

lehrt durchaus nicht, daß die Gnadenhilfe, die das Beharren ermöglicht, von der Summe der hinreichenden aktuellen Gnaden, die das Leben hindurch gegeben werden, verschieden sei, und ebenfalls nicht, daß die große Gabe, die das Beharren bis ans Ende tatsächlich und unfehlbar verleiht, sich von der Summe der seit der letzten Rechtfertigung verliehenen wirk-samen Gnaden unterscheide.

Man würde die aus den Akten zitierten Stellen leichter auffinden, wenn außer der Seitenzahl auch die Zeilen angegeben wären. S. 8, Anm. 2 steht irrtümlich 325 statt 350.

Dem Verfasser gebührt herzlicher Dank für die wertvolle Gabe, die hier der theologischen Forschung geboten wird. Hier liegt wirklich „Theologie“ vor, wie unsere Zeit ihrer bedarf.
H. Lange S. J.

Eschweiler, Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes—Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. 8° (337 S.). Augsburg 1926, Filser. M 8.—; geb. M 10.—

Die Anordnung des umfangreichen, glänzend ausgestatteten Werkes ist übersichtlich. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Theologie im Rheinland, wird die zu beweisende These aufgestellt: Hermes und Scheeben haben typische Bedeutung als zwei Grundrichtungen der neueren Theologie. Sie stellen zwei Wege dar: den Weg der apologetischen Auseinandersetzung und den Weg der dogmatischen Selbstbesinnung (25). Die Verschiedenheit dieser Wege soll vor allem an der Glaubenstheorie aufgewiesen werden. — Das erste Kapitel behandelt den Geist der neueren katholischen Theologie, den anthropozentrischen Geist des Humanismus („Barockscholastik“), dessen psychologische Betrachtungsweise deutlich wird am Problem der „Analysis fidei“ (Suarez, De Lugo). Es ist der Geist des Molinismus. Die weitere Entwicklung führte zur Aufklärungsphilosophie und zum naturalistischen Anthropismus, dessen sich die molinistisch orientierte Apologetik kaum erwehren konnte. — Im zweiten Kapitel erscheint Hermes als Endpunkt dieses Weges. Seine auf dem philosophischen Kritizismus Kants aufgebaute kritizistische „Theologia naturalis“ ist voll von dem „neuzeitlichen Anthropozentrismus“, bleibt also „durchaus im Verband der neueren katholischen Entwicklung“ (119), die mit Molina einsetzte. Insbesondere steht der „methodische Zweifel“ der Molinistenschule im engsten Zusammenhang mit dem hermesischen Zweifel. — Im dritten Kapitel eröffnet Scheeben von neuem den Blick in die „mittelalterliche“ Welt; er bringt die Lehre der griechischen Väter und den „strengen Thomismus“ wieder zu Ehren. Durch seine Lehre vom „göttlichen Wesen des Glaubens“ (131) und vom entscheidenden Einfluß des freien Willens überwindet er die anthropozentrische und intellektualistische „Analysis fidei“ der Molinisten. Leider ist er den Weg nicht zu Ende gegangen, insofern er neben die vom göttlichen Glauben durchleuchtete „dogmatische Offenbarungstheologie“ doch noch eine aus „rein philosophisch-historischen Prinzipien argumentierende Vernunfttheologie“ stellt (172—174). — Im vierten Kapitel wird der Versuch gemacht, „den einen Weg“ der Theologie zu Ende zu gehen. Die Vernunft darf nicht methodisch vom Glauben getrennt werden; die Fundamentaltheologie wird in die eigentliche Glaubenswissenschaft einbezogen. Diese „teleologische“ Lösung bietet den Standpunkt zur Bewertung der theoretischen und praktischen Theologie und ihres Verhältnisses zur Wissenschaft und zum religiösen Erlebnis.

E. stellt aus seiner idealen Auffassung der Theologie und ihres streng wissenschaftlichen Charakters mit Recht höchste Anforderungen an die theologische Arbeit. „Die Aufgabe des Theologen ... enthält an und für sich den denkbar stärksten Imperativ zur intellektuellen Gewissenhaftigkeit“ (241). Strenge Objektivität und Wissenschaftlichkeit sind um so

mehr verlangt, wenn ein Forscher nicht etwa eine — aufs Ganze gesehen wenig bedeutsame — Einzelfrage untersuchen, sondern von hoher Warte aus den Entwicklungsgang ganzer theologischer Denkrichtungen und Schulen darstellen, ihre tiefsten Quellen und letzten Auswirkungen erfassen und auf Grund der gewonnenen Ergebnisse über ihre Berechtigung oder Verwerflichkeit urteilen will. E. hat sich eine solche Aufgabe gegenüber der scholastischen Theologie und ihren verschiedenen Schulen gestellt. Da wird man mit Recht fragen: Beweist sein Werk eine genügende Kenntnis der Scholastik, daß es eine befriedigende Lösung der schweren und verantwortungsvollen Aufgabe gewährleistet?

