

Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus.

Von Dr. Carl F e c k e s, Köln (1).

I.

Nach den konstruktiven Elementen, welche die mittelalterliche Periode der abendländischen Christenheit begründen, müssen wir das 13. Jahrhundert als ihren Höhepunkt bezeichnen. Dies Zeitalter, das in kirchenpolitischer Hinsicht in dem großen Papste Innozenz III. und in geistesgeschichtlicher in der Denkergestalt des Thomas von Aquino kulminiert, gilt als das Zeitalter der kirchlichen Autorität und des Universalismus auf allen Gebieten menschlicher Kultur.

Von diesem Standpunkte aus mag man und muß man auch das 14. und 15. Jahrhundert als ein Zeitalter des Niederganges bezeichnen. Zu einem ziemlich beträchtlichen Teile können wir diesem Urteile zustimmen. Jedoch dürfen wir dabei nie vergessen, daß dieses Jahrhundert die Geburtswehen erleben mußte, aus denen so viel Gutes hervorgegangen ist, das wir heute nicht mehr missen möchten und von uns, die wir den notwendigen historischen Abstand haben, im mittelalterlichen Idealbild als Mangel empfunden

(1) Vorliegender Aufsatz, der aus einem Vortrage entstanden ist, will eine vorläufige Uebersicht über die Ergebnisse jener Studien bieten, die der Verfasser z. Zt. über die nominalistische Religionsphilosophie betreibt und später mit genauem Quellenbeleg veröffentlichen will. Darum ist mit Absicht hier ein Zitieren von Quellen und Texten vermieden. Der Verfasser erhofft aus dieser Veröffentlichung Anregungen und Kritik zu seinen Grundgedanken. Wenn hier von Religionsphilosophie die Rede ist, so soll damit in keiner Weise behauptet werden, die Nominalisten hätten eine Philosophie des Religiösen gekannt. Es soll damit nur das Gebiet abgegrenzt und die Intention des Verfassers gekennzeichnet werden.

wird. Neigen doch in letzter Zeit die Forscher immer mehr dazu, die Anfänge moderner Geisteshaltung bis in dieses Zeitalter zurückzuverlegen, ohne dabei zu übersehen, daß es eben nur Anfänge in einer mehrere Jahrhunderte langen Periode des Überganges sind.

Diesem ganzen Zeitalter drückt neben den Merkmalen des Verfalls das Erstarken des individuellen und persönlichen Elementes seinen Stempel auf. Auf allen Gebieten des kulturellen Lebens ließen sich diese Tatsachen aufweisen⁽²⁾. Wir begnügen uns hier mit einer kurzen Charakteristik des wissenschaftlichen Betriebes.

Das erste Symptom der Erschöpfung der Scholastik nach den großen Denkerarbeiten des 13. Jahrhunderts ist der Mangel an Originalität. Wohl nimmt im 14. Jahrhundert die Zahl derer, die sich mit der Wissenschaft beschäftigen, ungeheuer zu; denn eine Universität nach der anderen schießt aus dem Boden heraus; verdanken doch fast sämtliche deutsche Universitäten, aber bezeichnenderweise als Landesuniversitäten, diesem Jahrhundert ihre Begründung. Die Zahl der Gelehrten wird so Legion, aber ihre Leistungen bleiben weit zurück. Die Periode der selbständigen Denker ist vorüber. Man schließt sich einer der bestehenden Schulen an, dem Thomismus, Skotismus oder Nominalismus, um mit immer größerer Spitzfindigkeit die Schulmeinungen zu verteidigen und die Gegner zu stürzen. Das 14. und 15. Jahrhundert sind die Epoche der Kompendien, der Lehrbücher, die an Stelle der Originalarbeiten treten. Dabei wird die Kenntnis der großen Arbeiten des 13. Jahrhunderts immer geringer. Eine sträfliche Ignoranz der großen Scholastiker greift um sich; ein Lehrbuch schreibt aus dem anderen die alten Fehler ab. So kommt es, daß wir dem Urteile von Otto Scheel zustimmen müssen, wenn er, diese Tatsache mit dem bekanntesten Beispiele belegend, schreibt: „Der „Halbwisser“ Luther, der es fertig brachte, Moderne, Skotisten und Thomisten zur speziellen Gnade die gleiche Haltung einnehmen zu lassen, wird für den Historiker zu einem gewissenhaften Schüler der Erfurter Lehrer“⁽³⁾.

Zu diesen Verfallsmomenten gesellt sich der Niedergang der wissenschaftlichen Sprache. Mit der nüchternen und präzisen

(2) Vgl. hierzu die kurzen, aber trefflichen Problem- und Zeitzeichnungen bei E. Göller: Kirchengeschichtliche Probleme des Renaissancezeitalters, Freiburg i. Br. 1924 u. G. Manser, Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts, Freiburg (Schweiz) 1915.

(3) Scheel Otto, Martin Luther, Tübingen 1917, II. 356 Anm. 32.

Sprache, die aus den Werken eines Thomas von Aquino uns so wohlthuend entgegentritt, geht es bergab. Unter dem Vorwande der Klarheit vermännigfaltigt man Distinktionen, Subdistinktionen, Stufen und Gegenstufen. Darum müssen neue, die Terminologie erschwerende und barbarische Wortgebilde erfunden werden. Es ist eine wahre Parodie auf das Verfahren der großen Scholastiker.

Der Grund des Verfalls der wissenschaftlichen Sprache liegt an dem starren Festhalten an Schulmeinungen und an der Oberherrschaft der Logik. Der Logikbücher dieser Periode sind sehr viele; aber sich in sie hineinzuvertiefen, verlangt ein starkes Maß von Selbstüberwindung. Denn die Logik hat sich von ihrer dienenden Stellung innerhalb der philosophischen Disziplinen losgerissen, ist Selbstzweck und damit Formalismus geworden. Es war nicht mehr die alte, gesunde Logik, sondern die sogenannte Suppositionslogik, die sich im Anschluß an den 7. Abschnitt der Summulae des Petrus Hispanus herausgebildet hatte, d. h. eine Untersuchung über die Vertretungsmöglichkeit der Begriffe und Worte untereinander. An und für sich liegt diesem Verfahren etwas Berechtigtes und Gutes zugrunde; wenn es aber übertrieben wird, dann entsteht ein Schauplatz für dialektische und grammatikalische Kunststücke.

Zu diesem inneren Verfall der scholastischen Wissenschaft tritt ein Verfall des äußeren Wissenschaftsbetriebes. Wohl ist das Emporblühen neuer Universitäten zu begrüßen, aber auf der anderen Seite hat der dadurch erzeugte Konkurrenzkampf diesmal nicht das Gute gehabt, die Qualität zu steigern, sondern sie zu mindern. Man schraubt die Anforderungen an die Studenten immer tiefer. Das Studium wird auf die wichtigsten Gründe, ja auf Geld hin gekürzt, die Examina erleichtert. Manchmal besteigen unfertige Ignoranten die Lehrkanzel. Was viele Lehrer anzieht, ist nicht mehr die Wissenschaft, sondern der Genuß der kirchlichen Pfründe und der Besitz großer Privilegien.

Wenn später die Humanisten und andere über die Scholastik ihren Spott und Hohn ausgossen, braucht man sich darüber nicht so sehr zu wundern. Hatten sie doch nicht, wie wir meistens, die edlen Früchte des 13. Jahrhunderts, — das ihnen ebenfalls fast ganz unbekannt geworden war, — sondern die faulenden Früchte dieser Epoche vor Augen.

Wenn das ganze Zeitalter, wie wir eben sagten, das Gepräge des Personalismus und des Individuellen an sich trägt, so wäre es zu verwundern, wenn nicht auch in der Wissenschaft oder, besser

gesagt, gerade in der Wissenschaft sich dieser Zug äußerte. Können doch im allgemeinen die Zeitläufte am besten aus der Geistesarbeit der betreffenden Epoche verstanden werden. Die dahin laufenden Tendenzen, die mit Johannes Duns Skotus schon beginnen, zeigen sich vor allem in der damals neu entstehenden Schule der Scholastik, im Nominalismus. Wie sich die Tendenzen und das Geistesleben der hochmittelalterlichen Zeit in der Gestalt eines Thomas von Aquino verkörperten, so bildet für das 14. und 15. Jahrhundert die Verkörperung Wilhelm von Ockam, der verwegenste und genialste Kopf des 14. Jahrhunderts, der Begründer des spätmittelalterlichen Nominalismus. Es ist nicht Zufall, daß zu dem Italiener Thomas der Engländer Ockam den Gegenpol bildet.

