

fasser jeweils auf einen Punkt zusammenspielen. Alle möglichen Richtungen der Windrose neuzeitlicher Theologie kommen zu Worte. Das Schlußurteil des Verfassers ist manchmal erst aus dem Gesamtgang der Abhandlung zu erraten. Trotzdem brauchen selbst die Männer der Seelsorge und Predigt nicht zu erschrecken vor der Menge der scheinbar ferner liegenden Fragen und Antworten. Der Verfasser hat in engster Verührung mit der Kanzel gearbeitet. Die beigegebenen Fastenpredigten über „Jesus, Ehe und Familie“, „Jesus und die Arbeit“, „Jesus und der Reichtum“, „Jesus und die Armut“, „Jesus und die Nächstenliebe“, „Der Karfreitag und seine sozialen Werte“ mögen zwar für eine rasche Verwendung schwer brauchbar sein, umso mehr aber wird eine längere Beschäftigung mit beiden Hälften des Buches den Predigern Zuwachs an Sachlichkeit und zeitgemäßer Bedeutsamkeit bringen. Die „unglückliche Erfindung von der sogenannten Interimsethik Jesu“ (S. 51), „Die epidemische Krankheit des extremen Eschatologismus in der deutschen Theologie“ (S. 48, Bugge), die merkwürdigen Verdächtigungen des Lohn- und Verdienstgedankens als „Erbstück Jesu aus der Religion seiner Väter“ (S. 61, Weinelt, Kant!) u. dgl. könnten immerhin einmal einen Häkel finden, der diesen Treibhausgewächsen der theologischen Literatur Volkstümlichkeit und Verbreitung verschaffen möchte. Vorbeugen ist leichter als späte Abwehr. Darum ist dem Buche zu wünschen, daß es reichlich benützt werde.

Ob die Gewaltanwendung gegen das Himmelreich Mt 11, 12 einen „pius impetus“ bedeutet, ob Jo 11, 33. 38 „infremuit“ und „fremens“ mit „ergrimmte“ zu übersetzen ist, ob von einem „Verstöckungszweck der Parabeln“ (S. 135) u. dgl. die Rede sein kann, wird weiter zweifelhaft bleiben.

Das Autorenverzeichnis kann bei solchem Reichtum an Zitaten eine Uebersichtstafel zur verwendeten Literatur nicht völlig ersetzen.

Linz.

Dr. Weisbold.

- 3) **De analysi fidei.** Auctore Antonius Straub S. J., theologiae et philosophiae doctor, theologiae in universitate Oenipontana professor. (IV u. 424). Innsbruck 1922, Felician Rauch. M. 90.—

Der durch seinen tiefgründigen Traktat *de ecclesia Christi* rühmlichst bekannte Verfasser legt mit seinem Werke *de analysi fidei* wieder eine Probe seiner großen spekulativen Meisterschaft ab. Bei der *analysis fidei* handelt es sich um die Frage: Wie ist man berechtigt zu sagen, daß sich die Zustimmung unseres Verstandes im übernatürlichen Glaubensakt einzig auf die Autorität des offenbarenden Gottes stützt? Soll der Glaube eine theologische Tugend sein, so darf auch sein Motiv kein anderes sein als Gott selbst, seine Weisheit und Wahrhaftigkeit. Nun muß aber unserem Glaubensakte die natürliche Erkenntnis von der Existenz Gottes und seiner Offenbarung vorausgehen. Von dieser natürlichen Erkenntnis hängt also die Anerkennung des Glaubensmotives (der Autorität des offenbarenden Gottes) ab. Wie kann man also sagen, daß dieses Motiv allein den Glaubensakt bestimmt mit Ausschluß aller bloß natürlichen Gründe? Diese Frage, die von den Theologen bisher in sehr verschiedener Weise zu lösen versucht wurde, hat nun Straub einer neuen, eingehenden Untersuchung unterzogen und eine neue, interessante Lösung dafür vorgelegt.

