

Jan Rommerskirchen

**Politik als Wissenschaft
bei Wilhelm von Ockham**

Bitte respektieren Sie den Schutz der Urheberrechte und kopieren Sie diesen Text –
auch in Auszügen – nicht ohne Genehmigung des Autors.

©Jan Rommerskirchen

Vorwort..... 2

A Politik als Kunst

1. Gottes Staat 5
2. Ordnung und Vollendung 10
3. Der Anfang vom Ende 15

B Ockhams Wissenschaft

1. Omnipotenz.....23
2. Kontingenz.....25
3. Wissenschaft31

C Politik als Wissenschaft im Dialogus

1. Das Naturrecht 44
 a) Die natürliche Vernunft..... 45
 b) Das Recht der Völker 49
 c) Recht und Gesetz.....55

2. Mensch und Gesellschaft60
 a) Die Freiheit der Vernunft61
 b) Der Nutzen des Vertrages65
 c) Das Recht der Not.....68

3. Politik als Wissenschaft76
 a) Legitimation und Limitation77
 b) Kompetenz und Ketzerei.....82
 c) Wahrheit und Wissenschaft86

Bibliographie

1. Zitierung.....94
2. Abkürzungen95
3. Quellen96
4. Literatur98

Vorwort

Materia cogitandi, ein Stoff zum Nachdenken, soll der *Dialogus* sein.¹ Wilhelm von Ockham erkannte, dass die Zeit des Mittelalters zu Ende ging, und neue Wege zu erdenken waren: 'so zwingen neue und fremdartige Fälle, die auftauchen, den Erfindergeist dazu, neue und fremdartige Wege zu finden, ihnen zu begegnen'². Ockhams politische Hauptschrift, der *Dialogus*, ist das Ergebnis dieser Überlegungen. Er versucht darin die politischen Spannungen, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts Europa in Kaisertreue und Anhänger des Papstes entzweite, durch erdenken neuer Wege zu lösen. Ockhams eigene Worte beschreiben aber mehr als den *Dialogus*, mehr als seine politischen Schriften, und auch mehr als alle Schriften des "genialischen Franziskaners"³: sie beschreiben das schriftstellerische Werk und das Leben des Wilhelm von Ockham.

Um 1285/ 1290 in dem englischen Dorf Ockham geboren, tritt er bald in den Franziskanerorden ein, dessen Mitglied er Zeit seines Lebens bleibt.⁴ Wilhelm von Ockham lernt und lehrt in Oxford, wo er zahlreiche Schriften zur Theologie, Philosophie und Logik verfasst. Sein *Sentenzenkommentar*, die *Physikkommentare*, und die *Summa logicae* werden zu wegweisenden Schriften einer 'neuen Wissenschaft', die die Grenzen des mittelalterlichen Denkens übersteigt. Vor Ockham war Wissenschaft "die Sammlung und Wiedergabe des Wesenswissens der Welt, in einer endlichen Vollständigkeit. [...] Wissenschaft ist Autoritätenkenntnis"⁵ im Mittelalter, Wissen ist das Wissen von der Einheit und der Ordnung der von Gott geschaffenen Welt.

Durch das Infragestellen der tradierten Auffassungen von Wissen und Wissenschaft schafft Ockham die Grundlagen der Neuzeit und der Moderne. Für Ruedi Imbach ist Wilhelm von Ockham deshalb ein "Grenzgänger, [...] denn die Sprengkraft seiner Fragen entreibt das Bestehende im politischen, ontologischen und philosophischen Bereich seiner vermeintlichen Endgültigkeit"⁶. Ockhams Thesen sind neu und gewagt, so dass der Kanzler der Oxforder Universität ihn 1223 wegen Ketzerei anklagt. Ockham muss seine Ausbildung in England abbrechen, weshalb man ihn später den *venerabilis inceptor* nennen wird. Von 1224 an weilt Wilhelm von Ockham in Avignon, wo er am päpstlichen Hof auf seinen Prozess wartet, bis er am

¹ I D VII, cap. 73 (G, S. 739): *omnibus legentibus materia datur cogitandi*. Die Hinweise zur Zitierung finden sich zu Beginn des Anhangs ("Bibliographie").

² I D VII, cap. 72 (G, S. 737): *ita casus noui & extranei emergentes cogunt industrias ad occurrendum vias nouas & extraneas inuenire*.

³ J. Pieper, 1991, S. 200.

⁴ Ockhams Biographie ist immer noch weitgehend unbekannt. Alle Angaben aus J. Miethke (b), 1992, S. 245ff..

⁵ H. Rombach, 1965, S. 76f..

⁶ R. Imbach, 1985, S. 220.

26. Mai 1228 aus Avignon flieht und sich nach München rettet. Dort bleibt unter dem Schutz des deutschen Kaisers Ludwig dem Bayern, der in einen heftigen politischen Streit mit Papst Johannes XXII. verwickelt ist. Ockham wird wegen seiner Flucht exkommuniziert, und kämpft fortan als politischer Schriftsteller mit Kaiser Ludwig gegen Johannes XXII.

Am 16. Mai 1347 oder 1348 stirbt Wilhelm von Ockham in München, wahrscheinlich an der Pest. Zwischen 1330 und 1347/ 48 schreibt er eine Reihe politischer Schriften, die an Originalität seinen englischen Frühschriften zur Theologie, Philosophie und Logik nicht nachstehen, die aber bis heute kaum Beachtung finden. Wenn Ockham zu den "derzeit am heftigsten diskutierten mittelalterlichen Philosophen zählt"⁷, so sind seine politischen Schriften damit am wenigsten gemeint. Die meisten Darstellungen politischer Theorie erwähnen den *venerabilis inceptor* kaum; die besseren nennen ihn als Ergänzung zu Marsilius von Padua⁸, die schlechteren übergehen ihn schlicht⁹. Dennoch zerfällt die Biographie Ockhams in zwei Teile, den ersten in England, den zweiten in München. Avignon bildet die Zäsur, aber sein späteres Leben, sein Denken und seine Schriften werden deutlich von den Erfahrungen des französischen Exils geprägt.

Diese Arbeit hat drei Ziele, ein historisches, ein systematisches und ein biographisches Ziel. Als Thesen formuliert, lauten sie folgendermaßen:

- 1) die historische These: Ockham ist ein origineller politischer Theoretiker, der sich von den Konzeptionen seiner Vordenker deutlich absetzt. Er entwickelt als erster eine Theorie der Politik, die ohne teleologische Bestandteile auskommt.
- 2) die systematische These: Ockhams Werk stellt eine gedankliche Einheit her, die seine philosophischen, theologischen, logischen und politischen Schriften verbindet. Das verbindende Element ist seine Theorie der Wissenschaft.
- 3) die biographische These: Ockhams Denken wird von seinen Erfahrungen in Avignon beeinflusst. Zwischen den englischen Frühschriften und den Münchner Spätwerken entwickelt sich eine wichtige Modifikation in seinem Konzept der Rationalität.

Um diese drei Ziele zu erreichen, ist auch die Arbeit in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil soll die politische Theorie der mittelalterlichen Vordenker dargestellt werden. Von Augustinus bis Marsilius von Padua soll die Entwicklung zwar kurz dargestellt werden, unter dem Brennglas der Beobachtung steht aber vor allem die Position der Zielbestimmtheit, d.h. der '*teleologischen Ausrichtung*' der politischen

⁷ M. Kaufmann, 1994, S. 1.

⁸ So das wohl bekannteste englischsprachige Werk, die 'History of Political Theory' von G. H. Sabine und T. L. Thorson.

⁹ So der deutschsprachige 'Klassiker des politischen Denkens' von H. Maier/ et. al..

Theorien vor Ockham. Im zweiten Teil soll kurz Ockhams Theorie der Wissenschaft dargestellt werden. Die hier untersuchten englischen Frühschriften enthalten die wichtigsten Elemente der ockhamschen Theologie und Philosophie, die für das Verständnis der politischen Schriften fundamental sind. Im dritten Teil soll Ockhams politische Theorie untersucht werden. Die Analyse kann aber weder das politische Opus, noch die Hauptschrift vollständig durchdringen. Die Arbeit stützt sich auf zentrale Teile der politischen Hauptschrift, den *Dialogus*.

A. Politik als Kunst

Die Beschäftigung mit den Texten des Aristoteles war für die Denker des Mittelalters von weit reichender Bedeutung. Durch die geistige Bandbreite des wahrscheinlich von Andronikos von Rhodos zusammengestellten *Corpus Aristotelicum* beeinflusste der griechische Philosoph nahezu alle Gebiete menschlichen Nachdenkens. Für die meisten seiner Leser war Aristoteles 'der' Philosoph und seine Rezipienten nannten ihn respektvoll '*philosophus*'. Einige dieser Gebiete, etwa Dialektik und Metaphysik, wurden von den Texten des Aristoteles seit ihrer römischen Zusammenstellung und ohne eigentliche Unterbrechung entscheidend geprägt. Andere Gebiete, z.B. die praktische Philosophie, wurden zunächst durch andere Einflüsse bestimmt. Aristoteles' Schriften zu diesem Themenkreis blieben dem lateinischen Abendland für Jahrhunderte unbekannt,¹⁰ und erst im 13. Jahrhundert sollte '*der philosophus*' auch hier das Weltverständnis seiner Leser verändern.

1. Gottes Staat

In der Ethik und der Politik waren bis dahin andere Autoren wichtig, und unter ihnen war Augustinus, neben der Heiligen Schrift, die maßgebliche Autorität für das frühe und hohe Mittelalter. Jahrhundertlang betrachtete man die Menschen und ihr Zusammenleben, in Übereinstimmung mit diesen beiden Autoritäten, vor allem als Resultat des Sündenfalls.¹¹ Das menschliche Leben war daher nicht anders als heilsgeschichtlich zu verstehen, und jedes menschliche Handeln stand entweder in Übereinstimmung mit den Schriften der Autoritäten - oder im Widerspruch dazu. Letzteres war nur als Irrtum denkbar und d.h. als Folge der göttlichen Strafe für die Auflehnung des Menschen gegen Gott. Die Freiheit des menschlichen Denkens und Wollens konnte also nur negativ wirken, da sie die göttliche Ordnung der Welt störte. Richtiges Handeln fügte sich dem göttlichen Willen, und war insofern das Ergebnis der Gnade Gottes.¹² Dadurch entzog sich die Ethik der menschlichen Reflexion, denn es galt, in allem Handeln allein die göttliche Ordnung und das ewige Gesetz des Schöpfers zu erkennen.

Gleiches gilt nach Augustinus für den Staat. Auch er konnte nur negativ gesehen werden, da die staatliche Gemeinschaft ein Produkt der Zerstörung der

¹⁰ Zu den "äußerst verschlungenen Pfaden" der Aristotelischen Schriften vgl. die konzise Arbeit von F. Cheneval/ R. Imbach, 1993.

¹¹ Augustinus, 'De civitate Dei', 15, 1 (ACG IV, S. 412): *unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis, - sic in universo genere humano;* zum Zusammenhang von Sündenfall und Herrschaft vgl. W. Stürner, 1987.

¹² a.a.o., 19, 27 (ACG VI, S. 240): *Hic itaque in unoquoque iustitia est ut oboedienti Deus homini.*

ursprünglichen Gleichheit unter den Menschen war. Die irdische Gesellschaft war als göttliche Strafe in die Welt gekommen und dem Bürger des irdischen Staates blieb nur, seine Schuld vor Gott durch Gehorsam gegenüber dem menschlichen Gesetz nicht zu verschärfen.¹³ Wahre Gerechtigkeit gab es nur im göttlichen Wesen. Augustinus trennt daher die dem Menschen mögliche *vera iustitia* von der göttlichen *perfecta iustitia* und bestimmt die staatliche Ordnung als bestenfalls asymptotisches Streben des Menschen nach der von Gott geschaffenen, und damit natürlichen Ordnung.¹⁴ Von der Verneinung wirklicher Gerechtigkeit auf Erden war es dann nur ein nächster Schritt, dem positiven Recht jede Legitimation zu entziehen, die nicht in der Heiligen Schrift fundiert war. Ohne christliches Fundament war der Staat eine 'Räuberbande'¹⁵, und Recht und Gerechtigkeit waren nur im Blick auf das eschatologische Heil des Menschen vorstellbar.¹⁶ Damit wurde das irdische Leben lediglich zum Durchgangsstadium, und die menschliche Herrschaft bestand bestenfalls in der Erhaltung der göttlichen Ordnung. Die Politik wurde damit ein zielgerichteter Prozess, der seine Vollendung, d.h. die Erfüllung seiner Aufgabe, jedoch erst im Jenseits erreichte.¹⁷ Die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes der ewigen Seligkeit war für Augustinus ausschließlich überirdischer Art. Vor allem der teleologische Charakter der augustinischen Ethik und Politik wurde für Jahrhunderte zum vorherrschenden Modell jeder menschlichen Gemeinschaft.

Der sakrale Charakter der Herrschaft blieb bis ins 13. Jahrhundert dominant, doch gab es immer auch Spannungen im Verhältnis zwischen weltlicher Herrschaft und "der ein '*Normenkontrollrecht*' beanspruchenden Institution der Kirche"¹⁸. Exemplarisch sei hier zumindest der Augustinermönch Arnold von Brescia genannt, der an der Spitze einer Bewegung stand, die sich im Italien des 12. Jahrhunderts gegen den höheren Klerus und den Papst zu formieren begann. Arnold forderte, dass der Klerus zur apostolischen Armut zurückkehren solle und die Herrschaft einer römischen Republik zu übergeben sei. Damit brachte er die kritischen Gedanken

¹³ a.a.o., 19, 17 (ACG VI, S. 194): *ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spirituali tamquam pignore accepto, legibus terrenae civitatis quibus haec administrantur quae sustentandae mortali vitae adcommodata sunt obtemperare non dubitat.*

¹⁴ a.a.o., 2, 21 (AC, S. 55): *uera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est; vgl. dazu ausführlich C. Mayer, 1990, S. 16ff..*

¹⁵ a.a.o., 4, 4 (AC, S. 101): *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur.*

¹⁶ a.a.o., 15, 1 (ACG IV, S. 414): *Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur donec regni eius tempus adveniat.*

¹⁷ a.a.o., 5, 17 (ACG II, S. 218): *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*

¹⁸ T. Struve, 1992, S. 154.

Abaelards, dass der Mensch frei sei Gott zu lieben¹⁹, auf eine sozialökonomische Ebene.²⁰ Beide, Abaelard und Arnold, trafen jedoch auf große Widerstände und wurden von Papst Innozenz II. verurteilt. Arnold von Brescia wurde 1139 als Ketzer und Schismatiker verbannt und später auf Befehl des Papstes gehängt. Abaelard wurde auf dem Konzil von Sens 1140 von Bernard von Clairvaux heftig angegriffen und ebenfalls als Ketzer verdammt und zu ewigem Schweigen verurteilt. Auch wenn die Zeit für solche Gedanken offensichtlich noch nicht reif war, so zeigt die Reaktion der Kirche doch eines: Die Vorstellung, dass Herrschaft nicht von einem jenseitigen Gott, sondern von Menschen legitimiert werden kann, war auch lange vor der Entdeckung der Aristotelischen *Politica* möglich. Darüber hinaus war sich die Kirche der Gefahr solcher Gedanken wohl bewusst, und es galt die Autorität des Papstes theoretisch und praktisch beständig zu untermauern.

An der Festigung dieses Fundamentes war Abaelards Gegner, Bernhard von Clairvaux, maßgeblich beteiligt. Er gab einer der wirkungsmächtigsten Allegorien der päpstlichen Macht ihre endgültige Form: der Zwei-Schwerter-Theorie. Bis ins 14. Jahrhundert sollte der Gedanke, dass der Papst als Stellvertreter Christi auf Erden der alleinige Inhaber des geistlichen und des weltlichen Schwertes sei, zum Symbol seiner Macht werden. Seine Autorität werde, so Bernhard, auch dann nicht geschmälert, wenn er das weltliche Schwert dem Kaiser in der Krönungszeremonie weiterreicht. Auch dann habe der Kaiser dieses Schwert letztendlich nach dem Willen des Papstes zu führen.²¹

Zur selben Zeit entwickelte der Camaldunensermönch Gratian in Bologna ein Lehrbuch, das als umfangreichste Sammlung päpstlicher Dekrete die Grundlage der kanonischen Rechtstradition darstellte. Die Sammlung sollte es der Kirche ermöglichen, ihre hierarchische Machtstruktur als Rechtsgemeinschaft auch gegen die weltlichen Kaiser und Könige zu legitimieren.²² Damit begann in Bologna, wo Gratian arbeitete, und auch an anderen Orten, die scholastische Methode der Auslegung von Texten ihre wissenschaftliche *'Karriere'*. Dekretisten und Legisten machten sich nun verstärkt an die systematische Erschließung ihrer jeweiligen Rechtsbücher, d.h. der kanonischen Texte und des römischen Rechts, und eröffneten im Abendland das "Zeitalter einer wissenschaftlichen Rechtskultur"²³. In der Folge gab es zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen der Kirche und dem Kaiser um die rechtliche Legitimität ihres Herrschaftsanspruches. Zumeist gingen die Streitigkeiten völlig ergebnislos vorüber, und einer der Gründe dafür dürfte das Fehlen einer Wissenschaft der Politik sein. Die traditionellen sieben *Artes liberales* boten dafür keinen Raum im

¹⁹ Vgl. K. Flasch, 1988, S. 224.

²⁰ Vgl. W. Ullmann, 1978, S. 166 - 213.

²¹ Vgl. W. Ullmann, 1978, S. 170f..

²² Vgl. K. Bosl, 1993, S. 291ff..

²³ J. Miethke, 1993, S. 354.

Unterricht, und da erstens mittelalterliche Wissenschaft vor allem "Buchwissenschaft"²⁴ war, und zweitens es keinen autoritätswürdigen Text gab, orientierte man sich zunächst an theologischen Schriften.

Im 13. Jahrhundert erfuhr jedoch die Jurisprudenz, die sich in erster Linie mit dem römischen Recht befasste, von unerwarteter Seite eine entscheidende Stärkung. Papst Gregor IX. übermittelte 1236 einen Brief an Friedrich II., in dem er den Anspruch des Kaisers auf Kompetenz in der Auslegung des Willens Gottes in Fragen der Herrschaft mit dem Argument der *Donatio Constantini* zurückweisen wollte. Während Friedrich II. zuvor von zwei verschiedenen *regimina*, einem *Sacerdotium* und einem *Imperium*, gesprochen hatte, womit er auf eine Gleichstellung von Papst und Kaiser abzielte, bestand Gregor IX. auf der päpstlichen Vorherrschaft.²⁵ Dazu verwies er auf ein Dokument, in dem Kaiser Konstantin die vollständige Souveränität über das römische Reich dem damaligen Papst Silvester I. und allen seinen Nachfolgern geschenkt haben soll.²⁶ Damit führte Gregor jedoch zwei Argumente in die Diskussion ein, die bislang wenig Beachtung gefunden hatten. Zum einen, dass die Schenkung eine faktische Übertragung genuiner Kaiserrechte war, und zum anderen, dass Konstantin vor der Schenkung durch die Einwilligung des römischen Volkes der Besitzer der ganzen Souveränität des Imperiums war. Anders gesagt: Gregor IX. behauptete, dass die Herrschaft auf Erden nicht ausschließlich durch den Stellvertreter Gottes auf Erden legitimiert werde.

Die ungewöhnliche Argumentation des Papstes wird verständlicher, wenn man annimmt, dass das Schreiben an Friedrich II. direkt, an die Pariser Magister jedoch indirekt gerichtet war.²⁷ Bereits im September 1234 und im Januar 1235 hatte Gregor IX. das Studium des römischen Rechts in Paris verbieten wollen. Das weltliche *lex regia* sollte durch die *Decretales* Gregors ersetzt werden, um die Stellung des kanonischen Rechts als Grundlage der Politik festzuschreiben. Neben diesen beiden Quellen fehlte der Pariser Artistenfakultät aber ein eigenständiger Text, der das Entstehen einer politischen Wissenschaft ermöglicht hätte. Lediglich Ciceros *De Officiis* bot eine philosophische Quelle, aus der die Artisten bei ihren Bemühungen um Autonomie gegenüber den Theologen und Juristen schöpfen konnten. Ciceros Schrift war jedoch laut Lehrplan für den Unterricht der *vita animae in familia* bestimmt, während für die *vita animae in civitate* das römische und kanonische Recht gelesen

²⁴ J. Miethke, 1993, S. 356.

²⁵ Vgl. F. Bertelloni, 1990, S. 312ff.; für Bertelloni ist der Text Friedrichs eines der wichtigsten und frühesten Zeugnisse des spätmittelalterlichen Laienstaatstheorie und nimmt somit wichtige Züge des Danteschen Konzeptes vorweg. So auch R. Imbach, 1989, S. 86 - 100.

²⁶ Vgl. dazu jüngst F. Bertelloni, 1990, S. 308: "Die Konstantinische Schenkung wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts im Rahmen der päpstlichen Kanzlei mit dem doppelten Ziel erfunden, einerseits die Krönung Karls des Großen durch den Papst zu rechtfertigen und andererseits eine im Westen gegen das Byzantinische Imperium gerichtete Macht zu schaffen".

²⁷ So die These von F. Bertelloni, 1990, S. 321.

wurde.²⁸ Somit blieb die Politik in Paris ohne philosophische Autorität, und für eine Emanzipation der Artisten, wie sie in der *philosophia naturalis* und der *philosophia rationalis* durch die etablierten Schriften des Aristoteles im Gange war, fehlte die Grundlage - die *vita animae in civitate* wartete auf die Aristotelische *Politica*.²⁹

Dass der kritische philosophische Geist dazu zumindest an der Pariser Artistenfakultät seit der Rezeption der logischen und naturwissenschaftlichen Texte des Aristoteles vorhanden war, wusste Papst Gregor IX. Die Gefahr für die Reinheit des Glaubens war für ihn auch offensichtlich, denn Aristoteles' immer bekannter werdende Schriften gaben Antworten zu fast allen wissenschaftlichen Fragen, aber ohne jeden Bezug auf den christlichen Glauben. Trotz aller Versuche seitens der Kirche, seine Schriften zu verbieten, war der Erfolg des Aristotelismus nicht aufzuhalten, und 1255 beschloss die Artistenfakultät von Paris, dass das ganze - damals bekannte - *Corpus Aristotelicum* von jedem ihrer Absolventen beherrscht werden musste. Damit war zugleich die Entklerikalisierung der Wissenschaft beschlossen³⁰, denn die *ancilla theologia*, die Philosophie, gewann von nun an als 'Deutungswissenschaft' für die Welt des Menschen an Gewicht. Die Magd ergriff die Fackel, um den Weg zu weisen.³¹ Doch zu Beginn blieb die Entklerikalisierung der Politik noch aus, und auch die seit den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts vollständig bekannte Aristotelische *Ethica Nicomachea* blieb für die Politik ohne Wirkung.³² Erst die lateinische Übersetzung der Aristotelischen *Politica* sollte diese Situation ändern.

²⁸ Bertelloni stützt sich dabei auf einen anonymen Studienplan der Artistenfakultät (in: M. Grabmann, 'I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX.', Rom 1941, S. 115f. und F. Van Steenberghen, 'La philosophie au XIII^e siècle', Louvain-Paris 1966, S. 125).

²⁹ Vgl. F. Bertelloni, 1990, S. 325. Zur Einteilung der Philosophie in *naturalis*, *rationalis*, *moralis* verweist R. Imbach, 1989, S. 55, Anm. 182, auf die platonisch-stoische Herkunft dieses Modells, bzw. seine Augustinische Vermittlung ('De civitate Dei' 8, 4 und 11, 25). Für das 13. Jahrhundert verweist er dazu auf den anonymen Isagogenkommentar 'Sicut dicit Ysaac', bzw. Nikolaus von Paris, 'Philosophia'.

³⁰ Vgl. R. Imbach, 1989, S. 157f.: "Es kann hier von einer Entklerikalisierung der Wissenschaft gesprochen werden, denn die Theologie und der klerikale Stand verlieren ihre Vormachtstellung".

³¹ In Anlehnung an I. Kant, 'Zum ewigen Frieden', Zweiter Zusatz (KF, S. 228): "So heißt es z. B. von der Philosophie, sie sei die Magd der Theologie [...]. - Man sieht aber nicht recht, >ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt<."

³² Wie G. Wieland, 1981, nachweist, bleibt die Ethik, obwohl seit 1215 ein eigenständiges Fach, von praktischen Konsequenzen getrennt: "...das Thema Glückseligkeit erscheint hier unter vorwiegend theoretischem Aspekt, das Verhältnis des Menschen zu Gott kommt unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Aktivität nicht zur Sprache." (S. 196).

2. Ordnung und Vollendung

'Wie der Philosoph im 2. Buch der Physik lehrt, ahmt die Kunst die Natur nach'.³³ Mit diesen Worten beginnt Thomas von Aquin seinen Kommentar zur *Politica* des Aristoteles. Ein merkwürdiger Anfang in einem Buch über die Politik, doch hinter diesen wenigen Worten verbirgt sich ein tiefer Sinn. Denn für Thomas ist alles, 'was zur Natur gehört' für die Vernunft erkennbar, 'was zur Kunst gehört' aber erkennbar und zudem auch herstellbar.³⁴ Die Staatswissenschaft ist insofern für Thomas eine Kunst, als nach ihrer Lehre die Vernunft das Wichtigste gestaltet, was von ihr erkannt und hergestellt werden kann: den Staat.³⁵ Die Politik behandelt das höchste und vollkommenste Gut aller menschlichen Dinge, weil das Ziel ihrer praktischen Wissenschaft über die Betrachtung des Einzelnen hinausgeht: sie geht auf das Allgemeine, bzw. die menschliche Gemeinschaft.³⁶

Thomas von Aquin folgt dem Autor, dessen Buch er kommentieren will, in den wichtigsten Punkten. Doch fügt er tief greifende Änderungen und Zusätze ein, mit deren Hilfe er die heidnische *Politica* mit der christlichen Tradition verschmelzen will. Das Werk des Aristoteles war erst wenige Jahre zuvor im lateinischen Abendland wieder bekannt geworden, und Thomas kannte die *Politica* durch die Übersetzung seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke wahrscheinlich seit den 60er Jahren des 12. Jahrhunderts, doch nur unvollständig.³⁷ Die ganze *Politica* kannte Thomas erst 1271. Für die Schriften des Aquinaten, die zur Betrachtung seiner politischen Theorie besonders in Frage kommen, bedeutet dies, dass er die *Summa contra gentiles*, die er im Herbst 1264 beendete, weitgehend ohne Kenntnis des Aristotelischen Textes schreibt, und die *Summa theologiae* während seiner *Politica*-Rezeption.³⁸ Wie Christian Flüeler festgestellt hat, ist die Schrift *De regno* zwischen 1271 und Dezember 1273 entstanden, und damit ist sie nicht Hugo II., sondern Hugo III. von Zypern

³³ Thomas von Aquin, 'Sententia libri Politicorum - Prologus' (LP, S. A 69): *Sicut Philosophus docet in II Phisicorum, ars imitatur naturam*. Die Übersetzung stammt aus F. Cheneval/ R. Imbach, 1993, S. 91.

³⁴ a. a. o. (LP, S. A 69): *Ex quo patet, quod ratio humana eorum, quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tantum, eorum vero, quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva*.

³⁵ a.a.o. (LP, S. A 70): *Est enim civitas principalissimum eorum, quae humana ratione constitui possunt*.

³⁶ a. a. o. (LP, S. A 70): *necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorum et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis*.

³⁷ Um hier nicht die komplizierte und immer noch weitgehend auf Vermutungen gestützte Geschichte der *Politica* - Übersetzung auszubreiten, seien nur die jüngsten Ergebnisse der Forschung zur Datierung der Rezeption durch Thomas von Aquin genannt. Vgl. dazu ausführlich CH. Flüeler, 1992 (2), S. 1 - 34.

³⁸ Nach J.A. Weisheipl beendet Thomas die *prima pars* der 'Summa theologiae' 1268, den größten Teil der *secunda pars* schreibt er zwischen 1269 und Frühjahr 1272, die *tertia pars* zwischen September 1272 und Dezember 1273; vgl. J. A. Weisheipl, 1980, S. 224f..

gewidmet.³⁹ Der Kommentar zur *Politica* ist schon sehr früh entstanden, als Thomas nur einen Teil des aristotelischen Textes kannte. Wahrscheinlich zwischen 1268 und 1271 kommentierte ihn Thomas, allerdings nur die ersten drei Bücher.⁴⁰

Um die *Politica* nun in die Tradition der christlichen Ethik und der Fürstenspiegel einzubinden, musste Thomas zentrale politische Positionen des Stagiriten zumindest anders interpretieren. Der Tradition, d.h. vor allem Augustinus, treu bleibt Thomas von Aquin in der Frage nach der Einführung von Staat und Recht. Mit dem Sündenfall nimmt Gott dem Menschen die Fähigkeit, durch die Vernunft die 'ursprüngliche Gerechtigkeit' zu erkennen.⁴¹ Eine natürliche Erkenntnis dessen, was Recht und Gerechtigkeit ist, gibt es fortan nicht mehr. Was dem Menschen bleibt, ist die Vernunft und der freie Wille. Da letzterer nicht mehr immer mit der Vernunft übereinstimmt, ist die 'Natur des Menschen' fortan 'veränderlich'.⁴² Der Mensch kann nun auch wollen, was er nicht soll, und Gottes Wille und sein ewiges Gesetz sind nicht mehr die Grundlage des menschlichen Rechts. Das göttliche Gesetz gilt zwar weiterhin als für alle Menschen verbindliches Naturrecht, doch muss die Vernunft nun die für das Gemeinwohl notwendigen Gesetze erlassen.⁴³

Für Thomas kann zwar die Vernunft nach dem gerechten und ewigen Gesetz Gottes streben, doch wird der Mensch mit seiner veränderlichen Natur immer auch von seinem Willen gelenkt. Zeitweilig mag es den Menschen gelingen, gerechte Regelungen für die Gemeinschaft durch den Willen zu finden⁴⁴, doch kommt es vor allem der Vernunft zu, menschliche Gesetze zu erlassen, die an Gottes ewigem Gesetz teilhaben.⁴⁵ Die Frage bleibt nur: Wie erkennt die Vernunft Gottes Gesetz, und woher weiß der Mensch was er soll, bzw. was ist Gerechtigkeit?

Für den Dominikaner Thomas von Aquin ist nur Gottes Wille absolut gerecht. Da nach dem Sündenfall die Einheit von Gottes natürlichem Gesetz und der menschlichen natürlichen Vernunft zerbrach, muss das menschliche Gesetz nun das göttliche

³⁹ Ch. Flüeler, 1992, S. 28: "Eine Interpretation, die im politischen Denken des heiligen Thomas von 'De regno' zur 'Summa theologiae' und zur 'Sententia libri Politicorum' eine Entwicklung sehen möchte, sollte damit aufgegeben werden". Bisher wurde 'De regno' zumeist vor 1267 datiert, so auch J.A. Weisheipl, 1980, S. 176ff..

⁴⁰ Nach heutiger Zählweise kommentierte Thomas bis einschließlich Buch III, 8 der 'Politica'. Die Angaben stützen sich auf die Arbeit von Ch. Flüeler, 1992 (2), S. 27.

⁴¹ Thomas von Aquin, 'Summa theologiae', I-II, 91, 6: *per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis.*

⁴² ders., ST II-II, 57,2: *Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere.*

⁴³ ders., ST I-II, 90,4: *definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune.*

⁴⁴ ders., ST II-II, 57, 2: *dicendum quod voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere justum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam.*

⁴⁵ ders., ST I-II, 91, 3: *Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis.*

Naturrecht beinhalten, bzw. es darf ihm nicht widersprechen. Käme es zu letzterem, widerspräche das menschliche Recht dem göttlichen Gesetz, und wäre damit ungerecht.⁴⁶ Um aber gerechte Gesetze zu erlassen, ist die menschliche Vernunft, da sie ja immer auch vom Willen behindert ist, zu 'unvollkommen'.⁴⁷ Sie bedarf der Hilfe Gottes, der durch eine 'Einstrahlung göttlichen Lichtes' den Menschen in seiner Erkenntnis von gut und böse leitet.⁴⁸ Ohne seine Hilfe wäre der Mensch nicht in der Lage, wahrhaft gerecht zu handeln.

Und eben in diesem Punkt weicht Thomas von der heidnischen Theorie einer Politik des Aristoteles entscheidend ab. Für den Stagiriten gründen Menschen den Staat und schreiben Recht, um das Glück, nachdem jeder strebt, verwirklichen zu können.⁴⁹ Für Thomas bleibt der einzelne Mensch, aber auch die Gemeinschaft immer von ihrem Schöpfer abhängig. Gott erschafft den Menschen und leitet ihn nach seinem Willen, denn der 'Plan der Hinordnung der Dinge' entspricht dem göttlichen Geist und der göttlichen Güte.⁵⁰ Das Ziel allen menschlichen Strebens liegt insofern naturgemäß wieder bei Gott. Der Schöpfer der Natur lenkt alle Dinge der Welt gemäß seiner allmächtigen Vorsehung.⁵¹ Doch Gott schuf nicht nur die Welt und alle Dinge, er gab ihr auch eine Ordnung, die der Vernunft seines in jeder Hinsicht höchsten Wesens gleicht.⁵² Die Weltordnung entspringt und entspricht der göttlichen Weisheit, und die göttliche Vorsehung sichert sein geordnetes Werk.

Für Thomas von Aquin macht Gott dabei auch vor der Politik keinen Halt - und wenn dieser Gedanke in der aristotelischen *Politica* nicht zu finden ist, so folgert Thomas, hat der Stagirit dies offensichtlich 'vergessen'. Thomas fügt so zusammen, was für ihn zusammen gehört. Wenn die Vernunft die Gesetze schreibt, dann 'ahmt die Kunst die Natur nach'. Der bereits oben erwähnte Anfang des Kommentars zur *Politica* offenbart nun seine semantische Reichweite. Die Kunst der Politik ahmt die von

⁴⁶ ders., ST II-II, 60, 5: *legis scriptura jus quidem naturale continet.*

⁴⁷ ders., ST I-II, 91, 3: *ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte.*

⁴⁸ ders., ST I-II, 91, 2: *lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis.*

⁴⁹ M. Forschner, 1993, S. 83: "Während Aristoteles von einer vollendeten Gestalt des Lebens unter Bedingungen des Menschseins spricht, vom Vollkommenen im Bereich des Veränderlichen, liest Thomas ihn so, als habe er seiner Feststellung Ausdruck verliehen, daß unter Bedingungen des Menschseins kein Glück im Vollsinn des Wortes möglich sei."

⁵⁰ Thomas von Aquin, ST I, 22, 1: *necesse est ponere providentiam in Deo. [...] etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. [...] necesse est quod ratio ordinis eorum in finem in mente divina praexistat.*

⁵¹ a. a. o.: *Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est.*

⁵² ders., ST I, 45, 6: *dicendum quod licet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundantur diffudentem.*

Gott geschaffene Natur nach, wobei die Vernunft des Menschen nur erschafft, wozu der 'göttliche Intellekt' sie bestimmt.⁵³

Für Thomas von Aquin ist Gott eben auch hierin allmächtig. Eine 'naturhafte Notwendigkeit' lenkt alle Dinge durch eine 'Art Einprägung Gottes' auf ihr Ziel⁵⁴, und der Mensch kann durch die Kunst der Politik nur der göttlichen Lenkung folgen, bzw. sich der göttlichen Gerechtigkeit 'völlig unterwerfen'⁵⁵. Da die unmittelbare Lenkung des Menschen durch die Vernunft am Widerstand des Willens scheitert, bedarf der Mensch zwar der Politik, doch ist die absolut vernünftige Gestaltung des Lebens nicht möglich.⁵⁶ Als Kunst bleibt die Politik ebenso mangelhaft wie der Künstler, der Mensch. Das Streben nach Gerechtigkeit bleibt für den Menschen zeitlebens eine '*asymptotische Näherung*' an den göttlichen Willen, und die Kunst der Politik bleibt naturbedingt unvollendet.

