

Gerson und Luther.

Von Walter Dreß

Berlin-Lichterfelde, Prettaufer Pfad 15.

Die Beziehungen Luthers zur romanischen Mystik haben vor kurzem eine aufschlußreiche Darstellung erfahren¹⁾. Damit ist eine bisher vernachlässigte, ja gelegentlich entschieden in Frage gestellte²⁾ Entwicklungsstufe des jungen Luther nun in deutlichen Formen gezeichnet, geistesgeschichtlich ein höchst reizvoller Beitrag zur Erkenntnis der theologischen Stellung Luthers gegeben worden.

Die romanische Mystik des Mittelalters ist keine einheitliche Erscheinung. Es genügt, an die zur selben Zeit wirkenden beiden Repräsentanten ihrer verschiedenen Gestaltungen, Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor, zu erinnern. Im späteren Mittelalter werden die Ergebnisse gleichsam der Entwicklung der romanischen Mystik in ihren verschiedenen Zweigen noch einmal zusammengefaßt und in ein ausgeglichenes System gebracht durch Johannes Gerson, den Kanzler der Universität Paris. Hat Gerson sich immer wieder vornehmlich auf den in mystischem Feuer glühenden Franziskaner Bonaventura als auf seinen theologischen Meister, sein wissenschaftlich-praktisches Vorbild berufen, ihm lag doch nicht weniger am Herzen das meditative und kontemplative Gut, das Bernhard und die Viktoriner der Kirche erarbeitet hatten. So trat dem ausgehenden Mittelalter die romanische Mystik in einem geschlossenen Bild entgegen.

Auch Luther ist den Vorstellungen und Tendenzen, die in ihr lebendig waren, in Gersons mystischen Traktaten begegnet. Gerson hat den werdenden Reformator beeinflusst nicht nur als

1) Otto Scheel, Martin Luther, II. Band³, u. 4.; Mohr, Tübingen, 1950, S. 216—227; vgl. dazu die Anmerkungen S. 627 ff. Die wichtigsten Texte sind bequem zugänglich in Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung²; Mohr, Tübingen 1929, vgl. S. VI unten.

2) Von Holl, Ges. Aufsätze, Bd. I, Luther², u. 3.; Mohr, Tübingen 1925.

führender Vertreter der konziliaren Ideen; lange Zeit hat man vorwiegend diese Seite seiner Bedeutung für Luther gesehen und betont³⁾.

Die Beachtung, die er geistesgeschichtlich beanspruchen darf, erschöpft sich auch nicht in dem mehr oder minder positiven Wert, den Luther seinen Ratschlägen und Regeln zur Überwindung der Anfechtung beimaß. Scheel hat soeben in mühevoller Untersuchung an vielen Stellen seines Buches, die leidenschaftlichen Behauptungen A. V. Müllers⁴⁾ berichtigend, die hier entstehenden Fragen einer neuen Prüfung unterzogen und ist im wesentlichen zu einer negativen Antwort gekommen⁵⁾. Man wird seine Feststellungen kaum bestreiten können, mag man auch die Tragweite des einen oder anderen Zeugnisses anders beurteilen. Jedenfalls aber ist Luther in der Bewältigung dieses — und nicht nur dieses — Problems der Anfechtung an Gerson gewachsen, in der Auseinandersetzung mit den vom Doktor Tröster dargebotenen Hilfsmitteln, im Kampfe gegen seine nur von außen besänftigenden, nicht von innen heilenden Vorschläge.

Es ist allerdings nicht möglich, das Verhältnis Luthers zu Gerson zu verstehen aus gelegentlichen Randbemerkungen und Verweisungen der Lutherforschung zu einzelnen theologischen Problemen. Nur wenn man die Intentionen und Ideen der Theologie Gersons in ihrem Zusammenhang prüft, wird man ermessen können, warum Luther ihre Lösungen ablehnen mußte. Rechtfertigt sich ein solcher Versuch?

Neben Gerson, den konziliaren Politiker, neben Gerson, den freundlich beschwichtigenden Beichtvater und Seelsorger, tritt Gerson, der Mystiker. Freilich war Gerson mit seinem streng traditionalistischen Sinn, mit seiner etwas bürokratischen Nei-

3) Seit Cajetan und Prierias Luther einen Gersonisten nannten, zu einer Zeit, als offenbar Luther Gerson als den Konstanzer Verfechter des Konziliarismus noch gar nicht kannte; vgl. WA II 8 und 55; Enders I 290 und zum Ganzen die instruktive Darstellung von Walther Köhler, Beiträge zu d. Anfängen protest. Kirchengeschichtsschreibung: Luther und die Kirchengeschichte Junge, Erlangen 1900, S. 342 bis 363, bes. S. 353 f. Neuestens Justus Hasbagen, Staat und Kirche vor der Reformation 1951, S. 542 f.

4) Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis 1920, S. 77 ff.

5) Vgl. besonders a. a. O. S. 632 ff.

gung zum trockenen Systematisieren mehr mystischer Theologie als Mystiker — um diese von Erich Seeberg wiederholt vertretene, für die Erkenntnis der Mystik und ihrer Geschichte sich als sehr fruchtbar erweisende Unterscheidung zu gebrauchen⁶⁾. Zudem kannte Luther bis hin zum Areopagiten die mystischen Quellen selbst in ziemlich bedeutendem Umfang; er war nicht auf Gerson als Vermittler angewiesen. Ein besonderes, zur Mystik hinzutretendes Moment macht die mystische Theologie Gersons zu einer geistesgeschichtlich höchst interessanten und wichtigen Erscheinung, auch und gerade für die Erforschung der Anschauungen Luthers auf philosophischem und religiösem Gebiet: die Verbindung, welche die Mystik oder mystische Theologie mit ihren ganz eigentümlichen, überlieferten Tendenzen hier mit der nominalistischen Philosophie und ihrer Erkenntniskritik eingegangen ist.

Hier liegt das besondere Interesse, das die Theologie und Geistesgeschichte an Gerson nehmen muß. Von hier aus wird sich auch die rein historische Frage beantworten lassen, warum Gerson trotz seiner ernsten Bemühungen um eine Reform von Kirche und Wissenschaft, trotz seines außerordentlichen politischen Einflusses, trotz der weiten Verbreitung seiner Schriften — seine Traktate gehören zu den meistgedruckten in der Zeit der Inkunabeln — letzten Endes nichts erreicht hat, warum er von seinen Vorstellungen und Gedanken aus das erlösende Wort nicht sprechen konnte und einem anderen die Reformation vorbehalten blieb. Von hier aus ergibt sich auch ein tieferes Verständnis der historischen Stellung Gersons, ein Verständnis, dem die Tatsache, daß Gerson nichts erreicht hat, und die Feststellung der Gründe für diesen Mißerfolg nicht genügt, das vielmehr Gerson im Lauf der geschichtlichen Entwicklung sieht und die ihm gewiesene Aufgabe ebenso wie sein geschichtliches Recht auch da zu würdigen vermag, wo er dem Kommenden in negativem Sinn den Weg bereitet hat, so daß es über ihn hinweg gehen, ihn überwinden mußte.

6) Zur Frage der Mystik; Deichert, Leipzig 1921, S. 12 ff., Gottfried Arnold 1923, S. 379; Luthers Theologie, Motive und Ideen I. Die Gottesanschauung; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1929, S. 41.

Gerson selbst als Persönlichkeit war weder ein besonders anziehender noch ein besonders geistreicher Kopf⁷⁾. Kleinbürgerliche Beschränktheit ist er niemals ganz losgeworden. Den Armen im Geist, den Frauen und Ungebildeten als den religiös Empfänglichsten in freundlicher Herablassung zugewandt, hat er doch in hilfloser Angst um die Sicherheit des dogmatischen Besitzes, den er durch die schwärmerischen Sekten der Begarden und Beginen ebenso wie durch die streitenden Magister bedroht sah, Bibelübersetzungen in die Volkssprache verbieten, eine theologische Sprache mit gleichsam genormten Begriffen schaffen, die wissenschaftliche Produktion uniformieren, ja selbst Inquisitoren zur Überwachung der Gespräche anstellen wollen und in priesterlich-professoralem Hochmut die Bevorzugung und Bevorrechtung der Eingeweihten und theologisch Gebildeten schroff herausgekehrt⁸⁾.

Aber nicht in diesen Dingen, überhaupt nicht in der Persönlichkeit liegt die Bedeutung Gersons. Wie nicht selten in der Geschichte, so geben auch hier nicht die Persönlichkeit, sondern die Ideen, die sich in ihr treffen, dem Mann die geschichtliche Stellung und beanspruchen für ihn Beachtung. Und die Ideen, die in Gersons Theologie zusammentreffen, sind in der Tat bedeutsam genug. Mystik und Nominalismus: es sind dieselben Elemente, die wir bei Gabriel Biel, dem Freund der Brüder vom gemeinsamen Leben, wiederfinden, die später Luthers Entwicklung so stark und nachhaltig beeinflusst haben⁹⁾.

7) Vgl. die umfangreiche Biographie von J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859. R. Stadelmanns Urteil, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters, Halle 1929, S. 102 ist schief. Besser Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, Reinhardt, München 1922, S. 209 ff.

8) Für die Einzelheiten auch im folgenden muß ich auf mein Buch verweisen: Die Theologie Gersons; Gütersloh, Bertelsmann 1931. Dort finden sich alle Belege. Vgl. auch Schwab a. a. O. S. 311.

9) Ich weise nur darauf hin, wie stark namentlich E. Seeberg diese Elemente in Luthers Denken hervorgehoben hat; freilich als „produktiv mißverständene“, aber das schmälert durchaus nicht ihre Bedeutung für die theologiegeschichtliche Betrachtung, wie manchmal angenommen zu werden scheint. Vgl. E. Seeberg, Luthers Theologie I 1929 und Deutsche Theologie Bd. 3; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1931, S. 42 f. Siehe auch Walter Köhler, Luther und die Kirchengeschichte..., S. 353. Vgl. neuestens den die großen Züge meisterhaft herausarbeitenden Aufsatz von R. Seeberg, Die

So dankenswert eine genaue Analyse der Quellen ist, aus denen Gerson in reichem Maße geschöpft hat, von denen er auch in Einzelheiten abhängig ist¹⁰⁾, es bleibt die Aufgabe, das Gesicht Gersons hinter, ja in den von ihm behutsam entlehnten Formeln zu zeichnen, das geistige Gesicht, wie es in seinen Schriften mit ganz charakteristischen — man möchte unbeschadet der obigen Bemerkung über die Mittelmäßigkeit der menschlichen Persönlichkeit Gersons sagen: mit ganz persönlichen — Zügen entgegentritt. Dann ergibt sich auch, daß man es sich nicht so leicht machen darf, Mystik und Nominalismus in bloßem Nebeneinander bei Gerson zu sehen, als sei der Kanzler nur theoretisch Nominalist, praktisch aber Mystiker gewesen¹¹⁾. So einfach hat Gerson es sich doch nicht gemacht.

Gewiß liegt das Frappierende in der Zusammenordnung von Mystik und Nominalismus darin, daß sonst in der mittelalterlichen Geistesgeschichte Mystik und realistische Erkenntnislehre als aufeinander angewiesen und auseinander Nutzen ziehend begegnen. In Gersons Theologie tritt uns nun ein neuer Typus mittelalterlichen Geistes entgegen, aufschlußreich vor allem für die Erkenntnis Luthers: mystische Intentionen wachsen heraus aus den Ergebnissen nominalistischer Erkenntnistheorie, ergänzend und erfüllend; beide finden sich in einer ontologischen Metaphysik.

So interessiert uns Gerson als eigenartiger, geschichtlich wichtiger Typus mittelalterlich-katholischer Theologie. Und es ist in diesem Zusammenhang beachtenswert, daß vor einiger Zeit von katholischer Seite von anderem Gesichtspunkt aus, aber in sehr ähnlicher Weise der von Gerson repräsentierte Typus theologischen Denkens in Verbindung gebracht worden ist mit dem Typus, wie ihn Luther in seiner Rechtfertigungslehre darstellt. E. Przywara hat zur Erläuterung der thomistischen analogia

religiösen Grundgedanken des jungen Luther und ihr Verhältnis zu dem Ockamismus und der deutschen Mystik (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, Heft 6). W. de Gruyter, Berlin 1931.

10) Vgl. Joh. Stelzenberger, Die Mystik des Johannes Gerson; Breslauer Studien z. hist. Theologie, Bd. X; Müller und Seiffert, Breslau 1928.

11) Stelzenberger, S. 52 ff.

entis durch ihren Gegensatz von einem ganz ähnlichen „Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis“ bei Gerson und bei Luther gesprochen¹²⁾. Eine genaue Untersuchung der Grundlagen des Denkens bei Gerson wird auch diese Behauptung kritisch zu werten vermögen.

