

Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung

Methodologische Überlegungen
am Beispiel der Frömmigkeitstheologie¹

Sven Grosse

1

„Vielleicht ist das ‚Mentale‘ selbst nur eine moderne Metapher für jene primäre Stellung zur Welt, die im christlichen Vokabular ‚Glauben‘ hieß.“² Diese zu einer Hypothese zugespitzte Überlegung des über Mentalitätsgeschichtsschreibung³ reflektierenden Philosophen Ulrich Raulff erhellt blitzartig die Bedeutung, welche Mentalitätsgeschichtsschreibung für die Theologiegeschichtsschreibung haben muß. Dies gilt zuerst für ihren Gegenstand: wenn Glaube und Mentalität etwas Vergleichbares, um nicht zu sagen Identisches sind. Es gilt sodann für den Zeitraum, auf den sich die Mentalitätsgeschichtsschreibung konzentriert. Es ist dies die Zeit etwa vom 14. bis zum 18. Jahrhundert, in der überlieferten Epocheneinteilung also das ausgehende Mittelalter und die frühe Neuzeit. Diese Zeit ist es nämlich, weil in ihr sich allmählich die abendländische Gesellschaft von dem alles durchtränkenden christlichen Glauben ablöste. Es ist die Zeit der *dechristianisation*. Mentalitätsgeschichtsschreibung ist selber ein Ausdruck dieser vollzogenen Ablösung: Aus dem gewonnenen Abstand wird eine vergan-

¹ Dieser Aufsatz enthält wesentliche methodische Grundgedanken meiner Dissertation ‚Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit‘, die 1994 im Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) in der Reihe ‚Beiträge zur historischen Theologie‘ erscheint. Die hier vorgeführten Anwendungen dieser Methode auf Gerson sowie auf Luther, Thomas von Aquin, die Bilder-Ars u.a. sind darin noch weiter ausgeführt.

² Ulrich Raulff, Vorwort Mentalitäten-Geschichte, 14, in: ders. (Hg.), Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse. Berlin 1987.

³ Anstelle des in dem von Raulff herausgegebenen Sammelband benützten Ausdrucks ‚Mentalitätsgeschichte‘ ziehe ich den Ausdruck ‚Mentalitätsgeschichtsschreibung‘ vor, um den Unterschied zwischen der Geschichtsschreibung und ihrem Gegenstand, an welchem sie sich zu messen hat, deutlich zu machen.

gene Epoche analysiert und damit diese Ablösung eigens bewußt und thematisch gemacht⁴.

Die *histoire des mentalités* ist eine allgemeinhistorische Forschungsrichtung, die sich in der französischen *Ecole des Annales* entwickelt hat, deren Väter Lucien Febvre und Marc Bloch sind⁵. Eigentümlicherweise hat diese Forschung es jedoch unterlassen, ihren Gegenstand klar zu definieren. Wollte man das Wesen des ‚Mentalen‘ mit philosophischer Grundsätzlichkeit ergründen, meint Raulff⁶, so würde man auf das Feld der Daseinsanalyse Heideggers, von Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* oder Husserls *Phänomenologie der Lebenswelten* gelangen. Charakteristisch für bisherige Versuche, das Mentale näher zu bestimmen, ist seine Absetzung von der Idee, vom Ideologischen. „Der übliche Ideologiebegriff ist noologischen Charakters ... Die Mentalität dagegen ist geistig-seelische Disposition ... Mentalität ist geistig-seelische Haltung, Ideologie aber geistiger Gehalt ... Mentalität ist ‚früher‘, ist erster Ordnung – Ideologie ist ‚später‘ oder zweiter Ordnung ... Mentalität ist Lebensrichtung – Ideologie ist Überzeugungsinhalt ... Mentalität ist, im Bilde gesprochen ... eine Haut, Ideologie ist ein Gewand.“⁷

Mit dem Begriff der geistig-seelischen Haltung ist bereits der des Gefühls berührt. Mentalitätsgeschichtsschreibung unternimmt es, die Geschichte eines Gefühls zu schreiben. Lucien Febvre hat, ausgehend von Erwägungen über das Gefühl der Sicherheit, den Historiker in diese weite *terra incognita* gewiesen⁸. Jean Delumeau hat in bisher größtem Stil diese Aufgabe durchgeführt. In drei großen Werken deckt er den gesamten für die Mentalitätsgeschichtsschreibung charakteristischen Zeitraum ab. Die beiden ersten, *Angst im Abendland*⁹ und *Le péché et la peur*¹⁰, suchen das Gefühl

⁴ S. Raulff, Vorwort, a.a.O., 13 f. Daneben gibt es aber – (bezeichnenderweise?) in der letzten Zeit verstärkt – auch mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen jüngerer Epochen wie der des Totalitarismus. Ich nenne Karl-Wilhelm Dahm, *Pfarrer und Politik: soziale Position und politische Mentalität des deutschen evangelischen Pfarrerstandes zwischen 1918 und 1933*, Köln 1965; Jendris Alwast, *Theologie im Dienst des Nationalsozialismus. Mentalitätsanalyse als Schlüssel zum Verständnis der Anfälligkeit von Theologen für den Nationalsozialismus. Eine sozialpsychologische Untersuchung der NS-Theologie von Emanuel Hirsch*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.), *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus*, Göttingen 1993 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 18), 199–222.

⁵ Zu einer ersten Einführung das Vorwort von Raulff, a.a.O., 7–15, mit Literaturangaben.