Die Sprache des Werkes zeigt keine Verwandtschaft mit der in der Scholastik gebräuchlichen. Manche Redewendungen E.s bleiben unverstänlich, wenn man sie im Sinne der scholastischen Terminologie oder auch des gewöhnlichen Lebens nimmt. Das gilt besonders da, wo von „Wesen“, „wesentlich“ usw. die Rede ist und wo im vierten Kapitel die eigene Theorie aufgebaut wird. Begnügen wir uns mit einigen Beispielen. „Seine (des freien Willens) ‚Naturwesenheit‘ besteht darin, über alles endliche Gute hinauszustreben auf das absolut Gute hin und in der Erkenntnis jeden Weltthings zu suchen nach der unerschaffenen Wahrheit“ (38). „Seine (des ‚natürlichen Menschen‘) Wesenheit besteht (nach Thomas) eben darin, im strengsten Sinne als ‚potentia oboedientialis‘ auf die Gnade hingeeordnet zu sein“ (268). „Das Letzte, was im gläubigen Bewußtsein als ‚Glaubensmotiv‘ erlebt werden kann, ist nach Thomas der Wille“ (272). „In der molinistischen Theologie wirkt ein Anthropozentrismus, der sich durch die ‚auctoritas divina‘ gesetzt und durch Christus vollendet glaubt“ (66). „Die große Selbstverständlichkeit des Mittelalters, daß der Mensch mit seinem Wissen und Erleben nur der bedingte Teil des übergreifenden, übernatürlichen Ganzen ist, ...“ (133). „Demnach erweist sich der konkrete Gegenstand des Glaubens als die unzertrennliche Beziehungseinheit eines einzelnen Weltseins zum göttlichen Sein“ (196). „Das Dogma kann seinem Wesen nach nicht ein Beweisobjekt werden, sondern es ist die feste ‚Haltung‘ oder ‚Einstellung‘ der theologischen Vernunft“ (201). „Seine (des Einzelnen) Wesensbestimmung ist es (nach dem Molinismus), sich den kirchlichen Glauben durch die vernünftigen Glaubwürdigkeitsevidenzen hindurch anzueignen“ (213). Mit dem Suarezschen Begriff der ‚potentia oboedientialis activa‘ wird die Lehre vom ‚desiderium naturale‘ so aufgefaßt, „daß die Gnadenordnung irgendwie als Wirkung des menschlichen Wirkens erscheint“ (216). „Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem, als das ‚naturale rationis humanae lumen‘ im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten“ (228). „Die Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis und eines philosophischen Gottesbeweises bedeutet nichts anderes, als daß die Weltwirklichkeit und ihre vernünftige wissenschaftliche Erkenntnis, soweit sie autonom ‚natürliche‘ und objektgerechte Erkenntnis ist, aufnehmbar und vollendbar ist durch die höhere Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung. ... Der Sinn dieser dogmatischen Definition ist ausschließlich der: Das Grundgesetz der religiösen Wirklichkeit, die Beziehungs- bzw. Ordnungseinheit der Natur zur Gnade, gegen die Irrlehren des modernen Irrationalismus und seines Partners, des absoluten Rationalismus, zu schützen“ (231). — Das ist eine Sprech- und wohl auch eine Denkweise, die in der Scholastik nicht gebräuchlich ist.

Umgekehrt stößt der Leser auch auf recht viele Stellen, die Vertrautheit mit dem Sinn der scholastischen Sprache, insbesondere der Begriffswelt des hl. Thomas vermissen lassen. Auch hierfür seien einige Beispiele gebracht. Bei Thomas und allen Scholastikern findet sich das gegensätzliche Begriffspaar: ‚appetitus (tendentia, desiderium) naturalis‘ und

‚voluntarius (liber, per electionem)‘, um das naturhafte Streben des menschlichen Willens von den Äußerungen seiner Freiheit zu unterscheiden. Man darf also nicht, wie es E. (37 271) tut, als Lehre des Aquinaten ausgeben: „Er (der menschliche Wille) ist seiner Natur nach als geistiges Streben auf das ‚bonum universale‘ angelegt. . . Im Erkenntnisstreben äußert sich die Freiheit des Willens darin, daß der geschaffene Geist über die Erkenntnis jedes endlichen Wesens hinausdrängt zur Erkenntnis der ersten und schöpferischen Wahrheit“ (37). Ebenso wenig wird man mit E. sagen: „Der Glaubenswille Scheebens steht nahe bei dem thomistischen ‚voluntarium‘, das als ‚appetitus naturalis‘ der geistigen Kreatur seinem Wesen nach von der Urheberschaft Gottes bestimmt ist und bestimmbar bleibt“ (149 f.). Freilich fehlen auch nicht andere Stellen, bei denen „der naturhafte Drang des geschöpflichen Geistes zur schöpferischen Güte und Wahrheit“ keine Äußerung der Willensfreiheit sein kann, z. B.: „Tatsächlich bildet das ‚desiderium naturale‘ . . . gerade in seiner gefühlsmäßigen Vagheit den prägnanten Inhalt dessen, was heute ‚religiöse Erfahrung‘ oder ‚religiöses Erlebnis‘ genannt wird“ (39). — E. will (269 f.) aus De ver. q. 14, a. 3 die Frage beantworten, was für ein Wollen nach Thomas den Vollzug der Glaubenszustimmung entscheidet. Thomas sagt: „Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi“ (ib. ad 10). Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein: Der Akt, mit dem der Wille den Glaubensakt befiehlt, ist nicht der Akt der theologischen Tugenden der Liebe oder der Hoffnung, die ja naturgemäß erst auf den Glaubensakt folgen, sondern er ist der Akt eines andern Strebens nach dem verheißenen Gut. E. zitiert den Satz und sperrt die letzten Worte. Dann fährt er fort: „Der Glaubenswille ist also überhaupt keine Tugend und kein ‚actus‘, sondern ‚quidam appetitus‘, und als solcher ist er die ‚inchoatio fidei““. Hier ist ein klarer Thomastext völlig mißverstanden worden. — „Thomas macht freilich keinen merklichen Unterschied zwischen dem Gegenstand der Theologie und dem Gegenstand des göttlichen Glaubens“ (322). Die Thomisten werden anderer Meinung sein. — Was die Scholastiker „entia rationis“ nennen, setzt E. als gleichbedeutend mit „Denkinhalte“ und „Ideen“ (208). — Die Unterscheidung einer doppelten Art von Benennung des Subjekts, „ab eo, quod extra ipsum est“ und „ab eo, quod inest“, erklärt Thomas C. gent. 2, 13. In dem gleichen Sinn versteht Suarez jene „denominatio extrinseca“, die E. mit „Bedeutung“ übersetzt und als „Vorstellung“ erklärt, um daraus den Subjektivismus des neuzeitlichen Theologen zu beweisen (277; vgl. 127 135). — Thomas lehrt nach E.: „Die Erkenntnis und Liebe der Welt als eines bedingten Seins und Gutes ist der höchste Akt der freien Geistnatur“ (271). Thomas lehrt in Wirklichkeit, daß die freie Geistnatur des Engels und auch des Menschen in „statu naturae integrae“, also ohne die „gratia gratum faciens“, sich zur Erkenntnis und Liebe Gottes als des unbedingten Seins und Gutes aufschwingen könnte und würde, während die gefallene Natur allerdings den „amor Dei super omnia“ ohne die Heilsgnade nicht leisten könnte (S. th. 1, 2, q. 109, a. 3). — Diese Auswahl von Beispielen wird gezeigt haben, daß die Terminologie und Denkweise der Scholastik dem Verfasser nicht hinreichend bekannt ist.