Das höchste Glück, zu dem nach Aristoteles die Politik die Menschen führen soll, ist für Thomas erst möglich, 'wenn wir sein werden wie die Engel im Himmel'.⁵⁷ Für Thomas ist das Ziel der Politik daher auch ein anderes als für Aristoteles. Nicht das Glück, sondern dem spezifisch Menschlichen gilt die Kunst der Politik, und unter den besten aller menschlichen Güter ist es die Vernunft, die zu erstreben ist. Ein Leben gemäß der Vernunft, und d.h. nach dem Willen und der Lenkung Gottes, gilt es durch die Politik zu '*vollenden*'.⁵⁸ Doch mangelhaft bleibt der Mensch auch hier, und die Vernunft bleibt ebenso wie das Glück unvollendet im Diesseits. Die Kunst der Politik bleibt für den Menschen ein lebenslanger Akt des Strebens nach Gottes Gnade.

Es ist wohl eine der großen Leistungen des Thomas von Aquin, dass die Hierarchie des konservativen Herrschaftsmodells auch nach der Rezeption der heidnischen *Politica* ihre '*Homogenität*' wahren konnte. Die so genannte Deszen-

⁵³ ders., LP, A 69: *intellectus humanus, ad quem intelligibile lumen ab intellectu divino derivatur, necesse habet in his, quae facit, informari ex inspectione eorum, quae sunt naturaliter facta, ut similiter operetur.*

⁵⁴ ders., ST I, 103, 1: *necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; auch ST, I, 105, 5: principium actionis est finis, qui movet agentem*

⁵⁵ ders., ST II-II, 57, 1: *Justitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens; auch ST I-II, 14, 3: Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur.*

⁵⁶ ders., ST II-II, 153, 2: *dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quaelibet convenientur ordinet in suum finem.*

⁵⁷ ders. ST I-II, 3, 4: *In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo: sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. [...] promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut angeli in caelo.*

⁵⁸ ders., LP, S. A. 72: *illud bonum ad quod ordinatur civitas est principalissimum inter bona humana, tali ratione.*

denzthese, nach der die Herrschaft des Papstes durch göttlichen Willen legitimiert ist, und der Papst seinerseits die Herrschaft des Kaisers legitimiert ('Zwei-Schwerter-Theorie'), blieb das Paradigma der Machtstrukturen im christlichen Abendland. Durch die wirkungsmächtigen Schriften des Aquinaten blieb auch die Kunst der Politik weiterhin ein Bestandteil der von Gott geschaffenen Ordnung, auf die alles menschliche Handeln hingeordnet ist⁵⁹, und die Gerechtigkeit unter den Menschen 'vollendete' sich nach wie vor im Streben nach Gott, denn die vernünftige Erkenntnis des Guten war weiter mit der Lenkung durch den göttlichen Willen verbunden.⁶⁰ Theologie und Teleologie blieben so auch nach der lateinischen Übersetzung der aristotelischen *Politica*, bzw. nach ihrer Interpretation durch Thomas von Aquin, eine Einheit.

⁵⁹ ders., ST I, 21, 1: *duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum: sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ord, quo omnia creata ordinantur in Deum.*

⁶⁰ ders., ST II-II, 58, 4: *justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate; ST I, 22, 2: actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subuntur.*

3. Der Anfang vom Ende

Die Einheit der Deszendenzthese sollte jedoch nicht mehr lange Bestand haben, und das 14. Jahrhundert beendete das fast 1000jährige augustinerische Welt- und Herrschaftsmodell. Doch zu Beginn des neuen Jahrhunderts, im Jahre 1302, forderte Papst Bonifaz VIII. noch einmal den Erhalt der Tradition. In seiner Bulle *Unam sanctam* vertritt der Papst eindrucksvoll die Lehre der *plenitudo potestatis*, nach der es auf dieser Welt nur einen Herrscher gibt, den Papst. Nur er besitze die Fülle der Gewalt über alle Menschen, und über seine Herrschaft vermag nur Gott allein zu richten.⁶¹ Bonifaz VIII. fordert hier noch einmal die ganze Kraft der von Bernhard von Clairvaux formulierten Allegorie von der Zwei-Schwerter-Theorie für seine Autorität: 'Es ist erforderlich, dass ein Schwert dem anderen Schwert untergeordnet ist und dass die zeitliche Autorität der geistlichen Macht unterworfen ist.'⁶²

Dass eben dies nicht erforderlich ist, argumentiert wenige Jahre später Dante Alighieri. In seiner politischen Hauptschrift, der *Monarchia*, widersetzt sich Dante der Auffassung des Papstes. Er will zeigen, dass der Mensch, wie auch bei Thomas und der Tradition, zwischen dem 'Vergänglichen und Unvergänglichen' steht.⁶³ Doch anders als seine Vorgänger glaubte der Florentiner Dichter, dass der Mensch deshalb 'einer zweifachen Leitung' bedürfe, dem Papst und dem Kaiser. Letzterer sollte den Menschen zum zeitlichen Glück führen, ersterer zum Glück des ewigen Lebens.⁶⁴ Wenn nur einer die *plenitudo potestatis* hätte, so wäre dieser immer eine Gefahr für die Ordnung und den Frieden der Welt. Damit beides gesichert ist, erhalten beide unmittelbar von Gott die Legitimation ihrer Herrschaft.⁶⁵ Der zeitliche Monarch sichert so den Frieden in der Welt⁶⁶, der geistliche Führer sichert die Verwirklichung der theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe.⁶⁷ Entscheidend ist dabei, dass Dante die Theorie der Deszendenz einschränkt. Gott gibt die Macht gleichermaßen an

⁶¹ Bulle 'Unam sanctam' (US, S. 353): *a solo Deo, non ab homine poterit iudicari.*

⁶² ders. (US, S. 351): *Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati.* Für R. Imbach, 1989, S. 146, war die Bulle "als letztes Wort gedacht in jener Auseinandersetzung, die seit 1296 zwischen dem französischen König Philipp dem Schönen und Bonifaz schwelte. Die Bulle ist zugleich das radikalste Dokument der Papokratie oder des päpstlichen Absolutismus." Ob Dante die Bulle kannte kann nicht beantwortet, aber zumindest vermutet werden.

⁶³ Dante Alighieri, 'Monarchia' III, 15 (M, S. 240): *homo solus in entibus tenet medium corruptibilium et incorruptibilium.*

⁶⁴ a.a.o. (M, S. 244): *fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice [...] perduceret ad vitam eternam, et Imperatore [...] ad temporalem felicitatem dirigeret.*

⁶⁵ a.a.o. (M, S. 246): *auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit.*

⁶⁶ a.a.o. (M, S. 244): *dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur.*

⁶⁷ a.a.o. (M, S. 244): *per documenta spiritualia [...] dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem.*

Papst und Kaiser, womit der Papst nun nicht mehr über dem Kaiser steht, wie Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam sanctam* so eindringlich gefordert hatte. Auch wenn das irdische Glück auf das ewige Glück 'hingeordnet' ist, bleibt die *plenitudo potestatis* ausschließlich bei Gott, und nicht bei den Sterblichen.⁶⁸

Indem Dante Alighieri somit die Machtfülle Gottes betont, stärkt er zugleich die Macht des Kaisers. In der Folge kräftigt er damit auch die Rolle des irdischen Glücks, für das allein der Kaiser zuständig ist, und die Politik erhält damit wieder jene autonome Sphäre, die Aristoteles in der *Politica* beschrieben hatte. Wie sehr Dante den 'Meister derer, die da wissen'⁶⁹ verehrte, zeigen bereits die ersten Zeilen der *Monarchia*: 'Allen Menschen, denen die höhere Natur das Streben nach Wahrheit eingeprägt hat...'⁷⁰. Die aristotelische Anthropologie, wonach der Mensch durch seine Natur nach Wissen (*Metaphysica*) und Glück (*Ethica Nicomachea*) strebt, nuanciert Dante hier nur. Die Wahrheit, um die es ihm in der *Monarchia* geht, ist die Erkenntnis der Nützlichkeit der zeitlichen Monarchie.⁷¹ Nützlich heißt dabei für Dante, dass der Frieden gesichert ist, und die Menschen so glücklich und vernünftig leben können. Nur im Frieden kann das Ziel der Gemeinschaft erreicht werden, und nur die Gemeinschaft kann das Ziel erreichen. Auch hier lehnt sich Dante an Aristoteles an, bzw. den Anfang der *Politica*, wonach nur die Gemeinschaft im Staat das 'vornehmste aller Güter' erstreben kann.⁷² Auch für Dante ist das 'vornehmste aller Güter' der eigentliche Gegenstand der Politik, die, im Widerspruch zur christlichen Tradition, nun ausschließlich der Macht der Menschen unterliegt.⁷³ Doch ist das Gut der Gemeinschaft ein höheres Gut, als es der Einzelne erreichen kann, es ist das 'Äußerste an Möglichkeit der Menschheit'⁷⁴, oder auch das 'eigentümliche Werk der menschlichen Gattung [...], das ganze Vermögen des möglichen Intellekt ständig zu verwirklichen'⁷⁵.

Dante steht hier im Erbe seiner aristotelisch-scholastischen Vordenker, und beruft sich auch explizit auf Averroes. In Übereinstimmung mit ihnen bestimmt er das

⁶⁸ a.a.o. (M, S. 246f.): *veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur*; vgl. dazu auch P. Herde, 1990, S. 91f.: "Anders als bei Thomas von Aquin, bei dem das irdische Ziel des Menschen, das tugendhafte Leben, dem eigentlichen Ziel, zur Anschauung Gottes zu gelangen, völlig untergeordnet ist, stehen bei Dante beide Ziele unabhängig und gleichgeordnet nebeneinander [...]".

⁶⁹ So Dante über Aristoteles in 'Die göttliche Komödie', Die Hölle, 4, 131.

⁷⁰ Dante Alighieri, 'Monarchia' I, 1 (M, S. 60): *Omnium hominum quos ad amorem veritatis natura superior impressit hoc maxime interesse videtur [...]*.

⁷¹ a.a.o., (M, S. 60): *temporalis Monarchie notitia utilissima sit*.

⁷² Vgl. Aristoteles, 'Politica' I, 1; 1252a 1 - 6.

⁷³ Dante Alighieri, 'Monarchia' I, 2 (M, S. 64): *omne politicum nostre potestati subiaceat*.

⁷⁴ a.a.o., I, 3 (M, S. 66): *manifestum fiet si ultimum de potentia totius humanitatis*.

⁷⁵ a.a.o., I, 4 (M, S. 70): *proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis*.

Ziel des Menschen aus dem natürlichen Streben ihres Wesens.⁷⁶ Nur die ganze Menschheit kann den *intellectus possibilis* zur Verwirklichung bringen, wodurch das Streben des Individuums *'naturaliter'* mit dem Ziel, dem Werk und der Tätigkeit der Gemeinschaft zusammenfällt. Dantes These der "kollektiven Verwirklichung des menschlichen Erkenntnisvermögens im Kontext eines politischen Traktats"⁷⁷ verlagert das natürliche Streben des Menschen in die Sphäre des Politischen: als vernünftiges Wesen ist der Mensch notwendig ein politisches Wesen. Dantes *Monarchia* verflechtet den einzelnen Menschen mit der Gemeinschaft, die Teleologie mit der Politik. Indem er die "Verwirklichung des *intellectus possibilis* als einen *'permanenten'* Zustand"⁷⁸ der Gesellschaft anspricht, betrifft die Politik nun nicht mehr die Übereinstimmung des Individuums mit der göttlichen Vorsehung, sondern die teleologischen Ausrichtung der Gattung.

Dantes politische Theorie liefert somit ein ambivalentes Bild. Zum einen löst der Florentiner Dichter die Politik von der Theologie, und damit auch die Philosophie von der Theologie. Im Brennpunkt der Politik steht für ihn der einzelne Mensch, der als freier Bürger in der Gemeinschaft existiert.⁷⁹ Die individuelle Freiheit ist für Dante ein anthropologisches Prinzip, und das freie Entscheidungsvermögen kann an keine Notwendigkeit, oder auch Vorsehung, gebunden sein.⁸⁰ Anders als Thomas von Aquin überlässt Dante die Gestaltung des Lebens der Gemeinschaft dem vernünftigen Urteil des Individuums, und das vernünftige Urteil ist dabei tatsächlich ein 'freies Entscheidungsvermögen', ohne sakralen Rekurs auf eine göttliche Weltordnung, die es zu erkennen gilt.

Auf der anderen Seite findet sich jedoch die tradierte *'reductio ad unum'* wieder. Dante verlagert das hierarchische Herrschaftsmodell und schränkt es zugleich auf den Bereich der zeitlichen Herrschaft ein. Das Prinzip der Freiheit ist nicht nur eine anthropologische *'conditio sine qua non'*, sondern zugleich der beste Zustand der menschlichen Gattung.⁸¹ Um diesen Zustand zu erreichen, ist der sichere Friede jedoch notwendig, und dieser wiederum kann am besten von einem Monarchen gesichert werden. Die 'größte Freiheit' genießt, so Dante, wer 'unter der Herrschaft des Monarchen lebt'.⁸² Die Ordnung der Welt verbindet auch Dante wieder mit der *'Hinordnung'* der Teile auf das Ganze, und nur die Harmonie der Ordnung führt zum Ziel und zum Besten.⁸³ Das Ziel heißt wieder *'reductio ad unum'* zur Sicherung des

⁷⁶ Vgl. dazu ausführlich R. Ogor, 1993, S. 90ff..

⁷⁷ R. Imbach, 1992, S. 36.

⁷⁸ R. Ogor, 1993, S. 102 (Hervorhebung R. O.).

⁷⁹ Dante, Alighieri, 'Monarchia' I, 12 (M, S. 96): *politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint.*

⁸⁰ a.a.o. (M, S. 94): *principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii.*

⁸¹ a.a.o. (M, S. 94): *humanus genus potissime liberum optime se habet.*

⁸² a.a.o. (M, S. 96): *Sed existens sub Monarcha est potissime liberum.*

⁸³ a.a.o., I, 6 (M, S. 76): *ordo in parte ad ordinem in toto, sicut ad finem et optimum.*

Friedens, nun aber durch einen Monarchen. Das Beste ist wieder die teleologische Ausrichtung auf die Ordnung, nun aber die Ausrichtung der Gemeinschaft auf die Verwirklichung des *intellectus possibilis*.

Die Tradition der *'reductio ad unum'*, die Bonifaz VIII. in seiner Bulle *Unam sanctam* beschwört, reicht weit zurück. Bereits Homer sagte in antiker Zeit: "Nichts Gutes ist Vielherrschaft, nur einer soll Herr sein"⁸⁴. Für die päpstliche Herrschaft hieß die Legitimation in diesem Sinne: Gott ist der Herr über die Welt, denn er schuf die Welt und richtet über seine Geschöpfe. Der Papst, als sein Vertreter auf Erden, hat von Gott den Auftrag, für Gott auf Erden zu herrschen und zu richten. Die Aufgabe des Richtens kann er, in Form des zweiten Schwertes, an einen weltlichen Herrscher, den Kaiser, weitergeben. Die Herrschaft bleibt aber beim Papst, da nur er von Gott die Gewalt über beide Schwerter erhalten hat. Dante Alighieri teilt die Deszendenzthese insofern nur auf: Gott gibt dem Papst das eine, dem Kaiser das andere Schwert. Damit entsakralisiert Dante die Herrschaft nur zum Teil. Dem seit dem 12. Jahrhundert sich entwickelnden "Vorgang der Entsakralisierung"⁸⁵ fügt Dante eine politische Differenzierung hinzu. Gott legitimiert auch weiterhin jede Herrschaft auf Erden, doch limitiert der Kaiser als weltlicher Herrscher den Aufgabenbereich der Politik. Der Papst bleibt dabei außer acht, denn die gute Herrschaft führt unmittelbar zur Verwirklichung des göttlichen Willens, indem der *intellectus possibilis* die Aktualisierung der menschlichen Natur bedeutet.

Nur wenige Jahre nachdem Dante seine *Monarchia* fertig gestellt hatte⁸⁶, erschien in Paris das Buch eines italienischen Arztes, Magister der *Artes* und Studenten der Theologie. Sein Name war Marsilius von Padua, und im Juni 1324 beendete er seine Arbeit am *Defensor pacis*; eine Schrift, die heute noch als "Sturmvogel der Moderne im politischen Denken"⁸⁷ bezeichnet wird. Marsilius kennt die christliche Tradition der politischen Theorien und die Schriften des Aristoteles: er war Student in Paris, zu Beginn des Jahres 1313 sogar Rektor der Pariser Artistenfakultät, wo die Philosophie des Stagiriten dominierte, und einer seiner engsten Freunde war der Aristoteles-Kenner Johannes Jandun. So wundert es nicht, dass seine politische Theorie im *Defensor pacis* die Aristotelische *Politica* transformiert - aber auch zahlreiche Neuerungen in die Diskussion einbringt. Marsilius wendet sich gegen die christliche Tradition, d.h. gegen die politischen Leitsätze der Autoritäten von Augustinus bis Thomas von Aquin, und will die antiken Gedanken der *Politica* für seine Zeit nutzbar machen. Zwei Jahre nach dem Erscheinen der Schrift wird der

⁸⁴ Homer, 'Ilias' 2, 204.

⁸⁵ G. Wieland, 1990, S. 68; ausführlich zum Ausgang der sakralen Herrschaft und des mittelalterlichen *'Rationalisierungsprozesses'* bereits zuvor G. Wieland, 1987.

⁸⁶ P. Herde, 1990, S. 91 und J. Miethke, 1993, S. 396 gehen davon aus, daß Dante um 1316/17 die *'Monarchia'* schrieb. Ältere Forschungen datierten sie zumeist wesentlich früher.

⁸⁷ J. Miethke, 1993, S. 400.

bischöfliche Inquisitor in Paris auf sie aufmerksam, und seiner Vorladung können sich Marsilius von Padua und Johannes Jandun nur durch Flucht entziehen. Sie landen schließlich am Hof des deutschen Kaisers Ludwig IV., vom Klerus nur abfällig 'Ludwig der Bayer' genannt.

Im *Defensor pacis* spitzt Marsilius die von Dante begonnene Trennung von weltlicher und geistlicher Macht zu. Wenn Dante aber noch eine Parallelität in der Ausübung der Gewalten im Hinblick auf ihr jeweiliges Ziel zuließ, so schließt Marsilius diese Möglichkeit gänzlich aus. Selbst wenn das Leben der Menschen aus einem zeitlichen und einem ewigen Teil bestehen mag, so kann letzterer von den Philosophen nicht logisch bewiesen werden.⁸⁸ Auf Erden kann es somit nur einen Herrn geben, den Kaiser. Für Marsilius hat keine Macht in dieser Welt ihre Autorität unmittelbar von Gott, und nur der menschliche Gesetzgeber hat die Autorität über Recht und Unrecht zu entscheiden.⁸⁹ Marsilius wendet sich dabei explizit gegen die Bulle *Unam sanctam* des Bonifaz VIII., die für ihn nur die gefährliche Meinung eines irrenden Papstes darstellt. Derartige Erlasse dürften nicht von einer einzigen Person erstellt werden, sondern müssten von einem Konzil beschlossen werden.⁹⁰ Über die Rechtmäßigkeit eines derartigen Erlasses zu entscheiden, besitzt aber ausschließlich der Gesetzgeber die Autorität. Der Papst und sein Klerus sind als sterbliche Menschen dem Gesetz der Sterblichen unterworfen, d.h. dem Kaiser.⁹¹

Originell setzt sich Marsilius aber vor allem in der Frage nach der Legitimation der kaiserlichen Autorität von seinen Vorgängern ab. Der Kaiser besitzt die ganze Fülle der Macht im Staat, weil die Gemeinschaft der Bürger ihm diese Macht verliehen hat. Marsilius übernimmt dabei das Diktum der *lex regia*, und fordert, dass die Gesetze von allen oder einer Mehrheit beschlossen werden, um in der staatlichen Gemeinschaft 'Vorteil und ein befriedigendes Dasein zu erlangen'⁹². Die Macht über die Gesetze bleibt für Marsilius beim Volk, da auch die Zwangsgewalt gegen

⁸⁸ Marsilius von Padua, 'Defensor pacis' I-4, 3 (DP, S. 38): *Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de tradicionem ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti.*

⁸⁹ a.a.o., II-21, 9 (DP, S. 748f.): *quoniam lege divina permissa non prohibentur aut illicita fiunt, nisi per legislatorem humanum. Ampulius, quoniam nullus episcopus in alium auctoritatem habet aliquam a Christo immediate.*

⁹⁰ a.a.o., II-21, 9 (DP, S. 750): *solius iam dicti concilii, non autem ad solius episcopi [...] auctoritatem pertinere.*

⁹¹ a.a.o., II-8, 7 (DP, S. 404): *Et ideo cum [...] clerici possint committendo vel omittendo malum agere et agant ipsorum aliqui [...], sunt et ipsi suppositi vindicte seu iurisdictioni iudicum, quorum est coactiva potentia puniendi legum humanarum transgressores*

⁹² a.a.o., I-12, 6f. (DP, S. 126): *universitas aut ipsius pars valencior, ergo ipsius solius est legumlationis auctoritas. [...] Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vite sufficienciam consequendam et opposota declinandum. Que igitur omnium possunt tangere commodum et incommodum, ab omnibus sciri debent et audiri, ut commodum assequi et oppositum repellere possint.*

Rechtsübertretungen beim Volk bleiben müsse.⁹³ Modern gesprochen kann man sagen, "die Legitimationsaufgabe heißt deshalb Zwangsbefugnis"⁹⁴. Marsilius stellt somit die tradierte Deszendenzidee auf den Kopf, und in seiner Aszendenztheorie gibt Marsilius dem Volk nun beide Schwerter in die Hand. Die Fülle der Gewalt über die Gesetze besitzt hier, wohl erstmals im Mittelalter, das Volk. Die Gemeinschaft der Bürger entscheidet über Recht und Unrecht, und auch der Klerus, mitsamt dem Papst, unterliegt ihrer Gewalt.

Ein zweiter Blick auf den *Defensor pacis* muss allerdings die moderne Interpretation ernüchtern. Marsilius' politische Theorie bleibt zwar säkular, doch folgt er nicht nur darin seinem großen Vorbild, Aristoteles. Immer wieder belegt Marsilius seine Thesen durch die Argumente des *'philosophus'* und seiner *Politica*. Fundamental wichtig ist dabei die Übereinstimmung beider in der Frage der Anthropologie. Der 'Gang der Natur' führt 'vom weniger Vollkommenen zum Vollkommeneren', und die 'menschliche Schöpferkraft' imitiert dabei die Natur.⁹⁵ In Thomas' von Aquin Prolog zum *Politica*-Kommentar heißt das Argument ähnlich, eben *ars imitatur naturam*. Und auch bei Marsilius ist es die 'Natur des Menschen', die ihn streben lässt, diesmal aber nach dem 'befriedigenden Dasein'.⁹⁶ Dass jedoch das Dasein im Diesseits stattfindet, steht für Marsilius außer Frage. Der gute Staat sichert die Freiheit des Bürgers, des Handels, und der gerechten Verteilung der Lasten des gemeinsamen Lebens.⁹⁷ Die staatliche Gemeinschaft des Marsilius von Padua ist ein Zweckbündnis, errichtet um die natürliche 'Notwendigkeit' des 'befriedigenden Lebens' erreichen zu können.⁹⁸

Von kaum zu überschätzender Wichtigkeit ist dabei die Rolle der Gesetze. Für Marsilius ist die Sicherung des befriedigenden Lebens von primärem Interesse, und jede Regelung, die dazu beiträgt, ist nützlich und gerecht. Ein Gesetz mit Zwangsbefugnis ist eine solche Regelung, wenn sie als positive, d.h. gesetzte, Vorschrift formuliert ist.⁹⁹ Ob eine 'wahre' oder 'falsche' Erkenntnis des Gerechten und

⁹³ a.a.o., I-12, 6 (DP, S. 126): *illius est potestas observacionis legum, cuius tantummodo est potentia transgressorum coactiva.*

⁹⁴ O. Höffe, 1989, S. 67; dort im Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem der staatlichen Legitimation.

⁹⁵ a.a.o., I-3, 2 (DP, S. 30f.): *ex minus perfectis ad perfecciora semper est nature atque artis, sue imitatricis, incessus.*

⁹⁶ a.a.o., I-4, 2 (DP, S. 38): *omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere.*

⁹⁷ a.a.o., I-19, 2 (DP, S. 228): *hec nempe sunt civium conversacio mutua et comunicacio ipsorum invicem suorum operum, mutuumque auxilium atque iuvamentum, generaliterque suorum propriorum operum et communium exercendi ab extraneo non impedita potestas, participacio quoque communium commodorum et onerum secundum convenientem unicuique mensuram.*

⁹⁸ a.a.o., I-4, 3 (DP, S. 38): *propter ipsum consequendum concluderunt ipsi necessitatem civilis communitatis, sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest.*

⁹⁹ a.a.o., I-10, 5 (DP, 96): *iustorum et conferencium civilium non omnes vere cogniciones sunt leges, nisi de ipsarum observacione datum fuerit preceptum coactivum, seu late fuerint per modum precepti, licet talis vera cognicio ipsorum necessario requiratur ad legem perfectam.*

Nützlichen dem Gesetz zugrunde liegt, ist für ihn dabei ohne Belang. Marsilius' Gesetzesfindung rekurriert ausdrücklich nicht auf ewige, natürliche oder göttliche Normen und Naturrechte, sondern auf menschliche Autorität.¹⁰⁰ Das Gesetz soll zwar gerecht und nützlich sein, doch bleibt die inhaltliche Bestimmung dieser Kriterien an die Autorität des Gesetzgebers, bzw. letztendlich an den Willen des Volkes gebunden. Gerecht und nützlich ist ein Gesetz, wenn es dem 'Hauptzweck' der staatlichen Gemeinschaft förderlich ist, und der heißt 'Gerechtigkeit im Staatsleben' und 'Gesamtinteresse'.¹⁰¹ Für die Gerechtigkeit schließt sich damit jedoch der Kreis: das Gesetz muss gerecht sein, und gerecht ist ein Gesetz, wenn es durch Autorität festgesetzt wird. Hinzukommt, dass die Definition nicht auf eine individuelle Gerechtigkeitsnorm abzielt, sondern auf das Gerechte 'im Staatsleben'. Als normative Vorgabe für die Gültigkeit eines Gesetzes bleibt somit nur das Gesamtinteresse, bzw. die Nützlichkeit eines Gesetzes für das Gemeinwohl. Die Gesetzesfindung orientiert sich somit am Prinzip der Nützlichkeit, d.h. dem '*utilitaristischen Kalkül*'.

Wie notwendig die Sicherung des Gesamtinteresses für Marsilius ist, zeigt sich bei der Kompetenz der Regierung. Marsilius denkt den Staat, in Anlehnung an Aristoteles, '*organologisch*'. Die Gesamtheit der Bürger, oder ihrer Mehrheit, bildet das Herz des Körpers, d.h. es belebt den Staat. Die Seele des Staatskörpers ist die Regierung, sie ist 'die aktive Gewalt oder Vollmacht, die übrigen Teile des Körpers einzurichten'.¹⁰² Die Seele lenkt den Körper, und ist die 'Wirkursächlichkeit' aller Handlungen, ebenso wie die Regierung die Gemeinschaft führt, und durch die 'Vollmacht' über die Gesetze das 'im staatlichen Sinne Nützliche und Gerechte zu vollstrecken'.¹⁰³ Dabei ist es 'zweckmäßig und sehr nützlich', wenn einige 'Kluge und Erfahrene die Gesamtheit' führen.¹⁰⁴ Die Legitimation der Führer, auch eines Monarchen, bleibt aber immer an den Willen des Volkes gebunden, und Zweck und

¹⁰⁰ a.a.o., I-10, 6 (DP, S. 98): *Comprehenduntur autem sub hac legis acceptione omnes iustorum et conferencium [civilium] regule auctoritate humana institute*; Ergänzung von W. Kunzmann.

¹⁰¹ a.a.o., I-11, 1 (DP, S. 98): *principaliorem quidem civile iustum et conferens commune*; zum gleichen Ergebnis kommt auch G. Wieland, 1990, S. 78: "Aus diesen wenigen Hinweisen wird schon deutlich, wie sehr Marsilius die ethische Dimension aus den staatlichen Aktivitäten ausblendet. [...] Bei Marsilius [...] tritt der funktionale und technische Aspekt staatlichen Handelns deutlich hervor."

¹⁰² a.a.o., I-15, 6 (DP, S. 162): *ab anima universitatis civium aut eius partis formatur aut formari debet in ea pars una primum proporcionata cordi, in qua siquidem virtutem quandam seu formam statuit cum activa potencia seu auctoritate instituendi partes reliquas civitatis*.

¹⁰³ a.a.o., I-15, 6 (DP, S. 162f.): *Hec autem pars est principatus, cuius quidem virtus causalitate universalis lex est, et cuius activa potencia est auctoritas iudicandi, precipiendi et sentencias conferencium et iustorum civilium*.

¹⁰⁴ a.a.o., I-13, 8 (DP, S. 140): *propterea iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est*.

Nutzen ihrer Tätigkeit zielen naturhaft notwendig auf den Hauptzweck der Gemeinschaft, d.h. letztlich auf sein Gesamtinteresse.

Dass dies notwendig ist, ergibt sich aus dem natürlichen Streben des Menschen nach Gemeinschaft, bzw. dem Streben nach dem befriedigenden Dasein in derselben. Auch bei Marsilius verwirklicht sich somit das Streben des einzelnen erst im kollektiven Ziel. Allerdings ist das Ziel nun nicht mehr ein transzendentes, bzw. jenseitiges (Thomas) oder intelligibles (Dante) Ziel, auch wenn es wieder in der Natur erkennbar und durch die Gemeinschaft verwirklichbar ist. Und auch bei Marsilius ist es die Vernunft, die die Brücke bildet zwischen der *'internen Strebensnatur'* und dem *'externen Strebensziel'*, bzw. dem Streben der Wesensnatur der Gemeinschaft und der Erkenntnis des Ziels in der zu imitierenden Natur.¹⁰⁵ Entscheidende Modernisierungs-, oder Rationalisierungsschritte macht Marsilius sicherlich durch die Einführung des Aszendenzmusters der politischen Legitimation - auch wenn die Volkssouveränität im *Defensor pacis* oftmals eher ein "umständehalber vertretener Demokratismus" zu sein scheint, um den "Suprematie-Anspruch des Papstes abzuwehren", und in einem "pseudo-demokratischen Legitimations-Schauspiel"¹⁰⁶ alle Macht dem klugen und erfahrenen Monarchen zuzuspielen.¹⁰⁷ Beachtenswert ist bei Marsilius aber vor allem, wie sehr er den Nutzen der Gemeinschaft dem Diktat der natürlichen Notwendigkeit unterwirft. Die Gesetze der den Staatskörper beseelenden Elite besitzen durch ihre ursprüngliche Volkslegitimation die uneingeschränkte Vollmacht, um diesem Ziel alle möglichen individuellen Recht und Freiheiten unterzuordnen. Da Marsilius solche Rechte und Freiheiten im *Defensor pacis* aber gar nicht erst diskutiert, stellen sie für ihn auch kein Problem einer politischen Theorie, bzw. einer Gerechtigkeitstheorie, dar. Die basislegitimierte Gesetzesherrschaft wird so zur *'utilitaristischen Diktatur'*, die nur den kollektiven Nutzen und keinerlei Naturgesetz mehr kennt. Im Zuge der Entsakralisierung der politischen Legitimation trat Marsilius die Flucht nach vorn an, und opferte auch die Limitation staatlicher Gewalt. In der politischen Konzeption des Marsilius von Padua vollendet sich die staatliche Gemeinschaft in einem *'teleologischen Utilitarismus'*.

¹⁰⁵ a.a.o., I-15, 5 (DP, S. 160): *Fuit autem in hoc humana sollicitudo convenienter imitata naturam. Quia enim civitas et ipsius partes secundum rationem institute analogiam habent animali et suis partibus, perfecte formatis secundum naturam.*

¹⁰⁶ P. C. Mayer-Tasch, 1992, S. 424f..

¹⁰⁷ Vgl. Marsilius von Padua, 'Defensor pacis' I-11, 6f. (DP, S. 112), wo er den 'besten Mann und heroischen Herrscher' diskutiert.

B. Ockhams Wissenschaft

Der 'neue Weg' in der Wissenschaft des späten Mittelalters ist mit dem Namen Wilhelm von Ockham eng verknüpft - die Schriften Ockhams zeigten ihren Lesern ein anderes Verständnis von Gott und der Welt. Ockhams moderner, 'neuzeitlicher' Umgang mit göttlicher Omnipotenz und menschlicher Freiheit, überirdischer Kontinuität und irdischer Kontingenz befreite die Wissenschaft aus ihrer klerikalen 'Umklammerung', bei der nicht sein durfte, was nicht sein sollte. Vor Ockham sollte die Wissenschaft helfen, die Welt als göttliche Schöpfung begreifen zu lernen. Zu erkennen war nur die Wirkung, die Welt. Die Ursache, die göttliche Schöpfungsmacht, war lediglich staunend zu bewundern. Die Wissenschaft des Wilhelm von Ockham blieb nicht mehr bei der Erkenntnis der Wirkung stehen, sondern fragte auch nach den Ursachen. Das 'Fundament' seiner Überlegungen war die göttliche Allmacht, und hierin blieb Ockham ein 'konservativer' mittelalterlicher Denker. Als ein 'progressiver' Geist erweist sich Ockham aber in der Formulierung der Konsequenzen göttlicher Allmacht: die Kontingenz der Welt und die Freiheit des Menschen bereiten der 'neuen Wissenschaft' den Boden.

1. Omnipotenz

Der Zugang zu Ockhams Denken führt über seine Person. Der Mensch Wilhelm von Ockham trat in jungen Jahren in den Franziskanerorden ein, dem er Zeit seines Lebens zutiefst verbunden blieb.¹⁰⁸ Seine Ausbildung war die eines Theologen, auch in Fragen der Logik und der Philosophie, und seine Entscheidung für das Leben als Minderbruder war für ihn ebenso eine "unbefragbare Konstante seines Weges"¹⁰⁹ wie die Allmacht Gottes für ihn eine "Grunderfahrung"¹¹⁰ war.

Es ist für Ockham unzweifelhaft und notwendig, dass Gott existiert.¹¹¹ Er folgt dabei der aristotelischen Argumentation, und sagt, dass alles Geschaffene vom Sein eines anderen stammt, außer eben dem Sein Gottes.¹¹² Gott verdankt sein Sein nicht etwas außer ihm, und daher gibt es in Gott keinen Unterschied zwischen dem *quod*

¹⁰⁸ Nach einer Notiz aus dem Register des Erzbischofs von Canterbury Robert Winchelsey, wurde ein 'Willelmus de Ocham, O.F.M.' am 26. Februar 1306 ordiniert. Nach der kanonischen Altersbestimmung war er dann zwischen 20 und 25 Jahren alt. Wann er in den Orden eingetreten ist, ist nicht sicher; vgl. die ausführliche Biographie in J. Miethke, 1969, S. 2f..

¹⁰⁹ J. Miethke, 1969, S. 3.

¹¹⁰ J. Miethke, 1969, S. 137.

¹¹¹ OT IX, S. 604: *Quod probo primo per articulum fidei 'Credo in Deum patrem omnipotentem'*; OP I, S. 555: *Deus sic est esse quod non potest non esse, immo necesse est esse...*

¹¹² OT V, S. 84: *Dico ergo, secundum intentionem Philosophi, quod Deus est causa efficiens omnium*; OP I, S. 555: *...nec ab aliquo alio est; creatura autem sic est esse quod non est necessario esse, sicut nes necessario est res, et ab alio est, sicut ab alio est res effective...*

est und dem *quo est*, d.h. dem Daß und dem Woraus seines Seins.¹¹³ Wenn die Welt existiert, dann hat Gott sie geschaffen. Wenn er sie geschaffen hat, dann kann er nicht nicht sein. Er existiert somit notwendig. Er ist aber auch unveränderlich, denn sonst könnte er auch vom Sein zum Nichtsein wechseln - dass aber ist ihm nicht möglich.¹¹⁴ Dass Gott darüber hinaus allmächtig, frei und durch nichts gebunden ist, als durch sich selbst¹¹⁵, ist ein Element seines Denken, das nur durch den Glauben zugänglich ist, aber eben dadurch die Verbindung zwischen Glauben und Vernunft herstellt. Für Ockham bedeutet Allmacht, dass Gott alles tun kann, was, wenn er es tut, nicht einen Widerspruch einschließt.¹¹⁶ Diese einschränkende Bedingung ist das '*Konsistenz - Kriterium*', das grundlegend für Ockhams Verständnis von Gott und seiner Schöpfung ist.