⁶ Raulff, Vorwort, a.a.O., 11.

⁷ Theodor Geiger, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1932 (*Soziologische Gegenwart* 1), 77 f., zitiert nach Raulff, Vorwort, a.a.O., 10, bei Anm. 12.

⁸ Lucien Febvre, *Zur Geschichte eines Gefühls: Das Bedürfnis nach Sicherheit*, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, hg. u. übers. v. Ulrich Raulff, Berlin 1988, 113–116, insbes. 113; 116.

⁹ Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1985.

¹⁰ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*, Paris 1983.

der Angst zu beschreiben und zu analysieren, im ersten Werk eher die Angst vor äußeren Bedrohungen, im zweiten vor inneren, vor allem der Sünde. Die dritte Untersuchung ‚Rassurer et protéger‘¹¹ behandelt hingegen als Gegenstück das Gefühl der Sicherheit. Delumeau stellt dabei ausdrücklich die These auf, die Kirche habe durch ihren Umgang mit den Ängsten, insbesondere durch ihre Pflege der Angst vor der Sünde, selbst maßgeblich zur Entchristlichung des Abendlandes beigetragen¹².

2

Wir sind also mit diesen Arbeiten von Delumeau genau im Zentrum des Anliegens der Mentalitätsgeschichtsschreibung und zugleich genau an dem Punkt, wo sie sich mit der Theologiegeschichtsschreibung berührt. – Unter Theologie verstehe ich hierbei den Zusammenhang theoretischer Aussagen über Gott und damit über den Menschen.

In diesem Aufsatz möchte ich den Versuch machen, in der Auseinandersetzung mit Delumeau das Verhältnis dieser beiden Disziplinen zu bestimmen. Sich auf der ganzen Breite mit der schier erdrückenden Fülle von Delumeaus Ausführungen und Belegen auseinanderzusetzen, ist wenig sinnvoll. In den enger theologischen Bereich fällt aber eher der zweite Teil seiner Angststudie, also ‚Le péché et la peur‘. Aus diesem Werk wähle ich ein einziges Kapitel aus, Delumeaus Ausführungen über das Theologoumenon von der geringen Zahl der Erwählten¹³. Dieses Kapitel ist für sein methodisches Vorgehen insgesamt typisch. Er reiht eine überwältigende Fülle von Belegen hintereinander und folgert daraus einen bestimmten Gemütszustand. Delumeau untersucht das genannte Theologoumenon an einer ganzen Reihe von Theologen, nicht nur erst ab dem späten Mittelalter, sondern schon bei Augustinus, Hieronymus, Gregor, Thomas von Aquin, Bonaventura, bis ins 18. Jahrhundert hinein. Ausgangspunkt ihrer Lehre war für diese Theologen das Wort Jesu Mt 22,14: „Viele sind berufen, aber wenige sind erwählt“¹⁴. Daneben sind von Bedeutung das Wort von der engen Pforte, Mt 7,13f par Lk 13,23f, sowie 1.Kor 9,24 und Jes 24,13. Delumeau findet bei jedem der untersuchten Theologen die Überzeugung, daß die Zahl derer, die verdammt werden, viel größer sei als die derjenigen, die errettet werden. Auch wenn einige Theologen ihren Schrecken über diese Lehre äußern, sie stand für sie felsenfest. Erst im 18. Jahrhundert kommt es zu einem Umschwung, und erst heute ist, so Delumeau, eine Theologie

¹¹ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989.

¹² Delumeau, *Le péché et la peur*, 625–627.

¹³ Delumeau, *Le péché et la peur*, 314–321; innerhalb des Kapitels ‚Faillité de la Rédemption?‘ im Abschnitt ‚La masse de perdition et le système du péché‘ unter der Überschrift ‚Beaucoup d'appelés et peu d'élus‘.

¹⁴ Dieses Wort findet sich auch in Mt 20,16 im Vulgata-Text und als Lesart des griechischen Textes.

verabschiedet, „die praktisch den Ruin der Erlösung gelehrt hatte“¹⁵ – offensichtlich, weil sie die Wirkung der Erlösungstat Christi, die doch für alle geschehen sein soll, so wenigen nur hat zuteilwerden lassen. Diese Lehre mit ihrer praktischen Wirkung macht Delumeau zufolge einen Baustein aus für das, was er den „abgründigen Pessimismus“¹⁶, die „kollektive Schuldneurose“¹⁷ jener Zeit nennt. Diese ist nicht etwa durch die Priester und Theologen bloß im Volk geschürt worden, sondern diese haben selbst an ihre Lehren geglaubt und am ärgsten unter ihnen gelitten. Daraus resultiert Delumeaus vernichtendes Urteil über die damalige Kirche und ihre Mitschuld an der Entchristlichung.

Delumeaus umfangreiches Werk über Sünde und Angst ist „un très grand livre“¹⁸ genannt worden. Es haben sich aber auch kritische Stimmen vernehmen lassen. Daß eine ganze Epoche neurotisch, daß ein ganzes Zeitalter ein einziger Fehlschlag sei, hält man doch für zu unwahrscheinlich¹⁹. Mir erscheint es für die Kritik an Delumeau nicht als ratsam, gegen seine Fülle von Belegen (die allerdings im Verhältnis zu Zeit und Raum doch recht dünn ist) eine noch größere Fülle von Gegenbelegen aufzubieten. Vielmehr möchte ich seinen Umgang mit seinen Belegen betrachten, mithin seine Methode.