Inhaltlich wären in E.s Werk namentlich zwei Stücke zu beachten: einmal die Art, wie er den Molinismus zu widerlegen sucht, sodann seine eigene Theorie und Methodologie, die er für eine echt thomistische Weiterführung der Gedanken Scheebens ansieht. Mit den auffallendsten eigenen Lehren des Werkes hat sich bereits P. Stufler eingehend beschäftigt (ZKathTh [1926] 326—336). Wie dieser zeigt, weichen zwei Meinungen, nicht etwa nebenbei erwähnt, sondern wohl die Hauptthesen des Werkes,

von der allgemeinen Tradition der katholischen Theologie bedenklich ab und sind mit den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes schwerlich in Einklang zu bringen. Das ist erstens E.s Auffassung vom „desiderium naturale beatitudinis supernaturalis“, wonach der Mensch ohne die übernatürliche Erhebung in seiner Natürlichkeit verkümmern würde, und zweitens jener „eine Weg“ der Theologie, der auch in der Fundamentaltheologie „unbedingt theologisch“ sein muß, weshalb eine wissenschaftliche Apologetik, welche die Vernunft methodisch vom Glauben isoliert, zu verwerfen ist. Hier schließe ich mich sachlich den Bedenken Stufilers voll und ganz an. Insbesondere sehe ich nicht, wie E.s Ansicht der Lehre des Vatikanums, den gegen Bautain gerichteten Thesen und den vielen von Stufiler angeführten lehramtlichen Äußerungen der Päpste Pius IX., X. und XI. gerecht wird.

Da Stufiler nachgewiesen hat, daß E. in den zwei Hauptthesen, die er gegen die molinistische Ansicht verteidigen will, in Wahrheit allgemeine Lehren der Theologie, wenn nicht der Kirche bestreitet, so bedarf der Molinismus hier keiner weiteren Verteidigung. Desgleichen hat Stufiler gut gezeigt, daß E. die Lehre des Molinismus vom Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit „durchwegs unrichtig dargestellt und von ihr nur ein Zerrbild gegeben hat“ (331). Daher sei hier nur noch auf die Art hingewiesen, wie E. die „molinistische“ Analysis fidei wiedergibt und aus ihr so weittragende Schlüsse zieht.

Öfters bemängelt E. „das abstrakte liberum arbitrium des Molinismus, jene Quasi-Absolutheit, die sich zu dem Heilswillen Gottes kontraktfähig verhält“ (149; vgl. 34 44). Den Vorwurf der Überspannung des Freiheitsbegriffes sind die Molinisten gewohnt. Staunen aber erfaßt sie, wenn sie von E. erfahren, daß Suarez und De Lugo die entscheidende Bedeutung des freien Willens für das Zustandekommen des Glaubensaktes, die Thomas so scharf betonte (37 269), nicht genug beachtet. Erst Scheeben habe diese wichtige Wahrheit in der Neuzeit wieder zu Ehren gebracht. Immer wieder weise der Kölner Theologe auf die Unzulänglichkeit des Bemühens hin, „den Sinn der gläubigen Zustimmung irgendwie auf einen ‚logischen Schluß‘ zurückzuführen“, und tue eben dadurch kund, daß er gegen Suarez und De Lugo polemisiere (134). E. ist nämlich der Meinung, daß die großen Jesuitentheologen den Glaubensassens zu einem logischen Schluß, ja sogar zu einem „Evidenzerlebnis“ machen (41 43 f.).

Sehen wir Scheeben selbst an. Wo er ex professo vom Glauben als Akt der menschlichen Freiheit handelt (Dogmatik 1, § 45), da führt er als Literatur ausschließlich die drei Jesuiten Suarez, De Lugo und Kleutgen nebst dem Skotisten Frassen an. Diese haben ja auch eingehende und ansprechende Ausführungen über die für den Glaubensakt entscheidende Bedeutung des Willens. Bei Thomas findet Scheeben eher eine gewisse Einseitigkeit, wodurch die affektive Beteiligung des Willens nur angedeutet werde (n. 814). Seine Polemik richtet sich gegen die Hermesische Lehre, die mit Glauben „nur ein logisch notwendiges Fürwahrhalten“ (n. 621) bezeichne, und gegen die „modernprotestantische oder rationalistische, die den Glauben als bloßen Vernunftakt auffaßt“ (n. 784). Wenn Scheeben lehrt, „daß der Glaubensassens nach seinem logischen Charakter nicht als ein mittelbares Urteil oder Schluß (assensus mediatius), sondern als unmittelbares Urteil (assensus immediatus) zu betrachten und zu behandeln ist“ (n. 282), so wendet er sich freilich gegen Suarez, De Lugo und fast alle Theologen der letzten drei Jahrhunderte und trägt eine Lehre vor, die in unsern Tagen durch ihn, aber noch weit mehr durch zwei Jesuiten, Chr. Pesch und Kardinal Billot, mit Recht zu Ehren gekommen ist. Aber E. verwechselt hier zwei ganz verschiedene Dinge. Alle Theologen sind einig, daß der Glaubensassens nicht wie ein Schlußsatz aus

den Präambula als Vordersätzen hervorgeht und erst recht nicht durch die Evidenz der Vordersätze und der Folgerichtigkeit des Syllogismus dem Verstande abgenötigt werden kann. Auch Suarez und De Lugo werden nicht müde, dies zu betonen. Eine weitere Frage aber ist: Welchen innern logischen Bau hat dieser (nur auf Befehl des freien und von der Gnade angeregten und erhobenen Willens zustande gekommene) Verstandesakt? Ist er diskursiv gebaut als formeller oder virtueller Schluß oder ist er ein einfaches, unmittelbares Urteil? Wie immer man sich hier entscheiden möge, die Freiheit des Glaubensaktes, die entscheidende Bedeutung des Willens hat dabei nichts zu befürchten.