Ockham unterscheidet bei den göttlichen Möglichkeiten des Handelns zwischen *de potentia Dei ordinata* und *de potentia sua absoluta*.¹¹⁷ Nach der ersten *potentia* vermag Gott gemäß von ihm selbst erlassener Gesetze zu handeln, nach der zweiten kann er alles tun, was er will. Dabei ist es gleichgültig, wie er sich nun entschieden hat, solange es keinen Widerspruch einschließt. Auch Gott kann nicht "gegen die Logik verstoßen"¹¹⁸. Einer göttlichen Willkür wäre hier *de potentia sua absoluta* Tür und Tor geöffnet¹¹⁹, doch will Gott in seiner *potentia ordinata* eben dies nicht.¹²⁰ Für Ockham ist das Wesen Gottes reine Vollkommenheit, und damit ist er eben auch vollkommen vernünftig.¹²¹

¹¹³ OP I, S. 555: ...*Et ideo non differunt in Deo 'quod est' et 'quo est', quia non est aliquid aliud a Deo quo Deus est.*

¹¹⁴ Vgl. W. Vossenkuhl, 1990, S. 81.

¹¹⁵ OT IX, S. 2: *Deus est illud quo nihil est melius et perfectius*; OT IV: *Deus nulli est debitor*; OT VII, S. 198: *Deus autem ad nullum actum potest obligari.*

¹¹⁶ OT IX, S. 604: '*Credo in Deum patrem omnipotentem*'. *Quem sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem.* Vgl. J. Miethke, 1969, S. 140.

¹¹⁷ OT IX, S. 585f.: *Circa primum dico quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate.*

Ockham übernimmt diese Unterscheidung wohl direkt von Duns Scotus, doch reicht die Tradition weit zurück; vgl. J. Miethke, 1969, S. 141 - 149.

¹¹⁸ So M. Kaufmann, 1994, S. 96. Dies schränkt jedoch nicht Gottes Allmacht ein, "man kann sie im Gegenteil nur anhand der Logik richtig konstatieren" (ebd.).

¹¹⁹ So versteht H. Blumenberg, 1974, die Omnipotenz des Ockhamschen Gottes, durch den die Welt zum "puren Faktum verdinglichter Allmacht" werde (S. 201).

¹²⁰ Vgl. M. Kaufmann, 1994, S. 95: "Daß er sich meistens, in seiner *potentia ordinata*, an eine gewisse Gleichförmigkeit hält, macht für uns die Welt berechenbarer; wir können infolge der Gleichförmigkeit der Vergangenheit Prognosen für die Zukunft anstellen."

¹²¹ OT IX, S. 477: *theologus intelligit per nomen Dei ens infinitum nobilius quibuscumque infinitis alterius rationis, si essent, simul: non solum divisim sed conjunctim est nobilius omnibus*; OP II, S. 118: *sicut rationale est prius homine, quia interempto rationali interimitur homo, sed non e converso quia remanet Deus qui est rationalis.*

Die Rationalität des göttlichen Wesens begründet Ockham folglich mit der Identität von Gottes Macht und Wille, bzw. mit der Harmonie von *potentia absoluta* und *ordinata*. In seiner Freiheit ist Gott allmächtig, weil "er kann, was er will"¹²². Somit gibt es vieles, was er tun kann, aber nicht tun will, und keinesfalls will Gott alles tun, was er kann.¹²³ Letzteres würde den allmächtigen Gott zu einem zwanghaft Wollenden machen, und stünde somit im Widerspruch zu seiner Allmacht und Freiheit.¹²⁴ Gottes Wille stimmt also immer mit seiner Macht überein, und seine Allmacht ist vernünftig, da sie sonst der Konsistenz seines Wesens widersprechen würde.¹²⁵ In seiner Allmacht passt sich sein Wille eben nicht seinem Können an, und er "will der sein, der er ist"¹²⁶. *De potentia absoluta* kann Gott also alles, was er will und keinen Widerspruch beinhaltet, *de potentia ordinata* will er, was er tut. Was er nicht tut, ist nicht die Folge eines Nichtkönnens, sondern sein freies Nichtwollen.

Die Identität von Freiheit und Allmacht im Wesen Gottes ist für Ockham nicht das "Resultat, sondern Ausgangspunkt seines Denkens"¹²⁷. Er hält diesen Gedanken konsequent durch, und entwickelt aus ihm alle anderen philosophischen, theologischen und politischen Überlegungen. Eine direkte Folge der Omnipotenz Gottes ist für Ockham die Kontingenz der Welt.

2. Kontingenz

Aus dem unbedingten Glauben an die Allmacht Gottes folgt zunächst, dass Gott jedes Ding als Einzelding schafft und erhält.¹²⁸ Alles erhält sein Sein direkt von Gott, und Gott vermag jedes Sein jederzeit zu verändern. Der unbegrenzt schöpferische Gott kann somit jede Zweitursache ersetzen, da er unmittelbar zu seinen Geschöpfen steht.¹²⁹ Für Ockham ist nur das ein real Seiendes, was von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde, und das er deshalb, ohne dass irgendetwas anderes existiert, erhält.

¹²² J.P. Beckmann, 1987, S. 283.

¹²³ OT IX, S. 586: *Sed est sic intelligenda quod 'posse aliquid' quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinaverit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere.*

¹²⁴ Vgl. J.P. Beckmann, 1987, S. 283: "Die These von der Ausschöpfung des göttlichen Könnens durch den göttlichen Willen beraubt letztendlich Gottes Willen der Freiheit. Doch damit nicht genug: Sie spricht ihm zugleich die Möglichkeit ab, etwas zu können, was er nicht will, hebt also seine Allmacht auf."

¹²⁵ OT IX, S. 113: *Deus autem non habet aliquod agens in contrarium.*

¹²⁶ W. Vossenkuhl, 1990, S. 91.

¹²⁷ W. Vossenkuhl, 1986, S. 110.

¹²⁸ OT I, S. 38: *omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam exsistere.*

¹²⁹ OT IX, S. 587: *Deus potest facere mediante causa secunda in genere causae efficientis vel finis, potest immediate per se.*

Ockham setzt sich damit bewusst von seinen 'realistischen' Vorgängern ab, für die die Universalien existierende Dinge waren. Sechzig Jahre bevor Ockham die *Sentenzen* kommentiert, schreibt Thomas von Aquin seine *Summa theologiae*. Darin beschreibt er das Universale als das primäre Objekt menschlicher Erkenntnis¹³⁰, und das individuell Seiende galt ihm als '*quantité négligeable*'¹³¹. Im Anschluss daran bestimmt auch Johannes Duns Scotus das allgemein Seiende als adäquates Objekt der menschlichen Erkenntnis - das Universale stand bei ihnen zwischen Gott und seinen Geschöpfen.

Gegen die tradierte Auffassung von real existierenden Universalien schreibt Ockham nicht den kleinsten Teil seines *Sentenzenkommentars*. Explizit sagt er gegen den Aquinaten, dass nur Individuelles existiert¹³², und gegen Duns Scotus, dass die Universalien nur im Geiste sind¹³³. Für Ockham ist die Vorstellung real existierender Universalien eine Einschränkung der unmittelbaren Allmacht Gottes, da ein von Gott und den Dingen getrennt existierendes Allgemeines die göttliche Freiheit begrenzen würde.¹³⁴ Gott könnte dann nicht *de potentia absoluta* jede Zweitursache direkt ersetzen.

Darüber hinaus hätte die Existenz des Allgemeinen im Sinne real existierender Universalien die absurde Konsequenz, dass ein Allgemeines, von Gott in seinem Sein von allem anderen isoliert, ohne Einzelnes existieren würde. Wenn Gott also allmächtig ist, dann sind die platonisierenden Lehren seiner Vorgänger über die Ideen Gottes überflüssig und unsinnig. Gottes Freiheit und Allmacht, die ihm in unbegrenztem Maße zukommt, steht im Widerspruch zu solchen Annahmen. Nicht einmal Gott könnte die Universalien erschaffen, da sie seine Allmacht zerstören würden. Und da er nichts tun kann, was einen Widerspruch beinhaltet, kann er nicht zugleich allmächtig und in seiner Freiheit eingeschränkt sein.

¹³⁰ Thomas von Aquin, ST I-II, 85, 3: *universale [...] est quidem quodammodo principium cognoscendi*; und zuvor ders., ST I-II, 84, 7: *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili, [...] proprium objectum est quidditas sive natura*.

¹³¹ ders., ST I-II, 85, 3: *ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum*.

¹³² Genauer gesagt, schreibt er gegen die oben zitierte Stelle aus ST I-II, 85, 3 in OT II, S. 489: *nihil est a parte rei nisi singulare*.

¹³³ OT II, S. 157: *nullum universale est extra animam, [...] nulla res extra animam est universalis*.

¹³⁴ OT I, S. 38f.: *omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra*.

Die extramentale Realität beschränkt sich für Ockham auf die Einzeldinge¹³⁵, die in ihrem Sein unmittelbar von Gottes Willen abhängen und die der Mensch unmittelbar erkennen kann¹³⁶. Nicht einmal Gott ist in der Lage, diese unmittelbare Verbindung zwischen der menschlichen Erkenntnis und der Welt der Dinge zu zerstören, indem er etwa ein nicht-existierendes Ding vortäuscht.¹³⁷ Die Wahrnehmung der Dinge der Welt ist für Ockham irrtumsfrei, und auch ein übernatürlicher Grund kann die intuitive Erkenntnis eines extramentalen Sachverhaltes nicht trüben. Ein Irrtum ist jedoch bei mangelnder Evidenz der Erkenntnis möglich, und von Gott *de potentia absoluta* jederzeit erzeugbar.¹³⁸ Eine solche Erkenntnis bezeichnet Ockham jedoch als abstraktive Erkenntnis, der die zum Wissen notwendige Sicherheit fehlt.¹³⁹ Auch wenn Ockham die Frage nach den Grenzen der Sicherheit von Erkenntnis damit nicht zufriedenstellend beantwortet, kann man sagen, dass er einen 'Betrug' durch Gott ausschließt¹⁴⁰, womit er sowohl Skeptizismus als auch Empirismus zurückweist.¹⁴¹

Davon unbeeinflusst bleibt natürlich die göttliche Macht, ein Ding tatsächlich zu erzeugen oder zu zerstören.¹⁴² In der von Gott geschaffenen und erhaltenen Welt existiert nur er selbst notwendig, die Welt des Menschen ist kontingent. Sein allmächtiger Wille bestimmt das Verhältnis von Ursache und Wirkung, jede Kausalität

¹³⁵ OP II, S. 11: *Est autem tenendum indubitanter quod quaelibet res imaginabilis quod est de se, sine omni additio, res singularis et una numero, ita quod nulla res imaginabilis est per aliquid additum sibi singularis; [...] nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis, nec est de substantia vel essentia earum; sed universale vel est tantum in anima, vel est universale per institutionem*, OT II, S. 177: *realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularitatis, [...] omnis res extra animam est realiter singularis et una numero.*

¹³⁶ OT II, S. 494: *notitia intuitiva rei singularis est simpliciter prima, [...] notitia singularis sensibilis est simpliciter prima pro statu isto*; OT I, S. 31: *notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, ita, quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse*; vgl. zur menschlichen Erkenntnis G. Leibold, 1987, S. 303ff..

¹³⁷ OT I, S. 31: *si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse.*

¹³⁸ OT IX, S. 497: *non posset Deus causare assensum evidentem respectu huius contingentis 'haec albedo est' albedine non existente, quia visio albedinis causat assensum evidentem respectu huius 'haec albedo non est', et intellectus non videtur assentire oppositis*; vgl. V. Leppin, 1994, S. 39.

¹³⁹ OT IX, S. 496: *illa cognitio non est intuitiva per te, quia per illam apparet res esse quando est et non esse quando non est; nec abstractiva, quia per illam non apparet res esse praesens*; OT I, S. 32: *Notitia autem abstractiva est illa, virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit [...] per oppositum ad notitiam intuitivam* (zum Begriff 'Wissen' siehe S. 35f.).

¹⁴⁰ Vgl. J. Miethke, 1969, S. 180 und V. Leppin, 1994, S. 34 - 37.

¹⁴¹ Beides wird immer wieder Ockham zugesprochen. Gegen den Skeptizismus vgl. J. Miethke, 1969, S. 177ff., gegen den Empirismus vgl. V. Leppin, 1994, S. 40, Anm. 252. Beispielsweise sieht W. Vossenkuhl, 1986, S. 125: "Anfänge cartesianischer Selbstgewißheit", und auch R. Imbach (b), 1987, S. 133, stellt voreilig eine "Nähe zu dem cartesianischen Gedankenexperiment" fest.

¹⁴² OT IX, S. 605: *omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere, alia re absoluta destructa.*

ist kontingent. Ockham stellt aber auch fest, dass die Kontingenz der Welt zwar logisch aus der Omnipotenz Gottes folgt, sie aber dennoch ein Glaubenssatz ist, der, ebenso wie die Allmacht Gottes, nicht der menschlichen Vernunft zugänglich ist.¹⁴³ Weiterhin ist für Ockham das Geschehen in der Welt zwar nur vom Willen Gottes abhängig, doch ist die Schöpfung, da sie von Gottes vernünftigen Willen abhängt, durchaus verlässlich und der menschlichen Vernunft zugänglich.¹⁴⁴ Eine Änderung des natürlichen Geschehens tritt nur ein, wenn ein freier Wille eingreift.¹⁴⁵

Diese Möglichkeit schränkt Ockham nicht auf Gottes Willen ein. Dem englischen Franziskaner ist dieses Problem so wichtig, dass er ihm eine eigene Schrift widmet.¹⁴⁶ In einer Abhandlung über die Prädestination versucht er das Verhältnis von göttlicher Allmacht, menschlichem Willen und geschaffener Welt zu klären.¹⁴⁷ Auch darin stellt er fest, dass die geschaffenen Dinge der Welt gemäß ihrer natürlichen Kausalität geschehen. Erst durch einen äußeren Eingriff in diesen Prozess wird die natürliche Abfolge von Ursache und Wirkung gestört.¹⁴⁸ Somit bleibt die Frage nach der Stellung des Willens beim Menschen. Von vorrangigem Interesse ist hierbei für Ockham die Frage, ob der Wille des Menschen frei ist oder ob seine Handlungen von Gott geleitet werden. Seine Antwort ist deutlich und vollendet seine "luzide Philosophie der Kontingenz"¹⁴⁹: Der Wille des Menschen ist frei und kontingent, und jede Notwendigkeit steht per se im Widerspruch zum Willen.¹⁵⁰

Gott schuf den Menschen, und gab ihm einen freien Willen. In seiner Unabhängigkeit von jeder Notwendigkeit wurde der Mensch gottgleich erschaffen, denn selbst Gott kann Zukünftiges nicht notwendig wissen, weil dadurch jede seiner Entscheidungen schon feststehen würde. Letzteres stünde aber im Widerspruch zu seiner Freiheit und Allmacht. So stellt Ockham fest, dass wir zwar nicht wissen, was

¹⁴³ OT V, S. 84: *Deus est causa efficiens omnium. Et potest hoc probari per rationem praecedentem. Sed non potest probari quod sit causa omnium de novo, quia tunc posset probari quod esset causa contingenter causans omnia [...]. Sed ista ratio non est demonstratio uni infideli, quia diceret quod Deus non immediate et aequaliter respicit omnia producibilia.*

¹⁴⁴ OT I, S. 38: *naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata (vgl. auch Anm. 13).*

¹⁴⁵ OT IX, S. 90: *illud, quod non potest impedi nec potuit, non fit a casu nec a fortuna; sed omne quod fit ab agente vel ab agentibus mere naturalibus, non potest nec potuit impedi, nisi concurrat agens liberum; vgl. auch ausführlich E. Hochstetter, 1927, S. 13ff..*

¹⁴⁶ Den 'Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium', in: OP II, S. 505 - 539. Vgl. auch den ausführlichen Kommentar zu dieser wichtigen, doch bislang nur wenig beachteten Schrift von D. Perler, 1988.

¹⁴⁷ OP II, S. 517: *quia quaero, utrum illam determinationem voluntatis divinae necessario sequatur determinatio voluntatis creatae aut non. Si sic, igitur voluntas necessario ageret sicut ignis, et ita tollitur meritum et demeritum.*

¹⁴⁸ OP II, S. 536: *voluntas Dei ad extra et voluntas creata in illo instanti in quo agit contingenter agit. [...] et sic voluntas contingenter causat in 'a', non sic autem naturalis causa contingenter causat.*

¹⁴⁹ R. Imbach (b), 1987, S. 7.

¹⁵⁰ OP II, S. 510: *voluntas creata non necessario sequitur ordinationem divinam vel determinationem sed libere et contingenter.*

Gott weiß, aber Gott seinerseits auch nicht wissen kann, was er wollen wird.¹⁵¹ Er kennt zwar jede Möglichkeit der Zukunft, doch ist er in seiner aktuellen Entscheidung nicht an ein Wissen von der Zukunft gebunden.¹⁵² Jede seiner Handlungen ist kontingent, da sein Wille vollkommen frei ist. Nicht weniger ist sein Wille aber auch vollkommen vernünftig und gut.¹⁵³

Für den Menschen bedeutet dies, dass er keinerlei apodiktische Sätze über Zukünftiges machen kann. Nicht einmal Gott ist es ja möglich, Entscheidungen der Zukunft in der Gegenwart festzusetzen. So kann Gott einen Menschen auch wegen einer aktuellen Handlung nicht für immer verdammen oder prädestinieren.¹⁵⁴ Dagegen spricht nicht nur die Freiheit des göttlichen Willens, sondern auch die Freiheit des von Gott unabhängigen Willens des Menschen. Ockham spitzt diese These explizit zu: Selbst wenn Gott einen Menschen prädestinieren könnte, kann dieser Mensch in seiner Freiheit sich gegen den göttlichen Willen entscheiden.¹⁵⁵ Über einen Akt der Gnade entscheidet Gott in jedem Moment neu, und seine Entscheidung über die Prädestination eines Menschen ist bis zu dessen Tode kontingent.¹⁵⁶ Kein Mensch kann die göttliche Gnade durch eine einzige vollkommen gute Handlung für immer erwerben, sondern sie ist das freie Ergebnis göttlichen Willens.¹⁵⁷

Der Mensch ist in seiner Freiheit gegenüber dem göttlichen Willen lediglich in der Lage, die göttliche Gnade durch eine Sünde zu zerstören.¹⁵⁸ Vor seinem Tode, d.h. *in statu isto*, kann der *viator mundi* somit nur aufgrund seines freien Willens

¹⁵¹ OP II, S. 517: *dico quod impossibile est clare exprimere modum quo Deus scit futura contingentia. Tamen tenendum est quod scit contingenter tantum.*

¹⁵² OP II, S. 516: *indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter scit omnia futura contingentia, ita quod certitudinaliter scit quae pars contradictionis erit vera et quae falsa.* Zu dieser Einschätzung kommt auch D. Perler, 1988. An anderen Stellen des 'Tractatus de praedestinatione...' behauptet Ockham jedoch, daß Gott die kontingente Zukunft mit Gewißheit kenne, "andererseits gesteht er zu, daß das zukünftig Kontingente nicht festgelegt ist, so daß Gott keine sichere Kenntnis davon hat, welcher Sachverhalt in Zukunft wirklich bestehen wird. Ockham sieht sich deshalb gezwungen zuzugeben, daß es unmöglich ist, auf klare Weise auszudrücken, wie Gott das zukünftig Kontingente kennt" (S. 80f.). Dieses Problem kann hier aber leider nicht ausführlich diskutiert werden.

¹⁵³ OT VI, S. 338: *Deus non est sapiens sed supersapiens, nec bonus sed superbonus.*

¹⁵⁴ OP II, S. 514: *omnes propositiones in ista materia sunt contingentes, sive sint praesentis temporis sicut istae 'Deus praedestinat Petrum', 'Petrus praedestinator', sive praeteriti, sive futuri. Quia si aliqua esset necessaria, ista esset de praeterito; sed illa non est de necessario nec necessaria, puta illa 'Petrus fuit praedestinator'.*

¹⁵⁵ OP II, S. 538: *si Petrus sit modo praedestinator et postea moriatur in finali impenitentia, erit tunc reprobatus; igitur propter mutationem factam in Petro per actum peccati potest ista propositio 'Petrus est praedestinator' mutari de veritate in falsitatem.*

¹⁵⁶ OP II, S. 511: *Sicut haec est vera 'Deus scit quod iste salvabitur', et tamen possibile est quod nunquam sciverit quod iste salvabitur. Et ita ista propositio est immutabilis, et tamen non est necessaria sed contingens.*

¹⁵⁷ OP II, S. 510: *actus voluntatis divinae non impeditur per actum voluntatis creatae nisi stante ordinatione divina...;* auch OT IX, S. 587 und OP I, S. 779f..

¹⁵⁸ OP II, S. 510: *...eveniret oppositum per aliam voluntatem, ita quod istae propositiones simul essent verae: 'Deus praedestinator Petrum' et 'Petrus est damnatus per actum voluntatis propriae'.*

handeln, d.h. es liegt in seiner Verantwortung, ob eine Handlung die göttliche Gnade verdient oder nicht. Eine Hilfe, die der Mensch dabei von Gott erhalten hat, ist die Offenbarung in der *Heiligen Schrift*. Doch selbst dies schränkt der Franziskaner Ockham radikal ein: Die Sätze der Offenbarung wurden in der Vergangenheit geschrieben, und damit ist auch ihre Gültigkeit nur kontingent.¹⁵⁹ In der Gegenwart kann die Offenbarung nur durch richtige Auslegung der Sätze im Hinblick auf die aktuelle Situation zu richtigen, d.h. verdienstvollen, Handlungen führen.¹⁶⁰ Und die Auslegung ist eine Aufgabe der Vernunft.

Der Mensch ist somit in jedem Fall für seine Handlungen allein verantwortlich, und seine Entscheidungen sind frei. Eine Lenkung der Welt durch göttliche Vorsehung, oder gar eine naturhafte Notwendigkeit, die allen Dingen bis zur Erreichung eines Zieles inhäriert¹⁶¹, ist für Ockham allenfalls ein *asinine dictum*.¹⁶² Jeglichem Determinismus entzieht der *venerabilis inceptor* den Boden, und aus seiner Philosophie der Kontingenz zieht Ockham radikal die Konsequenzen: 'Teleologie', im Sinne eines sich notwendig verwirklichenden Wesens in den Dingen, gibt es nicht.

Für Ockhams Anthropologie ist diese Aussage nicht weniger richtig. Im Hinblick auf die von Gott geschaffene und erhaltene Welt ist eine getroffene Entscheidung jederzeit kontingent. Auch wenn Ockham immer wieder betont, dass Gott nicht ohne Grund in den Lauf der Dinge eingreift, so relativiert er damit doch jede Erkenntnismöglichkeit, auch die der Sittlichkeit einer Handlung. Selbst die Letztbegründung durch die Schriften der Autoritäten ist für Ockham nicht akzeptabel. Die letzte Instanz, die *pro statu isto* das Urteil fällt, ist die Vernunft des Individuums. Durch die Philosophie der Kontingenz, und damit durch den Verlust der Ordnung der Welt, entlässt Ockham den Menschen in die Freiheit.¹⁶³

¹⁵⁹ OP II, S. 513: *nullum revelatum contingens futurum evenit necessario sed contingenter. [...] Et tamen Prophetiae non dixerunt falsum, quia omnes prophetiae de quibuscumque futuris contingentibus fuerunt condicionales, quamvis non semper exprimebatur condicio.*

¹⁶⁰ Ausführlich dazu in Kapitel C 2 a), S. 69ff..

¹⁶¹ So z. B. Thomas von Aquin, ST I-II, 103, 1: *necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; [...] ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.*

¹⁶² Zum Ausdruck *asinine dictum* vgl. Anm. 105.

¹⁶³ OP II, S. 510: *voluntas creata non necessario sequitur ordinationem divinam vel determinationem sed libere et contingenter.* So gilt Ockham für H. Krings als Mitbegründer der Moderne, der die Ordnung des *lex Dei*, dergemäß "Freiheit im wahren Sinne hieß, gemäß der Ordnung zu sein und zu handeln" (S. 20), durch eine Umbewertung des aristotelisch-thomasischen Denken beendete. Damit, so H. Krings, habe Ockham das Primat der Freiheit vor der Ordnung erdachte; vgl. H. Krings, 1986, S. 18ff..

3. Wissenschaft

Angesichts der Kontingenz von Aussagen, die über die Feststellung eines gegenwärtigen Sachverhaltes hinausgehen, stellt sich die Frage, ob für Ockham überhaupt gesicherte Erkenntnis und sicheres Wissen möglich sind. Dazu ist es wichtig, daran zu erinnern, dass der Franziskaner Ockham auch philosophische Fragen immer mit theologischen Problemen verknüpft. Zudem verehrt er zeitlebens die Kunst der Logik¹⁶⁴, so dass er seine Schriften immer als Theologe, Philosoph und Logiker verfasst. Und so finden wir die Antworten auf die philosophische Frage nach der Sicherheit von Wissen und Wissenschaft in den logischen und theologischen Schriften. Vor allem die *Summa logicae*, eine logische Schrift, und der *Sentenzenkommentar*, eine theologische Schrift, geben dazu Auskunft. Der *Sentenzenkommentar*, das Frühwerk Ockhams¹⁶⁵, beginnt den Prolog mit der Frage, ob dem Menschen auf Erden eine sichere Erkenntnis theologischer Wahrheiten möglich sei.¹⁶⁶ Die Lehrschrift *Summa logicae*, die man wohl als Höhepunkt seiner akademischen Schriften bezeichnen darf, fordert im Prolog die Kenntnis der Logik zur Erreichung der Weisheit. Dabei unterscheidet der englische Franziskaner sehr wohl die Kunst der Wissenschaften von den Spitzfindigkeiten der Theologie.¹⁶⁷

Auch an beiden Beispielen sieht man, wie eng die drei Bereiche Logik, Theologie und Philosophie im Denken Ockhams zusammenhängen. Dies allein ist für einen mittelalterlichen Ordensbruder nicht ungewöhnlich. Außergewöhnlich und beeindruckend ist jedoch, wie konsequent Ockham seine Untersuchung entwickelt. Seine Antwort auf die Frage: "Was kann ich wissen?" markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie. Nach ihm und durch ihn wird eine 'neue Wissenschaft' möglich.

Um das Wissen zu analysieren, unterscheidet Ockham zunächst einen ontologischen und einen semantischen Aspekt. Ontologisch trennt er die Welt in zwei voneinander unabhängige Gruppen von *res absolutae*, dem 'wirklich existierenden Seienden'¹⁶⁸: in *res extra animam* und in *qualitas animi*. In der einen Gruppe finden sich die Substanzen, d.h. die *res extra animam*, die durch ihre Abhängigkeit von der göttlichen Omnipotenz singular und kontingent sind.¹⁶⁹ In der anderen Gruppe findet

¹⁶⁴ OP I, S. 6: *Logica enim est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest.*

¹⁶⁵ Nach der 'Introductio' zum OT I, S. 36 zwischen 1317 und 1319 verfaßt.

¹⁶⁶ OT I, S. 3: *utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus theologiae.*

¹⁶⁷ OP I, S. 5f.. Nach J. Miethke lag die Schrift 1323 vor, also ein Jahr vor Ockhams Abreise nach Avignon. Nach der Flucht aus Avignon schreibt Ockham vor allem politische Schriften, vgl. J. Miethke, 1992 (b), S. 245ff..

¹⁶⁸ Diese Übersetzung, wie auch alle weiteren dieses Kapitels, stammt von R. Imbach (b), 1987, S. 180.

¹⁶⁹ Vgl. S. 28, sowie R. Imbach (b), 1987, S. 180 - 187.

sich das Wissen des *viatoris mundi*, das der Franziskaner *in statu isto* eine *qualitas animi* nennt, und die für ihn ein real existierendes Akzidenz der Seele ist.¹⁷⁰

Semantisch unterscheidet Ockham drei Gruppen von Termen: *termini scripti*, *termini prolati* und *termini concepti*.¹⁷¹ Ein *terminus* ist entweder *categorimaticus*, d.h. er hat eine feste und begrenzte Bedeutung wie 'Mensch', 'Tier' und 'Weiße', oder er ist ein *terminus syncategorimaticus* wie 'jeder', 'neben' oder 'nur'. Letztere haben keine feste Bedeutung, sie erhalten eine Bedeutung durch ihre Verwendung in einem Satz. Allen *termini* ist aber eines gemeinsam: Sie sind *termini signi*, d.h. sie verweisen auf etwas, für das sie im Satz (als *termini scripti* oder *prolati*) oder im Verstand (als *termini conceptus*) stehen.¹⁷² *Termini* sind somit Stellvertreter, d.h. dass sie für etwas anderes supponieren. Ockhams Suppositionslehre unterteilt nun die *termini signi* in drei Gruppen, in die *suppositio materialis*, *simplex* oder *personalis*.¹⁷³

Bei der *suppositio materialis* steht der Term für sich selbst als Wort- oder Schriftzeichen, z.B. in dem Satz "'Mensch' ist ein Wort mit sechs Buchstaben". Hier supponiert der Name ein Lautgebilde unserer Sprache. Ein Term der *suppositio simplex* steht auch für sich selbst, aber für sich als Begriff, den wir denken und aussagen können, z.B. "'Mensch' ist ein Begriff". Drittens, als *suppositio personalis*, kann ein Term signifikativ für das, wovon er ein Zeichen ist, supponieren. Anders gesagt: der Name steht unmittelbar für die Dinge, wie z.B. "Sokrates ist ein Mensch".

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied bei den *termini signi*. Die *Termini scripti* und *prolati* sind willkürliche Schöpfungen des Menschen, d.h. sie sind *signum ad placitum institutum*. Die *termini concepti* hingegen signifizieren 'naturaliter', sie sind mentale Zeichen, wie Rauch ein Zeichen von Feuer ist, ein Fassreifen von einer Taverne¹⁷⁴, oder ein Schrei auf Schmerz schließen lässt.¹⁷⁵ Zwischen dem *repraesentum* (Rauch) und dem *repraesentans* (Feuer) muss zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber Kausalität bestehen. Die Grundlage der Erkenntnis aber ist das *repraesentans*, bzw. das *res singularis*, das eine *notitia intuitiva* ermöglicht.¹⁷⁶ Diese *cognitio prima* ist zwar in der Regel auf eine *res absoluta* gerichtet, kann aber im Zweifelsfall auch durch Gott verursacht werden.

¹⁷⁰ OP IV, S. 4f.: *scientia vel est quaedam qualitas existens subiective in anima vel est collectio aliquarum talium qualitatem animam informantium. Et loquor tantum de scientia hominis.*

¹⁷¹ OP I, S. 7: *triplex est terminus, scilicet scriptus, prolatus et conceptus.*

¹⁷² Vgl. OP I, S. 193f..

¹⁷³ Vgl. OP I, S. 195 - 197.

¹⁷⁴ OP I, S. 9: *circulus significat vinum in taberna.*

¹⁷⁵ OP I, S. 8: *conceptus seu passio animae naturaliter significat quidquid significat, terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem.*

¹⁷⁶ OT I, S. 38: *naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata.*

Erst in einem zweiten Schritt reflektiert das erkennende Subjekt, also der Mensch, auf den *habitus animi*, in dem die *res absolutae* durch ein Erinnern an ähnliche Akte, d.h. frühere habituelle Akte, verglichen werden. Die Bezugnahme auf ein Zeichen verläuft ähnlich wie der zweite Schritt der *cognitio prima*, doch ist diese Erkenntnis immer sekundär, da keine *notitia intuitiva* gegeben sein kann. Die Erkenntnis der Zeichen ist immer *dare intelligere*, da das erkennende Subjekt auf einen habituellen Akt angewiesen ist. Nur durch diesen Akt kann sich der Mensch erinnern, erst dann aktualisiert das Zeichen eine habituelle Kenntnis des Signifikates, d.h. dessen, wofür das Zeichen steht. Ohne eine habituelle Kenntnis ist die Erkenntnis des Zeichens nicht möglich, bleibt der Wahrnehmende *'blind'* und verständnislos.¹⁷⁷

Aus dem Gesagten wird deutlich, dass die *conceptus* das Wissen des Menschen beinhalten. Alles, was wir wissen, ist eine solche Verstandesleistung. Jeder *concepti* ist eine *res singularis*, eine *qualitas animi* als *actus intelligendi*. Jedoch beziehen sich die *termini concepti* auf *res absolutae*, bzw. auf Zeichen und damit wiederum auf *conceptus*, die etwas denotieren, d.h. eindeutig und *in recto* auf etwas anderes verweisen. Diese "absoluten Terme supponieren für alle ihre *significata*"¹⁷⁸, wohingegen die konnotativen Terme im weiten Sinne etwas signifizieren können, wofür sie nicht supponieren. Solche konnotativen Terme sind für Ockham z.B. konkrete Namen (*album, humanum, sapiens*), Transzendentalien (*verum, unum, bonum*) oder fiktive Begriffe (*chimaera, infinitum, vacuum*). Beide, konnotative und denotative Terme, sind aber als *conceptus* gleichwertige und notwendige Bestandteile menschlichen Denkens.

Man kann hier zusammenfassen, dass jeder *terminus categorimaticus* im Gebrauch eines *conceptus* etwas signifiziert, indem das Zeichen, d.h. der *terminus*, für das Bezeichnete, d.h. das *significatum primum*, supponiert. Dies gilt sowohl für absolute Namen, die alles supponieren, was sie signifizieren, als auch für konnotative Namen, die mehr signifizieren können, als sie supponieren. Die *termini scripti* und *prolati* sind hier sekundär, da ihr *significatum primum* die *conceptus* sind.

Soweit der *'Inhalt'* des Wissens. Zum Erwerb des Wissens führen drei Wege: *experientia, auctoritas, ratio*. Die Erfahrung, *experientia*, ist eng mit der *notitia intuitiva* verbunden, und ihre Grundlage ist die Substanz, d.h. die *res extra animam*.¹⁷⁹ Sie kann als *experimentum de singulari*, bzw. *multa singularie* eine

¹⁷⁷ OT II, S. 545: *una res incomplexa mediante notitia sua potest esse causa partialis rememorationis alterius rei habitualiter notae, ita quod notitia habitualis necessario concurrat in ratione causae partialis*; OT I, S. 8f.: *Uno modo pro omni illo, quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, [...] sed in actualement post habitualement eiusdem*; vgl. auch P. Schulthess, 1992, S. 15.

¹⁷⁸ P. Schulthess, 1992, S. 28.

¹⁷⁹ OT I, S. 31: *notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, ita, quod, si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse*; und OT I, S. 41: *notitia accepta per experientiam non potest esse sine notitia intuitiva*.

direkte Kenntnis der *species specialissima* vermitteln.¹⁸⁰ An einigen Stellen verwendet Ockham daher auch die Begriffe *notitia rerum* und *notitia terminorum* wechselweise, bzw. sinngleich.¹⁸¹

Diese Form der Erkenntnis ist normalerweise unzweifelbar, und es ist Ockham wichtig, dass die *notitia intuitiva* uns ein ausreichendes Wissen von der Wirklichkeit zu geben vermag.¹⁸² Die Kenntnis der *species specialissima* kann, als empirische Einzelerkenntnis, auch ein erstes Prinzip sein, und damit Voraussetzung der wissenschaftlichen Erkenntnis.¹⁸³ Die *notitia intuitiva* der kontingenten *species specialissimam* ist insofern ein Prinzip des wissenschaftlichen Wissens.¹⁸⁴ Jede Form von Skeptizismus ist Ockham angesichts der Realität der Erfahrung der Welt, mag sie sie auch kontingent sein, völlig fremd.

