgene Weise die Glaubensgeheimnisse *als wahr* und *als offenbart*, und deshalb kann der Intellekt, der auf Wahrheit ausgerichtet ist, die Geheimnisse in einer absoluten Zustimmung bejahen<sup>128</sup>. Aufgrund der göttlichen Belehrung im Herzen des Menschen kann der Intellekt „auf eine vernünftige und seiner Natur entsprechende Weise dem frommen Befehl des Willens“ gehorchen<sup>129</sup>. Zu der moralischen Evidenz der Offenbarung, die in der Glaubwürdigkeitserkenntnis erkannt worden ist, kommen durch das innere Glaubenslicht keine neuen Argumente hinzu. Auf der Ebene der Argumentation und der Reflexion bleibt es deshalb auch für den Glaubenden bei der „bloß“ moralischen Evidenz. Was durch das Glaubenslicht hinzukommt, ist die Unmittelbarkeit der Beziehung zur geschichtlich ergangenen göttlichen Offenbarung selbst, so daß der Intellekt von der objektiven und transzendentalen Wahrheit der Offenbarung selbst bewegt wird und ihr uneingeschränkt, unbedingt zustimmen kann<sup>130</sup>. Das innere Glaubenslicht bindet den Intellekt also unmittelbar und unfehlbar sowohl an die Existenz wie an den Gehalt der Offenbarung, so daß die Glaubenszustimmung unbedingt sicher sein kann<sup>131</sup>. Wie de Lugo vertritt somit auch de Ulloa die Auffassung, daß die Erkenntnis des Formalobjektes des Glaubens – bei aller Vermittlung – unmittelbar sein muß. Aber im Unterschied zu de Lugo sucht er die Unmittelbarkeit nicht ausschließlich auf der begrifflichen Ebene (durch Erfassen von Begriffen), sondern er findet sie in der durch die Gnade geweckten persönlich-existentiellen Beziehung zur Wirklichkeit der Offenbarung und darin der Autorität Gottes selbst<sup>132</sup>. Diese gnadenhafte Beziehung ist reflex als solche nicht mit Evidenz erkennbar; aber sie ist im Glauben wirksam; und durch sie wird dem Glaubenden der Glaubensgrund, die mit göttlicher Autorität erfolgende Offenbarung, zugänglich. In prägnanter Weise kann de Ulloa seine Theorie so zusammenfassen: Die Glaubenszustimmung gründet letztlich „in der göttlichen Offenbarung selbst, die dem Intellekt äußerlich durch die Glaubwürdigkeitsargumente, innerlich aber durch den besagten Instinkt oder die gött-

<sup>128</sup> d.3 c.6 n.99.<sup>129</sup> d.3 c.6 n.97.<sup>130</sup> d.3 c.7 n.109.<sup>131</sup> d.3 c.9 n.148, n.149, n.151, n.155.<sup>132</sup> d.3 c.10 n.158; d.3 c.9 n.139.

liche Hilfe zugänglich oder eröffnet wird.“<sup>133</sup> Dieser Satz läßt die Nähe de Ulloas zu Thomas von Aquin erkennen, weshalb Lösungen, die der de Ulloas gleichen, gewöhnlich als „thomistische“ Glaubensanalysen bezeichnet werden.

5. De Ulloa macht überzeugend deutlich, daß man die objektive Begründung des Glaubens nicht hinreichend klären kann, wenn man die Voraussetzungen im glaubenden Subjekt nicht miteinbezieht. Glauben ist ja ein Beziehungsgeschehen, das nur verstanden wird, wenn beide Beziehungspole berücksichtigt werden. In diesem Zusammenhang gewinnt die traditionelle Lehre vom Glaubenslicht eine neue Bedeutung.