* *

Es liegt in der Sache, daß der Nominalismus, abgesehen von seinen theologischen Folgerungen, für Gerson zur Voraussetzung der Mystik wird. Die Theologie ist nicht zu verstehen ohne ihren philosophischen Unterbau; dieser Unterbau, der zugleich Kritik und Sicherung bedeutet, findet sich in einer nominalistischen Theorie des Erkennens, die begleitet wird von sprachlogischen Ausführungen¹³⁾ und zu einer Wissenschaftslehre führt. Das Ziel der Wissenschaftslehre und damit auch der Erkenntnistheorie ist eine Rechtfertigung der Metaphysik als der vornehmsten der realen Wissenschaften und eine Klärung ihres Verhältnisses zur Theologie¹⁴⁾.

Die Frage, wie Erkenntnis zustande kommt, ist ungleich leichter zu beantworten als die weitere Frage, was Erkenntnis bedeutet. Natürlich wird die Erkenntnis nach Aristoteles durch die Sinne vermittelt, durch die sinnlichen Vorstellungen übertragen und durch die Tätigkeit von Verstand und Vernunft mittels

12) Ringen der Gegenwart, Ges. Aufsätze 1922—27, Augsburg 1929, S. 600. Przywara beruft sich auf eine Bemerkung von Pribilla, Stimmen der Zeit 107 (1925/24 II), S. 592. Zugrunde liegt die Stelle *De consolatione theologiae* l. I. opp. T. I. p. 141 A vgl. S. 158 ff. (Hier und im folgenden wird nach der Ausgabe der gesammelten Werke Gersons Du Pin Amsterdam 1706 zitiert.) Schon A. V. Müller hat auf diese Sätze besonders hingewiesen; Luthers Werdegang... 1920, S. 78 f.

13) Vgl. dazu die interessante Abhandlung von M. Grabmann, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik in Mittelalterliches Geistesleben, Abhandl. z. Gesch. d. Scholastik und Mystik 1926, S. 104 bis 146. M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus; Mohr, Tübingen 1916.

14) Gersons philosophische Traktate IV, 795—850. Vgl. Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik II; *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jhs.* Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. W. Philos.-Histor. Klasse 1922, 7; S. 24 ff., 86 f. Carl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4. Bd., Leipzig, Hirzel 1870, S. 141 ff.

der Abstraktion zu Begriffen erhoben¹⁵⁾. Aber was bedeutet nun dieser ganze Vorgang, welcher Wahrheitswert kommt den auf diese Weise erzeugten Begriffen zu? Das ist die Frage, auf die Gerson so oder so immer wieder zu sprechen kommt. An ihr scheiden sich Formalisten und Terministen, rabiate Metaphysiker, die glauben, die Logik verachten zu können, und ihre Phantasien für reale Gebilde halten, — und verzweifelte Dialektiker, die sich mit logischen Spielereien als der ihnen allein zugänglichen Welt begnügen und auf eine Erforschung des Wirklichen verzichten¹⁶⁾.

Was bedeutet diesen beiden sich heftig bekämpfenden Parteien gegenüber — so fragt Gerson, um eine Konkordanz zwischen beiden herzustellen (somit in der berechtigtesten Überlieferung scholastischer Arbeit sich bewegend)¹⁷⁾ —, in Wahrheit die *ratio obiectalis*, der vom Intellekt aufgenommene subjektive Begriff?

Eine Antwort ist nur zu geben von einer Verständigung über das Sein, über die ontischen Beziehungen aus. Der radikale Okkamismus wollte nur eine intramentale, eine bloß logische Bedeutung der Begriffe anerkennen. Die Pariser Universität hatte diese Auffassung verworfen, und auch Gerson sah in ihr einen Irrweg, jedenfalls eine Übertreibung. Der Ausgangspunkt seiner Philosophie ist wieder ein Bemühen um Erkenntnis der Seinsstruktur und demzufolge der Entwurf einer *ontologischen Metaphysik*. Nur die Verbindung erkenntnistheoretischer Untersuchungen mit ontologischen Gesichtspunkten kann zur Begründung einer neuen Metaphysik führen; sie ist

15) De simplificatione cordis I; opera t. III 457 B Noster igitur intellectus post inspectionem phantasmatum causatorum a rebus extrinsecis, unde format primo conceptus vagos ab omni connotatione accidentium denudatos, ut a situ, a figura... quo facto remanet in anima similitudo essentialis, in qua conveniunt exterius, a parte rei, omnia sensata quae ejusdem generi vel ejusdem speciei. Vgl. De consolatione theologiae l. II, I 152 A; l. IV, I 178 A.

16) De concordia Metaphysicae cum Logica IV 822 B, 823 B/C, 824 A.

17) Ibid. 822 A. Überhaupt ist die eigentliche Aufgabe der Theologie, eine Konkordanz zwischen den verschiedenen Meinungen der Doktoren herzustellen, resolvendo non solum qualibus verbis utitur, sed qualem in verbis sententiam intenderit aut intendere debuerit; Secunda lectio contra vanam curiositatem I, 99 B sq.

zugleich notwendig, damit der Realitäts- und damit der Wahrheitscharakter des Erkenntnisprozesses nicht verkannt wird.

Man kann demnach die Philosophie Gersons einen gemäßigten Nominalismus nennen. Aber man darf nicht übersehen, daß die nominalistischen Grundprinzipien durchaus beibehalten werden, und daß der Nominalismus hier nicht gekürzt, sondern fortgebildet erscheint. Die Verbindung mit ontologischen Gesichtspunkten erleichtert die Beziehungen zur Theologie im allgemeinen ebenso wie zur Mystik im besonderen. Die Fortbildung geschieht also — wenn man so will — von theologischem Interesse aus, aber nicht, um den vom Okkamismus herausgearbeiteten fundamentalen Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Methode wieder zu verhüllen, sondern um einer ernsthaften Philosophie gegenüber den besonderen experientia-Charakter der religiösen Funktion noch genauer festlegen zu können. Damit ist die geistesgeschichtliche Stellung Gersons zwischen Okkam und Luther angedeutet. Es fragt sich freilich, wie weit es Gerson gelungen ist, sein theologisches Ziel zu erreichen.

Der Ruf: „Vadamus ad res! Heran an die Wirklichkeit“ ist einem sich unverantwortlich fühlenden Logizismus gegenüber wohl berechtigt, so meint Gerson. Aber darf man darum die Logik verachten? Kann man von den Dingen sprechen, kann man sie als denkendes Wesen haben ohne Begriffe?¹⁸⁾ Und andererseits: unser Intellekt hat die großartige Fähigkeit, sich die einheitlichsten Erscheinungen mittels voneinander unterschiedener Begriffe zu verdeutlichen. Die Unterscheidungen, die so vollzogen werden, gehören aber (das ist das erkenntnistheoretische Prinzip des Nominalismus) nur auf das Konto des arbeitenden Verstandes, nicht auf das des Dinges an sich¹⁹⁾. Ist ein sicherer Weg aus diesen Schwierigkeiten zu finden?

18) Epistola in laudem Doctrinae S. Bonaventurae I 118 D sq. Sed acclamant alij quod de entibus rationis nihil curant: vadamus inquit ad res, quasi Logica frustra si [l. sit] tota.

19) Ibid. 118 D... est enim secundum Aristotelem et ejus commentatorem et experientiam, tanta vis intellectus nostri, quod conjunctissima, immo penitus eadem, potest per distinctos conceptus separatim accipere; sed separatio dicitur rationis, non rei exterioris.

Hier kann offenbar die Erkenntnistheorie allein sich nicht weiterhelfen. Ein Rückgang auf ontologische Gedanken wird erforderlich.

Jedes Seiende hat zwei Seinsformen. Es existiert als Ding an sich, als objektives Sein; und es ist vorhanden als gedachtes, als subjektives Sein (*esse obiectale*) in der Vorstellung des geschaffenen oder ungeschaffenen Intellekts. Die Tatsache, daß das objektive Sein der subjektiven Vorstellung zugrunde liegt, gleichsam ihre Materie oder ihr Substrat bildet, ist geeignet, als gemeinsame Basis für Metaphysiker und Logiker zu dienen²⁰⁾. Alle weiteren Sätze sind eine nähere Erläuterung dieser Beziehung zwischen objektivem und subjektivem Sein.

Das Verhältnis beider Seinsarten zueinander und zum begreifenden Intellekt wird entwickelt an den beiden Begriffen *Relation* und *Repräsentation*. Damit werden auch der Logik wie der Metaphysik ihre Berechtigung erwiesen und ihre Grenzen abgesteckt.

So heißt es also, daß das subjektive Sein in *Relation* steht zum real Seienden, wie zu seinem ersten und hauptsächlichsten Gegenstand; jede Wissenschaft hat sich an dieses subjektive Sein zu halten, das solcherart bezogen ist auf das wirkliche Sein²¹⁾. Die besondere Art dieser Beziehung wird vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck gebracht dadurch, daß das subjektive Sein auch *repräsentatives Sein* (*esse repraesentativum*) genannt wird. Damit, daß dem subjektiven Sein die Funktion der *Repräsentation* des realen Seins in Hinsicht auf den Intellekt zuerkannt

20) De concordia Metaphysicae cum Logica IV 821 D sq. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa. Alio modo, prout habet esse obiectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum: ...sic res ipsa diceretur quasi materia vel subtractum vel subjectum rationis obiectalis, vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum Terministis... In demselben Sinn wie hier subjectum braucht Gerson auch objectum, vgl. 822 A/B, 823 D, 827 B. Das zeigt, daß er diese beiden Begriffe als Synonyma ansieht.

21) De concordia ...IV 822 A Ens reale non potest constituere scientiam aliquam, si non consideretur in suo esse obiectali relato ad ipsum ens reale sicut ad primarium et principale objectum suum. Ratio: Quia scientia vel sapientia quaelibet est habitus intellectus..

wird, ist seine Beziehung zur Welt des Objektiven gesichert und umgrenzt²²⁾.

Der Intellekt besitzt nun das ihm das real Seiende repräsentierende subjektive Sein in seinen Vorstellungen und Begriffen. Darum kann das objektive Sein, das Ding an sich, unmittelbar keine Wissenschaft konstituieren, denn die Wissenschaft ist ein Habitus des Intellekts²³⁾. Der Intellekt wiederum arbeitet mittels Vorstellungen und Begriffen, indem er sich dabei der Kategorien und der Zeichen bedient. Er vergleicht das eine Ding mit dem anderen, er leitet das eine von dem anderen ab, das heißt, er hat die Fähigkeit, das eine als Zeichen des anderen zu setzen²⁴⁾. Der Intellekt wird gleichsam dadurch, daß er Zeichen setzt und den Zeichen verschiedene Bedeutung beilegt (*modi significandi*), konstituiert und formiert²⁵⁾.

Die Funktion eines Zeichens ausfüllen heißt nun soviel, wie dem Intellekt etwas repräsentieren²⁶⁾. Analog den Aussagen über den repräsentativen Charakter des subjektiven Seins bedeutet das zunächst, daß nur ein real existierendes Ding als Zeichen dienen kann. Von der Dinghaftigkeit bzw. Realität oder der Seinsqualität (Entität) hängt die Fähigkeit zu repräsentieren oder zu bezeichnen ab²⁷⁾. Weiter aber heißt das auch,

22) Vgl. Anm. 20. Der Begriff der Repräsentation, der gegenwärtig im Staats- und Verwaltungsrecht viel erörtert wird — ich erinnere nur an die Arbeiten von Carl Schmitt und Glum's Untersuchung über den Reichswirtschaftsrat —, spielt auch in der Philosophie und Theologie des Mittelalters eine begriffsgeschichtlich höchst interessante Rolle: in der Erkenntnistheorie und Metaphysik, in der Lehre von der Eucharistie und in den Auseinandersetzungen über Konzil und Papst. Ich hoffe, demnächst eine Untersuchung darüber vorlegen zu können.

23) Vgl. Anm. 21.

24) *De modis significandi* IV 816 B *Significatio nec proprie nec convenienter accipitur, nisi per respectum ad naturam intellectualem, quae potest uti signo, per comparisonem seu deductionem unius rei ad alteram.*

25) *Ibid.* IV 816 B *Propterea significatio dici potest intellectus constitutio vel actuatio seu formatio vel adaptio.*

26) *Ibid.* IV 816 B *Unde significare est aliquid intellectui representare.* Vgl. 819 A.

27) *Ibid.* IV 816 B *Significatio non fit per aliquod signum quod non sit res aliqua: quod enim nulla res est, nihil omnino representat sive significat; habet autem omnis res tantum de significabilitate quantum de entitate.* Mir scheint, als sei diese Theorie vom Wesen des Zeichens, die sich bis zu den Sentenzen des Lombarden zurückverfolgen läßt (vgl. *Sent. l. I. d. l. c. 1, Ed.² Ad Claras Aquas 1916*

daß ein Zeichen niemals absolut, sondern immer nur relativ gilt²⁸⁾, daß es weniger zu der realen Welt als zu der Tätigkeit des Intellekts in Beziehung steht²⁹⁾, daß also auch durch die Zeichensetzung eine neue Realität niemals nach außen, sondern nur in der Seele, intramental, geschaffen wird — dies zur Kritik der hemmungslosen Metaphysiker³⁰⁾.