Zuerst werden in einer ausführlichen historisch-kritischen Uebersicht die Meinungen der verschiedenen Theologen geprüft. Von dem heiligen Thomas sind nur einzelne Ansätze zur Fragestellung vorhanden, eine eigentliche Lösung wird noch nicht versucht. Aber auch bei Thomas selbst ist die Frage noch nicht zweifellos und in einwandfreier Weise klargestellt, obwohl sich die Ansätze zu einer wirklichen Lösung bei ihm finden. Nach genauer Exegese der einschlägigen Stellen bei Thomas findet Straub für unsere Frage folgende Lehrsätze vor: 1. Das Formalobjekt des Glaubens — Existenz und Wahrhaftigkeit Gottes — ist kein materielles Objekt des Glaubens (d. h. der Glau-

benssakt stützt sich auf die Autorität Gottes als Motiv, diese selbst wird aber nicht wieder aus demselben Grunde geglaubt). 2. Die Zustimmung unseres Verstandes zur *veritas prima* (die Anerkennung des Formalobjektes im Glaubenssakt) ist keine geringere als zu den eigentlichen, materiellen Glaubenswahrheiten. 3. Diese Zustimmung erfolgt nach Art (mit der Festigkeit und Sicherheit) des Glaubensassensens und ist derart 4. in jedem Glaubenssakt mit enthalten. 5. Thomas gibt aber nicht eigentlich an, wie sich der Akt des Glaubens auf Gott allein stütze. Nach Straub scheint er dadurch die Lösung anzudeuten, daß er so oft betont, daß der Glaubenssakt frei sei und der freie Wille schließlich das Formalobjekt im Glauben annehme oder nicht annehme. Ist diese Annahme wirklich frei, dann scheint sie zu erfolgen ohne weiteres Formalobjekt für den Verstand.

So geht nun Straub mit kritischer Sonde auch an die nachthomistischen Theologen heran und prüft ihre Stellung zu unserer Frage. Viele begnügen sich mit der bloßen Aufstellung der Schwierigkeit und der einfachen Behauptung, daß der Mensch beim Glaubenssakte sich einzig auf die Autorität Gottes stütze. Viele berufen sich auf den Einfluß der übernatürlichen Gnade und des *habitus fidei* auf den theologischen Glaubenssakt. Dieser wirkt aber wohl subjektiv ein auf die Tätigkeit des menschlichen Verstandes, aber in der Kontroverse dreht es sich darum, wie die Autorität Gottes objektiv genommen im Glaubenssakt einziges Motiv sein kann. In ein neues Stadium trat die Frage mit Suarez. Dieser behauptete, daß im Glaubenssakt das Motiv (die Autorität des offenbarenden Gottes) selbst auch wieder eigentlich geglaubt, das heißt angenommen werde auf die Autorität Gottes hin. Straub beweist mit triftigen Gründen die Unmöglichkeit dieser Auffassung, der sich eine große Zahl späterer Theologen anschließen zu müssen glaubte.

Eine andere, ebenfalls von vielen angenommene Lösung hat Lugo gegeben. Nach ihm braucht der Assens zum Glaubensmotiv kein anderes Motiv mehr. Der Satz: Gott ist wahrhaft, verlangt allerdings einen Grund. Doch der Bedingungsatz: „Wenn Gott spricht, so ist sein Wort wahr“, ist aus sich selbst klar. Er wird also unmittelbar erkannt, und daß dies mit einer allen Zweifel ausschließenden Zustimmung geschieht, folgt aus dem frommen Glaubensaffekt und der aktuellen Gnadenhilfe. So liegt also hier ein Glaubenssakt im theologischen Sinne vor. Straub weist auch hier wieder alle Schwächen der Argumentation nach. Bei der weiteren historischen Untersuchung zeigt sich, daß die neueren Theologen entweder Suarez oder Lugo folgen, manchmal mit einzelnen geringeren Modifikationen der Lehrmeinungen beider.