Der Satz „Viele sind berufen, aber wenige sind erwählt“ bringt als solcher gar keine Aussage über die Gefühle desjenigen, der von seiner Wahrheit überzeugt ist, zum Ausdruck. Weiß man nichts über dessen Gefühle, will sich aber doch ein Subjekt vorstellen, das diesen Satz denkt und bejaht, dann kann man sich nur ein Subjekt vorstellen, das in einer Überschau, in einer *theoría*, auf diejenigen blickt, die teils dem Verderben, teils dem Heil zuwandern²⁰. Mag man auch selbst einer derjenigen sein, die von Heil oder Unheil betroffen werden können – insofern man selber diesen Blick hat, ist man nicht betroffen. Wenn Delumeau nun daraus, daß Menschen von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt waren, folgert, daß sie Angst hatten, vollzieht er dabei bestimmte Zwischenschritte, die er allerdings nicht expliziert: Der betreffende Mensch will zu den Erwählten gehören, er will nicht zu den Verworfenen gehören. Er kann aber nicht wissen, zu welchen der beiden Gruppen er gehört. Es bleibt ihm also nur ein Abwägen der Wahr-

¹⁵ Delumeau, *Le péché et la peur*, 321: „... une théologie qui avait, en pratique, enseigné la faillité de la Rédemption.“

¹⁶ A.a.O., 10: „profond pessimisme“.

¹⁷ A.a.O., 331: „névrose collective de culpabilité“.

¹⁸ Jacques Le Goff, in: *Le Monde* vom 4.11.1983, S.16, zitiert nach Klaus Heitmann, Rezension von Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, in: Wolfenbütteler Renaissance-mitteilungen IX/2 (1985), 67. Auch diese Besprechung (a.a.O., 62–67) ist des Lobes voll.

¹⁹ So Stuart Clark, *French Historians and Early Modern Popular Culture*, in: *Past and Present* 100 (1983), 69–73; 89. Zustimmend erwähnt von Peter Burke, *Stärken und Schwächen der Mentalitätsgeschichte*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 136, bei Anm.34.

²⁰ Der Vorstellung nach befindet sich also ein solches Subjekt in einer solchen Position, in welcher sich nach Ignatius von Loyola, *Exerzitien* Nr.102–108, die drei göttlichen Personen befinden.

scheinlichkeit. Danach ist es aber viel wahrscheinlicher, daß er zu den Verworfenen gehört. Darum fürchtet er sich²¹. Was sich in diesen Zwischenschritten vollzieht, ist ein bestimmter Umgang mit einer Idee, durch welchen sie zu einer bestimmten praktischen Wirkung kommt. So sehr die Mentalitätsforschung als Gegenentwurf zur Ideengeschichtsschreibung entstanden ist: hier zeigt sich doch, daß sie auf die Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte angewiesen ist. Eine Idee, eine theoretische Aussage, muß als solche erfaßt werden, damit man überhaupt des Übergangs von ihr zur Praxis gewahr werden kann. Jacques Le Goff bezieht sich auf diesen Sachverhalt, wenn er Mentalität eine Vergrößerung der Idee nennt²² und folgert daraus: „Die Mentalitätengeschichte kann nur in enger Anlehnung an die Geschichte der Kultur- und Glaubenssysteme, der Werte und des intellektuellen Rüstzeugs, in deren Rahmen sich die Mentalitäten geformt, in denen sie gelebt und sich entwickelt haben, zustande kommen.“²³ Rogier Chartier spricht davon, daß die Kreation einer Idee stets in ihrem Bezug auf ihre Rezeption aufgefaßt werden muß²⁴. Die Frage ist nur: Auf welchem Wege vollzieht sich die Rezeption einer Idee, die Umsetzung einer Theorie in die Praxis? Wodurch wird gewährleistet, daß beispielsweise diese Zwischenschritte gegeben sind, wie sie Delumeau offenbar voraussetzt? Man muß offensichtlich eine Anweisung kennen, die den Weg dieser Umsetzung weist.

Ulrich Raulff fragt umgekehrt von der Seite der Mentalität her: Wenn Mentalität eine Disposition eines menschlichen Verhaltens ist, sich also im Bereiche der Möglichkeit befindet, wie kann sie dann überhaupt erfaßt werden? Wohl nur von der Verwirklichung dieser Disposition her. „Mentalitätengeschichte“ wäre dann nicht mehr „eine Art historischer Psychologie“, sondern „eine historische Phänomenologie des jeweils Menschen Möglichen.“²⁵ Verwirklichungen dieses Möglichen können zählbare Einheiten sein, aus denen Datenserien gewonnen werden. Solche Erscheinungen wären Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch, Beichtpraxis, Wallfahrten, Stiftungen, Testamente, Ablässe usw.²⁶ Allerdings bleibt dann noch immer die Frage, wie solche Frömmigkeitsübungen als Zeugnisse einer Mentalität zu verstehen seien. Die fundamentale Unsicherheit der bisherigen Mentalitätsforschung zeigt sich beispielsweise darin, daß Lucien Febvre das späte Mittelalter als eine Zeit träger Sicherheit ansieht²⁷, während sein

²¹ Daneben ist noch die Überlegung möglich, daß der betreffende Mensch nicht seine eigene Verwerfung fürchtet, sondern die anderer, mit denen er mitleidet. Eine solche Sorge findet man bei Paulus, Röm 9, 1–5.