Nicht vollständig geklärt erscheint bei de Ulloa das Verhältnis zwischen der moralischen Evidenz der Offenbarung, die durch die äußeren Glaubwürdigkeitsargumente erzeugt wird, und der unmittelbaren, unfehlbaren Beziehung zu dieser Offenbarung, die im verborgenen Inneren des Menschen durch das Glaubenslicht geschaffen wird. Weckt das Glaubenslicht selbst die Evidenz der Glaubwürdigkeit, so daß auch darin schon eine unmittelbare personale Beziehung wirksam ist? Und wird die unmittelbare Beziehung zur Offenbarung mit ihrer unfehlbaren Gewißheit auch durch die äußere Offenbarungswirklichkeit vermittelt, so daß sie sich nicht jeder Reflexion entzieht? Der Zusammenhang zwischen der äußeren Offenbarung und dem inneren Licht muß näher bedacht werden, damit die Berufung auf ein verborgen wirkendes Licht nicht als willkürlich und als Immunisierung erscheint. Bedenklich ist auch, daß in der Glaubensanalyse de Ulloas (wie auch bei Suarez und de Lugo) die Person Jesu Christi als Grund des Glaubens kaum eine Bedeutung hat<sup>134</sup>. Darin wird eine generelle Grenze des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses offenbar.

*Lösungsmodell D: Die Erkenntnis des Glaubensgrundes geschieht in der dem Glaubensakt vorausgehenden Glaubwürdigkeitserkenntnis. Im Glaubensakt selbst bewegt der Glaubensgrund ohne Vermittlung durch eine weitere Erkenntnis zum Glauben*

Die bisher behandelten Modelle gingen bei aller Verschiedenheit von einer gemeinsamen Voraussetzung aus: Der letzte objektive Grund der Glaubenszustimmung muß im Glaubensakt selbst derart erkannt und bejaht sein, daß er die unbedingte Glaubenszustimmung zu begründen vermag. Das Bemühen der Theologen richtete sich darauf, zu klären, wie eine solche Erkenntnis im Glauben selbst gegeben sei. Übereinstimmend war man der Meinung, daß die dem Glaubensakt vorausgehende Glaubwür-

<sup>133</sup> d.5 Einleitung.

<sup>134</sup> Erschütternd klar tritt dieses christologische Defizit zutage, wenn de Ulloa unter den „vielfältigen Weisen, wie Gott zu sprechen pflegt“, etwa an 40. Stelle (!) auf Jesus Christus verweist, und zwar in einem unbedeutenden Zusammenhang: d.4 c.8 n.88.

digkeitserkenntnis keine hinreichende Erkenntnis des Glaubensgrundes sei.

Diese gemeinsamen Auffassungen werden nun von anderen Theologen, vor allem in unserem Jahrhundert, bestritten. Daraus ergibt sich eine Glaubensanalyse, die gegenüber den bisherigen Lösungsversuchen durch ihre Einfachheit bestrickt, wobei sich jedoch die Frage aufdrängt, ob man dem eigentlichen Problem nicht ausgewichen ist. Als Beispiel dieses vierten Modells sei hier die Konzeption *Ludwig Billots* (1846–1931) vorgestellt<sup>135</sup>.

1. Billot wirft den Lösungen des Suarez und de Lugos vor, daß sie den Glauben nicht auf Gott selbst, nämlich auf die ungeschaffene Autorität Gottes, gründeten, sondern auf eine geschöpfliche Wirklichkeit, nämlich auf die *Erkenntnis* der Autorität Gottes. Auf die Frage: „Welches ist der Grund, weshalb du an die Inkarnation glaubst?“ antworteten Suarez und de Lugo laut Billot: „Weil ich überzeugt bin (quia teneo), daß Gott im höchsten Maße weise und wahrhaftig ist und daß er dieses Geheimnis offenbart hat.“<sup>136</sup> Bezüglich dieser Überzeugung muß dann selbstverständlich wieder nach einem Grund gefragt werden, und so entsteht das Problem, um dessen Lösung Suarez und de Lugo sich verzweifelt bemühen.

Es darf bestritten werden, daß Billot damit die Auffassungen des Suarez und de Lugos exakt wiedergibt. Auch nach diesen beiden Theologen gründet der Glaube auf der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, nicht jedoch auf der menschlichen Erkenntnis und Überzeugung von Gottes Autorität. Wohl aber sind beide der Meinung, daß die Autorität des offenbarenden Gottes im Glauben niemals wirksam sein kann, wenn sie nicht erkannt ist, und daß deshalb die Frage nach dem letzten Glaubensgrund von der Frage nach der menschlichen Erkenntnis, welche den Glaubensgrund vermittelt, nicht gelöst werden kann. Genau das aber intendiert Billot: Im Glaubensakt selbst ist nach ihm die göttliche Autorität selbst absolut und ohne jede Vermittlung („*citra omne intermedium*“) der Grund der Zustimmung<sup>137</sup>. Der Unterschied Billots zu Suarez und de Lugo betrifft also nicht das Glaubensmotiv selbst, sondern die Frage seiner Vermitteltheit oder Unvermitteltheit im Glaubensakt selbst.