In der Darstellung und Kritik der lugonischen *Analysis fidei* (43 f.) verwechselt E. unmittelbare Gewißheit und unmittelbare Evidenz. De Lugo bemüht sich zu zeigen, daß vernünftigerweise (freilich nur auf Befehl des freien Willens) den zwei Vordersätzen seines diskursiv gebauten Glaubensaktes unmittelbar mit höchster Gewißheit zugestimmt werden könne. Er bestreitet aber entschieden und muß seiner ganzen Auffassung nach bestreiten, daß der zweite der beiden Sätze jemals so evident werde, daß er die Zustimmung zu sich selber und somit auch zum Schlusssatz dem Verstande abnötigen könne.

Eine Vernachlässigung des freien Willens zu Gunsten des Verstandes ist somit der molinistischen Lehre vom Glaubensakt nicht nachgewiesen worden. Doch „das Neue der *Analysis fidei*“ in der molinistischen Theologie erblickt E. vor allem in der Neigung, Erkennen und Glauben gleich der neuzeitlichen Philosophie fast nur nach der subjektiven Seite zu betrachten. Einseitig von der psychologischen Zuständlichkeit, vom Bewußtsein aus versuche man das metaphysische Wesen des Erkennens bzw. des Glaubens zu erschließen (29). Hier seien die Molinisten die Lehrmeister Descartes' geworden. Das Überwiegen der psychologischen Betrachtungsweise sei nur ein Teilausdruck jenes allgemeinen Anthropozentrismus, der sich in der Renaissance und dem Humanismus offenbart (33). In der Frage, auf welchen Grund sich die unfehlbare Gewißheit des göttlichen Glaubens stütze, habe die Berufung auf den eingegossenen übernatürlichen Habitus den molinistischen Theologen nicht befriedigen können. „Es kam auf den bewußten Akt und nicht auf den gnadenhaften Habitus an. Das theologische Sein und Wesen des Glaubensaktes mußte von der Betrachtung seines realpsychologischen Vollzuges aus erreicht werden“ (34). Da der Akt einer göttlichen Tugend letztlich in Gott gründen muß, „so spitzte sich jenes Fragen darauf zu, wie der bewußt Gläubige der übernatürlich-göttlichen Wesenheit oder Beschaffenheit seines Zustimmungsgrundes gewiß werden könne“ (35). Die Glaubwürdigkeitsgründe gehören ihrer Natur nach in den Bereich des menschlichen Vernunftwissens. „Wie soll dann aber der Christenmensch des eigentlich göttlichen Grundes, der ihn zum Glauben bewegt, gewiß werden können?“ Diese Frage, die die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts in außergewöhnlichem Maße beschäftigte, wurde durch eine psychologische Analyse des Glaubensaktes zu lösen gesucht (36). „Der Ursprung des christlichen Glaubens aus der rein göttlichen Wirksamkeit der äußern und innern Offenbarung verlor damit seine Selbstverständlichkeit. Die neue Theologie war vor die Aufgabe gestellt, die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewußte Erfahrung darzustellen und den letzten Gewißheitsgrund irgendwie in dem gläubigen Bewußtsein selbst aufzuzeigen“ (40). So trägt denn Suarez „seine Lehre von der Übernatürlichkeit des Glaubens nur deshalb vor, um die Gewißheit des Glaubens als ein Evidenzerlebnis eigener und einziger Art herauszustellen“ (41). Auch in der „*analysis fidei*“ De Lugos erscheint der religiöse Glaube als „höchstes Gewißheitserlebnis“ (43). Der molinistische Theologe sieht eben im göttlichen Glauben „das Problem des absolut gewissen Bewußtseins“ und steht deswegen „in näch-

ster Verwandtschaft“ zu dem philosophischen Kritiker Descartes. Der gemeinsame Vater beider ist der Renaissance-Mensch, „dessen anthropozentrische Anlage sich in den Söhnen barock auswirkt“ (45). Die Ähnlichkeit zwischen der „analysis fidei“ des Molinisten und der „analysis scientiae“ Descartes' „läßt sich bis in Einzelheiten hinein verfolgen“ (46). Damit ist auch die innere Beziehung zwischen der molinistischen Spätscholastik und der Aufklärung nachgewiesen (49). „Im Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts, in der Welt der Molina, Suarez, Descartes, Malebranche, Vico ... ist der Mensch des Selbstgefühls groß geworden“ (55).

Was soll man zu dieser kühnen Linienführung sagen? Richtig ist nur, daß man seit dem 16. Jahrhundert anfang, die Frage der Glaubensanalyse eingehender zu behandeln. Thomas hatte sie nur gestreift, Scotus wohl scharf gestellt, aber sehr unbefriedigend beantwortet. Selbstverständlich ist für die neuzeitlichen Theologen die „analysis fidei“ im engeren Sinne nicht der ganze „tractatus de virtute fidei“. Auch alle andern Fragen dieses Traktats werden von ihnen behandelt, und zwar durchweg eingehender als im Mittelalter. So auch alle Fragen, die sich auf den eingegossenen Habitus beziehen; ferner in Bezug auf den Akt nicht bloß seine Gewißheit, sondern ebensogut seine Freiheit, seine Übernatürlichkeit, seine Dunkelheit, seine Notwendigkeit usw. Die eigentliche Analyse des Glaubensaktes wird von den neueren Scholastikern nicht als psychologische Frage behandelt, sondern als logische. Diese Teilfrage des theologischen Traktats vom Glauben will den Glaubensakt gerade nach der logischen Seite untersuchen, ihn auf seine logischen Prinzipien zurückführen, wie die andere Frage von der Übernatürlichkeit des Glaubensaktes ihn auf seine übernatürlichen Ursachen zurückführt. Da ist nun der schwierigste Punkt: Wie läßt sich die feststehende Gewißheit über alles mit der ebenso feststehenden Vernunftgemäßheit dieses Aktes, der doch ein „rationabile obsequium“ ist, vereinbaren? genauer: Warum ist es nicht gegen die gesunde Vernunft, gegen die Regeln der Logik, daß auf Präambula von zunächst bloß menschlicher Gewißheit eine über alles feste Zustimmung göttlicher Art im eigentlichen Glaubensakt folgt? Daß bei dieser Einzeluntersuchung die Gewißheitsfrage im Vordergrunde steht, ist so selbstverständlich wie nur irgend ein identischer Satz. Gewißheit im eigentlichen Sinne ist aber ein „status mentis“, also eine „psychologische Zuständlichkeit“, und das war sie in der mittelalterlichen Theologie so gut wie in der neuzeitlichen. Wenn man die bewußt gegebene über alles gewisse Zustimmung als logisch berechtigt nachweisen will, dann muß man eben von der „Bewußtseinsphäre“ ausgehen. Sich in dieser Frage auf die „rein göttliche Wirksamkeit“ berufen, ist keine „Selbstverständlichkeit“ des Mittelalters, sondern eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* oder überhaupt der Verzicht auf eine Lösung. Wenn mittelalterliche Theologen so voranzugehen scheinen, so dürfte das beweisen, daß sie sich unserer Frage noch nicht bewußt geworden waren. Von einer „einseitigen Zuspitzung“ der Lehre vom Glauben auf das subjektive Gebiet und die Gewißheitsfrage kann somit in der „Barockscholastik“ nicht die Rede sein.