Einen neuen Weg ist in neuester Zeit Frins gegangen, der den bisher allgemein festgehaltenen Grundsatz: Im Glaubenssakt wird das Glaubensmotiv selbst mit festgehalten, leugnet. Seine Leitsätze sind: 1. Die Autorität Gottes wird vom Glaubenssakt selbst nicht mit verfaßt. Sie entstammt einer dem Glaubenssakt vorausgehenden, ihm äußerlich bleibenden Erkenntnis. 2. Doch ist die Behauptung des materiellen Glaubensobjektes eine über alles feste. 3. Diese Festigkeit stützt sich auf den unendlichen Wert und die Bedeutung der schon früher erkannten Autorität Gottes, aber ohne Rücksicht darauf, wie man zur Erkenntnis dieser Autorität gekommen ist. Der Verfasser unterzieht diese Sätze einer vernichtenden Kritik und zeigt mit Evidenz, daß es auf diesem Wege zu einer berechtigten Annahme der göttlichen Offenbarung mit unzweifelhafter Festigkeit gar nicht kommen könnte. Die noch weiter besprochenen neuesten Autoren schließen sich meist einem der drei Haupttypen in der Erklärungsweise an und verfallen demnach denselben Zensuren wie diese. Jede spezielle Modifikation wird mit Genauigkeit hervorgehoben und einer speziellen Kritik unterzogen.

Nun folgt die Darlegung der *analysis fidei*, wie sie der Verfasser sich zurechtgelegt hat. Zuerst kommen einige erkenntnistheoretische Vorbemerkungen über die Natur unseres Erkennens, was die Evidenz unserer Urteile und

was die Freiheit unserer Zustimmung betrifft. Es wird unterschieden zwischen mittelbarer und unmittelbarer, zwischen innerer (auf inneren, sachlichen Gründen beruhender) und äußerer (durch absolut glaubwürdige Zeugnisse herbeigeführter) Evidenz. Von dieser letzteren behauptet Straub im Gegensatz zu vielen anderen Theologen, daß sie nicht bloß die Glaubwürdigkeit der Sache evident mache, sondern auch die Existenz der Sache selbst. Ein nicht evidenter Assens ist frei und jeder freie Assens muß unevident sein. Aber auch ein solcher kann ein sicherer, ohne Schranken gegebener sein. Besonders psychologisch interessant ist der Nachweis durchgeführt, daß neben einem evidenten Assens, der in einer Sache gegeben wurde, auch ein freier, unevidenter Assens über dieselbe Sache bestehen kann. So z. B. wenn jemand eine ihm evidente Wahrheit, weil er sie selbst gefunden oder von sehr geschätzter Seite erfahren hat, aus eben diesen Gründen auch noch mit einem freien und unevidenten Affekt annimmt und festhält neben der aus Evidenz stammenden notwendigen Zustimmung. Außerdem wird noch der Satz bewiesen, daß jeder unevidente, freie Assens kein unmittelbares objektives Motiv haben kann, sondern nur eine objektive Bedingung, die aus einem früheren, dem freien Assens vorausgehenden Akte erkannt ist. (Wie sich z. B. die freie, unevidente Annahme, daß Titus ein Dieb ist, stützt auf die diesem Verstandesakt notwendig vorausgehende Erkenntnis, daß zur Zeit des Diebstahls nur Titus am Orte des Diebstahls zugegen war.)

