Der Akt des Glaubens

Autor(en): **Holtum, Gregor von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **22 (1908)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761899

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

rischen Rechtfertigungslehre zu behaupten gemeint, und Goethe hat in der Religion seiner drei Ehrfurchten der Metaphysik des Leidens, des Sündengefühls, des Erlösungstrostes und der gotterfüllten Persönlichkeit den Raum neben Naturpoesie und neben rationeller Humanitätsethik zu geben gesucht, ein Beweis, wie tief die deutsche Metaphysik (welche? die Kantsche, die keine ist, oder die Hegels, die Logik ist?) im Luthertum wurzelt, aber auch wie schwer dieses Luthertum mit der modernen Welt sich zusammenfügt"[1] (S. 53). Im Luthertum liegt eben der Widerspruch, also ein Element der Zersetzung, das am offenkundigsten im Entwicklungsprozeß der Philosophie sich offenbarte.

DER AKT DES GLAUBENS.

Kritische Bemerkungen zu Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, I. Bd., II. Teil, sechstes Hauptstück, I: Der christlich-katholische Glaube.

Von P. GREGOR von HOLTUM O. S. B.

Von allen neuern Dogmatikern hat sich Scheeben wohl am eingehendsten mit der Untersuchung des „christlich-katholischen Glaubens" befaßt und dadurch allein schon ein wahres Verdienst sich erworben. Hat doch diese Untersuchung tief einschneidende Bedeutung für verschiedene Disziplinen der Theologie (dieses Wort hier im weitesten Sinne genommen), für die Apologetik — denn sie stellt es sich zur Aufgabe, zum Glaubensakte den noch nicht Gläubigen zu führen, und kann daher der Klarheit über das Ziel gewiß nicht entraten —, für die Dogmatik selber, die, wie sich im Laufe der Untersuchung herausstellen wird, Klarheit über das ihr eigene Objekt nur

[1] Von uns unterstrichen.

gewinnen kann durch eine eindringende Untersuchung des Glaubensaktes —, für die Moral, die bekanntermaßen Erörterungen pflegt „de excellentia et necessitate fidei“ (Lehmkuhl Th. M. Ed. 3. theol. m. spec. p. I tr. I c. I § 2 et 3) –, für die Mystik und wissenschaftliche Askese, wie von selbst erhellt. Aber auch durch die Tiefe, Allseitigkeit und Weihe seiner Untersuchungen hat er höchst anregend für Wissenschaft und Förderung des christlichen Glaubenslebens, insofern dasselbe selber durchaus abhängig ist von einer gesunden und tiefen theologischen Forschung, zweifelsohne gewirkt. Was endlich die Resultate dieser Untersuchungen anbelangt, so glaube ich, daß sie der Hauptsache nach gesichert sind, und daß es nur eines Weiterbauens auf dem von ihm gelegten Fundamente sowie einer Berichtigung in sekundären Punkten bedarf, um Scheebens Lehre zu vollenden.

Einen Versuch hierzu stellen die nachfolgenden Zeilen dar; sie umfassen das sechste Hauptstück von Scheeben mit Ausnahme des § 43: „Das Verhältnis des Glaubens zur kirchlichen Vorlage des Wortes Gottes.“

Grundlegend für die ganze Theorie Scheebens vom Glauben ist jene von ihm gegebene Definition desselben, kraft deren Glaube ganz allgemein, aber im eigentlichen Sinne gefaßt, die Annahme einer Wahrheit auf das Zeugnis einer anderen Intelligenz hin ist, „wenn diese Annahme eine willige Entgegennahme der uns gemachten Mitteilung ist, d. h. wenn sie hervorgeht und getragen wird von dem Bestreben, der Person, die uns die Mitteilung macht, als einem vernünftig-sittlichen Wesen mit entsprechender Achtung und Wertschätzung entgegenzukommen, sich an sie anzuschließen und in einen geistigen Wechselverkehr mit ihr zu treten“ (n. 631).

Dieser Definition kann wohl nichts Stichhaltiges entgegengestellt werden. Zwar glauben auch die Dämonen (nach Jak. 2, 19: et daemones credunt et contremiscunt), aber sie glauben coacti ex signorum evidentia (Vgl. Thom. 2. 2. qu. 5. a. 2); es fehlt also der assensus imperatus a voluntate wegen Mangels der Freiheit, und deshalb ist der Begriff des Glaubens nicht in eindeutiger Weise erfüllt: man hat einen terminus analogus am Begriff Glauben; wenn auch zutrifft, was Thomas a. a. O. sagt:

per hoc ratio fidei non tollitur, cum habeat obiectum in se non evidens, so kann doch Thomas nur den generisch gefaßten Glauben für den Glauben der Dämonen behaupten, da doch coacte credere und ex voluntatis imperio credere nicht dieselbe differentia specifica darstellen können.

Eine andere Schwierigkeit erhebt Scheeben selbst gegen seine Definition; er bemerkt, daß der Fall denkbar sei, daß jemand auf das Zeugnis einer anderen Intelligenz hin eine in sich nicht einleuchtende Wahrheit annehme, ohne irgend welche Achtung gegen die Person des Zeugen, selbst bezüglich seiner Wahrhaftigkeit, zu haben, weil nämlich bekannt ist und sicher feststeht, daß der Zeuge aus unedlen Beweggründen die Wahrheit sagen wolle oder müsse. Es scheint also, daß zum Glauben die erwähnte Wertschätzung oder Achtung nicht nötig sei. Aber gut bemerkt Scheeben, daß, wenn der Zeugende einfach als Kanal dient, durch welchen zufällig eine Wahrheit, die man nicht selbst erfährt, zugänglich wird, eine solche Annahme den Namen Glauben nicht verdient und bloß abusive so genannt wird.

Und wenn endlich auch der Fall denkbar wäre, daß das Zeugnis einer äußeren Auktorität nicht in der Form der Auktorität, sondern in der Form eines indirekten Beweises das Fürwahrhalten verursachen könnte, so hätten wir doch wiederum nicht einen im gesellschaftlichen Verkehr üblichen Glauben, sondern eine ganz außerordentliche Erscheinung menschlichen Denkens.

