

Wilhelm von Ockham

von Hubert Schröcker

Das Leben und Wirken Wilhelms von Ockham zerfällt in zwei Teile. Die Erfahrung eines Häresieprozesses und der Armutsstreit im Franziskanerorden unter Papst Johannes XXII. beenden seine Karriere als Universitätstheologe und machen aus ihm einen kirchenpolitischen Publizisten. Der Status der Theologie, die Allmacht Gottes und das Individuum sind drei Themen, die Ockham in beiden Lebensabschnitten beschäftigen. Er bleibt seinen Grundgedanken treu. Dennoch manifestieren sich seine Erfahrungen mit dem Papst in seinem Denken und Schreiben.

Aus zwei Gründen freut es mich, dass ich in diesem Themenheft der „Münchener Theologischen Zeitschrift“ über Wilhelm von Ockham (1280/85–1347) schreiben darf.

Zum einen ist Ockham in gewisser Weise die bekannteste Person der mittelalterlichen Theologie, wenn auch nicht unter seinem eigenen Namen, sondern unter dem Namen William von Baskerville. Menschen, die mit der Mediävistik nicht vertraut sind, fragen mich gelegentlich, worüber ich promoviert habe. Wenn ich sonst keine Chance sehe, für mein Thema Verständnis zu finden, frage ich einfach zurück: „Kennst du das Buch ‚Der Name der Rose‘ von Umberto Eco?“ Meistens lautet die Antwort: „Nein, aber den Film habe ich gesehen.“ Da hake ich ein und sage: „In dem Film stellt Sean Connery den William von Baskerville dar. Der hatte ein historisches Vorbild, und zwar war das jener Wilhelm von Ockham, über den ich promoviert habe.“ Durch das Buch von Umberto Eco und durch die Verfilmung mit Sean Connery kennen heute die meisten Menschen bei uns Ockham, auch wenn sie mit seinem Namen nicht viel anfangen können.

Aus einem zweiten Grund ist es schön, gerade in der „Münchener Theologischen Zeitschrift“ über Ockham zu schreiben. Von allen anderen Theologen dieses Sonderheftes ist keiner so eng mit München verbunden wie Wilhelm von Ockham. In dieser Stadt verbrachte er die letzten 17 Jahre seines Lebens; hier ist er gestorben und begraben. In Schwabing gibt es eine Occamstraße (Occam = Ockham). Bei den Franziskanern im Lehel erinnert ein Gedenkstein an Ockham. Er war nämlich Franziskaner. Freilich stand damals das Franziskanerkloster noch nicht im Lehel, sondern unmittelbar neben der Residenz, wo sich jetzt das Nationaltheater befindet. Wo heute der Max-Joseph-Platz ist, war damals der Friedhof. Begraben war Ockham also dort, wo sich jetzt eine Tiefgarage befindet.

1. Von England nach München: Das Leben Ockhams¹

1.1 In England

Geboren ist Ockham von München weit entfernt in England, südwestlich von London im Dorf Ockham, von dem er den Namen hat. Geboren sein muss er ungefähr 1280/85, aber das erste gesicherte Datum seines Lebens ist seine Weihe zum Subdiakon in der Pfarrkirche von Southwark in der Diözese Winchester durch den Erzbischof von Canterbury, Robert Winchelsey, am 27. Februar 1306. Zu diesem Zeitpunkt gehörte er bereits dem Franziskanerorden an.

1318 stand sein Name auf einer Liste von Franziskanern, für die vom Bischof von Lincoln die Erlaubnis zur Spendung des Bußsakramentes erbeten wurde. Im Bistum Lincoln lag auch die Universität Oxford. Tatsächlich war Ockham in dieser Zeit (1317–1319) mit der Sentenzenvorlesung und dem Sentenzenkommentar beschäftigt, der damals für eine Professur die Voraussetzung bildete. Danach hielt er sich vermutlich in London auf, wo in rascher Folge Aristoteleskommentare, verschiedene Traktate, die *Summa logicae* und *Quodlibeta* entstanden. Im Jahre 1323 trat in Cambridge ein Provinzkapitel der Magistri aus dem Franziskanerorden zusammen, stellte eine Liste von Thesen Ockhams zusammen und forderte ihren Urheber auf, sich zu seiner Auffassung von der Relation zu äußern (Etzkorn 1990). Anscheinend traten Zweifel an der Rechtgläubigkeit Ockhams auf.

1.2 In Avignon

Ockham wurde vorzeitig aus seinem universitären Wirken herausgerissen. Er wurde niemals Magister oder Doktor der Theologie, sondern blieb nur „Inceptor“. Seine Anhänger gaben ihm immerhin den ehrenden Beinamen „Venerabilis Inceptor“, „ehrwürdiger Beginner“. Als Ockham 1324 alle Voraussetzungen erfüllte und als Magister der Theologie zugelassen werden sollte, erschien Johannes Lutterel, der 1322 durch den Bischof von Lincoln vom Amt des Kanzlers der Universität Oxford abgesetzt worden war, mit einem *Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam* in Avignon und strengte dort an der päpstlichen Kurie einen Häresieprozess gegen Wilhelm von Ockham an. Aus diesem Grund wurde Ockham zum Papst nach Avignon zitiert und beschäftigte sich dort in den Jahren 1324–1328 mit seinem Verfahren.

1.3 Nach Avignon

1328, also vier Jahre nach seinem Beginn, war der Prozess gegen Ockham immer noch nicht entschieden. Michael von Cesena, der Ordensgeneral der Franziskaner, war inzwischen an der Kurie erschienen und hatte sich bald mit Papst Johannes XXII. (1244–1334, Papst ab 1316) über das Verständnis der franziskanischen Armut zerstritten. Ockham wurde von seinem Ordensoberen mit der Prüfung der päpstlichen Ansichten beauftragt und kam zu dem Ergebnis, der Papst sei ein Häretiker. Infolge der Verhärtung der Positionen flohen Michael von Cesena, Wilhelm von Ockham und weitere Franziskaner am 26.