Nach diesen allgemeinen Erwägungen stellt nun Straub seine Theorie über die *analysis fidei* auf, wie folgt: Zuerst erfolgt durch die Vernunft die Erkenntnis Gottes, die Erkenntnis der Offenbarung und der geoffenbarten Wahrheit. Daraus ergibt sich das Urtheil der Glaubwürdigkeit und der Glaubenspflicht: Ich habe mit einer Zustimmung, die über alles fest sein muß, die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes anzuerkennen und wegen der Autorität des offenbarenden Gottes die geoffenbarte Wahrheit selbst. Auf diese Bedingung hin kann der freie Glaubensakt erfolgen. Im Glaubensakt muß das Motiv (die Autorität Gottes) auch immer eingeschlossen und mitbehauptet sein, da es sonst kein eigentlicher, vollkommener Glaubensakt wäre. Aber es ist zugleich aus der Natur der Sache (aus der Freiheit des Glaubensaktes, aus der Sicherheit der Zustimmung, die über die Sicherheit der Erkenntnis der *praeambula fidei* hinausgeht) klar, daß Erkenntnis des Motives (der Autorität Gottes) und Zustimmung zu diesem Glaubensmotiv, wie sie im Glaubensakt selbst liegt, kein weiteres, eigentliches Motiv haben kann, sondern nur eine objektive Bedingung, die eben die früher beschriebenen Erkenntnisakte und Urtheile der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht bilden.

So betrachtet, stützt sich der Glaubensakt gewiß einzig und allein auf die Autorität Gottes und auf nichts anderes. Denn soll Gott unmittelbar als Objekt im Glaubensakt erfaßt werden, dann darf dieser Akt das Motiv (die Autorität Gottes) nur als gegeben (als *terminus*) in sich schließen, ohne sie weiter auf ein anderes Motiv zu stützen, das ja nicht mehr unmittelbar Gott selbst sein könnte. Diese Auffassung wird durch die treffende Bemerkung gestützt, daß auch schon der Mensch ohne Offenbarung nach dem Naturgesetze mit den bloßen Kräften der Vernunft Gott als die erste und oberste Wahrheit anerkennen muß mit einer über alles festen Zustimmung. Hier aber — das Fehlen der Offenbarung vorausgesetzt — können die Gründe für den Assens gar nicht Motive für diesen Akt sein, sondern bloß *conditio externa sine qua non*. Schon aus dieser gebrängten Zusammenfassung, mehr aber noch aus der Lektüre der ungemein scharfsinnigen, den Problemen bis auf den Grund gehenden Darstellung des Verfassers selber mag man ersehen, daß diese Erklärung der *analysis fidei* die Schwierigkeiten und Schwächen der bisherigen Theorien glücklich vermeidet.

Aus dieser Auffassung von der *analysis fidei* ergibt sich dem Verfasser auch eine sehr erwünschte, wieder ganz eigenartige Lösung in der Frage nach der Heilsmöglichkeit für jene Menschen, die nicht zur Erkenntnis der

Offenbarung gelangen. Die *fides late dicta*, d. h. die nur auf natürlichem Wege erlangte Kenntnis des einen, wahren Gottes wurde ausdrücklich von der Kirche verworfen, es wird ein eigentlicher übernatürlicher Glaubensakt verlangt. Die Berufung zum Glauben durch wunderbare Sendung eines Missionärs oder eines Engels oder durch innere Erleuchtung (die sich in diesem Falle als sichere und untrügliche Privatoffenbarung Gottes bezeugen müßte), schließt eine Menge Unwahrscheinlichkeiten und Schwierigkeiten ein. Straub sagt nun so: Ein Akt, der *necessitate medi* heilsnotwendig ist, kann durch einen anderen suppliert werden, der ihn *per votum implicitum* und *virtualiter* in sich trägt. (Beispiele: Begierdtausche, vollkommene Reue beim Getauften.) Heilsnotwendig wäre nun in unserem Falle wenigstens ein ausdrücklich wegen der Autorität des offenbarenden Gottes erweckter Glaubensakt an die Existenz Gottes und an Gott, den gerechten Vergelter. Diesen Akt findet nun der Verfasser *implicite* eingeschlossen in dem unter dem Antrieb des freien Willens erfolgten Anschluß des Verstandes an Gott als den höchsten, unumschränkten Herrn, wie er schon mit den Kräften der Vernunft erkennbar ist, wobei aber niemals in concreto der Einfluß der aktuellen Gnade mangeln wird. Aus diesem übernatürlichen, über alles festen Anschluß des Verstandes an Gott, die erste und oberste Wahrheit, müßte im Falle einer tatsächlichen Offenbarung sofort ein eigentlicher, vollkommener Glaubensakt entstehen, den er also *implicite* in sich trägt. Das Formalobjekt für diesen Anschluß des Verstandes an Gott ist die höchste Autorität Gottes im Sein und in der Schöpfung, aus der von selbst die höchste Autorität in der Offenbarung der Wahrheit folgt, welche das Formalobjekt des übernatürlichen Glaubensaktes ist. Also haben wir in beiden Fällen dasselbe Formalobjekt. Dieses braucht ja nach Straub nur als *terminus* in Glaubensakt enthalten zu sein, ohne selbst eines Motives zu bedürfen, sondern nur einer äußeren Bedingung. Es steckt also der übernatürliche Glaubensakt tatsächlich *implicite* in diesem von Straub als *fides virtualis* bezeichneten Verstandesakt des Ungetauften. Man wird gestehen müssen, daß auch diese Lösung als ungemein interessant und auch folgerichtig erscheint, obwohl sich gegen sie größere Schwierigkeiten geltend machen lassen, wie gegen die vom Verfasser dargelegte *analysis fidei*. Diese Schwierigkeiten sucht der Autor mit Geschick zu entkräften.