So ergibt sich, daß man, wie mit dem Zeichen, so auch mit den Bedeutungsarten des Zeichens und den subjektiven Begriffen und Vorstellungen (*rationes objectales*) nur in Relation zum Intellekt rechnen darf; sie wären nicht ohne den Intellekt, was nicht ausschließt, daß ohne eine Welt des realen, objektiven Seins auch der Intellekt keinen Sinn hätte³¹⁾.

Wenden wir uns nun zu der Frage, von der wir ausgingen, zurück, so läßt sich jetzt die Bedeutung der Erkenntnis schon bestimmen. Die Erkenntnis bzw. die subjektive Vorstellung (*ratio objectalis*) ist nicht an die Grenzen des Intellekts oder an die Sphäre der logischen Begrifflichkeit gebunden. Sie kommt freilich nur zustande durch die intellektuale Natur, aber die Struktur des Ontischen verbürgt ihr durch das subjektive Sein ein Berühren der realen, objektiven Welt³²⁾.

Die subjektive Vorstellung hat also gleichsam zwei Gesichte, eines nach außen zur realen Welt gewandt und eins nach innen, dem Intellekt zugekehrt, oder zwei Beziehungen, eine reale und

t. I, p. 14), von großer Bedeutung für Luthers ausgesprochen *nicht-symbolische* Vorstellung vom Zeichen.

28) Ibid. IV 816 C Signum a quo significatio dicitur, non accipitur absolute, sed ad aliquid et relative, dum intelligitur ut signum, sicut species coloris in oculo non accipitur ut res.

29) Ibid. IV 816 C/D Signum ut signatum dictum relative magis accipit relationem istam ab actione rationis vel intellectus rerum habitudinem considerantis, quam a rebus ut res sunt absolute.

30) Ibid. IV 816 D Signum ad signatum dum comparatur per intellectum, non causatur ad extra nova res absoluta et positiva; sed bene in anima...

31) De concordia... IV 823 B Modus significandi vel ratio objectalis quantumcunque spectent ad scientias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negotians, sed nec intellectus negotians sufficeret, si nullae res ad extra, vel vere vel intelligibiliter esse possent.

32) Ibid. IV 827 B Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra, tanquam in suum principale significatum...

eine logische, mittels deren sie einerseits die realen Wissenschaften: Moral, Mathematik, Physik und Metaphysik, andererseits die sermozinalen, rationalen oder auch nominalen Wissenschaften: Grammatik, Logik, Rhetorik, konstituiert³³). Anders ausgedrückt: die Begriffe der Erkenntnis können entweder nach der personalen oder formalen Supposition als *termini primae intentionis vel impositionis* bezogen werden auf die reale Wirklichkeit, die sie bezeichnen sollen; die Zeichen dienen als Zeichen der Dinge, die sie darstellen. Oder die Begriffe werden nach der materialen oder naturalen Supposition genommen als *termini secundae intentionis* nur nach ihrem logischen Wert; sie supponieren für die Dinge nicht als Dinge, sondern nur als vom Verstand gesetzte Zeichen³⁴).

Das Verhältnis der Theologie zu den weltlichen Wissenschaften „realer“ und „rationaler“ Art, zur Metaphysik wie zur Logik ist zu bestimmen, indem man wieder auf den ontischen Charakter der Wirklichkeit zurückgreift. Das Objekt der Theologie ist Gott selbst. Die Theologie, sofern sie auf Offenbarung beruht, hat es mit Gott, mit dem reinen, einfachen, vollkommenen Sein zu tun, während die Metaphysik immer auf einen Begriff, eine Vorstellung vom Sein angewiesen ist³⁵), und diese Relation gilt erst recht von den rationalen Wissenschaften. Arbeiten die weltlichen Wissenschaften mit Hilfe der Kausalbeziehungen, indem sie von den offenbaren und faßbaren Wirkungen aus die verborgenen Ursachen zu erschließen suchen, so darf die Theologie im Gegenteil dank der ihr gegebenen Offenbarung bei der ersten Ursache einsetzen und von hier aus die Fülle der Wirkungen

33) Ibid. IV 827 C Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et extra.

34) Ibid. IV 823 A, 829 C Similis esset distinctio de modo significandi: quia vel significat rem ut res est, vel ut signum quoddam. Proportionabilis esset alia distinctio de terminis primae intentionis vel impositionis, seu personaliter acceptis, prout significant res ut res sunt aut, prout termini sunt secundae intensionis vel impositionis, supponentes pro rebus non ut res sunt, sed ut signa quaedam, sive sint extra animam vel ad intra.

35) De concord. IV 828 B, 829 D ff. Concordia Metaphysicae cum Theologia fiat, si consideretur ens simpliciter vel ens purum, vel ens universaliter perfectum, quod est Deus. Aut si consideretur generalis ratio objectalis entis. Secundum spectat ad Metaphysicam: primum proprie ad Theologiam, in qua Deus est subjectum.

übersehen³⁶⁾. Die ihr eigentümliche Methode, der *processus a fine*, ist ihr vorgezeichnet worden durch Christus in dem Wort: Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat (Joh. 6, 44)³⁷⁾. Da aber andererseits auch gesagt ist, daß niemand zum Vater kommt denn durch den Sohn, und daß in Gott A und O, Anfang und Ende sich finden, so ergibt sich daraus, daß der Weg und die Ergebnisse der profanen Wissenschaften den Erkenntnissen der Theologie nicht widersprechen können, daß sie vielmehr von der Theologie mit Nutzen in ihren Dienst gezogen werden dürfen³⁸⁾. Das wird um so mehr geschehen müssen, als dem Menschen die *theologia patriae*, die das reine Sein von Angesicht zu Angesicht sieht, erst in der Ewigkeit geschenkt wird. Hier auf Erden haben wir das Sein, theologisch gesehen, nur als ein im katholischen Glaubensbekenntnis enthaltenes, also ein zu glaubendes, ein im Glauben in Beugung unter die Autorität eventuell auch ohne Verständnis anzunehmendes Sein³⁹⁾. Wollen wir ein tieferes Verständnis der durch Kirche und Hl. Schrift dargebotenen Seins-offenbarung erlangen, so können wir die Philosophie, insbesondere die Metaphysik, nicht entbehren. Wollen wir über ein verstehendes Erkennen hinaus schon hier trotz der uns versagten Unmittelbarkeit eines Seinsverhältnisses eine lebendige, unser Wesen berührende und gestaltende Verbindung mit dem Sein, so müssen wir uns entschlossen auf die *experientia*, die Erfahrungserkenntnis werfen, die den dumpf-gehorsamen Autoritätsglauben wie die gläsern kalte gelehrte „scholastische“ Wissenschaft weit hinter sich läßt.

36) *Centilogium de causa finali* IV 815 C. *De consol. theol.* I, II, I 147 C *Theologia sumit initium a prima et suprema causa, quae Deus est; in cujus ditione cuncta sunt posita, et non est qui suae possit resistere voluntati. Dehinc ad inferiores effectus se deflectit. Philosophia vero conversum ut saepius processum retinet ab inferioribus et cognitis ad superiores et latentes causas, ductu rationis se sublevans.*

37) *Centilogium de causa finali* IV 815 C.

38) *Ibid.* IV 815 B *Conveniunt nempe semper in idem apud Deum finis et principium, α et ω, circulo intelligibili perfectissimo. Unde nemo venit ad Patrem nisi per Filium. Sed nec ad Filium nisi Pater traxerit eum, ecce circulum perfectum.*

39) *De concord.* IV 830 A *Theologia viae respicit ens primum ut creditum cum suis attributivis non excludendo intelligentiam de multis. Theologia autem patriae respicit ens primum ut facialiter visum et objectaliter in seipso, non in speculo vel aenigmate...*

Damit sind die beiden Pole angegeben, zwischen denen die weitere Arbeit Gersons sich bewegt. Es gilt auf der einen Seite, mit Hilfe der nun schon eine theologische Tradition bedeutenden nominalistischen Methoden eine neue theologische Metaphysik zu schaffen, die auf Grund der fortgebildeten okkamistischen Erkenntnislehre über einen bloß hingenommenen Glauben hinaus zu einer wirklichen Erkenntnis der christlichen Wahrheiten führt; es gilt auf der anderen Seite, dem trockenen Wissen gegenüber die besondere Art der religiösen Erfahrung aufzufinden und ihr im menschlichen Bewußtsein den Ort anzuweisen, wo sie wirklich wird.

Diese beiden Aufgaben haben Gerson in Anspruch genommen. Bei seinem Versuch, sie zu lösen, hat er es nicht vermeiden können, die Linien zu verwirren; man hat ihm darum nicht ohne Recht schon bald Unklarheiten vorgeworfen⁴⁰⁾. In immer wiederholten Wendungen setzt Gerson der „scholastischen“ Theologie die „mystische“ Theologie, der Buchstabenwissenschaft die Herzensweisheit, dem Erkennen die Liebe entgegen. Seine Bemühungen zur Reform des theologischen Studiums laufen letzten Endes darauf hinaus, die Studierenden in Paris aus allem Streit um Begriffe und Methoden wieder zu der brennenden mystischen Liebe des Meisters Bonaventura zurückzuführen, sie wieder nach den mystagogischen Anweisungen des Areopagiten den Weg der religiösen Praxis auf den „Berg der Beschauung“ zu lehren, die religiöse Erfahrung, die auch die Laien haben können, in den Mittelpunkt der Theologie zu stellen. Und umgekehrt betont Gerson doch wieder an nicht wenigen Stellen, daß zur höchsten Kontemplation eine bestimmte, dem Laien nicht zugängliche Erkenntnis gehöre, erkennt er darum den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen Leben an, erweist er sich damit also im Bann der mittelalterlichen Überlieferungen als unfähig, die von ihm selbst gestellte Aufgabe zu erfüllen.

40) Vgl. E. Van steenberghe, *Autour de la „Docte Ignorance“*. Une controverse sur la théologie mystique au XVe s. Beiträge z. Geschichte d. Phil. des MA., herausg. von Cl. Ba eumker, Bd. XIV, 2—4; 1915 und *Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson*, Beiträge, Suppl. Bd. I 1915, S. 557—564.

Seine Zielsetzung führt von Okkam zu Luther in dem Sinn, daß nach der grundsätzlichen Besinnung auf den allem rationalen Wissen fremden, gegen alle rationale Begründung abweisenden Charakter der religiösen Erfahrung immer mehr die Notwendigkeit empfunden wird, nun doch irgendwie diese religiöse Erfahrung des Menschen in ihrem Besondersein mit dem geistigen Bewußtsein des Menschen in Beziehung zu setzen.

Luther fand, wie wir vorgreifend sagen können, diese Beziehung in dem von ihm im Lauf seiner theologischen Entwicklung immer umfassender herausgearbeiteten Begriff des *Glaubens*, in dem er allen anderen Erfahrungen und Erkenntnissen gegenüber und doch dem geistigen Verstehen faßbar und deutbar die Fülle der Gotteserfahrung konzentriert sah. Aber auch Luther ist zuvor durch die Begriffs- und Vorstellungswelt der mittelalterlichen Scholastik hindurchgegangen, hat eine Zeitlang in der Wertordnung des areopagitischen Systems gelebt und insbesondere bei seiner Ausbildung des Glaubensgedankens neuplatonischen Intentionen Raum gelassen. Man kann das an der Römer- und Hebräerbriefvorlesung beobachten. Da ist der Glaube noch ganz intellektualistisch gefaßt als das seinem überweltlichen Objekt angepaßte Verstehen (intelligere) des Unsichtbaren, das man mit den — eben neuplatonisch gedachten — Organen des Geistes nur erhoffen, nicht aber wie Erkenntnisse irdischer Dinge sich aneignen kann. Die affektvolle innerliche Berührung mit der unsichtbaren überirdischen Welt Gottes bringt erst die ekstatische Liebe, die sich in wortlosem Gebet nach areopagitischem Vorbild aufschwingt zu dem höchsten Einen, um sich mit ihm zu vereinigen⁴¹). Dieser ekstatischen Liebe, die er sich als über dem (intellektuellen) Glauben sich erhebend dachte, hat Luther damals alle die Eigenschaften zugeschrieben, die er später dem Glauben zuerkannte, als er gelernt hatte, Glaube und Liebe als die *e i n e* Erfahrung glaubend in der Liebe sich betätigenden, liebend der Güter des Glaubens sich versichernden, Gott in der Not und dem Vergebungswort des Bruders begnenden christlichen Lebens zu fassen.