E. hätte übrigens gut daran getan, bei seinen diesbezüglichen Ausführungen die bekannten scholastischen Unterscheidungen nicht zu übersehen. Von der Gewißheit „ratione adhaesionis“, der auf objektiver Evidenz oder auf glaubwürdigem Zeugnis beruhenden festen Verstandeszustimmung, unterscheidet sich die „certitudo ratione infallibilitatis“, die nur metonymisch „Gewißheit“ genannt wird. Soweit von dieser letzteren Gewißheit beim Glauben die Rede ist, führt sie selbstverständlich niemand auf Bewußtseinsinhalte zurück. Unter der Rücksicht der Unfehlbarkeit besitzt der Glaube eine „certitudo super omnia“, weil Gottes Wort objektiv aufs allerfesteste mit der Wahrheit verbunden ist und die übernatürlichen Prinzipien des Glaubens, der eingegossene Habitus und die aktuelle Gnade, die stärkste Bürgschaft für die Wahrheit des Geglaubten bieten.

Wenn irgend eine Theologie „vor die Aufgabe gestellt war, die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewusste Erfahrung darzustellen“, dann war und ist es die thomistische, der sich freilich in diesem Stücke Suarez mit manchen Jesuiten angeschlossen hat. Wer die wesenhafte Übernatürlichkeit der Heilsakte aus dem übernatürlichen Formalobjekt ableitet, der sollte allerdings ein solches Objekt, zum mindesten bei dem Verstandesakt der Glaubenszustimmung, in der bewussten Erfahrung aufweisen. Diese Schwierigkeit wurde und wird von den Anhängern Molinas gegen jene Meinung erhoben, und deren Vertreter, Suarez, die Salmantizenser, heutzutage z. B. Alex. Mercier O. P. und vor allem Garrigou-Lagrange O. P. haben nur sehr unbefriedigend darauf zu antworten gewußt (s. H. Pinard S. J. in den *RechScRel* 1913, 443 ff.). Molina dagegen, De Lugo, De Ripalda und die heutigen Jesuiten ganz überwiegend suchen die wesenhafte Übernatürlichkeit in dem ontologischen, physischen Sein der Heilsakte, somit in etwas, was sich prinzipiell der Erfahrung, dem Bewußtsein entzieht. Diese durch und durch wesenhafte Übernatürlichkeit darf man nicht eine bloße „Vergoldung“ nennen, wie E. mit einigen Thomisten tut (S. 44 und S. 274, Anm. 18).

E. ist überzeugt, Suarez und De Lugo seien bereits stark von dem Subjektivismus der Neuzeit angesteckt gewesen. Er hält sie, wenn noch nicht gerade für vollständige Kritizisten und Idealisten, so doch wenigstens für ausgesprochene Konzeptualisten. Dieses Vorurteil hindert ihn, die klaren Ausführungen jener durchaus realistisch denkenden Theologen richtig zu verstehen. Das möge an dem Abschnitt S. 47 nebst den Anmerkungen 22 und 24 (S. 275 ff.) genauer gezeigt werden. De Lugo redet an der S. 275 angeführten Stelle (*De virtute fidei divinae disp. 1, s. 4, n. 47*) von der „*veritas obiecti apparens*“. Der Sinn ist nach dem ganzen Zusammenhang absolut klar. „*Apparens*“ heißt hier so viel wie „*sese clare manifestans*“. Es handelt sich um die „*veritas obiectiva clare visa*“, d. i. um die objektive Evidenz des Sachverhalts. Da die objektive Evidenz für den Realisten das allgemeine Kriterium der Wahrheit und das letzte Gewißheitsmotiv ist, so bietet die „*veritas rei apparens*“ die sichere Bürgschaft, daß der Sachverhalt objektiv richtig aufgefaßt worden ist und ohne Gefahr des Irrtums durch ein gewisses Urteil behauptet werden kann. Die „objektive Wahrheit“ und das „Erscheinen“ haben hier wirklich keine Anführungszeichen nötig. Nicht „merkwürdig“ ist es, sondern gemäß der realistischen Erkenntnistheorie ganz selbstverständlich, daß die „objektive Wahrheit“ nicht nur, wie E. sagt, auf zwei, sondern, wie De Lugo a. a. O. sagt, sogar auf drei „verschiedene, aber an sich äquivalente Weisen ‚erscheinen‘ kann“, nämlich erstens, indem ein einfaches Objekt in sich selber klar gesehen wird (*apprehensio simplex*); zweitens, indem die objektive Realität zweier Begriffe durch eine „*apprehensio comparativa*“ erkannt wird und somit ein Prädikat von einem Subjekt dem objektiven Sachverhalt entsprechend ausgesagt werden kann (*iudicium*); drittens endlich (warum E. diesen Teil des aus De Lugo angeführten Satzes ausläßt, ist nicht ersichtlich): „*vel denique debet apparere illa veritas per aliud, quod sit connexum cum illa et appareat in se*“, so daß durch ein ausdrückliches oder virtuelles Schlußverfahren aus dem unmittelbar Erkannten die objektive Wahrheit eines andern, damit verbundenen Sachverhaltes erschlossen werden kann (*ratiocinium*). Aus diesen Selbstverständlichkeiten der Erkenntnislehre glaubt E. so weittragende Folgerungen für den Subjektivismus De Lugos ziehen zu können. Es ist ein großer Unterschied, ob ein scholastischer Realist oder etwa ein moderner Idealist von „Begriffen“ redet. Im Sinne des ersteren „begreift“ oder „erfaßt“ der Begriff eben die Wirklichkeit, den Sachverhalt. Wenn Gott „in seinem Begriff“ das vollkommenste Wesen ist, dann heißt das für den Scholastiker: Er ist dies