Wilhelm, geboren zu Ockam in der Grafschaft Surrey in England, gestorben 1349 zu München, ist wohl bekannt aus seinem angeblichen, stolzen Worte an Ludwig den Bayer, als dieser sich in hartem Kampfe mit dem Papste Johann XXII. befand: Verteidige Du mich mit dem Schwerte, dann verteidige ich Dich mit der Feder. Ockam hat Wort gehalten; er ist der große Führer in den geistigen Kämpfen der damaligen Zeit geworden. Eine Schrift nach der anderen sendet er hinaus. Er verteidigt die Suprematie des Staates über die Kirche, er greift Papsttum und Kurie unerschrocken an, er reißt Primat, Weihegewalt, Autorität nieder, er verteidigt mit glühendem Eifer das Recht der Franziskanerspiritualen auf die freie Gestaltung ihres religiösen Lebens. Schon allein dies würde genügen, den Namen eines Ockam für immer berühmt zu machen. Doch er tat mehr! Er vereinigte auch auf dem streng wissenschaftlichen Gebiete in sich alle Kritik an der Vergangenheit, alle Strömungen der neuen Zeit, um sich kühn an die Spitze des wissenschaftlichen Wollens zu schwingen, indem er innerhalb der Scholastik verbleibend ein neues originales System der Philosophie und Theologie aufrichtete, ein System, das das Spätmittelalter weithin beherrschen sollte. Es wurde jenes System, das der Totengräber der Scholastik geworden ist, ein System, das wertvolle Gedanken des modernen Philosophierens antizipierte, ein System, von dem in weitgehendem Maße die Entwicklung des jungen Luther beeinflusst war.

Weil gerade jene Gebiete, die man heute unter dem Namen „Religionsphilosophie“ zusammenzuschließen pflegt, das Originale dieser Schule am klarsten widerspiegeln, sollen sie den Gegenstand einer besonderen Abhandlung bilden.

II.

Welches sind die charakteristischen Züge des ockamistischen Systems? Neben dem schon besprochenen Überwiegen der Dialektik muß man nennen: eine oft maßlose Kritik an allem bisher Behaupteten; ein übertriebener Simplizismus, d. h. ein übertriebenes Bestreben, alles zu vereinfachen; diesem Bestreben wird eine Hekatombe von metaphysischen Begriffen geopfert. Ferner: ein starkes Mißtrauen in die Kräfte der Vernunft, der Primat des Willens vor dem des Intellektes. Dies alles wird gekrönt, besser fundamntiert durch eine ganz neuartige Erkenntnistheorie, die dem Individuellen und Singulären sich zuneigt.

Müssen auch diese Punkte, soweit sie das religionsphilosophische Gebiet nicht berühren, beiseite gelassen werden, so darf doch die Erkenntnislehre eine Ausnahme bilden, weil sie den Schlüssel zum Verständnis des Systems und besonders der religionsphilosophischen Annahmen bildet.

Hatten einst Thomas und Duns Skotus als den eigentlichen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis das Allgemeine, das Universale bestimmt, d. h. das an den Dingen, was ihnen wesenhaft zukommt und allen gemeinsam ist, war nach ihnen unser Erkennen in erster Linie, wenn auch auf dem Wege der Abstraktion, Wesenheitserkennen, so beginnt mit Ockam die Hinwendung zum Einzelnen, Individuellen, Singulären. Nicht mehr die abstraktive Erkenntnis ist die dem Menschengenosse eigentümliche, sondern die intuitive. Mittels dieser Erkenntnisart verbindet sich des Menschen Intellekt unmittelbar mit jedem konkreten Einzeldinge der gegenständlichen Welt. Erkennen des konkreten Einzeldinges, nicht der Wesenheiten, das ist die dem Menschen zunächst zufallende Aufgabe. Erst wenn das Objekt aus der Sehweite des Intellektes schwindet, tritt die abstrahierende Tätigkeit unseres Geistes ein, indem von der Existenz abstrahiert wird. Es bleibt dadurch im Geiste eine Vorstellung zurück, die als natürlicher Vertreter des intuitiv erkannten Einzeldinges angesehen werden kann. Durch weitere Abstraktion verliert dieser Begriff immer mehr an individuellen Eigentümlichkeiten und wird dadurch geeignet, nicht nur für das zuerst erkannte Einzelding zu supponieren, sondern für alle diejenigen Dinge in der gegenständlichen Welt der Objekte, die eine Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem ersten Objekte aufweisen. Dieser so erarbeitete Begriff ist der Allgemeinbegriff, das Universale der ockamistischen Schule. Das Universale ist also nicht mehr,

wie bei den Hochscholastikern, der adäquate Wesensausdruck der Dinge, der Wesenheit, die allen gemeinsam ist, sondern eine Art von Allgemeinvorstellung, die Stellvertreterin für die ähnlichen Einzeldinge sein kann. Gemeinsamer Wesensausdruck ist für Ockam eine unmögliche Annahme, weil es nach ihm zwischen Wesenheit und Individuum gar keinen Unterschied gibt. Darum wird jede Realität der Universalien, auch die vermittelnde Art des gemäßigten Realismus, konsequent verworfen. Die Universalien, welche die Operationsbasis unserer Urteile und Schlüsse sind, sind rein psychologische Tatsachen geworden. Man darf aber deswegen noch nicht von reinem Subjektivismus sprechen. Wertvolle Parallelen zur modernen Erkenntnistheorie treten hier hervor.

Auf diese allgemeine Zeichen baut sich nun die Wissenschaft auf. Ockam sieht ein, daß die Wissenschaft es nicht mit den konkreten Dingen, sondern mit allgemeinen Begriffen zu tun hat. Die Wissenschaft, wie er sagt, kann man nicht aus Ochsen und Eseln herstellen, sie arbeitet mit dem Begriff: Ochs und Esel. Und umgekehrt der reale Mensch ist nicht aus den Begriffen Leib und Seele zusammengesetzt, mit denen die Wissenschaft arbeiten muß, sondern aus einem konkreten Leib und einer konkreten Seele. Hier klappt ein Zwiespalt zwischen Sein und Denken, Wirklichkeit und Wissenschaft. Hatten einst Thomas und Skotus durch eine gewisse Realität der Universalbegriffe in der Außenwelt die Brücke geschlagen zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Sein und Denken, so hat Ockam sie in seiner intuitiven Erkenntnis vielleicht noch verstärkt, aber in seiner abstrakten Erkenntnisart, d. h. in den Universalien durch die Leugnung des Wesensausdruckes, durch die Zeichen- und Vertretungstheorie, mit denen wir in den Urteilen und Schlüssen und in der ganzen Wissenschaft arbeiten, zu einem sehr schmalen und recht ungangbaren Stege eingengt. Darum betonen die Nominalisten auch immer: Die Wissenschaft hat es nicht mit den konkreten Einzeldingen, sondern mit den Gebilden unseres Verstandes zu tun. Darum richtet sich das Interesse der Schule nicht mehr auf die Erforschung des Wesens der Dinge, sondern in erster Linie auf die Durchforschung dieser Verstandesgebilde, auf ihre Verbindungs- und Aussagemöglichkeiten, womit diese zu einem Tummelplatz logischer und grammatikalischer Kunststücke werden können. Der rein formale Scharfsinn, der Begriffe spaltet und Schlüsse baut, der dadurch alle Fragen des Verstandes lösen und alle Probleme des Lebens überwinden will, wird

charakteristisch für die Wissenschaft des Nominalismus. Darum auch ihr eifriges Anwenden und Ausbauen der sog. neuen Logik, die ja als Suppositionslogik für sie die geeignetste war.

So haben die Nominalisten auf der einen Seite dem individuellen Charakter ihrer Zeitepoche genuggetan, indem sie die Erkenntnis mehr in das Subjekt hineinverlegten und dem konkreten Einzelding den Vorrang einräumten. Andererseits hatten sie sich in dieser eigenartigen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre die sichere Burg gebaut, von der aus sie maßlose Kritik an allem bisher Behaupteten üben und in der sie die tollsten Aufstellungen wagen konnten, ohne darum dem Gegenteil ihre Zustimmung absolut verweigern zu müssen.

Das scheint den Nominalisten aber noch nicht genügt zu haben. Die Würde der menschlichen Vernunft, vor der die Hochscholastiker eine solche Ehrfurcht hatten, glaubten sie noch weiter herabsetzen zu müssen, indem sie auch die Tragfähigkeit menschlicher Erkenntnis, der die alten Scholastiker den weitesten Spielraum gegönnt hatten, empfindsam beschnitten. Die Nominalisten strebten danach, das Gebiet der Zuständigkeit des menschlichen Intellektes immer mehr einzuengen. Diejenigen Wahrheiten, welche die Vernunft evident machen kann, werden immer weniger, damit die Vorherrschaft des Willens, des emotionalen Elementes um so mehr betont werden kann. Denn, wenn der Wille den Ton angibt, wenn der Logos nicht mehr die voranschreitende Leuchte ist, dann ist der Willkür und dem Irrationalen ein leichter Eingang verschafft. Davon später mehr; denn hier stehen wir unmittelbar vor den Toren der religionsphilosophischen Tendenzen des Nominalismus. Was die Nominalisten dazu trieb, die Kraft der Vernunft herabzusetzen und die Vorherrschaft des Emotionalen und Irrationalen zu betonen, war neben manchem anderen in besonderer Weise ein eminent religionsphilosophisches Interesse, war die Absicht und Neigung, entsprechend dem Zeitcharakter sich selbst wissenschaftlich an die Spitze aller Kritik zu stellen, um dann, nachdem alles niedergerissen war, auf einem nicht rationalen Wege den Glauben, die Kirche und ihre Lehren um so sicherer zu begründen.