Nun aber auch ein Wort der ablehnenden Kritik. An mehreren Stellen seines Buches, besonders ausführlich S. 333 bei der Erklärung der sogenannten *evidentia mediata*, behauptet Straub im Gegenfalle zur allgemeineren Auffassung, daß durch die klare, evidente Erkenntnis der *praeambula fidei*, also des Formalobjektes im Glaubensakte und der Tatsache der Offenbarung, die geoffenbarten Wahrheiten nicht bloß *evidentes credibiles*, sondern selbst *evidentes* werden, wenigstens bezüglich der Existenz. Er sagt l. c. unter anderem: „Cum est evidens veritas testimonii, Mariam matrem esse virginem, Deum esse trinum, evidens est non tantum, obiectum testatum esse credibile, h. e. Mariam matrem credi posse virginem, Deum credi posse trinum, evidens est etiam, obiectum testatum reapse se habere, sicut testimonio perhibeatur, nempe est evidens, Mariam matrem esse virginem, Deum esse trinum.“ Kann das wohl bezüglich der *mysteria strictae dictae* behauptet werden? Das sind ja doch solche Wahrheiten, die auch nach erfolgter Offenbarung von der Vernunft nicht bloß in ihrem Wesen, sondern auch in ihrer Existenz nicht evident erkennbar sind. Nach Straub könnte also ein Gläubiger, der die notwendigen Vorkenntnisse hat, sagen: Die Existenz der Trinität ist mir evident (indem er sich dabei als Grund die Evidenz des Zeugnisses hinzudenkt). Diesen Satz wird wohl kaum ein Theologe ruhig gelten lassen. Sollte Straub einwenden, man dürfe da ausdrücklich nur von einer äußeren Evidenz reden, so gibt er zu, daß das eben eine Evidenz anderer Art ist, d. h. nicht verschieden von der evidenten Glaubwürdigkeit und evidenten Glaubensverpflichtung (in dem obigen Zitate