Kann man so mit Scheeben einverstanden sein, wenn er den Anschluß an eine fremde Intelligenz aus Achtung so sehr beim Glauben betont, so dürften doch seine Aufstellungen über den zum Glauben genügenden Mangel an Einsicht berechtigten Schwierigkeiten begegnen. Scheeben nennt Glauben — allerdings im weiteren, also nicht eigentlichen Sinne — „jede nicht auf vollster, lichter Einsicht oder auf Schauen beruhende Überzeugung im Gegensatze zum vollkommenen Wissen“ (n. 622). Man könnte nun diese Definition hingehen lassen, eben weil sie sich auf den Glauben im weiteren Sinne bezieht, wenn diese Definition des Glaubens im weiteren Sinne nicht auch die Definition des Glaubens im eigentlichen Sinne, also auch des christlichen Glaubens beeinflußte. Und in der Tat hat denn auch bei Scheeben diese Rückwirkung

sich eingestellt, wie aus dem ersichtlich, was er n. 713 bez. des Objektes des Glaubens bemerkt: „Die nur mittelbar durch Schlußfolgerung erkannten, daher nur im weiteren Sinne geschauten oder einfach gewußten Gegenstände (obiecta scita) lassen schon deshalb den göttlichen Glauben zu, weil die Sicherheit der Folgerungen und die Gewißheit des Wissenden eine höhere Garantie und eine Verstärkung derselben durch Anschluß an das unfehlbare, intuitive Wissen Gottes nicht überflüssig macht. A fortiori können diejenigen Dinge, die wir schlußweise bloß aus ihren äußeren Wirkungen erkennen (wie die Natur und die Eigenschaften Gottes), Gegenstand des Glaubens sein, weil sie so, wie sie in sich selbst sind, immer unsichtbar bleiben, und wir durch den Anschluß an das unmittelbare Wissen Gottes ihnen näher treten und sie unmittelbarer in sich selbst ergreifen, als durch unser mittelbares Wissen.“ Daß diese Lehre Scheebens, die bekanntlich der Lehre des Aquinaten nicht entspricht, unrichtig ist, wird sich später noch klar herausstellen; sie hat aber ihre Wurzeln in der Anschauung Scheebens vom vollkommenen Wissen, das, auf vollster, lichter Einsicht beruhend, jene Erkenntnis, die eine vollste und lichte Einsicht nicht darstellt, Glauben im weiteren Sinne sein läßt, „ohne daß darum die eigene Einsicht aufhören müßte, der Grund des Fürwahrhaltens zu sein“ (!). Man fragt sich unwillkürlich, ob hier nicht ein Spielen mit Worten und Begriffen vorliegt. „Insbesondere — also fährt Sch. fort — nennt man so a) die Überzeugung von übersinnlichen Wahrheiten, denen die sinnliche (Evidenz oder Anschaulichkeit), sei es die der sinnlichen Erfahrung, sei es die der Phantasie, fehlt; b) die Überzeugung von dem Dasein und der Beschaffenheit der Ursachen, die man aus ihren Wirkungen, worunter sie gewissermaßen verhüllt sind, erkennt — das gleiche gilt von den Zwecken oder Finalursachen, die man aus und in der Anlage der Dinge, deren Zweck sie sind, erkennt; c) die Überzeugung von abgeleiteten Wahrheiten, deren Gründe und Zusammenhang man gewissermaßen instinktmäßig durchschaut (sic!), ohne sich reflex und distinkt darüber Rechenschaft geben zu können.“ Das sind offenbar schiefe oder direkt unrichtige Aufstellungen; wenige Worte werden das nachweisen.

Nach **a** hätte also der Mathematiker nur Glauben im weiteren Sinne, aber kein vollkommenes Wissen, desgleichen

der Metaphysiker, so daß die Überzeugung vom Dasein Gottes und ähnlichem nur ein unvollkommenes Wissen darstellte.

Nach **b** würde der Naturforscher kein vollkommenes Wissen von dem Dasein und der Natur der Ursachen haben, die er aus ihren natürlichen Wirkungen erkannt hat, während doch nur wahr ist, daß ihm eine intuitive Erkenntnis abgeht.

Nach **c** würde man abgeleitete, also z. B. durch eine Reihe von Syllogismen zur Erkenntnis gebrachte Wahrheiten nur „gewissermaßen instinktmäßig durchschauen nach Grund und Zusammenhang, ohne sich reflex und distinkt darüber Rechenschaft geben zu können"![1]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Sch. zu viel verlangt, wenn er nur eine auf vollster, lichter Einsicht oder auf Schauen beruhende Überzeugung vollkommenes Wissen sein läßt, wenn er „sinnliche oder unmittelbare Evidenz (Anschaulichkeit) oder reflexe und distinkte Evidenz" dazu verlangt.

Aber auch bez. des eigentlichen Glaubens dürfte Sch.s Lehre in mehreren Punkten zu modifizieren sein: **a)** er läßt beim eigentlichen Glauben eine innere Neigung zum Gegenstande des Glaubens und der Person dessen, dem man glaubt, auf die Gewißheit einwirken (n. 624). Stimmt das? Ich meine, daß diese innere Neigung zum Gegenstande des Glaubens recht wohl fehlen kann. Ein ehrenhafter Mann glaubt auch ihm unangenehme, Opfer von ihm heischende, ihn in Leid versetzende Wahrheiten! Trifft das nicht vor allem im christlichen Glauben zu? Und was die Neigung zur Person des Zeugen betrifft, so kann auch diese nur sehr relativ behauptet werden. Doch damit komme ich zu dem zweiten Punkte, an dem ich glaube Kritik üben zu müssen.

b) „Der eigentliche Glaube schließt ein eine praktische Anerkennung der persönlichen Würdigkeit der ihn bestimmenden Auktorität und eine Hingabe an dieselbe" (n. 626). Das heißt wiederum zu viel verlangen! Eine Anerkennung der Wahrhaftigkeit des Zeugen genügt

[1] Oder will Sch. etwa sagen, daß es eine Ableitung von Wahrheiten aus sicheren Prinzipien — denn um Wahrscheinlichkeit des Erkennens handelt es sich bei Sch. nicht — geben kann, die nur zu einem instinktmäßigen Durchschauen der Gründe führe? Eine solche Meinung richtet sich doch selber!