2. Billot unterscheidet – auch im zwischenmenschlichen Bereich – zwei Weisen des Glaubens<sup>138</sup>: 1) Man stimmt der Sache, die von einem anderen bezeugt wird, deshalb zu, weil man das Zeugnis mit genügender Evidenz als zuverlässig erkannt hat. In diesem Fall ist die eigene Evidenz das Motiv und der Grund der Zustimmung. Die Festigkeit und Sicherheit

<sup>135</sup> *H. Lennerz* (De virtutibus theologicis, Rom 51947, 174), der selbst auch diese Lösung verteidigt, nennt als weitere Vertreter vor allem Christian Pesch, sodann Elizaldus, Thyrus Gonzalez, Schiffini, S. Harent, Straub. Zu L. Billot vgl. *Trütsch* 881 f.

<sup>136</sup> *L. Billot*, De virtutibus infusis, Rom 41928, 284.

<sup>137</sup> Ebd. 282, 293.      <sup>138</sup> Ebd. 190–194.

der Zustimmung richtet sich nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit der Evidenz. Eine besondere Anerkennung gegenüber dem Zeugen wird dabei nicht geleistet, weil man ja letztlich nicht dem Zeugen, sondern der eigenen Evidenz vertraut. 2) Man stimmt der von einem anderen bezeugten Sache nicht wegen der Evidenz zu, mit der man die Zuverlässigkeit des Zeugnisses erkennt, sondern allein wegen der Würde und der Autorität, die dem Zeugen zukommt und kraft deren er Vertrauen verdient. Zwar muß auch in diesem Fall die Autorität des Zeugen im voraus zur Glaubenzustimmung mit genügender Sicherheit erkannt sein. Aber nicht die eigene Erkenntnis der Glaubwürdigkeit bildet das Motiv der Zustimmung, sondern dieses ist allein die Autorität des Zeugen als solche. Eine solche Autorität ist nicht schon gegeben, wenn jemand in einem konkreten Fall nicht irrt und nicht lügt, sondern nur, wenn jemand wenigstens in einem bestimmten Bereich über umfassende Kompetenz verfügt und vor allem wenn er grundsätzlich wahrhaftig ist. Eine Glaubenzustimmung, die sich auf die Autorität des Zeugen als solche stützt, bedeutet eine persönliche Anerkennung und Ehrung des Zeugen. Als solche ist sie immer ein freier Akt, der einer Person gegenüber geleistet wird, nicht aber das Ergebnis einer den Intellekt nötigenden Überlegung oder Schlußfolgerung, so sehr solche Überlegungen auch vorausgehen mögen. Weil man die Zustimmung nicht wegen der eigenen Evidenz, sondern wegen der Autorität des Zeugen als solcher gibt, deshalb sind die Festigkeit und Sicherheit der Zustimmung auch nicht von dem Maß der eigenen Erkenntnis abhängig. Sie richten sich vielmehr nach dem Maß der Autorität des Zeugen.

3. Nach Billot ist der Glaube an Gott und seine Offenbarung nur dann ein theologaler, auf Gott selbst ausgerichteter Glaube, wenn die Glaubenzustimmung in der zweiten gerade beschriebenen Weise gegeben wird, d. h. wenn sie nicht die eigene Erkenntnis, sondern allein die ungeschaffene Autorität des offenbarenden Gottes als solche zum Motiv hat. „Das eigentliche Motiv des theologischen Glaubens ist etwas rein Göttliches oder Ungeschaffenes, nicht aber eine Mischung aus Ungeschaffenem und Geschöpflichem.“<sup>139</sup> Weil der Glaube nicht auf eigene Evidenz und überhaupt nicht auf Geschöpfliches vertraut, sondern allein auf Gottes Autorität als solche, ist er ein freier Akt der reinen Anerkennung Gottes (*obsequium praestitutum Deo*)<sup>140</sup>. Damit ist der religiöse und personale Charakter des Glaubens gegeben. Weil der Glaube sich auf die ungeschaffene Autorität Gottes stützt, ist er von den Begrenzungen und Schwankungen geschöpflicher Motive unabhängig. Die Glaubenzustimmung bemißt sich allein an der Autorität der Ersten Wahrheit selbst. Damit ist die alles überragende spezifische Sicherheit und Festigkeit des

<sup>139</sup> Ebd. 209; vgl. 194.206.