in aller Wahrheit und mit metaphysischer Notwendigkeit, da unsere Verstandesbegriffe die metaphysisch notwendigen Wesenheiten der Dinge erfassen. Was bedeuten also die Rufzeichen in dem S. 275 aus De Lugo zitierten Satze: „Si enim penetrantur termini, quod scilicet Deus in suo conceptu (!) sit ens primum summe perfectum et cumulus perfectionum, et simul apprehendatur (!), quod veracitas summa sit maxima perfectio naturae intellectualis, statim ex terminis constat: Si sit Deus, debere esse summe veracem“? E. ist es hier ohne Zweifel nicht gelungen, die scholastischen Termini richtig zu erfassen und zu verwerten. Seine Verwunderung ist unbegründet, seine Beweisführung hinfällig.

Auch die Irrtumslehre der Jesuitenschule verrät nach E. (276 ff.) den neuen und zwar Cartesischen Geist. „Die Unvollkommenheit des Irrens bestehe nach dieser Ansicht vorzüglich darin, daß der Wille nicht genügend von seiner Freiheit Gebrauch macht, das Urteil auf die klaren und deutlichen Vorstellungen im Bewußtsein zu beschränken“ (47). Das ist ungenau und einseitig ausgedrückt. Im Sinne Descartes' mag so geredet werden können; im Sinne der realistischen Jesuitenphilosophie wäre mindestens zu sagen gewesen: „das Urteil auf die klar und deutlich durchschauten Sachverhalte zu beschränken.“ Sodann unterscheidet Suarez an der angeführten Stelle (De opere sex dierum l. 3, c. 10, n. 5) zwei Quellen der Täuschung: „Dici potest breviter dupliciter contingere in homine deceptionem: primo involuntarie simpliciter; secundo aliquo modo voluntarie.“

Die These der Irrtumslosigkeit Adams vor dem Sündenfalle wird von der Hoch- und der Spätscholastik verfochten. Aber die Begründung dieser These ist nach E. in beiden sehr verschieden. Die Hochscholastik soll die Möglichkeit der Täuschung und des Irrtums als solche für unvereinbar mit der Integrität der geistigen Natur erklären. „Hin und wieder, doch nur beiläufig wird noch auf den göttlichen Beistand hingewiesen, der überdies Adam davor geschützt habe, in den an sich dem endlichen Geiste uneinsehbaren Dingen ein falsches Urteil zu fällen“ (276). — Man fragt sich: Weshalb dann überhaupt noch ein besonderer göttlicher Beistand, wenn die Natur schon die Möglichkeit des Irrens ausschließt? Und das „beiläufig“ lautet bei Thomas „principalis“: „In his, quorum notitiam non habebat (Adam), a deceptione defendi poterat partim ab interiori, quia intellectus in alteram partem inclinatus non esset nisi a sufficienti motivo; partim et principalis a divina providentia, quae eum a deceptione servasset immunem“ (De ver. q. 18, a. 6 ad 12). Hier ist keinerlei Gegensatz zwischen Thomas und Suarez. Beide vertreten die These, „Adam habe notwendig einer besondern göttlichen Vorsehung bedurft, um vor falschen Urteilen bewahrt zu bleiben“. Die Begründung dieser These durch Suarez ist nach E.s Urteil „für die Geschichte des neuzeitlichen Geistes von außerordentlichem Wert“ (276).

In Wirklichkeit verläuft die Begründung bei Suarez (De opere sex dierum l. 3, c. 10) etwa so: Es genügt nicht, die Irrtumslosigkeit Adams auf Urteile über Sachverhalte zu beschränken, die ihm einleuchteten (n. 1 2); mit Thomas, Bonaventura usw. ist zu sagen: Auch in Bezug auf nicht evidente Sachverhalte konnte Adam kein falsches Urteil fällen (3). Das war freilich nur durch eine übernatürliche Gabe möglich. Natürlicherweise hat der Mensch über viele Gegenstände auch des natürlichen Wissens nur ein opinatives Urteil, das aus sich der Gefahr des Irrtums unterliegt. Darum wird, wer oft bloße Meinungen ausspricht, sich auf die Dauer gewiß gelegentlich täuschen (4). Wo Thomas die Notwendigkeit jener übernatürlichen Gabe beweist, achtet er zumeist auf den ganz unfreiwilligen Irrtum. Der einigermaßen freiwillige Irrtum wird dann ja um so leichter im Urstand vermieden (5). Nachdem Suarez noch andere Gründe gebracht (6), beginnt er zu erörtern, worin denn nun jene Gabe bestanden

habe. Bloße „*dona habitualia*“ konnten nicht für alle Fälle ausreichen. Darum muß man außerdem annehmen „*peculiarem Dei providentiam ac protectionem, per quam in omni occasione errandi* (die bekanntlich bei voller Evidenz nicht vorliegt) *hominem a deceptione servaret*“ (7). Auch eine bloße „*opinio*“ oder „*aestimatio*“ ist, wenn sie mit dem beurteilten Sachverhalt nicht übereinstimmt, schlechthin falsch, daher ein Irrtum, eine Täuschung, mit der Vollkommenheit des Urstandes unverträglich. Adam durfte somit über einen ungewissen, durch bloße Vermutungen sich als wahrscheinlich darbietenden Sachverhalt überhaupt kein Urteil fällen, weder ein gewisses noch ein ungewisses, und er konnte auch (mit Hilfe der eingegossenen *Habitus* und der besondern Vorsehung) „*in omni simili occasione*“ (wo der Sachverhalt nicht evident, sondern bloß wahrscheinlich war) sich mit größter Leichtigkeit eines jeden Urteils über den Sachverhalt selbst (de re ipsa) enthalten (8).