41) Römerbriefvorlesung Ficker II 138, 28 ff.; Hebräerbriefvorlesung Ficker II 99, Hirsch-Rückert 254, 10 f.

Es ist nicht zu verkennen, daß Luther die ekstatische Liebe areopagitischer Prägung, von der er zuweilen in seinen frühen Schriften spricht, durch Gersons Vermittlung überkommen hat. Mit dieser Feststellung trifft man aber zugleich den Punkt, an dem das eigentümliche Versagen Gersons deutlich wird. Luther hat seine Anschauung von der besonderen Art der religiösen Funktion fortgebildet, bis er sie in seinem Begriff des Glaubens tief Sinnig und einfach zugleich darstellen konnte. Gerson blieb bei dem überlieferten Verständnis des Glaubens als der gehorsamen Hinnahme der durch die kirchliche Autorität dargebotenen dogmatischen Sätze. Er mußte darum auch, wenn er das eigentliche religiöse Erleben beschreiben wollte, die Tradition der mystischen Theologie fortsetzen, indem er es einordnete in das abstrakt-theoretische Schema der mystisch-kontemplativen Devotionsübung. Und eben diese Gebundenheit an die Methoden der mystischen Theologie machte es ihm unmöglich, etwas Durchgreifendes zur Reform von Kirche und Theologie zu leisten.

Wie hat nun Gerson das von ihm erkannte Ziel im einzelnen zu erreichen gesucht? Wenn wir dieser Frage in Kürze nachgehen, werden wir sehen, in welcher Weise Gerson mystische und nominalistische Elemente in seiner Theologie miteinander verbunden hat. Es wird deutlich werden, wie sich die Gedanken Gersons in ihrem ganzen Tenor von der in der Theologie Luthers wirksamen Richtung unterscheiden. Zugleich werden die Punkte hervortreten, die trotz aller Verschiedenheit einen Vergleich zwischen Gerson und Luther nahelegen, weil an ihnen doch mehr oder minder positive Beziehungen zwischen beiden zum Ausdruck kommen.

Der Weg zu einer über den bloßen Autoritätsglauben hinausführenden Erkenntnis des eigentümlichen Inhalts der theologischen Aussagen ergibt sich für Gerson aus einer Kombination der ontologischen Metaphysik mit einer nominalistischen Interpretation der Universalienlehre. Durch diese Kombination erhalten die Universalien, denen durch die nominalistische Kritik eine extramentale Realität abgesprochen wird, die mithin den realistisch-metaphysischen Sinngehalt verloren haben und in ihrer Bedeutung auf den logischen Sinngehalt beschränkt sind,

wiederum zwar nicht ein eigenes metaphysisches Gewicht im Sinn einer realen Existenz, wohl aber eine religiöse, metaphysische Funktion. Und eben hier greift die mystische Theologie ein, hier wird die Verbindung sichtbar, die Gerson zwischen dem Nominalismus und der areopagitischen „Mystik“ gesucht und gefunden hat. Auch für diese vom Neuplatonismus herkommende mystische Theologie ist es charakteristisch, daß erkenntnistheoretischen und logischen Unterscheidungen metaphysischer Wert und metaphysische Funktionen zuerkannt werden.

Das Universale hat nach nominalistischer Auffassung keine Realität außer im denkenden Intellekt. Aus der verschiedenen Art seiner Bedeutung für den menschlichen und den göttlichen Geist ergeben sich nun wichtige Folgerungen. Für den kreatürlichen Intellekt ist das Universale, wenn anders es nicht eine bloße Fiktion darstellen, sondern eine wirkliche Verbindung mit der objektiven Welt verbürgen soll, nur gegeben, weil und soweit es sich auf die Einzeldinge stützt⁴²⁾. Aber die Erkenntnis, die es vermittelt, ist eben dieser Bedingung wegen nur sehr begrenzter Art. Ein unmittelbarer Zugang zum reinen Sein wird dem viator, dem irdischen Pilger, nicht eröffnet. So kann das Universale auch nicht zu einer wirklichen, einer — Gerson schließt sich hier dem Sprachgebrauch Okkams an — „intuitiven“ Erkenntnis Gottes führen. Gott ist unendlich und unerfaßlich, und es hat keinen Sinn, ihn in seinem Wesen begreifen, ihn „sehen“ und „fühlen“ zu wollen. Auch die reinsten und höchsten Begriffe bleiben seiner Unerkennbarkeit gegenüber „Namen“, nomina. Und man muß sich damit begnügen, ihn in diesen altüberlieferten Namen und Begriffen des Vaters, des Freundes, des Wohltäters usw. zu verehren. Der aus der nominalistischen Erkenntnislehre zu erschließenden, in dem Terminus nomen zum Ausdruck gebrachten Einschränkung der Reichweite des intellektuellen Wissens wird hier zur Seite gestellt die Unvollkommenheit, mit welcher der sich unter die Autorität des

42) De simplif. cordis IV, III 458 B universalitas derivatur et fundatur in rebus singularibus, alioquin ficta esset.

Dogmas beugende Glaube des einfachen Frommen sich abfinden muß⁴³⁾.

Auf der anderen Seite ist das Universale die Form, in der das Denken des göttlichen Geistes sich vollzieht. Denn Gott ist das reine, einfache Sein; und er hat, wie wir sahen⁴⁴⁾, als der höchste Intellekt eine seinem Wesen entsprechende subjektive Vorstellung vom Sein, eine Vorstellung, die allen Trübungen, Akzidentien, allen raumzeitlichen Umkleidungen entnommen, rein, klar und vollkommen ist. In dieser Form der dem göttlichen Geist eigentümlichen subjektiven Seinsvorstellung ist jedes Seiende von Ewigkeit her, als „Idee“, in der schöpferischen Wesenheit⁴⁵⁾. Und eben diese im göttlichen Geist von Ewigkeit her vorhandenen, nicht real zu unterscheidenden, sondern nur analogisch zu erschließenden Ideen sind nichts anderes als die Universalien, denen zur Vermeidung des Pantheismus nur eine intramentale Realität zuzuerkennen ist.

Es ist ersichtlich, welchen Wert von hier aus die Universalien für den menschlichen Intellekt in seinem Verhältnis zum göttlichen Geist gewinnen müssen. Eine befriedigende, eine volle Erkenntnis vermögen sie nicht zu verschaffen. Aber sie können dem menschlichen Geist die Begegnung mit dem göttlichen Geist vermitteln; sie können den menschlichen Geist auf diese Begegnung vorbereiten, ihn für sie bilden und erziehen. Denn wenn nur der menschliche Geist sich den Mühen der Abstraktion unterzieht, wenn er sein Denken läutert und klärt, wenn er die sinnlichen Vorstellungen abwirft und in die Höhe der reinen

43) Ibid. XV, III 465 A... patet ex prioribus, quid habet respondere cor simplicis meditantis vel orantis, si quaeratur ab eodem, quid meditando, quid orando cogitat, quid aspicit, aut quod diligit? Recogito, dicere potest, Patrem meum coelestem, Benefactorem meum, Redemptorem meum, Salvatorem meum, Judicem, Dominum, immo Sponsum, et Amicum meum. Et si pergat ultra requirere: Quis est iste Pater tuus, cujus essentiae, cujus perfectionis cujusque conditionis? Respondeat: Incomprehensibilis est et infinitus, et ideo comprehendere ipsum non laboro. Satis mihi est, ipsum pro statu praesentis exilii cognoscere sub eis quae memoratae sunt rationibus, quia Pater, quia pius, quia benefactor, amicus, intimus, pulcher, decorus et totus desiderabilis, prout sponsa dixit in Canticis c. V. 16.

44) Vgl. Anm. 20.

45) De concord. IV. 825 A. Quodlibet ens in esse objectali fuit ab aeterno in Deo seu divino verbo quod est creatrix essentia.

Begrifflichkeit emporsteigt, wenn er von der raumzeitlichen Anschauung dieses oder jenes Guten, dieses oder jenes Seins sich wendet zu der absoluten und universalen Idee des Guten, des Seins, dann verähnlicht er sich dem göttlichen Geist, er gleicht sich ihm an, und der *circulus intelligibilis*, der von Geist zu Geist führt, wird geschlossen⁴⁶⁾.

Es ist der Weg der Universalisierung der Begriffe, der Sublimierung des Denkens, der hier gegangen wird, und gemäß den nominalistischen Voraussetzungen kann das Ende dieses Weges, solange man in der Sphäre des Intellektuellen bleibt, nicht ein Positivum, nicht ein Erkenntnisgewinn sein, sondern nur eine Negation. Denn die nominalistische Auffassung der Abstraktion, für die das Universale nur ein entleerter logischer Begriff ist, bedeutet ein negatives Verfahren, und der der Abstraktion entsprechende Begriff der Simplifikation, der Vereinfachung, unterstreicht diesen negativen Charakter, ist doch die Einfachheit, die Gott zugeschrieben wird und die der menschliche Geist erzwingen soll, keine positive Eigenschaft, sondern das Absehen von allen konkreten kreatürlichen Bedingtheiten⁴⁷⁾.

Nun ist der Schritt nicht mehr weit von dieser nominalistischen Deutung des Abstraktionsprozesses, von dieser Interpretation der durch die doppelte Form des Seins bestimmten Universalien zur areopagitischen Mystik. Denn die Abstraktion, die hier gelehrt wird, ist ihrem Wesen und ihren Tendenzen nach nichts anderes als die *via negationis* der mystischen Theologie. Die mystische Theologie ist das „kürzeste“ Evangelium, weil sie Gott alle positiven Bestimmungen abspricht, im genauen Gegensatz zur symbolischen Theologie, die ihm alle nur möglichen Bezeichnungen beilegt, um damit affirmativ die unerschöpfliche Fülle seiner Macht zum Ausdruck zu bringen. Die mystische Theologie schlägt den entgegengesetzten Weg ein. Die von ihr ge-

46) *De myst. theol. pract.* XII, III 420 B/C *Rursus... proficeret meditari, quomodo totus iste mundus sensibilis ad animam rationalem per sensus corporis ingreditur, ut circulo quodam intelligibili ac pulcherrimo ipse mundus derivatus a Deo reducat in eum.* Vgl. *De consol. theol.* I, II, I 155 C; I, IV, I 178 B ff. *De simplif. cordis* XII, III 461 C.

47) Vgl. z. B. *De concord. Metaphys.* IV 828 B *quod enim simpliciter dico, sine addito dico.*

lehrte Negation entspricht der Abstraktion der nominalistischen Erkenntnislehre, der *deus absconditus* der Nominalisten ist der nur in Negationen zu erfassende Gott des Areopagitismus, die *simplificatio* ist vollzogen in der *contemplatio*, der reinen Schau des durch die Abstraktion und Negation alles Kreatürlichen hindurchgegangenen Geistes⁴⁸⁾.

So haben sich Nominalismus und Mystik in der Darstellung der den theologischen Aussagen zugrunde liegenden Disposition des menschlichen Geistes und seines in einer bestimmten Struktur des Ontischen begründeten Verhältnisses zum göttlichen Geist gefunden. Allein damit ist der eigentümliche Charakter der religiösen Erfahrung noch nicht getroffen. Abstraktion und Negation bedeuten ja weder einen Erkenntnisgewinn, noch sind sie geeignet, das Faktum des eigentlich Religiösen zu kennzeichnen, sie sind lediglich eine Vorbereitung des menschlichen Geistes durch die Universalisierung, d. h. Reinigung seines Denkens von allen kreatürlichen Besonderheiten für die Begegnung mit dem göttlichen Geist. Aber die Begegnung selbst ist damit noch nicht gefaßt, der Raum zwischen Mensch und Gott noch nicht überwunden. Hier ist nun die Stelle, wo die eigentlich mystischen Elemente in der mystischen Theologie durchbrechen, der affektive Drang zur Vereinigung mit der Gottheit. Es ist letzten Endes gleich, wie die verwendeten Begriffe und Gedanken im einzelnen lauten, wo sie geistesgeschichtlich ihre Stellung haben und was für eine Sonderbedeutung oder Akzentuierung ihnen ursprünglich zukommt, ob also Gerson mit Gregor dem Großen davon spricht, daß auch die Liebe eine Erkenntnis verschaffe, ob er im Sinn des Neuplatonismus die *excessus mentales* oder auch treffender *supermentales* als Ergebnis der Abstraktion und Negation erwartet, die Erhebung des Geistes über sich selbst hinaus, die Gott in der göttlichen Dunkelheit sehen läßt, in der geheimnisvollen Verborgenheit, in der er sein Zelt aufgeschlagen hat, ob er die ekstatische Liebe schildert, die sich zu Gott hinaufschwingt, oder darauf hinweist, daß die Seele doch, wenn sie von der mystischen Theologie durch die Negation hindurchgeführt wird, in diesem Zustand ohne

48) Vgl. Dreß, Die Theologie Gersons S. 51, Anm. 1; S. 54 ff.