¹ Der Abschnitt beruht auf Schröcker 2003, 29f.32–34.35–36.42f.; vgl. zu Ockhams Biographie jetzt neu, gründlich und unerlässlich Leppin 2003.

Mai 1328 aus Avignon und entkamen zu Schiff nach Italien. Zwar wurde Ockham mit seinen Gefährten am 20. Juni desselben Jahres exkommuniziert, doch der Prozess gegen ihn blieb unvollendet – bis heute. Ockhams Lehre wurde niemals kirchlich verurteilt.

In Pisa trafen die Flüchtlinge Ludwig den Bayern (1281/82–1347), der 1314 in zwiespältiger Weise zum deutschen König gewählt worden war, sich politisch gegen seinen Konkurrenten Friedrich von Habsburg durchgesetzt hatte, doch vom Papst nicht anerkannt wurde. Ludwig kehrte gerade von seinem Zug nach Rom zurück, wo er sich gegen das Verbot des Papstes von einem Vertreter der römischen Bevölkerung (statt von einem päpstlichen Legaten) zum Kaiser hatte krönen lassen.

„Verteidige mich mit dem Schwert und ich verteidige dich mit der Feder“, soll Ockham zu Ludwig dem Bayern damals gesagt haben. Das ist ein legendärer Ausspruch. „Legendär“ heißt: er ist nicht historisch, aber umso treffender. Denn der politische Feind und der theologische Gegner des Papstes taten sich zusammen. Wie einige andere Gelehrte, darunter Marsilius von Padua und Johannes von Jandun, lebte Ockham von 1330 bis zu seinem Tod in München im Umfeld des kaiserlichen Hofes und verfasste Streitschriften gegen Johannes XXII. und seinen Nachfolger Benedikt XII. (1285–1342, Papst seit 1334) sowie politische Werke über das Verhältnis von Staat und Kirche, Kaiser und Papst.

Ockham starb 1347 in München. Manche Lexika geben als Todesjahr noch 1349 an (z. B. Beckmann 2001, 1186). Das ist eine falsche Angabe. Sie kommt daher, dass ein Dokument einen „Wilhelm aus England“ erwähnt, der für Ockham gehalten wurde, es aber nicht ist (Gál 1982). Man mag vielleicht meinen, eine Differenz von zwei Jahren beim Datum des Todes mache keinen allzu großen Unterschied aus. Aber einen Unterschied bedeutet sie in zweifacher Hinsicht. Zum einen betrifft sie die Todesursache. 1349 herrschte in München und in ganz Europa die Pest. Man hat vermutet, auch Ockham sei ihr zum Opfer gefallen (Beckmann 1995, 26; Goldstein 1998, 269). Tatsächlich aber starb er schon vor der großen Seuche. Zum anderen versöhnten sich die Münchener Franziskaner 1348/49 mit dem Papst. Wäre Ockham 1349 verstorben, wäre er im Frieden mit der katholischen Kirche gestorben. Es scheint aber, als hätte er bis zu seinem Tod erbittert an seinen Vorwürfen festgehalten (Gál 1982).

2. Die Fragestellung

Die Ereignisse von Avignon bedeuten einen Einschnitt im Leben Ockhams und teilen sein Leben in zwei Perioden. Auch sein literarisches Werk zerfällt in zwei Teile, deren Schriften sich nach Form und Inhalt deutlich voneinander unterscheiden.² Vor Avignon

² Ockhams *philosophische und theologische Werke* zitiere ich nach Wilhelm von Ockham (1967–1988) mit den Abkürzungen OPH für „Opera philosophica“ und OTh für „Opera theologica“ sowie lateinischer Bandangabe und Seite und Zeile in arabischen Zahlen. Ferner steht „Ord.“ für „Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)“, „Quodl.“ für „Quodlibeta septem“, „S.L.“ für „Summa logicae“ und „Tr. Corp.“ für „Tractatus de corpore Christi“. Ockhams *politische Werke* zitiere ich nach Wilhelm von Ockham (1956–1997) mit der Abkürzung OPol für „Opera politica“ sowie lateinischer Bandangabe und Seite und Zeile in arabischen Zahlen. Ferner steht „Ep.“ für „Epistola ad Fratres Minores“, „Op.“ für „Opus nonaginta dierum“, „Tr. Ioh.“ für „Tractatus contra Ioannem“ und „Tr. Ben.“ für „Tractatus contra Benedictum“. Ockhams *Dialogus* (abgekürzt „Dial.“) zi-

verfasste Ockham theologische und philosophische Schriften, nach Avignon politische und kirchenpolitische Schriften. Vor Avignon schrieb Ockham im universitären Kontext, nach Avignon betrieb er Publizistik (um nicht zu sagen: Polemik). Wie die Schriften Ockhams, so teilen sich die Ockham-Experten grob in zwei Gruppen. Die einen beschäftigen sich hauptsächlich mit den theologischen bzw. philosophischen Schriften Ockhams, die anderen hauptsächlich mit seinen publizistischen bzw. politischen Schriften.

Nichtsdestoweniger besteht in der Ockhamforschung jüngst ein Trend, in Ockhams Denken neben den Unterschieden auch die Kontinuitäten zu suchen und zu benennen. Es wird also gefragt, was seine beiden Lebenshälften über die Zäsur von Avignon hinweg miteinander verbindet; und es interessiert, wie sich sein Denken durch die Erfahrung des Prozesses entwickelt hat. Im Sinne dieser Forschungsrichtung möchte ich im Folgenden einen Überblick über Ockhams Denken beider Lebenshälften geben, indem ich drei charakteristische Themen herausnehme und sie über die Zäsur hinweg verfolge, die der Prozess in Avignon in Ockhams Leben bezeichnet.