III.

Es gilt als Grunddogma der modernen Religionsphilosophie, daß die Religion mit ihren Ansprüchen und Erfordernissen nie und

nimmer auf rationalem, vernünftigem Wege erwiesen werden kann. In keiner Weise darf Religion etwas mit Metaphysik zu tun haben. Man will die Religion und ihre Akte auf Erlebnis, Intuition, Gefühl, ethische Postulate usw. begründen. In den Aufstellungen der Akte, die als religiöse zu gelten haben, werden nie Betätigungen der reinen Vernunft aufgeführt. Diese religionsphilosophischen Ansichten der modernen Welt sind nicht zuletzt auf das Mißtrauen der Neuzeit in die Kraft der Vernunft und die Evidenz ihrer Erkenntnisse zurückzuführen. Die moderne Religionsphilosophie ist ohne Zweifel bedingt durch die antimetaphysischen Tendenzen, die Kant durch Versubjektivierung und Verkleinerung des Gebietes eigentlichen, evidenten und klaren Wissens in das moderne Denken eingeführt hat.

Es ist darum kein Zufall, sondern Notwendigkeit, wenn auch bei den mittelalterlichen „moderni“ — denn so nannte man damals die Anhänger Ockams — die ja auch die Religion aus dem Bereiche der Vernunft herausziehen wollten, die erste und charakteristische Note ihrer Religionsphilosophie die antimetaphysische Tendenz ihrer ganzen Weltanschauung ist. Auch das Streben der mittelalterlichen Modernen ging darauf aus, — mag man auch beim ersten Durchlesen ihrer Werke den gegenteiligen Eindruck erhalten — die Vernunft ihrer Herrschaft, der sie sich im Thomismus und Skotismus erfreut hatte, zu entthronen und das Gebiet ihrer Zuständigkeit auf das möglichst kleinste Maß einzuschränken. Mit diesem letzten Satze gebe ich schon zu verstehen, daß die antimetaphysischen Tendenzen der mittelalterlichen moderni von denen der Neuzeit völlig verschieden sind. Bei Ockam handelt es sich nicht um eine Negierung aller Metaphysik, trotzdem seine Erkenntnistheorie ihn dazu hätte veranlassen können, sondern mehr um eine Beschneidung ihrer Objektsweite.

Schon gleich der Ockamisten Ansichten über das Wesen des Menschen zeigen uns ihr Prinzip, möglichst viele Wahrheiten dem Bereiche der Vernunft zu entziehen. Ockam meint: Ließen wir die Vernunft allein sprechen, so würde keiner von uns dazu kommen, dem Menschen jene intellektuelle Seele als Wesensform des menschlichen Leibes zuzusprechen, welche die thomistische Philosophie als solche postuliert. Die reine Vernunft käme nicht weiter als bis zur Annahme einer ausgedehnten Wesensform des Menschen, etwa nach dem Analogon der Tierseele. Dieser Seele würde man auch die dem Menschen eigentümlichen geistigen Betätigungen zu-

schreiben. Weder auf dem Wege der Vernunft noch auf dem Wege der Erfahrung läßt sich evident machen, daß es eine intellektuelle Seele in uns gibt, die immateriell und geistig ist, die ganz in jedem Teile des Körpers und ganz in ganzem Körper sei, noch weit weniger, daß eine solche Seele die Wesensform des Leibes bilde. Ja, man muß sogar sagen — und nun kommt ein Satz, der typisch ist für nominalistisches Verhalten — das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher und würde auch von allen Denkern angenommen, wenn nicht die Dogmen der Kirche dies hinderten. Und warum hilft uns hier nur der Glaube und nicht die Vernunft? Weil ich von den geistigen Akten nicht auf eine geistige Substanz schließen darf und weil Ockam keine *actiones conjuncti* anerkennt, d. h. keine Tätigkeiten, die nur aus einem leiblich-seelischen Kompositum erklärt werden könnten — Gründe, die später oft wiederholt wurden.

Selbst dann, wenn der Forscher, gestützt auf das kirchliche Lehramt oder aus Wahrscheinlichkeitsgründen, eine rein geistige, substantielle Seele annimmt, kann die Einfachheit und Ungezeugtheit dieser Seele, die Tatsache, daß sie nur unmittelbar von Gott geschaffen werden kann, nicht bewiesen werden. Ja, was noch wichtiger ist: auch für die Unsterblichkeit der Menschenseele gibt es keine stringenten Beweise. Nur an einem halten die Ockamisten, mit ganz wenigen Ausnahmen, sehr fest, an der Tatsache der Willensfreiheit, weil wir ihrer intuitiv durch eigene innere Erfahrung gewiß sind.

Wenden wir uns nun von der Psychologie zur Theodizee, zur natürlichen Erkennbarkeit Gottes, so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn gerade hier am meisten geopfert wird. Hatte man einst sich bemüht, von den Vollkommenheiten der Geschöpfe auf die Eigenschaften Gottes zu schließen, suchte man rational aus dem einmal gewonnenen Gottesbegriff alle Eigenschaften Gottes zu erschließen, so belehrt uns Ockam eines anderen. Weder Gottes Unendlichkeit noch seine Allmacht noch seine Freiheit noch Gottes Mitwirken mit dem Wirken der Geschöpfe sind für uns beweisbar. Auch die Erkenntnis Gottes von dem, was außer ihm liegt, und darum auch seine göttliche Vorsehung für die Geschöpfe sind keine Vernunftwahrheiten. Auffallend ist vor allem, daß allen Ockamisten die Tatsache des Monotheismus keine natürliche Wahrheit ist. Daß nur ein Gott sei, ist durch die Vernunft nicht einleuchtend zu machen, allein schon aus dem Grunde, weil ja mehrere Welten mit mehreren Urhebern möglich sind.

Für Ockam hat es keinen Sinn, von einer Urbildlichkeit Gottes für die Dinge dieser Welt zu sprechen. Dafür ist er als echter Engländer zu sehr Empirist, dafür treten die Einzeldinge zu sehr in seinen Gesichtskreis, als daß er lauschen könnte auf den stillen Zug der Welt zu Gott, ihrem Urbild, hin. Was kann die Vernunft überhaupt ausmachen über den letzten Zweck der Welt? Wer wie Gregor von Rimini die Begriffe der Wirkursache und der Zweckursache so auseinanderreißt, daß zwischen ihnen kein notwendiger Zusammenhang mehr zu bestehen braucht, der kann nie den letzten Zweck des Universums und des Menschenlebens erforschen.

Der tiefste Grund der ockamistischen Abneigung gegen alle rein vernünftige Erkennbarkeit göttlichen Wesens liegt in ihrem Verbote, von den Vollkommenheiten dieser Welt auf die Eigenschaften der jenseitigen Welt zu schließen. Das verstehen wir bei ihnen gut; denn hier steht ihnen eben ihre neuartige Erkenntnislehre hindernd im Wege. Diesen Schluß von uns auf die transzendente Welt kann nur der machen, der die Realität der Universalien anerkennt, der auf Grund einer anderen Erkenntnistheorie voraussetzen kann und muß, daß es eine der Wirkung und der Ursache irgendwie gemeinsam zukommende Eigenschaft gebe. Das kann Ockam nicht. Denn, die Begriffe, die wir bilden, sind nach ihm nicht inhaltlich identisch mit den entsprechenden Vollkommenheiten in den Objekten und nur mit diesen, wie Thomas es meinte, sondern nach Ockam entspricht ihnen nichts derartig Reales in den Dingen, sondern jedesmal vertreten sie das ganze konkrete Ding selbst; höchstens kann man sagen, mit einer bestimmten Betonung. Eine thomistische Übertragung ergäbe demnach nach Ockam den unhaltbaren Satz: Gott sei in seinem Wesen real die Summe der Geschöpfe. Also sind die Übertragungen eines Thomas unzulässig.

Will man dennoch Übertragungen von dieser Welt auf Gott machen, so kann man es tun, wenn man sich vor Augen hält, daß es nur Übertragungen auf *unseren* Gottesbegriff sind, nicht aber auf Gottes Wesen. Wir bilden uns auf diese Weise durch Übertragungen aller Begriffe von geschöpflichen Vollkommenheiten auf unsere Gottesvorstellung einen mosaikartig zusammengesetzten Gottesbegriff. Dieser Gottesbegriff, den man auch in eine einfache Form kleiden kann, supponiert nun in unserem Denken für Gottes Realität, er ist das stellvertretende Zeichen für Gott, mit dem wir jetzt in unseren Urteilen und Schlüssen über Gott operieren, der uns aber nichts aussagen kann über Gottes Wesenheit. Unserer

Vernunftkenntnis bleibt das innere Wesen Gottes in jeder Weise unerreichbar. Alle Attribute Gottes, die wir aufzuzählen pflegen, sind nur Gedankendinge und berühren in keiner Weise real das Wesen Gottes. Was ist also Gott für die menschliche Vernunft? Ein unerkanntes und unerkennbares X. Wahrscheinlichkeitsgründe lassen sich wohl für die eine oder andere göttliche Eigenschaft aufführen, aber evidente Beweise nicht. Im einzelnen herrscht natürlich darin bei den verschiedenen Vertretern des Nominalismus eine mehr oder weniger starke Differenz bis zur Annahme der Beweisbarkeit der einen oder anderen Eigenschaft.