Bis soweit stimmt Suarez gänzlich mit Thomas überein. Dieser hatte einfach gesagt: Wo der erste Mensch keine „*notitia*“, kein sicheres, evidentes Wissen hatte, da mußte er von innen heraus und „*principalius*“ von außen her durch die göttliche Vorsehung vor Irrtum bewahrt werden (s. oben). Wie das geschah, sagt Thomas nicht näher; doch ist klar, daß er es auch so versteht: Adam urteilte nur dann, wenn er Gewißheit hatte. So z. B. a. a. O. ad 1: In Adam wäre nicht nur keine falsche Meinung, sondern überhaupt keine bloße Meinung gewesen; was immer er erkannt hätte, würde er mit Gewißheit erkannt haben. Ferner S. th. 1, q. 94, a. 4 ad 5: Wenn jemand Adam etwas Falsches gesagt hätte, dessen Richtigkeit dieser nicht mit Gewißheit hätte erkennen können, dann würde der Stammvater etwa bloß geurteilt haben, jenes sei möglich, und dadurch würde er nicht geirrt haben. Hier deutet Thomas bereits an, was Suarez in seiner ausführlichen Untersuchung weiterführt: Im Falle der Nichtevidenz, der bloßen Wahrscheinlichkeit eines Sachverhaltes mußte Adam, um vor Irrtum sicher zu sein, sich des Urteils über den Sachverhalt selbst enthalten. Das heißt aber nicht, daß er in diesen Fällen überhaupt nichts beurteilen durfte. Über den äußern Schein, über die Wahrscheinlichkeit, die sich aus „*coniecturae*“ ergibt, über den Grad solcher Wahrscheinlichkeit usw. konnte er auch in derlei Fällen ohne Gefahr zu irren urteilen. Diese Urteile waren ja nicht bloße „*iudicia coniecturalia*“, sondern wirklich evident. Freilich wird durch Wahrscheinlichkeitsgründe nicht der Sachverhalt selbst evident. Was hier evident wird, sind für die Sache bloß „*denominaciones extrinsecae*“, aber als solche kann man sie ohne Gefahr des Irrtums von ihr aussagen. So kann man die Sache „*probabilis*“ oder „*verisimilis*“ nennen. Derlei Urteile konnte also der erste Mensch „*de huiusmodi rebus*“, über nichtevidente Sachverhalte haben, weil in ihnen keine Gefahr des Irrtums vorlag (8).

Das ist jene Begründung, die nach E.s Ansicht den cartesischen, neuzeitlichen Geist des Suarez entscheidend dartun soll. Aber er überträgt zu Unrecht das, was Suarez von der Vermeidung des Irrtums in den Fällen eines nicht-evidenten Sachverhalts richtig ausführt, auf das ganze Erkennen Adams: „Die besondere göttliche Leitung des Paradiesesmenschen sieht Suarez darin, daß sie ihn von der entschiedenen Bejahung oder Verneinung eines objektiven Sachverhalts abgehalten habe.“ „Auf den Einwurf, ein bestimmtes Urteil über einen objektiven Sachverhalt sei doch praktisch notwendig und natürlich: *respondemus, in natura lapsa fortasse (!) ita esse, ante lapsum autem non ita fuisse. Quia ad omnem usum prudentiae et rerum agendarum in rigore sufficit prius iudicium de rei probabilitate, verisimilitudine aut suspicione; et ita cessat necessitas alterius iudicii de re ipsa secundum se* (über das ‚Ding an sich‘)“ (277). Der letzte aus Suarez (n. 9) angeführte Satz spricht die Selbstverständlichkeit aus, daß man, um klug, sittlich usw. handeln zu können,

keine theoretische Evidenz vom Sachverhalt zu haben braucht. Selbst die Tutoristen verlangen das nicht. Auch E. gibt es S. 127 zu: „In der Moral war es freilich statthaft und unter Umständen sogar notwendig, als wirklicher und nicht nur als ‚Als-ob‘-Probabilist aufzutreten. Hier war das Gebiet, wo das Urteil im methodischen Zweifel von jedem sachlich unterschiedenen Ja oder Nein zurückgehalten und in den Bezirk des Intentionalen, der ‚denominaciones‘, wie Suarez die ‚Bedeutungen‘ nennt, eingeschlossen werden konnte, ohne daß die daseiende Ordnung gefährdet wurde.“ E. hat offenbar übersehen, daß Suarez (a. a. O.) vom „usus prudentiae et rerum agendarum“, also von der Praxis redet.

Aus den Beweisen, deren Stichhaltigkeit eben geprüft wurde, zieht E. die Folgerung: „Es bedarf wohl keiner Ausführung, daß die Ansichten Descartes' über das Urteil, den Garantie-Gott, den ‚methodischen Zweifel‘, auf dem Hintergrunde dieser zeitmächtigen Theologie schärfere Konturen annehmen. . . . Die außerordentliche Gnadenvorsicht, die das Urteilen des ersten (idealen) Menschen innerhalb der Grenzen der ‚Erscheinungen‘ (apparentiae) und der ‚reinen Vernunft‘ (tunc iudicium non est coniecturale sed evidens) gehalten hat, brauchte nur von einem Philosophen als ‚Beruf‘ erlebt zu werden, und ‚der methodische Erkenntniskritiker Descartes, ‚Der Adam im Paradiese der Philosophie‘ war fertig“ (277 f.). — Nach dem Gesagten ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß E. Suarez und die Jesuitenschule mißverstanden und ihnen aus Mißverständnis Unrecht getan hat.

Das gleiche gilt auch in Betreff des methodischen Zweifels. Es wird nicht klar, ob E. Hermes einen ernstgemeinten oder einen bloß methodischen Zweifel zuschreiben will. S. 125 sagt er: „Mit dem Ausdruck ‚dubium positivum‘ ist hier der wirkliche und ernstliche Zweifel gemeint. Wie wirklich und ernstlich Hermes es mit seinem Zweifel gemeint hat, ist in dem Vorwort zur ‚Philosophischen Einleitung‘ geradezu aufdringlich geschildert.“ Doch wenn dann Perrone und Kleutgen „das Falsche an dem ‚dubium hermesianum‘ gerade darin sehen, daß es ein wirklicher und ernstlicher Zweifel sei“, dann wird bereits S. 126 gegen die zwei Jesuiten gesagt: „Dieses (dubium hermesianum) ist, so ernstlich es sich auch gibt, dennoch ‚bloß‘ methodisch gemeint.“ Wie E. die zwei entgegengesetzten Prädikate in demselben Subjekt vereinbart, wird nicht klar. Zweifellos ist aber, daß er der Jesuitenschule die geistige Urheberschaft dieses in Hermes von der Kirche verurteilten allgemeinen Zweifels zuschreibt. „Dieser ‚methodische Zweifel‘, der kein Zweifel ist, sondern nur zweifelhaft aussehen soll, gehört . . . zum notwendigen Inventar der molinistischen Scholastik. Sonst ist er unbekannt. . . . Ebenso wird er von der thomistischen Scholastik nicht anerkannt: vgl. Th. M. Zigliara O. P., Summa philosophica I, ed. 9 (Paris 1893) 150 f. 198 ff.; der Aufsatz A. Montagne, Le doute méthodique selon S. Thomas d'Aquin, in Revue thomiste 1910, war nicht zu erreichen“ (300 f.).