²² Le Goff, *Eine mehrdeutige Geschichte*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 21 f.

²³ Le Goff, a.a.O., 30.

²⁴ Chartier, *Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten*, in: Raulff (Hg.), a.a.O., 88 f., vgl. 72f; 83; 87 f.

²⁵ Raulff, *Vorwort*, a.a.O., 10 f.

²⁶ S. Berndt Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in: ZThK 74 (1977), 469.

²⁷ Febvre, a.a.O., 115.

Schüler Delumeau meint, es sei von neurotischer Angst erfüllt gewesen. Einen Zugang kann man meines Erachtens nur erhalten, wenn man gedankliche Reflexion als Verwirklichung und Ausdruck einer religiösen Mentalität betrachtet, die dadurch in die Sphäre des Verständlichen erhoben wird, oder wenn diese Reflexion selber als eine Gestalt der Frömmigkeit angesehen werden kann, zu deren Ganzen auch die entsprechende Mentalität gehört²⁸.

Man kann also resümieren: Die praktische Relevanz einer Idee und das Wesen einer ihr korrespondierenden Mentalität kann man nur in ihrem gegenseitigen Zusammenhang erfassen. Dieser erschließt sich von der Seite der Idee her, wenn sie mit einer Anweisung verbunden ist, wie sie anzuwenden sei. Er erschließt sich von der Seite der Mentalität her, wenn diese in der Idee zur Reflexion findet. Wir brauchen also für eine wissenschaftlich angemessene Erforschung von religiösen Mentalitäten eine Art von Quellen, in denen Reflexion von Frömmigkeit und Anweisung zu Frömmigkeit sich aussprechen. Eine solche Gattung von Quellen ist gerade für das ausgehende Mittelalter und die beginnende Neuzeit in jener Literatur gegeben, welche Berndt Hamm Frömmigkeitstheologie genannt hat, in der „Theologie eine Art von Frömmigkeit“ ist „und Frömmigkeit eine Art von Theologie“.²⁹

An zwei ausgewählten Beispielen von Frömmigkeitstheologen möchte ich nun untersuchen, welche praktische Dimension die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten hatte.

3

3.1. Der französische Theologe Jean Gerson (1363–1429) kann als der wichtigste Urheber dieser Frömmigkeitstheologie angesehen werden³⁰. Er wurde immerhin von seinem Zeitalter mit dem Beinamen ‚Doctor consolatorius‘ geehrt³¹, das ihm also offensichtlich viel an Trost zu verdanken hatte. In seinem bedeutenden Dialog ‚De consolatione theologiae‘ sucht Monicus Trost von Volucer. So richtet dieser an jenen auch die Frage: „Ich möchte, daß du darlegst: Wie kann sie [die Braut = die Seele] aber sicher im Schutz des Höchsten sein angesichts ... einer so geringen Zahl der Erwählten?“³² In der Tat empfindet Monicus über diese Lehre große Angst, und Volucer sucht auch keineswegs, ihm diese Angst auszureden. Er will nur,

²⁸ Mit dieser zweiten Möglichkeit ist eine Alternative eröffnet zu der Auffassung, welche Mentalität gegenüber dem Gedanken als das Erste, als das Unmittelbare ansieht. Kann christliche Theologie einem von beiden den Vorrang gewähren, wenn sie keines von beiden, sondern das Wort Gottes als den Grundstein erkennt?

²⁹ Hamm, a.a.O., 479, bei Anm. 36; vgl. 472.

³⁰ Hamm, a.a.O., 479.

³¹ Remigius Bäumer, Art. Johannes Gerson, LThK², Bd. 5 (1960), 1036 f.

³² „Certa vero qualiter esse possit in adjutorio Altissimi ... inter tantam electorum paucitatem edisseras velim?“, Jean Gerson, De consolatione theologiae, Oeuvres complètes, hg. v. Palémon Glorieux, Bd. 9, Paris 1973, 195.

daß diese Angst Konkretion gewinnt in einer Verzweiflung des Menschen an sich selbst: „... ich will, daß du verzweifelst, aber an dir und über dich / ...“³³ Denn eine solche Verzweiflung ist eine notwendige Komponente der Hoffnung, in welcher der Mensch allein auf Gott hofft. Einzig diese Hoffnung nämlich vermag dem Menschen sicheren Trost zu geben. So will die Trösterin Theologie „durch die tiefste Verzweiflung am Menschen zur höchsten Hoffnung auf Gott ziehen und durch ungläubliche und unerträgliche Trostlosigkeit aufwärts führen zu beständigem Trost.“³⁴

3.2. Eine ähnliche Dialektik der Gefühle und Begriffe findet man bei dem Reformator Martin Luther. In seinem Streit mit Erasmus von Rotterdam geht es gerade um den praktischen Umgang mit theologischen Lehren. Erasmus räumt ja durchaus ein, daß es in einem gewissen Sinne wahr sei, daß alles, was von uns geschieht, nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit geschehe. Er warnt aber davor, diese Lehre unters Volk zu bringen, weil dann allen Bosheiten das Tor geöffnet würde³⁵. Gerade auf dieser öffentlichen Verkündigung aber besteht Luther und fügt noch andere Ärgernisse hinzu, die er verkündigt haben will: „Was ist härter – aber nur für das Fleisch – als jenes Wort Christi: ‚Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt‘?“³⁶ – aber auch dieses Wort muß laut gesagt werden.