Muten uns diese Gedanken nicht ganz modern an? Will die moderne Philosophie es uns nicht immer und immer wieder verbieten, von der diesseitigen Welt auf die jenseitige zu schließen und an der Hand eines Augustinus und Thomas möglichst tief in das herrliche, freilich letztthin uns unbegreifliche Wesen Gottes einzudringen? Warum will die moderne Philosophie uns den unendlichen Seinsgrund, nach dessen Erkenntnis der Menscheng Geist schmachtet, verschließen? Weil sie, gestützt auf ihre ganz andere Erkenntnistheorie, es uns in erster Linie verbietet, überhaupt auf die Existenz eines Gottes zu schließen, weil sie den metaphysischen und analytischen Charakter des Kausalitätsgesetzes nicht anerkennen will und dadurch allerdings uns jeden Weg verschließt:

Mehr als ein Jahrhundert lang hat man geglaubt, es als eine Errungenschaft der Neuzeit preisen zu müssen, die Illoyalität des Kausalitätsgesetzes erkannt und die verkappten Fehlschlüsse der Gottesbeweise bloßgelegt zu haben. Doch einem Kant und Hume sind schon Jahrhunderte vorher in der Scholastik selbst andere zuvorgekommen. Drei Zweifler am Kausalitätsgesetze, drei Zweifler an der Stringenz der Gottesbeweise hat die neueste Forschung im Spätmittelalter entdeckt: Wilhelm von Ockam, Nikolaus von Autrecourt und Peter von Ailly (*). Ockamisten sind es gewesen, so wissen wir heute durch die Forschungen von Duhem, die auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete ihrer Zeit vorauseilten, die schon lange vor Galilei, Kopernikus und Newton die Gesetze der Dynamik und das kopernikanische Weltssystem entdeckt hatten. Ockamisten sind es auch gewesen, die einem Hume und Kant vorausgeeilt sind.

Wir begegnen bei Ockam und Ailly dem Kausalitätsgesetz in der von Aristoteles geprägten Form: Alles, was bewegt wird, wird

(4) Vgl. G. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert In: Jhb. f. Phil. u. spek. Theol. 27. Bd. (1912) S. 291 ff.; 405 ff.

von einem anderen bewegt. Zwar sind die Gründe, die Ockam gegen dieses Gesetz anführt, nicht gar sehr tiefgründig. Denn er erklärt: Alle Gründe, die Aristoteles für die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes anführt, sind nur Wahrscheinlichkeitsgründe, weil nicht alle Gelehrte sie für demonstrativ durchschlagend halten. Vor allem aber bringt er den Einwand vor: Es gibt doch Selbstbewegung, z. B. bei den Engeln, der Menschenseele, beim fallenden Körper; also ist nicht alle Bewegung von einem anderen. Daraus folgt, daß das Kausalitätsgesetz weder erstes noch sicher ableitbares Prinzip ist. Darum läßt sich das Kausalitätsgesetz nicht evident auf das Gesetz vom Widerspruch zurückführen; denn nach der Selbstbewegung können ja Potenz und Akt in demselben Subjekte sein.

Erfahren wir vielleicht bei Ailly klarer den Grund der Ablehnung? Ailly sagt u. a.: Die Wirkung folgt nur zufällig (contingenter) aus der Ursache und die Ursache geht nur contingenter der Wirkung voraus. Wenn das nicht heißen soll, mit dem Worte „contingenter“ Spielerei betreiben — das ist an und für sich den Nominalisten zuzutrauen — dann muß den Worten eines Ockam und Ailly jene philosophische Ansicht zugrunde liegen, die wir in unserer Sprache ausdrücken würden: das Kausalitätsgesetz hat keinen allgemein gültigen metaphysischen Wert, sondern gilt nur für die physikalisch-mechanisch quantitative Ebene. Ihnen ist also Kausalität keine innere Seinsabhängigkeit, die zwischen einer gegebenen Wirkung und ihrer Ursache einen notwendigen, weil in der Wesenheit der Dinge liegenden Zusammenhang begründet, sondern ihnen ist Kausalität nur eine rein äußerliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in der physikalischen Welt.

Viel tiefer schürft der extremste aller Ockamisten, den wir kennen, Nikolaus von Autrecourt⁽⁵⁾. Hat einst Immanuel Kant das Kausalproblem so formuliert: Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei⁽⁶⁾, so fragt genau so schon Nikolaus: Aus der Tatsache, daß ein Ding existiert, kann ich nicht mit der Gewißheit des ersten Prinzips, d. h. des Widerspruchsgesetzes auf das Dasein eines anderen Dinges schließen, von der Wirkung kann ich nicht auf die Ursache schließen. Tue ich es doch, so muß ich mir vor Augen halten, daß mein Beweis keine strikte Evidenzkraft hat.

(5) Vgl. J. Lappe, Nikolaus von Autrecourt in Bäumker-Beiträge Bd. VI., Heft 2.

(6) In „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, Ausgabe der Berliner Akademie, Bd. II., S. 202.

Weshalb nicht? Weil ich nach Nikolaus von Autrecourt das Kausalitätsgesetz nicht auf das Gesetz des Widerspruchs, das er allein anerkennt, zurückführen kann. Warum kann ich das nicht? Weil im Satze des Kausalitätsgesetzes Antecedens und Konsequens nicht identisch sind, d. h. weil das Subjekt des ersten Teiles nicht mit dem Subjekte des zweiten Teiles identisch ist. Daraus ergibt sich aber, daß eine Bejahung des einen und eine Verneinung des anderen oder umgekehrt möglich ist und nicht gegen das Widerspruchsgesetz, das nur ein und dasselbe Subjekt stets voraussetzt, verstößt. In dieser Annahme ist Nikolaus sich konsequent geblieben. Denn darum findet weder der Zweck-, noch der Wert-, noch der Substanzbegriff in seinen Augen Gnade.

Stürzt aber das Kausalitätsgesetz, so kann auch das Dasein Gottes durch die menschliche Vernunft nicht bewiesen werden; denn auch jeder andere Weg, den wir in der Geschichte der Philosophie verzeichnet finden, wird von den Ockamisten abgelehnt, sowohl eine unmittelbare Erkenntnis von Gott als auch der ontologische Beweis des Anselm.

Doch diese radikalen Denker bringen noch eine andere Kritik an die Gottesbeweise heran. Selbst angenommen, das Kausalitätsgesetz bestände zu Recht, so läßt sich auch jetzt noch nicht evident der Beweis für Gottes Dasein führen. Denn die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Bewegern oder einer Kreisbewegung von Bewegern kann mit Evidenz nicht aufgezeigt werden. Nur gegen eine Möglichkeit eines Gottesbeweises zeigen sich die Ockamisten gnädiger, während wir heute darauf nicht zu rekurreren pflegen. Es ließe sich nämlich von der Erhaltung der Welt auf einen Erhalter der Welt und somit auf ihre Ursache schließen, da hier eine unendliche Reihe von Erhaltern nicht angenommen werden darf. Diesem Beweisgange geben manche Evidenz, wie z. B. Biel, andere jedoch wiederum nur Probabilität.

Wir sehen, die Nominalisten machen furchtbaren Ernst mit ihren antimetaphysischen Tendenzen. Gewiß sind nicht alle ihrem Führer Ockam in der Bestreitung des Wertes des Kausalitätsgesetzes und der Beweisbarkeit des Daseins Gottes gefolgt — denn auch die Schule der Ockamisten ist keine absolut eindeutige Schule (?) — aber das Wesen Gottes als ein Gebiet zu bezeichnen, das mensch-

(7) Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade in: Röm. Quartalschr. Jhg. 1925, S. 157 ff.

licher Einsicht sozusagen verschlossen ist, das tun sie alle. Die Vernunft möglichst niedrig zu hängen, ihre Zuständigkeit möglichst einzuschränken, das ist eine ihrer Grundabsichten.

Diese Erscheinung ist, wie auch in der modernen Zeit, in erster Linie die furchtbare Konsequenz ihrer Erkenntnistheorie; es ist ihre fabelhafte Lust an der Kritik und am Niederreißen alles bisher als notwendig Behaupteten, was damals zum Zeitgeiste gehörte. Aber es ist auch noch etwas anderes und das interessiert uns hier am meisten. Was die Ockamisten dazu treibt, die Reichweite der Vernunft besonders auf dem Gebiete der Theodizee möglichst zu beschneiden, ist, wie mir wenigstens scheinen will, ein eminent religiöses Interesse.