Als Themen wähle ich erstens die grundlegende Frage nach dem Status der Theologie, zweitens die spezielle theologische Lehre von der Allmacht Gottes und von der Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ und drittens das philosophische Thema des Individuums.

3. Der Status der Theologie³

3.1 Vor Avignon: Die Theologie unter dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit

Was die Theologie betrifft, ist Ockham in zweifacher Hinsicht berüchtigt. Zum einen behauptete er – im späten Mittelalter! –, die Theologie sei keine Wissenschaft im strengen Sinn. Zum anderen soll er in einer bestimmten philosophiehistorischen Perspektive Philosophie und Theologie, die mit Thomas von Aquin zu einer idealen Einheit gefunden haben, wieder getrennt und auseinander gerissen haben.

Ockham lehrte tatsächlich, die Theologie sei keine Wissenschaft im strengen Sinn (Ord. Prol. qu. 2 [OTH I 75–129]; qu. 7 [OTH I 183–205]). Für ihn bedeutet diese Äußerung freilich etwas anderes als in unserer Zeit. Für uns klingt sie danach, die Theologie wäre unseriös, nebulos oder fehlerhaft. Wir würden eine solche Aussage theologiekritisch verstehen. Für Ockham ist die Theologie deshalb keine Wissenschaft im strengen Sinn, weil sie über die gewöhnliche Wissenschaft erhaben ist. Gewöhnliche Wissenschaft im Sinn des Aristoteles klärt zweifelhafte Fragen, indem sie von notwendigen Prämissen ausgeht, die entweder evident oder durch Erfahrung gewiss sind, und durch logische Schlüsse auf Konklusionen kommt. Anders als bei der strengen Wissenschaft sind die Prinzipien der Theologie für Christen nicht evident, aber durch den Glauben in höchstem Grad gewiss. Göttliche Wesenseigenschaften, auch wenn sie nur im Glauben erkennbar

tiere ich, wo nötig, nach Wilhelm von Ockham (1960). Wo ein besserer Text zugänglich ist, verwende ich Wilhelm von Ockham (1995) und <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>.

³ In der Frage nach der Theologie sieht die Klammer über Ockhams Lebenswerk insbesondere Leppin 1995; Leppin 2002; Leppin 2003.

sind, kommen Gott mit Notwendigkeit zu und lassen daher keine zweifelhaften Fragen zu. Im Glauben ist die Theologie für Ockham also zu gewiss, um als Wissenschaft im strengen Sinn zu gelten. Für Thomas von Aquin war Wissenschaft ein Denkbereich. Deshalb erklärt er die Theologie folgendermaßen: Gott und die Heiligen wissen die Prämissen, die wir im Glauben übernehmen, um aus ihnen wissenschaftlich Schlüsse zu ziehen (S. th. I, qu. 1, art. 2). Nach Ockham bezieht sich unser Wissen zunächst nicht auf den Zusammenhang, sondern auf einzelne Sätze. Deshalb entgegnet er Thomas, es sei einfach „kindisch“ („puerile“) zu sagen: Die Prämissen glaube ich, aber die Konklusionen weiß ich (Ord. Prolog. q. VII [OTH I 199,15–18]).

Ferner ist Ockham berüchtigt in einem zweiten Punkt. Man sagt, er reiße Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie auseinander und vereinnahme viele Lehren für den Bereich des reinen Glaubens (vgl. Freddoso 1999). Das merken wir an verschiedenen Einzelfragen. Bis Duns Scotus bieten sich die Theologen an zu zeigen, dass es nur einen Gott geben kann. Für Ockham jedoch ist der Monotheismus eine Frage des Glaubens, nicht der bloßen Vernunft (Quodl. I, qu. 1 [OTH IX 1–11]; vgl. Schröcker 2003, 149–152). Duns Scotus meint, Gottes unendliche Macht sei mit der menschlichen Vernunft zu beweisen. Für Ockham hingegen gehört sie ganz in den Bereich des Glaubens (Quodl. II, qu. 2 [OTH IX 112–117]; Quodl. VII, qu. 18 [OTH IX 774,11–14], vgl. Schröcker 2003, 152–156).

Für die Hereinnahme ehemals philosophischer Fragen in den Bereich des Glaubens zeigt Volker Leppin einen interessanten Hintergrund an der Universität Oxford auf (Leppin 1995, 246–254; Leppin 2002, 183–185; Leppin 2003, 42–47). In den Jahren, die Ockham dort verbrachte, herrschte nämlich ein Streit zwischen den Magistern aus dem Weltklerus und denen der Dominikaner über die Frage der Studienvoraussetzungen, die in gleicher Weise den Franziskanerorden betraf. Der normale Studiengang führte über die philosophische (artistische) an die theologische Fakultät. Die Bettelorden hatten aber das Privileg erlangt, die philosophische Vorbildung an ordenseigenen Studienhäusern zu absolvieren. Das sahen die weltlichen Universitätsprofessoren mit Missgunst: War die philosophische Ausbildung der Dominikaner und Franziskaner gut genug? Indem Ockham den Bereich der Theologie ausweitet und den der Philosophie einschränkt, stärkt er die Position seines Ordens: Allzu viel Philosophie vor der Theologie ist unnötig. Für die unverzichtbare Logik sind auch die Ordensstudien gut genug, wie Ockham als der größte Logiker seiner Zeit anschaulich vor Augen führt.

Nun liegt der Glaube nicht frei in der Luft oder im Herzen des Einzelnen, sondern hat auch dort, wo er über die Philosophie hinausgeht, seine Quellen. So ist die Theologie auf Autoritäten angewiesen. Es gibt verschiedene Arten theologischer Autoritäten, und sie stehen zueinander in einer Rangordnung nach unterschiedlichen Graden der Verlässlichkeit und der Verbindlichkeit (vgl. zum Folgenden Leppin 1995, 204–221).

