

Das große Mißverständnis der Apologetik

Von Jan Hendrijk Walgrave OP

Dieser Artikel hat ein doppeltes Ziel: einmal kurz, aber hinreichend dokumentiert die Rolle aufzuweisen, die die rationale Beweisführung innerhalb des Glaubensaktes im Verlauf der Theologieggeschichte gespielt hat; sodann zu zeigen, daß die rationalistische Apologetik der Neuzeit im Gegensatz steht zur großen Tradition, die in der Kirche seit Anbeginn das Verständnis des Glaubens geleitet hat.

Die griechischen Väter

Die Kirchenväter haben sich stark mit Apologetik befaßt, wenn man das Wort im Sinn von Kontroverse versteht. Die Lage eines jüdisch-biblisches Glaubens inmitten einer hochkultivierten hellenistischen Welt zwang sie, Taktiken der Eroberung und des Überzeugens auszuarbeiten, wenn möglich einen konziliananten Dialog mit den gebildeten Schichten der griechischen Welt anzuknüpfen und die Einwände der heidnischen Philosophen zu widerlegen. Gegner wie Plotin, Celsus und Plutarch gehörten den hochgebildeten Schichten an¹.

Einer der Haupteinwände, den diese mit offener Verachtung gegen das Christentum vortrugen, war eben, daß die Christen ihren Glauben ohne hinreichende Gründe annahmen, auf unbedachte, des Menschen unwürdige Weise. So bilden die Widerlegungen dieses Einwands einen zentralen Punkt der christlichen Verteidigung, etwa Origenes' gegen Celsus. Euseb von Cäsarea schreibt am Anfang seiner »Praeparatio Evangelica«: »Beginnen wir mit der ersten gestellten Frage, nachdem wir jene der Verleumdung überführt haben, welche behaupten, wir hätten nichts aufgrund von Beweisführung (*dia apodeixeōs*) zu bieten, stützen uns vielmehr auf einen irrationalen Glauben.«²

Aber obschon die Väter im ganzen der Meinung waren, man könne die Wahrheit des Christentums mit Vernunftgründen dartun – Euseb spricht geradezu von »mathematischen Beweisen« (*grammatikais apodeixesin*)³ – hat

¹ Das klassische Werk über die heidnischen Angriffe auf das Christentum bleibt: Pierre Labriolle, *La réaction Païenne*. Paris 1934. Vgl. auch Vincent Reade, *The Christian Challenge to Philosophy*. London 1951.

² I, 3 (PG 21, 30).

³ A. a. O., Sp. 32:

doch keiner von ihnen gemeint, zur Annahme des Glaubens bedürfe es einer wie immer beschaffenen Überführung. Es ging ihnen um ein rein polemisches Unternehmen nach außen, gegen Heiden und Juden, und nicht um eine rechtfertigende Begründung im Innern, für die Gläubigen. Und es sind nur die »oligoi«, die wenigen, die der Kirche diesen Dienst zu leisten hatten, der nicht die »polloi«, die große Mehrzahl des gläubigen Volkes, und die Rechtfertigung ihres Glaubens betraf.

Um einen vollkommen begründeten Glauben zu besitzen, war nur dreierlei erfordert. Einmal die rechte subjektive Einstellung, was besonders die Griechen unterstrichen, die stärker auf der Rolle des Willens beharrten als der durch Augustinus geformte Westen. Sodann das Hören des Offenbarungswortes. Endlich die göttliche Gnade, die von innen bewegt und erleuchtet. Chrysostomus, der große Redner, der extreme Ausdrücke liebt, sagt über den ersten Punkt: »Eine schlecht disponierte Seele (*agnōmōn*) läßt sich durch keines dieser Dinge überzeugen (gemeint sind Zeichen und Wunder); eine wohl-disponierte (*eugnōmōn*) dagegen nimmt alles gläubig auf und bedarf derartiger Dinge überhaupt nicht«⁴. Je freier und damit verdienstlicher die wohl-vorbereitete Seele glaubt, desto weniger bedarf sie der objektiven Vernunftbeweise. Je mehr der Glaube vom ersten Element bewegt wird, desto weniger stützt er sich auf das zweite. Ein vollkommen rationaler Beweis würde sogar den Glauben zerstören⁵. Somit ist die Vernunft nur eine nebensächliche Stütze für schwache und oberflächliche Seelen, die »gröberen« (*pachyteroi*) nach Chrysostomus. Schon Klemens von Alexandrien hatte gesagt: »Der Pöbel verlangt Beweise als Verbürgung der Wahrheit, er begnügt sich nicht mit der nackten heilbringenden Tugend des Glaubens«, und er stellte dem spöttisch das Wort Salomons entgegen: »Antworte dem Toren entsprechend seiner Torheit«, das heißt gib den Schwachen rationale Gründe, wenn sie diese als Weisheit ansehen⁶.