vollständig, und eine darüber hinausgehende Hingabe an einen Zeugen um seiner persönlichen Würdigkeit willen ist ausgeschlossen vom Begriffe des eigentlichen Glaubens. Selbst beim religiösen, beim christlichen Glauben kommt derselbe — wenn ich mich nicht täusche — nicht **formell** inbetracht, sondern teils als Voraussetzung, weil eben in diesem Falle Gott der Zeuge ist, dem ich allerdings eine solche Hingabe schulde, teils als Ziel, weil die Offenbarung eine vollkommene Hingabe an Gott unter der bezeichneten Rücksicht ins Auge faßt. Es läßt also m. E. Sch. beim eigentlichen Glauben den Willen zu stark mitspielen, insofern derselbe beim Glaubenden einen guten, sittlichen Charakter voraussetzt, eine gewisse noble Gesinnung, die sich gern anschließt an die im Zeugen befindliche.[1] Daraus ergibt sich dann bei Sch. eine Fälschung in der Auffassung des Glaubens (im weitern Sinne), insofern derselbe auf moralische und religiöse Wahrheiten geht. Er schreibt nämlich in n. 626: „Inwiefern der eigentliche Glaube eine praktische Anerkennung der persönlichen Würdigkeit der ihn bestimmenden Auktorität und eine Hingabe an dieselbe einschließt: nennt man Glaube im weiteren Sinne jede Überzeugung, welche zur praktischen Anerkennung und Hingabe an eine Wahrheit drängt, und welche darum auch ohne Mitwirkung des Willens nicht mit Entschiedenheit festgehalten wird. Insbesondere nennt man daher Glaube die willige und entschiedene Anerkennung der moralischen und religiösen Wahrheiten selbst da, wo sich dieselben durch objektive Evidenz aufdrängen.“ Wie ersichtlich, lehrt hier Scheeben ein Doppeltes, das ich konkret wiedergeben möchte:

---

[1] Die Achtung vor der Würde anderer intelligenter Wesen muß **vernünftig** sein; sie darf nicht übersehen, daß diese gerade so wie ich selber irren können, optima fide im Irrtum sein können und so den Irrtum uns gegenüber beteuern können. Nicht die besagte Achtung ohne weiteres kann und darf uns also geneigt machen, der Aufforderung zur Annahme einer vorgelegten Wahrheit zu entsprechen, sondern nur eine vernünftig motivierte, und selbst diese genügt noch nicht, um die besagte Geneigtheit ohne weiteres in Akt übergehen zu lassen. Es muß eine Achtung vorliegen, die nicht bloß eine opinio erzeugt, sondern eine wahre certitudo von der moralischen Integrität des Redenden einerseits und von seiner ausgiebig fundierten Stellung zur objektiven Wahrheit anderseits voraussetzt. Daß der Redende dann faktisch auch die Einsicht in die objektive Wahrheit gewonnen habe, diese Überzeugung wird durch das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit hervorgebracht.

a) Die Überzeugung: Man muß das Böse lassen und das Gute tun, werde nur unter Mitwirkung des Willens mit Entschiedenheit des Willens festgehalten. Also nur ein sittlicher Wille ermöglicht nach Scheeben das entschiedene Festhalten der genannten Wahrheit. Wer aber wird das behaupten wollen!

b) Die „willige und entschiedene Anerkennung" der Existenz Gottes sei nur möglich unter Einfluß des sittlichen Willens! Das lehrt Scheeben, obgleich er in demselben Atem zugibt, daß diese Wahrheit sich mit objektiver Evidenz aufdränge! Wie falsch aber die Behauptung ist, zeigt der Umstand, daß viele lasterhafte Philosophen oder doch solche, deren sittliches Leben viel zu wünschen übrig ließ, die Existenz Gottes stets mit Entschiedenheit festgehalten haben, mochten sie auch die Existenz einer ewigen Höllenstrafe leugnen. Gewiß will Sch., wie er in n. 627 ausdrücklich sagt, „die entschiedene Anerkennung der betreffenden Wahrheiten von der theoretischen Einsicht" nicht isolieren, aber er stellt sie doch auch wieder in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem guten Willen, und dieser ist zu leugnen! Und in der Tat! Läßt sich nicht recht wohl ein so mächtiger Geist denken — denken wir doch nur an Aristoteles — dem es unmöglich wäre, selbst schlechten Willen angenommen, die Existenz Gottes in ernsten Zweifel zu ziehen?

Auch bez. des objektiven Beweggrundes des eigentlichen Glaubens dürfte Sch. — in n. 634 — übertreiben. Als solchen faßt er — mit Recht — die Glaubwürdigkeit der redenden Person und bezeichnet sie als „Auktorität". Das hängt damit zusammen, daß er beim Glauben unser Fürwahrhalten durch den sittlichen Einfluß der Würde des Redenden auf unseren Willen bestimmt sein läßt. „Im allgemeinen — schreibt Sch. in n. 636 — verstehen wir unter Auktorität die sittliche Kraft und Würde eines Wesens, wodurch es instand gesetzt wird, andere Wesen in ihrem Denken und Handeln zu bestimmen und zu beeinflussen .... In der Tat bewegt der Redende zunächst dadurch zum Glauben, daß er ausdrücklich oder einschließlich an uns die Aufforderung richtet, seiner Rede Glauben beizumessen, und daß diese Rede durch die Würde des Redenden sittliche Kraft empfängt.[1] Diese

[1] Die Rede des Zeugen erhält Kraft zur Erzeugung des Glaubens einfach durch die in ihr liegende und mit Sicherheit erkannte Wahr-

Aufforderung kann aber eine dreifache sein, sowohl bezüglich ihrer Natur, wie ihrer Wirksamkeit, nämlich a) eine einfach Beachtung fordernde oder zur Beachtung einladende, b) eine die Achtung[1] förmlich gebietende, c) eine zwischen beiden in der Mitte stehende, worunter nur die zweite als Auktorität schlechthin zu betrachten ist."