Wenigstens theoretisch steht die *Heilige Schrift* entschieden und eindeutig an erster Stelle. Sie bindet jeden Glauben und jede Glaubenswissenschaft. Angesichts der hohen Autorität, die ihr Ockham zuerkennt, fällt allerdings auf, wie selten er in seinen akademischen Schriften aus der Bibel zitiert. Das entspricht freilich dem Stil der Zeit, dass theologische Themen zwar vom biblisch gegründeten Glauben vorgegeben, aber in einer bi-

belfernen Art und Weise behandelt werden.

Der Heiligen Schrift folgt in der Rangordnung der Bedeutsamkeit die *determinatio Ecclesiae*, die kirchliche Lehrentscheidung. Schon für seine akademische Phase fällt auf, dass Ockham die Instanzen, die kirchliche Lehrentscheidungen treffen, weit fasst. Über Glaubenslehren entscheiden natürlich Konzilien und Päpste, aber auch Aussagen des Kirchenrechts gelten als „*determinatio Ecclesiae*“ wie auch lehrantliche Äußerungen einzelner Bischöfe, etwa die vom Pariser Bischof Etienne Tempier 1277 verurteilten 219 Artikel. Zugleich erkennt Ockham der kirchlichen Lehrentscheidung eine hohe Verbindlichkeit zu. Sie klärt Fragen des Glaubens, die in der Heiligen Schrift offen bleiben, so, dass sie für alle Gläubigen und für alle Zukunft entschieden sind. Wilhelm von Ockham fasst also die kirchliche Lehrentscheidung vom Umfang her weit und von der Verbindlichkeit her hoch.

Gewicht besitzt auch die Autorität der *Heiligen*. Praktisch argumentiert Ockham mit den Heiligen, indem er Kirchenväter zitiert und sich dabei vor allem auf die Sentenzbücher des Petrus Lombardus und auf die *Glossa ordinaria* zur Heiligen Schrift stützt. Diese Arbeitsweise macht einen großen Teil der Argumentation in Ockhams Schriften aus.

Wer im Einzelnen als Heiliger gilt, das problematisiert Ockham nicht. Er nimmt nicht nur Kirchenväter, sondern auch noch *Richard von Sankt Victor* als Autorität an. Sogar den stoischen Philosophen *Seneca* rechnet er kurioser Weise unter die Heiligen (Ord., dist. 35, qu. 5 [OTH IV 501,15–16]). *Thomas von Aquin* wurde während der akademischen Tätigkeit Ockhams heilig gesprochen; aber Ockham zitiert ihn stets nur als Theologen, nie als Heiligen. Eine Textstelle, die einen anderen Eindruck erweckt, lässt sich textkritisch nicht halten (zu *De Corp.*, cap. 6 [OTH X 101,37] vgl. Leppin 1995, 258–260).

Schließlich beruft sich Ockham auch auf die „*doctores*“, die *Theologen*. Sie besitzen Autorität als Gruppe, nicht als Einzelne. Die Meinungen einzelner Theologen lehnt Ockham durchaus ab, wenn ihm seine eigene Ansicht besser erscheint. Autorität hat der Konsens der Theologen. Freilich ist für Ockham nicht einmal der Konsens so verbindlich, dass er nicht im Einzelfall (etwa in der Universalien- oder in der Ideenlehre) eine andere Meinung vertreten würde als alle Theologen zusammen.

3.2 Nach Avignon: Theologie unter einem häretischen Papst

Mit diesem System theologischer Autoritäten bekommt Ockham durch seine Auseinandersetzung mit dem Papst Schwierigkeiten, die zunächst die *determinatio Ecclesiae* betreffen. Zwar hat bei Ockham die kirchliche Lehrentscheidung einen hohen Stellenwert; doch mit dem Papst als dem höchsten Vertreter des Lehramtes ist er in einen schweren Konflikt geraten. Die Autorität von Johannes XXII. lehnt er ab und seine Lehren betrachtet er als häretisch.

Interessanterweise bekommt Ockham mit der Autorität päpstlicher Lehrentscheidungen gerade deshalb Schwierigkeiten, weil er sie ursprünglich zu hoch angesetzt hat und nicht zu gering. Er betrachtet selbst die Privilegien, die frühere Päpste dem Franziskanerorden gewährt haben, als verbindliche Glaubenslehren. Daher muss er auch den weiteren Schritt

tun und die Abweichungen Johannes XXII. vom Weg seiner Amtsvorgänger zum Glaubensabfall erklären. Demnach ist der Papst nicht unfehlbar und kann in Glaubensirrtümer fallen. Umso mehr können auch andere Vertreter des Lehramtes irren. Nur in ihrer Gesamtheit ist die Kirche durch Gottes Gnade von Irrtum frei, d.h. es wird immer jemanden geben, der am rechten Glauben festhält.

Wenn Ockham in der Folge unter dem Schutz Ludwigs des Bayern und in seinem Sinn den Papst und die päpstliche Lehre bekämpft, argumentiert er auch juristisch und kanonistisch, deklariert seine Argumentation aber gern als philosophisch bzw. theologisch. Johannes XXII., ein Kenner der Rechte, aber in der Theologie ohne akademischen Abschluss – was im damaligen Klerus nicht ungewöhnlich war – soll als inkompetent hingestellt werden (vgl. Op., cap. 71 [OPol II 596,97–110]; Op., cap. 95 [OPol II 728,494–496]; Tr. Ioh., cap. 15 [OPol III 74,3–4]).