Auf die Anweisung, daß dieses Wort zu verkündigen sei, gibt Luther eine Anweisung, wie man als Hörer dieses Wort auffassen solle. Er sagt, gerade so sei Gott anzubeten: als ein Gott, der allein gerecht und weise ist und der niemandem Unrecht tun kann, auch wenn es uns ganz anders erscheine³⁷. Luthers Anweisung ist hier also keine Anweisung zu irgendeinem Tun, sondern zu stiller Ergebung in Gottes Willen, über welcher der Eigenwille erlischt. Vergleichen wir dies mit den Zwischenschritten, die bei Delumeau vorauszusetzen sind, so sehen wir, daß das Interesse am eigenen Heil als Voraussetzung der Furcht gar nicht mehr gegeben sein kann, wenn man sich so verhält, wie Luther anweist.

Diese völlige Auflösung des eigenen Willens ist aber de facto doch nur ein Zwischenschritt zu einem weiteren: „Zum Überfluß“ (ex abundantia) kann doch noch ein Motiv genannt werden, weshalb die völlige Ohnmacht des menschlichen Willens gepredigt werden soll. „Gott hat den Demütigen, das ist, die sich verloren geben und verzweifelt sind, die Gnade gewiß zugesagt.“³⁸ Darum ist es nötig, die Menschen zuerst zu demütigen, bevor sie

³³ „... desperes volo, sed de te in te ...“. A.a.O., 199.

³⁴ „... per summam desperationem de homine, trahere ad summam de Deo spem, et per desolationem inestimabilem et intolerabilem, sursum ducere ad solidam consolationem.“ A.a.O., 198, vgl. den Kontext 192–201.

³⁵ Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* I a 10, Ausgewählte Schriften, hg. v. Winfried Lesowsky, Bd. 4, Darmstadt 1969, 18.

³⁶ „Quid durius (sed carni) illo Christi verbo: Multi vocati, pauci electi?“ *De servo arbitrio*, BoA 3, 122,6 f. Übersetzung nach Luther, *Ausgewählte Werke*, hg. v. H. H. Borcherdt und G. Merz, *Ergänzungsreihe*, Bd. 1, 3. Aufl. München 1986, 41 (= Mü.).

³⁷ BoA 3, 123, 26–33/ Mü., 43.

³⁸ „Deus certo promisit humiliatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam.“ BoA 3, 123, 36f/ Mü. 43.

Gewißheit und Trost erhalten. Vergleichbar mit Gerson führt der Weg zur Hoffnung allein auf Gott über die Verzweiflung an sich selbst.

Luther kann darum Glauben so definieren, daß er sich auf das richtet, das unter seinem Gegenteil verborgen ist. „... Glaube richtet sich auf die Dinge, die nicht erscheinen [Hebr 11,1]. Damit der Glaube Raum habe, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber nicht tiefer verborgen als unter dem entgegengesetzten Gegenstand ... Das ist die höchste Stufe des Glaubens, zu glauben, jener sei gütig, der so wenige selig macht, der so viele verdammt ...“³⁹.

Wenn wir Glaube mit Mentalität vergleichen wollen, so sehen wir hier, wie offenbar die Mentalität eines Luther und derer, die diesen seinen Glauben teilten, beschaffen war. Daß die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten Angst bereitet, ist auch bei ihm der Fall – aber nur, insofern er als sündiger, fleischlicher Mensch empfindet. Diese Empfindung der Angst ist die Erscheinung, über welche der Glaube hinweggreift und so in der verborgenen Güte und Barmherzigkeit Gottes Trost und Seligkeit findet. Ich spreche hier von der Glaubensmentalität Luthers, nicht von der aller Menschen seiner Zeit. Er hat vielmehr erwartet, daß die meisten Menschen, wenn ihnen unüberhörbar Mt 22,14 gepredigt würde, in eine Angst getrieben würden, die sie nicht überwinden könnten. Erasmus beispielsweise hat offenbar eine solche Mentalität gehabt wie Delumeau. Luther hat nun aber nicht – dieser Punkt ist auch genau zu betrachten – so gepredigt, daß er den einen als den Erwählten die Gnade zusprach, den anderen, den Verworfenen, aber nur Angst einflößen wollte. Vielmehr will er ja, daß Gesetz und Evangelium allen Menschen gepredigt wird (vulgari). Jeder wird angesprochen, sich zu demütigen und so zur Gnade zu gelangen⁴⁰. Die Lehre von der geringen Zahl der Erwählten hat also nicht in der Weise einer direkten Übertragung eine Tragweite für die Mentalität der Menschen, die an sie glaubten, so daß sie nun damit rechneten, höchstwahrscheinlich Verdammte zu sein und sich ängstigten, sondern sie ist Teil einer Anleitung, in welcher allen Menschen der Weg zum Heil gewiesen und Trost angeboten wird, so als ob alle zum Heil bestimmt seien. Man muß also feststellen, daß Delumeaus Vorgehen zu grob und zu einseitig ist, um das Ineinandergreifen von Furcht und Trost, sei es in der spätmittelalterlichen, sei es in der reformatorischen religiösen Mentalität, subtil zu erfassen⁴¹. Man sieht, wie schwierig es ist, die Mentalität eines Zeitalters zu beurteilen. Man müßte wissen, wie vielen Menschen solche theologische Lehren bekannt gemacht worden sind, die Angst erzeugen konnten. Wie viele haben diese Angst im

³⁹ „... fides est rerum non apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, quod omnia, quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu ... Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos saluat, tam multos damnat ...“ BoA 3, 124,16–19.26–28/ Mü. 44.