Zweifel sowohl handelt wie leidet und demzufolge auch etwas „erfahren“ muß, — immer ist im Gegensatz zur intellektuellen Funktion der Seele ihre affektive Funktion gemeint, ihre mit dem Begriff desiderium umschriebenen voluntativen Kräfte, die ihr die innerliche Aneignung, die wahrhafte experientia, die cognitio experimentalis, d. h. das praktische Kennenlernen des mit den religiösen Vorstellungen und theologischen Formeln Gemeinten erlauben. Der Glaube, die fides, bleibt dagegen immer nur entweder, objektiv, das kirchliche Dogma, oder, subjektiv, die Haltung des demütigen Gehorsams, der den Offenbarungswahrheiten, auch wenn sie nicht verstanden werden, entgegengebracht werden muß. Erst der Hinweis auf das desiderium zeigt, wo und wie das religiöse Erleben dem geistigen Bewußtsein des Menschen eingegliedert ist. Und hier führt die Befruchtung durch die mystische Theologie Gerson über den radikalen Okkamismus hinaus; ein eigentümlicher affektiver Transzendentalismus, wie er in der deutschen Mystik schon konzipiert worden war, bringt diese in der Linie der theologiegeschichtlichen Entwicklung von Okkam zu Luther liegende Intention zum Ausdruck. Die transzendentalistischen Gedanken, die in der Mystik schon früher beobachtet werden können, finden nun durch die nominalistischen Tendenzen Gersons eine bemerkenswerte Modifizierung und Beschränkung, wie andererseits die im Nominalismus liegende phänomenalistische Tendenz durch die Aufnahme der mystischen Ideen und Vorstellungen durchbrochen wird.

Das bisher gewonnene Ergebnis ist nun in seinen Folgerungen sogleich noch nach einigen Richtungen hin zu verdeutlichen, ehe wir dazu übergehen, das Verhältnis Luthers zu Gerson an den zentralen Problemen klarzustellen.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß von der durch Gerson eingenommenen Position aus der Psychologie ein weites Feld eingeräumt und eine eminente Bedeutung zuerkannt werden muß. Schon die erkenntnistheoretische Grundstellung führt darauf, denn wenn die Gebundenheit der Erkenntnis an die Funktion der intellektuellen Organe so stark unterstrichen wird, muß notwendig eine eingehende Untersuchung dieser Verknüpfung

bedingenden Mechanismus der intellektuellen Tätigkeit gefordert werden. Wenn weiterhin nach nominalistischer Auffassung die Eigenschaften, die der menschliche Geist Gott zuschreibt, auf die verschiedene, aus dem Schuldgefühl, der Dankbarkeit oder der Freude, der Indifferenz oder der leidenschaftlichen Anteilnahme sich ergebende Einstellung des Menschen zu Gott zurückgeführt wird, dann liegt auch von seiten der Theologie ein Hinweis auf die psychologischen Zusammenhänge vor, der nicht übersehen werden darf: es ist wichtig, daß die religiöse Haltung des Menschen in ihren verschiedenen Möglichkeiten, die grundsätzliche Veranlagung des menschlichen Geistes, die wechselnde seelische „Witterung“, die aufs engste mit den Grundformen der Psychologie zusammenhängende, dabei theologisch-anthropologisch so bedeutungsvolle Problematik der Gewissensentscheidung erforscht werden. Bei einer so entschiedenen Betonung der psychologischen Momente muß die Empfänglichkeit für die in den Traditionen der mystischen Theologie immer nuancierter ausgebildete psychologische Terminologie, die hier begegnende, immer virtuoser gehandhabte psychologische Kunstfertigkeit, sehr groß sein. Es ist nicht erstaunlich, daß bei der Verknüpfung von erkenntnistheoretischen, logischen und metaphysischen Gedanken- und Beweisführungen und der Einbeziehung psychologischer Begriffe und Vorstellungen die metaphysischen Ideen häufig psychologisch gefärbt erscheinen — ich erinnere hier nur an die vorwiegend logisch-psychologische Deutung der sonst, im Realismus, erkenntnistheoretisch - metaphysisch bestimmten Universalien durch Gerson, während andererseits das psychologische Material in die Sphäre des Metaphysischen erhoben wird und eine eigenartige (ich möchte sagen:) „Metapsychologie“ sich herausbildet, was besonders fesselnd etwa an der Theorie von der *contemplatio* zu beobachten ist⁴⁹⁾. Die Beachtung, die Gerson der Psychologie zuteil werden läßt, spiegelt sich wider in dem Nachdruck, mit dem er die „Geistlichen Übungen“, die *exercitia spiritualia*, betreibt. Auch die Anweisungen zur formgerechten Durchführung des Abstraktionsprozesses sowie der Negation liegen in derselben Linie, wenn auch das hier zur An-

49) Vgl. besonders *De myst. theol. spec.* III 365 A ff.

wendung gebrachte meditative Element sich in einer eigentümlichen Spannung befindet zu dem Prinzip der Meditation, das den geistlichen Übungen zugrunde liegt; denn während dort die Meditation von den sinnlichen Bildern fort- und emporführen soll zu den reinen Formen der intellektualen Anschauung, ist es hier ihre Aufgabe, die Seelen gerade an Hand möglichst bunt und kräftig ausgemalter sinnlicher Vorstellungen zum Affekt zu reizen.

Die Psychologie Gersons ist bestimmt durch das *scala-Schema*, diese charakteristische Art, in Stufen zu denken, die wir im Neuplatonismus, in der Mystik, im Katholizismus und Idealismus finden, und die sich so grundsätzlich unterscheidet von dem Denken in Totalitäten, das in Luthers *totus homo*-Idee den repräsentativen Ausdruck gefunden hat. Handelt es sich einmal darum, über die verschiedenen gradus der jeweils dem Vorgefundenen angemessenen *scala* hinweg die letzte metaphysische Einheit zu erreichen, so werden auf der anderen Seite die polaren Spannungen etwa des *simul iustus peccator* umschlossen, nicht in billiger Harmonisierung, auch nicht in vulgärem Psychologismus, sondern aus der Anerkennung der aus der göttlichen Kontingenz und den ontologischen Momenten der Theologie sich ergebenden Paradoxie.

Hier ist nun allerdings eine Einschränkung zu machen, die einer theoretischen Konstruktion abträglich sein mag, aber für das wirklich historische Verständnis der geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Luther und Gerson und damit auch für die richtige Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Stellung Gersons wichtig genug sein dürfte. Wenn nämlich Gerson auch grundsätzlich das *scala*-Schema anwendet, wie es der Übung in der katholischen Theologie des Mittelalters entspricht und vor allem in den Dokumenten der Mystik und den Lehrbüchern der mystischen Theologie immer wieder begegnet, so finden sich doch in der nominalistischen Denkweise die Prinzipien des totalen Denkens vorgebildet, insofern sie hinter den einzelnen Seelenvermögen und ihren Organen die wesentliche Einheit des Seelischen sieht, und man kann, wie ich versucht habe zu zeigen ⁵⁰⁾,

50) Walter Dreß, Die Theologie Gersons 1951, S. 90 f.

gerade bei Gerson nachweisen, wie dieses Streben zur Auffassung Luthers, zur *totus homo*-Idee, hinüberführt. Die Geschichte des *totus homo*-Begriffs ist noch nicht dargestellt worden; sie wäre eine geistesgeschichtlich, theologisch und philosophisch lohnende Aufgabe und müßte weit ins Mittelalter zurückgreifen. Gerson spricht dann einmal in Wendungen, die in den Hauptbegriffen an Luthers spätere Darlegungen erinnern⁵¹⁾, den Gedanken aus, daß die Unterscheidung eines mehrfachen Willens, eines höheren Willens, der sich Gott zuwende und die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen suche, und eines niederen Willens, der sich auf die niederen Dinge beziehe, nicht substantiell, sondern nur relativ zu verstehen sei⁵²⁾.

Wenn nun auch hier mit der Ablehnung eines substantiellen Unterschiedes und der Feststellung einer nur in der Relation bestehenden, nur durch die Bezogenheit begründeten Distinktion Luthers Auffassung vorgebildet ist und diese Tatsache problemgeschichtlich höchst interessant ist, es darf doch nicht übersehen werden, daß Gerson — darin liegt ja auch ein Grund seiner Beschränkung — praktisch in seinen Schriften dieser Überlegung keinen Raum gegeben hat, sondern überall das *gradus*-Schema zugrunde legt.

Die graduelle Psychologie ist ihrerseits, und das gibt eine gewisse Erklärung, ja wieder nur ein Ausdruck einer bestimmten Art des Denkens. Und die eigentümliche Logik dieses Stufen Denkens, das sich am charakteristischsten wohl im Hierarchie-Gedanken ausspricht, findet sich nicht allein in der Psychologie,

51) Vgl. WA II 415, 6 ff. *causa erroris est, quod subjectum gratiae dant solam animam eiusque nobiliorem partem, deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus, quantum diligit legem dei, tantum caro, quantum odit legem dei.*

52) *De consol. theologiae* I. II, I 148 B *Veruntamen ad intelligentiam hujus rei, ...qualiter et in quibus humana voluntas divinae debeat conformari, rememoranda est distinctio de triplici voluntate... Est in supremo proprie dicta voluntas rationalis insita portioni suae superiori, quae ad leges convertitur aeternas... Haec voluntas ita semper conformis esse tenetur divinae voluntati cognitae, ut adversus beneplacitum suum nunquam remurmuret... D Altera voluntas est inserta portioni rationis inferioris: quae quidem altera dicitur non in substantia, sed quia convertitur ad leges vel res interiores, elongata quodam modo a prima luce et virtute...*

sondern auch in der Theologie, etwa in der Gottes- oder in der theologischen Sündenlehre, und in den metaphysischen Erörterungen. Auch die scintilla-Idee z. B., die Lehre vom Seelenfünklein, gehört in diesen Zusammenhang. Sie entspricht einer bestimmten psychologischen Grundauffassung, sie wird auch psychologisch begründet und läßt sich psychologisch unterbauen, aber ihre Bedeutung erschöpft sich keineswegs im Psychologischen, vielmehr eröffnet sie sich erst von einer theologisch-metaphysischen Anthropologie her. Man kann darum wohl folgern, daß die scintilla-Idee notwendig den Synergismus und eine Theorie von der Verdienstlichkeit nach sich ziehe, aber es scheint nicht erlaubt, ihr ohne weiteres eudämonistische Tendenzen im heute üblich gewordenen Sinn zuzuschreiben. Hinter ihr steht eine ganz bestimmte, eindeutig zu erkennende theologisch-metaphysische Logik, und es wäre nur noch ganz allgemein die Frage aufzuwerfen, wie weit diese Logik, diese apriorische Gebundenheit durch eine bestimmte Denkform ihrerseits wieder auf einem nicht weiter abzuleitenden Selbstverständnis beruhe oder inwiefern auch das Selbstverständnis seine charakteristischen Linien durch die vorgegebenen Denkformen erhalte.

Jedenfalls, es dürfte deutlich geworden sein, durch welche Momente das Denken Gersons bestimmt wird, in welcher Richtung es sich vornehmlich vollzieht und in welchen Ideen es demgemäß folgerichtig sich selbst wiedererkennt. Ein Blick auf Luthers totus homo-Idee zeigt dann sogleich den geistesgeschichtlichen Anknüpfungspunkt in der nominalistischen Psychologie wie den grundsätzlichen Unterschied in allen wesentlichen Ausführungen.

Wir kommen nun zu den zentralen Problemen, an denen das theologiegeschichtliche Verhältnis Gersons zu Luther aufzuzeigen ist. Es handelt sich um die drei Gedankenkreise, die sich bewegen um die transzendentalistische Auffassung der religiösen Erfahrung, um die Bedeutung des Gesetzes im Rahmen der Theologie und um die Frage der Anfechtung.

Ich darf hier als bekannt voraussetzen, was unter Luthers Transzendentalismus zu verstehen ist, und möchte lediglich daran erinnern, daß Luther, nachdem er durch eine von neuplatonisch-areopagitischen Ideen beeinflusste Periode hin-

durchgegangen war, in der er den Glauben intellektualistisch faßte und die religiöse Erfahrung in ihrer Eigentlichkeit als ekstatische Liebe deutete, später im Glauben die Hauptfunktion der Religion erkannte und eben diesen Glauben transzendentalistisch verstand: was du glaubst, das hast du.