Man vergleiche Zigliara und wird finden, daß er wie alle Scholastiker, Thomisten und Molinisten, den methodischen Zweifel anerkennt und schätzt, daß er (a. a. O.), wiederum mit allen Scholastikern, Thomisten und Molinisten, bloß den ganz allgemeinen methodischen Zweifel als Anfang der Wissenschaft verwirft. Die Lehrbücher der Logik und Erkenntnistheorie pflegen eine solche These gegen Descartes aufzustellen (z. B. der Jesuit C. Frick, Logica th. 12). A. Montagne O. P. bietet in dem genannten Artikel eine längere Ausführung über die Lehre des hl. Thomas vom methodischen Zweifel. Thomas schreibt einen eingehenden Kommentar zu dieser bereits von Aristoteles aufgestellten Lehre (In 3. Metaphys. lect. 1). Auch Augustin läßt Evodius methodisch zweifeln: „Ita quaeramus, quasi omnia incerta sint“ (De lib. arb. 2, 2). Die Einwände, die E. gegen den methodischen Zweifel erhebt, und der Spott, den er über ihn

ausgießt (am meisten 126—128), richten sich in Wahrheit gegen die übereinstimmende Methode aller Schulen und Richtungen innerhalb der katholischen Philosophie und Theologie, die hier den Meistern Aristoteles, Augustin und Thomas folgt.

Ein Eingehen auf Scheebens Verhalten zur Theologie der Jesuiten, seiner Lehrer, würde ein anderes Bild ergeben, als es E. im dritten Kapitel gezeichnet hat. Hier sei nur diese Feststellung gemacht zusammen mit der andern, daß Scheeben in den Jesuitenschulen der Gegenwart höchste Verehrung genießt als einer der größten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts.

H. Lange S. J.

Peterson, Erik, Was ist Theologie? 8^o (32 S.). Bonn 1925, Friedrich Cohen. M 1.80.

Manches in dieser kleinen Schrift kann, vorausgesetzt, daß die Worte hüben und drüben denselben Sinn haben, auch der katholische Theologe unterschreiben, so den Satz, daß die (dogmatische) Theologie dreierlei voraussetzt, „nämlich: daß es Offenbarung, daß es Glaube und daß es Gehorsam gibt“ (9); ferner, daß es „Theologie sinnvoll nur unter der Voraussetzung einer realen Erkenntnismöglichkeit gibt“ (9). Eine Bindung der Dogmatik an „den Idealismus der klassischen deutschen Philosophie“ wird abgelehnt (10). Der Glaube könnte nie eine wirksame Voraussetzung für Theologie sein, „wenn er nur ein blindes Fühlen, ein vages Vertrauen oder ein dunkles Erleben wäre“ (11). Christus hat „von Gott“ geredet in doppeltem Sinne: über Gott und kraft eigener göttlicher Vollmacht; dies Letztere scheint wenigstens der Sinn des etwas geheimnisvollen Satzes zu sein: „daß, wenn er (Christus) etwas ‚von‘ Gott sagt, dieses ‚von‘ Gott Gesagte nun zugleich von Gott gesagt ist“ (15). Es gibt eine von Christus der Kirche übertragene Lehrgewalt, „in der das Dogma vorkommt“, was bedeuten soll: „Nicht alles kirchliche Lehren ist damit schon Dogma, sondern nur das, das auf ein Reden Christi zurückführt“ (22). Die Kirche ist sichtbar (Anm. 24). Jetzt fehlt nur noch: diese sichtbare Kirche Christi ist einzig die katholische Kirche, dann stehen wir bei der Auffassung von der (dogmatischen) Theologie, die im Satze des h. Thomas (S. th. 1, q. 1, a. 7) zum Ausdruck kommt: Die Prinzipien der Theologie sind die Glaubensartikel. Das bedeutet: die dogmatische Theologie ist jene Wissenschaft, die zu ihren Prinzipien oder Obersätzen die von der katholischen Kirche unfehlbar verkündeten göttlich geoffenbarten Wahrheiten nimmt und von hier aus argumentiert: „Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur“ (S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 1). Sehr zu billigen ist das Bestreben des Verfassers, der von K. Barth aufgestellten These: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden . . .“ entgegenzutreten (5). Er warnt vor einer falschen Dialektik, die alles in Schein und Möglichkeit verwandelt (7), vor einer pantheistischen Deutung des aus Gott Redens (15) und vor einer phantastischen Verkehrung des Dogmabegriffes (23).

Anderes kann der katholische Theologe nicht billigen, z. B. daß die Lösung der Theologie „aus ihrer Verbindung mit den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sog. Geisteswissenschaften“ (23) gefordert wird. Allerdings, wenn nur die Wahl bestände: entweder keine Philosophie oder „der Idealismus der klassischen deutschen Philosophie“ (10), dann wäre keine Philosophie das geringere Übel. Aber vor diese Wahl ist der Theologe Gott sei Dank nicht gestellt. Es gibt eben eine gesunde Philosophie. Und ohne sie kommt die Theologie bei ihrem Argumentieren nicht zu recht. — Der Satz: „Die Bibel ist nun auf der andern Seite auch nicht Gottes Wort. Denn Gottes Wort ist nur der Logos“ (17), spielt doch zu sehr mit dem doppelsinnigen Ausdruck: Gottes Wort. Die Bibel ist Gottes Wort, das geschriebene Wort Gottes.

A. Deneffe S. J.