⁴⁰ S. BoA 3, 123,19 ff.

⁴¹ Auch die Ansätze dazu in Rassurer et protéger, 449, 454, 457, sind nicht genügend vertieft. Ähnliches gilt für Reinhard Schwarz, Die mittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU) 2 (1981), 526–547.

Glauben an die verborgene Liebe Gottes überwunden? Wie viele haben zwar diese Lehre gehört, sie aber aus ihrem Inneren verdrängt, wie Erasmus? Man müßte nicht nur praktische Anweisungen von Theologen studieren, sondern auch Selbstzeugnisse, wie man auf diese Anweisungen reagierte.

Als Ergebnis dieser Quellenstudien möchte ich festhalten, daß es nötig ist, zwei Ebenen zu unterscheiden. Theologie als Gegenstand der Theologiegeschichte hat ihren Ort auf der theoretischen Ebene. Dort werden Aussagen gemacht über bestimmte Sachverhalte, unter Absehung davon, inwiefern derjenige, der diese Aussage macht, in den Sachverhalt selbst hineinverwickelt ist. Er hat insofern den Standpunkt der Überschau, der *theoría*, auf diesen Sachverhalt. Mentalität als Gegenstand der Mentalitätsgeschichte hat hingegen ihren Ort auf der praktischen Ebene als Disposition zu einem bestimmten Verhalten, zu einer *praxis*. Der Mensch, der von seiner Mentalität bestimmt ist und sich verhält, ist so gerade mitten in die Sachverhalte verwickelt, die Gegenstand der Theorie sind. Nur wenn diese beiden Ebenen voneinander unterschieden werden, kann überhaupt erst ihr Zusammenhang erfaßt werden. Es erweist sich dann, daß eine Aussage außer ihrem Sachbezug immer auch eine praktische Relevanz enthält, und eine Mentalität stets auf ihre theoretische Kristallisation hin ausgerichtet ist. Dieser Zusammenhang wird begreifbar, wenn die Theorie als Reflexion der Praxis aufgefaßt werden kann oder eine Anweisung gefunden wird, durch die deutlich wird, wie die Theorie auf Praxis zielt. Auf diese Weise vollzieht sich gerade eine sinnvolle Zusammenarbeit von Mentalitätsgeschichte und von Ideengeschichte, welche in diesem Falle die Gestalt der Theologiegeschichte hat.

4

Ich möchte die Unterscheidung und den Zusammenhang dieser beiden Ebenen nun noch an zwei ausgewählten Begriffen vorführen. Es zeigt sich, daß ein Begriff in der Grammatik der Praxis zu einer durchaus anderen Bedeutung kommen kann, als er sie in der Theorie hat.

4.1. So definiert Thomas von Aquin Gewißheit (*certitudo*) ursprünglich als eine Eigenschaft der Erkenntnis: „... die Gewißheit der Erkenntnis ist dann nämlich gegeben, wenn die Erkenntnis nicht in irgendetwas von dem abweicht, das in der Sache gefunden wird, sondern so von der Sache urteilt, wie sie ist.“ Er fährt fort: „Und weil man eine gewisse Einschätzung von einer Sache hat vor allem durch die Ursache dieser Sache, wird darum der Name ‚Gewißheit‘ auf die Zuordnung einer Ursache zu ihrer Wirkung bezogen, so daß man sagt, die Zuordnung einer Ursache zu ihrer Wirkung ist gewiß, wenn die Ursache unfehlbar die Wirkung herbeiführt.“⁴² Thomas

⁴² „... cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo, quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re, sicut est. Et quia certa existimatio habetur de re praecipue per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab or-

vollzieht also eine Übertragung des Gewißheitsbegriffs von dem Felde der Theorie, der reinen Verstandestätigkeit, auf Verhältnisse, die von dieser unterschieden sind. So kann er von der Gewißheit der Naturvorgänge sprechen, die von dem Verstand des Schöpfers so angeordnet sind, daß sie unfehlbar ihre Wirkungen als ihr Ziel erreichen⁴³, oder von der Gewißheit der Ausrichtung menschlicher Fähigkeiten: „Und auf diese Weise sagt man auch, daß die moralischen Tugenden gewisser als Kunstfertigkeit wirken, insofern sie nach der Art der Natur von der Vernunft zu ihren Handlungen bewegt werden ...“⁴⁴

Auf diese Weise gewinnt der Gewißheitsbegriff eine Bedeutung auch für das menschliche Ethos und mithin auch für die Mentalität als Disposition menschlichen Handelns. Thomas vollzieht an der zuletzt genannten Stelle eine Übertragung des Begriffs der Gewißheit auf die Tugend der Hoffnung. Gewißheit ist Eigenschaft der Hoffnung nicht als Kennzeichnung einer Aussage über ein in der Zukunft erwartetes Ereignis. Wäre dem so, dann hätte sie noch ihren Ort im Erkenntnisvermögen des Menschen. Vielmehr gehört die Hoffnungsgewißheit aber in den praktischen Teil der Seele, in das Strebevermögen. Sie ist so viel wie die Festigkeit des Strebens⁴⁵. So wird auch deutlich, wie man von einem Gefühl der Sicherheit oder des Bedürfnisses nach Sicherheit sprechen kann: Wenn ein Mensch hoffen kann, dann kann er sich auch sicher fühlen.