Bei Gerson ist eine wichtige Vorstufe dieses Verständnisses zu beobachten, wie sie durch die Kombination von nominalistischen und mystischen Gedanken herausgebildet wird. Der Mensch glaubt dort zu sein, wo sein Verlangen, sein desiderium ist. Er hat aber sein desiderium ganz in seiner Gewalt und kann sich darum also auch ganz nach Belieben mit Gott und den Heiligen in Verbindung setzen, mit ihnen sprechen, sie um Hilfe anrufen⁵³⁾. Das ist die Grundthese, die nun auf der einen Seite ihre religiöse Färbung und Wärme durch die der Mystik entnommenen Vorstellungen von der Kraft des affektiven Verlangens erhält, auf der anderen Seite durch die nominalistische Erkenntniskritik bedeutsam modifiziert wird. Hier spielen also einerseits hinein die Anschauung von der Verähnlichungskraft und der virtus unitiva der Liebe, die Theorie der inneren Erfahrung und der geistlichen Gefühle und der Ekstase, der devotio, der Brautmystik und der Gottesfreundschaft, andererseits tritt als Korrektiv die nominalistische Unterscheidung von den zwei Seinsformen daneben: wohl habe ich Gott in meinem Verlangen, aber wie ich erkennend niemals zum objektiven Sein vorstoßen kann, sondern es nur, aber auch wirklich, vermöge der repräsentativen, beziehungskräftigen Funktion des subjektiven Seins in einer meiner Existenz entsprechenden Weise habe, wie demgemäß auch Gottes Unfaßlichkeit von mir nicht begriffen werden kann, es sei denn in den „Namen“ und Eigenschaften, die mein Intellekt dem Verborgenen beilegt und die nun zwar vor der unerkennbaren Einheit des einen in ihrer kreatürlichen Bedingtheit enthüllt werden müssen, aber ihn mir dennoch in einer meinen Verhältnissen angepaßten Art und Weise nahe-

53) De mendicit. spirit. III 489 A illuc te sanctum ferat desiderium: ubi enim tuum sanctum erit desiderium, et ibi teipsum esse judicabis. Quid autem magis in tuo est arbitrio, quam tuum desiderium, quo potes continuo ad Deum proficisci, cum Deo loqui et cum Sanctis, ab eisque subsidium implorare?

bringen, so bin ich auch in meinem Wollen und Verlangen angewiesen und beschränkt auf die Gefühle und Affekte, die sich aus meiner Existenz ergeben. Gottes Unfaßlichkeit im Dunkel seiner Geheimnisse bleibt auch, trotz aller mystischen Formeln, vor der Intensität meines Verlangens bestehen, und wenn ich ihn erfühle, so doch niemals in seinem Ansichsein, sondern immer nur in den meiner Wirklichkeit entsprechenden Äußerungen.

Dem Harten ist darum Gott hart, dem Grausamen grausam, dem Bösen böse und streng, dem Barmherzigen barmherzig, dem Guten gut, und es liegt nur am Menschen und seiner Einstellung, wie ihm Gott jeweils erscheint. Denn nicht der unveränderliche Gott ändert sich, sondern der Mensch verändert seine Haltung. Will er also einen barmherzigen Gott haben, so muß er selbst barmherzig sein⁵⁴). Wird hier eine naiv-realistische Auffassung vom Verhältnis Gottes zu den Menschen, die sich seiner bemächtigen wollen, abgewiesen, so soll doch keineswegs darum eine phänomenalistische Skepsis gelehrt werden; es handelt sich in der religiösen experientia nicht um eine Illusion, sondern um eine wirkliche Begegnung mit dem göttlichen Willen — eben im Rahmen der dem Menschen in seinen Erkenntnissen und Empfindungen gegebenen subjektiven Wirklichkeit.

Das zeigt sich auch des Näheren in der Theorie des Gebetes, die Gerson gibt. Das Gebet läßt sich zwar im Sinn des nominalistischen Positivismus aus den Anordnungen Gottes begründen, der dem Menschen diesen Weg, sich sein Heil zu verschaffen, vorgeschrieben hat. Aber diese Auskunft genügt Gerson doch nicht. Zwar ist es unmöglich anzunehmen, daß der unveränderliche Gott, der alles geschaffen und alles vorausbestimmt hat, durch ein Gebet bewogen werden könne, seine Entschlüsse umzustoßen, seinen Zorn aufzugeben, von seinen Zielen abzulassen. Aber darum wird das Gebet noch nicht sinnlos. Es soll vielmehr dazu dienen — und hier mag man an die Rolle denken, die der Abstraktionsprozeß und die geistlichen Übungen bei Gerson

54) De mendicit. spirit. III 490 B Volens itaque Deum tibi fore pium et misericordem, esto et tu tibi ipsi misericors: est enim durus duris, pius piis, bonus bonis, severus malis. Talem utique illum inveniens et tu fueris in tuis desideriis, non quidem per mutabilitatem ejus, sed per tuam.

spielen —, den Betenden selbst durch eine Art religiöser Pädagogik umzuwandeln in die Devotion hinein, die den göttlichen Geboten entspricht, und ihm auf diese Weise die göttliche Gnade zu sichern⁵⁵). Es ist klar, daß, wenn nicht der Angeredete, sondern der Anredende geändert werden soll, die Art der Rede vor der göttlichen Gerechtigkeit eine andere sein muß als vor dem menschlichen Gericht. Muß hier der Vorgeforderte alle Momente herausstellen, die zu seinen Gunsten sprechen und ihn rechtfertigen können, um ein günstiges Urteil zu erreichen, so gibt es im Gebet vor Gott, will man der Verdammung entgehen, keine andere Möglichkeit, als sich selbst ohne jede Schonung bloßzustellen und zu verwerfen. Allein diese aufrichtige Anerkennung der eigenen Lage den Forderungen Gottes gegenüber kann zur Vergebung führen. Und obwohl Gottes unabänderlicher Wille durch das menschliche Gebet nicht berührt wird, ist es doch Gerson möglich zu sagen, daß Gott durch den sich selbst offen verurteilenden, auf die eigene Rechtfertigung und alle Ausflüchte verzichtenden Beter „besiegt“ wird, gleichsam gezwungen wird, dem reuigen Sünder die Barmherzigkeit nun nicht mehr vorzuhalten⁵⁶). Denn wenn der Mensch sich durch das Gebet in die ihm vor Gott zukommende Haltung des bekennenden, flehenden Sünders gebracht hat, also von seiner Seite das vorbestimmte Verhältnis des Menschen zu Gott zu realisieren bzw. zu restituieren gedenkt, wird auch Gott nicht mehr zögern, seinerseits die Aktualisierung seiner potentiell immer vorhandenen ordnungsmäßigen, d. h. durch Gnade und Barmherzigkeit bestimmten Beziehung zum Menschen zu vollziehen.

Inwieweit in dieser transzendentalistischen Deutung des Gottesverhältnisses geistesgeschichtlich eine Vorstufe zu Luthers Denken vorliegt, das wird an vielen Stellen im einzelnen klar

55) Ibid. III 490 A Orandum quidem est Deus, non quasi nostra oratione flectendus, aut placandus, aut aliter quovis modo a suae voluntatis instituto immutandus; sed ut nos ipsos orantes exitemus et provocemus ad devotionem, et nostrae miseriae compassionem. At e contra, non ob aliud hominem rogamus, nisi ut eum ad misericordiam moveamus.

56) De monte contempl. XLIII, III 576 D Per talem modum vincet Deum, faciens ei sacrificium de cordis sui durtia, et certe Deus ejus non obliviscetur, conferens misericordiam suam, cum cognoverit horam atque punctum expedientem sec. suum beneplacitum.

geworden sein. Der wesentliche Unterschied liegt, wie mir scheint, darin, daß Luther den Glauben als die erste und erschöpfende Funktion der Religion transzendentalistisch verstand, dadurch einerseits die Eigenart dieser Funktion den anderen Verhältnisweisen des menschlichen Intellekts und Affekts gegenüber heraushob, andererseits alle weiteren der Religion eigenen Haltungen, die Liebe, die guten Werke nur in und aus dem Glauben begriff, während Gerson von dem Verhalten des menschlichen Intellekts und Affekts allgemein sprach, ihre Wendung zu Gott hin nur als eine Wendung unter anderen verstand und Glauben und Liebe bzw. das intellektuelle Begreifen und das affektvolle, sich selbst bemühende und darum verdienstliche Verlangen als zwei übereinanderliegende Stufen der religiösen Erfahrung auffaßte. Hier *fides sola* — dort *cognitio* und darüber das *desiderium* bzw. der *amor exstaticus*, das *experimentum* oder wie es sonst genannt wird: schon die Begriffe selbst, erst recht ihre Zuordnung zueinander beleuchten die Differenz, die festzustellen ist, unbeschadet der Tatsache, daß beide Konzeptionen in der Intention, der transzendentalistischen Interpretation der religiösen Erfahrung nahe Verwandtschaft aufweisen.

Wenn die Kategorie des Gesetzes oder Gebotes für Gersons Verständnis der Religion eine so wichtige Rolle spielt, so dürfen wir darin wieder eine Auswirkung des nominalistischen Positivismus sehen. Und zwar ist das Gesetz, die von Gott einmal für die Welt getroffene und als verbindlich erklärte Ordnung, ebensosehr Manifestation wie Begrenzung des göttlichen Absolutismus und darin ähnlich der vom absoluten Fürsten dem Volk oktroyierten Verfassung. Gott will, nach dem Grund seiner Willensentschlüsse und Willenskundgebungen haben wir ihn nicht zu fragen. Hat er aber eine Ordnung statuiert, so müssen wir uns danach richten, um so mehr, als er selbst sich daran gebunden hat und mit der Intensität des Wollens, die vor dem menschlichen Gesichtspunkt als bedrohliche Willkür erscheinen mußte, nun auf die Beachtung der Gebote dringt.

Indessen, damit ist die tiefere Begründung des Gesetzes noch nicht gegeben. Der Vergleich mit der oktroyierten Verfassung

erschöpft seine Bedeutung keineswegs. Gerson hat sich auch um eine aus der nominalistischen Erkenntnislehre folgerichtig entwickelte metaphysische Begründung bemüht, die in engem Zusammenhang mit der Gotteslehre und der Theorie der religiösen Erfahrung steht. Wie wir den unerfaßbaren Gott seinem Wesen nach nicht zu begreifen vermögen, sondern ihn nur haben in Formen, die der subjektiven Wirklichkeit unserer Vernunft und unseres Affekts entsprechen, so bleibt uns auch sein Wille, der über menschliches Maß, menschliches logisches und moralisches Begriffs- und Fassungsvermögen erschreckend weit hinausreicht, unserem Begreifen verborgen. Er kann uns nur vermittelt werden in einer Repräsentation ähnlich der, die den Begriffen als den Repräsentanten des objektiven Seins in der Sphäre des subjektiven Seins zukommt. Diese Aufgabe der Repräsentation des göttlichen Willens dem Menschen gegenüber in einer seinem Wesen als rationales Geschöpf und den ihm gesetzten Aufgaben angepaßten Weise erfüllt das Gesetz. Es ist das signum, das Zeichen, das dem Menschen gegeben ist, um ihn darüber zu verständigen, was Gott von ihm verlangt, wenn er die Seligkeit gewinnen und der Verdammnis entgehen will⁵⁷⁾.

So sind philosophisch der Ort des Gesetzes und seine Funktion festgestellt. Es ist ersichtlich, daß das Gesetz dieser Ableitung und Deutung entsprechend konstitutiv für Gersons Religionsauffassung sein muß, die in dem Wort des Evangeliums „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote“ (Matth. 19, 17) den zureichenden Ausdruck findet.

Vor allem tritt nun das Gesetz heraus, wenn das Verhältnis des Menschen zu Gott in Frage gestellt ist und die Religion in ihrem Zentrum gefährdet wird, in der Anfechtung. Hier wird seine grundlegende Bedeutung sichtbar. Zwei Kreise sind zu unterscheiden, in denen das Gesetz dem Angefochtenen vorgestellt wird, doch sind beide für die Wertung der Ausführungen Gersons aufeinander zu beziehen.

57) De vita spir. animae III 17C Lex divina praeceptoraria, est signum verum revelatum creaturae rationali, quod est notificativum rectae rationis divinae volentis teneri illam creaturam, seu ligari ad aliquid agendum vel non agendum, pro dignificatione ejus ad aeternam vitam consequendam, et damnationem evidendam.

Einmal hält Gerson prinzipiell an der Unterscheidung von Gebot und Rat fest. Es ist bekannt, daß er in der Kritik der verpflichtenden Autorität der kirchlichen Gesetze sehr weit gegangen ist und, wie auch Luther verschiedentlich bezeugt hat, dadurch befreiend wirkte. Aber er begnügte sich damit nicht, sondern differenzierte, hier der katholischen Tradition folgend, nun auch innerhalb des evangelischen Gesetzes: das Taufgelübde gelte bei Strafe der ewigen Verdammnis nur dem, was wirklich Gebot sei; die Befolgung von Räten und Ermahnungen sei nicht heilsnotwendig. Es ist nun ohne weiteres klar, wie von hier aus der Anfechtung beizukommen ist. Denn wer da nicht weiß, ob er genug getan habe, wer über das, was Gott in einer bestimmten Situation von ihm fordert, im ungewissen ist, der ist auf das Gebot hinzuweisen. Was geboten ist, das ist in erster Linie zu tun, um eine Todsünde zu vermeiden, und dabei darf es der Mensch bewenden lassen. Dabei kann und soll er ein ruhiges Gewissen gewinnen, wenn er es nämlich tut, nicht weil es weniger gut als das, was etwa darüber hinaus noch empfohlen wird, sondern weil es als absolutes göttliches Gebot eben gut ist⁵⁸⁾.