Wenn ein Wohl-disponierter den Worten der Apostel lauscht, so hört er sie mit Freude, und die innere göttliche Gnade öffnet ihm das Herz und läßt ihn die Wahrheit des Wortes erkennen: »Nicht die Apostel erzielten den Erfolg, sondern vielmehr die Gnade . . . Jenen oblag es, umherzuziehen und zu predigen, hingegen zu überzeugen war Sache Dessen, der in ihnen (den Hörern) wirkte: Gott, wie denn Lukas sagt: »Gott öffnet ihnen das Herz.«⁷

⁴ In Mt. III, 13 (PG 57, 204), vgl. In Joh. 7, 35 (PG 59, 28).

⁵ Vgl. E. Boularand, La venue de l'homme à la foi d'après Saint Chrysostome. Rom 1939, S. 29. Die gleiche Lehre kehrt wieder bei Albert und Thomas von Aquin.

⁶ Strom. V, 3 (PG 9, 36–38). Gewiß ist hier auf die Unterscheidung der einfachen Gläubigen vom »christlichen Gnostiker« bei Klemens und Origenes zu achten. Vgl. R. Mortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden 1973.

⁷ J. Chrysostomus, In Joan. VII, 45 (PG 59, 287). E. Boularand folgert abschließend: »Der Mensch entschließt sich, Christus anzuhängen, nicht nur aufgrund der äußeren Verkündigung, sondern auch einer inneren Gnade, die das Herz für das Evangelium öffnet und ihn dessen Wahrheit erfassen läßt«, a. a. O., S. 169.

Zwischen dieser Autonomie des Glaubens gegenüber der Vernunft und der griechischen Logosmystik der Väter herrscht Verwandtschaft⁸. Wie im Johannesevangelium wird der Glaube eher als eine Art des »Sehens« und der »Einsicht« verstanden. Die uranfänglich mit dem ewigen Wort des Vaters vereinigte Seele sah in sich selber das Wort und im Wort auch den Vater. Durch die Sünde vom Logos getrennt, verlor sie die Fähigkeit geistlicher Beschauung. Aber aufgrund der Menschwerdung wird der Mensch grundsätzlich wieder mit dem Wort geeinigt, und der Einzelne kann daraufhin erneut, durch Annahme des Glaubens, die Beschauung erlangen. Ist er doch aufgrund des ihm einwohnenden Logos teilhaftig der Gottheit. So sprechen die Griechen von »Vergöttlichung« (*theopoiēsis*) und vom wundersamen Austausch (*admirabile commercium*): «Das Wort Gottes ist Mensch geworden, damit wir Gott werden.»⁹

Der Grundakt des vergöttlichten Menschen aber ist gerade der Glaube. So schreibt Theodoret von Cyrus: »Der Glaube ist also notwendig für solche, die die geistigen Dinge (*ta noēta*) anschauen (*katidein*) wollen, da man ja kein Bild finden kann, das ihnen entspricht . . . Deshalb brauchen wir Augen des Geistes, um die Dinge des Geistes zu erkennen. Wie wir die Augen des Körpers verwenden müssen, um die sichtbaren Dinge zu sehen, so müssen wir den Glauben beiziehen, um in die göttlichen eingeweiht zu werden. Ist doch der Glaube für den Geist, was das Auge für den Leib. Oder besser: wie das Auge des Lichtes bedarf, um die sinnlichen Dinge zu sehen, so bedarf der Geist des Glaubens, um der göttlichen ansichtig zu werden und die Ansicht auch festzuhalten, die er davon gewonnen hat.«¹⁰

Wer sich ein wenig in Philosophiegeschichte auskennt, entdeckt hier die Einflüsse des Neuplatonismus. Aber der entscheidende Unterschied liegt darin, daß nach dem letztern das Vermögen, die geistige Welt zu schauen, zur Ausstattung der menschlichen Natur gehört und durch die eigenen Kräfte des Menschen entwickelt werden kann, während nach den christlichen Vätern dieses Vermögen immer von Gott umsonst geschenkte Gnade ist; und wenn diese durch unsere Schuld verlörend, kann sie nur durch die Menschwerdung Gottes wiedergewonnen werden.

Augustinus

Es wäre unverzeihlich, Augustinus zu übergehen, der mehr als alle andern die Richtung christlichen Denkens im Westen bestimmt hat. Aber diese Auf-

⁸ Die beste Gesamtdarstellung ist immer noch Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*. Paris 1938.

⁹ Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, 54 (PG 26, 289).