Immer noch nimmt die *Heilige Schrift* für Ockham die höchste Autorität ein. Aber während das in seinen akademischen Werken nur eine theoretische Höchststellung war, die sich kaum in den angeführten Argumenten widerspiegelte, zitiert nun Ockham oft und ausführlich aus der Bibel. Für die entscheidenden Fragen führt er auch die stärksten Argumente an. Was das Argument mit den *Heiligen* und den *Theologen* angeht, so ist die Rolle interessant, die Thomas von Aquin nun erhält. Bisher war Thomas für Ockham ein Theologe unter vielen, oft nicht einmal der Hauptgesprächspartner seiner Erörterungen – das war Duns Scotus. Jetzt rückt er auf zum Kronzeugen gegen den Papst. Johannes XXII. schätzte Thomas von Aquin sehr, sprach ihn heilig und studierte noch als Papst Exzerpte seiner Schriften. Daher beruft sich Ockham gern gegen den Papst auf den Aquinaten: „Wer an der Lehre des Thomas festhält, soll beachten, was dieser sagt“ (Op., cap. 88 [OPol II 660,281f.]).

4. Die Allmacht Gottes⁴

4.1 Vor Avignon: Ockham – ein Denker der Allmacht

Ockhams Denken gilt als ein Denken der Allmacht Gottes. Das müssen wir freilich recht verstehen. Der Glaube an die Allmacht Gottes ist in der Heiligen Schrift und in den Glaubensbekenntnissen grundgelegt. Aber erst im Mittelalter wurde Allmacht zu einem eigenen Thema der Theologie, und erst im späten Mittelalter wurde ihm besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Nun standen die Theologen vor dem Problem, dass die Heilige Schrift ausdrücklich sagt, Gott könne manches *nicht* (!) tun. Wegen des Unglaubens konnte Jesus *kein* Wunder tun (Mk 6,5). Wenn wir untreu sind, bleibt Christus doch treu, denn er kann sich selbst *nicht* verleugnen (2Tim 2,13). Wie soll man das mit der Allmacht Gottes vereinbaren?

Ab dem 13. Jahrhundert unterschieden die Theologen zwischen zwei Formen der Macht Gottes. Gemäß der „*potentia absoluta*“ kann Gott schlechthin alles, und nur das ist

⁴ Schröcker 2003, 26–29,30–32,34–35,36–42.

seiner Macht entzogen, was einen Widerspruch einschließt. Gemäß seiner „*potentia ordinata*“ handelt Gott entsprechend dem Weltlauf, auf den er sich einmal festgelegt hat. So geschieht manches „*de potentia Dei ordinata*“ nicht, was „*de potentia Dei absoluta*“ möglich wäre. Veranschaulicht wird das manchmal durch den Vergleich mit einem Gesetzgeber, etwa dem Kaiser oder dem Papst. Er kann für sich selbst Gesetze erlassen und wird sich normalerweise auch daran halten. Er könnte aber im Extremfall sich über seine eigenen Gesetze hinwegsetzen und neue Bestimmungen erlassen. Ähnlich hält sich Gott „*de potentia ordinata*“ an den Weltlauf, den er festgelegt hat; er könnte sich aber „*de potentia absoluta*“ darüber hinwegsetzen. Diese Unterscheidung gab es schon lange vor Ockham, der sie kannte und gebrauchte. Die längste Zeit erklärte er sie nicht, sondern setzte sie als bekannt voraus und erwartete, dass seine Hörer und Leser damit vertraut waren. Immer wieder beantwortete er theologische Fragen mit „*potentia ordinata*“ und „*potentia absoluta*“. Kann etwa Gott einen Menschen ohne Taufe retten? „*De potentia absoluta*“ könnte er es, aber „*de potentia ordinata*“ tut er es nicht (Quodl. VI, qu. I [OTh IX 586,31–39]). In seinen akademischen Schriften gebraucht Ockham diese Unterscheidung oft. Mit ihr bestreitet er die Lehre, dass alles, was geschieht, mit Notwendigkeit geschieht. Das sollen Averroisten im Anschluss an Aristoteles behauptet haben; und so wurde die Lehre auch 1277 in Paris verurteilt. Ockhams Antwort darauf ist: Wenigstens „*de potentia absoluta*“ könnte Gott stets anders handeln.

Damit gelangen wir zur Vorstellung von einer Welt, die radikal kontingent ist. Alles in ihr könnte auch anders sein. Das ist natürlich noch kein Grund, warum tatsächlich irgend etwas anders sein sollte. Aber wenigstens eine Tendenz steckt darin, die zu einem Lebensgefühl führt, wie wir es bei Martin Luther finden: Einerseits lässt sich die quälende Frage, ob ich gerettet bin, nicht beruhigen, denn selbst wenn ich noch so gut handle, muss mich Gott nicht retten. Andererseits kann selbst der größte Sünder auf Gott hoffen, der uns aus aller Schuld retten kann!

4.2 Nach Avignon: mit Gottes absoluter Macht gegen den Papst

Erst in den beiden spätesten Schriften seiner akademischen Phase erklärt Ockham die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht. In der „*Summe der Logik*“ warnt er vor Missverständnissen (S.L. III–4, cap. 6 [OPh I 779,232–780,242]); und im sechsten *Quodlibet* sagt er, wie er die Unterscheidung verstanden wissen will (Quodl. VI, qu. I [OTh IX 585,13–586,39]). Anscheinend gab es Missverständnisse. Zwar lässt sich eine konkrete Kritik nicht nachweisen, aber hin und wieder berühren die Gutachten des Prozesses in Avignon den Zusammenhang. Vor allem heißt es einmal in einer Anmerkung, Ockham könne sich nicht herausreden, indem er eine seiner Behauptungen unter den Vorbehalt „*de potentia absoluta*“ stelle (Koch 1936, 85b). Später merkt Ockham distanziert an, dass Johannes XXII. „jemanden“ bitter verfolge wegen der Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ und dem, was daraus folge (Op., cap. 95 [OPol II 719,137–139]). Allgemein nimmt man an, Ockham spreche hier von sich selbst (Randi 1986, 207; Randi 1987, 114).