Die *auctoritas*, d.h. die Autorität der geoffenbarten Glaubenswahrheiten, kann eine *scientia de singulari* bewirken. Die Möglichkeiten der Erkenntnis sind hier zwar größer als die der von den *res singulares extra animam* abhängigen *experientia*, doch fehlt der *scientia theologica* jegliche Evidenz. Jedes Wissen braucht Evidenz, Autorität kann nur durch ein 'Sichverlassen' zu Kenntnissen führen. Insofern schränkt Ockham die Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft radikal ein: Es ist Unsinn, von Wissen zu sprechen, wenn ich die Konklusion und ein anderer die Prinzipien weiß.¹⁸⁵ Es mag sein, dass die Theologie die größere Wahrheit und die sicherere Gewissheit hat als die anderen Wissenschaften, doch *pro statu isto* können wir, die *viatores mundi*, dies nicht beurteilen, sondern nur glauben. Mit dieser Einschränkung stellt Ockham nicht

¹⁸⁰ OP I, S. 523: *Illa quae habet pro subiecto speciem specialissimam potest evidenter cognosci per notitiam unius singularis, sicut evidenter scito quod hic calor calefacit, potest evidenter cognosci quod omnis calor est calefactivus*; vgl. J. Miethke, 1969, S. 251f..

¹⁸¹ OT I, S. 31f: *omnis notitia incomplexa termini vel terminorum seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de praesenti, est notitia intuitiva. [...] Et omnis complexa terminorum vel rerum significatarum ultimate reducitur ad notitiam incomplexam terminorum.*

¹⁸² OP I, S. 523: *Unde notitia evidens unius talis singularis contingentis 'hic calor calefacit' sufficit sine aliis singularibus ad habendum notitiam evidentem de universali*; OT I, S. 245: *dico quod ad notitiam taliu veritatum frequenter requiritur notitia intuitiva, mediante qua accipitur notitia evidens veritatis contingentis sine qua notitia evidens propositionis universalis et necessariae haberi non potest [...]. Eodem modo est de homine et risibili, quia si nunquam aliquis per experientiam cognosceret hominem ridere, nesciret utrum homo esset risibilis an non.*

¹⁸³ OT I, S. 265: *dictum est [...] quod non omne principium primum vel propositio immediata est per se nota.*

¹⁸⁴ Zwar bezeichnet Ockham die Empirie im 'Sentenzenkommentar', OT I, S. 33, als: *valde imperfecta et obscura*, doch faßt er in der 'Summa logicae', OP I, S. 523, mehr Vertrauen: *Ista propositio sic nota per experientiam est unum universale, quia est propositio universalis, quae, si non possit aliter cognosci quam sic per sensum, erit principium artis et scientiae.* Vgl. zum 'Sentenzenkommentar' auch V. Leppin, 1994, S. 40, der eine "gedankliche Inkonsistenz" feststellt, die aber m. E. in der 'Summa logicae' nicht, vielleicht auch nicht mehr, besteht.

¹⁸⁵ OT I, S. 199: *nihil est dicere quod ego scio conclusiones aliquas, quia tu scis principia quibus ego credo, quia tu dicis ea. Et eodem modo puerile est dicere quod ego scio conclusiones theologiae, quia Deus scit principia quibus ego credo, quia ipse revelat ea.*

nur die Rolle der Theologie als Königin der Wissenschaften in Frage, sondern auch als Wissenschaft überhaupt.¹⁸⁶ Deutlich vertritt der Franziskaner die Grenze zwischen Glauben und Wissen in der so genannten *'Transsubstantiationslehre'*.¹⁸⁷ In vollem Bewusstsein der Gefahren, die einen Theologen erwarten, wenn er sich mit diesem Problem philosophisch auseinandersetzt¹⁸⁸, sagt Ockham, dass die Eucharistielehre nicht vernünftig zu erklären sei. Er erklärt, dass er an diesem Sakrament nur aufgrund der kirchlichen Autorität festhalte, bzw. weil es die gemeinsame Meinung aller Theologen sei.¹⁸⁹ Und selbst wenn dies deshalb auch sein Glaube sei¹⁹⁰, so werde er doch diese Meinung kritisieren¹⁹¹.

Deutlich tritt hier das Primat der *ratio* hervor. Ockham orientiert sich bei der Bestimmung des Wissens, das man als Fundament einer Wissenschaft braucht, an Aristoteles. In den Prologen zu den Kommentaren zur Physik und zu den Sentenzen sagt Ockham, dass Wissen im strengen Sinne nur aufgrund des aristotelischen *'episteme'*-Begriffs gewonnen werden kann.¹⁹² In Übereinstimmung mit dem *'philosophus'* stellt Ockham fest, dass Wissen im strengen Sinne die evidente Erkenntnis von Notwendigem und Wahrem ist, das durch einen syllogistischen Diskurs gesichert ist.¹⁹³ Die Prinzipien eines solchen Syllogismus' können zum Teil aus der *notitia intuitiva* stammen, d.h. der evidenten Erkenntnis der kontingenten *species specialissima*, und müssen zum anderen Teil notwendige und allgemeine Aussagen enthalten, bzw. selbstevidente Prinzipien.¹⁹⁴ Ein solcher Beweis entspricht einer *demonstratio propter quid*, die weder Zweifel noch Fragen bezüglich der Wahrheit und

¹⁸⁶ Vgl. R. Imbach, (b) 1987, S. 184f.

¹⁸⁷ Vgl. R. Imbach, (a) 1987, S. 43 - 51.

¹⁸⁸ OT VII, S. 139: *patet, quia inter omnia inconvenientia, quae ponuntur sequi ex isto sacramento maius est quod accidens sit sine subiecto.*

¹⁸⁹ OT IX, S. 449f.: *est communis opinio omnium theologorum, quam teneo propter determinationem Ecclesiae et non propter aliquam rationem;* auch OT IX, S. 446.

¹⁹⁰ OT X, S. 91: *Haec est et mea fides quoniam haec est catholica fides. Quidquid enim explicite Romana credit Ecclesia hoc solum et non aliud nihil vel explicite vel implicite credo.*

¹⁹¹ OT VII, S. 126: *nihil enim, quod dicunt, est recipiendum, nisi quod possunt probare per rationem evidentem vel per auctoritatem sacrae scripturae vel per determinationem ecclesiae vel per doctores approbatos ab ecclesia.* Zur Kritik OT IX, S. 425ff. und S. 440 ff.; vgl. zu beidem auch R. Imbach (a), 1987, S. 47f..

¹⁹² Ockham verweist auf die 'Zweite Analytik' I, 6 und besonders auf die 'Nikomachische Ethik' VI, 3, wo Aristoteles das Notwendige und Ewige als Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt; vgl. OT I, S. 87 und S. 223, bzw. OP IV, S. 12.

¹⁹³ OP IV, S. 6: *'scientia' notitia evidens veri necessarii nata causari ex notitia evidenti praemissarum necessariorum applicatarum per discursum syllogisticum.*

¹⁹⁴ Zur *notitia intuitiva* vgl. S. 37. OP I, S. 523: *Si autem possit cognosci isto modo et praeter hoc possit cognosci sine sensu per propositiones notas, necessarias, dispositas in modo et figura, erit conclusio scientiae et demonstrationis. Est autem sciendum, quod quandoque talis propositio habet pro subiecto speciem specialissimam, aliquando habet pro subiecto aliquod communius.* OT I, S. 187: *omne quod est evidenter notum, aut est per se notum; aut notificatum per per se nota; aut per experientiam mediante notitia intuitiva, et hoc mediate vel immediate.*

Notwendigkeit des Gewussten offenlassen.¹⁹⁵ Die Notwendigkeit ergibt sich dabei aus der logischen Struktur des Beweises, eben des Syllogismus'.

Wissenschaft besteht also notwendig aus Sätzen, und extramentale Dinge sind kein Gegenstand des Beweises, d.h. der Wissenschaft. Damit schränkt Ockham die Möglichkeit von Wissen radikal ein: "die '*scientia de rebus*' wird abgelöst von einer '*scientia mediantibus vocibus*'"¹⁹⁶. Die Wahrheit der Prämissen folgt aus der Art und Weise, wie wir über die Welt reden, bzw. wie was im Satz signifiziert wird. Wissenschaft, so Ockham, handelt nur von Termen, Begriffen oder Intentionen.¹⁹⁷ Sie ist eine Methode, und der Gegenstand spielt keine Rolle mehr.

Die '*Propositionalisierung*'¹⁹⁸ der Wissenschaft, d.h. ihre '*Versatzlichung*', erhält ihre Legitimation als Sammlung von Sätzen über die jeweiligen *res*. Damit wendet sich Ockham radikal von seinen Vorgängern ab, für die die Einheit einer Wissenschaft durch die Einheit der *subiecta* gegeben war. Beispielsweise war für Thomas von Aquin die Wahrheit eine Frage der *adaequatio intellectus et rei*¹⁹⁹, d.h. die Wahrheit stand zwischen zwei Intellekten, "dem verursachenden göttlichen und dem rezeptiven menschlichen"²⁰⁰. Für Ockham liegt die Wahrheit auch im *subiectum*, dies ist aber nun der Mensch, er ist der Träger des Wissens. Die Wahrheit des Wissens ist unmittelbar von der Erkenntnis des Menschen abhängig, und wahres Wissen, d.h. Wahres wissen, beruht auf evidenter Kenntnis eines Sachverhaltes.²⁰¹ Die Wahrheit einer Wissenschaft liegt in der Art und Weise der Rede von ihr, bzw. in den Sätzen, die durch die Art und Weise ihrer Anordnung die Einheit einer Wissenschaft konstituieren. Die Grundlage der *termini scripti et prolati* sind, wie oben gezeigt wurde, die *termini concepti*. In ihnen, d.h. in der Weise ihrer Verwendung, entscheidet sich das Urteil über die Wahrheit eines Satzes.

In der Weise der Verwendung, d.h. der Supposition, unterscheidet Ockham zunächst in *suppositio propria* und *suppositio impropria*. Die *suppositio impropria* kann zum einen die falsche Verwendung eines Terms bedeuten, z.B. durch eine *suppositio personalis* des Wortes Chimäre oder Gerechtigkeit, zum anderen eine nicht-signifikative Verwendung, die möglich ist, solange der *conceptus* des Autors deutlich ist oder erklärt wird.²⁰² Puristische Bemühungen der Beschränkung auf Protokollsätze,

¹⁹⁵ OP I, S. 536f.: *illa vocatur 'demonstratio propter quid', quae est ex propositionibus necessariis prioribus, qua habita cessat omnis dubitatio et omnis quaestio circa conclusionem.*

¹⁹⁶ F. Cheneval/ R. Imbach, 1993, S. XXXVIII.

¹⁹⁷ Vgl. Imbach, R. (b), 1987, S. 183.

¹⁹⁸ So D. Perler, 1990, über Ockhams Wissenschaft.

¹⁹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, ST I, 16.

²⁰⁰ K. Flasch, 1988, S. 330.

²⁰¹ OT I, S. 40f.: *patet, quia haec est evidenter mihi nota 'ego intelligo'.[...] et ita ista inter contingentes est simpliciter prima, et ita non potest evidenter cognosci per aliam priorem.*

²⁰² OT IX, S. 217: *haec propositio 'homo est asinus' est possibilis, quia haec potest esse; et sic 'chimaera' supponens simpliciter est possibilis, quia talis conceptus vel vox potest esse. [...]*

also einer von aller Rhetorik gereinigten Sprache, hält Ockham für eine Illusion, die die Wahrheitsfindung nicht erleichtern würde.²⁰³ Entscheidend ist vielmehr die Möglichkeit der Übersetzung in eine *suppositio propria*. Nur auf Grund der Analyse eines *terminus* in einer *suppositio propria* kann beurteilt werden, ob der *terminus* die Dinge *de virtute sermonis*, d.h. 'im buchstäblichen Sinn genommen', supponiert. Für die Wahrheit einer wissenschaftlichen Aussage ist es unerlässlich, dass die Verwendung des Wortes richtig ist, d.h. dass die konkrete sprachliche Formulierung (*voces prolatae* oder *scriptae*) sinnvoll ist.

Wenn die Wissenschaft von *res absolutae* (Dingen oder Zeichen) handelt, diese also in den Sätzen signifikativ supponieren, dann kann sie die *res absolutae* in Form einer Denotation personal supponieren. Handelt sie aber von Konnotationen, z.B. von Transzendentalien oder fiktiven Begriffen, dann können die Sätze der Wissenschaft nur einen *conceptus* in Form einer *suppositio* signifizieren. Für die Wissenschaft als Sammlung wahrer und notwendiger Sätze ist dies unumgänglich - andernfalls verliert sie sich im Gestrüpp sprachlicher Mehrdeutigkeit.

Soweit zur 'Metatheorie' der Wissenschaft Ockhams. Die Theorie der einzelnen Wissenschaften²⁰⁴ kann hier nur punktuell dargestellt werden, doch sind einige Details wichtig für die spätere Diskussion. Ockham trennt, wie auch seine Vorgänger, die Realwissenschaft von der Formalwissenschaft. Für die Tradition jedoch handelte die Formalwissenschaft von Begriffen, die Realwissenschaft dagegen von den Dingen. Für Ockham hingegen handelt keine Wissenschaft von *res extra animam*, sondern ausschließlich von Termen, Begriffen oder Intentionen. Die Einheit der Wissenschaften zerfällt durch die 'Propositionalisierung' und jede Wissenschaft ist nur eine geordnete Ansammlung wissenschaftlicher Aussagen, deren 'Ordnung' nur auf menschlicher *determinatio* beruht. Eine Einheit der Wissenschaften, gar eine innere Abstufung in der Wertigkeit der Gegenstände aufgrund der Einheit ihres *habitus* oder ihres *subiectum*, ist für Ockham 'sinnlos'. Um eine Analogie Ockhams aufzunehmen: Die Frage nach der Königin der Wissenschaften ist so sinnlos wie die Frage nach dem König der Welt.²⁰⁵

Similiter ista 'chimaera est aliquid', 'chimaera est ens' est falsa de virtute sermonis, quia in istis supponit personaliter.

²⁰³ Vgl. J. Miethke, 1969, S. 237.

²⁰⁴ Wie V. Leppin, 1994, S. 22ff., feststellt, hat Ockham den Wissenschaftsbegriff im 'Sentenzenkommentar' nicht aus unmittelbarer Aristotelesrezeption, sondern durch Robert Cowton gewonnen. Cowton las 1309/ 10 die 'Sentenzen' in Oxford, und Ockham kannte den Text dieser Vorlesung. V. Leppin stellt fest, daß Ockham den Cowton-Text fast wörtlich übernahm.

²⁰⁵ Vgl. OP IV, S.10: *quaerere, quid est subiectum philosophiae naturalis, est simile quaestione, qua quaeretur, quis est rex mundi, quia, sicut nullus est rex mundi, sed unus est rex unius regni et alter alterius, sic est de subiectis diversarum partium scientiae talis.*

Für Ockham sind letztendlich die Intentionen, die für die *res* (d.h. *res extra animam* oder *qualitas animi*) supponieren, der Gegenstand der Wissenschaft.²⁰⁶ Die *termini* sind dann 'Verstandesleistungen', d.h. *termini conceptus*, und die Begriffe deren Stellvertreter, *voluntaria institutio*, im Satz. Die Intentionen unterscheidet Ockham nach *intentio prima*, d.h. Zeichen von Dingen, und *intentio secunda*, d.h. Zeichen von mentalen Zeichen. Im ersten Fall werden also *res absolutae* supponiert, im zweiten Fall *concepti*.

Nur aus *intensio secunda* besteht die Logik. Sie ist die Formalwissenschaft schlechthin, ohne die keine Wissenschaft auskommt.²⁰⁷ Ihre *intensio secunda* sind *termini syncategorimatici* und *termini categorimatici*, wobei letztere sich auf *termini* der *intensio prima* beziehen. Insofern liegt im Fall der *termini categorimatici* immer eine *suppositio materialis* oder *simplex* der Dinge vor. Lediglich die *termini concepti* können auch hier personal supponiert werden. Die *intensio secunda* supponiert aber nur *qualitas animi*, nie aber *res extra animam*.

Anders die Realwissenschaft - wobei es aber ein Irrtum wäre nun zu glauben, dass sich die Realwissenschaft auf die *res* richtete, und sich dadurch von der Logik abgrenzte. Nicht die Dinge sind Gegenstand der Realwissenschaft, sondern die *intentio prima*. Diese richtet sich auf die *termini concepti*, die wiederum für die *res* stehen.²⁰⁸ Nur die *termini concepti* sind der *habitus* des Wissenden, das *subiectum* der Wissenschaften. Die *termini concepti* ordnen darüber hinaus die Einheit der Wissenschaften - und in ihnen liegt, *per suppositionem*, die Wahrheit der Sätze der Wissenschaft, d.h. einer jeden Wissenschaft überhaupt.

Die kontingenten Tatsachen werden mit Evidenz, als *notitia intuitiva*, oder mit Notwendigkeit und Wahrheit, durch Syllogismen, 'wissbar'. Durch die 'Konditionalisierung' bleibt ein wissenschaftlicher Satz auch dann wahr, wenn die kontingente Tatsache nicht mehr, noch nicht oder nie existiert.²⁰⁹ Der Satz: "Wenn ein Mensch existiert, dann ist er ein vernünftiges Lebewesen" ist auch dann wahr, wenn kein Mensch existiert. Ebenso wahr ist der Satz: "Wenn eine Chimäre teils Mensch ist, dann ist sie auch teils Rind", oder "Wenn Gott existiert, dann hat er die Welt geschaffen".²¹⁰ All diese Sätze schränken nicht die Kontingenz der *res absolutae* ein, sondern die Möglichkeit unseres Wissens von ihnen.²¹¹ Die Dinge der Welt, so

²⁰⁶ Vgl. J.P. Beckmann, 1975, S. 249f..

²⁰⁷ OP I, S. 6: *Logica enim est omnium artium aptissimum instrumentum, sine qua nulla scientia perfecte sciri potest.*

²⁰⁸ OP IV, S.12: *sciencia realis non est de rebus, sed est de intentionibus supponentibus pro rebus, quia termini propositionum scitarum supponunt pro rebus.*

²⁰⁹ Lediglich in dem Fall, wo eine kontingente Tatsache nicht existieren kann, ohne einen Widerspruch zu erzeugen, ist ein wissenschaftlicher Satz immer falsch, da jeglicher Widerspruch selbst von Gott nicht erzeugt werden kann.

²¹⁰ Vgl. OT IX, S. 553 - 557, besonders S. 556.

²¹¹ OP IV, S. 13: *Unde intelligendum quod consideratio mea vel tua nihil facit ad hoc, quod res sit mutabilis vel immutabilis.*

Ockham, werden von unserer Betrachtung nicht beeinflusst, ja diese Annahme wäre geradezu lächerlich.²¹² Nur durch die korrekte Supposition des Terms sind wahre Aussagen über die kontingente Welt möglich.²¹³

Von entscheidender Wichtigkeit ist hierbei die Ablösung des Wissens von den Dingen, bzw. die Trennung zwischen der Erkenntnis eines Dinges und seiner Seinsform. Das Wesen der Dinge und die Erkenntnis einer *'quidditiven Essenz'* spielen für Ockham keine Rolle in der Möglichkeit wahre Aussagen über die Welt zu machen. Wissenschaft ist für Ockham, modern gesprochen, eine Methode der Gewinnung und Überprüfung von Wissen.²¹⁴ Die Einsicht in eine *'quidditative Essenz'* ist für den englischen Franziskaner unnötig. Wenn jedes Ding unmittelbar von Gott geschaffen wurde, dann ist jedes Ding auch singulär. Das Wesen eines individuellen Dinges ist identisch mit seinem singulären Sein, und umgekehrt. Alles, was darüber hinausgeht, ist eine Erfindung des menschlichen Geistes.

Allgemeine Begriffe sind Merkmale von Seiendem, die auf mehr als einen einzigen Gegenstand zutreffen. Solche Universalien supponieren aber nicht ein Wesen, das mehreren Gegenständen gemeinsam wäre, sondern denotieren lediglich das Merkmal. Ein Merkmal wiederum ist nur ein *conceptus*, d.h. eine Verstandesleistung und nicht mehr als eine menschliche Schöpfung. In Ockhams Beispiel "Alle Menschen können lachen" verweist der *terminus* 'lachen' auf eine Fähigkeit eines jeden einzelnen Menschen. Der *terminus* supponiert nur für ein gemeinsames Merkmal. Offensichtlich amüsiert, schließt der *venerabilis inceptor* aus, dass es etwas Allgemeines gebe, das lachen könnte.²¹⁵

Ein Scherz, der die Welt verändern sollte. Die Konsequenzen sind zunächst für Ockhams Naturphilosophie revolutionär. Ohne eine *'quidditative Essenz'* gibt es keine *'Naturteleologie'*, denn wenn das Sein mit dem Wesen zusammenfällt, dann gibt es auch keine *causa finalis* mehr.²¹⁶ Von Plato über Aristoteles bis Thomas von Aquin und Marsilius von Padua war die Teleologie ein Leitmotiv der Ontologie. Jedem Seienden inhärierte ein Ziel, auf das es durch sein Wesen hingelenkt wurde. Für Ockhams Vordenker im christlichen Mittelalter geschah diese *'Fremdsteuerung'* zumeist durch Gott. Durch die Individualisierung des Seienden, bzw. die Identität von Sein und

²¹² OP IV, S.13: *est simpliciter falsum et asinine dictum.*

²¹³ OP IV, S. 13: *diversa suppositio terminorum bene facit ad hoc, quod de termino aliquod praedicatum vere praedicetur vel vere negetur.*

²¹⁴ Vgl. W. Vossenkuhl, 1986, S. 145.

²¹⁵ OT I, S. 266: *Hoc patet, nam in ista propositione 'omnes homo est risibilis' illud quod supponit est aliquod commune ad omnes homines, sive sit conceptus sive non; sed illud pro quo supponitur est aliquod singulare, quia per istam non plus denotatur nisi quod omne singulare contentum sub homine potest ridere, et non denotatur quod aliquod commune potest ridere. Similiter in ista 'omne ens est creatum vel increatum' illud quod supponit est aliquid commune Deo et creaturae, sive in voce sive in conceptu, non cura modo; et tamen illud non supponit nisi pro aliquo ente singulari.*

²¹⁶ Ausführlich zur Naturteleologie bei Ockham zuletzt R. Imbach, 1993, S. 185 - 208.

Wesen, ist dies nicht mehr möglich, und die *causa finalis* ist an eine freie Handlung gebunden.²¹⁷ Eine notwendige Bestimmung des Seienden durch ein allgemeines Wesen schließt Ockham aus. Wenn Aristoteles ein derartiges Ziel annimmt, dann, so kommentiert es Ockham, meint er damit nur einen Zustand des Seienden, der zeitlich nach dem jetzigen liegt.²¹⁸ Wer anders argumentiert, der wolle nichts beweisen, sondern nur überreden.²¹⁹ Eine notwendige Natur, die alles steuere, sei schließlich nicht zu beweisen.

Nur im Vorbeigehen sei hier darauf hingewiesen, dass Ockham damit auch die Unterscheidung zwischen natürlichen und künstlichen Gegenständen aufhebt. Einen realen Wesensunterschied zu machen ist überflüssig und falsch, da ihre Differenz ausschließlich in einer Nominaldefinition ausgedrückt werden kann.²²⁰ Unbestreitbar hat Ockham damit "eine Ablösung der teleologischen Naturbetrachtung vorbereitet".²²¹

Eine einschränkende Bedingung dieser geradezu neuzeitlichen Bestimmung ist für den Spätscholastiker Ockham jedoch selbstverständlich. Denn auch wenn er in allen seinen Schriften versucht, Glauben und Wissen zu trennen, so kann man ihm dennoch keinesfalls unterstellen, er hätte die Theologie in das Reich der Mythen und Märchen vertreiben wollen. Für Wilhelm von Ockham, Mitglied des Franziskanerordens, ist Theologie, ebenso wie Philosophie, als Wissenschaft auch im strengen Sinne möglich.

Dennoch will er die Wissenschaft auf Kriterien wie 'Wissen' im strengen Sinne, Wahrheit der Supposition oder die Methode der *demonstratio* reduzieren. All dies ist zwar die beste Form der Erkenntnis des *viatoris mundi*, aber weder die einzige, noch

²¹⁷ OT IX, S. 299: *solum est agens liberum, quod potest in sua actione peccare et deficere, quantumcumque omnia alia uniformiter se habeant. De aliis autem agentibus non concludunt quod habeant causam finalem. Unde ad primum in contrarium diceret sequens praecise rationem quod quaestio 'propter quid' non habet locum in actionibus naturalibus, [...] sed solum habet locum in actionibus voluntariis.*

²¹⁸ OP IV, S. 375: *In ista parte ponit Philosophus aliam rationem ad probandum quod natura agit propter finem. Et nititur specialiter probare istam conclusionem quod quando aliqua habent finem, si fiant a natura, quod fiunt propter illum finem. Et in ista propositione non accipit Philosophus finem pro intentio ab agente, sed accipit finem pro illo quod est posterius alio, natum fieri ex illo quando fit, ut ista sit propositio probanda: quando aliqua habent aliquid posterius quod fit ex eis, illa sunt et agentur principaliter propter illud tanquam propter finem intendum.*

²¹⁹ OP IV, S. 359: *quod istae rationes non sunt demonstrationes simpliciter, sed sunt persuasiones probabiles et facientes fidem. Et ideo non oportet insistere ad improbandum protervias et cavillationes quae possunt fieri contra eas;* OP IV, S. 374: *quod istae rationes quas adducit Philosophus, non sunt simpliciter demonstrativae, sed sunt magis persuasivae et convincentes adversarium ex propriis dictis.*

²²⁰ OP VI, S. 724: *dico quod intentio Philosophi, ididem, est dare differentiam inter definitionem exprimentem quid nominis naturalis et artificialis, tamen naturalia et artificia habent diversas definitiones exprimentes quid nominis, sicut corpus et album sunt idem realiter, et tamen habent diversas definitiones exprimentes quid nominis.*

²²¹ R. Imbach, 1993, S. 198.

die vornehmste Erkenntnisform. Ockhams Wissenschaftstheorie ist prinzipiell mit den eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten des Menschen verknüpft. Für Gott, so Ockham, gilt die aristotelisch geprägte Theorie nicht. Ein allmächtiger Gott muss schließlich nicht diskursiv denken, da er von allen seinen Geschöpfen, die er erschaffen hat und erschaffen wird, eine direkte und intuitive Anschauung hat.²²² Aber auch das Wissen der Seeligen ist kein Wissen im strengen Sinne. An keiner Stelle nennt Ockham die *theologia beatorum* eine Wissenschaft.²²³ Ein Grund dafür ist, dass es theologische Wahrheiten gibt, die auch die *beati* nicht notwendig wissen können.²²⁴

An dieser Stelle ist aber nur die Möglichkeit einer theologischen Wissenschaft des *viatoris mundi* wichtig, und nur zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass Ockham der Theologie eine Sonderstellung einräumt.²²⁵ Grundsätzlich ist der Mensch in seiner Erkenntnismöglichkeit ein 'defizitäres' Wesen, auch wenn er von Gott *de potentia absoluta* ein abstraktives Wissen von der göttlichen Existenz erhalten kann.²²⁶ Dieses Wissen ist aber immer unvollständig, da Gottes Wesen zwar mit seinem Sein zusammenfällt, der Mensch aber durch die abstraktive Erkenntnis nur Gottes Sein, nicht aber sein Wesen erkennen kann. Er bleibt auch *de potentia absoluta* ein 'defizitärer' Mensch.²²⁷ Des Weiteren mangelt es ihm an jeglicher intuitiver Erkenntnis Gottes. *De potentia ordinata* ist dem *viatoris mundi* dies nicht möglich.²²⁸ In der Folge bedeutet dies, dass die *theologia nostra* kein evidentes Wissen von Gott hat, und somit Theologie zwar als akademisches Fach möglich ist, aber auch nicht mehr.²²⁹

Die Wissenschaft der Theologie ist beschränkt auf wissenschaftliche Sätze über ihr *subiectum*. Dies teilt sie mit allen anderen Wissenschaften. Ihr Gegenstand ist jedoch die *Heilige Schrift* und die Schriften der Kirche.²³⁰ Die *intensio prima* theologischer Aussagen ist somit ausschließlich auf diese Texte gerichtet - und nie auf Gott oder die Heiligen unmittelbar. Die *termini concepti* der Theologie handeln *pro*

²²² OT I, S. 83: *concedo quod intellectus divinus non habet scientiam sic stricte sumptam. Nec ista scientia dicit perfectionem simpliciter sed includit imperfectionem, scilicet quod sit nata produci ab alia notitia complexa*; vgl. J. Miethke, 1969, S. 260 und V. Leppin, 1994, S. 107.

²²³ Vgl. V. Leppin, 1994, S. 111.

²²⁴ OT I, S. 15: *quaedam [veritates theologicae] contingentes quae nec naturaliter nec supernaturaliter possunt scientificè cognosci*.

²²⁵ Vgl. dazu die ausführliche Arbeit von V. Leppin, 1994.

²²⁶ OT I, S. 49: *abstractiva notitia distincta deitatis potest esse in viatore,...*

²²⁷ OT I, S. 49: *...manente viatore*.

²²⁸ OT I, S. 5: *intellectus viatoris est ille qui non habet notitiam intuitivam deitatis sibi possibilem de potentia Dei ordinata*.

²²⁹ OT I, S. 192: *theologus quantumcumque studerit in theologia, solo imperio voluntatis potest dissentire credibilibus etiam sine ratione fortius movente; quia nulla ratio ex falsis potest fortius movere quam ratio ex veris evidentè notis; nec oportet quod obliviscatur alicuius ad hoc quod dissentiat. Ergo non habet notitiam evidentem respectu alicuius talis*.

²³⁰ Ockham spricht in seinen Schriften vor seiner Zeit in Avignon von der *ecclesia* (OT VIII, S. 292: *propter auctoritatem Ecclesiae*), bzw. der *ecclesia Romana* (OT VII, S. 5: *Romana credit Ecclesia*). Später wird er diese Instanz die *ecclesia universalis* nennen (I D V, 8).

statu isto nur mittelbar und ohne Evidenz von Gottes Willen. Angesichts dieser Konsequenzen, die aus Ockhams strengem Wissenschaftsbegriff folgen, liest sich der Satz, dass dies alles der Würde der Theologie keinen Abbruch täte²³¹, haltlos hinzugefügt, ja geradezu besänftigend an die Leser seiner Zeit gerichtet. Dennoch ist die Sonderstellung der Theologie für den englischen Franziskaner unbezweifelbar: der Mangel an Evidenz wird durch die Gewissheit und Wahrheit des Glaubens an den allmächtigen Gott mehr als aufgewogen.²³²

Ein Resümee dieses Kapitels über Ockhams Wissenschaft kann hier nur die grundlegenden Elemente der Theorie nennen, die in der folgenden Darstellung der politischen Theorie aufgenommen werden. Wilhelm von Ockham ist ein mittelalterlicher Theologe und Philosoph. Alle Versuche, in seinen Schriften neuzeitliche oder moderne Deutungsversuche zu lesen, müssen scheitern, denn Ockhams Denken basiert auf der Omnipotenz Gottes. Fortschrittlich sind nur die Konsequenzen die Ockham daraus ableitet. Aus dem Glaubensbekenntnis zu Gottes Allmacht folgt unmittelbar die notwendige und vernünftige Freiheit des Schöpfers. Aus dem Paradigma der göttlichen Freiheit wiederum zieht Ockham seine ontologischen, erkenntnistheoretischen und anthropologischen Schlüsse.

Die Anthropologie wird in einem späteren Kapitel noch ausführlich behandelt. Das wichtigste Ergebnis der Ontologie und Erkenntnistheorie ist die '*Propositionalisierung*' der wissenschaftlichen Subjekte. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Wahrheit eines Satzes, modern gesprochen, die Relation zwischen Wort und Welt ist.²³³ Anders gesagt: Die Frage nach der *suppositio propria* des *terminus* - '*de virtute sermonis*' - ist das Wahrheitskriterium des Satzes. Ausgehend von der Zeichenfunktion der *termini* ist Wahrheit eine Eigenschaft eines Satzes, die von bestimmten semantischen, psychologisch-erkenntnistheoretischen und ontologischen Bedingungen abhängt, und die aufgrund der '*Referenzrelation*' analysiert werden kann.²³⁴ Insofern ist es durchaus angebracht bei Ockham Wissenschaft von einem spätmittelalterlichen '*linguistic turn*' zu sprechen.²³⁵

²³¹ OT I, S. 199: *dico quod non derogat dignitati theologiae nostrae quod conclusiones non sciuntur evidenter, sicut nec derogat dignitati notitiae principiorum theologiae quod ipsa non sciuntur evidenter.*

²³² Vgl. V. Leppin, 1994, S. 343: "Theologie also ist Glaubentheologie und besitzt dadurch einen wissenschaftstheoretischen Sonderstatus, der es absurd erscheinen läßt, sie in irgendeiner Weise an den anderen akademischen Disziplinen zu messen."

²³³ Treffend, wenn auch in anderem Zusammenhang W.V.O. Quine, 1991, S. 22: "Die Frage künftiger Wahrheiten ist eine Sache der sprachlichen Bequemlichkeit und ebenso harmlos wie Doris Days tautologischer Fatalismus in 'Qué será será' [...] und liefert bestenfalls einen gelungenen Einfall für einen Schlager." Ein drastische Formulierung, die aber den Kern ockhamscher '*Kontingenzphilosophie*' trifft.

²³⁴ Vgl. D. Perler, 1992, hierzu besonders S. 362ff..

²³⁵ Vgl. auch hierzu D. Perler, 1992, S. 358, u.ö., sowie R. Paqué, 1970, S. 266.

Mit Blick auf die Trias Gott-Mensch-Welt lassen sich zwei weitere Ergebnisse festhalten. Erstens trennt Ockham die Theologie von der Philosophie, den Glauben vom Wissen. Die Theologie ist für die Menschen keine mögliche Wissenschaft im strengen Sinne, doch ist die Ursache dafür nicht die Unvollkommenheit der Theologie, sondern der Mangel unseres Erkenntnisvermögens. Zweitens ist die Philosophie, und alle Realwissenschaft, auf die Kenntnis von kontingenten Dingen beschränkt. Zwar kann der Wissenschaftler ein evidentes Wissen von den Dingen haben, aber keinerlei Notwendigkeit sichert sein Wissen. *Pro statu isto* bleibt die Gewissheit des Glaubens an die göttliche Omnipotenz das letzte sichere Glied in der Kausalkette der Kontingenzen. Indem Ockham die Notwendigkeit aus der Welt der Menschen herausnimmt und auf das göttliche Sein einschränkt, destruiert er die Möglichkeit jeglicher Teleologie. Ein sich verwirklichendes Wesen der Dinge schließt Ockham emphatisch aus - womit er nicht zuletzt dem Determinismus des mittelalterlichen Ordnungsgedanken ein Ende bereitet. Die Kontingenz der Existenz allen Seins verändert die Wissenschaft, bzw. die theoretische Philosophie in ihren Fundamenten, und hierbei ist Ockham durchaus ein neuzeitlicher Denker. Ob dieses Ergebnis auch für die praktische Philosophie zutrifft, muss nun überprüft werden.

C. Politik als Wissenschaft im Dialogus

1. Das Naturrecht

Im Schutze der Dunkelheit flieht Wilhelm von Ockham in der Nacht des 26. Mai 1328 aus Avignon. Vier Jahre zuvor war er von Papst Johannes XXII. wegen des Verdachtes der Häresie dorthin bestellt worden. Jahrelang wurde der Prozess aus unbekanntem Gründen nicht eröffnet, und dem Angeklagten war es während dieser Zeit weder möglich zu lehren, noch seine Schriften zu verbreiten. Doch Ockham hatte dem Papst das eidliche Versprechen gegeben, am Hof zu bleiben. Dieses Schicksal teilte er mit vielen anderen Theologen seiner Zeit, so dass man diese Art der päpstlichen Zensur überspitzt als "Berufsrisiko damaliger theologischer Wissenschaftler"²³⁶ bezeichnen kann. Dennoch flieht Ockham in besagter Nacht mit einer kleinen Gruppe von Franziskanern nach München zu Kaiser Ludwig dem Bayern. Er stellt sich unter kaiserlichen Schutz und bleibt bis zu seinem Tode am Münchner Hof.