¹⁰ *Graecorum affectionum curatio* I (PG 83, 811).

gabe ist so komplex, daß wir uns mit einer allzu gedrängten Skizze begnügen müssen. Das Besondere Augustins liegt darin, daß er, der sich wie die Griechen von Johannes und auch vom Neuplatonismus beeinflussen läßt, gleichzeitig seinen eigenen Weg zum Glauben hin und innerhalb des Glaubens reflektiert und zusammenfaßt. Deshalb ist seine Glaubenslehre stark von der scharfen Unterscheidung zweier Extreme beherrscht: einerseits eines bloßen und einfachen Glaubens, anderseits eines mystisch erleuchteten, zu dem hin der einfache Glaube zu gelangen berufen ist. Wohl hundertmal begegnet man bei ihm dem Thema *credo ut intelligam*. Der Weg ist in *De Fide et Symbolo* kurz beschrieben: »Das ist der Glaube, den das Credo in wenigen Worten den jungen Christen zu umfassen gibt. Kurze Formeln werden den Gläubigen eingeprägt, damit sie, diese glaubend, sich Gott unterwerfen, sich unterwerfend ein rechtes Leben führen, dieses führend ihr Herz reinigen, und mit so gereinigtem Herzen dazu gelangen, den Gegenstand ihres Glaubens zu begreifen.«¹¹

In der Arroganz seiner Jugend hatte Augustin sich geweigert, etwas als wahr anzunehmen, das ihm nicht durch die Vernunft bewiesen worden war. Deshalb war er Manichäer geworden; in der Tat versprach diese Sekte, nichts zu glauben vorzustellen, was nicht zuvor durch Vernunft gerechtfertigt worden war. In seiner Hoffnung betrogen, verfiel er dem Skeptizismus, der ihn aber nicht befriedigen konnte. Er entschloß sich daraufhin, sich schlicht dem Glauben der Kirche anzuvertrauen, in der er getauft worden war; entspricht es nicht der Menschennatur, zunächst sogar den gewöhnlichsten Dingen im Leben zu glauben, bevor man sie versteht? Und steht nicht zu erwarten, daß Gottes Heilswirken vom sinnlichen und hochmütigen Menschen zunächst einen gehorsamen Glauben verlangt, um ihn dadurch allmählich auf dem Weg der Reinigung zum geistigen Verständnis zu erziehen? Augustin erwartete also, daß sein Herz in der Kirche durch Glaubensgehorsam gereinigt würde¹², um dadurch zur Einsicht in das Geglaubte zu gelangen. Aber die Lektüre Plotins verwirrte ihn anfänglich; er bildete sich ein, die Einsicht, nach der er strebte, bestünde in einer augenblicklichen mystischen Ekstase, die er wohl auch zuweilen erreicht zu haben meinte. Die Erfahrung aber, daß auf diesem Weg sein Leben nicht reiner wurde, und die Lesung des Evangeliums brachten ihn zur Erkenntnis, daß der einzige Weg zur Einsicht die demütige Nachfolge Christi war, in dem die Gottheit für uns Menschengestalt angenommen hat. Nur so würde er in Sehnsucht (*desiderium*) und Überlegung (*meditatio*) zu immer tieferer geistiger und mystischer Einsicht in das Göttliche gelangen, wobei er doch während dieses Erdenlebens nie über das Feld des Glaubens hinaus gelangte. Erkenntnis bleibt gebunden an ein »Anhängen des Herzens«. »So wird euch der Heilige Geist

¹¹ De Fide et symbolo X, 25 (PL 40, 196).

¹² Auch dieses Motiv kehrt bei Augustinus sehr häufig wieder.

alle Wahrheit lehren, indem er immer mehr Liebe in eure Herzen ausgießen wird.«¹³

Im Werk Augustinus wimmelt es von apologetischen Motiven. Doch mißtraut er einigermaßen den Wundern¹⁴. Diese waren gut für die Anfänge der Kirche. Heute, so denkt er, sind die wichtigsten Argumente die Erfüllung der Prophezeiungen und die universale Ausbreitung der Kirche. Aber über die nur für Anfänger und Schwache im Glauben nützlichen rationalen Argumente urteilt er streng: »Mit alldem weiß der Weise (*sapiens*) nichts anzufangen; das begreift jedermann. Doch handelt es sich einstweilen darum, weise zu werden, das heißt der Wahrheit anzuhängen.«¹⁵