Den ersten Grad der Auktorität bestimmt dann Sch. in n. 635 weiter also: „Die erste Form und die unterste Stufe der Auktorität besteht einfach darin, daß der Redende vermöge seiner persönlichen Würde, die er als uns ebenbürtiges, vernünftig-sittliches Wesen hat, in seinem Zeugnisse sich als einen annehmbaren, zuverlässigen Bürgen für die von ihm bezeugte Wahrheit darbietet und so zur Annahme derselben einladen kann, ohne jedoch sie gebieterisch fordern zu können" —. Es ist hier angebracht, verschiedenes zu bemerken! Sch. hebt entschieden viel zu wenig die objektive Kraft der Wahrheit, Beistimmung im Glauben zu verlangen, hervor; die mit Sicherheit erkannte Wahrhaftigkeit des Bezeugenden vorausgesetzt, ist es diese objektive Würde der **Wahrheit**, durch welche die Aufforderung des Redenden Kraft erhält. Und insofern der Redende auf diese objektive Würde der Wahrheit hinweisen kann, kann er auch, falls der Hörende ihm das Zugeständnis der absoluten Wahrhaftigkeit macht, die Beistimmung des Hörenden geradezu im Namen der Wahrheit heischen, vorausgesetzt, daß dieser sich überhaupt zur Setzung eines Erkenntnisaktes entschließt. Ich will nicht behaupten, daß Sch. diese einzig richtigen Gedanken leugnet — im Gegenteil enthält n. 635 ein ziemlich klares Zugeständnis zu denselben — aber die neben der objektiven Würde der Wahrheit stehende sittliche Würde des Redenden wird in schiefer Weise von ihm betont; es ist ja auch nicht einmal richtig, daß der allgemeine sittliche Charakter absolut erfordert wird, um seine Wahrhaftigkeit außer Zweifel zu stellen; es ist recht wohl der Fall denkbar, daß die Wahrhaftigkeit des Charakters für sich allein schon eine wahre sittliche Würde bez. der Stellung zur objektiven Wahrheit begründe, während sonst wenig Sittliches in diesem Charakter zu finden ist.

---

haftigkeit des Bezeugenden. Nur so kann von „Würde", „sittlicher Würde" des Redenden gesprochen werden.

[1] Es wird wohl heißen müssen „Beachtung", nicht Achtung.

Auch mit dem bez. der dritten Stufe der Auktorität Gesagten kann man sich wohl nicht gänzlich einverstanden erklären. Sch. schreibt diesbezüglich in n. 637: „Eine dritte Stufe der Auktorität steht zwischen beiden in der Mitte, inwiefern sie weder einfaches Vertrauen erweckt, noch gebieterisch den Glauben fordert, sondern durch eine bedeutende Überlegenheit der geistigen Vollkommenheit oder äußere Stellung oder durch eine gewisse Erhabenheit der Würde über dem Glaubenden von diesem Ehrfurcht und Hochachtung fordert. Ihr gegenüber erscheint der Glaube zwar nicht als förmliche Unterwerfung, aber doch als eine ehrerbietige Hingabe an ein höheres, geistiges Wesen und bringt darum auch unter Umständen mit sich, daß man sein eigenes Urteil dem Urteile des Redenden unterordnet. Hier darf wohl zunächst angenommen werden, daß eine „bedeutende Überlegenheit der geistigen Vollkommenheit oder der äußeren Stellung“ oder eine „gewisse Erhabenheit der Würde über dem Glaubenden“ nach Sch. zunächst nur dazu dienen können, den Bezeugenden als eine Person erscheinen zu lassen, die in ihrem Zeugnisse sich „als einen annehmbaren, zuverlässigen Bürgen für die bezeugte Wahrheit darbietet und so zur Annahme derselben einladen kann“. Aber es ist doch wohl fraglich, ob eine bedeutende Überlegenheit der äußeren Stellung als solche das Zeugnis als annehmbar und glaubwürdig kann erscheinen lassen; hier müßte wohl zur Ergänzung des Gedankens und um ihn annehmbar erscheinen zu lassen, etwas eingeschoben werden, etwa: falls der Redende bisher in der Stellung, die er bekleidet, entsprechendes Betragen bewiesen hat und es sich um äußere Begebnisse, nicht um Wahrheiten handelt; es denkt nämlich Sch. bei dieser Nummer besonders an die Bezeugung von Wahrheiten, da er am Schlusse sagt: „Es ist diejenige Auktorität, welche unter Menschen hauptsächlich dem Lehrer gegenüber dem Schüler zukommt“, und alsdann ist es doch nur „unter Umständen“, wie Sch. selbst sagt, eine Forderung, sein eigenes Urteil dem Redenden zu unterwerfen und erst recht, eigentlich zu glauben wegen der bedeutenden Überlegenheit der äußeren Stellung; es ist doch gewiß per se mehr eine bedeutende Überlegenheit der geistigen Vollkommenheit, von der Sch. allerdings auch spricht, geeignet, die Glaubwürdigkeit der redenden Person darzutun

nach dem Elemente des: es wissen können; mit Rücksicht auf dieses Element tritt sicherlich die „sittliche Kraft und Würde des Redenden“ gar nicht zutage: nur wo es sich um das: „es auch sagen wollen“ handelt, erscheint dieselbe, aber nicht, wie mir deucht, in jener primären Stellung, die Sch. ihr zuweisen möchte, sondern einfach in Beiordnung zu dem anderen Elemente, dessen Wirksamkeit sie entbindet.

Das bezüglich der ersten und dritten Stufe der Auktorität, die Sch. aufstellt; ich glaube nachgewiesen zu haben, daß rücksichtlich dieser die Auktorität des Redenden nicht, wie Sch. es tut, unter den Gesichtswinkel des Sittlichen zu stellen ist.