<sup>140</sup> Ebd. 320.313.

Glaubens gegeben<sup>141</sup>. Schließlich ergibt sich aus dem spezifischen Glaubensmotiv auch die dem Glauben eigene Dunkelheit, denn der Glaube läßt sich nicht von der eigenen Evidenz und Einsicht bestimmen, sondern von der Zeugenautorität Gottes<sup>142</sup>. Von der ungeschaffenen Autorität Gottes als Glaubensmotiv her lassen sich also alle wesentlichen Eigenschaften des Glaubens aufweisen. Jedoch bleibt die Frage, wie denn die ungeschaffene Autorität Gottes unabhängig von der Vermittlung durch die geschöpfliche, menschliche Erkenntnis den Glauben im Glaubensakt selbst bewegen kann.

4. Das Glaubensmotiv kann auch nach Billot den Menschen nicht bewegen, wenn es nicht zuvor als Gegenstand (als „ut quod“) erkannt ist<sup>143</sup>. Es muß vorgängig zur Glaubenzustimmung in der Glaubwürdigkeitserkenntnis mit genügender menschlicher Sicherheit erfaßt sein<sup>144</sup>. Diese Erkenntnis, zu der der menschliche Geist an sich mit seinen natürlichen Kräften gelangen kann<sup>145</sup>, ist aber bloße Voraussetzung, bloße Disposition des eigentlichen Glaubensaktes. Sie hat die Aufgabe, das Glaubensmotiv dem Menschen nahezubringen, es in seinen Geist einzuführen. Wenn es aber im Menschen anwesend ist, dann kann es in sich selbst als Motiv wirksam sein. „Wenn die Erkenntnis der Autorität und des Sprechens Gottes als vorgängige Bedingung einmal in den Intellekt eingeführt ist, dann ist der Wille ermächtigt, die Zustimmung zu den von der Ersten Wahrheit bezeugten Inhalten zu befehlen, und zwar eine Zustimmung wegen der Autorität der Ersten Wahrheit selbst, die jetzt nicht mehr als Gegenstand (‘ut quod’), sondern nur als begründendes oder bewegendes Motiv (als ‘ut quo’ oder als ‘propter quod’) erreicht wird.“<sup>146</sup> Die das Glaubensmotiv vermittelnde menschliche Erkenntnis bleibt also nach Billot bloße Vorbedingung des Glaubens. Im Glaubensakt selbst wird nach dem „Befehl“ des Willens das Glaubensmotiv mit der ihm selbst eigenen Kraft wirksam, gleichgültig auf welche Weise und mit welchen Argumenten es in den Intellekt eingeführt worden ist. Mögen die Argumente auch nicht zu einer alles überragenden Sicherheit führen, so hat das durch sie dem Intellekt nahegebrachte Motiv doch die Kraft, zu einer Zustimmung mit höchster Sicherheit zu bewegen und sie zu begründen<sup>147</sup>. Billot veranschaulicht seinen Gedanken mehrfach durch den Vergleich mit einer Dampflokomotive: Die Geschwindigkeit der Bewegung bemißt sich nach dem Druck des Dampfes im Zylinder; dabei ist es gleichgültig, auf welchem Weg und durch welche Mittel der Dampf in den Zylinder eingeführt worden ist<sup>148</sup>. So nimmt auch die Glaubenzustimmung ihr Maß ganz an der göttlichen Autorität selbst, nicht aber an den menschlichen Überlegungen, durch die die Autorität erkannt worden ist.

5. Billot löst das Problem der Glaubensanalyse, indem er zwischen der

<sup>141</sup> Ebd. 322f.    <sup>142</sup> Ebd. 312–316.    <sup>143</sup> Ebd. 195.    <sup>144</sup> Ebd. 197–202, 294–296.