Leben und Charakter Augustins machen es verständlich, daß er dem rationalen Element mehr Gewicht beilegt als die griechischen Väter. Aber ein vorgängig Unentbehrliches sieht er darin nicht. Der Glaube genügt sich selbst. Das entscheidend Bewegende, das die Überzeugung erwirkt, ist das innere Gezogenwerden durch den Vater, der uns seinen menschgewordenen Sohn vorstellt. Der Wohldisponierte folgt diesem Zug mit Lust (*voluptate*); der Blinde dagegen sieht das Licht nicht. Nur wer Augen hat, kann sehen. Man denkt unwillkürlich an den Text Theodoret's zurück, wenn man den folgenden liest: »Die Sonne bestrahlt das Gesicht des Sehenden wie das des Blinden. Beide, zur Sonne hinblickend, werden im Fleisch erleuchtet, nicht aber beide im Augensterne: der eine sieht, der andere sieht nicht. Beiden ist die Sonne gegenwärtig, aber der eine ist der gegenwärtigen Sonne abwesend . . . Also legt die Sonne Zeugnis ab für sich selbst: sie öffnet die gesunden Augen und ist ihr eigener Zeuge. Was soll man dann von den Ungläubigen denken? Das Licht ist ihnen gegenwärtig, aber es fehlen ihnen die Augen des Herzens, um es zu sehen.«¹⁶

Die klassische Scholastik

Die Denker des Mittelalters erben von den Vätern Ausdrücke wie »die Augen des Glaubens« und »das Licht des Glaubens, das die Augen öffnet und sehen läßt«. Aber sie erkennen gleichzeitig mehr und mehr die Schwierigkeiten: wie wird der Gegenstand im Glauben gesehen? Wie wird er einst im ewigen Licht geschaut werden? Und welche Rolle spielt der rationale Beweisgang?

¹³ In Joan. XCVI, 34 (PL 35, 1877). Erhellende Darstellung des von Augustinus durchlaufenen Weges: J. M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris 1950.

¹⁴ Vgl. die drei Aufsätze von D. P. de Vooght, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* X (1938), S. 317–343 und XI (1939), S. 5–16; 197–222.

¹⁵ *De utilitate credendi* XVI, 34 (PL 42, 89).

¹⁶ In Joan. XXXV, 4 (PL 35, 1659).

Albert der Große, der christliche Kommentator des Aristoteles, der doch stärker Platoniker als Aristoteliker ist, beschreibt noch mit patristischen Wendungen den Kern des Glaubens (als eine der Gaben des Heiligen Geistes): das Glaubenslicht ist »vergleichbar der Ersten Wahrheit«¹⁷, ein unvermishtes Licht, das gleichsam die Augen zum Schauen der Ersten Wahrheit öffnet, wie das Sonnenlicht dem Auge den Blick auf tut, um das Dargebotene aufnehmen zu können; hierin liegt die vom Glaubenslicht gewirkte Gewißheit¹⁸. Um diese »Schweise« von der himmlischen Schau zu unterscheiden, bezeichnet er sie als eine »affektive Erkenntnis«, eine Fähigkeit, durch »Sympathie« zu erfahren. Der Akt dieses Vermögens erfolgt aufgrund eines »Anhangens des Herzens«, er strebt nach der Fülle der »spekulativen Erkenntnis«, die er in der seligen Schau erlangen wird¹⁹.

Thomas von Aquin versteht das Glaubenslicht als eine »Einprägung (*sigillatio*) der Ersten Wahrheit im (menschlichen) Geist«; deshalb insistiert er auf dem unmittelbaren Bezug unserer Erkenntnisfähigkeit zu Gott, fügt aber geheimnisvoll hinzu, daß dieses Licht nicht so sehr auf dem Weg des Erkennens, sondern eher (*magis*) auf dem des Willens bewegt²⁰. Später wird er den Wissensgegenstand, der uns durch das Glaubenslicht und nicht durch irgendwelchen Beweissgang vorgestellt wird, als die Glaubwürdigkeit oder die Forderung, glaubend anzuhängen²¹, beschreiben. Das Hauptmotiv, das uns drängt, verantwortlich die Glaubenszustimmung zu geben, nennt er »den geheimen Instinkt für Gott, der uns dazu einladet«²². Der Aristoteliker, der nicht mit dem Begriff einer »affektiven Kenntnis« operieren kann, bezieht sich hier auf den »Instinkt«-Begriff, den er in der Eudemischen Ethik des Aristoteles gefunden hat²³, und der bei Thomas einen technischen Sinn annimmt. Er meint ein inneres Gewährwerden, kraft eines höheren Vermögens, einer Wirklichkeit, die vom Subjekt nicht an sich selbst (*in se*) erkannt wird, sondern in der Erfahrung, die wir von ihr gewinnen. Durch den Glaubensinstinkt erkennt der Mensch das ihm hier und jetzt durch den ihn »einladenden«, »rufenden«, »anziehenden« Gott angebotene Heil. Diese Auszeichnung ist die erste Bedingung einer Konversion, die zum entscheidenden Akt des Glaubens führt²⁴.

¹⁷ Als »Erste Wahrheit« (*Prima Veritas*) bezeichnen die Scholastiker Gott als Gegenstand der Erkenntnis, zumal in Zusammenhängen, wo vom Glauben gehandelt wird.