In der Frömmigkeitstheologie wird dementsprechend Gewißheit zu einem zentralen Begriff. Trost und Gewißheit gehören zusammen. Jemand inmitten der Beunruhigungen und Anfechtungen des Lebens Trost zu geben, heißt, ihm einen festen Halt zu geben, mithin Gewißheit. Man beachte, daß die unter Anm. 32 und 38 genannten Aussagen Gersons und Luthers dadurch ihre Schärfe gewinnen, daß die Gewißheit der Seele, im Schutz Gottes zu sein, bezweifelt wird, bzw. daß die Gewißheit der Gnade, die gerade den Demütigen zuteil wird, hervorgehoben wird⁴⁶.

4.2. In der Scholastik als einer ausgesprochen theoretischen Theologie steht die *causa dispositiva* weit unter der *causa effectiva*. So sagt Bonaventura, daß der Ursprung der Bußtugend im effektiven Sinne Gott ist, im dis-

dine causae ad effectum, ut dicatur ordo causae esse ad effectum certus, quando causa infallibiliter effectum producit.“ *Quaestiones disputatae de veritate* q.6, art. 3.

⁴³ In III Sent. di.26, q.2, art. 4c.

⁴⁴ „Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, in quantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus“, S.Th. II-II, q.18, art. 4c.

⁴⁵ Zu dieser Thematik s. neuerdings die scharfsinnige Dissertation von Michael Base, *Certitudo spei*. Thomas von Aquins Begründung der Hoffnungsgewißheit und ihre Rezeption bis zum Konzil von Trient als ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Rechtfertigungslehre, Göttingen 1993 (*Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie* 69), 18–21.

⁴⁶ S. auch die Ausführungen Gersons zur Gewißheit der Hoffnung im Anschluß an diese Stelle, a.a.O., 196 f., die Distinktionen des Gewißheitsbegriffs, a.a.O., 230–232, sowie die Schlüsselstellung der mystischen Theologie, welche die größte Gewißheit hat und dem Menschen die nötige Festigkeit auf dem Weg zu seinem Ziel verleihen kann, *De mystica theologia [speculativa]*, cons. 3; cons. 34, *Oeuvres* Bd. 3, 253; 279–281.

positiven Sinne der Mensch, was besagt, daß sie durch die knechtische Furcht, in welcher der Sünder sich vor Strafe fürchtet, nur empfangen wird: „... denn diese Empfängnis ist nicht durch ein Hervorbringen ins Sein, sondern durch Disposition und Vorbereitung ...“⁴⁷. In dieser Hinsicht tut sich Bonaventura leicht, die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung (in Anwendung von Augustins Satz „qui creavit nos sine nos, non iustificat nos sine nos“) als äußerst gering einzustufen.

Anders verhält es sich mit dem Begriff der Disposition und Vorbereitung in einer praktisch relevanten Frömmigkeitstheologie. Denn es geht ihr um die Anweisung des Menschen zu einem Verhalten, mithin gerade dazu, in sich die nötige Disposition zu schaffen, sich in rechter Weise vorzubereiten. Mensch und Gott stehen dann einander auf einer Ebene gegenüber. Der Mensch weiß: wenn er tut, was in ihm ist, um sich genügend zu disponieren, dann wird er dadurch das entsprechende Verhalten Gottes hervorrufen, der ihm die Gnade gibt. Dieses zentrale Anliegen machen manche frömmigkeitstheologische Schriften bereits durch ihren Titel deutlich, so Gersons ‚De praeparatione ad missam‘ oder Johannes Niders ‚Dispositorium moriendi‘. Vor diesem Hintergrund wird erst die Radikalität von Luthers Angriff verständlich, wenn er anklagt: „Die conditio [der rechten Vorbereitung des Menschen] richtet alles Unglück an.“⁴⁸

5

Bisher sind wir den Weg einer Umsetzung eines Theologoumenons auf der theoretischen Ebene in die Praxis gegangen. Zum Schluß möchte ich noch auf die umgekehrte Fragerichtung eingehen, ob nicht eine bestimmte Mentalität bzw. ein ihr entsprechendes Verhalten bestimmte Konsequenzen für die Gestalt theoretischer Aussagen hat. Eine Anregung für diese Überlegung bietet Immanuel Kants „moralischer Beweis des Daseins Gottes“. Kant stellt hier vor: „Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott ... wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen?“⁴⁹ Er führt aus: Weil dieser

⁴⁷ „... quia conceptio ista non est per productionem in esse, sed per dispositionem et praeparationem ...“ Bonaventura, In IV Sent. di.14, p.1, art.2, q.3, conclusio, Quaracchi-Ausgabe Bd. 4, 327.

⁴⁸ WA.TR.5, 440,6f, Nr.6017 (Jahr unbekannt). Die Aufhebung der Macht, die der Mensch durch seine Disposition über Gottes Gnade hat, kommt gerade durch sein Stillewerden in Gottes Willen zustande. Eben darum benötigt die Predigt von der Unfreiheit des Willens keine Anweisung zu einem menschlichen Tun für ihre Motivierung. Daß sie dazu dient, den Menschen für die Gnade vorzubereiten, kommt für den in Gottes Willen ergebenen Menschen eben im Überfluß noch hinzu, s.o. S. 184, Anm. 38. Hier liegt auch ein wesentlicher Unterschied zwischen Luther und Gerson. Zur Aufhebung der Bedingungsstruktur als Merkmal reformatorischer Rechtfertigungslehre s. Berndt Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986), 10–15.