Es fragt sich jetzt noch, ob das zutreffe für die zweite Stufe der Auktorität. Inbetreff ihrer schreibt Sch. in n. 636 also: „Die zweite Form und höchste Stufe der Auktorität beruht auf dem Verhältnisse eigentlicher und strengster Abhängigkeit, in welchem der Glaubende zu dem Redenden steht, spezieller auf derjenigen Abhängigkeit, in welcher der Glaubende zu dem Urheber (auctor) seines Daseins steht, wie das Kind gegenüber den Eltern, das Geschöpf gegenüber dem Schöpfer, so jedoch, daß im ersteren Falle die Abhängigkeit ihre volle Bedeutung nur so lange behauptet, als das Kind noch im eigentlichen Sinne unmündig ist, d. h. noch gar nicht selbständig denken kann. Diese Auktorität kann nicht bloß zum Glauben einladen, sondern auch denselben gebieterisch fordern . . ., drückt ihm selbst innerlich den Charakter des Gehorsams und der Unterwürfigkeit auf; sie kann und will folglich auch nicht bloß die Erkenntnis des Untergebenen da ergänzen, wo demselben eigene Einsicht oder Wahrnehmung mangelt, sondern nötigt ihm auf, sein aus vermeintlicher eigener Einsicht geschöpftes Urteil dem ihrigen zu unterwerfen.“

Auch hier möchte ich einen Punkt beanstanden; ich glaube nicht, daß, wenn das unselbständige, d. h. zu selbständigem Denken noch nicht fähige Kind den Eltern gegenüber steht, von einem Glauben im eigentlichen Sinne die Rede sein kann. Dieser soll doch eine wahre Gewißheit setzen und aus Erwägungen hervorgehen, die durch und durch vernünftig sind; Sch. selbst aber gibt zu, daß ein Kind zu solchem Denken nicht fähig ist; es greift daher wohl bei ihm die Pflicht des Gehorsams

Platz, die eine von keinerlei Schwanken begleitete Meinung erzeugt, nicht aber hat es den Glauben im eigentlichen Sinne, wie er, indirekt, Wissen in die Seele einführt.

Es trifft also nur bei Gott zu, daß die geistige und sittliche Vollkommenheit des Redenden im Bunde mit der Erhabenheit der Würde wahren und eigentlichen Glauben erzeugen kann, d. h. „Gott ist als unser Schöpfer und Herr absolut achtungswürdig für uns“ (n. 644) oder mit anderen Worten: „die absolute Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes, die ihm uns gegenüber zusteht, bewegt und nötigt uns durch die von ihr getragene Forderung des Glaubens unbedingt zur Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit“ (n. 644). Und diese Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes ist auch dann vorhanden, wenn man anderwärts mit Gewißheit die Wahrhaftigkeit Gottes und die Notwendigkeit derselben für Gott sich klar gemacht hat; denn es läßt sich ja doch nicht leugnen, daß der Mensch im Glaubensakte von der absoluten Achtungswürdigkeit Gottes in dem dargelegten Sinne nicht abstrahieren kann und dieselbe auf sich wirken lassen muß.[1]

Somit können wir als Resultat festhalten, daß der Glaube, den wir Gott zollen, ein Element in sich schließt, das ihm allein zukommt und das in keinem natürlichen Glauben zu finden ist; mit diesem hat er gemeinsam, daß der Verstand, vom Willen angetrieben, sich so auf die Einsicht des Redenden in die Sache stützt, wie diese objektiv im Geiste des Redenden vorhanden ist und diesem angehört. Verschiedenheit waltet darin ob, daß beim natürlichen Glauben die im voraus erkannte Glaubwürdigkeit die subjektive „Auktorität“ konstituiert, der sich der Mensch beugt, während beim göttlichen Glauben die erkannte Auktorität die Glaubwürdigkeit zur Erkenntnis bringt. Aber so wahr das ist, kann man doch selbst hier nicht sagen, daß der Glaube seine Wurzel, „statt in einem theoretischen Prinzip, in der Achtung vor der Würde

[1] Die Erkenntnis der Wahrhaftigkeit Gottes ist unmittelbar gegeben mit der Erkenntnis der höchsten Achtungswürdigkeit Gottes, wie ich später ausführe; aber insofern der sich offenbarende Gott mit seiner höchsten Achtungswürdigkeit erscheint, wird, mit Hinweis auf die Offenbarung, seine Wahrhaftigkeit neuerdings dem Geiste mit der Forderung und zu dem Zwecke dargeboten, daß sie affirmiert werde auf Grund der Forderung hin.

anderer intelligenter Wesen und dem Bedürfnisse, resp. dem Verlangen habe, unsere Einsicht durch die ihrige zu ergänzen oder zu verbessern und eine geistige Gemeinschaft mit ihnen einzugehen" (n. 648). Es ist doch sicher ein theoretisches Prinzip, daß die Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes „die höchste", die absolute ist. Richtig ist nur, daß diese theoretische Einsicht nach Inhalt und Wirkung zugleich eine praktische ist, insofern sie in sich eminent fähig ist, des Menschen Willen zur Achtung der objektiven Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes zu vermögen, und weiterhin jeder etwaigen Mitteilung von Wahrheit, die von dieser absoluten Achtungswürdigkeit und Auktorität ausgeht, unbedingte Zustimmung zollen läßt. Es erzeugt also die genannte theoretische Einsicht zunächst die praktische Anerkennung der objektiven, absoluten, allseitigen Achtungswürdigkeit und Auktorität Gettes; in dieser Anerkennung braucht die absolute Einsicht Gottes in alle Wahrheit und die absolute Wahrhaftigkeit Gottes noch nicht explicite affirmiert zu sein; tritt dann die Offenbarung Gottes ein, und affirmiert der Mensch zunächst die Tatsache der Offenbarung, so äußert die wenigstens logisch frühere praktische Anerkennung der absoluten Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes zunächst ihren Einfluß auf den Verstand, was sie kann wegen des in ihr eingeschlossenen theoretischen Gehaltes; der Verstand wird nämlich unter Voraussetzung der affirmierten Offenbarungstatsache jetzt schon unausbleiblich und von selbst der absoluten Einsicht Gottes in alle Wahrheit und seiner absoluten Wahrhaftigkeit inne,[1] und zwar ist dieses Innewerden im gewissen Sinne ein gutwilliges, wenn ich so sagen darf, weil es hervorgeht aus der ersteren praktischen Anerkennung, mit anderen Worten: der Verstand ist einerseits von seiten des Willens nicht nachteilig bezüglich der Füllung des besagten zweiten Urteils bestimmt, weil und insofern das erste Urteil, das die Anerkennung der höchsten Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes aussprach, selber ein gutwilliges ist, und enthält anderseits bez. des Willens wegen der inneren Zusammengehörigkeit von Vernunft und Willen ein für diesen günstiges Element,