IV.

Dieses religiöse Interesse, das die Nominalisten in ihrer religionsphilosophischen Kritik treibt, ließe sich in den Warnungsruf ausdrücken: Haltet die menschliche Vernunft vom Glauben und seinen Lehren fern! Weg mit dem Vernünfteln, dem Beweisen und Stützenwollen, vor allem dem Einsichtigmachenwollen der Glaubenswahrheiten! Es kann sein, daß die Ockamisten, angeekelt von dem Rationalismus, den manche ihrer Vorgänger, besonders in fröhscholastischer Zeit, in theologischen Dingen und den Geheimnissen des Glaubens betrieben haben, auf die Gegenseite sich schlugen.

Mit solchen Versuchen räumen nun Ockam und seine Anhänger gründlich auf. Wahrlich, wenn die menschliche Vernunft es mit knapper Not vielleicht noch bis zu einem Gottesbeweise bringen kann, wenn die innerste Natur des eigenen Ich und die letzten Ziele des Menschenlebens nicht gewiß sind, was soll dann die Vernunft noch in den heiligen Geheimnissen des Glaubens zu suchen haben? Glauben und Wissen, einst in der Fröhscholastik zum Teil durcheinandergeworfen, von Thomas säuberlich getrennt, aber dennoch als die beiden Hemisphären einer Kugel aufgefaßt, werden von den Nominalisten derartig getrennt, daß es bei ihnen fast zu dem berüchtigten Satze von der doppelten Wahrheit kommt, daß etwas philosophisch richtig, theologisch aber falsch sein könne. Zwischen Glauben und Wissen gibt es keine Verbindungen und Brücken.

So ist denn nach den Nominalisten der Glaube ein Gebiet, daß unserer Vernunft als solcher verschlossen ist. Die Glaubenswahrheiten sind für unseren Verstand ein völlig unzugängliches Gebiet, eine irrationale Größe.

Aber die Nominalisten gehen in der Irrationalität der Glaubenswahrheiten noch weiter. Sie betonen nicht nur ihre Irrationalität hinsichtlich unserer Erkenntnis, — das ergibt sich aus den dargelegten metaphysischen Grundlagen von selbst — sondern sie steigern sie bis zu einer schlechthinigen, absoluten Irrationalität. Sie sind an sich schon etwas Irrationales. Nur bei den innergöttlichen Wahrheiten haben wir es mit absolut so notwendigen Wahrheiten zu tun, daß sie gar nicht anders sein könnten. Aber bei allen außergöttlichen Werken herrscht absolute Freiheit, herrscht Willkür. Für Gott und sein Wirken nach außen hebt der Nominalist Robert Holkot z. B. die Regeln der Logik auf. Alle Ockamisten wissen nicht genug darin zu tun, immer und immer wieder zu behaupten: in allem, was Gott nach Außen tut, ist er frei, frei bis zur Willkür; bei allen Glaubenswahrheiten haben wir es mit nur ganz zufälligen Wahrheiten zu tun; es könnte auch alles ganz anders sein, als der Glaube es jetzt lehrt. Auch das Gegenteil aller von der Kirche jetzt gelehrten Dogmen wäre vernünftig und gut. So kann demnach nicht etwa nur unsere Vernunft nichts über die Glaubenswahrheiten aussagen, vielmehr diese selbst sind in sich jeder vernünftigen Einsicht enthoben, vernunftlos, ja man möchte oft sagen: vernunftwidrig. „Es ist, als sollte dem Theologen die Aufgabe gestellt werden, weniger die wirklichen Dogmen verständlich zu machen, als vielmehr nachzuweisen, daß nach der absoluten Macht Gottes auch die größten Torheiten den Gegenstand des Glaubens bilden könnten. An die Stelle von Anselms „Credo ut intelligam“, können wir auch sagen, ist das vielberufene „Credo quia absurdum est“ getreten“ (8).

Es ist unbedingt notwendig, daß wir hier einen kleinen Streifzug auf das theologische Gebiet unternehmen, damit wir einen richtigen Begriff von der Anwendung dieses Grundsatzes erhalten (9).

Wir vertreten z. B. mit Thomas die Ansicht, daß die heiligmachende Gnade zur Rechtfertigung notwendig sei. Keineswegs, sagen die Nominalisten. Ebenso gut wäre es möglich, daß Gott einen Menschen durch einfachen Willensakt für gerecht erklärt, ohne ihn innerlich zu heiligen. Äußere Gerechterklärung, forensische Gerechtigkeit, reine Akzeption, damit glaubten sie, könne

(8) Bäumker in Kultur der Gegenwart, I, 5², S. 421.

(9) Vgl. meine Abhandlung: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel usw., Münster 1925.

sich Gott begnügen; ja, es kam ihnen das viel vernünftiger und besser vor, als das, was die Kirche darüber lehrt. Dabei hielten sie es auch gar nicht für notwendig, erst die Sünden zu bereuen; denn was ist nach den Nominalisten die zu tilgende Sünde anders als eine reine Strafverhaftung. Es genügt nur, nicht mehr aktuell seinen Willen der Sünde zu schenken, und Gott erklärt: ich erlasse die Strafe der Hölle oder des Fegfeuers, und die Sünde ist ohne innere Erneuerung oder Heiligung getilgt. Überhaupt können die Nominalisten mit der ganzen inneren Gnadenausstattung des Menschen nichts anfangen, ihr wissen sie keinen rechten Geschmack abzugewinnen; ohne sie wäre alles besser, einfacher und vernünftiger. Die Nominalisten finden keine Ungereimtheit und Ungerechtigkeit darin, daß Gott den Sünder mit dem Himmel belohnt und den Gerechten in die Hölle verweist. Wer von den drei göttlichen Personen die Menschennatur annahm, darauf kommt es gar nicht an. Mußte es denn gerade eine Menschennatur sein? Warum hätte Gott nicht eben so gut mit der Natur eines Steines oder Esels sich hypostatisch verbinden sollen? Selbst mit einer sündenbehafteten Natur hätte der allein reine Gott eine solche Verbindung eingehen können. Ferner ist gerade die Wesensverwandlung des Brotes in den hl. Leib Christi für sie ein Ding des Anstoßes. Finden sie doch in dieser Lehre nicht nur viele Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Ungereimtheiten, sie sagen es klar heraus, daß ein Gleichzeitigdasein von Brot und Leib Christi eine viel vernünftigeren Lehre wäre.

Wichtig und interessant ist vor allem ihre Einstellung auf ethischem und moralischem Gebiete. Die höchsten Normen der Sittlichkeit sind keine Ausstrahlungen der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes, wie man bisher lehrte, sondern rein willkürliche Festsetzungen. Es gibt kein ewiges, in sich unveränderliches Sittengesetz. Nicht, weil etwas gut und gerecht ist, darum will es Gott; sondern nur weil Gott es will, darum ist es sittlich gut und moralisch richtig. Diebstahl, Ehebruch, Mord sind nicht etwa deswegen Sünden, weil sie der individuellen oder sozialen Natur des Menschen entgegengesetzt sind, sondern nur, weil Gott festsetzte, daß es Sünden sein sollen. Jede Vernünftigkeit und Harmonie der sittlichen Ordnung ist zerstört. Es läßt sich also nach den Ockamisten auch denken, daß Diebstahl, Ehebruch und Mord keine Sünden wären, sondern Tugenden. Wenn Gott sie anordnet, sind es keine Verbrechen mehr. Gott kann sie befehlen, wie er nach ihnen dem Menschen sogar den infernaln Gotteshaf befehlen kann,

der dann sogar ein heiliges und verdienstliches Werk wäre. Ockam scheut sich darum nicht, noch einen Schritt weiter zu gehen und Gott als den Urheber der nun tatsächlich stattfindenden Sünde zu bezeichnen. Für den Menschen, der sie begeht, sind es freilich Sünden, aber für Gott, der die Sünde im Menschen bewirkt, sind es keine Sünden, keine Verletzungen seiner Heiligkeit.

Diese Proben mögen genügen. Man könnte so fortfahren und Strich für Strich eine ganze nominalistische Theologie aufbauen, wie es auch sein könnte, wie es auch gut und vernünftig, ja — das liest man manchmal zwischen den Zeilen — viel vernünftiger wäre. Und wenn es ihnen selbst gar allzusehr graut vor ihren eigenen Aufstellungen, wenn es blasphemisch klingt, dann liest man vornehmlich bei dem etwas verschlagenen Ockam: das seien alles nur leere Denkübungen, akademische Erörterungen. So üben die Nominalisten ätzende Kritik an den Glaubenslehren, um mit aller Gewalt darzutun, daß wir es hier nicht mit notwendigen, noch einleuchtend zu machenden Wahrheiten zu tun haben, sondern mit einem Systeme rein willkürlicher Lehren und Festsetzungen, mit irrationalen Größen. Wer darum, wie Thomas, in den Glaubenslehren nach einem fein abgestimmten System sucht, wer Glaubenswahrheiten zu verstehen und zu begründen sucht, soweit Menschengeist das überhaupt kann, der begeht Glaubensbetrug. Die Theologie kann höchstens Kongruenzgründe, Schönheitsgründe aufsuchen.