⁴⁹ Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 10, Frankfurt am Main 1974, 415, vgl. den Kontext 411–417.

Mensch moralisch handeln will, muß er auch annehmen, daß es möglich sei, den Endzweck zu erreichen, den ihm seine Moralität gebietet, nämlich das höchste Gut, dessen Bedingungen Glückseligkeit und Sittlichkeit sind. Das Erreichen dieses höchsten Gutes kann aber nur möglich sein, wenn ein moralischer Welturheber existiert, der alles, was in der Welt geschieht, so anordnet, daß dieser letzte Zweck erreicht wird. Obgleich jener Atheist von der objektiven theoretischen Realität Gottes nicht überzeugt ist (welche nach Kant auch nicht bewiesen werden kann), muß er doch seine subjektiv-praktische Realität annehmen, denn er lebt so, als ob ein Gott existiere. – Bezogen auf unsere Überlegung heißt dies: Aus einer Mentalität, einem dieser entspringenden Verhalten eines Menschen, ist eine bestimmte Weltsicht zu folgern, die diesem entspricht. Der Mensch lebt so, als ob dieser Sachverhalt der Fall wäre, bzw. jener nicht der Fall wäre. Diese Theorie, die aus der Praxis entworfen, projiziert wird, muß nicht mit dem tatsächlichen Sachverhalt der Dinge übereinstimmen. Sie muß auch nicht mit der Theorie übereinstimmen, von deren Wahrheit der betreffende Mensch jeweils überzeugt ist.

Ich beziehe diese Überlegung auf die beiden oben dargelegten Begriffe:

a) In der scholastischen Theorie stand die *causa dispositiva* weit unter der *causa effectiva*. Nach der Sicht des Seins, nach welcher der Mensch faktisch handelte, sind sie aber ebenbürtig, ja, die *causa dispositiva* hat sogar einen gewissen Vorrang, weil durch sie der Mensch die Initiative erhält, durch deren Gebrauch er Gott zu etwas bewegen kann.

b) Die Notwendigkeit der Gnade und der Heilsmittlerschaft Christi wurde in der mittelalterlichen Theologie allgemein gelehrt. Ebenso allgemein gelehrt wurde allerdings auch die Ungewißheit des Gnadenstandes wie auch die Ungewißheit der hinreichenden Disposition für den Gnadenstand. Es gibt nur eine vermutungsweise Gewißheit von sehr geringem Grad.⁵⁰ Erwägt man nun die tragende Bedeutung, die Gewißheit für menschliche Praxis hat, dann kommt man zu der Folgerung, daß die Gnade keine entscheidende Bedeutung für das Sich-Verhalten eines Menschen haben kann, wenn sie ihm nicht (nicht absolut, sondern nur in sehr eingeschränktem Maße) gewiß sein kann. Ein Mensch, dem nicht gewiß ist, daß etwas existiere, wird auch – für sein Bewußtsein – so leben, als existiere es nicht. Dieser Umstand ist für die kontroverstheologische Diskussion der Bedeutung der Gnade und der Gewißheit von Gnade und Heil von wesentlicher Tragweite.

Die gelehrte Seinssicht muß mit der gelebten Seinssicht nicht übereinstimmen, sie stellt aber bestimmte Bedingungen bereit, unter denen die mit ihr zusammenhängende Praxis die ihr eigene Seinssicht entwirft. Dies sind in der scholastischen Theologie etwa die Lehre von der Notwendigkeit ei-

⁵⁰ S. Johann Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta, Erster Teil: Das Wesen der Gnade, Freiburg im Breisgau 1942, 312–322.

ner Disposition der Materie für die Aufnahme einer bestimmten Form oder die Lehre von der Ungewißheit der Gnade.

Aufgrund solcher Überlegungen ist es auch möglich, den theoretischen Gehalt einer Praxis zu rekonstruieren, auch wenn die Theologie, welche diese Praxis belegt, selber keine Theorie, keine explizite Sicht des Seins enthält. Im frömmigkeitstheologischen Schrifttum besteht z.B. die *Ars moriendi*, wie etwa die sogenannte Bilder-Ars, nur aus Anweisungen, wie der Sterbende sich in bestimmten Situationen verhalten solle, damit er das Heil empfangt. Bei einem Theologen wie Gerson, der auch eine große Zahl von spekulativen, theoretischen Schriften hinterlassen hat, kann man nun Schritt für Schritt den Zusammenhang erarbeiten: Von der gelehrten Seins-sicht über ihre Auffassung als Reflexion der Praxis oder über eine Anweisung zur Praxis, von der Praxis zur gelebten Seins-sicht im Gegenüber zur gelehrten. Insofern sich dabei eine Übereinstimmung zwischen der Praxis eines Gerson und der Praxis der Bilder-Ars ergibt, ist es auch möglich, die Struktur zu rekonstruieren, welche diese Praxis auf die theoretische Ebene spiegelt.

Auf diese in diesem Aufsatz skizzierte Weise können Theologiegeschichte-schreibung und Mentalitätsgeschichtsschreibung in ein Wechselspiel eintreten, das sehr fruchtbar zu sein verspricht.