¹⁸ 3 Sent d 23 a 13.

¹⁹ A. a. O.

²⁰ In Boeth. de Trin. q 3 a 1 ad 4.

²¹ S. Th. II II q 1 a 5 ad 1.

²² Ebd. q 2 a 9 ad 3. Ausführlicher im Johanneskommentar zu Kap. 6, 44 und im Römerbriefkommentar zu 8, 30. Meisterliche Zusammenfassung in Quodlibet II q 4 a 6, einer der letzten Disputationen des Meisters in Paris.

²³ S. Th. I II q 9 a 4 c.

²⁴ Das sind Wendungen der Schrift. Als eine erste Zusammenfassung vgl. J. H. Walgrave, »Geloven bij Thomas van Aquino«. In: »Tijdschrift voor Geestelijk Leven« 30 (1974), S. 145–162.

Welche Rolle spielen in einer solchen Glaubenstheologie die für uns sogenannten »apologetischen Argumente«? Einerseits schreibt man ihnen eine gewisse Beweiskraft zu, nicht um die Wahrheit der einzelnen Glaubenssätze zu beweisen – wie Wilhelm von Auvergne (c. 1180–1249) schon feststellt –, sondern um den Glaubensakt ganz allgemein (*in universali*)²⁵ zu rechtfertigen. Auf der andern Seite besteht man ebenso stark darauf, daß der eigentliche Glaube davon ganz unabhängig ist. Die Gründe können als Hinführung zum Glauben dienlich sein, sie bringen ihn aber nicht hervor; sie können den einmal gewonnenen Glauben stützen und stärken, ihn aber nicht begründen. Die ersten großen Scholastiker verwenden verschiedene Terminologien²⁶, um zwischen zwei Arten des Glaubens an die christliche Wahrheit zu unterscheiden. Wir können sie mit Alexander von Hales den »erworbenen Glauben« (*fides acquisita*) und den »eingegossenen Glauben« (*fides infusa*) nennen. Der erste gewinnt sich aufgrund von Argumenten, der zweite wird ausschließlich durch die Gnade des Glaubenslichtes gewonnen. Wenn der zweite kommt, verschwindet der erste, wenigstens in dem Sinn, daß die Gründe nie zur inneren Struktur des eingegossenen Glaubens gehören können. Die Wunder, sagt Alexander, führen den eigentlichen Glauben so in die Seele ein wie die Nadel den Faden ins Tuch, die aber wieder verschwindet, sobald dieser eingeführt ist²⁷. Mit Recht faßt Engelhardt, darin mit Wilhelm von Auvergne einig, zusammen: »Die Wirklichkeit der Offenbarung ist somit nicht einfach die Grundlage des Glaubens an den Glaubenssatz, sondern auch selber Gegenstand des Glaubens. Sie wird im Medium der Ersten Wahrheit für wahr gehalten. Deshalb ist eine Erleuchtung notwendig, in der der *Magister Interior* sich als der Offenbarer des Glaubensartikels ankündigt.«²⁸

Bei den Vertretern der folgenden Generation behalten die Vernunftgründe die gleiche Funktion; doch verschwindet fast durchgehend der Begriff eines natürlichen Glaubens (der obigen *fides acquisita* entsprechend); ein solcher erscheint nur noch bei Dämonen verwirklicht²⁹. Albert neigt dazu, die Rolle der Vernunft bei der Genese des Glaubens zu minimalisieren: die Gründe gehören zur Reflexion (*cogitatio*) über den Glauben, haben aber keinerlei Wirkung auf die Glaubenzustimmung (*assensus*): »Als Akt des Verstandes erlaubt der Glaube der Vernunft eine Rolle zu spielen, in dieser Beziehung entsteht er aus dem Hören (*ex auditu*), aber die Vernunft, die so zu glauben

²⁵ De fide, in: Opera, Orléans 1674, S. 15. Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. II II q 1 a 4 ad 2.

²⁶ Wilhelm von Auxerre: *fides informis* im Gegensatz zu *fides formata*; Wilhelm von Auvergne und Philipp der Kanzler: *fides suasa* im Gegensatz zu *fides ex virtute*; Alexander von Hales: *fides acquisita* im Gegensatz zu *fides gratuita*.

²⁷ »... ut seta introducitur filum«: S. Th. (Quar. II n 242).

²⁸ G. Engelhardt, Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, I (bis zu Philipp dem Kanzler). Münster 1933, S. 247.