Dieses Geschehen ist wohl zumindest ungewöhnlich. Seinen Eid gegen den Papst zu brechen, war für den englischen Franziskaner sicherlich keine unüberlegte Entscheidung. In einem der wenigen Selbstzeugnisse Ockhams, einem offenen Brief an seine franziskanischen Mitbrüder, schildert er 1334, sechs Jahre nachdem er Avignon verlassen hatte, mit geradezu pathetischem Eifer seine Beweggründe. Nachdem der Ordensgeneral der Franziskaner, Michael von Cesena, am 1. Dezember 1327 in Avignon eingetroffen war, befahl er seinem Mitbruder Wilhelm von Ockham, die Schriften von Papst Johannes XXII. zur Frage des *'Theoretischen Armutsstreites'* zu lesen. Ockhams Urteil darüber ist eindeutig: Die Schriften sind ketzerisch, irrig, töricht, fanatisch, falsch und dem Glauben, den Sitten, der Vernunft, der Erfahrung und der brüderlichen Liebe zuwider.²³⁷ Der Papst ist für ihn hinfert unzweifelhaft ein Ketzer, und muss, da er seine *'Gesetze'* auch noch für wahr halte, mit allen Mitteln und von jedem Menschen bekämpft werden.²³⁸

Mit bemerkenswerter Vehemenz fordert Ockham, dass alle Menschen zum Widerstand gegen den *'Pseudopapst'* aufgerufen sind. Er argumentiert mit dem

²³⁶ So J. Miethke, 1993, S. 409.

²³⁷ OPoI III, S. 6: *In quibus quamplura haereticalia, erronea, stulta, ridiculosa, fantastica, insana et diffamatoria, fidei orthodoxae, bonis moribus, rationi naturali, experientiae certae et caritati fraternae contraria partiter et adversa patenter inveni.*

²³⁸ OPoI III, S. 10: *attendensque actorem et omnia dogmatizata in ipsis definitive pronunciasse esse tenenda: ipsum esse haeticum nullatenus dubitavi. [...] et ab omnibus catholicis evitandos ac etiam, quantum licet pro statu cuiuscumque, efficaciter impugnandos, quia error, cui non resistitur, approbatur.*

bekanntem Rechtssatz der Glosse: 'Was alle betrifft, muss auch von allen behandelt werden'.²³⁹ Er wendet sich daher an alle Kleriker und Laien, an alle Männer und Frauen, denn der Widerstand gegen die Politik des Papstes ist für Ockham ein Gebot des Glaubens und der Vernunft. Immer wieder betont der *venerabilis inceptor* in seinem Brief, dass nur heilige Autoritäten und evidente Vernunftgründe den Kampf gegen den Papst bestimmen. Weder die bloße Meinung der Mehrheit der Christen, noch die Beschimpfung und Verfolgung durch den Klerus kann dabei eine Rolle spielen. Der Brief gipfelt in der Aussage, dass er, Ockham, notfalls auch als letzter Christ standhaft bleiben werde, denn gegen die Irrtümer des Papstes habe er sein 'Angesicht hart gemacht wie einen Kieselstein'.²⁴⁰ Es sind die Erkenntnis der Wahrheit und Gründe der Vernunft, die Ockham in seinem Kampf leiten. Der Widerstand gegen den Irrtum ist für den englischen Franziskaner ein Recht und eine Pflicht, die ihm, und jedem anderen Menschen, von Natur aus zukommen. Es ist ein Naturrecht des Menschen.

Ockhams Theorie der Evolution des Naturrechts unterscheidet drei 'Epochen'. Dabei bleibt er zumeist konventionell, und folgt der traditionellen Einteilung in das ursprüngliche Naturrecht vor dem Sündenfall, das eigentliche *ius naturale*, und das Naturrecht danach, wobei er zwei Stufen unterscheidet, das Völkerrecht, bzw. *ius gentium*, und das darauf folgende Suppositionsrecht, bzw. das *ius naturale ex suppositione*.²⁴¹

a) Die natürliche Vernunft

Vor dem Sündenfall lebt der Mensch gemäß seiner natürlichen Vernunft. Sie leitet den Menschen in seinem Handeln und lässt ihn den göttlichen Willen erkennen. Dieser findet seine Manifestation in den Geboten der *Heiligen Schrift*. Sie ist der 'Leitfaden', anhand dessen der Mensch ohne Zweifel und Irrtum den göttlichen Willen erkennt. Irrtumsfrei erschließt die natürliche Vernunft das richtige Handeln.²⁴² Alles Tun ist gut und gerecht, weshalb Herrschaft unter Menschen unnötig ist. Des Menschen Wille ist vor dem Sündenfall immer auch Gottes Wille, und Gott ist der allmächtige Herrscher über seine freien Geschöpfe.

²³⁹ OPol III, S. 10: *sciensque secundum canonicas sanctiones quod quaestio fidei, quando certum est assertionem illam veritati fidei repugnare, 'non solum ad' generale concilium aut praelatos vel etiam 'clericos, verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos' [...]: 'Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet'.*

²⁴⁰ OPol III, S. 15: *Nam contra errores pseudo-papae praefati posui faciem meam ut petram durissimam*

²⁴¹ Zur Tradition dieser Einteilung vgl. B. Tierney, 1986, S. 6 - 14, wo er feststellt, daß Ockhams "teaching on positiv law was entirely conventional [...and] Ockham's theory of 'ius naturale' was for the most part conservative and conventional".

²⁴² III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *est conforme rationi naturali, que in nullo casu fallit, sicut est 'non mechaberis', 'non mentieris' et huiusmodi.*

In einem kurzen Abschnitt des *'Naturrechtskapitels'*²⁴³ im *Dialogus* lässt Ockham den Magister den Ursprung des Naturrechts erklären. Wie bei seinem Welt- und Wissenschaftsverständnis findet die Argumentation ihren Ausgangspunkt bei Gott, dem Schöpfer der Welt.²⁴⁴ Alles in der Natur stammt von ihm, und so stammt auch das natürliche Recht der ursprünglichen Natur von ihm.²⁴⁵ Sein allmächtiger Wille schuf die Welt, und sein Recht ist göttliches Recht. Dieses göttliche Recht vermittelte Gott den Menschen durch die *Heilige Schrift*, in der sein Wille explizit oder implizit dargestellt ist.²⁴⁶ Um das göttliche Recht in eine gerechte Tat umzusetzen, genügt es also nicht, die Schriften zu lesen. Nur einige allgemeine Regeln, so Ockham, stehen dort, aber der Mensch kann das Naturrecht daraus ableiten.²⁴⁷

Diese Ableitung geschieht mittels der 'natürlichen Vernunft' und da der Prozess der Ableitung vor dem Sündenfall prinzipiell irrtumsfrei ist, stimmt das ursprüngliche Naturrecht des Menschen immer mit dem göttlichen Recht, d.h. mit Gottes Willen, überein. Ockham geht auch hier, in der Evolution des Naturrechts, von Gottes freier Allmacht aus. So wie die Welt unmittelbar von ihrem Schöpfer abhängt, so hängt auch das *ius naturale ante lapsus* unmittelbar von Gottes Willen ab. Der Theologe Wilhelm von Ockham bestimmt dabei Gottes Willen über Recht und Unrecht als ewig, und das natürliche Recht ist in der Folge niemals ungerecht.²⁴⁸ Das Naturrecht ist vor dem Sündenfall unwandelbar und unveränderlich, und jedes Geschöpf ist an den Willen seines Schöpfers gebunden.²⁴⁹ Damit ist vor dem Sündenfall die Bindung des natürlichen Rechts an seine Erkenntnis durch die natürliche Vernunft unmittelbar. Die Erkenntnis des *ius naturale* führt zudem immer auch zu einem tatsächlichen Wissen von Gottes Willen, denn das Naturrecht gibt das göttliche Gebot unverfälscht wieder, und auch die Erkenntnis der natürlichen Vernunft ist nie fehlgeleitet.

Allerdings ist diese Erkenntnis für Ockham kein Akt der Einsicht in Gottes Willen, sondern ein rationaler Prozess der Interpretation der *Heiligen Schrift*. Die natürliche Vernunft kann sich auch *ante lapsus* nur auf diesseitige Hilfen richten, und Gottes Wille ist dem Menschen grundsätzlich nur durch das Mittel der eigenen

²⁴³ III D II iii, cap. 6

²⁴⁴ Siehe Kapitel B 1 bis 3, S. 25 - 48.

²⁴⁵ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *omne ius, quod est a Deo, qui est conditor nature, potest vocari ius divinum; omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor nature; sowie am Anfang des Kapitels: dicitur naturale quia contrarium est contra statum nature institute* (Of, S. 212).

²⁴⁶ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur...*

²⁴⁷ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *...quia in scripturis divinis sunt quedam regule generales, ex quibus vel solis vel cum aliis colligi potest omne ius naturale et primo et secundo et tertio modo dictum, licet in eis non inveniatur explicite.*

²⁴⁸ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *ius naturale 'nunquam iniustum est'.*

²⁴⁹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *ius naturale primo modo est immutabile et invariabile ac indispensabile.*

Vernunft erschließbar - aber nie erkennbar. Eine unmittelbare Schau des göttlichen Willens schließt Ockham prinzipiell aus. Damit stehen nun zwei Aspekte des Ockhamschen Naturrechts zur Diskussion: die Vernunft und das Objekt der Erkenntnis.

Zum ersten ist es für Ockham zweifellos auch vor dem Sündenfall die Vernunft, die dem Menschen die Grundlage des guten und gerechten Handelns vermittelt.²⁵⁰ Die Erkenntnis der natürlichen Gerechtigkeit fällt ausschließlich der menschlichen Vernunft zu.²⁵¹ Es bedarf also keines göttlichen Gnadenaktes, damit der Mensch im Einzelfall das Richtige zu tun vermag, oder eines Aktes der Partizipation am universal Guten, damit er das Wahre und Richtige erkennt. Ockham löst hier die Erkenntnis des Menschen vom Willen seines Schöpfers. Gott schafft das Naturrecht, das unwandelbar und unveränderlich ist. Das Wissen, das der Mensch davon hat, beruht jedoch auf der Vernunft, die in jedem Einzelfall und für jede einzelne Handlung das jeweils Rechte finden muss.²⁵² Damit gibt Ockham die Entscheidung über Recht und Unrecht für jede Zeit, auch vor dem Sündenfall, in die Verantwortung des Individuums.

Auch beim zweiten Aspekt ist der *venerabilis inceptor* eindeutig. Das Objekt der Erkenntnis ist für das Naturrecht vor dem Sündenfall die *Heilige Schrift*.²⁵³ Der Mensch ist von Beginn an ein *viator mundi*, denn der Gegenstand der Erkenntnis ist nie unmittelbar der göttliche Wille. Für die Weise der Erkenntnis spielt die Sünde insofern keine Rolle, da sich im göttlichen Gesetz, d.h. der *Heiligen Schrift*, immer mehrdeutige Worte finden. Der Mensch bedarf, immer und auch *ante lapsus*, notwendig der vernünftigen Auslegung.²⁵⁴ Allerdings verfügt er vor der Sünde über eine natürliche Vernunft, die ihn irrtumsfrei zur richtigen Auslegung des göttlichen Gebotes führt²⁵⁵ - dennoch weiß der Mensch auch vor dem Sündenfall nur *'mittelbar'* von Gottes Willen.

Was der Mensch demnach von Beginn an besitzt und unabänderlich mit seinem Wesen verbunden ist, ist die Vernunft. Die Vernunft ist für Ockham eine *'anthropologische Konstante'*, bzw. es ist die *'Natur'* des Menschen, vernünftig zu sein. Ockham verbindet hier Recht und Vernunft unverbrüchlich miteinander, und nur durch

²⁵⁰ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *est naturalis rationis, que nunquam fallit.*

²⁵¹ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *quod fit per agnitionem aequitatis naturalis.*

²⁵² So heißt es in der Definition des *ius naturale* am Anfang des Kapitels nicht *'nunquam'*, sondern *in nullo casu*; vgl. Anm. 7.

²⁵³ An der gleichen Stelle nennt Ockham als Beispiel für das *ius naturale* den 'Dekalog'; vgl. auch hierzu Anm. 7. Später zitiert Ockham das 'Decretum Gratiani', D. 8 c. 1: *'ius divinum in scripturis divinis habetur'*, III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216).

²⁵⁴ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *Ex quibus verbis patet aperte, quod verba ambigua & multiplicia reperiuntur in lege diuina*; sowie III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *in scripturis divinis sunt quedam regule generales, ex quibus vel solis vel cum aliis colligi potest omne ius naturale.*

²⁵⁵ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *'Ius naturale est commune omnium nationum' etc., intelligitur quod ius naturale primo modo dictum sic est commune omnium nationum quod omnes nationes indispensabiliter obligantur ad ipsum; et ideo 'instinctu nature', hoc est naturalis rationis, que nunquam fallit.*

Unvernunft kann der Mensch ungerecht handeln. Für die eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten des *viatoris mundi* ist die Vernunft die unverzichtbare Grundlage jedes Naturrechts.

Neben dieser *'anthropologischen Grundausrüstung'* verfügt der Mensch nach dem *ius naturale*, d.h. mittelbar auch nach Gottes Willen, über einen gemeinsamen Besitz und gleiche Freiheit.²⁵⁶ Auch damit führt Ockham wieder zwei folgenreiche Aspekte seines Naturrechts ein.

Eine unmittelbare Folge des gemeinsamen Eigentums wurde bereits zu Beginn genannt: Es gibt vor dem Sündenfall keine Herrschaft. In der Gemeinschaft der Menschen ist jeder Einzelne nur von seiner natürlichen Vernunft gelenkt und verfügt gemäß dem göttlichen Willen über die Dinge, die er zum Leben benötigt.²⁵⁷ Durch das gemeinsame Eigentum und dessen vernünftigen Gebrauch gibt es vor dem Sündenfall weder Ungerechtigkeit noch Gewalt.²⁵⁸ Alle Völker werden herrschaftslos durch die natürliche Befolgung des Naturrechts geführt, an das jeder gebunden ist.²⁵⁹

Für den weiteren Verlauf unserer Diskussion ist der zweite Aspekt jedoch wichtiger. Wie die Vernunft, so ist auch die Freiheit eine *'anthropologische Konstante'*. Gott wollte den Menschen als freies Geschöpf erschaffen, und vor dem Sündenfall war sein freies Handeln immer auch vernünftig, wodurch Recht und Gerechtigkeit, bzw. Freiheit und Vernunft, *'wesenhaft'* eine harmonische Einheit bildeten. Wenn Gott aber jeden Menschen gleichermaßen frei erschafft, kann es vor dem Sündenfall keine Unfreien, d.h. keinerlei Sklaven geben. Die aristotelische Argumentation des Sklaven von Natur aus, wie sie kurz zuvor noch Peter von Auvergne und der Mailänder Anonymus vertraten, oder gar eine Legitimation durch göttliches Recht, wie bei Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales, finden in Ockhams Vorstellungen von freien Menschen keinen Platz mehr.²⁶⁰ Die Unfreiheit des Menschen ist für Ockham, ebenso wie sein ungerechtes Handeln, nur nach dem Sündenfall möglich, bzw. ein Recht der Völker.

²⁵⁶ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *secundum ius naturale est 'communis omnium possessio et omnium una libertas'.*

²⁵⁷ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium;...*

²⁵⁸ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *...proprietates enim propter iniquitatem est inducta;* sowie (Of, S. 13): *'Ius naturale est [...] violentie per vim repulsio'. Ista enim non sunt iura naturalia primo modo.*

²⁵⁹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *'Ius naturale est commune omnium nationum' etc., intelligitur quod ius naturale primo modo dictum sic est commune omnium nationum quod omnes nationes indispensabiliter obligantur ad ipsum.* Zu Eigentum und Herrschaft bei Ockham vgl. J. Miethke, 1969, S. 428ff. und ders. (a), 1990, S. 137ff..

²⁶⁰ Vgl. zur Begründung der Sklaverei im Mittelalter Ch. Flüeler (b), 1992, S. 35 - 84.

b) Das Recht der Völker

In die zweite 'Epoche' der 'Naturrechtsevolution' tritt der Mensch nach dem Sündenfall, durch den er seine irrumsfreie natürliche Vernunft verliert. In diesem Zustand gibt es weder ein Gewohnheitsrecht, noch andere positive Gesetze. Sein Handeln folgt nur seiner vernünftigen Überlegung, bzw. der natürlichen Billigkeit.²⁶¹ Mit der Sünde verliert der Mensch jedoch auch seine Fähigkeit, uneingeschränkt das Gute und Gerechte zu erkennen, und über ein verbindliches positives Recht verfügt er noch nicht. Er kann sich nur an seiner Vernunft orientieren, die nach dem Sündenfall immer mangelhaft ist, da ein Irrtum jederzeit möglich ist. Die Einigkeit über Gottes Willen ist zerstört, und so kommt es zum Streit zwischen den Menschen. Mit dem Streit entsteht das Eigentum.²⁶²

Während vor der Sünde die vernünftigen Geschöpfe im Stande der ursprünglich geschaffenen Natur ein gemeinsames Eigentum an allen Dingen hatten, beanspruchen nun Einzelne mehr als eine bloße Gebrauchsbefugnis. Der Wille des Einzelnen kann zwar weiterhin vernünftig sein, doch kann dies auch 'nicht' zutreffen, bzw. der vernünftige Wille des einen muss nicht länger der vernünftige Wille des anderen sein. Uneinig über den richtigen Gebrauch der Dinge kommt es zum Konflikt und zur Ungerechtigkeit. Aus dieser Situation heraus bildet sich das Eigentum.²⁶³

Doch bleibt Ockham in der Beschreibung dieses Zustandes unzureichend. Er erklärt lediglich, dass das Eigentum nunmehr legitim angeeignet werden kann.²⁶⁴ Über den Umgang der Menschen mit dem Eigentum sagt er nur, dass es nun, unmittelbar nach dem Sündenfall, keinerlei Austausch gibt. Auch den Umgang der Menschen miteinander bestimmt Ockham negativ: es gibt keine Gewalt.²⁶⁵ Positiv gewendet kann man also nur vermuten, dass es unmittelbar nach dem Sündenfall einen minimalen Verkehr zwischen den Menschen gab, bei dem der Einzelne sich die zum Überleben notwendigen Dinge, zwar im Konflikt mit den anderen Menschen, doch gewaltfrei, aneignete. Das Leben der Menschen bleibt im *Dialogus* jedoch weitgehend unbestimmt, so dass die ausschließliche Geltung des *ius gentium* für Ockham eine

²⁶¹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *dicitur ius naturale, quod servandum est ab illis, qui sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur.*

²⁶² III D II iii, cap. 6 (Of, S. 212): *si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium; proprietas enim propter iniquitatem est inducta.*

²⁶³ Hier irrt W. Kölmel, 1964, S. 211f., für den die natürliche Vernunft auch unmittelbar nach dem Sündenfall irrumsfrei die "ersten tragenden Prinzipien, die 'immobilia per se nota'" erkennt. Sein Beleg aus III D II i, cap. 15 steht im Zusammenhang mit dem *ius civile* - vgl. S. 60f.. Wäre Kölmels Interpretation richtig, dann gäbe es für den Menschen keinen Grund das *ius gentium* zu ändern, und auch Ockhams Zitat aus dem 'Decretum Gratiani', C. 12 q. 1 c. 2: *proprietas enim propter iniquitatem est inducta*, wäre für das *ius gentium* ohne Sinn.

²⁶⁴ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *Tunc enim nullus posset sibi licite aliquid appropriare.*

²⁶⁵ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret.*

notwendige, doch hypothetische Konstruktion zwischen der natürlichen Erkenntnis des göttlichen Willens und der Festsetzung der menschlichen Gesetze zu sein scheint.

Festzuhalten bleibt aber, dass für den *venerabilis inceptor* das Recht nach dem Sündenfall eine menschliche Übereinkunft ist, an die jedes Mitglied einer Gemeinschaft gebunden ist. Obwohl es unter dem Völkerrecht nur einen minimalen Umgang der Menschen miteinander gibt, spricht Ockham hier dennoch von Völkern, denen das Naturrecht gemeinsam ist.²⁶⁶ Ockhams Intention dabei dürfte aber deutlich sein. Das Recht der Völker ist das Recht des Individuums, aber das *ius gentium* ist eben kein '*ius particula*', bei dem der einzelne Mensch an einem kollektiven und transzendenten Naturrecht teilhat. Zum einen ist das Individuum nach dem Sündenfall allmächtiger Richter über Recht und Unrecht seines Handelns. Doch in seiner Freiheit, alles tun zu dürfen, bleibt er eben andererseits auch Mensch, d.h. ein vernünftiges Wesen. Dadurch, dass er Teil des menschlichen Volkes ist, bleibt auch der '*individuelle Rechtspositivismus*' des Völkerrechtes vernünftig limitiert. So ist der minimale Umgang miteinander *post lapsus* ja keine intelligible Erkenntnis eines anderen, höheren Willens, sondern der vernünftige Entschluss jedes Einzelnen. In einer Zeit nach der vernünftigen Rechtserkenntnis, und vor einer vernünftigen Rechtsfestsetzung, ist es eben auch vernünftig, in einer '*Minimalgemeinschaft*' zu leben. Und so ist Ockhams '*individuelles Völkerrecht*' ein vernünftiges Recht der Völker - und dadurch bleibt es ein Naturrecht. Jeder Einzelne weiß auch nach dem Sündenfall um das vernünftige und gute Handeln.

Doch ist das Naturrecht des Menschen *post lapsus* nicht mehr unwandelbar wie das eigentliche *ius naturale*, und spiegelt nicht mehr unbedingt Gottes Willen.²⁶⁷ Menschliches Recht und göttliche Gerechtigkeit können fortan divergieren. Eine Folge davon ist, dass das Eigentum eine freiwillige und durch Übereinkunft geregelte Anordnung ist.²⁶⁸ Die menschliche Gemeinschaft, d.h. deren Recht der Völker, kann jedem ein Recht auf Eigentum erteilen. Sie kann dieses Recht jedoch auch auf bestimmte Menschen begrenzen. Das Völkerrecht kann, so Ockham, den gemeinsamen Besitz und die gleiche Freiheit einschränken.²⁶⁹ Es ist in jeder Hinsicht veränderbar, und kann selbst das Gegenteil des ursprünglichen Naturrechts

²⁶⁶ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *est commune omnium nationum quod omnes nationes [...] tenetur ad ipsum.*

²⁶⁷ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile.*

²⁶⁸ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *Ratio enim dictat quod omnia sunt communia antequam de consensu hominum approprientur.* Auf die Folgen dieses Konzeptes vom Eigentum für den '*Theoretischen Armutsstreit*' kann hier nicht eingegangen werden. Zahlreiche Autoren haben Ockhams Wirken hierbei untersucht, zuletzt J. Miethke (a), 1990; B. Tierney, 1986; W. Vossenkuhl, 1986.

²⁶⁹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *Non enim communis omnium possessio et omnium una libertas est de iure naturali primo modo. Tunc enim nullus posset sibi licite aliquid appropriare, nec aliquo iure gentium vel civili posset aliquis fieri servus.*

festsetzen.²⁷⁰ So ist auch der Besitz eines Menschen an einem anderen Menschen durch menschliche Anordnung möglich. Durch das Völkerrecht ist Sklaverei für Ockham grundsätzlich legitimierbar, auch wenn es der natürlichen Freiheit aller Menschen nach dem natürlichen Recht widerspricht.²⁷¹

Für Ockham ist somit vor dem Sündenfall jeder Mensch frei und gleich an Rechten. Nach dem Sündenfall wird der Mensch zwar auch frei geboren, er kann aber durch menschliche Anordnung zum Sklaven werden. Ockham folgt darin wahrscheinlich dem Modell des Bonaventura, für den die Sklaverei nicht durch ein göttliches Recht zu begründen war. Für Bonaventura konnte ein Mensch nur durch menschliches, positives Recht zum Sklaven werden.²⁷² Dadurch, dass der Mensch seine Freiheit aber auch vor der Einführung des positiven Rechts verlieren kann, verbindet Ockham das Recht der Sklaverei mit dem Naturrecht nach dem Sündenfall, d.h. dem Völkerrecht. Sklaverei ist für ihn somit nicht per se ein Unrecht, da sie wie alle Regelungen des Eigentums menschlicher Anordnung folgt, doch weist Ockham explizit darauf hin, dass ein freier Mensch nur durch menschliche Anordnung dem Joch der Sklaverei unterworfen werden kann. Dass ein Mensch in Unfreiheit leben muss, ist für den englischen Franziskaner prinzipiell wider das ursprüngliche Naturrecht und wider die Natur des Menschen.²⁷³ Hier findet sich wohl nicht zuletzt auch Ockhams eigene Erfahrung wieder, der die vier Jahre in Avignon als Gefangener des Papstes verbrachte.

Beachtenswert ist dabei aber auch, wie eindeutig sich Ockham von der aristotelischen Argumentation der *Politica* absetzt. Im '*Aristoteleskapitel*'²⁷⁴ stellt Ockham die Meinung des Stagiriten vor. Danach gibt es zwei Arten von Sklaven: Zum einen jene Sklaven von Natur aus, denen es an Vernunft mangelt, die aber über körperliche Kräfte verfügen, die sie zum Dienen befähigt, und zum anderen Sklaven nach dem Gesetz, die durch Gefangenschaft oder ähnliche Gründe versklavt wurden.²⁷⁵ Ockham übernimmt hier zusammenfassend die aristotelische Definition

²⁷⁰ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *concluditur quod ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, immo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium.*

²⁷¹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi et tamen aliqui iure gentium fiunt servi.*

²⁷² Vgl. dazu Ch. Flüeler (b), 1992, S. 45f.: "Bonaventura begründet die *servitus* durch das positive Recht, ohne jedoch das positive Recht direkt ans Naturrecht zu binden. Indem er es jedoch nicht direkt an das Naturrecht bindet, bleibt der *servitus* ein Begründungsdefizit. Trotzdem hat Bonaventura ein neues Modell geschaffen. *Servitus* ist keineswegs mehr durch das göttliche Recht legitimiert."

²⁷³ Ockham zitiert hier als Autorität Papst Gregor VII. aus dem 'Decretum Gratiani', C. 12 q. 2 c. 68: '*Salubriter agitur, si homines, quos ab initio natura liberos protulit, et ius gentium iugo substituit servitutis, in ea natura, qua nati fuerant, manumittentis beneficio liberati reddantur.* Ockhams Argumentation gegen die Sklaverei wurde meines Wissens bislang kaum beachtet.

²⁷⁴ III *Dialogus* I ii, cap. 3

²⁷⁵ III D I ii, cap. 3 (G, S. 793): *Sicut enim aliqui iuste sunt serui secundum Aristotelem: tam illi scilicet qui a ratione deficiunt, ut nesciant regere seipsos, licet corpore sint robusti, ut aliis*

aus der *Politica* I, 5 und 6.²⁷⁶ Woher Ockham die *Politica* kannte, ist zwar nicht gesichert, doch benutzte er wahrscheinlich eine Abschrift des Kommentars von Thomas von Aquin und Peter von Auvergne.²⁷⁷ Ohne diesen seinerseits zu kommentieren, begnügt er sich hier damit, die Auffassung der Autoritäten zu kolportieren.²⁷⁸

An anderer Stelle, im '*Naturrechtskapitel*', präsentiert Ockham seine eigene Meinung zu Freiheit und Sklaverei. Danach ist Unfreiheit eine menschliche Anordnung und eine Folge des Sündenfalls. Nur das Völkerrecht, oder ein höheres Recht, kann aus einem immer zunächst freien Menschen einen Sklaven machen. Der *venerabilis inceptor* weist hier ausdrücklich darauf hin, dass durch das ursprüngliche Naturrecht, und damit gemäß Gottes Willen, jeder Mensch frei ist. Erst durch ein Völkerrecht, das im Widerspruch zum göttlichen Gebot steht, ist es möglich, dass aus freien Menschen Sklaven werden.²⁷⁹ Ockham verweigert sich hier der Tradition, derzufolge einige Menschen sich durch ihre Natur oder ihr Wesen, bzw. durch einen Wesensmangel an Vernunft und Freiheit, von anderen unterscheiden.

Konsequent schließt Ockhams Anthropologie dabei auch Frauen nicht aus. Auch hier weicht er von seinen Vorgängern ab, die sich zumeist an Aristoteles orientierten.²⁸⁰ Für den Stagiriten stand die Frau, wie Sklaven und Kinder, in einem

valeant deseruire, qui secundum Aristot. dicuntur naturaliter serui: quam illi qui sunt serui secundum legem, quia in bello iusto capiuntur, vel aliter fiunt serui aliorum.

²⁷⁶ Sklaven von Natur aus sind für Aristoteles dort "alle diejenigen, [...] welche ihre Aufgabe im Gebrauch ihrer Körperkräfte finden und [...] derjenige, welcher [...] an der Vernunft nur soweit teilhat, um ihre Gebote zu verstehen, ohne sie zu besitzen" ('*Politica*' I, 5; 1254b 19 - 23; PO, S. 53), bzw. erklärt Aristoteles "die Sklaverei nach Kriegsgesetzen für gerecht, jedoch nicht in allen Fällen. Denn die Ursache des Krieges kann ja möglicherweise eine ungerechte gewesen sein" ('*Politica*' I, 6; 1255a 23 - 25; PO, S. 55).

²⁷⁷ So R. Lambertini, 1992, S. 212: "So gewinnt die Hypothese an Wahrscheinlichkeit, daß Ockham einen Kommentar der '*Politica*' des Aristoteles zur Verfügung hatte [...] welche den Kommentar von Thomas [von Aquin] und die Fortsetzung von Peter [von Auvergne] enthalten haben mag". Thomas von Aquin kommentierte die '*Politica*' bis Buch III, 8, also auch das hier behandelte erste Buch. Peter von Auvergne begann seinen Kommentar mit dem dritten Buch und beendete auch den Text.

²⁷⁸ Bei Thomas von Aquin, '*Sententia libri Politicorum*' (LP, S. A 88 und A 91), findet sich der Aristotelische Text folgendermaßen kommentiert: *ille est naturaliter seruus qui habet aptitudinem naturalem ut sit alterius, in quantum scilicet non potest regi propria ratione per quam homo est dominus sui, set solum ratione alterius: propter quod naturaliter alterius est, quasi seruus (A 88, 234 - 239). [...] enim naturaliter seruus, cum deficiat ratione (A 88, 258 - 259) [...] dicendum est quod quidam attendentes ad quoddam iustum, id est ad iustum secundum quid quale potest esse in rebus humanis, quod quidem iustum lex tradit, ponunt seruitutem que ex bello prouenit esse iustum; non autem dicunt quod omnino, id est simpliciter, sit iusta (A 91, 86 - 91) [...] Dicitur enim iustum simpliciter quod est iustum secundum suam naturam; iustum autem secundum quid, quod refertur ad commoditatem humanam quam lex intendit, quia propter utilitatem hominum omnes leges posite sunt.*

²⁷⁹ Vgl. Anm. 19.

²⁸⁰ Hier soll nur auf im Vorbeigehen Aristoteles' Meinung zu dieser Frage aus der '*Politica*' vorgestellt werden. Ausführlich dazu, auch zu den Unterschieden in der '*Nikomachischen Ethik*', S. Föllinger, 'Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr.', Freiburg 1994.

Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnis vom Mann, der je nachdem Gatte, Hausherr oder Vater war.²⁸¹ Frauen, Kinder und Sklaven waren in der staatlichen Gemeinschaft keine Bürger, sondern lediglich 'Beisassen', die an der Führung des Staates keinen Anteil hatten.²⁸² Der Mann herrschte 'auf politische Weise' über seine Frau, denn diese ist, so Aristoteles, 'von Natur aus' nicht in der Lage, an der Regierung teilzunehmen.²⁸³

Auch Thomas von Aquin hält an der natürlichen Differenz zwischen Mann und Frau fest. Eine Teilnahme an der Regierung kommt für ihn nicht in Frage, da Frauen die öffentliche Rede nicht zugestanden werden kann. Dies ist aus drei Gründen nicht möglich: Erstens sind Frauen, so Thomas, 'gemeinhin in der Weisheit nicht so vollkommen', zweitens würden sie dadurch den 'Geist der Männer zur Sinnlichkeit' verführen. Drittens, und dies ist das entscheidende Argument, ist es Gottes Wille, dass die Frau dem Mann untergeben sein soll.²⁸⁴ Deutlicher noch lehnt sich Thomas an Aristoteles im *Politica*-Kommentar an, wo er dem Stagiriten fast wortgetreu folgt. Im *Politica*-Kommentar herrscht der Mann über Frauen, Kinder und Sklaven, wobei die politische Herrschaft des Mannes über die Frau durch ihre unterschiedliche Natur festgelegt ist.²⁸⁵

Im '*Aristoteleskapitel*' folgt Ockham zunächst dieser tradierten Bestimmung. Auch hier führt der englische Franziskaner die Trias der Herrschaft über Frauen, Kinder und Sklaven an, und übernimmt die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau als 'politische Herrschaft'.²⁸⁶ Bemerkenswert ist jedoch, dass und wie

²⁸¹ Aristoteles, 'Politica' III, 2 (PO, S. 49): "beim Haus Herr und Sklave, Gatte und Gemahlin, Vater und Kinder".

²⁸² Aristoteles, 'Politica' III, 2 (PO, S. 127): "durch das Wohnen an einem Ort wird man noch nicht zum Bürger daselbst, denn auch Beisassen (*métoikos*) und Sklaven (*doûlos*) haben mit den Bürgern den Wohnort gemeinschaftlich". Nachdem Aristoteles den Staatsbürger als jenen bezeichnet, der an der Regierung teilhat (PO, S. 128), untersucht er in Kapitel III, 4 (PO, S. 134) die "Tugend des guten Bürgers und die des guten Mannes", und stellt fest, daß der Staat aus ungleichen Elementen besteht, "geradeso wie ein lebendiges Wesen (*zôon*) aus Seele und Leib und die Seele aus Vernunft (*lógos*) und Begierde (*órexis*) und die Familie aus Mann und Weib und der Besitz aus Herrn (*despótés*) und Sklaven (*doûlos*).

²⁸³ Aristoteles, I, 12 (PO, S. 70): "Es steht nämlich dem Manne zu, sowohl die Frau wie die Kinder zu regieren (*árchein*), [...] die Frau auf politische Weise (*politikós*), die Kinder aber auf königliche Weise (*basilikós*). Denn der Mann ist von Natur mehr zur Leitung geschickt als das Weib".

²⁸⁴ Thomas von Aquin, ST II-II, 177, 2: *Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen.3. [...] Secundo, ne animi hominum alluciantur ad libidinem. [...] Tertio [...], mulieres non sunt in sapientia perfectae.*

²⁸⁵ Thomas von Aquin, 'Sententia libri Politicorum' (LP, A 113): *prius dictum sit quod tres sint partes yconomice (A 113, 21f.), [...] et de tertia que est nuptialis pertinens ad uirum et uxorem (A 113, 27f.). [...] set uir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis qui eligitur in rectorem ciuitatis preest (A 113, 35 - 37); [...] set masculus est naturaliter principalior femina, nisi aliquid accidat preter naturam sicut in hominibus effeminatis (A 113, 47 - 49).*

²⁸⁶ III D I ii, cap. 3 (G, S. 793): *Paterfamilias autem in domo principatur vxori neq; despotice neq; regaliter, non despotice, quia non est serua: nec regaliter, quia non debet principari ei*

Ockham diese Art der Herrschaft begründet. Für Aristoteles und Thomas von Aquin war die Unterordnung der Frau durch die Natur hinreichend legitimiert.²⁸⁷ Im *Dialogus* wird zwar auch ein Unterschied in der Natur angegeben, doch will Ockham diese Meinung des Aristoteles nicht als Legitimation für sich belassen: Er führt die Differenz der Geschlechter auf einen Unterschied der Natur 'hinsichtlich Weisheit und Tüchtigkeit' zurück.²⁸⁸ Damit weicht der *venerabilis inceptor* deutlich von der theonaturalistischen Vorlage des Aristoteles-Kommentars ab²⁸⁹ und emanzipiert das Wesen der Frau als zumindest potentiell gleichwertig dem Wesen des Mannes, denn Weisheit und Tüchtigkeit sind für Ockham keine Fähigkeiten von Gottes Gnaden. Ockhams Auffassung zur Lenkungscompetenz kennt keine natürliche Einschränkung.²⁹⁰ In deutlicher Schärfe bezeichnet Ockham all jene, die eine Gruppe von Menschen, welche auch immer, durch '*naturalistische*' Argumente von der Regierung auszuschließen versuchen, als 'herrsüchtig und hochmütig'.²⁹¹

Eben diesen Vorwurf macht Ockham im *Dialogus* den Klerikern. Angesichts der bisher zusammengetragenen Argumente für die natürliche Freiheit und Vernünftigkeit aller Menschen, ist die am Ende des '*Naturrechtskapitels*' angeführte *Lex regia*, nach der 'von allen verhandelt wird, was alle betrifft', nur noch ein zusätzliches, doch verbindendes Argument.²⁹² Es dürfte deutlich geworden sein, dass für Ockham Vernunft und Freiheit '*anthropologische Konstanten*' sind, die den einzelnen Menschen als singuläres Wesen auszeichnen. Es ist nicht die Natur seines ihm in irgendeiner Weise inhärierenden Wesens, das über den Einzelnen bestimmt, sondern er selbst, bzw. die Gemeinschaft, in der er lebt. Der Mensch hat von seinem Schöpfer nach dem Sündenfall die Freiheit erhalten, sich für das Eigentum und die Sklaverei zu

secundum voluntatem suam, sed secundum legem matrimonii. [...] principatur ergo vir vxori principatu politico.