Wie kamen die Nominalisten, so fragen wir heute erstaunt, zu solchen Aufstellungen? Die Gründe dafür dürften folgende sein: 1. die Entthronung der Vernunft, von der ja schon eingehend die Rede war; 2. ihre neue, eigenartige Logik, die Suppositionslogik, mit der man vielerlei als möglich aufstellen kann, was an einer gesunden Logik scheitert; 3. und das ist der ausschlaggebende Grund, weil sie mit Skotus den Primat des Willens vor dem des Verstandes postulierten und in radikalster Weise betonten. Wenn auch nach den Nominalisten in Gottes Wesen keinerlei Unterscheidung angängig ist, so fassen sie doch in erster Linie Gott als Willen, als freien und gänzlich independenten Willen. Das kann natürlich an und für sich jede Theologie, aber dieser göttliche Wille ist nach ihnen die absolute Indifferenz, die weder an der Heiligkeit noch Gerechtigkeit noch Barmherzigkeit Gottes usw., noch an den Regeln der Logik eine Differenzierung erhält. Warum? Weil nach ihnen das alles nicht nur real, sondern auch gedanklich identisch ist und so Gott von ihnen als Wille, besser gesagt als schrankenlose Willkür

gefaßt wird. Darum können die außergöttlichen Dinge nicht, wie wir glauben, Abbilder und Ausstrahlungen dieser göttlichen Eigenschaften sein, sondern nur Festsetzungen seines Willens. Gott ist Wille, unbeschränkte Macht, *potentia absoluta*, so lautet ihr Ausdruck. Was nach dieser *potentia absoluta* alles möglich wäre, davon wurde eben ein Bild gezeichnet. Die Nominalisten glauben mit dieser Erfassung Gottes als den, der in absoluter Willkür alles bestimmt, als den alles wirkenden Gott, von dem alles so radikal abhängig ist, wie man es sich nur ausdenken kann, abhängig bis zur Widersinnigkeit, einen Gottesbegriff von höchstem religiösen Werte geschaffen zu haben. In ihm glauben sie alle Gottesbegriffe anderer Scholastiker in religiöser Bewertung weithin überboten zu haben.

Nun sehen auch die Nominalisten ein, daß mit einer absoluten Willkür die Welt nicht zu schaffen noch zu regieren wäre, daß so kein Vertrauen zu Gott möglich wäre. Was hat daher Gott nach den Nominalisten getan? Er hat aus den unendlich vielen Möglichkeiten, die ihm zu Gebote standen, e i n e willkürlich ausgesucht und diese verwirklicht. Das ist die *potentia ordinata* oder *ordinaria*, der nun einmal von Gott gewählte Weg, den er aber für immer gewählt hat; denn ein Abweichen davon erlaubt die göttliche Unveränderlichkeit nicht. Hat Gott sich einmal entschieden, dann erlaubt er nicht mehr, daß seine *potentia absoluta* diesen Weg durchkreuze. E i n e n Weg hat er gewählt, ganz frei und willkürlich, darum ist er nicht zu ergründen und von der menschlichen Vernunft einsichtig zu machen. Und das ist den Nominalisten die Hauptsache. Denn was folgt daraus für die Praxis des Menschen?

Daraus ergibt sich für den religiösen Menschen eine außerordentlich wichtige Folgerung. Was hat nämlich der Mensch wegen der Schwäche seiner Vernunft und der Irrationalität der Glaubenswahrheiten zu tun? Er hat, ohne zu fragen, die *potentia ordinata* Gottes zu umfassen. Den nun einmal verwirklichten göttlichen Willen, der in der Offenbarung niedergelegt ist, hat er zu ergreifen. Sich an die göttliche Offenbarung anzuklammern, ohne nach Begründung zu fragen, ist die große Aufgabe, die der Mensch im Meere des Zweifels und der Unsicherheit seiner Vernunft zu erfüllen hat. Weil aber die göttliche Offenbarung, der einmal gewählte Weg Gottes, der in der Hl. Schrift und der Tradition niedergelegt ist, uns durch das Lehramt der Kirche übermittelt wird, darum muß der Mensch an das Lehramt der Kirche sich halten und ihm sich unbedingt unterwerfen. In dieser Auffassung, in dieser Zurück-

biegung aller Kritik dringt der auf das Praktische und Konservative gerichtete Sinn des Engländers durch. Diese Tatsache nehmen die Nominalisten auch selbst ernst. Haben sie einmal die Kirchenlehre kritisiert und dargetan, daß das Gegenteil wenigstens eben so vernünftig sei, wenn nicht noch besser, dann heißt es aber im Schlußsatz immer: dennoch nehmen wir es so an, wie die Kirche es lehrt, denn so hat es Gott einmal gewollt, so ist einmal der von ihm gewählte Weg. Nur aus rein äußeren Gründen stimmt also der Mensch der Offenbarung Gottes zu; vor dem inneren Forum der Vernunft hat sie sich in keiner Weise auszuweisen, auch wenn es gegen die Regeln der Logik gehen sollte.

Erhebt sich aber hier nicht eine Frage, die vor allem uns Menschen der Neuzeit lebenswichtig erscheint? Wie weist sich denn die Kirche vor meiner Vernunft als die Heilsanstalt Gottes aus, wie kann ich dartun, daß die Hl. Schrift wirklich die Offenbarungen Gottes enthält? Eine Frage, die im ockamistischen System wegen der Irrationalität der Glaubenswahrheiten doppelt wichtig erscheint. Auf diese eminent wichtige Frage sind uns die Ockamisten eine befriedigende Antwort schuldig geblieben. Wohl kennen auch sie die Glaubensmotive, die Ausweise, die Offenbarung und Kirche mitbringen, aber eine Durchschlagskraft können sie doch beim besten Willen im Systeme eines Ockam nicht haben und wird ihnen auch nicht zugetraut. Ein neuer, nicht rationaler Zug dringt dadurch in die Religionsphilosophie der Nominalisten ein. Stark oder fast nur voluntaristisch wird der Glaube ergriffen.

Antimetaphysische Tendenzen, relative und absolute Irrationalität der Glaubenslehren, voluntaristisches Ergreifen des einmal geoffenbarten Willens Gottes charakterisieren die religionsphilosophischen Bestrebungen des Ockamismus. Es sind, wie gesagt wurde, Tendenzen, die in der gesamten modernen Religionsphilosophie uns begegnen. Aber es ist nur etwas Verwandtes, nichts Gleiches; es sind Tendenzen, die auf ein Ähnliches hinsteuern, aber in mittelalterlichem Gewande. Vor allem kann der fundamentale Unterschied nicht scharf genug betont werden, daß den Ockamisten die transzendente Welt Gottes und der kirchlichen Lehren durch den Glauben Gewißheit und Objektivität, höchste und ernsteste Wahrheit ist, nicht aber, wie vielen der Modernen, nur eine Welt des Als Ob oder subjektiver Meinungen, nur ein Lebenswert.

Beachtet man die kritischen Zeiten des 14. und 15. Jahrhunderts und forscht nach der Aufgabe, die der scholastischen Wissenschaft

in dieser Epoche des Gärens zufallen mußte, so muß man dem Dogmengeschichtler Seeberg im großen und ganzen recht geben, wenn er die religionsphilosophische Stellung des Ockamismus mit folgenden Worten kennzeichnet: „Angesichts solcher Zeitstimmungen konnte die Theologie entweder ihre angefochtenen Ideen und Methoden durch neue Beweise zu stützen versuchen, das taten die Thomisten und Skotisten. Oder sie konnte die angefochtene Methode und eine strengere Erkenntnistheorie überhaupt darangeben und das Interesse auf die mystische Empfindung des Unendlichen konzentrieren, um so dem religiösen Bedarf der Zeit entgegenzukommen. Das war der Standpunkt der Mystiker und der Populartheologen. Oder man konnte endlich auch, wie es die Theologie des 13. Jahrhunderts getan hatte, sich kühn an die Spitze der geistigen Bewegung der Zeit stellen, um dadurch die Sache der Religion zu retten. Die Theologie konnte die Skepsis der Zeit zu einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie organisieren und die subjektivistische Kritik der Laien am Dogma durch eine methodische Kritik überbieten, um schließlich entweder die Autorität der Kirche im Meer der Ungewißheit als den einzigen Hort zu empfehlen oder um die göttliche Offenbarung in der Bibel als die einzig sichere und allen Zweifelsstürmen entnommene Erkenntnis zu proklamieren.