Vor Avignon gebraucht Ockham die Unterscheidung häufig. Nach Avignon gebraucht er sie nur noch ein einziges Mal in seinem Leben in einer ungewohnten Form (III Dial.

l.3. cap. 1). Vor Avignon erklärt Ockham die Unterscheidung kaum. Nach Avignon geht er an mehreren Stellen ausführlich auf sie ein, macht klar, wie er sie verstanden wissen will, und begründet sie. Das fällt auf, dass Ockham die Unterscheidung vor Avignon gebraucht, aber kaum erklärt und nach Avignon erklärt, aber kaum gebraucht. Der Grund dafür ist wieder einmal Papst Johannes XXII.

Johannes XXII. war ein exzellenter Jurist und Kanonist; sein Ruf als Theologe ist zweifelhaft. Als Papst entwickelte er eine Neigung, theologische Sondermeinungen mit der Autorität seines hohen Amtes zu verfechten. So griff er auch die Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ in Predigten an. Wir wissen von zwei Predigten, in denen er das getan hat. Die eine wurde 1330 über den Bibelvers „*Tulerunt iusti spolia impiorum*“ gehalten. Ihr Text war Ockham bekannt, ist für uns aber verloren, soweit ihn nicht Ockham zitiert (Tr. Ben. III 3 [OPol III 230,25–231,29]; das gleiche Zitat bei Nicolaus Minorita 1996, 881). Die andere Predigt hielt der Papst 1333 über den Bibelvers „*Deus autem rex noster ante secula operatus est salutem in medio terre*“. Ockham erwähnt sie nie, aber wir haben ihren Text (Randi 1983). Ockham hält Johannes XXII. für einen Häretiker; er traut ihm alles Mögliche an Bösem zu und hat ein Interesse daran, ihm über die franziskanischen Fragen hinaus weitere Häresien nachzuweisen. Und da bietet sich ihm eine Chance.

Die meisten Theologen gebrauchten die Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“. Ockham rechnet mit ihrer Zustimmung, wenn er die Unterscheidung gegen den Papst verteidigt. Er will sie sogar als notwendig erweisen und ihre Leugnung als Häresie. Sie hat dazu gedient, den antiken Nezessitarismus abzuwehren. Also dreht Ockham den Spieß um und sagt: Wer die Unterscheidung leugnet, lehrt den Nezessitarismus, der 1277 in Paris verurteilt worden ist. Also ist Johannes XXII. erneut in einen Glaubensirrtum gefallen. Damit legt er dem Papst natürlich Folgerungen in den Mund, die dieser niemals ausdrücklich gezogen hat. Außerdem ist unklar, wie gut Ockham die Predigten wirklich kannte. Er beruft sich zwar auch auf mündliche Äußerungen des Papstes, die er selbst gehört haben will (Op., cap. 95 [OPol II 719,132f.]); aber die Predigten, soweit wir sie besitzen, scheinen die Unterscheidung ein wenig anders zu kritisieren, als Ockham sie verteidigt.

5. Das Individuum

5.1 Vor Avignon: Nominalismus

Wer mit Ockham ein wenig vertraut ist, wird in diesem Artikel das Schlagwort schon vermissen, auf das Studierende normalerweise zuerst stoßen, wenn sie sich für Ockham interessieren. Gemeint ist der „Nominalismus“. Das Thema ist für Ockham bezeichnend und belastend zugleich.

Es geht um den Status des Allgemeinen und des Individuellen. Das philosophische Denken der Antike und des Mittelalters gab dem Allgemeinen eine gewisse Priorität, sodass die Frage auftauchte, was denn das Individuum überhaupt zum Individuum mache, also die Frage nach dem so genannten Individuationsprinzip. Darauf antwortete Thomas

von Aquin, das Individuum werde durch die „*materia quantitate signata*“ zum Individuum (Thomas von Aquin 1987, 15). Johannes Duns Scotus lehrte dagegen ein formales Individuationsprinzip, das als Namen ein scholastisches Wortungetüm erhalten hat, nämlich „*haecceitas*“ (Scotus: *Lectura II*, dist. 3, pars 1, qu. 5–6, n. 164 [Vat. XVIII 280,21–23]; Scotus: *Ordinatio II*, dist. 3, pars 1, qu. 5–6, n. 188 [Vat. VII 483,18–484,1]; vgl. Beckmann 1974). Ockham schließlich hat überhaupt kein Individuationsprinzip und braucht es auch nicht: Alles, was es in der Realität gibt, ist schon in sich individuell und benötigt daher nichts weiter, um Individuum zu sein (Ord., dist 2, qu. 6 [OTh II 196.3.13–14]).

Umso mehr drängt die Frage, wie es mit dem Allgemeinen, den so genannten Universalien, aussieht. Bereits auf Platon und Aristoteles geht die Kontroverse zurück, ob das Allgemeine schon vor den Einzeldingen besteht oder in den Einzeldingen selbst ist. Eine dritte mögliche Variante ist die Variante Ockhams: Zunächst gibt es nur Einzeldinge, von denen dann allgemeine Begriffe gebildet werden.

Darin liegt die Problematik des Wortes „Nominalismus“. Denn es leitet sich sprachlich von „nomen“ (Namen) ab und legt daher die Ansicht nahe, die Dinge seien individuell und *nur* die Namen allgemein. Das ist nicht die Ansicht Ockhams. Seiner Meinung nach sind nicht nur Wörter in unserem Mund allgemein, sondern auch die Begriffe in unserem Kopf, weil sie nämlich für verschiedene Individuen derselben Art stehen können. Das macht sie zu Allgemeinbegriffen. Das Allgemeine ist also im Denken. Genau müsste man Ockhams Position daher Konzeptualismus, nicht Nominalismus nennen, weil seiner Meinung nach zunächst die Begriffe („*conceptus*“) und erst von ihnen abgeleitet die Namen („*nomina*“) allgemein sind (Bochner 1958).