²⁸⁷ Aristoteles, 'Politica' I, 12 (PO, S. 70): "der Mann ist von Natur mehr zur Leitung geschickt als das Weib"; Thomas von Aquin, 'Sententia libri Politicorum' (LP, S. A 113, 52): *naturaliter masculus principatur femine*. Fast identisch bei Ockham, III D I iii, cap. 9 (G, S. 797): *Masculus natura foemella principalior*.

²⁸⁸ III D I ii, cap. 3 (G, S. 793): *sic naturaliter vir excedit vxorem secundu sapientiam & virtutem, nisi aliquid accidat preter naturam, secundu Arist. 1. Poli.*

²⁸⁹ Dies '*praemissis praemittendis*', daß Ockham den Kommentar von Thomas von Aquin und Peter von Auvergne zur Hand hatte; vgl. Anm. 36.

²⁹⁰ Äußerst konzis formuliert Ockham dies in OPol III, S. 10: *ex quibus colligitur evidenter, quod quaestio fidei etiam ad mulieres spectat catholicas et fideles*.

²⁹¹ Im vorliegenden Beispiel aus dem 'Dialogus' als Vorwurf gegen die Kleriker, I D VI, cap. *Respondetur, quod dicere causam fidei vel Dei nullo modo spectare ad iudicem secularem, vel laicos, omnino esset insanum, & est verbum clericorum auarorum & superborum; qui ideo ab ecclesia Dei laicos conantur excludere, ut ipsis laicis exclusis possent ab ecclesia laicorum Domini reputari, cum (sicut saepe allegatum est) in Scripturasacra nunquam laici ab 'ecclesiæ' nomine excludantur, sed ubicunque in Scripturis sacris nomen 'ecclesiæ' viros & mulieres & laicos comprehendat. [...] Et sicut Deus est Deus clericorum, ita est Deus laicorum.*

²⁹² III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*. Vgl. die ausführliche Arbeit zur '*lex regia*' von E. H. Kantorowicz, 'The Kings Two Bodies', Princeton N. J., 1957, S. 87 - 192.

entscheiden. Diese Entscheidung ist aber, so Ockham, wider die natürliche Vernunft²⁹³ und die natürliche Gerechtigkeit²⁹⁴.

Das Völkerrecht entstammt dem freien Willen der Menschen, und nach dem Sündenfall ist es die Aufgabe der Menschen, Recht und Gerechtigkeit wieder in Übereinstimmung zu bringen. Diese Aufgabe kann der *viator mundi* jedoch nur mit seinen eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten angehen. Die ehemals natürliche Vernunft versagt fortan bei der Erkenntnis des göttlichen Willens. Durch den minimalen Umgang der Menschen miteinander zu Beginn des *status quo post* ist ein Leben gemäß der erkenntnisreduzierten Vernunft zwar möglich, doch erzwingen Handel und Gewalt eine neue Art des Rechts.²⁹⁵ Um eine menschliche Gemeinschaft mit Handel und ohne Gewalt zu erhalten, bedarf die Vernunft einer technischen Hilfe: dem positiven Gesetz.

c) Recht und Gesetz

Das Eigentum steht somit auch in der dritten Form des Naturrechts im Mittelpunkt der Argumentation Ockhams. Vor dem Sündenfall war das Eigentum allen gemeinsam. Danach hatte der Mensch durch das Völkerrecht zwar von Gott die Freiheit erhalten, Eigentum nach Belieben zu erwerben, doch gab es keinerlei rechtliche Bestimmung über den Umgang mit dem legalen Eigentum. Nachdem die Sünde das Recht unwiderruflich von der Nabelschnur der göttlichen Gerechtigkeit abgetrennt hat, fordern Ungerechtigkeit und Gewalt ein Naturrecht, dass das ungeschriebene Recht der Völker an '*Zwangsmöglichkeiten*' zur Sicherung des Rechts übertrifft. Ockham geht jedoch im '*Naturrechtskapitel*' auf die Frage der Rechtssicherheit nicht weiter ein.²⁹⁶

Eindringlich geht er aber der Frage nach, wie das Recht nun, da die Menschen sich dies gemeinsam geben müssen, gefunden werden kann. Dahinter steht für den Theologen Ockham das Problem, wie das menschliche Recht unter den geänderten Bedingungen wieder der göttlichen Gerechtigkeit angenähert werden kann. Auch jetzt ist das Recht, als Naturrecht, ja grundsätzlich durch die *Heilige Schrift* an den göttlichen

²⁹³ Vgl. Anm. 20.

²⁹⁴ Vgl. Anm. 16.

²⁹⁵ So Ockham zu *ius naturale* und *ius gentium* in III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *nec fuissent in statu nature institute nec essent inter illos, qui secundum rationem viventes sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana essent contenti; quia inter illos nulla res esset deposita vel commodata nec aliquis alteri vim inferret*. Demgemäß ist das *ius civile* für ihn: *deposite rei vel commodate pecunie restitutio, violentie per vim repulsio* (a.a.o.).

²⁹⁶ An anderer Stelle stellt er jedoch den Zusammenhang zwischen Rechtssicherheit und Zwangsmöglichkeit her, z.B. in III D II i, cap. 17 (G, S. 885): *iurisdictio sine coertione nulla est censenda, [...] multo magis imperialis auctoritas absque coertione nulla est, coertio autem sine potentia exerceri non potest*. Vgl. dazu das dritte Kapitel, C 3, wo diese Frage im Mittelpunkt steht..

Willen gebunden. Es ist jedoch weiterhin ein Problem, wie der göttliche Wille aus der *Heiligen Schrift* 'abgeleitet' werden kann.²⁹⁷ Dieses Problem ist nun aber größer als zuvor, denn nicht nur kann die Vernunft irren, auch Eigentum und Ungerechtigkeit erschweren die Situation. Für Ockham gibt es jedoch keinen Zweifel, dass das Recht, das aus der Natur stammt, auch jetzt gefunden werden kann: durch evidente Beweisführung.²⁹⁸

Das aktuelle Naturrecht betitelt der *venerabilis inceptor* mit dem Begriff 'Suppositionsrecht'.²⁹⁹ Dieses wird in einem evidenten Beweisgang von der Vernunft gefunden, bzw. von ihr aus dem nicht mehr direkt zugänglichen ursprünglichen Recht abgeleitet, und steht nun für das ursprüngliche Naturrecht.³⁰⁰ Auffällig ist daran zunächst, dass die beiden Begriffe 'Supposition' und 'Evidenz' auch zentrale Begriffe seiner Wissenschaftstheorie sind. Er übernimmt hier für seine politischen Schriften den strengen Wissenschaftsbegriff, den er in seinen Arbeiten in England und vor der Flucht aus Avignon entwickelt hat.³⁰¹ Demzufolge muss jedes Wissen auf evidentem Erkenntnis des Notwendigen und Wahren beruhen und durch einen syllogistischen Diskurs gesichert sein. Gott, der allmächtige Schöpfer der Welt, hat jedes Ding als ein singuläres erschaffen, und von diesem hat der Mensch ein evidentes Wissen, bzw. er erkennt es als evident. Evidentes und wahres Wissen ist somit auch ohne göttliche Hilfe, etwa durch die Vermittlung eines allgemeinen Wesens in den Dingen, möglich. Für das Wissen von der Welt supponieren in den Vorstellungen des Menschen die Begriffe, die für die Dinge stehen. Der Mensch erkennt somit durch seine Vernunft, und sein Wissen ist evident und wahr. Eine Wissenschaft des Menschen von seiner Welt ist dadurch möglich.

Natürlich sind diese Begriffe nicht uneingeschränkt auf seine politische Wissenschaft übertragbar. Um dies deutlich zu machen, seien zunächst die Unterschiede zwischen Völkerrecht und Suppositionsrecht nochmals genannt. Unmittelbar nach dem Sündenfall ist das Naturrecht nicht mehr als ein Individualrecht, das nur von der erkenntnisreduzierten Vernunft des Menschen limitiert wird. Man könnte diese Situation überspitzt als Zustand des 'individuellen Rechtspositivismus' charakterisieren. Das Suppositionsrecht ist vor allem durch die

²⁹⁷ Vgl. Anm. 10.

²⁹⁸ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *Tertio modo dicitur ius naturale illud, quod ex iure gentium vel alio aut aliquo facto divino vel humano evidenti ratione colligitur.*

²⁹⁹ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *Quod poterit vocari ius naturale ex suppositione.*

³⁰⁰ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *Ius vero naturale tertio modo est commune omnium nationum ex suppositione, si scilicet omnes nationes statuerint vel fecerint illud, ex quo ius illo modo dictum evidenti ratione colligitur; et ideo 'instinctu nature', hoc est rationis <naturalis>, 'habetur', illo suppositio, ex quo tali modo colligitur.* Unklar ist hier die Lesart des mittleren Teil dieses Zitates, z. B. bei 'Goldast' (G, S. 933): *[...]dictum evidenti ratione colligitur, & ideo statu naturæ, hoc est naturalis rationis, habetur[...].* Vgl. dazu auch H. S. Offler, 1977, S. 210.

³⁰¹ Vgl. zur Wissenschaftstheorie Kapitel B 3, S. 34ff., wo das Folgende ausführlich behandelt wurde.

Bedingung der 'Reziprozität' gekennzeichnet. Die rechtlichen Bestimmungen müssen auf die Mitglieder der Gesellschaft wechselseitig bezogen werden, denn das Eigentum führt die Individuen in die Gesellschaft, und das nun notwendig geschriebene Gesetz muss die Mitglieder der Gesellschaft und ihr Eigentum wechselseitig binden. Das so geschriebene Gesetz ist dann, so Ockham, natürlich, gerecht und verbindlich.³⁰²

Allerdings könnte eine solche Gesellschaft sich jedes mögliche Gesetz geben, das einige oder die meisten in ihrem Leben und ihrem Eigentum schützt, und andere, unter Umständen auch die meisten, rechtlos der Diktatur unterwirft. Deren Leben und Eigentum unterläge fortan der Willkür der gesetzgebenden Herrscher, und Ockham muss diese Möglichkeit durch die Freiheit des menschlichen Willens akzeptieren. Das Handeln des Menschen ist prinzipiell unabhängig vom gerechten göttlichen Willen oder irgendeinem Naturrecht. Der Umgang mit dem Eigentum oder dem Unrecht der anderen liegt ausschließlich im Bereich der Kompetenz des Menschen.³⁰³ Er ist frei, und kann sich, auch als Gesetzgeber, gegen jedes Naturrecht stellen.³⁰⁴ Ein Zustand des 'kollektiven Rechtspositivismus' ist für Ockham zwangsläufig möglich.

Der englische Franziskaner lässt seine Leser aber nicht im Zweifel, dass der Mensch zwar in der Lage ist, derart willkürlich zu handeln, ein solches Verhalten aber wider seine natürlichen Rechte und seine Vernunft ist. Zur Differenzierung führt Ockham im 'Kaiserspiegelkapitel'³⁰⁵ drei Arten von 'natürlichen Rechten' im 'status civilis' ein: die Prinzipien und zwei abgeleitete Naturrechte.

Die Prinzipien sind für Ockham die eigentlichen Naturrechte. Ihre Definition ist wohl nicht zufällig sinnidentisch mit der des ursprünglichen Naturrechts: Sie sind unveränderliche und aus sich selbst bekannte Prinzipien, bei denen kein Irrtum möglich ist.³⁰⁶ Wie beim ursprünglichen Naturrecht ist es nicht möglich, dass die Vernunft in den Bestimmungen der *principia per se nota* fehlt.³⁰⁷ Ockham räumt aber ein, dass der Wille des Menschen ja *post lapsus* nicht mehr nur durch die

³⁰² III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): '*nunquam iniustum, sed' semper 'naturale equumque habetur'...*

³⁰³ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 213): *Sunt ergo iura naturalia ex suppositione. Quia, supposito quod res et pecunie sint appropriate iure gentium vel aliquo iure humano, evidenti ratione colligitur quod res deposita et pecunia commodata debent restitui, nisi ex per causa per illum vel illos, cuius vel quorum interest, contrarium ordinetur. Similiter, supposito quod aliquis violentiam de facto iniuriose inferat alteri - quod non est de iure naturali, sed contra ius naturale-, evidenti ratione colligitur quod licet per vim violentiam talem repellere.*

³⁰⁴ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 215): *.'naturale equumque habetur', nisi per illum vel illos, cuius vel quorum interest, contrarium ordinetur.*

³⁰⁵ III D II i, cap. 15.

³⁰⁶ III D II i, cap 15 (G, S. 884): *sunt principia per se nota, vel ex talibus principis immobilibus per se notis sequuntur & sumuntur, & circa talia iura nemo potest errare vel etiam dubitare.*

³⁰⁷ III D II i, cap 15 (G, S. 884): *ista tamen ignorare potest, quia potest de ipsis nunquam cogitare, & talis ignorantia neminem excusat: quia talia iura naturalia, licet quis antea nunquam cogitauerit ea, statim cognoscit, quando secundum ea aliquis tenetur facere aliquid vel omittere*

natürliche Vernunft gelenkt wird. In seiner Freiheit kann er auch unvernünftig handeln, und sich gegen die Bestimmungen der *principia* wenden.³⁰⁸ Auch führt Ockham ein Rechtsbeispiel aus dem *Dekalog* an, das Verbot zu töten. Für das Suppositionsrecht, in dem ja Gewalt und Unrecht genuin möglich sind, bestimmt er das Verbot genauer. Nach dem Naturrecht im '*status civilis*' ist es ein *principium per se nota*, dass man keinen Unschuldigen töten will.³⁰⁹ Die Formulierung macht deutlich, worauf es Ockham ankommt. Es gibt nach wie vor die Bestimmungen der *Heiligen Schrift*, durch die Gott den Menschen sein ewiges Gesetz mitgeteilt hat, doch gelten diese Sätze nun unter anderen Bedingungen. Nach dem Sündenfall ist der Mensch nicht mehr nur vernünftig, und sein Wille entspricht nicht mehr nur der natürlichen Gerechtigkeit. Es gibt forthin auch ungerechte Menschen, und auch deren Verhalten, d.h. bei denen der Wille von der Vernunft abweicht, muss unter das Recht fallen. Das Recht ist auch als Suppositionsrecht ein nur menschliches Recht, das bestenfalls für die Bestimmungen des vernünftigen göttlichen Rechts stehen kann. In der Lebenswelt des Menschen, der mit Eigentum und Unrecht umgeht, sind selbst die *principia* keine notwendigen Regeln.

Die zweite Art des Naturrechts im '*status civilis*' kann, so Ockham, 'ohne große Überlegung' aus den *principia* abgeleitet werden.³¹⁰ Solchermaßen abgeleitete Sätze bezeichnet er als Folgerungen, *conclusiones*.³¹¹ In Anlehnung an seine wissenschaftstheoretischen Vorarbeiten kann man diese Art des Naturrechts daher auch als notwendige Sätze bezeichnen, da sie offenbar Schlusssätze eines Syllogismus sind. Diese Schlüsse sind für jedermann als vernünftige Bestimmungen des Naturrechts zu erkennen, wenn er die Prinzipien weiß.³¹² Der Syllogismus, der zu dieser Art des Naturrechts führt, ist also notwendig, wenn die Vernunft die unveränderlichen Prinzipien erkennt und daraus die notwendige Konklusion ableitet. Die zweite Art des Naturrechts ist somit ein 'notwendiges Recht', das an sich ebenfalls unveränderlich ist. Es unterliegt allerdings der Bedingung, dass die *principia* richtig erkannt werden, und die Ableitung korrekt ist. Dennoch ist das 'notwendige Recht' das Ergebnis einer wissenschaftlichen Reflexion zur Auffindung einer wahren und notwendigen Konklusion.

³⁰⁸ III D II i, cap 15 (G, S. 884): *ignorantia talis iuris in casu ex damnabili negligentia vel contemptu procedit, & ideo non excusat.*

³⁰⁹ III D II i, cap 15 (S. 884f.): *Si enim ex aliqua occasione nitetur occidere aliquem innocente, qui nunquam nocuit, statim si deliberare velit, & breuiter, an debeat ipsum occidere concludit, quod non debet ipsum occidere.*

³¹⁰ III D II i, cap 15 (G, S. 885): *Alia sunt iura naturalia, quæ ex primis principiis iuris patenter, & absque magna deliberatione seu consideratione eliciuntur.*

³¹¹ III D II i, cap 15 (G, S. 885): *quemadmodum in scibilibus quædam conclusiones ex primis principiis patenter.*

³¹² III D II i, cap 15 (G, S. 885): *absque magna consideratione concluduntur etiam ab minus eruditis, & talis ignorantia iuris naturalis non excusat: quia potest quilibet absque magno studio statim illa iura naturalia scire, & de tali ignorantia iuris intelligitur dicta maior.*

Die dritte Art unterliegt nun einer weiteren Einschränkung. Auch sie ist ein natürliches Recht, das aber nur mit 'großer Aufmerksamkeit, großer Bemühung und durch viele Zwischenschritte' gefunden werden kann.³¹³ Die Suche gestaltet sich ähnlich wie beim 'notwendigen Recht' nach dem '*modus scientia*', d.h. durch Ableitung aus den *principiis*. Jedoch schränkt Ockham die Sicherheit der Erkenntnis des Rechts hier noch weiter ein: Es ist möglich, dass auch Experten in einigen Fällen nicht Recht von Unrecht zu unterscheiden vermögen.³¹⁴ In solchen Fällen ist die Missdeutung des dritten Naturrechts 'zu entschuldigen'.³¹⁵ Eine falsche Deutung führt Ockham in diesem Fall anscheinend nicht auf eine unvernünftige oder falsche Ableitung zurück, sondern auf ein mangelhaftes *colligere*, d.h. ein Verbinden von falschen Prinzipien. Auch wenn die Ableitung formal richtig ist, und die Prinzipien an sich vernünftig sind, können sie doch, unter den entsprechenden Umständen, schlicht falsch gewählt sein. Dabei kann dies sowohl auf den Einzelfall als auch auf das allgemeine Gesetz zutreffen: ihre Verbindung kann Ungerechtigkeit erzeugen.

Es wäre nun aber völlig falsch, dem *venerabilis inceptor* einen '*Rechtspositivismus*' durch die Hintertür zu unterstellen, der in der Gesetzesfindung lediglich den Versuch sieht, zeitweilig die '*Wandersemantik*' des Begriffs Gerechtigkeit zu treffen. Recht und Gerechtigkeit sind für Ockham von Grund auf mit vernünftiger Überlegung verbunden. Auch *in statu isto* ist das Naturrecht nicht der Kontingenz der Welt anheimgegeben, sondern im göttlichen Gesetz fundiert. Durch die Kontingenz der Umstände und die eingeschränkten Erkenntnismöglichkeiten des *viatoris mundi* ist das Recht der Menschen als Suppositionsrecht ein Vernunftrecht und mehr denn je Gegenstand der vernünftigen Überlegung.

³¹³ III D II i, cap 15 (G, S. 885): *Alia sunt iura naturalia, quæ ab paucis etiam peritis, & cum magna attentione & studio, & per multa media colliguntur ex primis iuribus naturalibus.*

³¹⁴ III D II i, cap 15 (G, S. 885): *circa quæ etiam periti interdum habent opiniones contrarias, quibusdam putantibus ea esse iusta, & quibusdam ea esse iniusta.*

³¹⁵ III D II i, cap 15 (G, S. 885): *ignorantia talis iuris naturalis excusat præcipue in omittendo aliquid facere, quod tamen faciendum esset, si non ignoraret, nisi fit ignorantia crassa & affectata.*

2. Mensch und Gesellschaft

Im Kern enthält jede politische Theorie immer auch eine Theorie zur Anthropologie und Ethik. Ersteres, die Untersuchung dessen, was der Mensch ist, war ein Teil der Naturrechtsdebatte im vorangegangenen Kapitel. Letzteres, die Theorie zur Ethik, untersucht nun das Handeln des Menschen. Die Theorie Ockhams geht dabei vom Handelnden *post lapsus* aus, d.h. von Menschen, die nicht über eine natürliche Vernunft verfügen, die sie das Gute und Gerechte erkennen lässt. Ockhams Ethik handelt von Menschen, die in einer kontingenten Welt leben, und deren Gott ihnen Freiheit und Vernunft gab, damit sie ihr Handeln im eigenen 'Ordnungsrahmen' orientieren können. Im Rahmen dieser vom Handelnden zu erstellenden Ordnung gibt es weder einen vorhersehenden Gott, noch ein kollektiv zu verwirklichendes Ziel. Blickt man auf Ockhams Vordenker, so kann man dem *venerabilis inceptor* auch in der Ethik als einen "Grenzgänger"³¹⁶, bzw. einen '*originellen Denker*' des Mittelalters ansehen.

Auch deshalb haben sich in jüngster Zeit zahlreiche Autoren mit Ockhams Ethik beschäftigt.³¹⁷ Fast alle richten ihr Augenmerk dabei auf seine Frühschriften, und nur wenige untersuchen die Schriften, die nach dem Exil entstanden sind. Dies ist um so unverständlicher, als der englische Franziskaner in seinem offenen Brief an die Ordensbrüder zugibt, dass er erst nach Jahren des Exils in Avignon erkannte, in welchem Ausmaß die Ungerechtigkeit unter den Menschen herrscht.³¹⁸ Erst durch die eigene Erfahrung von Ungerechtigkeit löst sich in Ockhams Werken auch die Ethik von der Vorgabe der Autoritäten. Ein Schritt, den er in seiner theoretischen Philosophie schon zuvor gegangen war. Nach Avignon, durch die Erfahrung von Ungerechtigkeit und der Kontingenz des Rechts, erhielt nun auch seine praktische Philosophie ihren '*Sitz im Leben*'.³¹⁹

³¹⁶ R. Imbach, 1985, S. 200.

³¹⁷ Vgl. J.P. Beckmann, 1992, S. 144; jüngst R. Wood, 1994.

³¹⁸ OPol III, S. 6: *Noveritis itaque (et cuncti noverint Christiani), quod fere quattuor annis integris in Avinione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem pravitatem haereticam incurrisse. Quia nolens esse tenendas, constitutiones haereticas ipsius nec legere nec habere curavi.*

³¹⁹ In Anlehnung an den Gebrauch dieser Metapher bei J. Miethke (a), 1992, S. 3f., der diese Wandlung für das Entstehen der politischen Theorien im 14. Jahrhundert allgemein feststellt. Völlig unverständlich sind in diesem Zusammenhang die Äußerungen von F. Copleston, 'Ockham to Suarez', Westminster 1953, S. 121, der meinte: "Authoritarianism has the last word", oder von W. Mann, 'The Best of All Possible Worlds', in: S. MacDonald, 'Being and Goodness', Ithaca 1991: "God's will determines what counts as created goodness".

a) Die Freiheit der Vernunft

Ockhams 'Ethiktheorie' ist jedoch in den Schriften der frühen Jahre schon angelegt. Bereits in England ist das Fundament seiner Ethik die freie Vernunft, die der Mensch von Gott erhielt.³²⁰ Auch *in statu isto*, d.h. unter den Bedingungen von Ungerechtigkeit und Rechtskontingenz, ist die Vernunft des Menschen gottgleich in ihrer Freiheit. Im Unterschied zu Gott ist sein Wille aber immer gut, während der Wille des Menschen *post lapsus* nicht mehr von der Erkenntnis des Guten gelenkt wird.³²¹ Ockham trennt das Handeln des Menschen vollständig vom Willen Gottes, denn nach dem Sündenfall erkennt der Mensch das Naturrecht ebenso wie das Gute nur durch die ihm eigene Vernunft. Die *recta ratio* ist dadurch für den Menschen der Ausgangspunkt des Handelns, des guten und auch des schlechten Handelns. Ihr entspringt alles Wollen, und selbst die Liebe zu Gott ist für den englischen Franziskaner ein Gebot der Vernunft, bzw. der *recta ratio*.³²²

Gottes Willen entsprang jedoch das göttliche Gebot, von dem wir durch die *Heilige Schrift* wissen. Wir wissen auch, dass es Gottes Wille ist, seinen Geboten zu folgen. Da Gottes Wille immer gut ist, ist es zweifellos eine Sünde und keinesfalls ein Verdienst vor Gott, seinen Geboten nicht zu folgen.³²³ Anders gesagt, wenn wir den positiven Weisungen folgen, dann belohnt Gott unser Handeln.³²⁴ Dies ist, so weit so gut, höchstens ein Gemeinplatz christlicher Ethik. Für Ockham stellt sich die Frage: Wie erkennt der Mensch nach dem Sündenfall das Gute. In einer kontingenten Welt und mit reduzierter Erkenntniskraft musste das Handeln der Menschen einen anderen Weg finden, um Gottes Gesetz zu finden. Wenn eine Erkenntnis davon schon nicht möglich ist, muss der Mensch eben versuchen, Gottes vernünftigen Willen durch seine eigene, wenn auch mangelhafte Vernunft zu verstehen.³²⁵ Grundlegend für Ockhams Ethik ist deshalb nur mittelbar das göttliche Gebot. Unmittelbarer Auslöser einer jeden

³²⁰ Ockhams Anthropologie und Moralphilosophie ist immer noch umstritten. In den zahlreichen Publikationen zu diesem Thema lassen sich fast ebenso zahlreiche Meinungen zum Thema finden. Eine kenntnisreiche Darstellung stammt zuletzt von Rega Wood, die sich auch mit anderen Arbeiten, vor allem denen von M. Adams, kritisch auseinandersetzt. Im folgenden werde ich daher zumeist ihrer Interpretation folgen; vgl. R. Wood, 1994, S. 38 - 54.

³²¹ Vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel B 1 und 2, bzw. C 1 b).

³²² OT IV, S. 610: *eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat quod est volendum.*

³²³ OT VIII, S. 428f., 436: *Nunc autem voluntas obligatur ad eliciendum conformiter rationi rectae, igitur eliciendo actum contra rationem rectam [...] facit oppositum illius quod tenetur facere. Et per consequens peccat [...] voluntas divina vult eum [voluntas craeta] sequi rationem non culpabilem.*

³²⁴ Unter der Einschränkung, daß auch Gottes Wille kontingent ist; vgl. J. Miethke, 1969, S. 312ff. und D. Perler, 1988, S. 288: "Gott hat stets die Möglichkeit, die Akzeptation der sittlichen Akte zu verweigern und die Gnade zu entziehen."

³²⁵ OT IX, S. 177: *Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere.* Zu Gottes vernünftigem Willen siehe S. 26.

Handlung ist der freie Wille. Es ist immer ein Willensakt, wenn eine Handlung ausgeführt wird, und daher ist nur ein freier willentlicher Akt dem Akteur als ein guter oder schlechter Akt zurechenbar. Eine gute und tugendhafte Handlung kann daher weder erzwungen sein, noch unvernünftig, denn ohne die Vernunft ist der menschliche Wille *'blind'* für die Tugend. Erst wenn die willentliche Handlung durch eine vernünftige Reflexion bedingt, bzw. ausgelöst wurde, kann die Handlung tugendhaft sein, bzw. als moralisch gut gelten.³²⁶

Zeitlich primär ist es also die *recta ratio*, die die "natürlichen Weisungen"³²⁷ erzeugt, deren willentliche Befolgung tugendhaft sein kann. Die erste und beste aller natürlichen Weisungen ist die Liebe zu Gott.³²⁸ Implizit erschließt sich daraus die Verbindung zwischen der menschlichen Vernunft und dem göttlichen Willen.³²⁹ Vor der Sünde waren beide identisch, danach ist das göttliche Gebot ein Teil der natürlichen Weisungen. Unter den Bedingungen der Ungerechtigkeit können aber Vernunft und Wille des Menschen divergieren, so dass es zudem von den Umständen einer jeden Handlung abhängt, ob eine Handlung tatsächlich tugendhaft ist.³³⁰ Das Ziel einer Handlung ist nur zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gut. Unter der Bedingung der Ungerechtigkeit, d.h. nach dem Sündenfall, kann eine an sich gute Handlung durchaus *'unpassend'* sein und zur falschen Zeit oder am falschen Ort zu einem schlechten Ziel führen.

Erst wenn der Wille die natürliche Weisung der *recta ratio* befolgt, und eine Handlung zur rechten Zeit am rechten Ort geschieht, sowie deren Ziel mit allem vorigen übereinstimmt, dann ist die Handlung an sich tugendhaft. Verdienstlich ist die tugendhafte Handlung aber erst, wenn der Wille zur Befolgung der Vernunft ein freier Akt menschlicher Entscheidung war. Als Verdienst vor Gott zählt nur eine freie

³²⁶ OT IX, S. 260: *nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem.*

³²⁷ R. Wood, 1994, S. 39.

³²⁸ OT IX, S. 256: *dico quod ille actus necessario virtuosus modo praedicto est actus voluntatis, quia actus quo diligitur Deus super omnia et propter se, est huiusmodi; nam iste actus sic est virtuosus quod non potest esse vitiosus, nec potest iste actus causari a voluntate creata nisi sit virtuosus; [...] iste actus est primus omnium actuum bonorum.*

³²⁹ Da Gottes Wille immer nur vernünftig ist, ist die Verbindung immer rational, und nicht etwa voluntaristisch. Wie R. Wood, 1994, S. 51, feststellt, ist die "notorische, auf Ockham zurückgeführte Behauptung, daß Gott den Haß auf Gott haben gebieten können", "nicht besonders" ernstzunehmen. Ockham erwägt das Gebot des Haßes nur einmal, in den frühen Questionen (OT VII, S. 350 - 354), später läßt er diese Überlegung fallen (OT I, S. 503 - 506), bzw. sagt, daß "ein solches Gebot, wenn es möglich wäre, nicht befolgt werden kann (OT IX, S. 356f.). Die *recta ratio* bleibt also auch dabei die ausschlaggebende Instanz.

³³⁰ OT VI, S. 389f.: *non plus est actus virtuosus propter rectam rationem quam propter finem vel aliam circumstantiam, quia sicut recta ratio est obiectum parziale actus virtuosus vel vitiosus, ita finis et tempus aliquando; OT VIII, S. 393: dico quod tam finis quam recta ratio et omnes aliae circumstantiae sunt obiecta partialia secundaria actus virtuosus.*

Handlung.³³¹ Da der *viator mundi* aber nie wissen kann, was Gott will, basiert seine Entscheidung für eine gute Handlung ausschließlich auf seiner Vernunft.³³² Ein Rekurs auf eine transzendente und aus Vorsehung lenkende Instanz ist für Ockham nicht möglich, weder vor noch nach dem Sündenfall. Insofern kann Ockham auch die Moral als demonstrative Wissenschaft bezeichnen, die nicht aus positiven Geboten, sondern aus den Weisungen der Vernunft ihre Schlüsse zieht. Unzweifelhaft ist es dem *venerabilis inceptor* dabei, dass die vernunftgegebenen Prämissen nicht nur von der Erfahrung abhängen, sondern auch selbstevident sein können. Die Moralphilosophie enthält, so Ockham, *principia per se nota*, und ist als *demonstratio propter quid* die sicherste Form menschlicher Wissenschaft.³³³

In Ockhams Ethik bilden erst alle Teile, d.h. Freiheit, Vernunft, Wille, Zeit, Ort und Ziel, ein Ganzes. In diesem *'integralen Modell'* einer Ethik bleiben die Teile untrennbar aufeinander bezogen. Erst durch die reziproke Harmonie von Freiheit und Vernunft kann eine moralisch gute Handlung entstehen. Ob sie auch verdienstlich ist, bleibt der Sphäre des *viatoris mundi* entzogen. Dies ist Teil der göttlichen Allmacht. Dem Menschen bleibt es überlassen, durch seine Vernunft die Prinzipien der moralischen Wissenschaft zu finden und freiheitlich ihre Schlüsse in die Tat umzusetzen. In Ockhams *'scientia moralis'* als *'integraler Ethik'* bilden die Prämissen ein Ganzes aus Vernunft und Freiheit, Ziel und Wille, Zeit und Ort.

Nach seinem Exil in Avignon wird das Unrecht zu einem Leitmotiv seiner Ethik. Seine Vorstellungen von der Harmonie zwischen Freiheit und Vernunft scheinen deutlich erschüttert. Große Teile des *Dialogus* verwendet Ockham, um seinem Publikum in aller Deutlichkeit die Präsenz des Unrechts in der Welt aufzuzeigen. So handelt das ganze erste Buch des *Dialogus* von der Häresie, und das ist immerhin weit mehr als die Hälfte des Textes.³³⁴ Darin wiederum untersucht Ockham in einem Kapitel die Gefahr, dass jeder Mensch gegen die Gebote des Glaubens handeln kann. Im *'Ketzerkapitel'*³³⁵ stellt Ockham zunächst fest, dass niemand *in statu isto* gegen

³³¹ OT VI, S. 388: *actus virtuosus, qui primo est virtuosus et primo imputabilis, est de se formaliter et intrinsece virtuosus, quia haec substantia actus est haec bonitas actus intrinsece et non extrinsece.*

³³² Wie R. Wood, 1994, 48f., feststellt, ist die *recta ratio* die "grundlegende Weisung", die auch ohne jedes positive Gebot, und seien sie göttlicher Provenienz, gute Handlungen hervorbringen kann. Der Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten ist lediglich eine der grundlegenden und vernünftigen Weisungen der *recta ratio*.

³³³ OT IX, S. 177f.: *Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, [...] disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa; [...] Ex quo patet quod ista scientia est multum subtilis, utilis, et evidens. Zur demonstratio propter quid vgl. Kapitel B 3, S. 39f..*

³³⁴ In der Goldast-Ausgabe von S. 392 bis S. 739. Da der zweite Teil das Ausgabe, 30 Seiten, nicht zum 'Dialogus' gehört, sind somit 344 der 532 Seiten wider die Häresie geschrieben.

³³⁵ I D V.

den Irrtum gefeit ist.³³⁶ Ockhams Absicht dabei ist klar. Vier Jahre lang hatte ihn der Papst in Avignon festgehalten, und ein Prozess wegen Häresie war jederzeit möglich. Für den englischen Franziskaner war es nie fraglich, dass der Vorwurf des Johannes Lutterell, er, Ockham, würde 'Irrlehren' verbreiten, unsinnig sei.³³⁷ Sein persönlicher Konflikt mit der Kurie klärt sich erst, als er 'evident erkennt', dass der Papst der eigentliche Ketzer ist und Irrlehren verbreitet.³³⁸ Vom Zeitpunkt dieser 'Erkenntnis' an wurde sein persönlicher Konflikt ein politischer Streit.