[1] Denn nur so kommt Gott eine absolute Auktorität gegenüber dem Geiste zu und folglich auch allein eine absolute Achtungswürdigkeit.

so daß, nachdem einmal das erste Urteil gesetzt ist, auch das zweite Urteil frei gesetzt werden wird, wenn der Verstand einerseits sich nicht (im Zusammenhange mit dem Willen) daran stößt, daß Gott eine solche absolute Einsicht in alle Wahrheit zukommen soll, daß dem Menschen nur das sacrificium intellectus übrig bleibe, und anderseits die ihm dargebotene Gnade von ihm ergriffen wird. Verhält der Mensch sich hier gutwillig, so ist der Prozeß nach erfolgter Offenbarungstat nunmehr folgender: Die erste unfreie Erkenntnis,[1] daß Gott die absolute Einsicht in gar alle Wahrheit zukomme, so daß das freie Geschöpf einfach den Verstand eventuell zu beugen habe, wird nach eingetretener göttlicher Offenbarung klarer und lichter; der Wille umfängt die hierin sich aussprechende Größe der Auktorität Gottes in ihrer unbegrenzten Majestät und Achtungswürdigkeit zuerst noch ebenfalls unfrei mit Liebe und Ehrfurcht;[2] unter dem Einflusse des fortwährend von der Gnade geschwellten und gestärkten Willens[3] setzt nun der Verstand auf Befehl des Willens die Anerkennung: ich unterwerfe mich der absoluten Einsicht Gottes in gar alle Wahrheit auch mit dem eventuellen Sacrificium intellectus, weil ich klar den Willen Gottes erkenne, also seine Einsicht zu affirmieren.

Wird in dieser Weise der Entwiklungsgang des Glaubens dargelegt, so bewahrt der Verstand durchaus den ihm zukommenden Prinzipat, während bei Sch. dies zurücktritt; auch hier erscheint der (erste und formalste) Glaubensakt (= ich akzeptiere die absolute Einsicht Gottes in alle Wahrheit auch mit dem Sacrificium intellectus) nicht als mittelbares Urteil oder ein aus der ersten unfrei erfolgten Erkenntnis der absoluten Auktorität und Achtungswürdigkeit Gottes und der so entspringenden Hinneigung zum Glauben resultierender Schluß: denn der Verstand findet ja eine Schwierigkeit darin, Gott eine solche Erkenntnisweise zuzueignen, an der der Mensch in Einsicht gar nicht partizipieren könne, und das gewünschte Endurteil kommt nur unter dem Einflusse der Gnade zustande; folglich ist der Glaubensakt ein unmittelbares Urteil (ein assensus immediatus); aber ander-

[1] Man möchte sie ein Ahnen nennen.

[2] Es ist dies der sog. pius credulitatis affectus, aber noch im Stande des Unfreien.

[3] Der so den freien pius credulitatis affectus erzeugt.

seits ist in diesem Erklärungsversuche und in ihm allein dargelegt, wie zwischen der natürlichen Erkenntnis und der abschließenden Glaubenserkenntnis kein Abgrund gähnt, sondern die erste die innerlich notwendige Brücke zu letzterer darstellt, so daß, wenn der Mensch gutwillig an der Hand der Gnade auf ihr fortwandelt, ihn endlich Gottes Hand in die Teilnahme an der Erkenntnis Gottes selber versetzt, nämlich in dem erwähnten Glaubensurteil. Und ebenfalls trifft zu, was Sch. in n. 651 will, daß der Willensakt nicht eine bloße wesentliche Bedingung ist (conditio sine qua non), sondern schon einen Keim des Glaubens darstellt und insofern auch Prinzip desselben ist. Nur wird in dieser Erklärung der Glaube mehr als bei Sch. als eminent vernünftig nachgewiesen, ohne daß das von Sch. so stark betonte Sittliche: die Achtung vor der Würde eines intelligenten Wesens als Wurzel alles Glaubens, zu verschwinden braucht; es wird ja nur mehr in innere Beziehung zu dem Rationellen gesetzt.

Nach dem Gesagten ist die prima veritas in cognoscendo, insofern sie als solche dem Menschen erscheint, daß Gott mehr erkennt, als wir je zu erfassen vermögen, das Erste und Eigentlichste, auf das der Glaube im strengen Sinne geht; sie ist das Formalobjekt per essentiam: alles andere, selbst das Mysterium ss. Trinitatis, ist Formalobjekt per participationem, an und für sich mit Bezug auf die beschriebene prima veritas in cognoscendo Materialobjekt, weil subsumiert unter sie; zugleich ist die prima veritas in cognoscendo aber auch Formalgrund oder besser gesagt Formalmotiv für sich selbst unter der Rücksicht als Formalobjekt in dem eben dargelegten Sinne; denn der Wille Gottes, daß der Geist diese absolute Einsicht Gottes affirmiere, ist bloß das äußere Agens, das den Willensentschluß, es zum Glaubensakte kommen zu lassen, motiviert; das innere Motiv für den Erkenntnisakt ist aber die unter dem Einflusse des äußeren Agens klar geschaute Wahrheit von der Einsicht Gottes, wie ersichtlich.

Wollen wir das Gesagte in technischen Ausdrücken wiedergeben, so ist zu sagen: Obiectum formale (= ratio formalis quae) des Glaubens und zwar obiectum attributionis (= illud, ad cuius cognitionem ceterorum cognitiones ordinantur) ist die prima veritas in cognoscendo transcendens absolute quamcumque intellectionem creatam et

sacrificium intellectus exposcens; ratio formalis sub qua ist dieselbe veritas prima in ihrer Würdigkeit und gerechten Forderung, von dem beschränkten endlichen Intellekt in Hingebung an sie affirmiert zu werden; conditio sine qua non = bloße wesentliche Bedingung dafür, daß der Willensentschluß entstehen kann, es zum Glauben kommen zu lassen, ist der fordernde Wille Gottes an und für sich, und noch viel mehr die äußere Offenbarungstat; insofern aber der Wille Gottes in innerer Beziehung steht zu der erwähnten ersten unfreien Erkenntnis von der prima veritas in cognoscendo absoluta und an sie anknüpfend seine Forderung erhebt, haben wir in dem Willen Gottes mehr als eine bloße wesentliche conditio sine qua non, nämlich den Keim, das Prinzip des Glaubens.