<sup>145</sup> Ebd. 195.61.    <sup>146</sup> Ebd. 196.    <sup>147</sup> Ebd. 196.    <sup>148</sup> Ebd. 196.292.

vermittelnden menschlichen Erkenntnis des Glaubensmotivs und dem Glaubensmotiv selbst nicht nur unterscheidet, sondern indem er sie trennt. Die vermittelnde Erkenntnis ist nur Vorbedingung; im Glaubensakt selbst wird das Glaubensmotiv „jenseits jeder Vermittlung“<sup>149</sup> wirksam. Aber kann das Glaubensmotiv, also Gott und seine Offenbarung, je unvermittelt erreicht werden? Bedarf nicht jede personale Unmittelbarkeit der symbolischen Vermittlung, die man niemals abstreifen und als bloße Vorbedingung hinter sich lassen kann? Solche Fragen diskutiert Billot nicht einmal. Deshalb kann er auch nicht befriedigend erklären, wie es denn von der geringeren Sicherheit der Glaubwürdigkeitserkenntnis zu der alles überragenden Sicherheit des Glaubens kommt. Der Hinweis auf die ungeschaffene Autorität Gottes selbst genügt nicht; denn es bleibt gerade unklar, wie denn diese ungeschaffene Autorität dem menschlichen Erkennen so zugänglich wird, daß sie als sie selbst mit ihrem eigenen „Gewicht“ und ihrer eigenen „Kraft“ wirksam werden kann. In der Glaubwürdigkeitserkenntnis ist sie nach den Voraussetzungen Billots in geschöpflicher Vermittlung und deshalb mit geringerer Sicherheit gegeben. Als solche, eben in geschöpflicher Vermittlung und mit geringerer Sicherheit, wird sie in den menschlichen Geist „eingeführt“; als solche kann sie daher auch nur wirksam werden, sofern nicht andere Faktoren (z. B. das übernatürliche Glaubenslicht) hinzukommen und berücksichtigt werden. Solche Faktoren nennt Billot aber nicht oder lehnt sie ausdrücklich ab<sup>150</sup>. Deshalb bleibt in der Billotschen Lösung dunkel, warum die geringere Sicherheit der Glaubwürdigkeitserkenntnis nicht auf den Glaubensakt selbst „durchschlägt“. Selbst der von Billot herangezogene Vergleich mit der Dampflokomotive kann diese Schwierigkeit bestätigen; denn es ist für den Dampfdruck im Kessel durchaus nicht gleichgültig, wie der Dampf zugeleitet wird; die Zuleitungsvorrichtungen haben durchaus Einfluß darauf, ob überhaupt der nötige Druck entsteht.

6. Trotz dieser Anfrage ist das Anliegen Billots anzuerkennen: Glaube ist – über alles Argumentieren und diskursive Begründen hinaus – wesentlich ein Akt der personalen Anerkennung und Hingabe, ein Sichverlassen auf Gott selbst. Das Maß des Glaubens ist deshalb die ungeschaffene Wirklichkeit der Ersten Wahrheit selbst. Diese personale und göttliche Dimension des Glaubens wird von Billot zurecht betont.

Bei den vorgestellten vier Lösungsmodellen beeindruckt vor allem die Differenziertheit, mit der das Problem der Glaubensanalyse angegangen wird. In jeder Antwort werden wichtige Aspekte hervorgehoben, die gültig und beachtenswert bleiben. Jedoch sind auch einige Grenzen nicht zu übersehen: 1. Die Veränderungen, die sich in der Neuzeit, vor allem seit der Aufklärung im Verständnis des menschlichen Lebens allgemein und

<sup>149</sup> Ebd. 293.