Das 'Ketzerkapitel' ist aus der Absicht entstanden, die Erkenntnis des päpstlichen Irrglaubens zu diskutieren, und so die Wahrheit an den Tag zu bringen. Nur am Rande sei hier nochmals gesagt, dass die Wahrheit für Ockham explizit nicht auf Einsicht beruht, sondern durch Argumente in einer kontroversen Diskussion gefunden werden muss.³³⁹ Und so nimmt eine lange Diskussion zwischen dem 'Stichwortgeber', d.h. dem Schüler, und dem Magister ihren Lauf, die immer wieder in der Feststellung mündet, dass der Papst ein Mensch ist, und alle Menschen *in statu isto* irren können.³⁴⁰ Insbesondere in Glaubensfragen ist ein Irrtum für Ockham möglich, da es hier weder *principia per se nota*, noch sichere Erfahrungen gibt.³⁴¹

Der *venerabilis inceptor* unterscheidet aber streng zwischen 'Glauben', 'Meinen' und 'Wissen'.³⁴² Glaubensfragen sind immer von der Gnade Gottes abhängig und können nicht bewiesen werden. Eine Meinung kann falsch sein, wenn sie ohne Überlegung oder durch Fehlschlüsse zustande gekommen ist.³⁴³ Erst die Vernunft gebiert jenes Wissen, das dem *viatoris mundi* ein Höchstmaß an sicherer Erkenntnis erlaubt. Ockham unterscheidet dabei, konform zu seinen sonstigen wissenschaftstheoretischen Äußerungen, die 'aus sich selbst bekannte' Wahrheit, die sichere Erfahrung und den wissenschaftlichen Beweis.³⁴⁴

³³⁶ I D V 1 (G, S. 467): *omnis homo in gratia minime confirmatus potest cadere in peccatum: & per consequens potest errare contra fidem.*

³³⁷ Die Vorgeschichte der Anklage hat J. Miethke, 1969, S. 46 - 74, ausführlich untersucht.

³³⁸ Vgl. die 'Epistola' in Kapitel C 1, S. 49f..

³³⁹ Auch dies ist ja eines der Resultate seiner Frühschriften, und so auch explizit im Prolog zu III D II i (G, S. 871): *per eas studiosorum excitantur ingenia, ex ipsarum irrationabilitate veritas contraria clarius elucescit, cum opposita iuxta se posita magis appareant, & veritas exagitata magis splendescat in lucem, & arguendo, opponendo, disputando, & ad allegationes contrarias respondendo veritas elucidetur.*

³⁴⁰ So z.B. in I D V, cap. 3 (G, S. 470): *Papa est purus viator & non comprehensor.*

³⁴¹ I D V, cap. 3 (G, S. 470): *Multa autem sunt catholicæ veritates, quæ nec per se sunt nota, nec per experientiam certam acceptæ.*

³⁴² In Anlehnung an das Kantische Diktum aus der Einleitung zur 'Logik' (KL, S. 494ff.).

³⁴³ I D V, cap. 5 (G, S. 474): *Talis modus arguendi [...] non valet, sed est fallacia figuræ dictionis.*

³⁴⁴ I D V, cap. 3 (G, S. 470): *Quis purus viator habens unum rationis non confirmatus in gratia potest contra fidem errare, & eidem errori principaliter adhærere, quia talis potest ab veritate, quæ non est [per se] nota, nec per experientiam certam accepta, nec est sibi demonstratiue probata, si voluerit, diuertere;* dazu ausführlich in Kapitel C 2 c).

Es ist jedoch offensichtlich, dass Ockham die Sicherheit des Wissens nach seinem Exil kritischer sieht. Wie dünn das Eis ist, auf dem die Vernunft ihre Bahnen zieht, hatte Ockham ja schmerzlich in Avignon lernen müssen.³⁴⁵ Dass er die Form des Dialoges für sein politisches Hauptwerk gebraucht, ist eine Konsequenz aus dieser Erfahrung. Er traut der Kraft der eigenen Vernunft nicht mehr und fordert den wissenschaftlichen Disput zur Klärung der menschlichen Fragen. Diese Forderung taucht immer wieder an zentralen Stellen des *Dialogus* auf. Im Prolog zum ersten Buch fordert der Schüler die objektive Darstellung mehrerer Meinungen, damit er sich selbst ein Bild machen kann und nicht etwa nur überredet werde.³⁴⁶ Im Prolog zum dritten Buch fordert er dann, wie schon erwähnt, dass die Wahrheit durch Argumentieren, Opponieren, Disputieren und Erwiderungen auf die Gegengründe, ans Licht gebracht wird.³⁴⁷ Letzteres führt er dann auch wieder im *'Ketzerkapitel'* an.³⁴⁸ Daran anschließend schränkt der Magister die Kraft der wissenschaftlichen Methode jedoch ein, denn in seiner Freiheit kann der Mensch sich immer auch gegen seine Vernunft wenden. Freiheit und Vernunft können auch in einem einzelnen Menschen divergieren, und der Wille zur Vernunft unterliegt einer bewussten und freien Entscheidung des Individuums.³⁴⁹ Ockham stellt hier die Freiheit über die Vernunft des Menschen, und nur aus dem freien Willen zur Vernunft entsteht das sicherste mögliche Wissen. Die wissenschaftliche Methode findet somit ihr Fundament in der Freiheit des Menschen.

b) Der Nutzen des Vertrages

Der Staat ist für Ockham die notwendige Folge der Freiheit des Menschen. Freiheit und Gemeinschaft sind für den englischen Franziskaner eben kein Widerspruch, sondern Ergebnis göttlichen Willens. Gott gab den Menschen das Evangelium und damit den Archetyp des gerechten Gesetzes.³⁵⁰ Ein solches Gesetz bewahrt vor allem die Freiheit des Menschen. Die *lex libertatis* erlaubt alles, was nicht dem göttlichen oder natürlichen Gesetz widerspricht.³⁵¹ Als positives Gesetz ist ihr

³⁴⁵ So bekennt er ja in der 'Epistola', *quod fere quattuor annis integris in Avinione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ididem pravitatem haereticam incurrisse* (OPol III, S. 6).

³⁴⁶ I D prologus (G, S. 398): *In quo personam recitantis assumas. nec tantum unam, sed plures quando tibi videbitur, ad eadem interrogationem narra sententias.*

³⁴⁷ Vgl. Anm. 24.

³⁴⁸ I D V, cap. 4: *verum quia veritas exagitata magis splendescit in lucem, peto ut in contrarium allegare nitaris.*

³⁴⁹ I D V, cap. 5: *secundum suæ voluntatis arbitrium manere possit in fide, gratia, affinitate diuina, vel ab fide catholica deuiare.*

³⁵⁰ III D I i, cap. 5 (G, S. 776): *Lex enim Christiana ex institutione Christi est lex libertatis respectu veteris legis: quæ respectu nouæ legis fuit lex seruitutis.*

³⁵¹ Hier gegen die Allmacht des Papstes genannt, III D I i, cap. 5 (G, S. 776): *si papæ haberet ab Christo talem plenitudinem potestatis, ut omnia possit, quæ non sunt contra legem diuinam, nec contra legem naturæ.* Gegen die Allmacht des Kaisers III D II ii, cap. 27 (G, S.

Geltungsbereich minimal, d.h. ihre Bestimmungen sind zumeist negativ und regeln nur das ausdrücklich Verbotene.³⁵² Vor dem Gesetz ist jeder, den es betrifft, gleich an Freiheit und Rechten.³⁵³ Im Zusammenhang mit seiner Position im *'Theoretischen Armutsstreit'* ist Ockham diese Minimalbestimmung äußerst wichtig: Nur so kann er die Bereiche öffentlicher Herrschaft und privater Freiheit größtmöglich trennen.

Zum Bereich der privaten Freiheit gehört alles, was auch zum Recht der Völker gehört, d.h. was der einzelne als Individuum bestimmen kann, ohne die Freiheit eines anderen zu berühren. Dazu gehören z. B. die Unverletzbarkeit des Wohnraumes oder der Schutz vor Krieg und Sklaverei.³⁵⁴ Aber auch die freie Verfügung über Eigentum und Ehe sind Bestandteil der privaten Freiheit, bzw. des vernünftigen und individuellen Völkerrechts.³⁵⁵ Wer von diesen Rechten keinen Gebrauch machen will, der darf freiwillig darauf verzichten. Es kann aber kein Gesetz geben, das irgendeines dieser Rechte ohne Grund beeinträchtigt. Wer freiwillig einen Teil seiner Freiheit preisgibt, kann dies tun. Die *lex libertatis* wird dadurch nicht gestört.³⁵⁶ Sie bleibt immer das Gesetz der vollkommenen und vernünftigen Freiheit des Menschen. Freiheit ist für Ockham eine anthropologische *'conditio sine qua non'*, und ein allgemeiner Verzicht wäre gegen die *dignitas humanitas*, die 'Würde des Menschengeschlechts'.³⁵⁷

Da der einzelne Mensch nach der Sünde aber nicht nur vernünftig ist, ist er fortan auch nicht mehr vollkommen frei. In der Vollkommenheit, so Ockham, gibt es Abstufungen, und für den Menschen *post lapsus* ist die 'schlechthin vollkommene' Freiheit nicht möglich.³⁵⁸ Da er sich für die Möglichkeit entschieden hat, Eigentum erwerben zu können, braucht er weitere Bestimmungen, die das Eigentum schützen

923): *Igitur in temporalibus generaliter obediendum est imperatori, ut omnia possit, quæ non sunt contra ius diuinum & naturale.*

³⁵² III D I i, cap. 5 (G, S. 779): *auctoritates de libertate euangelicæ legis non debent, quo ad omnes intelligi affirmatiue, sed quo ad multos negatiue.*

³⁵³ III D I i, cap. 5 (G, S. 776): *Christiani non fiunt serui cuiuscumque mortalis per legem Christianam, sed liberi sunt, quantum est de ratione euangelicæ legis.* Ockham spricht hier von Christen, weil das evangelische Gesetz zunächst die Christen betrifft.

³⁵⁴ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *Quæ sunt quodammodo totius communitatis mortalium, quæ ad ius gentium spectare videntur: quæ quodammodo sunt naturales, & quodammodo humanæ siue positivæ, [...] Unde non liceret sibi generaliter prohibere occupationes sedium, bella, captiuitates, seruitutes, postliminia, legatorum non violandorum religionem, & et alia quæ ad ius gentium spectare videntur.*

³⁵⁵ III D I i, cap. 7 (G, S. 778): *nec potest eis præcipere ut habeant proprium vel contrahant matrimonium: quæ tamen sunt licita de se, licet facta sint illicita religiosi per votum sponte ab eis emissum.*

³⁵⁶ III D I i, cap. 7 (G, S. 779): *si sponte voluerit se facere seruum Papæ, [...] in nullo derogatur euangelicæ legi.*

³⁵⁷ III D II ii, cap. 20 (G, S. 918): *Dignitati enim humani generis derogaret, si omnes essent serui imperatoris.*

³⁵⁸ III D I i, cap. 7 (G, S. 779): *in perfectione enim sunt gradus, quare non omne perfectum est perfectissimum reputandum, perfectissima autem libertas in hac vita mortali nequaquam habebitur.*

und den Nutzen des Gemeinwohls fördern.³⁵⁹ Für das Leben in der Gemeinschaft braucht der Mensch das bürgerliche Gesetz.³⁶⁰ Ockham betont immer wieder, dass das bürgerliche Gesetz eingerichtet wurde, um den *status quo post* nach dem gemeinsamen Nutzen für alle Menschen ausrichten zu können. Da das Völkerrecht für die Individuen das vernünftigste Recht ist, ergänzt das bürgerliche Recht nur die Bestimmungen des individuellen Völkerrechts.³⁶¹ Das bürgerliche Gesetz ist kontingentes Recht, es ist von Menschen gemacht, um eine bestimmte Situation zu optimieren, d.h. um das Leben nach dem Sündenfall durch den gemeinsamen Nutzen sinnvoll zu gestalten.³⁶²

Modern interpretiert kann man sagen, dass der Staat mit der Einführung des bürgerlichen Gesetzes entsteht. Sein Ursprung liegt beim Volk, das den 'gemeinsamen Nutzen für die ganze Welt' in der Errichtung des Staates sah.³⁶³ Das Reich und sein Recht entstammen prinzipiell der Kompetenz des Volkes.³⁶⁴ Dabei ist nicht etwa die Zustimmung aller Menschen erforderlich, sondern der Konsens der Mehrheit genügt.³⁶⁵ Ein solcher Konsens ist für Ockham eine 'allgemeine Vereinbarung', ein *pactum generale*, die die Menschen miteinander schließen, um die Gemeinschaft zu gründen.³⁶⁶ Die Eintrittsbedingung in die menschliche Gesellschaft ist für Ockham die freiwillige Zustimmung zum *pactum*, wodurch jeder einen Teil seiner Freiheit an die Gesellschaft abgibt, indem er den Beschlüssen der Mehrheit folgt. Die Majorität

³⁵⁹ III D I i, cap. 7 (G, S. 779): *spectant ad necessitatem vel utilitatem ipsius aut rei publicæ alicuius hominis subditur potestati.*

³⁶⁰ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *distinguendo de lege humana, quarum quædam sunt leges imperatorum & aliarum personarum & communitatum particularium imperatori subiectarum, que ciuiles possunt appellari.*

³⁶¹ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *iura ciuilia sunt iura imperatorum & regnum, sed ius gentium non est imperatorum, nec regnum per institutionem ipsorum.*

³⁶² III D II i, cap. 26 (G, S. 899): *potestas Imperialis & uniuersaliter omnis potestas licita & legitima est ab Deo, non tamen ab solo Deo. Sed quædam est ab Deo per homines, & talis est potestas Imperialis, quæ est ab Deo, sed per homines.*

³⁶³ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *Romani cernebant, quod necessarium fuit pro utilitate communi totius mundi unum Imperatorem uniuersis mortalibus dominari.* Daß Ockham hier von den *Romani* spricht, ändert nichts am Prinzip der 'Basisdemokratie', da er in diesem Kapitel den Ursprung des römischen Kaiserreiches erläutert.

³⁶⁴ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *Ab illo autem est Imperium, qui Imperatori contulit potestatem condendi leges. Ergo ab populo est Imperium.* III D II i, cap. 29: *potestas transferendi Imperium uno modo vel alio modo principalissime est apud uniuersitatem mortalium, sicut & apud ipsam principalissime constituendi Imperium.*

³⁶⁵ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *ad illa quæ sunt ex necessitate facienda, sufficit quod ab maiori parte fiant. Omnes autem mortales sunt unum corpus & unum collegium: ita necesse fuit tempore, quo Romani coeperunt dominari cunctis mortalibus. Ergo tunc temporis maior pars mundi etiam aliis contradicentibus potuit Imperatorem præficere toti mundo, nec requirebatur consensus omnium.*

³⁶⁶ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *generale pactum est societatis humanæ obtemperare regibus suis in his, quæ spectant ad bonum commune.*

entscheidet letztendlich über die verbindlichen Gesetze, und ihre Autorität schafft Recht.³⁶⁷ Ein Vertrag begründet für Ockham die menschliche Gemeinschaft.

Das Gesetz der Gesellschaft ist somit immer legitim, selbst wenn es nicht vernünftig ist. Es kann in der Gemeinschaft eben Umstände geben, in denen kurzfristig ein unvernünftiges Gesetz dem Nutzen der Gemeinschaft förderlicher ist.³⁶⁸ Dies ist nur die konsequente Folge aus der Einführung des Eigentums. Mit dem Eigentum kam auch die Ungerechtigkeit in die Welt, und die Vernunft ist *post lapsus* nicht mehr alleine in der Leitung des Lebens. Für den gemeinsamen Nutzen muss es im Zustand der Ungerechtigkeit ein Gesetz geben, das als legitimes Recht gilt, auch wenn es nicht mit dem individuellen Völkerrecht übereinstimmt. Anderenfalls wäre die Einführung des bürgerlichen Gesetzes auch sinnlos, da sich der Umgang mit dem Eigentum ja aus der Befolgung des vernünftigen Völkerrechts ergeben hätte. Da das Recht aber nun nicht mehr nur *'partikular'* orientiert sein kann, bedarf die Gemeinschaft der *'kollektiv'* bindenden Gesetze.

c) Das Recht der Not

Pacta sunt servanda; dass Verträge zu halten sind, ist für Wilhelm von Ockham ein gültiger Rechtssatz, insbesondere wenn es sich um einen *pactum generale* handelt. Das Volk verpflichtete sich zu Beginn der Gemeinschaft per Vertrag, das Gesetz einzuhalten.³⁶⁹ Das Gesetz ist das bürgerliche Gesetz, das die Menschen sich zur Ordnung des gemeinsamen Lebens geben. Diese Regelung schränkt Ockham aber durch zwei Bedingungen ein. Den Gesetzen, so Ockham, ist nämlich nur 'im allgemeinen' Gehorsam zu leisten.³⁷⁰

Zum einen dient das bürgerliche Gesetz einem definierten Ziel, nämlich der Sicherung des Gemeinwohls. Da nicht mehr alle Menschen nur ihrer Vernunft gehorchen, gibt es nun Gesetze, die für das Wohl der Gesellschaft notwendig sind. Alle Gesetze, die diese Notwendigkeiten übersteigen, betreffen den Einzelnen nur, wenn er sich freiwillig bereit erklärt, ihnen Folge zu leisten.³⁷¹ Es kann kein gerechtes

³⁶⁷ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *dicitur, licet Romani primo & per multa tempora post iniuste compulerunt alios sibi subesse: tamen postquam alii coeperunt consentire dominio Romanorum, Romani super ipsos verum Imperium acceperunt. Ideo postquam totus orbis sponte consensit in dominium & Imperium Romanorum, idem Imperium fuit verum Imperium, iustum & bonum. [...] aliqui plures unum sunt collegium, quantum ad illa quæ sunt ex necessitate facienda, sufficit quod ab maiori parte fiant.*

³⁶⁸ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *nec licet sibi eas irregulariter transgredi, nisi in casu, in quo viderit eas derogare utilitati communi.*

³⁶⁹ III D II ii, cap. 26 (G, S. 923): *ad quod societas humana se obligat, eadem societas servare tenetur.*

³⁷⁰ III D II ii, cap. 26 (G, S. 923): *societas humana obligat se ad obediendum generaliter regibus.*

³⁷¹ III D II ii, cap. 27 (G, S. 923): *Si populus præcipit aliquid alicui de populo, quod non est de necessitate faciendum, non tenetur illud facere, nisi velit.*

bürgerliches Gesetz geben, das alle oder einen in ihrer Freiheit unnötig einschränkt. Ein Gesetz legitimiert sich ausschließlich durch seine Notwendigkeit für das Gemeinwohl.³⁷² Jedes Gesetz, das dem gemeinsamen Nutzen zudem abträglich ist, weil es nur den Interessen eines Teils der Gemeinschaft oder gar eines Einzigen nützt, ist überhaupt kein Gesetz.³⁷³ Einer solchen Bestimmung darf niemand folgen, da sie gegen den Vertrag der Gemeinschaft ist.

Die zweite Bedingung an das bürgerliche Gesetz stammt aus dem Völkerrecht. Als vernunftgemäßes '*Individualrecht*' ist es auch weiterhin der Kern eines jeden möglichen Gesetzes, denn das *ius gentium* wurde durch das *pactum generale* ja nicht etwa ungültig. Es war nach dem Sündenfall der Nachfolger des ursprünglichen natürlichen Rechts, und damit identisch mit dem göttlichen Gesetz. Auch weiterhin war dieses Recht durch die Vernunft zu erkennen, doch gab es im '*status quo post*' keine sichere, d.h. irrtumsfreie Erkenntnis mehr. Die Bedingungen hatten sich geändert, unter denen es das Recht zu erkennen galt. Der Wille war nun nicht mehr identisch mit der Vernunft, und nur so wurde das Unrecht ein Teil des freien Willens. Das vernünftige Völkerrecht bleibt somit nicht neben dem bürgerlichen Gesetz gültig, sondern als einschränkende Bedingung seiner Legitimität. Das bürgerliche Recht gilt nur in den Grenzen des ehemals individuellen Völkerrechts.

Niemand, der die Kompetenz zur Gesetzgebung erhalten hat, sei es das ganze Volk, seine Mehrheit oder ein König oder Kaiser, hat 'die Fülle der Kompetenz', die *plenitudinem potestatis*. Diese ist, wie oben gesagt, an die Bedingung des Gemeinwohls und an die vernünftige Freiheit des Einzelnen gebunden. Das Völkerrecht bleibt für das Individuum immer verbindlich, und das bürgerliche Recht kann seine Bestimmungen nur ergänzen, ihm aber nie widersprechen.³⁷⁴ Der Satz vom verbotenen Widerspruch zwischen Völkerrecht und bürgerlichem Gesetz ist für den *venerabilis inceptor* notwendig. Als apodiktischer Satz ist er die Bedingung der Möglichkeit eines jeden menschlichen Gesetzes.

Das Völkerrecht bleibt der Kern des Rechts und ein höheres Gesetz. Eine Bestimmung, die ihm widerspricht, ist weder Recht noch Gesetz. Einer solchen Bestimmung fehlt jegliche Bindung an das natürliche Recht und Gottes Gesetz. Für

³⁷² III D II ii, cap. 27 (G, S. 923): *imperator non habet talis potestatis plenitudinem, ut omnia possit, nisi quæ sunt pro communi utilitate.*

³⁷³ III D II ii, cap. 27 (G, S. 923): *Pro ista taliter allegatur, ille non habet plenitudinem potestatis, ut omnia possit, cuius leges non pro privato commodo, sed pro communi utilitate fieri debent, si enim haberet plenitudinem potestatis, posset condere leges non solum pro communi utilitate, sed etiam pro privata & utilitate propria vel aliena, & etiam quacunque de causa; I D VI, cap. 99 (G, S. 630): *Lex igitur quæ esset contra utilitatem civium, non esset lex.**

³⁷⁴ III D II ii, cap. 27 (G, S. 923): *imperator non habet in temporalibus plenitudinem potestatis, ut omnia possit, quæ non sunt contra ius divinum, nec naturale: sed limitata est potestas, ut quo ad liberos sibi subiectos & res eorum solummodo illa potest, quæ prosunt ad communem utilitatem.*

Ockham verpflichtet ein Gesetz daher nur zu dem, was 'in ihm moralisch verpflichtet'.³⁷⁵ Die Moralität bricht jederzeit die Legitimität. Im Falle des Widerspruchs zwischen moralischem Recht und legalem Gesetz fordert Ockham von jedem einzelnen Widerstand gegen das Unrecht. Der *venerabilis inceptor*, der zur Zeit des Entstehens des *Dialogus* unter dem Schutz des deutschen Kaisers stand, ist in seiner Argumentation zum Widerstand gegen die unmoralischen Gesetze des bürgerlichen Rechts jedoch auffallend kompliziert. Er spricht an dieser Stelle des 'Kaiserkapitels'³⁷⁶ von einem imaginären 'Rechtsgrund', nach dem der Widerstand gegen die Rechtsautorität, hier eben der Kaiser, verboten sei. Nur in einem Nebensatz erwähnt Ockham, dass dieser Rechtsgrund auch dem göttlichen und natürlichen Recht widerspricht.³⁷⁷ Einfach gesagt heißt dies, dass die menschlichen Gesetze zu befolgen sind, wenn sie rechtens sind. Wenn sie aber der Moralität widersprechen, dann ist dem bürgerlichen Gesetz zu widerstehen.

Gewohnt deutlich argumentiert Ockham zuvor in der Frage des Widerstandes gegen den ketzerischen Papst, der ihn vier Jahre in Avignon festhielt und nach seiner Flucht exkommunizierte. Hier fordert er, dass den unmoralischen Gesetzen 'auf alle mögliche Art' Widerstand zu leisten sei. Er fügt hinzu, dass nur so das Gesetz Gottes geschützt werden könne.³⁷⁸

Das fehlende Glied in der Argumentation nennt Ockham nicht explizit, wahrscheinlich weil er es in München nicht deutlich zu sagen wagt. Zumindest ist seine verworrene These vom 'verbotenen Rechtsgrund' nicht anders zu erklären. An allen anderen Stellen des *Dialogus* taucht der ominöse dritte 'Rechtsgrund' nicht auf. Ohne einen Widerspruch zu Ockhams Werk herzustellen, kann man zusammenfassen, dass es im Suppositionsrecht nur bürgerliche Gesetze gibt, und diese dem Völkerrecht nicht widersprechen. Das Völkerrecht stimmt seinerseits mit dem natürlichen Recht und dem göttlichen Gesetz überein. Ein Widerstand gegen ein bürgerliches Gesetz,

³⁷⁵ I D VI, cap. 99: *licet ergo fideles sub lege libertatis constituti ad id, quod est iudiciale in legibus memoratis minime astringantur [...] ad illa traxis quæ in illis legibus moralia sunt cuncti Christiani necessario sunt astricti.*

³⁷⁶ III D II ii.

³⁷⁷ III D II ii, cap. 26 (G, S. 922): *si aliquis subiectus imperatori possit iuste resistere imperatoris præcepto in temporalibus, quod non est contra ius divinum, nec contra ius naturale, oportet quod aliquo iure possit sibi resistere, quia hoc recte possumus, quod iure possumus, aut igitur potest sibi resistere iure divino aut naturali, aut humano, non iure divino, aut naturali: quia, sicut dictum est, præceptum eius non est contra aliquod illorum iurium, nec iure humano: quia, sicut habetur 'distinction. octau. capitulo, quo iure', & allegatum est supra iura humana iuri imperatoris non sunt contraria, quia ipsa iura humana per imperatores & per reges seculi Deus distribuit generi humano, igitur iure imperatoris nullus potest eius præcepto resistere, quia imperator in omnibus huiusmodi omnia potest; ähnlich auch cap. 28 (G, S. 924).*

³⁷⁸ I D VI, cap. 99 (G, S. 623): *morale est, quod fideles hæreticis & apostaticis ab fide cupientibus alios & lege Dei avertere, nullo modo consentire tenebantur, sed eis obviare & resistere modis sibi convenientibus, legemque divinam observare, defendere & tueri tenebantur.*

das dem Völkerrecht zuwiderläuft, ist also nicht nur erlaubt, sondern von jedem freien Menschen als vernünftigem Wesen gefordert. Durch seine Vernunft kann der *viator mundi* das Gerechte erkennen, sei es seine *'individuelle Verpflichtung'* aus dem vernünftigen Völkerrecht, sei es die *'kollektive Verpflichtung'* aus dem bürgerlichen Gesetz.

'Mutatis mutandis' kann man die Pflicht zum Widerstand also auch auf die Herrschaft im Reich übertragen. Im *'Widerstandskapitel'*³⁷⁹ bringt Ockham dies auf die prägnante Formel: *licet praecepta affirmativa obligent semper, non tamen pro semper*; 'positive Gesetze sind allgemein verpflichtend, aber nicht in jedem Fall'.³⁸⁰ Widerstand ist immer da eine Pflicht des Menschen, wo die bürgerlichen Gesetze das Völkerrecht verletzen. Kein Herrscher und kein Kaiser kann die Macht haben, das vernünftige Völkerrecht aufzuheben. Widerstand ist zwar kein bürgerliches Gesetz, aber ein Völkerrecht.³⁸¹ Das individuelle *ius gentium* bleibt auch in der Gemeinschaft ein Naturrecht, d.h. ein unveränderliches Recht des Menschen.

Ockhams persönliches Interesse hierbei ist offenkundig. Zum einen will er die Sicherheit seiner eigenen Position gegen den Papst argumentativ stützen, zum anderen will er die Erkenntnissicherheit der Vernunft retten. So ist es für ihn unzweifelhaft, dass die Vernunft die Wahrheit erkennen kann. Im Falle des kirchlichen Rechts handelt es sich um eine Wahrheit des Glaubens, im Falle des bürgerlichen Rechts um die Wahrheit der Kohärenz mit dem Völkerrecht und dem göttlichen Recht.

Die Verteidigung dieser Wahrheit ist für den englischen Franziskaner ein Werk der Gerechtigkeit. Doch gibt es verschiedene Werke der Gerechtigkeit³⁸², und Ockham weist eindringlich darauf hin, dass auch bei der Verteidigung der Wahrheit die Qualität der Handlung von den Umständen abhängt. Ockham weiß, wohl auch aus eigener Erfahrung, dass nicht jeder zu jeder Zeit an jedem Ort den positiven Geboten Folge leisten sollte.³⁸³ Wenn er aber dazu in der Lage ist, dann ist das Gebot der Vernunft oder des Glaubens verpflichtend, und der Widerstand ein Recht aus der Not.³⁸⁴ In

³⁷⁹ I D VI.

³⁸⁰ I D VI, cap. 39 (G, S. 538): *licet praecepta affirmativa obligent semper, non tamen pro semper*; das Kapitel steht im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen den *'Ketzer-Papst'*, und daher ist diese Aussage, wie auch die Folgenden, nur im übertragenen Sinne, aber deshalb nicht minder gültig.

³⁸¹ III D II ii, cap. 28 (G, S. 924): *sæpe praecepto imperatoris, quod nec est contra ius diuinum nec naturale, potest quis resistere iure humano, non quidem ciuili, sed iure gentium.*

³⁸² I D VI, cap. 39 (G, S. 538): *diversa sunt opera iusticiæ, quorum quædam omnibus subditis & præpositis possunt congrue convenire [...] Quæda, vero sunt opera iusticiæ, quæ non conveniunt omnibus, sed solum præpositis.*

³⁸³ I D VI, cap. 39 (G, S. 538): *non tamen tenetur quilibet talia opera misericordiæ omni tempore exercere: sed hoc loco & tempore oportunitis aliis circumstantiis debite observatis.*

³⁸⁴ I D VI, cap. 39 (G, S. 538): *omnia opera misericordiæ pro aliquo tempore cadunt sub præcepto [...] & ideo defensio impugnantium Papam hæreticum circumstantiis debitis observatis, cadit sub præcepto, licet tale præceptum non intelligitur pro omni tempore obligare.*

einer Welt, in der die Gerechtigkeit nicht mehr zweifelsfrei zu erkennen ist, und in der das Unrecht jederzeit möglich ist, kann es Umstände geben, die die positiven Gesetze aufheben. Im *'Widerstandskapitel'* des *Dialogus* nennt Ockham zwei Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung: das Recht auf Almosen in der Not, was ihn als Franziskaner betrifft, und das Recht auf Schutz eines zu Unrecht verfolgten, was ihn als vom Papst angeklagten Häretiker betrifft.³⁸⁵ Der Ton des *venerabilis inceptor* wird hier deutlich und scharf: Wer in Zeiten eindeutiger Not nicht hilft, der begehe eine Todsünde und könne sich nur mit seiner eigenen Ohnmacht rechtfertigen.³⁸⁶ Eine Berufung auf die Geltung der Gesetze erwägt Ockham hier nicht einmal. Dem Unrecht in der Welt muss der Verteidiger des Glaubens und der Vernunft adäquat entgegenreten. Wenn es um die Verteidigung der Wahrheit geht, kennt der englische Franziskaner kein Gebot der brüderlichen Barmherzigkeit, sondern nur *'die Wahl der Waffen'*. Dies ist zwar nur eine Möglichkeit unter anderen, und weder den Klerikern noch den *'Vollkommenen'* angemessen, doch eben als Möglichkeit durchaus zulässig.³⁸⁷

Auffällig ist an der letzten Bestimmung der Begriff der *'Vollkommenen'*, der *virii perfecti*. Ockham verrät dem Leser im *'Widerstandskapitel'* nicht, wen er damit meint, doch könnte er an jene *'Intellektuellen'* gedacht haben, denen bei der Erkenntnis des Notfalls eine zentrale Rolle zukommt. Im *'Gerichtskapitel'*³⁸⁸ bestreitet der *venerabilis inceptor* heftig den Vorwurf, durch das Notfallrecht dem *'Voluntarismus'* Tür und Tor geöffnet zu haben. Nicht jeder beliebige Mensch kann seinen Fall zur Ausnahme erklären und guten Gewissens das Gesetz brechen.³⁸⁹ Nur ein höheres Gesetz oder eine evidente Begründung ermöglichen den Rekurs auf das Recht der Not.³⁹⁰ Ockham unterscheidet hier präzise. Kein positives Gesetz, sei es ein kanonisches oder ein bürgerliches Gesetz, das dem göttlichen Gesetz oder der Vernunft widerspricht, ist gültig.³⁹¹ An dieser Stelle verbindet er explizit das kanonische Gesetz, bzw. die *Heilige*

³⁸⁵ I D VI, cap. 39 (G, S. 539): *quod sicut dare eleemosynam tenetur de necessitate ille, qui potest, cum ex parte indigentis apparet evidens & urgens necessitas, nec scit alium, quem probabiliter credit velle & posse necessitatem habenti iuxta indigentiam subvenire: sic tunc tenetur quilibet, qui potest modo defensionis sibi congruo & possibili impugnantes Papam hæreticum defendere, quando tali defensione necessario indigent, nec apparet alius, qui eis velit & possit tuitionem impendere.*

³⁸⁶ I D VI, cap. 39 (G, S. 539): *quicumque eis in aliquo casu, videlicet prædictorum, defensionem debitam denegaret in peccatum mortale, & fautoriam pravitatis hæreticæ laberetur, nec possent aliqui, nisi per solam impotentiam, excusari.*

³⁸⁷ I D VI, cap. 39 (G, S. 359): *cum autem dicis, quod armis iniuria propulsatur, verum dicis: sed præter istum modum pulsandi iniuriam sunt multi alii, virii perfectis & clericis congruentes.*

³⁸⁸ I D VI.

³⁸⁹ I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *non licet excipere cuilibet casum ad libitum & dicere; verba legis in tali casu non sunt servanda.*

³⁹⁰ I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *quod hoc ostendat per legem superiorem vel per rationem evidentem.*

³⁹¹ I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *quæcunque lex civilis repugnat legi divinæ vel rationi apertæ, non est lex, eodem modo verba legis canonicæ vel civilis, in illo casu quo repugnant legi divinæ, scilicet scripturæ sacræ vel rationi rectæ, non essent servanda.*

Schrift, mit dem bürgerlichen Gesetz, bzw. der vernünftigen Einsicht. Der ominöse dritte 'Rechtsgrund' des Widerstandsrechts taucht hier ebenso wenig auf, wie eine Differenzierung in der Gültigkeit des kanonischen und bürgerlichen Gesetzes.

Ockham bleibt auch in der weiteren Frage nach der Autorität der Auslegung der Gesetze präzise. Er unterscheidet zwei Gremien, die Gelehrten und den Rat der Fachleute. Den Gelehrten kommt es zu, einfache Feststellungen zu machen. Sie sollen in der *Heiligen Schrift*, der natürlichen Vernunft und der Moralphilosophie erfahren sein, und über die Wahrheit, d.h. über die Gültigkeit eines Gesetzes urteilen.³⁹² Die Autorität zur Entscheidung, ob ein Gesetz gültig ist oder nicht, kommt dem Rat der Fachleute zu. Auch sie sollen in der *Heiligen Schrift* und der natürlichen Vernunft 'erfahren' sein. Zusammen mit dem Gesetzgeber haben sie das letzte Wort über das positive Recht.³⁹³ Ockham bestimmt hier nicht, ob der Gesetzgeber mit dem Rat der Fachleute identisch ist oder nicht. Er gibt nur beiden eine gleichwertige Kompetenz und Autorität, und löst hier eindeutig das Gesetz vom Individuum. Weder der einzelne Bürger, noch ein einzelner Gesetzgeber kann über das Recht entscheiden. Recht und Gesetz zu finden, ist für Ockham ein '*kollektiver Prozess*'.

Von besonderem Interesse ist daher die folgende Bestimmung der Gelehrten und Fachleute. Sie sollen Theologen und Philosophen sein, da nur sie über die kanonischen, bzw. bürgerlichen Gesetze urteilen können. Dies, so Ockham, können sie, da es im Falle des Zweifels der nachgeordneten Wissenschaft zukommt, über die Gültigkeit der Ableitung in der untergeordneten Wissenschaft zu urteilen.³⁹⁴ Die Theologen befinden über die Gültigkeit der Interpretation der *Heiligen Schrift*, die Philosophen über die der bürgerlichen Gesetze. Wichtig ist dieser Abschnitt vor allem, weil Wilhelm von Ockham hier die '*Politik als Wissenschaft*' bezeichnet, die aus Prinzipien und Folgerungen besteht. Die bürgerlichen Gesetze sind Konklusionen, die sich aus gültigen Prämissen ergeben, *quae sequitur ex principiis*. Die Gelehrten und Fachleute können über die Prinzipien urteilen, weil sie über Wissen durch Erfahrung verfügen. Diese Erfahrung ist keine '*metaphysische Einsicht*' in allgemeine Wahrheiten, sondern wissenschaftliche Kenntnis. Die Intellektuellen sind ja deshalb erfahren, weil sie die Grundlagen des jeweiligen Rechts kennen. Als solche nennt Ockham die Moralphilosophie für die Gelehrten, und die *Heilige Schrift* und die natürliche Vernunft für Gelehrte und Fachleute.