könnte und müßte neben das *credi posse* auch das *credi debere* — *judicium credibilitatis et credenditatis* heißt es — gesetzt werden). Die evidente Existenz einer Sache, von deren Wesen gar nichts evident ist, ist eben kaum eine „Evidenz“, d. i. eine Einsicht in einen Sachverhalt. Für uns ist ein evident Existentes doch nur das, von dem wir auch wenigstens irgendwie wissen, „was“ existiert. Die bekannten Beispiele von der „äußeren“ Evidenz der Existenz von Amerika oder Konstantinopel für einen, der nie dort war, beweisen nicht nur, daß die Existenz Amerikas und Konstantinopels durch das Zeugnis äußerlich evident wird, sondern auch außerdem etwas von dem Wesen und den näheren Bestimmtheiten dieser geographischen Vertlichkeiten, denn sonst würden wir auch von keiner evidenten Existenz sprechen. Denken wir an die „Mariskanäle“, die durch das Zeugnis der Himmelsphotographie verbürgt sind. Solange wir aber über deren Natur gar keinen sicheren Aufschluß geben können, welche „Existenz“ soll uns da „evident“ geworden sein? Da wir aber von der inneren Natur der *mysteria stricte dicta* überhaupt in statu viae keine Evidenz haben können, so können wir auch über deren Existenz keine solche besitzen. Aber soll es denn auf Grund der evidenten Offenbarungstatsache nicht wenigstens evident sein, daß drei göttliche Personen sind, „*Deum esse trinum*“, wie Straub meint?

Wer eine oberflächliche Kenntnis von den drei Personen in der Gottheit hätte, ohne klar unterscheiden zu können, ob diese Dreizahl im katholischen oder tritheistischen oder modalistischen Sinne gilt, dem wäre wohl noch sehr wenig „evident“. Je mehr nun einer den katholischen Sinn dieser Dreizahl aus den Definitionen der Kirche erkennt, umsomehr wird es ihm klar (besonders z. B. aus den hochspekulativen Bestimmungen des ersten toledanischen Konzils darüber), daß ihm die „Zahl“ in der Trinität (also wohl auch das *Deum esse trinum*) gar nicht evident sein und werden kann. Dann bedenke man noch folgendes: Damit die Existenz Amerikas wirklich „äußerlich“ evident werde, muß der Syllogismus: Was durch sicheres Zeugnis verbürgt ist, muß wahr sein; die Existenz Amerikas ist durch sicheres Zeugnis verbürgt; also existiert Amerika, unbedingt feststehen. Es müßte also analogerweise für die Existenz der Trinität ein ähnlicher Syllogismus gelten. Ohne ihn könnte es absolut zu keiner „Evidenz“ für die Existenz der Trinität kommen. Nun wird aber ein derartiger Syllogismus für den Glaubenssatz von den Theologen, auch von Straub, mit Recht abgelehnt. Man könnte nur einwenden, dieser Syllogismus sei eben nach der neuen Auffassung nur als äußere Bedingung für den Glaubenssatz gedacht, die ihm vorhergehen müsse. Jedenfalls aber bleibt es bedenklich, daß durch einen rein natürlichen Syllogismus die Existenz für ein *mysterium stricte dictum* zur Evidenz erhoben werden soll. Da scheinen wohl die Grenzen zwischen *certitudo* und *evidentia* nicht eingehalten. Das Gesagte mag genügen, um die *evidentia externa* im Sinne des Autors und für den Bereich der eigentlichen Mysterien als unzulässig zu erweisen. Doch bleiben diese Ausführungen über die *evidentia externa* den eigentlich meritorischen Darlegungen über die *analysis fidei* gegenüber etwas rein Äußerliches. Eine wirkliche Evidenz — auch falls sie möglich wäre bei den Mysterien — kann jedenfalls nicht von allen Gläubigen erreicht werden. Darum rechnet Straub bei der eigentlichen *analysis fidei* auch nicht damit, sondern stellt das *judicium credibilitatis* und *credenditatis* hinein, wie es eben alle Theologen zu tun pflegen. So vermag also diese irrtümliche Auffassung des Autors den hohen Wert der ausgezeichneten Monographie im ganzen nicht zu beeinträchtigen.

Wien.

Dr Josef Lehner.

4) Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel in Mödling bei Wien.

Herausgegeben von dem Lehrkörper der philosophisch-theologischen Lehranstalten des Missionshauses. I. Jahrgang. 8^o (294). Missionsdruckerei St. Gabriel 1922.