Für seine Position führt Ockham lange Begründungen an. Eine möchte ich erwähnen, weil sie in einem gewissen Sinn für ihn typisch ist, nämlich die Begründung mit der Überflüssigkeit: Da ich keine Allgemeinheit in den Dingen brauche, um die Wirklichkeit zu erklären, lehne ich die Lehre davon ab. Dieses so genannte Ökonomieprinzip nennt sich im englischen Sprachraum „*Occams razor*“, „Ockhams Rasiermesser“ – eine vielleicht unverdiente Ehre für den großen Denker, der es zwar häufig anwendet, aber keinesfalls als Erster oder Einziger.

5.2 Nach Avignon: Das Individuum in Kirche und Staat

Beim Stichwort „Individuum“ war es von Anfang an sehr reizvoll, Verbindungen zwischen Ockhams englischer und seiner Münchener Phase zu ziehen (Flasch 1995, 456), und es war von Anfang an nicht unproblematisch. Fest steht, dass es in Ockhams politischem Denken ebenso wie in seiner Philosophie einen Zug zum Individuum gibt. Freilich gibt es dabei auch gravierende Unterschiede. In München verfiht Ockham die Individualität des Menschen; in England hat er die Individualität der Dinge verfochten (der „*res*“ – ohne damit Personen auszuschließen). Das menschliche Individuum grenzt der politische Publizist Ockham gegen die kirchliche und staatliche Gemeinschaft und ihre Repräsentanten ab, während früher der akademische Lehrer Ockham das Individuum gegen einen problematischen Realitätsgehalt allgemeiner Begriffe abgegrenzt hat.

An zwei Fragen möchte ich Ockhams „Zug zum Individuum“ aufzeigen, erstens an der Frage, wie die Kirche Christi im Glauben vor Irrtum sicher ist, und zweitens an der Frage, wer gegen einen häretischen Papst eingreifen muss.

Jesus Christus hat seiner Kirche Beständigkeit im Glauben verheißen (Lk 22,32; Mt 28,20). Aber was bedeutet das? Natürlich gibt es immer wieder Irrtum unter den Christen. Wenn jemand hartnäckig und unbelehrbar im Irrtum verharret, dann wird er zum Häretiker und gehört nicht mehr der glaubenden Kirche an. Wer aber sagt, wenn in großer Zahl Häretiker abfallen, wo die wahre Kirche ist? Ockham erwägt verschiedene Möglichkeiten. Ist die Wahrheit beim Papst? Nein, sagt Ockham, denn ein Papst kann irren, und wenigstens Johannes XXII. hat auch tatsächlich geirrt (I Dial. 5, cap. 2–3). Auch das Kardinalskollegium (I Dial. 5, cap. 7), auch die römische Kirche (I Dial. 5, cap. 22–23) kann irren. Marsilius von Padua löste das Problem, indem er auf das Konzil verwies: Es stehe über dem Papst und könne nicht irren (Defensor Pacis III 2, § 33; Marsilius von Padua 1932, 609). Anders lehrte Ockham: Auch das Konzil kann irren (I Dial. 5, cap. 25–26). Unter Umständen kann sogar der gesamte Klerus irren, sodass die Kirche für eine gewisse Zeit nur aus Laien besteht (I Dial. 5, cap. 29). Unter Umständen können alle männlichen Christen irren (I Dial. 5, cap. 32). Jeder einzelne Christ kann im Glauben irren (I Dial. 5, cap. 35). Im Extremfall könnten daher die wahre Kirche und der wahre Glaube für eine begrenzte Zeit in einer einzigen Frau bestehen, wie es nach einer franziskanischen Tradition schon einmal war. Als Jesus am Kreuz hing und alle Jünger ihn verließen, bestand die ganze Kirche nur mehr aus Maria unter dem Kreuz (I Dial. 5, cap. 32). Sie ist die Antwort auf die Frage, wie die Kirche Christi vor Irrtum sicher ist. Ockham recurriert auf das letzte Individuum in der Kirche, das allein gegen jeden Irrtum gefeit ist.

Ähnlich führt die Frage, wer gegen einen häretischen Papst einschreiten muss, über verschiedene Instanzen auf das Individuum. Zunächst muss in Namen der Gesamtkirche ein Konzil gegen den häretischen Papst vorgehen (I Dial. 6, cap. 83). Versagt es oder versäumt es seine Pflicht, haben die Kardinäle, Bischöfe und Kleriker die Aufgabe einzuschreiten (I Dial. 6, cap. 88 und 92). Besonders verpflichtet sind die Theologen (I Dial. 7, cap. 43), weil sie für ein Urteil über Häresie und Rechtgläubigkeit kompetent sind. Hier beschreibt Ockham seine eigenen Stellung: Als Theologe hält er sich für befugt und genötigt, gegen Johannes XXII. zu schreiben. Wenn aber der Klerus versagt oder nicht gehört wird, dann haben die Laien einzugreifen und unter ihnen besonders jene mit Macht und Einfluss, also die Könige und Fürsten (I Dial. 6, cap. 92). Dabei denkt Ockham zunächst an Ludwig den Bayern im Kampf gegen den Papst. Zugleich aber erklärt er, dass auch kompetente Laien in theologischen Fragen mitreden dürfen und unter Umständen sogar müssen (Leppin 1996). Schließlich gelangt Ockham wieder zum Individuum: Jeder Einzelne muss sich nötigenfalls nach seinen Kräften und Möglichkeiten im Kampf gegen den häretischen Papst engagieren. Das ist das Bild, das Ockham von sich selbst hatte: Er vergleicht sich mit dem Propheten Elija (Ep. (OPol III 15,23–16,4); I Dial. 7, cap. 47; vgl. Leppin 2001; Leppin 2003,231–235), der vor Gott klagt: *„Mit Leidenschaft bin ich für den Herrn, den Gott der Heere, eingetreten. Ich allein bin übrig geblieben, und nun trachten sie auch mir nach dem Leben“* (1Kön 19,14).