²⁹ Vgl. z. B. Albert der Große, 3 Sent d 23 a 6 c und ad 1 (Borgnet 28, 415–416).

gestattet, ist nicht schlüssig, sie spielt sozusagen mit dem Geglauhten, um es zu genießen³⁰; sofern der Glaube Zustimmung ist, stützt er sich einzig auf das eingegossene Licht.«³¹ – Bei Bonaventura finden sich die gleichen Grundlinien, nur leicht gewandelt: starker Akzent wird gelegt auf den erfahrungshafter Charakter des inneren Gehörs (*auditus interior*), das die zum »Ohr des Herzens« sprechende »Belehrung« des Heiligen Geistes vernimmt³²; wie bei Alexander wird ein gewisser natürlicher Glaube aufgrund menschlicher Überredung (*humana persuasione*) angenommen – Bonaventura nennt ihn *fides simpliciter acquisita*³³ –, schließlich wird die Einformung des natürlichen Lichtes durch das übernatürliche unterstrichen. Man könnte seinen Standpunkt mit B. van Leeuwen so zusammenfassen: »Die eigentliche Motivierung und Rechtfertigung des Glaubens finden sich in diesem selber als einem ersten Prinzip, das streng genommen keiner Begründung bedarf. Die Schwachen und die Anfänger mögen anderer Beweggründe bedürfen, um Sicherheit zu erlangen, aber auch diese können nichts bewirken außer unter dem Einfluß des übernatürlichen Glaubenslichtes.«³⁴

Erst am Ende des goldenen Zeitalters der Scholastik wird man sich lebhaft für die Frage der Beweiskraft der apologetischen Argumente interessieren. Mit wenigen Ausnahmen (wie Hervé de Nedellec)³⁵ bleibt man der Meinung, diese Argumente könnten nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit führen. Denn könnte man die Tatsache der Offenbarung strikt beweisen, so würde der Glaube ein nicht mehr in Frage zu stellendes Wissen und hörte auf, Glaube zu sein³⁶.

Schließen wir diesen Abschnitt mit ein paar Bemerkungen über die großen Kommentatoren der thomistischen Renaissance³⁷. Cajetan gibt den Ton und

³⁰ »Quasi alludens credito ad jucunditatem«. Bei Albert hängt dies mit seiner stark mystisch geprägten Auffassung vom Glauben zusammen.

³¹ 3 Sent d 24 a 1. Folgende Abhandlungen über Albert sind wichtig: A. Lang, »Die Bedeutung Alberts des Großen für die Aufrollung der fundamentaltheologischen Frage«. In: *Studia Albertina* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters). Münster 1952, S. 343–373; G. Engelhardt, »Das Glaubenslicht nach Albert dem Großen«. In: *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus 1957), S. 371–396.

³² 3 Sent d 24 ad dub 2; 2 Sent d 10 a 3 q 2 ad 2 (Quar. III, 529 b, 530 a und II, 272 b).

³³ 3 Sent a 2 q 2: *Opera* III, 491 a–b.

³⁴ Dr. B. van Leeuwen, »La foi selon St. Bonaventure«. In: *Doctor Seraphicus. Collectanea Franciscana Neerlandica*, VII – 3, S. 46.

³⁵ R. Aubert, »Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle«. In: »*Revue de Histoire Ecclésiastique*«, XXXIX (1943), S. 92: »Wie wir allein durch den Glauben die Dreifaltigkeit, die Menschwerdung und andere ähnliche Geheimnisse für wahr halten, so nehmen wir allein durch den Glauben an, daß diese verschiedenen Dogmen von Gott geoffenbart worden sind.«

³⁶ Vgl. Aubert, ebd., S. 22–99 (beste Übersicht über den Zeitraum).

³⁷ Angefangen von J. Capreolus († 1444), Cajetan († 1524) und Fr. de Vitoria († 1546) bis zum gewaltigen *Cursus theologicus Summam D. Thomae complectens* (1631–1701) der Karmeliten von Salamanca (*Salmanticenses*).

den Inhalt an, zumal durch seine Unterscheidung zwischen Argumenten, die den Geist für die Evidenz der Wahrheit (*evidentia veritatis*) aufschließen, und andern, die ihm nur eine Evidenz der Glaubwürdigkeit (*evidentia credibilitatis*) nahelegen. Die ersten rechtfertigen den Schluß: »Dieser Satz ist wahr«; sie sind beweisend. Die zweiten rechtfertigen bloß den Schluß: »Dieser Satz ist glaubwürdig«; sie sind nur wahrscheinlich. So kann zum Beispiel ein Richter eine Anzahl belastender Zeugen gegen den Angeklagten haben, und keinen zu seiner Entlastung; das Urteil: »Der Angeklagte ist schuldig«, ist in diesem Fall glaubwürdig, und der Richter muß es in diesem Sinn verkünden. Aber zuweilen kann es doch irrtümlich sein. Die apologetischen Argumente sind von solcher Art: sie genügen, um den Glaubensentschluß als vernünftig erscheinen zu lassen, aber nicht, um die Tatsache der Offenbarung zu beweisen. Das ist auch gar nicht nötig. Denn die Gewißheit des Glaubens wird vornehmlich vom Licht des Glaubens im Geist hervorgebracht³⁸. Das wird die konstante Lehre der Thomisten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts sein, kurz zusammengefaßt von D. Bañez: Die Gewißheit der göttlichen Offenbarung kommt uns zu »teils durch äußere Argumente, teils – und entscheidend – durch das Licht des Glaubens selber«³⁹.