Und dies ist der Weg, den Ockam in der Tat gewählt hat. Wie der merkwürdige Mann in der Politik den Weg ging, der der Weltlage gemäß war und doch im letzten Grunde von den Interessen der Religion beherrscht war, so hat er auch in der Wissenschaft alle skeptischen und kritischen Strömungen der Zeit in sich vereinigt und ist doch eigentlich ein Apologet der Kirche und ihrer Lehre gewesen“⁽¹⁰⁾.

Noch mehr von seinen Anhängern als von Ockam selbst gilt: Nicht nur Kritik- und Zweifelsucht hat sie zu ihren neuartigen, unerhörten Aufstellungen getrieben, sondern in erster Linie das religiöse Interesse, so paradox dies klingen mag. Sonst könnten wir nicht verstehen, wie so tief religiöse Geister und treue, eifrige Kirchenmänner sich dieser Lehre so begeistert angeschlossen haben.

V.

Hat die nominalistische Religionsphilosophie, die im Vorhergehenden in ihren wesentlichen Zügen charakterisiert wurde, eine geschichtliche Bedeutung? Verhält es sich mit ihr, wie mit der

(10) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3², Leipzig 1913, S. 604.

modern gerichteten Erkenntnislehre des Ockamismus, mit den Entdeckungen der dynamischen Physik oder des kopernikanischen Weltsystems, die alle — so wenigstens muß die historische Forschung bisher annehmen, wenn auch Überraschungen nicht ausgeschlossen sind, namentlich nicht hinsichtlich der englischen Empiristen — die alle anscheinend ohne bedeutsamen und durchschlagenden Erfolg auf die späteren großen Männer, die die moderne Zeit bestimmend eingeleitet haben, gewesen sind? Sind auch ihre religionsphilosophischen Bestrebungen nur ein Wetterleuchten, das oft schweren Gewittern vorangeht? Diese Frage kann nur gelöst werden durch die Beantwortung einer anderen Frage: Ist Martin Luther ein Geisteskind Wilhelms von Ockam?

Wir brauchen uns darüber nicht zu wundern, daß in den ersten Jahrhunderten nach Luthers Auftreten man in ihm nur den einzigartigen, unübertreffbaren Gottesmann schaute, einen Boten Gottes, der doch unmöglich von einer Schule der Dekadenz irgendwie abhängig sein konnte. Doch das Bild Luthers gestaltete sich ganz anders, als im Rahmen der liberalen protestantischen Theologie Luther nur mehr als ein religiöses Genie gewertet wurde und der historische Sinn und die historische Forschung sich allenthalben zur Vollblüte entwickelten. Da war es auch dem nur oberflächlich Zuschauenden klar, daß auch Martin Luther ein Kind seiner Zeit war, von ihr beeinflußt und abhängig. Zwar wird auch heute noch das Werden des Reformators nicht gleich gedeutet; doch kaum einer verschließt sich mehr der Einsicht, daß Luther in irgendeiner Weise durch die Gedankengänge der ockamistischen Schule beeinflußt ist. Den Grad der Abhängigkeit bestimmt man natürlich verschieden. Auf katholischer Seite hat sich vor allem P. Denifle um diese Erforschungen verdient gemacht. Aber er hat meiner Meinung nach in der Entdeckerfreude über das Ziel hinausgeschossen und will nun in Luther nichts anderes mehr sehen als den faulen Apfel am Baume Ockams. Wenn ich daher von einer Abhängigkeit Luthers von Ockam spreche, dann nehme ich diese Abhängigkeit in einem weiteren Sinne ohne Werturteil. Auch ich glaube, daß Luther trotz seiner Abhängigkeit vom Ockamismus, trotz manchen, was von Ockam an ihm geblieben ist, letzthin den Rahmen seiner Schule gesprengt hat, um durch ein radikales, nach unserer Ansicht mißverstehendes Zurückgehen auf Augustinus und Paulus, schöpfend auch aus seiner eigenen religiösen Erfahrung und seiner gewaltigen Persönlichkeit, Neues zu erzeugen.

So verlockend es auch wäre, alle äußeren und inneren Zeugnisse für das Verhältnis Luthers zum Ockamismus zur Darstellung zu bringen und in dieser Weise indirekt den Einfluß der nominalistischen Religionsphilosophie zu beweisen, sollen jedoch jetzt nur die direkten Ähnlichkeiten herangezogen werden.

Wie den Ockamisten, so ist auch Luther ein starkes Mißtrauen in die Kräfte der Vernunft und das Bestreben, die Philosophie und ihre Begriffe von dem Gebiete des Glaubens fernzuhalten, eigenförmlich. Otto Scheel zeigt in seinem Buche „Martin Luther“, daß Luther als Sententiar zu Erfurt hierin getreu in die Fußstapfen seiner ockamistischen Vorgänger trat. Besonders gegen Aristoteles und den großen christlichen Aristoteliker Thomas entladet Luther sein scharfes und temperamentvolles Urteil. Er wird nicht müde, seinen Studenten einzuschärfen, wie Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben nur in einem negativen Verhältnis zueinander stehen. Sie haben es mit völlig verschiedenen Stoffen zu tun und verarbeiten diese mit ganz verschiedenen Mitteln. Er wendet sich deswegen kräftig gegen den von der Pariser Universität aufgestellten Satz: Was in der Philosophie richtig sei, das müsse auch in der Theologie richtig sein. Im Gegensatz dazu warnt Luther vor jeder derartigen Vermischung, wie sie in der Scholastik gebräuchlich gewesen sei. Ja, er geht sogar noch weiter: Die Hauptbegriffe der Religion, wie etwa Trinität, zwei Naturen in Christus und nur eine Person, Jungfrau und Mutter zugleich usw., muß der Philosoph sogar nach seinen Prinzipien als durchaus falsch bezeichnen, während der Glaube ihrer gewiß ist. Was Luther mit all dem sagen will, ist dies: Der Stoff der Offenbarung widerstrebt sowohl der natürlichen Erfahrung als auch den logischen Kategorien des Verstandes. Nicht wie Thomas einst Glauben und Wissen zwar säuberlich trennte, aber zwischen beiden Brücken schlug, sondern wie Ockam Wissen und Glauben völlig auseinanderriß, so tut es auch Luther. Darum können wir über göttliche Dinge nur mit dem Worte Gottes reden. Da niemand die Überwelt gesehen hat, so können alle Zusätze zum Glauben ganz gewiß nur menschliche Fündlein sein, wie Luther so anschaulich schreibt (11).

Nach dieser Grundeinstellung wundern wir uns nicht, vom Schüler der Erfurter Nominalisten über die natürliche Gottes-

(11) Das Vorhergehende nach Seeberg a. a. O. IV. 1. S. 224 Anm. 2. Auch das Folgende vielfach auf Grund seiner Darstellungen.

erkenntnis folgendes zu hören: „Menschliche Vernunft und Weisheit kann von ihr selbst soweit kommen, daß sie schleußt (wiewohl schwächlich), daß da müsse ein einig, ewig, göttlich Wesen sein.“ Luther ist demnach in dieser Frage keiner der extremsten Ockamisten, sondern er hat eine allgemeine natürliche Gotteserkenntnis anerkannt, aber er verrät doch den Ockamisten, wenn er nicht verißt hinzuzufügen: wiewohl schwächlich. Diese Einsicht der menschlichen Vernunft reicht aber über eine allgemein gehaltene Erkenntnis des göttlichen Daseins und Wesens nicht hinaus. Gegen die Sophisten, wie er sie nennt, stellt er fest, daß das göttliche Wesen unerkennbar sei. Jede metaphysische Spekulation über die göttliche Majestät ist ihm daher unfruchtbar, ja gefährlich und schrecklich ⁽¹²⁾.

Darum greift Luther, wie die Nominalisten, auf die Offenbarung zurück. Nur in der Schrift und im Glauben an die Autorität der Offenbarung gewinnt der Mensch jene Erkenntnis, die der Natur entzogen bleibt. Anfangs ist auch ihm noch Schrift und Tradition Quelle der Offenbarung, wenn er auch die erstere, wie es auch manche Ockamisten getan hatten, viel stärker betont, als es sonst gebräuchlich gewesen war; später wächst er dann darüber hinaus und vertritt nur noch das Schriftprinzip.

Diese göttliche Offenbarung wird im Glauben erfaßt, im Glauben, der wegen der Ohnmacht der Vernunft auch bei Luther einen stark voluntaristischen Einschlag erhält. Zwar ist auch nach Luther der Sitz dieses Glaubens zunächst der Intellekt. Da aber die Gegenstände des Glaubens, der durch das Wort Gottes vermittelt wird, übervernünftig sind, darum erleuchtet der Glaube nicht den Intellekt, sondern blendet ihn; der Glaube erleuchtet den Affekt und erst, wenn der Glaube in dieser Bewegung des Affektes sich betätigt hat, tritt sein Licht auch in Werken hervor. Luther denkt beim Glauben vor allem an eine innere Erregung, die von außen veranlaßt wird, an eine Zustimmung und Bestimmung des Willens hinsichtlich des Wortes Gottes.