<sup>150</sup> Die Theorie von einem spezifisch übernatürlichen Formalobjekt des Glaubens lehnt Billot ausdrücklich ab: ebd. 57–66.

des menschlichen Erkennens im besonderen vollziehen, werden von den Theologen zu wenig beachtet und unterscheidend aufgegriffen. Deshalb bleibt das Verständnis der Vernunft und folglich die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube zu unkritisch. Die subjektiven, auch psychologischen Voraussetzungen des Glaubens und die gesellschaftlichen Bedingtheiten gerade auch von religiösen Überzeugungen werden – von gewissen Ansätzen vor allem bei de Ulloa abgesehen – kaum bedacht. Den Anfragen der Aufklärung und der neuzeitlichen Religionskritik an den christlichen Glauben begegnet man vornehmlich in einer Haltung der Abwehr. In den Glaubensanalysen selbst spiegelt sich diese Abwehrhaltung wider: Die Weise, wie die Sicherheit (*super omnia!*) und Unbezweifelbarkeit des Glaubens verstanden wird, läßt im Glauben selbst kaum Raum für kritisches Fragen, für Unsicherheit und Suchen, also für Haltungen, die den neuzeitlichen Menschen und sein Ethos jedenfalls auch prägen. Der Glaubensinhalt gilt aufgrund der Vorlage durch die Kirche als gesichert und kann auf die Autorität Gottes hin geglaubt werden. Angesichts dieses höchsten Einsatzes von Autorität haben Bedenken, die sich von der Erfahrung, den Wissenschaften und der Vernunft her gegen die Offenbarung und ihre Inhalte einstellen, keine Berechtigung mehr; sie sind als unvernünftige Zweifel zu beurteilen und durch Willensentscheid auszuschalten. Der Glaube erhält ein stark voluntaristisches Gepräge. Obwohl man sich um die Vernunftgemäßheit des Glaubens bemüht und man vielfach eine *fides acquisita*, ja sogar eine *fides scientifica* für möglich hält, wird dem inneren Verstehen im Glauben selbst weniger Bedeutung gegeben (wobei die Unterschiede zwischen den einzelnen Modellen zu berücksichtigen sind).

2. Nicht unproblematisch ist ferner das Verhältnis von Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube. Während im Glauben selbst die Autorität (nicht so sehr im augustinischen Sinne) und damit zusammenhängend die Dunkelheit des Glaubensinhalts betont wird, werden bei der Glaubwürdigkeitserkenntnis die prinzipiellen Möglichkeiten der Vernunft im allgemeinen sehr hoch eingeschätzt. Die Rechtfertigung des Glaubens orientiert sich deshalb weniger am (als „dunkel“ vorausgesetzten) Glaubensinhalt als vielmehr an Kriterien, die dem Glaubens- und Offenbarungsinhalt selbst äußerlich sind. Dabei wird die Problematik des Glaubwürdigkeitsbeweises durch vornehmlich historische Fakten zu wenig berücksichtigt. Das Vertrauen in die Überzeugungskraft der vor allem historisch argumentierenden Apologetik ist bei den behandelten Autoren ziemlich ungeboren. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, die seit Beginn unseres Jahrhunderts auch bei den katholischen Theologen mehr und mehr beachtet werden, mußten deshalb die Glaubwürdigkeitsbeweise und folglich das gesamte Gebäude der Glaubensanalysen erheblich erschüttern.

3. Ein weiterer kritischer Punkt betrifft die in den Glaubensanalysen

wirksame Ausprägung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses. Die Bedenken dagegen brauchen hier nicht entfaltet zu werden<sup>151</sup>. Wie sehr dieses Verständnis eine Verkürzung des biblischen Fundamentes ist, erhellt aus der Tatsache, daß Jesus Christus in den behandelten Glaubensanalysen kaum eine Rolle spielt<sup>152</sup>. Daß durch Jesus Christus die Sünde der Menschen aufgedeckt und zugleich vergeben wird, bleibt unberücksichtigt. Deshalb kann auch die im Glauben wirksame rechtfertigende und neuschaffende Kraft Gottes bei der Frage der Vergewisserung des Glaubens nicht fruchtbar gemacht werden.

Diese Grenzen der behandelten Glaubenstheorien lassen verständlich werden, warum vom 19. Jahrhundert an und verstärkt in unserem Jahrhundert in der Glaubensanalyse neue Akzente gesetzt werden<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Vgl. *Seckler*, *Der Begriff* 65 f.

<sup>152</sup> Entsprechendes läßt sich für die Apologetik seit der Renaissance konstatieren: *F.-J. Niemann*, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit*, Innsbruck 1984, 299.

<sup>153</sup> Zur weiteren Entwicklung vgl. den in Anm. 1 erwähnten Beitrag des *Verf.s*.