Die große Wende

Duns Scotus war der erste, der die thomistische Lehre angriff, nach welcher das Glaubenslicht mit Gewißheit die Tatsache der Offenbarung erfaßt; aber er gibt immerhin zu, daß das Glaubenslicht eine gewisse übernatürliche (mystische) Erkenntnis der in den Glaubensartikeln enthaltenen Wahrheit vermittelt. Nach Scotus wird – im Wirrwarr der endenden Scholastik – schon ein Robert Holkot († 1339) die Meinung vertreten, die apologetischen Argumente hätten in Unabhängigkeit vom Willen beweisende Kraft, während Wilhelm von Ockham († 1349) aus dem Glauben hauptsächlich eine Sache des Willens macht. Die vermittelnde Meinung, etwa vom einflußreichen Kardinal Petrus von Ailly (1350–1420) vertreten, bleibt logisch betrachtet ein wirres Gemenge: es gibt einen natürlichen, erworbenen Glauben (*fides acquisita*), der auf Gründen der Wahrscheinlichkeit fußt; er erreicht einen Grad absoluter Gewißheit kraft religiösen Eifers, der von der Gnade unterstützt wird⁴⁰.

³⁸ Cajetan, In Sum. Theol. II II q 1 a 4.

³⁹ Dominicus Bañez, In II IIae q 1 a 4. Johannes a Sancto Thoma erklärt lichtvoll, daß für die Vernünftigkeit der Glaubensentscheidung genau wie für die jedes sittlichen Aktes nichts weiter erfordert ist als eine hinreichende Wahrscheinlichkeit (*verisimilitudo*). Vgl. J. H. Walgrave, »Geloofwaardigheid en apologetik. In: Theologica (Vlaams Werkgenootschap voor theologie 1951–1952). Gent 1952, S. 16–24.

⁴⁰ Über diesen Zeitraum vgl. A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts. Münster 1931.

Ein von Petrus in einer antithomistischen Polemik gebrauchtes Bild zeigt die sich anbahnende Verschiebung sehr deutlich. Das Wahrscheinlichkeitsargument, meint er, besagt nicht eine äußere Hilfe (wie der Stock, auf den man sich zuweilen stützt), sondern bildet den vom werdenden Glauben geforderten natürlichen Halt der *Vernunft* (wie der Fuß, auf den man sich naturhaft stützt)⁴¹. Zu Beginn der klassischen Scholastik mußte der »erworbene Glaube«, wie wir sahen, vor dem göttlichen Glauben verschwinden. Jetzt ist der göttliche Glaube nichts anderes mehr als der natürliche Glaube, bloß verübernatürlicht und, aufgrund irrationeller Einflüsse, zu einer Gewißheit verstärkt. Im Lauf der Neuzeit wird die neue Glaubentheologie auf dem von Scotus eingeleiteten Weg noch weitergehen. Die rationalen Argumente – so schreibt Franz Suarez (1548–1617) – müssen eine moralische Gewißheit über das Faktum der Offenbarung erzeugen. Der Glaubenshabitus schafft dann nur noch günstigere Dispositionen, die Sinn und Gewicht der Argumente besser zu erfassen und anzunehmen geeignet sind; die innere Glaubensgnade gilt als ein zusätzliches Licht, das als eine Art experimenteller Beweis zu den aus den äußern Zeichen erhobenen Argumenten hinzutritt⁴². Michel de Elizalde (1635–1678) wird bald darauf die Logik der historischen Beweisführung durch Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten ausarbeiten⁴³.

Und nun beherrschen die Philosophen die Bühne. Cartesius (1596–1650), der Vater des Rationalismus, wählt den extremsten mittelalterlichen Standpunkt: der Glaube hat mit der Vernunft nichts zu schaffen; er hat seine eigene Gewißheit dank seinem inneren übernatürlichen Licht, das sicherer ist als das natürliche Licht der Vernunft⁴⁴. Aber John Locke (1632–1704), der angeblich die entgegengesetzte Bewegung, dem Empirismus eingeleitet hat, verteidigt die pure Rationalität des Glaubens, gründend auf äußern, historischen Argumenten⁴⁵. Locke hat schließlich vom 18. Jahrhundert an die nunmehr als klassisch betrachtete Apologetik bestimmt, sowohl in der anglikanischen⁴⁶

⁴¹ Vollständiger Text bei B. Meller, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Freiburg i. Br. 1954, S. 181, Anm. 95.