Der Vergleich mit Elija trifft besonders für Ockhams letzte Lebensjahre zu. Der verbissene Kampf gegen den längst toten Johannes XXII. und gegen seine Nachfolger Benedikt XII. und Klemens VI. wurde sinnlos und blieb unbeachtet. Seine Gefährten im Kampf gegen den Papst starben vor Wilhelm, der in München zunehmend vereinsamte. Nur sein Schutzherr Ludwig der Bayer, politisch bedrängt, überlebte Ockham um wenige Monate.

6. Ergebnis

Was also hat sich in Ockhams Denken geändert durch die Erfahrung mit dem Papst in seinem Häeresieprozess und im Amnuststreit der Franziskaner? Die Änderungen sind auffällig, gehen aber nicht tief.

An der Grundlage der Theologie war vor allem die „determinatio Ecclesiae“ als Quelle der Glaubenslehre betroffen. Ockham behielt seine grundsätzliche Einstellung zum kirchlichen Lehramt bei, wandte sich aber gegen den konkreten Papst, bestritt jede Unfehlbarkeit und erkundete, welche Maßnahmen der eingetretene Notfall verlangt.

In der Lehre von Gottes Allmacht änderte sich die Darstellungsweise: Die Unterscheidung zwischen „potentia ordinata“ und „potentia absoluta“ – einst häufig gebraucht, als selbstverständlich vorausgesetzt und daher nicht erklärt – wird nun nicht mehr verwendet, aber ausführlich gegen die Predigten des Papstes verteidigt.

Das große Thema von der Individualität der Dinge lässt Ockham liegen. Statt dessen entdeckt er als neues großes Thema das menschliche Individuum in der kirchlichen und staatlichen Gemeinschaft. Damit beschreitet er einen Weg, der aus dem Mittelalter in die Neuzeit führt.

Literatur

- Beckmann, J.* (1974): Art. Haecceitas, in: HWP III, 985–986.
- Beckmann, J.* (1995): Wilhelm von Ockham (Beck'sche Reihe 533), München.
- Beckmann, J.* (2001): Art. Wilhelm v. Ockham, Ockhamismus, in: LThK³ X, 1186–1191.
- Boehner, Ph.* (1958): The Realistic Conceptualism of William Ockham, in: Ders., Collected Articles on Ockham. Hg. von E.M. Buytaert (FIP.P 12), St. Bonaventura, New York, 156–174.
- Duns Scotus, J.* (1950ff.): Opera Omnia, Vatikan.
- Etzkorn, G.* (1990): Ockham at a Provincial Chapter: 1323. A Prelude to Avignon, in: AFH 83, 557–567.
- Flasch, K.* (1995): Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart.
- Freddoso, A.* (1999): Ockham on Faith and Reason, in: P.V. Spade (Hg.), The Cambridge Companion to Ockham, Cambridge, 326–349.
- Gál, G.* (1982): William of Ockham Died "Impenitent" in April 1347, in: FrS 42, 90–95.
- Goldstein, J.* (1998): Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg i.Br.
- Koch, J.* (1936): Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß, in: RThAM 7 (1935) 353–380; 8 (1936) 79–93.168–197.

- Leppin, V.* (1995): *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham* (FKD 63), Göttingen.
- Leppin, V.* (1996): Die Aufwertung theologischer Laienkompetenz bei Wilhelm von Ockham, in: E. Strauß (Hg.), *Dilettanten und Wissenschaft. Zur Geschichte und Aktualität eines wechselvollen Verhältnisses*, Amsterdam, 35–48.
- Leppin, V.* (2001): Ockham und die Prophetie. Beobachtungen zur Selbstwahrnehmung eines philosophischen Theologen, in: *FZPhTh* 48, 470–476.
- Leppin, V.* (2002): Wilhelm von Ockham. Theologie zwischen Philosophie, Politik und prophetischem Anspruch, in: U. Köpf (Hg.): *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt, 182–196.
- Leppin, V.* (2003): Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt.
- Marsilius von Padua* (1932/3), *Defensor Pacis*. Hg. von R. Scholz, Hannover 1932.
- Nicolaus Minorita* (1996): *Chronica. Documentation on Pope John XXII., Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*. Hg. von G. Gát: D. Flood (FIP), St. Bonaventure, New York.
- Randi, E.* (1983): Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII., in: *Medioevo* 10, 179–198.
- Randi, E.* (1986): Ockham, John XXII. and the Absolute Power of God, in: *FrS* 24, 205–216.
- Randi, E.* (1987): Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo (PFLFM 121. Sezione a cura del Dipartimento di Filosofia 11), Florenz.
- Schröcker, H.* (2003): *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham* (VGI 49), Berlin.
- Thomas von Aquin* (1922): *Summa theologiae*, Turin.
- Thomas von Aquin* (1987): *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen*. Hg. von F.L. Beeretz, Stuttgart.
- Wilhelm von Ockham* (1967–1988): *Opera philosophica et theologica*, St. Bonaventure, New York.
- Wilhelm von Ockham* (1956–1997): *Opera Politica*. Hg. von H.S. Offler, Manchester.
- Wilhelm von Ockham* (1995): *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus*. Hg. von J. Miethke, Stuttgart.
- Wilhelm von Ockham* (1960): *Dialogus*, in: M. Goldast (Hg.), *Monarchia S. Romani Imperii. Tomus II*, Graz, 392–957 [vgl. auch <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>].

The life and work of William of Occam is divided into two different periods. His career as a university theologian comes to its end when he faces a trial as a heretic and gets involved into the Franciscan poverty debate under Pope John XXII so that he eventually becomes an author engaged in church politics of the day. The status of theology, God's omnipotence, and the individual are three subjects that occupy Occam's mind in both periods of his life. He sticks to his fundamental ideas although his experience with the Pope leaves its mark on his thinking and writing.