Noch ein besonderes Charakteristikum scheint mir im lutherischen Glaubensbegriff hervorgehoben werden zu müssen. Glaube ist ihm nicht Zustimmung und Erkenntnis von Wahrheiten in abstrakter Weise oder geschichtlicher Tatsachen, sondern von Wahrheiten nur, insofern sie praktische Erkenntnis sind. Es muß sich stets um Gaben und Güter handeln ⁽¹³⁾. Hier

(12) Vgl. Weimarer Ausgabe, 40. 1, 607 f.; 42, 631; 40, 1, 174. 43, 179. 459.

(13) Vgl. Seeberg a. a. O. § 81. Der evangelische Heilsglaube.

bricht neben einem gesunden religiösen Empfinden eine Ablehnung der Auffassung der alten Schulen durch, die neben der Bedeutung des Glaubens für die praktische Haltung des Menschen in ihm auch die Offenbarung eines Systems von reinen Wahrheiten sah. Zugleich dürfte diese Meinung mitbestimmt sein durch die von den Ockamisten vertretene und von Luther geteilte Ansicht der Irrationalität der Glaubenswahrheiten und der Vorliebe der Nominalisten, die Theologie selbst nicht als einen spekulativen, sondern einen praktischen Habitus zu bezeichnen.

Deswegen spielt bei Luther ein unmittelbares religiöses Empfinden eine große Rolle, das an und für sich bei jedem normalen Glaubensakte vorhanden ist und sich zur religiösen Erfahrung auswächst. Dieses Empfinden ist ein unmittelbares Innenwerden, ein Erleben der transzendenten Welt und gibt dem Glauben seine Gewißheit. Dies hebe ich hervor, weil mir scheinen will, daß hier im Systeme Luthers die Quelle liegt, daß in der modernen Religionsphilosophie das Erleben und Empfinden, das Gefühl als Quelle der Religion eine solche Rolle spielt.

Soeben war von Luthers Lehre über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens seitens der menschlichen Vernunft die Rede, doch Luther schreitet auch hier, wie seine Ockamisten, zu der absoluten Irrationalität Gottes weiter. Vor allem in seiner Hauptschrift *De servo arbitrio* hat Luther diese Lehre weitergegeben, eine Wiedergabe, die sich überraschend oft deckt mit dem, was die Nominalisten von der absoluten und geordneten Macht Gottes gesagt haben. „Das Entscheidende an der Gottesidee der Schule, durch die er hindurchgegangen ist — so schreibt Kattenbusch über Luther (14) — ist nicht so sehr, was mit der Erkenntnistheorie, die er vertrat, zusammenhängt, sondern die Deutung des Wesens Gottes als Wille, nicht bloße Substanz, bloßes Sein. Das ist auch für Luther der Grundgedanke von Gott. Es gibt keinen Theologen, der lebendiger und tiefer davon durchdrungen gewesen wäre, daß in Gott alles Wille sei, demgemäß er immer wirke, immer schaffe, alles bewege, treibe, fortreiß.“ So ist es in der Tat. Für Luther ist Gott vor allem Wille und Tat; dieser Wille muß als höchster Wille von allem anderen unabhängig sein und kann nur durch sich selbst bestimmt werden. Ja, er ist der einzige freie Wille, den es eigentlich gibt. Dieser Wille kann festgestellt werden, ihn aber zu verstehen,

(14) F. Kattenbusch, *Deus absconditus bei Luther*, in *Festgabe für Kaftan*, S. 208; vgl. Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I. Luther, S. 40.

ist ganz unmöglich, zu verstehen, warum er so will, wie er will⁽¹⁵⁾. Wir wissen nach Luther nicht nur nicht, warum Gott dieses und nicht jenes will, sondern auch nicht, wie es die Ockamisten gesagt hatten, warum er das eine für gut, das andere für böse erklärt⁽¹⁶⁾; Gott ist „heroicus et sine regula“⁽¹⁷⁾. Ein echt nominalistischer Gedanke, doch scheint sich der mehr auf das praktische Christenleben eingestellte Luther nicht zu solchen theoretischen Ungereimtheiten haben fortreißen lassen, wie die Ockamisten.

Dieser Gott als Wille kann nicht nur vieles noch verwirklichen, was nicht geschieht, sondern er wirkt a l l e s, was geschieht. Gott wirkt in den Guten und in den Bösen, in den Bösen, daß sie unablässlich wirksam werden, ihrer sittlichen Art entsprechend Böses tuend⁽¹⁸⁾. Der Konsequenz, daß Gott dann Böses tue und Urheber der Sünde sei, entzieht sich Luther echt ockamistisch mit den Worten: Gottes Wille sei ursachlos und unerforschlich⁽¹⁹⁾. Aus der Allwirksamkeit Gottes im Sinne der Willkür ist die reformatorische Willkür und A l l e i n w i r k s a m k e i t geworden⁽²⁰⁾. Was Luther mit dieser Alleinwirksamkeit Gottes als Wille bezweckt, ist dasselbe wie bei den Ockamisten: Sie ist ihm „das Mittel, um die Forderung einer restlos rationalen Erklärung des Weltzusammenhanges abzuschneiden und den despotischen Charakter aller Ordnungen des Lebens hervorzuheben“⁽²¹⁾. Diesen verborgenen Willen Gottes, den Deus absconditus, sollen die Menschen fürchten und anbeten, auf ihn ist letzthin alles zurückzuführen, aber im praktischen Leben hat sich der Christ an den geoffenbarten Willen zu halten, an den Willen Gottes, wie er in der hl. Schrift niedergelegt ist. Wohl könnte Gott es anders machen und von dem abweichen, was er in der Bibel geoffenbart hat, aber daß Gott nachträglich seinen Willen änderte, daran ist nicht zu denken. Es ist nach Luther die voluntas dei praedicata, revelata, oblata, culta⁽²²⁾. Und nun macht Luther eine hervorragende Schwenkung, die sein religiöses Wollen kennzeichnet; denn in der Offenbarung erscheint Gott nicht mehr als Willkür und unheimliche Macht, sondern als

(15) W. 18, 685.

(16) W. 18, 712.

(17) W. 43, 646.

(18) Seeberg, IV, 143.

(19) W. 18, 712.

(20) Vgl. dazu die Studie F. X. Kiefls, Martin Luthers religiöse Psyche, in: Hochland, 15. Jhg., S. 10 ff.

(21) Seeberg, IV, 144.

(22) W. 18, 684 f.

Barmherzigkeit und Liebe, wie sie vor allem in dem Deus incarnatus, in Christus offenbar wurde. Man sieht, wie die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott zum Schluß wenigstens eine ganz andere Wendung erhält, als bei den Ockamisten, eine schöne, religiöse Wendung.

Diese wenigen Gedanken aus Luthers Religionsphilosophie mögen genügen. Denn aus ihnen erkennen wir schon, worauf es ankam: an Luther die historische Bedeutung der ockamistischen religionsphilosophischen Tendenzen zu veranschaulichen. Wir können dem Urteil des protestantischen Kirchengeschichtlers Hermelink zustimmen, dem sehr viele sich anschließen: „So viel dürfte sicher sein und ist von Theologen beider Konfessionen zugegeben, daß Luthers Entwicklung eine ganz andere gewesen wäre, wenn er nicht aus der *via moderna*, sondern aus einer thomistischen oder skotischen Schule hervorgegangen wäre“⁽²³⁾. In dem gesamten Systeme Luthers, auch in seinem rein theologischen, leben Gedanken Ockams und seiner Schule⁽²⁴⁾. Auf religionsphilosophischem Gebiete wurden sie soeben hervorgehoben, ohne dabei das Neue und im Vergleich zu Ockam religiös viel Wertvollere zu vergessen, womit Luthers starke Persönlichkeit es durchtränkte und hob. Wenn aber Luther aus den Quellen ockamistischer Theologie und Philosophie zuerst sein Wissen schöpfte und diesen Einfluß nie ganz verleugnen konnte, dann ermißt man an dieser einen Tatsache hinreichend den geschichtlichen Einfluß der nominalistischen religionsphilosophischen Bestrebungen. Wer weiß, was Luther für das religiöse Denken der folgenden Jahrhunderte bedeutet, wer weiß, wie die modernen und modernsten religionsphilosophischen Versuche der protestantischen Einstellung und protestantischen Theologie ihre Entstehung verdanken, wer weiß, wie die Grundgedanken, die wir so oft anführten, gerade in der modernen Religionsphilosophie, wenn auch in verschiedenen Schattierungen und mit großen Änderungen, wiederkehren, der kann nicht mehr zweifeln an der großen geschichtlichen Bedeutung der Religionsphilosophie eines Wilhelm von Ockam, des kühnsten und genialsten Kopfes des Spätmittelalters, und seiner Schule.

(23) Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen, 1906, S. 129.

(24) Vgl. meine Abhandlung: Die Rechtfertigungslehre G. Biels, S. 140 ff.