Aus dem Gesagten ergibt sich unschwer, daß, wie auch Scheeben lehrt, das primäre unmittelbare Motiv des Glaubens oder der primäre und nächste Grund seiner Gewißheit auch als wahrer und eigentlicher formaler Gegenstand desselben durch eine förmliche und eigentliche Glaubensgewißheit ergriffen und erkannt wird, also auf Grund förmlichen göttlichen Zeugnisses wahrhaft und eigentlich geglaubt wird.[1]

Bezüglich der einzelnen Materialobjekte des Glaubens ist ebenso selbstverständlich, daß die objektive Beschaffenheit, durch welche allein sie in Beziehung zu der erklärten prima veritas in cognoscendo gebracht werden können, die ratio mysterii ist.

Hiermit ist die Hauptsache erledigt; zum Teil mußte Sch. berichtigt werden: der springende Punkt, der die Auffassung des Glaubensaktes betrifft, mußte im wesentlichen angenommen werden, erfuhr aber noch eine Weiterbildung, die endgültig das obiectum formale des Glaubens herausstellt.

Nun sind noch einige sekundäre Punkte in Kontroverse mit Sch. zu besprechen.

In n. 696 ff.—698 incl. stellt Sch. den Satz auf, daß das sekundäre Motiv der Glaubensgewißheit, die Wahrhaftigkeit Gottes, „welche vermittelst des in dem äußeren Worte enthaltenen Zeugnisses uns verbürgt, daß Gott von

[1] Die diesbezüglichen Ausführungen Scheebens in § 40 sind sehr lesenswert.

dem Inhalte dieses Wortes eine unfehlbare Einsicht besitze und uns darbiete", zwar „nicht durch einen förmlichen Glaubensakt, so doch durch einen dem förmlichen Glauben analogen, auf ein virtuelles göttliches Zeugnis sich stützenden Akt, und darum ebenfalls um Gottes willen und mit souveräner Gewißheit ergriffen und erkannt werde".

Es wird gut sein, inbezug auf die Erkenntnis von der Wahrhaftigkeit Gottes zu unterscheiden. Gewiß ist „Wahrhaftigkeit" eingeschlossen in sittlicher Ehre und Achtungswürdigkeit, die nach Sch. Wurzel des gesamten Glaubens sind und deren Erkenntnis nach ihm natürlich ist. Demgemäß kann die Überzeugung von der sittlichen Achtungswürdigkeit gewiß nicht an und für sich einen dem Glauben analogen Akt darstellen. Und wie kann jemand die höchste Achtung vor der Auktorität Gottes haben, ohne die Wahrhaftigkeit Gottes zu erkennen und anzunehmen? Oder will Sch. die Auktorität Gottes bloß juridisch nehmen? Aber Sch. selbst faßt die Auktorität Gottes als eine Auktorität über unseren Geist. Und diese läßt Sch. (n. 700) auf dem Wege vernünftiger Einsicht und nicht durch Glaube erkannt werden. Wenn Sch. nun trotzdem (vgl. n. 644) die absolute Achtungswürdigkeit Gottes als unseres Schöpfers und Herrn als erkannt, die Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit erst begründen und kausieren läßt und hier (n. 696 ff.) die Erkenntnis der Wahrhaftigkeit Gottes als einen dem Glauben analogen Akt darstellt, so ist er doch wohl mit sich selbst im Widerspruch.

Es kann aber auch in anderer Weise von der Wahrhaftigkeit Gottes und der Erkenntnis der Wahrhaftigkeit Gottes die Rede sein: nämlich insofern es sich um die Offenbarung eines bestimmten Mysteriums handelt und bezüglich dieser Offenbarung Gott seine Wahrhaftigkeit bezeugen und den Menschen zur Erweckung eines dem Glauben analogen Aktes auffordern würde. Ohne diese Frage entscheiden zu wollen — man kann vielleicht der Ansicht sein, daß die so gefaßte Erkenntnis und Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes mit dem Glaubensakte selber zusammenfällt, aber eine vorhergehende natürliche Erkenntnis der Wahrhaftigkeit Gottes voraussetzt —, so sei nur darauf aufmerksam gemacht, daß Scheeben — vgl. n. 644 — nicht dieses Problem vorschwebt.

Irrig ist wohl auch die Ansicht Scheebens von der

Art der Erkenntnis der äußeren göttlichen Kennzeichen, „die als Zeichen des göttlichen Willens, der die Anerkennung der Vorlage seines Wortes, wie durch einen sichtbaren Wink von uns fordert, damit aber zugleich, wie durch ein sichtbares Unterpfand, die Berechtigung jener Anerkennung uns verbürgt", zu fassen sind. Er sieht auch hierin einen Glaubensakt. Aber diese Kennzeichen sind selbst nicht Offenbarung, weil sie keinen Inhalt ad assentiendum bieten, sondern nur Bedingung der Offenbarung unter Rücksicht eines Glaubensaktes, der erweckt werden soll.

Allerdings nimmt der Mensch, gestützt auf das in den Kennzeichen sich darstellende Sinnenfällige, das außerordentlicher Art ist, an, daß die Existenz derselben auf Gott als auf den freien Urheber zurückzuführen sei. Aber dieses Annehmen kann nicht als Glaubensakt qualifiziert werden; es ist eine natürliche Erkenntnis, die allerdings nicht ohne den guten Willen des Menschen und den Einfluß der Gnade zustande kommt. Es fordert also Gott durch die Existenz der äußeren Zeichen zunächst die Anerkenntnis, daß er wirklich in diesen Zeichen sich bekunde: denn der Anerkenntnis dessen kann sich der Mensch entziehen, wie die ungläubigen Pharisäer zu Christi Zeit dartun, aber diese Anerkenntnis ist darum nicht Glaube, wie auch Sch. selbst in n. 700 u. 778 zugibt.