Es ist aber auch darauf aufmerksam zu machen, daß von hier aus auch alle die Sätze zu deuten sind, in denen Gerson — dem oberflächlichen Blick erscheint es wie reformatorisch — der menschlichen Gerechtigkeit und sittlichen Qualität die Barmherzigkeit und Gnade Gottes allein, die Rechtfertigung nur durch Gott, durch die Nichtimputation der Sünde entgegenstellt. Diese Aussagen sind nicht den ähnlichen und gleichklingenden Luthers an die Seite zu stellen. Denn was bei Luther von der Alleinwirksamkeitslehre aus den vollkommenen Verzicht des autonomen menschlichen Willens bedeutet, und den Beschluß Gottes, sein Werk durch die Neuschöpfung des sich ihm anheimgebenden Menschen selbst zu vollenden, das ist bei Gerson der Verzicht Gottes darauf, seine Forderungen in der ursprünglich vorgesehenen Weise durchzusetzen, und sein Begnügen mit dem, was der Mensch noch allenfalls zu leisten vermag, mit dem *facere*

58) De perfect. cordis. III 444 C sufficit eligere minus bonum, non equidem sub hac ratione quæ est minus bonum; sed quia bonum, et quia sub distinctione, licet absolute præceptum.

quod in se est⁵⁹⁾. Es hat ja keinen Sinn, etwas zu verlangen, was über die Kräfte des Menschen geht⁶⁰⁾. So ist es also zu verstehen, wenn Gerson von der sola misericordia Gottes spricht. Und für einen Vergleich mit Luther sind diese Zusammenhänge wichtig genug.

Von einer anderen Seite werden wir wieder auf Luther gestoßen, wenn wir nun den zweiten Kreis betrachten, in dem uns das Gesetz begegnet. Dem vor der Prädestination Verzagenden und in seinem sündigen Versagen Verzweifelnden wird das an tausend Stellen in der Schrift ausgesprochene Gebot zu hoffen zugerufen⁶¹⁾. Gott braucht unser Gebet nicht, aber er will, daß wir ihn bitten und unsere ganze Hoffnung auf ihn setzen. Und wenn er uns schon nicht um unserer Bitten willen erhört, so doch, weil er uns geboten hat, uns an ihn zu wenden⁶²⁾.

Dieses Gebot zu hoffen bzw. das mit ihm sachlich identische erste Gebot hat in der theologischen Diskussion der letzten Zeit eine gewisse Rolle gespielt. Die Erörterungen haben sich nicht immer auf der Höhe bewegt. Eine wissenschaftlich gefährliche,

59) De rem. c. pusillanim. III 588 D quoniam Deus omnipotens quamvis hoc possit a nobis licite exigere, quia ipse Dominus et nos servi ejus, non tamen sic agere voluit, sed contentus est, ut certa quae dedit Praecepta servemus; quod si fecerimus, sufficit sibi et manebimus in ejus dilectione et gratia. De div. diab. tentat. III 600 A immo pro mira gratiae suae benignitate sibi sufficere vult, et nos in amicos habere paratus est, si ea quae in certo numero, certis agenda temporibus Mandata nobis tradidit, ipsi compleverimus, quae etiam sub aeternae mortis interminatione implenda mandavit.

60) Z. B. De rem. c. pusillanim. III 585 D Meminerint quoque illius communis dicti, quod „Ultra posse viri non vult Deus ulla requiri“. De exercit. discr. devot. simplicium III 607 A.

61) De consol. theol. I. I, I 141 C Dic igitur cogitationi tuae sollicitanti spem deserere, dum non facis certam vocationem tuam per bona opera, quotidie corruens de peccato in peccatum, ingrenti proinde ne sis de multis vocatis et non electis, sicut vita tua similis est multorum: Dic respondens, quod obedis jubenti Deo, qui mille locis Scripturae sacrae praecipit ut speres in eo, cui dicito: „*Exurge Domine Deus in praecepto quod mandasti.*“ Ps. 7, 8. projicio me in te jubente te, non es crudelis aut fallax ut abjicias me, juncta praesertim multiplici promissione tua, qua sperantibus in te pollicitus es quod liberares eos, eriperes, salvares, et glorificares. Cujus demum tam immensa pietas est, ut nullis peccatis etiam infinitis (si commissemus ea solus) vinci possit hic in via.

62) De mendic. spir. III 517 C Et si non concederetur haec mihi gratia intuitu precum mearum, saltem concedetur propter divinum Mandatum, quo stimulator ad petendum.

dogmatisch von vornherein festgelegte, scholastische Lutherexegese hat sich gerade dieser Frage bemächtigt. Karl Thieme hat ihr kürzlich eine aus reicher Kenntnis schöpfende, den Mühseligkeiten solcher Unternehmung nicht ausweichende, mit unbestechlichem Blick das Tatsächliche heraushebende Abhandlung, eine seiner letzten Arbeiten, gewidmet⁶³⁾. Er hat Luthers in Betracht kommende Äußerungen aus ihren Zusammenhängen interpretiert und sich dabei u. a. gegen Scheels Darstellung erklärt⁶⁴⁾. M. E. nicht mit Recht, denn, so notwendig und dankenswert eine umfassende, genaue Lutherinterpretation ist —, die oft aphoristischen Aussagen Luthers, die sich auf diese Fragen beziehen, auf seine Erfahrungen in der Beichte, den Zuspruch der Beichtväter und seine Wirkungen auf die von Skrupeln gequälte Seele, können nur wirklich gedeutet werden von der spätmittelalterlichen Theologie her. Hier hat — und das liegt ja ganz im Sinn Thiemes — der Historiker und nicht der in sich kreisende Lutherscholastiker das Wort. Die Theologie des späten Mittelalters, durch deren Probleme der junge Luther hindurchgegangen ist, hat ein eigenes Recht auf Beachtung und ist nicht mit gelegentlichen Rückblicken, die noch zudem durch ihr fremde Gesichtspunkte belastet werden, zu erledigen.

In der Theologie und Beichtliteratur des ausgehenden Mittelalters begegnet nun — darauf hat schon Scheel hingewiesen⁶⁵⁾ — das Gebot zu hoffen immer wieder. Es ist also keine Eigentümlichkeit Gersons, wenn es auch in der Linie seines Positivismus liegt⁶⁶⁾ und einen konsequenten Versuch darstellt, diesen Positivismus durch Verbindung mit einem naiven Biblizismus prak-

63) Das Evangelium in der Form des Gebotes. Christentum und Wissenschaft, 8. Jahrg., 9. H., Sept. 1932, S. 354—356.

64) A. a. O. S. 341 Anm. 12. Vgl. Scheel, Martin Luther II³, u. 4., S. 274, 377.

65) Martin Luther II³, u. 4., S. 641.

66) Darum liegt m. E. hier und in den darauf bezüglichen Berichten Luthers doch ein stärkerer Nachdruck auf dem *mandatum*, dem „geboten“, als Thieme a. a. O. S. 341 mit Bezugnahme auf R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, 1², u. 3. 1917, S. 64, 105 meint. Damit soll die Bedeutung der Beobachtung R. Seebergs und Thiemes für andere Äußerungen Luthers, die nicht den Zuspruch der katholischen Beichtiger wiedergeben wollen, sondern den dort gebotenen Rat in einer seinem Rechtfertigungsgedanken entsprechenden Umdeutung bringen, keineswegs bestritten werden. Zum Begriff *spes* siehe auch unten S. 159 f.

tisch auszuwerten. Bei Gerson wird nun aber auch ganz deutlich, daß das Verständnis der Hoffnung, auf die in dem Gebot zu hoffen hingewiesen wird, sich durchaus im Rahmen der durch den Lombarden⁶⁷⁾ bestimmten mittelalterlich-katholischen Tradition hält, und daß insbesondere die Hoffnung, wenn sie nicht Anmaßung sein soll, sich auf Verdienste gründen muß⁶⁸⁾. Damit entfallen m. E. die kritischen Einwendungen, die Althaus gegen Scheel erhoben hat, wie auch die systematischen Folgerungen, die er aus den strittigen Lutherzitate glaubt ziehen zu können⁶⁹⁾. Tatsächlich werden die *conditiones*, die Bedingungen der Absolution, durch das Gebot zu hoffen nicht aufgehoben, denn auch zur Hoffnung darf sich der Mensch nur nach Erfüllung bestimmter Bedingungen erheben. Tatsächlich wird also das Gebot zu hoffen in seiner Bedeutung eingeschränkt und abgeschwächt durch die Erinnerung an die Bedingungen, die daran geknüpft sind; es ist keineswegs geeignet, die Bedingungen schlechtweg aus dem Weg zu räumen. Gerson schildert in ähnlichen Worten wie später Luther die Not, in die die Beichtväter durch die übergewissenhaften Beichtkinder gedrängt wurden⁷⁰⁾. Diese Not führte dazu, schließlich, wenn die Beichtkinder sich nicht beruhigen wollten, das Gebot zu hoffen in den Vordergrund zu stellen. Das konnte eine gewisse Erleichterung bewirken, weil die Aufmerksamkeit von der äußeren Genugtuung auf eine innere Leistung gelenkt wurde. Darum spricht Luther auch in der bekannten Stelle, daß es ihn bewogen habe, „ein bißchen“ an die Absolution zu glauben⁷¹⁾. Eine Lösung trat

67) Sent I. III. d. 26. c. 1. Ad Claras Aquas² 1916 p. 670 ff.

68) De consol. theol. I. I. I 138 B Attendo quod spes non ex meritis proveniens praesumptio est, non spes aestimanda.

69) Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers; Luther-Jahrbuch XIII 1931, S. 6 ff., bes. S. 8.

70) De rem. c. pusillanim. III 585 C... illi, qui cum competenter, etsi non sufficienter contriti sunt atque confessi (quia impossibile quoad nos videtur, ut sufficienter contriti sint de peccatis suis) non sunt contenti, sed semper scrupulum habent, se nondum debite confessos esse; fatigant seipsos et Confessores suos cum reiterationibus Confessionum, praesertim de levibus peccatis modici ponderis. Vgl. TR V Nr. 6017, S. 439, 31.

71) WA XL, 2; 411, 12 ff. Si mihi expectandum, donec plane contritus, nunquam veniam ad celum. Consolabantur me, sed non putabam, quod credendum eis, quia nesciebam, Christi verbis confidendum. Semel audiivi verbum a Pedagogo meo: Ach, quid facis? Ipse iussit

nicht ein; das Ergebnis war eine vorübergehende Beschwichtigung, denn die Forderung einer Leistung, der Anspruch auf ein meritum, wurde eben aufrechterhalten.

Wenn Luther in seiner im ganzen wohlwollenden Kritik an Gerson immer betont hat, daß Gersons Grenze die grundsätzliche Aufrechterhaltung des Gesetzes gewesen sei, daß er nicht vermochte, die Gewissen durch Christus und die Verheißung zu trösten, sondern stets, bei aller Abminderung, an das Gesetz gebunden blieb, so werden wir darin nicht nur eine Bestätigung des oben Gesagten finden, sondern auch Luthers eigene Stellung zu dem „Gebot“ zu hoffen zum Ausdruck kommen sehen dürfen ⁷²⁾.

Drittens ist die eben ja schon berührte Frage der Anfechtung noch einmal prinzipiell zu behandeln. Äußerlich gesehen ergeben sich eine Fülle von Anklängen an Luthers Äußerungen. Schon die hohe Schätzung der Anfechtung, die Gerson als domina und magistra anredet, erinnert an Luther. Die Anfechtung verbindet den Menschen mit Christus; sie macht ihn ähnlich dem, der voll Leid und Not gewesen ist ⁷³⁾. Und es wird nicht zufällig sein, daß wir auch hier in diesem wichtigen Zusammenhang wieder den Begriff des Zeichens finden: die Anfechtung soll der Seele ein sicheres Zeichen sein, daß der allmächtige Gott sie als ihr Bräutigam liebt ⁷⁴⁾. Wie bei Luther begegnen wir bei Gerson der resignatio ad infernum und dem areopagitischen Wort vom Erleiden des Göttlichen.

Die Lehre von der Anfechtung wird einer flach-eudämonistischen Auffassung der Religion entgegengestellt. Vor allem aber

sperare in se! Das war vox, quae me movebat credere aliquantulum absolutionem . . . sed quod deberem credere ex toto corde, hic fui oppressus aliis cogitationibus, putabam, ich must so viel leiden, ut vnserm herrn Gott bezalen.