⁴² Tract. de Fide, disp. 4 sect 6: An evidētia credibilitatis ex lumine fidei oriatur?. In: Opera, XII (Hrsg. M. André und C. Bertin). Paris 1856–1878, S. 135–137.

⁴³ Übersicht bei F. Schlagenhafen, »Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik«. In: »Zeitschrift für kath. Theologie« 56 (1932), S. 313–374 und 530–595.

⁴⁴ Vgl. Jeanne Russier, La foi selon Pascal, 2 Bde. Paris 1949. Die Verfasserin, die es als etwas Gegebenes annimmt, daß die überlieferte katholische Apologetik identisch sei mit der neuzeitlich rationalistischen, drückt ihre Verwunderung aus, im hl. Thomas einen Vorläufer Descartes' zu finden.

⁴⁵ J. Locke, The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures (1695). Vom extrem kalvinistischen Amerikaner Jonathan Edwards angegriffen, sah er sich genötigt, 1695 und 1697 eine »Vindication of the Reasonableness« zu verfassen. Die vereinfachende Bezeichnung Lockes als »Empirist« ist irreführend. Siehe John W. Yolton, The Locke Reader (Selection from his Writings). Cambridge 1977: Preliminary: Locke on Hermeneutics, S. 10–30.

⁴⁶ Die »Evidentia School«, am besten durch W. Paley's Buch »Evidence of Christianity« (1794) vertreten, wogegen Newman so mißtrauisch reagierte.

wie in der katholischen Kirche. Diese Entwicklung wird nicht durch die Tatsache verhindert, daß die apologetische Konstruktion Lockes leicht zu zerstören war: durch jenen Rationalismus, der zum Deismus führte⁴⁷. Schon 1679 liefert der katholische Bischof P. D. Huet eine *Demonstratio Evangelica*, die eine mathematische Evidenz zu erzeugen vorgibt.

Wie stark der Einfluß des Zeitgeistes war, beweist die Tatsache, daß selbst Ch. R. Billuart (1685–1757), der letzte der großen Kommentatoren des Aquinaten⁴⁸, und nach ihm alle Thomisten bis vor wenigen Jahrzehnten ihre eigene, doch so klare Überlieferung nicht mehr verstanden und den Sinn der erwähnten Unterscheidung Cajetans völlig verdrehten. Die »Evidenz der Wahrheit« wird jetzt gedeutet als eine intellektuelle Erfassung der Glaubensdogmen selbst, und die »Evidenz der Glaubwürdigkeit« als einen intellektuellen Beweis der Tatsache der Offenbarung. Wer nach einer kleinen Kostprobe der geistigen Abwegigkeiten verlangt, die nunmehr nötig werden, den Glauben der einfachen Leute noch zu rechtfertigen, braucht nur das Werk des gescheitesten und originellsten Thomisten des Jahrhundertbeginns zu lesen: A. Gardeils (1859–1931) »Crédibilité et apologétique«⁴⁹. Und wenn E. Hugueny OP schüchtern die Aufmerksamkeit auf die große alte Tradition zu lenken sucht⁵⁰, wird er fast einmütig abgelehnt.

Unterdessen haben große Vorläufer, ein Lacordaire, ein Newman, auch ein Kardinal Dechamps, schon im 19. Jahrhundert neue Wege bereitet, die zu einem Neubau der Apologetik führten⁵¹. Deren Geschichte liest sich im monumentalen Werk R. Auberts⁵². Aber ihre Darlegung gehört nicht mehr zu unserem Vorhaben.

⁴⁷ Vgl. unsern Überblick über diese Entwicklung in: *Geloof en theologie in de crisis*. Kasterlee, s. d. 1966. Kp. IX, S. 243–267.

⁴⁸ *Summa S. Thomae hodiernis academiarum usibus accomodata*, 19 Bde., 1746–1751 (16. Aufl. 1910).

⁴⁹ 1. Ausgabe 1908; nach zahlreichen Kritiken eine verbesserte Auflage 1910.

⁵⁰ E. Hugueny, »Evidence de crédibilité. In: »Revue thomiste« 17 (1909), S. 275–278.

⁵¹ Kurzer Aufriß einer neuen Apologetik: J. H. Walgrave, »Beitrag zu Aufbau, Methode und Aufgabenbereich einer zeitgenössischen Fundamentaltheologie«. In: »Concilium« V (1969) 6/7, S. 452–457. Überblick bei J. Schmitz, »Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert«. In: Vorgrimler/Gucht, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert II. Freiburg i. Br. 1969, S. 197–245.

⁵² R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*. Löwen 1945, ³1958.