Aber auch hier kann wieder die Frage aufgeworfen werden, ob die Erkenntnis und Annahme, daß Gott die Existenz der äußeren Zeichen zum Zwecke einer übernatürlichen Offenbarung verursache, ein Akt des Glaubens sei. Hier kann die Entscheidung eine doppelte sein: man kann a) annehmen, es sei ein eigentlicher Glaubensakt; b) es sei ein dem Glauben analoger Akt. Letztere Annahme dürfte wohl die richtige sein, schon aus dem Grunde, weil doch auch in diesem Falle ein obiectum ad assentiendum nicht in dem äußeren Zeichen, sondern erst in der dargebotenen Offenbarungswahrheit enthalten ist. Es könnte demnach die Lehre von der Entstehung wie von der Versagung des Glaubensaktes also dargestellt werden: Jene Zeichen, welche das Zeugnis derjenigen Menschen, welche etwas als Gottes Wort vorlegen, beglaubigen, werden an und für sich bloß als etwas Außerordentliches, Merkwürdiges wahrgenommen. Als von Gott stammend werden sie in einer natürlichen

Gewißheit erkannt, die sittlich guten Willen einschließt und dem Winke[1] Gottes, als von Gott ausgehend sie zu affirmieren, willfährt. Diese natürliche Gewißheit ist also eine Gewißheit, die der natürlichen Vernunft keinen Zweifel mehr übrig läßt, aber keine Gewißheit nach Art einer Intuition oder eines notwendigen Schlusses.

Die Offenbarungstatsache erscheint mit Rücksicht auf die erkannten Zeichen als evident annehmbar, mit Rücksicht auf den erkannten Auktoritätswillen Gottes als evidenter credendum.

Folglich erscheint als adäquater und entscheidender Grund für die Notwendigkeit, die Offenbarungstatsache zu affirmieren und weiterhin den Glauben an den Offenbarungsinhalt zu betätigen, objektiv der Wille Gottes, subjektiv die Erkenntnis dieses Willens.

Innerer Beweggrund aber, weshalb der Auktoritätswille Gottes dem Geiste des Menschen als Wahrheitspotenz gegenüber sich durchsetzen kann, ist die erkannte Wahrhaftigkeit Gottes.

Von der Annahme der Offenbarungstatsache schreitet der Geist vor zur Annahme des Offenbarungsinhaltes.

Dieser leuchtet dem Geiste logice posterius als etwas zu Affirmierendes ein, als die Offenbarungstatsache, wie ersichtlich.

In ihm steckt aber ein doppeltes Element:

a) das partikuläre Mysterium —

b) das allgemeine Mysterium, wenn ich so sagen darf, das auf das Wesen Gottes geht; daß Gott in seiner Erkenntnis etwas bergen kann, das nach seiner Existenz und nach seinem Quid nie von einem Geiste natürlicherweise erfaßt werden kann.

Den Offenbarungsinhalt nun ebenfalls zu affirmieren, nachdem die Offenbarungstatsache affirmiert worden ist, drängt nun einerseits etwas zunächst den Verstand, während ein anderes eben denselben von dieser Affirmation zurückhalten möchte.

---

[1] Dieser **Wink** Gottes muß offenbar ebenfalls erkannt sein, und es fragt sich, worin dieses Erkennen gegeben ist. Offenbar nicht in etwas außer dem sichtbaren Zeichen Gegebenen, also nur in diesem selbst. Und wie denn in diesem selbst? Meines Erachtens darin, daß der Verstand keine vernünftige Erklärung des Außerordentlichen außer der Urheberschaft Gottes erkennt und so den Willen Gottes wahrnimmt, allen Ausflüchten entschieden zu begegnen und die Urheberschaft Gottes zu affirmieren, und ihm willfahrt sub imperio voluntatis.

Was drängt, ist die erkannte Wahrhaftigkeit Gottes im inneren Bunde mit der Affirmation der Offenbarungstatsache; denn diese beiden Elemente im Bunde heischen logisch unfraglich die Fortsetzung des Affirmationsprozesses bis zur Affirmation des Glaubensinhaltes, und insofern haben diejenigen recht, welche den Glaubensassens als Produkt eines Schlusses aus den zwei durch eigene Einsicht erkannten Prämissen: Quod Deus dixit, est verum — atqui Deus hoc dixit: zustande kommen lassen. Vgl. Sch. n. 789.

Was abhaltend und verzögernd zu wirken sucht, ist die ratio mysterii, wie schon gesagt wurde; mit Rücksicht darauf kann — unter dem Einflusse des Willens, wenn diesem nämlich vom Verstande die Unterwerfung unter das Mysterium als eine res indigna hingestellt wird oder derselbe praktische Schwierigkeiten wie Opfer usw. als im Gefolge des Glaubens gelegen scheut — der nagende Zweifel sich zunächst an die Tatsache der Offenbarung heften, um deren Affirmierung rückgängig zu machen; setzt sich der Zweifel hier durch, so daß Wunder usw. hic et nunc als außerordentliche auf Gott allein als auf ihren Urheber zurückführende Tatsachen geleugnet werden, so wird ex consequenti auch gleich der Wille Gottes in Abrede gestellt, anzuerkennen, daß er dieser Zeichen sich bedienen wolle, um mit dem Geiste des Menschen in Verbindung zu treten; ist das geschehen, so wird eo ipso die natürliche unfreie Erkenntnis von der absoluten Einsicht Gottes in alle Wahrheit und von der entsprechenden absoluten Wahrhaftigkeit aufgehoben[1] und ebenso die aus dieser unfreien Erkenntnis stammende Hinneigung, dieselbe frei zu affirmieren, mit anderen Worten: der Glaubensakt ist unmöglich gemacht.

[1] Das kann nicht sonderbar erscheinen; denn diese unfreie Erkenntnis setzt ja voraus die gutwillige Anerkennung der Offenbarungstatsache einerseits und anderseits die gutwillige praktische Anerkennung der objektiven absoluten Achtungswürdigkeit und Auktorität Gottes, wie früher gesagt wurde.