72) Z. B. TR II Nr. 2457 a; S. 468, 15 Nec tamen eo pervenit, ut consolaretur christianos per Christum et promissiones. Non tulit legem, sed extenuavit. Und öfter.

73) De mendic. spir. III 525 B Per te insuper illi similis facta sum, qui repletus est dolore et angustia [l. angustia] in sua benedicta Passione.

74) De monte contempl. XXXIII, III 567 A . . . per quam [sc. adversitatem] quoque sponso suo amico Jesu Christo similatur, qui plenus fuerat tribulationibus. Recipit item adversitatem, quemadmodum signum certum quod Deus omnipotens sponsus ejus eam diligit. Vgl. für Luther E. Wolf, Staupitz und Luther S. 188.

wird die Anfechtung einbezogen in das Gesetz des Gegensatzes, das alles religiöse Leben in sich befaßt. Hier wird in großen Zügen die metaphysische Bedeutung der Idee des Gegensatzes, der *antiperistasis spiritualis*, gezeichnet, die auf der *fortificatio contrarii* beruht⁷⁵). Wie die Sünde durch ihr Gegenteil wirkt, die *superbia* im Namen der Demut Eingang sucht in den Menschen und sich aus ihrer Bekämpfung und Vernichtung immer wiedergebirt, wie der Teufel sich als Engel des Lichts dem Menschen nähert, so handelt auch Gott in seinem Erlösungstun durch den Gegensatz, und die Zeiten der Anfechtung und Heim-suchung, der Angst und Bitterkeit sind darum die fruchtbaren Zeiten im menschlichen Leben. Der Mensch, der zwischen Himmel und Hölle hin- und hergerissen wird, muß sich auch, wenn er sich die Seligkeit nicht verscherzen will, unter das Gesetz des Gegensatzes stellen. Der Versucher kommt nur zum Straucheln, wenn man ihm jeweils das Gegenteil dessen, was er verkündet, vor die Füße wirft. Und um die eigenen Skrupeln und Zweifel nicht mehr fürchten zu müssen, hat man sich damit vertraut zu machen, gegen sie zu handeln.

Alle Heiligen in der ganzen Schrift geben uns dieses Beispiel. Sie haben sich selbst arm gemacht, um dadurch reich zu werden. Gerson verweist besonders auf David und Salomo, und diese Ausführungen sind für seine Anschauung vom religiösen Menschen sehr instruktiv. Vor allem aber ist, wenn man nun den Blick zu Luther hinüber richtet, für die ideengeschichtliche Interpretation der lutherischen Theorie des Gegensatzes wichtig, daß Gerson das durch den Gegensatz bestimmte Sein urbildlich in Christus findet. Christus, der weitgehend — auch das erinnert an ein Motiv der Christologie Luthers — mit dem allmächtigen Gott der Schöpfung identifiziert wird, der demnach als *Summus Imperator mundi* über das All herrscht, hat das *officium* des unter dem Gegensatz stehenden Seins auf sich genommen; er hat es in Niedrigkeit, Armut und Todesverlassenheit erfüllt⁷⁶).

75) *De myst. theol. pract.* IX, III 415 D *Haec est antiperistasis quaedam spiritualis, quae contrarium fortificat.* Vgl. Luther, Römerbriefvorlesung (Ficker) II 214, 5.

76) *De mendic. spir.* III 491 B. . . . *ut hoc tibi certius appareat*

Die eigenartige Aufgabe, die mithin dem Menschen durch die Anfechtung gestellt wird, erscheint bei Gerson in zwei Schemata, dem der *accusatio sui* oder der *damnatio* und dem durch die Gegenüberstellung von *spes* und *desperatio* bezeichneten. Darauf stützt sich Przywara in seiner eingangs erwähnten Bemerkung, daß das Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis Luthers dem Gersons außerordentlich ähnlich sei⁷⁷⁾.

Eine äußerliche Ähnlichkeit, eine Ähnlichkeit hinsichtlich der verwendeten Formeln, ja auch eine gewisse Verwandtschaft im geistesgeschichtlichen Typus läßt sich nicht leugnen, steht doch hinter diesen Schemata der Weg der Mystik durch die Verneinung und den Gegensatz hindurch, und es ist immer wieder überraschend und sollte nicht allzu vorschnell bagatellisiert werden, wie Luther gerade in dieser Beziehung in seinen Wendungen formal und inhaltlich an die Mystik erinnert. Die zwischen ihm und Gerson feststellbare Verwandtschaft im geistesgeschichtlichen Typus wird besonders auffällig erscheinen, wenn man, wie Przywara, von der thomistischen *analogia entis* herkommt.

Das Problem ist aber damit noch nicht gelöst, denn es ist nun zu fragen, ob die oben genannten Schemata *accusatio sui* und *spes-desperatio* bei Luther wie bei Gerson in den weiteren Rahmen der theologisch-anthropologischen Aussagen in der gleichen Weise eingeordnet und bei solcher Einordnung mit denselben Akzenten versehen werden⁷⁸⁾. Eine nähere Untersuchung dieser Frage gibt Przywara, wenn sein Urteil irgendwie ausschließlich gemeint sein sollte, unrecht.

E. Wolf hat schon auf die Bedeutung des Schemas der *accusatio sui* hingewiesen und betont, daß Luthers Aussagen über diesen Punkt eine Entwicklung erkennen lassen und z. T. ein synergistisches Verständnis nahelegen scheinen. Es ist damit schon angedeutet, wie die Entwicklung verlaufen ist⁷⁹⁾. Die

propono oculis tuis Summum Imperatorem mundi, qui voluit hujus esse Officii, sicut ipse per Prophetam protestatur: „*Ego*“ inquit „*modicus sum et pauper*“ Ps. XXXIX, 18. Apparuit hoc in omnibus suis orationibus, quas ad Deum Patrem fecit, praesertim in Cruce, quando dixit: „*Deus, Deus, ut quid me dereliquisti?*“

77) Vgl. S. 127 Anm. 12.

78) Vgl. zur Frage der geistigen Verwandtschaft auch E. Wolf, Staupitz und Luther S. 261.

79) A. a. O. besonders S. 99 ff., 102, 245 f., 253 ff.

totus homo-Idee und der Begriff des simul, die — von dieser Seite her — den ausgebildeten Rechtfertigungsgedanken Luthers bezeichnen, schließen, indem sie die Erfahrung der Rechtfertigung unter den Gesichtspunkt der Totalität und der Gleichzeitigkeit des am Menschen vollzogenen Geschehens und der dem Menschen zugeweilten theologisch-ontologischen Kategorien rücken, jeden Synergismus aus.

Anders bei Gerson. Hier sind die Zusammenhänge, in die der Begriff der damnatio hineingestellt wird, ganz anders. Die auf dem scala-Schema der mystischen Psychologie aufgebaute synergistische Ethik, das methodische Prinzip der exercitia spiritualia, das hier zu einer rationalistisch-humanistischen Didaktik weitergeführt wird — sie bestimmen die Verwendung des Gedankens der damnatio. Die Selbstverdammung, die nur existentiell bei primärer Anerkennung der Kontingenz des göttlichen Willens verstanden werden dürfte, wird zu einer vom menschlichen Willen frei zu betreibenden Übung, und die selbstverständliche Folge ist die Bewertung der in ihr zum Ausdruck kommenden Einstellung, der Humilität, als einer legitima oder meritoria humilitas⁸⁰⁾. Wieder spielt ein naiv-primitiver Biblizismus hinein: 1. Kor. 11, 31 „wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet“ ist die Stelle, auf die sich Gerson hier beruft und die auch sonst in der spätmittelalterlichen Literatur in diesem Sinn verwendet wird⁸¹⁾. Wer das Blut der ganzen Christenheit vergossen hätte, dürfte doch bei entsprechendem Verhalten auf dieses Wort des Apostels hoffen⁸²⁾.

Und Gerson gibt eine ausführliche Anleitung, wie man dieses Selbstrichten vollziehen könne, um durch die Einnahme dieser verdienstlichen Haltung dem Gericht Gottes zuvorzukommen. Wir sehen, wie hier das Schema der damnatio und accusatio sui übergeht in das Schema spes-desperatio. Wie oft hat auch Luther

80) De consol. theol. l. I, I 138 A Placet . . . distinctus iste modus habendi se circa recogitationem divinae Praedestinationis seu Praescientiae: nam sicut in primo curiositas temeraria, sic in secundo meritoria valde humilitas exercetur.

81) Vgl. E. Wolf a. a. O. S. 101, 105 Anm. 1, 146 ff.

82) De consol. theol. l. IV, I 172 C Qui etiam si totius populi Christiani fudisset sanguinem, sperat in illo Apostoli verbo: „si nos dijudicemus non utique iudicemur“ 1. Cor. 11, 31.

diese beiden Begriffe zusammengestellt und neben- und gegeneinander gebraucht. Aber es ist nicht sein — *sit venia verbo* — „Erlebnis“, das Gerson beschreibt, wenn er systematisierend lehrt, wie man „durch die Verzweiflung zur Hoffnung kommen“ könne⁸³). Das nämlich ist nur eine andere Bezeichnung für den Prozeß, den der Mensch nach wohldurchdachtem Plan in der *accusatio sui* gegen sich selbst führen soll. Wichtig sind diese Ausführungen Gersons für seinen Begriff der *spes*, und man wird bei der Deutung seiner Hinweise auf das Gebot zu hoffen auch auf diese Sätze zurückgreifen müssen, die wieder die *conditiones* und die Verdienstlichkeit der Hoffnung bezeugen⁸⁴).

Man wird vielleicht unter Berufung auf die großen Zusammenhänge wie auch auf einzelne Äußerungen sagen dürfen, daß Luthers in ihrer Entwicklung ja zu beobachtende Umdeutung all der übernommenen Begriffe und Ideen theologisch möglich war auf Grund seines Verständnisses der Gerechtigkeit Christi, während bei Gerson trotz der grundsätzlich-theoretischen Orientierung des Gedankens vom Gegensatz an der Christologie die Beziehung der konkreten Existenz des einzelnen Menschen vor Gott auf Christus fehlt und der Mensch seiner mehr oder minder großen, an Hand der geistlichen Exerzitien in *humiliatio* und *accusatio sui* sich darstellenden frommen Virtuosität überlassen bleibt⁸⁵).

Luther hat die Theorie der religiösen Erfahrung, die Gerson, von der nominalistischen Erkenntnislehre ausgehend und die umfangreiche Tradition der Mystik und der mystischen Theologie benutzend, ausgearbeitet hat, nicht übernommen. Aber be-

83) *Ibid.* I. IV 175 D *per desperationem enim ad spem venire docuisti.*

84) *Ibid.* I. IV, I 172 C f. Vgl. Walter D r e ß, *Die Theologie Gersons* S. 199 ff.

85) Vgl. TR I, Nr. 979, S. 496, 14 *Et hoc est artificum, sic posse transilire a peccato nostro ad iustitiam Christi, das wir gwis wissen, quod Christi iustitia sit nostra.* II Nr. 2457 a S. 468, 20 *Et hoc est ars christianorum, a meo peccato transilire ad Christi iustitiam, quae adeo certa mea est atque hoc corpus meum.* *De consol. theol.* I. I, I 141 A *Hic modus est, haec ars Theologiae . . . quod sicut per stultitiam et scandalum praedicationis Crucis salvos fecit credentes, sic per insipientiam trahit ad sapientiam . . . Non aliter vult eadem theologia, per summam desperationem de homine, trahere ad summam de Deo spem, ut per desolationem inaestimabilem et intolerabilem sursum ducere ad solidam consolationem.*

stimmte, von ihr aufgenommene Ideen finden sich auch in seinen Anschauungen wieder; geistesgeschichtlich lassen sich positiv und negativ manche Beziehungen hin und her verfolgen, und vor allem hat die der Kombination von Nominalismus und Mystik bei Gerson zugrunde liegende Intention, den experientia-Charakter der Religion zu erweisen und bei aller Bejahung der Trennung von Wissen und Glauben, von theoretischer Erkenntnis und praktischer Frömmigkeit den Ort im geistigen Bewußtsein des Menschen aufzuzeigen, wo die Religion, der Glaube, wirklich wird, dem Sinn der theologiegeschichtlichen Entwicklung von Okkam zu Luther entsprochen. Daß bei Luther dann die übernommenen und aufgegriffenen Ideen, Schemata und Intentionen, in andere Zusammenhänge eingeordnet, neu bewertet, auf veränderte Ziele ausgerichtet, in verwandelter Form erscheinen, das ergibt sich, wie in Vergleichen mit anderen seiner Lehrer und Quellen, auch in unserer Untersuchung.

Abgeschlossen im Januar 1933.