³⁹² I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *hoc iudicare per modum doctrinæ & simplicis assertionis spectat ad eruditum in scriptura divina & ratione naturali ac philosophia moralia pollentem.*

³⁹³ I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *hoc autem iudicare ex auctoritate officii obligando ad hoc servandum & tenendum spectat ad conditorem legis cum consilio peritorum in scripturis sacris & naturali ratione pollentium.*

³⁹⁴ I D VI, cap. 100 (G, S. 630): *Conceditur quod ultimum iudicium de intellectu legum civilium & canonum est servandum Theologis & Philosophis, quemadmodum ultimum iudicium de aliquo dubio in scientia inferiori referendum est scientiæ superiori eo modo, quo per principia iudicandum est de conclusione, quæ sequitur ex principiis.*

Die Kenntnis der *Heiligen Schrift* und der Moralphilosophie bezieht sich wohl eindeutig auf Textkenntnis. Die Schriften der Autoritäten dienen als Ausgangspunkt der Wissenschaft. Hierin bleibt Ockham traditionell. Der Begriff der natürlichen Vernunft ist umso spannender. Aus dem '*Naturrechtskapitel*' ging zweifelsfrei hervor, dass kein Mensch nach dem Sündenfall mehr über die ursprüngliche natürliche und irrtumsfreie Vernunft verfügt. Zu Beginn des '*Gerichtskapitels*'³⁹⁵ erklärt Ockham, was er darunter versteht. Zunächst stellt er fest, dass der Gesetzgeber das Gesetz nicht alleine auslegen kann. Die Auslegung eines Gesetzes ist seine Erläuterung oder eine geeignetere Erklärung.³⁹⁶ Derartiges kann nötig sein, weil in allen Gesetzen, seien sie göttlicher oder menschlicher Provenienz, mehrdeutige Worte enthalten sind.³⁹⁷

Diese zu interpretieren ist eine Leistung der Vernunft, die durch die Erfahrung mit den Rechtsgewohnheiten und der Kenntnis der Gesetze Sicherheit erlangt. Ausdrücklich ist diese Aufgabe nicht allein durch Autorität zu lösen. Der Gesetzgeber, der in den Texten der *Heiligen Schrift* und der Moralphilosophie nicht unterrichtet ist, sollte auch nicht mit der Auslegung der Gesetze beauftragt werden.³⁹⁸ Dies kommt nur denen zu, die in der *Heiligen Schrift* und der Moralphilosophie Kenntnisse haben. Doch das Kriterium der Erfahrung greift weiter. Neben der Bildung in den Texten braucht der Interpret lebensweltliche Erfahrung. Nur durch Weltkenntnis und Vertrautheit im alltäglichen Umgang mit den Gesetzen reift jene Art von Mensch, der die '*Politik zur Wissenschaft*' erhebt.³⁹⁹ Für das 'Verständnis der Wahrheit' braucht jeder Mensch den Mut zu urteilen und 'Verstandesschärfe' - wer nur 'gedächtnisstark' ist und die Texte auswendig lernt, wird zum 'wahren Verständnis' nicht vordringen können.⁴⁰⁰ Es bedarf des gebildeten Philosophen und Fachmannes, der über den nötigen gesunden Menschenverstand verfügt, damit durch ein tieferes Verständnis für

³⁹⁵ I D VI, cap. 100.

³⁹⁶ I D VI, cap. 100 (G, S. 628): *non solius condentis legem est interpretari [principis]. Ad cuius evidentiam dicitur esse sciendum, quod interpretatio legis non videtur esse, nisi quaedam declaratio intellectus legis seu expositio apertior, unde tunc solum videtur interpretatio legum, quando ignoratur intellectus legis.*

³⁹⁷ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *Ex quibus verbis patet aperte, quod verba ambigua & multiplicia reperiuntur in lege divina, igitur nec ab humanis legibus hoc est negandum, & non est inconueniens, quod lex humana possit diversis modis intelligi.*

³⁹⁸ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *si institutor legis non sufficienter fuerit instructus in scriptura divina & philosophia morali, interpretatio talis ab eo condite legis principalius spectat ad aliquos eruditos quam ad ipsum.*

³⁹⁹ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *Unde si illitteratus experientia rerum & negociorum peritia carens, statuit legem, solum considerans ea quæ communiter accidunt, philosophus eruditus & expertus melius dicet, in quibus casibus verba legis non sunt servanda, & profundiorum intellectum legis habebit, quam rex qui statuit eam.*

⁴⁰⁰ I D VII, cap. 73 (G, S. 739): *scilicet non solum memoriam verborum retineant, sed intellectum capiant veritatis. Multi enim quamvis memoria vigeant, ut literas multas retineant, & prompte quæ voluerint recitent & allegent, carent tamen iudicio & acumine rationis, ita ut ad verum intellectum aliquando per seipsos nesciant peruenire. Et de istis potest verificari illud Apostoli 2. Tim. 3 'semper addiscentes & nunquam ad scientiam veritatis peruenientes'. Tales autem non sunt idonei ad impugnandum errores occultos & latentes.*

den Sinn des Gesetzes aus den Gesetzen gerechte Gesetze werden. Dies, und nicht mehr, ist die natürliche Vernunft.

Was Ockham unter lebensweltlicher Erfahrung versteht, beschreibt er in einem Beispiel. Er führt dazu zwei Gesetze an, das Verbot des Bruchs eines Eheversprechens und die Pflicht zur Rückgabe eines Depositums. Beide Gesetze sind zunächst rechtens, d.h. sie widersprechen nicht dem Naturrecht, bzw. dem Völkerrecht. Dennoch gelten die Gesetze nicht absolut. Durch Unzucht vor der Ehe kann ein Eheversprechen per göttlichem Recht ungültig werden, ebenso wie ein Depositum per Naturrecht nicht zurückgegeben werden muss, wenn es zur militärischen Eroberung der Vaterstadt verwendet werden soll.⁴⁰¹ Wenig später nennt Ockham ein weiteres Beispiel für den Umgang mit Deposita. Wem ein Schwert geliehen wurde, braucht es nicht zurückzugeben, wenn der Verleiher damit sich oder einen Unschuldigen töten will, denn nach dem Naturrecht ist jeder zunächst verpflichtet, einen Schaden seines Nächsten zu verhüten.⁴⁰²

Aus der Vielzahl der Gesetze ist von den Intellektuellen zu urteilen und zu forschen, in welchem Sinne sie einzuhalten sind.⁴⁰³ Dazu bedarf es der Bildung und Erfahrung, d.h. der Kenntnis der Texte der Autoritäten, der Klugheit und Lebenserfahrung, damit aus den Richtlinien der Gesetze die Weisungen der Vernunft entspringen können.

⁴⁰¹ I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *si quis inveniatur cognovisse mulierem, cui fidem debet de matrimonia contrahendo, debet remanere in eadem. Si quis autem attendat verba legis, & nescierit ius divinum, quo conceditur, quod licet causa fornicationis dimittere uxorem, intellectum legis verum nequaquam habebit. Item ut habetur [...] depositori licet pro voluntate sua depositum revocare: tamen ignarus iuris naturalis (quo cavetur ne ad patriam expugnandam depositum reposcatur) nequaquam ultimate intelligit.*

⁴⁰² I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *si quis gladium depositum reposceret ad occidendum seipsum vel alium innocentem iniuste, gladius depositus sibi restitui non deberet. Quia qui in hoc casu restitueret depositum, ageret contra ius naturale, quo qui libet obligatur flagitium & dispendium proximi prohibere, si potest.*

⁴⁰³ Ockham widerspricht hier der Autorität, d.h. explizit Augustinus, in I D VI, cap. 100 (G, S. 629): *quamvis secundum sententiam beati Augustin, de temporalibus legibus, quæ sunt puræ positivæ, postquam fuerunt institutæ & firmatæ, nec iudex nec alius debeat iudicare, an sunt servandæ vel non servandæ: quia constat quod servandæ sunt, licebit tamen non solum iudici & eruditis & doctis iudicare & indagare secundum quem intellectum servandæ sunt & secundum quem intellectum servandæ non sunt.*

3. Politik als Wissenschaft

Beide Schwerter, das weltliche und das geistliche, gehören dem Volk. Dies ist für den Logiker, Theologen und Philosophen Wilhelm von Ockham die einzig mögliche Konsequenz des Naturrechts. Doch ist ein derartiges Resümee ebenso richtig wie *'kurzsichtig'*. Ruedi Imbachs Feststellung, dass Hegels Wort, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfasst, für Ockham in "ganz besonderer Weise"⁴⁰⁴ gelte, ist auch hier - mit Einschränkungen - richtig. Der englische Franziskaner war ein mittelalterlicher Denker, seine politischen Schriften entstanden im Kampf gegen den *'Ketzerpapst'*, und er lebte in der Gnade des römischen Kaisers. Wenn er vor seinem Exil immer wieder fordert, dass die Thesen der Philosophen klar und deutlich, *de virtute sermonis*, zu sein hätten, so mischen sich in München zwei neue Aspekte in seinen *'Stil'*: *'pathos'* und *'prudencia'*. Er bleibt als Philosoph der Analyse treu, doch entwickelte sich Ockham in und nach Avignon zum kämpferischen Streiter, der durch die Parteinahme für den Kaiser auch gelernt hat, behutsam zu formulieren. Der *Dialogus* ist durch all dies geprägt. Analyse, Leidenschaft und Bedachtsamkeit führen dem politischen Grenzgänger im steten Wechsel die Feder.

Wie sehr sich Ockham der Abhängigkeit vom römischen Kaiser für seine Arbeit und sein Leben bewusst war, wird deutlich, wenn man die Analyse der Legitimation und Limitation der Herrschaft betrachtet. Ockham argumentiert hierbei *'zweigleisig'*. Zum einen will er die Ergebnisse seiner philosophischen Analyse bewahren, zum anderen muss er Rücksicht nehmen auf die historische Faktizität des Kaisertums - nicht zuletzt weil dieses Faktum sein Leben vor den Häschern des Papstes schützt. Ockhams Äußerungen zur Herrschaft im Staate⁴⁰⁵ sind somit immer Interpretationen. Ob die hier vorgeschlagene Lesart die tatsächliche Meinung des *venerabilis inceptor* trifft, lässt sich hier nicht ausführlich diskutieren.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ R. Imbach, 1985, S. 223.

⁴⁰⁵ Der von Ockham zumeist benutzte Begriff *Imperium* würde die Interpretation in eine falsche, weil allzu monarchistische, Richtung lenken. Auch wenn der Begriff *'Staat'* nicht in jeder Facette seiner modernen Bedeutung die Herrschaft in der Gemeinschaft jener mittelalterlichen Gesellschaft trifft, die Ockham vor Augen hatte, scheint er mir dennoch der konziseste Verweis auf die von Ockham intendierte Form eines gesellschaftlichen Organisationsverbandes.

⁴⁰⁶ Dazu wäre eine gründliche Analyse des politischen Opus Ockhams nötig, die den Rahmen dieser Arbeit bei weitem übersteigen würde.

a) Legitimation und Limitation

Quell jeder Herrschaft ist das *pactum generale*, das am Beginn des Staates steht, und auf dessen Grundlage sich das Suppositionsrecht herausbildet. Eine der rechtlichen Bestimmungen des Suppositionsrechts trennt die geistliche von der zeitlichen Herrschaft. Zunächst interessiert hier die zeitliche Herrschaft, die die Menschen sich in völliger Freiheit, aber in Übereinstimmung mit dem natürlichen Recht geben.⁴⁰⁷ Ockham meint hier explizit alle Menschen, denn nur die 'Gesamtheit der Sterblichen' besitzt die Kompetenz, d.h. das natürliche Recht, das Reich zu gründen.⁴⁰⁸ Der Akt der Gründung des Reiches war genuin verbunden mit einem Ziel, dem gemeinsamen Wohl der Gründer. Um dieses Ziel zu erreichen, erkannten die Menschen die Notwendigkeit der Herrschaft.⁴⁰⁹ Jede Herrschaft, wie auch immer diese 'en detail' konstruiert ist, bleibt durch das *pactum generale* an die Kompetenz des Volkes gebunden.

Das Ziel, dessenthalben die Zustimmung zum *pactum* für notwendig erachtet wurde, bleibt die ideelle Vorgabe, an der das faktische Handeln sich orientieren muss. Sollte die konkrete Herrschaftsform den Weg zum Ziel verlassen, dann fällt die Herrschaftskompetenz wieder an ihre ursprünglichen Eigentümer zurück.⁴¹⁰ Der ursprüngliche Eigentümer, und d.h. das Volk, ist jedoch nur zur Sicherung der Vertragsbedingungen verpflichtet - ansonsten ist das Volk völlig frei in der positiven Bestimmung der Form der staatlichen Herrschaft. Ob und an wen sie das Recht auf Herrschaft verleiht, ist von den bürgerlichen Gesetzen abhängig.⁴¹¹

Das Faktum der kaiserlichen Herrschaft fügt Ockham dann auch recht kommentarlos an das Ende einer historischen Entwicklung. Nachdem die Römer ihr Reich gegründet hatten, gaben sie die Herrschaft mal an Könige, mal an Konsule weiter. Zu guter Letzt erkannten sie, dass es für den gemeinsamen Nutzen der ganzen Welt notwendig sei, die Herrschaft auf einen Kaiser zu übertragen.⁴¹² Die

⁴⁰⁷ III D II ii, cap. 4 (G, S. 904): *per temporalia intelligantur illa quæ respiciunt regimen humanum, vel humani generis in solis naturalibus constituti absque omni revelatione divina, quæ servarent illi qui nullam legem præter naturalem & positivam humanam susciperent.*

⁴⁰⁸ III D II i, cap. 29 (G, S. 901): *potestas transferendi Imperium uno modo vel alio modo principalissime est apud universitatem mortalium;* III D II i, 27 (G, S. 899): *ab populo est Imperium.*

⁴⁰⁹ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *Romani cernebant, quod necessarium fuit pro utilitate communi totius mundi unum Imperatorem universis mortalibus dominari.*

⁴¹⁰ III D II i, cap. 31 (G, S. 902): *propter culpam quælibet persona vel quælibet communitas partialis potest privari iure, quod habet in communi super Imperium.*

⁴¹¹ III D II i, cap. 29 (G, S. 902): *Cum igitur ius, quod habent Romani super Imperium, fiat ius humanum positivum, licet fuerit ius publicum concessum etiam communitati Romanorum, de concensu totius communitatis Romanorum poterit derogari eidem iuri. Et ita de consensu eorum potest idem ius totaliter transferri in alium vel alios.*

⁴¹² III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *Aliquando enim habuerunt reges, aliquando consules, aliquando unum qui mutabatur singulis annis. Ultima autem Imperatorem elegerunt [...] ab*

Notwendigkeit dieser Übertragung bindet Ockham unmissverständlich an das universelle Gemeinwohl, dem die mangelnde Einheit des Reiches als Hindernis gegenübersteht.⁴¹³ Erst durch einen Kaiser, der über die Gesamtheit seiner freien Untertanen herrscht, kann die 'wahre, gerechte und gute' Herrschaft über die Welt verwirklicht werden.⁴¹⁴

Wesentlich intensiver behandelt der *venerabilis inceptor* dann aber die Frage nach den Grenzen kaiserlicher Herrschaft. An die Person des Kaisers stellt er zunächst die Forderung, dass er die natürlichen und bürgerlichen Gesetze zu kennen habe. Da er diese Aufgabe aber nie vollkommen erfüllen kann, braucht er zur gerechten Herrschaft jene '*Intellektuellen*', die die Gesetze mit ihm schaffen und interpretieren.⁴¹⁵ Und immer wieder behandelt Ockham das Verhältnis zwischen Kaiser und Gesetz. Er legt offensichtlich großen Wert auf die Feststellung, dass der Kaiser, wie alle anderen Menschen auch, kein Gesetz wider das Völkerrecht für legitim erklären kann, und, wie alle anderen Menschen, dem positiven Recht untersteht. Selbst wenn er die maximale Kompetenz im Staat übertragen bekam, d.h. dass es in seiner alleinigen Macht steht, die Gesetze zu schaffen und Strafen zu verhängen, bleibt seine Macht doch an die Bedingungen seines Auftrages gebunden.⁴¹⁶ Jegliche Entscheidung des Kaisers, wie mächtig er auch sein mag, gegen das Gemeinwohl, destruiert per Vertragsrecht seine Autorität, und per Völkerrecht kehrt die Macht zum Volk zurück. Die Herrschaft des Kaisers ist ausschließlich zum Nutzen seines Volkes eingerichtet, und jeglicher Schaden, oder gar die Zerstörung des Reiches, ist von Rechts wegen, sei es ein bürgerliches oder natürliches, ungültig.⁴¹⁷

Das Reich und seine Herrschaft legitimieren sich somit primär durch den Vertrag aller, sekundär durch die Verfolgung des Staatszieles, d.h. des Gemeinwohls. Die Mittel, die dem Herrscher und seinem Volk dabei zur Verfügung stehen, sind die

Romanis fuit Romanum Imperium institutum [...] Romani cernebant, quod necessarium fuit pro utilitate communi totius mundi unum Imperatorem universis mortalibus dominari.

⁴¹³ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *Ideo qui contradixerunt unitati Imperii, tanquam impediens boni communis, potestas ordinandi de Imperio ad Romanos, & ad alios in hoc eis consentientes extitit devoluta.*

⁴¹⁴ III D II i, cap. 27 (G, S. 899): *postquam totus orbis sponte consensit in dominium & Imperium Romanorum, idem Imperium fuit verum Imperium, iustum & bonum.*

⁴¹⁵ III D II i, cap. 15 (G, S. 885): *iurium naturalium notitiæ acquirendæ debet imperator insistere diligenter [...] nec huiusmodi iurium & secularium negotiorum peritiam & perfectam notitiam acquiri expedit, etiam ut plures consiliarios secum habeat sapientes; vgl. dazu auch C 2 c), S. 82f..*

⁴¹⁶ III D II i, cap. 15 (G, S. 885): *non semper Imperator exercendo iustitiam potest, quodcunque genus poenarum pro suo arbitrio pro omni crimine infligere [...] Ita Imperator, quia est supra positiva iura, & non est super æquitatem naturalem, scilicet in exercendo iustitiam, non vult ex causa infligere poenam statutam in iure, tenetur de necessitate infligere poenam æquitate servata, secundum quod bonum commune & salutem subditorum viderit postulare, & maxime bonorum.*

⁴¹⁷ III D II i, cap. 18 (G, S. 887): *nullus imperator valet destruere imperium, & quicquid egerit ad destructionem imperii, non teneret de iure.*

Gesetze. Das bürgerliche Gesetz ist insofern legitim, wenn es durch eine dazu legitimierte Gewalt erlassen wurde, und seiner Rolle als staatliches Mittel zur Erfüllung der Vertragsbedingungen gerecht wird. Nur zu diesem Zweck wurde das bürgerliche Gesetz ja eingeführt. Da der ursprüngliche Vertrag aber nichts anderes ist als die Zustimmung zur Erweiterung des *ius gentium*, darf auch das *pactum generale* nicht die Grenzen des natürlichen Rechts überschreiten. Die staatliche Herrschaft ist und bleibt durch das Naturrecht limitiert. Wie jedes bürgerliche Gesetz nicht dem Naturrecht widersprechen darf, so gibt es keine Herrschaft wider das Recht der Völker. Auch die Legitimität eines jeden Amtes ist durch seine Rechtmäßigkeit limitiert. Mag die Herrschaft eines Kaisers auch 'de iure' unbegrenzt sein, so bleibt sie doch 'de facto' in den Grenzen des natürlichen Rechts und der 'Würde des Menschengeschlechts'.⁴¹⁸ Dezidiert weist Ockham darauf hin, dass einem Kaiser, der seine Autorität missbraucht, keine Gefolgschaft zu leisten ist. Die zeitliche Lenkung des Volkes kann nur durch gerechte Leitung zum Wohl seiner Bürger führen.⁴¹⁹

Wilhelm von Ockham bleibt also ein spätmittelalterlicher Theoretiker der Politik, wenn man mit diesem Ausdruck nur die Akzeptanz einer kaiserlichen Herrschaft über die Welt meint. Und doch geht Ockham auch hier an die Grenzen des Denkbaren, d.h. dessen, was man in der Mitte des 14. Jahrhunderts erdenken konnte - und durfte. Denn auch wenn er auf Gedeih und Verderb seinem Kaiser ausgeliefert war, stellte der *venerabilis inceptor* an die Möglichkeit einer gerechten kaiserlichen Herrschaft nahezu unerfüllbare Bedingungen. Zunächst muss jener Mensch, der Kaiser werden will, 'besser als alle anderen' sein, denn sein Amt entstand schließlich wegen der Schlechtigkeit der Menschen. Wenn alle nur gut wären, dann wäre er überflüssig, bzw. dann gäbe es keinen Grund, warum einer mehr herrschen sollte als ein anderer.⁴²⁰ Des Weiteren muss die Mehrheit der Gesellschaft der Herrschaft eines einzigen freiwillig zustimmen. Nur wenn sie es für den Nutzen ihrer Gemeinschaft für sinnvoll halten, dass eine bestimmte Person aus ihrer Mitte, die eben besser ist als alle anderen, sie lenkt, dann kann der Kaiser sein Amt antreten. Wenn kein solcher Mensch gefunden wird, oder kein mehrheitlicher Beschluss zustande kommt, dann muss die Herrschaft beim Volk bleiben.⁴²¹

⁴¹⁸ III D II ii, cap. 20 (G, S. 918): *Dignitati enim humani generis derogaret, si omnes essent servi imperatoris.*

⁴¹⁹ III D II i, cap. 20 (G, S. 918): *subditi imperatoris non in omnibus tenetur sibi obedire: sed in his tantum, quæ spectant ad regimen populi: hoc est, in his, quæ sunt necessaria ad regendum iuste & utiliter populum sibi subiectum, & ideo si præciperet aliquid, quod est contra utilitatem populi sibi subiecti, non tenerentur sibi obedire.*

⁴²⁰ III D I ii, cap. 15 (G, S. 800): *si in aliqua communitate omnes essent boni, & nullatenus pervertibiles per malitiam in actu vel potentia, iniustum esset ut aliquis principaretur sibi similibus & æqualibus in sapientia & virtute: quia tunc nulla ratio apparet, quare plus deberet unus quam alius principari.*

⁴²¹ III D I ii, cap. 15 (G, S. 800): *cum maior pars & potentior voluntarie sustinet principatum unius, [...] expedit ut unus super omnes accipiat principatum, dummodo inveniatur talis, qui*

Die Volksherrschaft bleibt zudem bestehen, wenn die Gesellschaft aus Menschen besteht, die gleich an Rang und Würde sind. Mit Aristoteles fordert Ockham, dass Gleiche gleichen Ranges und gleicher Würde sich selbst regieren, und nur wenn es das Gemeinwohl fordere, ihre Kompetenz durch eine gerechte Wahl an andere, bzw. einen anderen, 'verleihen'.⁴²² Leichten Herzens scheint Ockham seine 'Volksdemokratie' aber nicht aufgeben zu wollen. Zumindest bleibt es für ihn 'wirklich ungerecht', wenn den Gleichen ungleicher Rang und ungleiche Würde zukommen soll.⁴²³ Jede Form der Repräsentativherrschaft muss die ihr übertragene Macht rechtfertigen, bzw. das Volk darf die Herrschaftskompetenz nicht grundlos, z.B. mit der traditionellen Begründung einer Erbmonarchie, übertragen. Aber auch wenn es für das Wohl der Gemeinschaft förderlich sein sollte, zur Lenkung des Staates einem Kaiser die Herrschaft zu übertragen, so bleibt die 'Fülle der Kompetenz' beim Volk.⁴²⁴ Seine Einsetzung und auch seine Absetzung obliegen prinzipiell dem Willen derer, die seine Gesetze 'betreffen'. Weder kann das Volk seine Souveränität vollständig übertragen, noch kann ein Herrscher dieses Recht durch ein Gesetz übernehmen, oder gar vererben.⁴²⁵ Für Ockham gibt es unter Gleichen keinerlei Befehlsgewalt, und die Lenkungscompetenz des Staates kann nur aus einem freiheitlichen und allgemeinen Beschluss des ganzen Volkes heraus erfolgen.

Dennoch gibt Ockham dem 'offensichtlichen Nutzen' der Gemeinschaft an einer Stelle des *Dialogus* den Vorzug, da dieser letztendlich Zweck und Ziel der Herrschaft ist. Ockham bleibt hier ein mittelalterlicher Theoretiker, für den es, so der letzte Satz des Kapitels, 'prinzipiell' nützlicher und auch gerecht ist, wenn das Gemeinwohl monarchisch gesichert wird.⁴²⁶ Zumindest endet das Kapitel mit diesem Argument.

sit dignus principari deterioribus [...]. Si autem est aliqua pars tam potens, quod possit seditionem periculosam toti communitati suscitare: quæ compesci non posset; & principatum unius vellet nullatenus sustinere: tunc non esset aliquis omnibus similibus & aliis præferendus: sed esset talis principantis institutio ad tempus aliud differenda.

⁴²² III D I ii, cap. 15 (G, S. 800): *quando convenientur & utiliter fieri potest, ut æqualibus æqualis honor & dignitas tribuatur, hoc faciendum est, [...] tamen quando non est possibile, aut non est utile, vel est minus utile, præsertim communi bono, [...] tunc absque omni iustitia, imo iusta electione vel forte, aut quouis alio licito modo aliquis, quo ad dignitatem & honores, potest similibus & æqualibus præferri.*

⁴²³ III D I ii, cap. 15 (G, S. 800): *tunc iniustum est, ut æqualibus inæqualis honor seu dignitas tribuatur.*

⁴²⁴ III D II i, cap. 29 (G, S. 902): *potestas transferendi Imperium uno modo vel alio modo principalissime est apud universitatem mortalium, sicut & apud istam principalissime constituendi Imperium.*

⁴²⁵ III D II i, cap. 29 (G, S. 902): *Sicut enim Imperator non habet legem imponere Imperatori, quia non habet Imperium par in parem: & ita non potest priuare successorem eo iure, quod habet: ita populus Romanus non potest imponere legem populo sequenti: nec potest ipsum privare omni iure, quod habet super Imperium. Et ita populus Romanus non potest cedere omni iuri, quod habet super Imperium.*

⁴²⁶ III D I ii, cap. 15 (G, S. 800): *attenditur utilitas publica, quæ melius procuratur principaliter per unum quam per plures, [...] iustum est ut æqualibus & similibus secundum virtutem non æqualis honor & virtus tribuatur.* Weitere 'Nützlichkeitsgründe' für die

Der Duktus des Textes lässt jedoch durchaus eine wesentlich modernere Interpretation zu. Das argumentative Gewicht liegt in dem unentschiedenen Kapitel unzweifelhaft auf dem Konzept der *'Basisdemokratie'*, bevor mit dem obigen letzten Satz, und mit einem Hinweis auf die Rücksicht, die auf das gemeine Wohl zu üben sei, die Intention des Textes sich wendet. Ob Ockham hier tatsächlich nur Rücksicht auf das gemeine Wohl üben wollte, muss dahingestellt bleiben.

Ebenso unentschieden ist Ockham bei der Gerechtigkeit der kaiserlichen Herrschaft. Genauer gesagt, er votiert zumeist geradezu entschlossen für seine Unentschlossenheit; oder anders gesagt, er plädiert für die Kontingenz des Rechts. So frei Gott den Menschen erschaffen hat, ebenso kontingent sind die Umstände seines Lebens. Jede Zeit hat ihre spezifischen Umstände, die eines adäquaten Umgangs mit ihnen bedürfen. Je nach Notwendigkeit und Beschaffenheit der Zeit ist die eine oder andere Verfassung, bzw. Herrschaftsform, zur Sicherung des Gemeinwohls angebracht.⁴²⁷ Die Kompetenz über eine Änderung der Verfassung bleibt beim Volk. Nur von Volkes Willen ist die Entscheidung abhängig, ob die Gesetze des Herrschers nützlich sind, oder ob er in der Ausführung seines Amtes einer Korrektur bedarf, bzw. sein Amt endet und er durch eine andere Person ersetzt wird, oder ob gar eine neue Form der Herrschaft oder Verfassung nötig ist.⁴²⁸

Die Gesetze der jeweiligen Verfassung werden von Menschen zu ihrem Nutzen geschrieben. Sie sind das Ergebnis vernünftiger Überlegung, und gelten uneingeschränkt. Sie gelten aber nicht absolut, denn prinzipiell ist ihre kollektive Geltung durch das individuelle Völkerrecht limitiert.⁴²⁹ Jedes Gesetz, das im Widerspruch zum individuellen Recht der Völker entsteht, ist Unrecht und kein Gesetz. Des Weiteren ist die Geltung der Gesetze an die Faktizität ihrer Zeit gebunden. Durch eine neue Situation kann jederzeit ein bislang gültiges Gesetz zum Unrecht werden, so dass das bürgerliche Gesetz entsprechend geändert bzw. aktualisiert werden muss, um gerecht zu bleiben. Gerechtigkeit gibt es unter den Bedingungen des Suppositionsrechts eben nicht absolut. Jedes Handeln, auch das politische, ist von den Umständen abhängig. Das *'integrale Modell'* der Ockhamschen Ethik gilt natürlich auch

Einerherrschaft finden sich in III D I ii, cap. 18, zahlreiche Einwände dagegen wiederum in III D I ii, cap. 19.

⁴²⁷ III D I ii, cap. 19 (G, S. 805): *si unus non sufficit ad inveniendum quid necesse est fieri, expedit ut quod sufficient (multos vel paucos) valeat convocare, & procedere de consilio eorundum, ita ut non principenter cum eo; III D I ii, cap. 20 (G, S. 806): necessitas & qualitas temporis unum principatum vel alium exigit & requirit.* Letzteres Zitat steht im Zusammenhang mit der Herrschaft über die Kirche, doch *'mutatis mutandis'* gilt es uneingeschränkt für die zeitliche Herrschaft; vgl. auch III D I ii, cap. 19, wo diese Frage ausführlich erörtert wird.

⁴²⁸ III D I ii, cap. 20 (G, S. 806): *ad homines pertinet ordinare, quis assumi debeat ad ipsum, & qui debent eligere, & qui debent assumptum corrigere, si correctione indigeat, & consimilia. Ergo consimiliter quantum ad hoc erit humanus, quod per homines debeat ordinari, an unus tantummodo vel plures quando expedierit talem assumi debeant principatum.*

⁴²⁹ So das Ergebnis der ausführlichen Diskussion in Kapitel C 2 a) - c).

für den in bzw. für die Gemeinschaft Handelnden. Jede Entscheidung, auch eine politische, ist den Kriterien der *'integralen Ethik'* unterworfen, und Ziel, Zeit und Ort des freien und vernünftigen Willensaktes sind im Staat immer kontingent.⁴³⁰ Die Geltung der bürgerlichen Gesetze ist dadurch zum einen in jedem Falle an das Verbot des Widerspruchs zum Völkerrecht gebunden, zum anderen von der Kontingenz der Situation abhängig. Durch evidente Beweisgründe kann jederzeit die Notwendigkeit der Änderung eines Gesetzes oder der ganzen Verfassung nachgewiesen werden, wenn eine neue Situation dies erfordert.⁴³¹ Jede Form der Herrschaft, ob monarchisch, aristokratisch oder demokratisch, ist von positiven Gesetzen bestimmt und damit kontingent.⁴³² Auch für die Lenkung des Staates gilt, dass 'neue und fremdartige Fälle' den Erfindergeist zwingen, 'neue und fremdartige Wege zu finden, ihnen zu begegnen'.⁴³³

b) Kompetenz und Ketzerei

Als Wilhelm von Ockham den *Dialogus* am Münchner Hof schrieb, galt sein politisches Interesse in erster Linie der Frage nach der Macht in der Kirche. Der größte Teil seines Hauptwerkes, das ganze erste Buch, untersucht die Legitimität und Limitation der Herrschaft über die Gemeinschaft der Gläubigen. Zunächst schrieb Ockham den *Dialogus* ja, um zu beweisen, dass Papst Johannes XXII., der ihn vier Jahre in Avignon wegen des Vorwurfs der Häresie festgehalten hatte, ein Ketzer sei. Mit Leidenschaft führt er Dutzende von Gründen an, warum dieser Papst nur noch ein *'Ketzerpapst'* sei, und er fortan von jedem, dem es um die Wahrheit und den Glauben gehe, zu bekämpfen sei.⁴³⁴

In der verstrickten Argumentation findet auch sich ein bemerkenswerter Passus über die Kontingenz des Rechts. Ockham stellt zunächst das Argument seines Gegners, Papst Johannes XXII. vor, der behauptet, dass alles aus Notwendigkeit

⁴³⁰ III D I ii, cap. 20 (G, S. 806): *secundum quod necessitas & qualitas temporis unum principatum vel alium exigit & requirit*; vgl. dazu auch III D I ii, cap. 17 und III D II ii, cap. 9. Ähnlich auch J. Miethke, 1977, S. 59: "Wie für den einzelnen die *'circumstantia'* der Tat für eine sittliche Entscheidung von konstitutiver Bedeutung sind, so ist es die *'qualitas temporum'*, die geschichtliche Situation, für das politische Handeln im sozialen Raum".

⁴³¹ III D I ii, cap. 20 (G, S. 807) : *propter evidentem utilitatem est novitas facienda, ita etiam ut recedatur ab eo iure, quod diu æquum visum est. Sed non magis est recedendum ab iure, quam ab principatu. Quia in omni communitate nihil potest esse magis servandum, quam ius. Quod enim iuri non congruit, nullo modo est servandum. Ergo propter evidentem utilitatem est novitas facienda, ut recedatur ab principatu, qui diu rationabilis & æquus apparuit.*

⁴³² Vgl. dazu III D I ii, cap. 20 für die Kirche und III D II i, cap. 26f. für den Staat.

⁴³³ I D VI, cap. 72 (G, S. 737): *ita casus noui & extranei emergentes cogunt industrias ad occurrendum vias nouas & extraneas inuenire.*

⁴³⁴ Vgl. dazu exemplarisch I D V oder I D VI.

geschehe, da Gott es vorherbestimmt habe.⁴³⁵ Demzufolge konnte Christus, der Mensch, auch nicht auf die zeitliche Herrschaft über die Welt verzichten, da er damit einer Anordnung seines göttlichen Vaters widersprochen hätte. Und eben dies sei keinem Menschen, auch nicht Christus möglich.⁴³⁶ Die Ordnung des allmächtigen Gottes hätte für seinen menschlichen Sohn nun einmal die weltliche Herrschaft vorgesehen.

Für den *venerabilis inceptor* ist eine solche Meinung ein deutliches Zeichen für den häretischen Geist, der in Avignon herrscht. Ockham wirft nun dem Papst an dieser Stelle zweierlei vor: Zum einen würde der Papst die Unterscheidung zwischen der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* Gottes nicht anerkennen⁴³⁷, zum anderen würde er die evidente Tatsache der Kontingenz nicht akzeptieren.⁴³⁸

Der Passus enthält Ockhams Position zur Kontingenz des Rechts in größter Deutlichkeit. Die Unterscheidung zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* bezieht sich offensichtlich auf die von Ockham selbst zugespitzte These, dass Gott *de potentia absoluta* alles tun könne, was er wolle.⁴³⁹ *De potentia ordinata* ist Gottes Wille aber immer vernünftig und gut, weshalb er in der Regel nicht in die Welt des Menschen eingreift. Wiederum *de potentia absoluta* schuf Gott den Menschen als ein freies und vernünftiges Wesen, und *de potentia ordinata* will Gott den Menschen eben so im Leben belassen. Die menschliche Freiheit sich selbst gegen Gottes Willen zu entscheiden, ist genauso Ausdruck der göttlichen *potentia ordinata*, wie die Freiheit Eigentum zu erwerben, Unrecht zu begehen, Herrschaft und Gewalt auszuüben - oder auch auf all dies zu verzichten.

Auch die These von der Kontingenz der Welt übernimmt Ockham aus seinen Frühschriften.⁴⁴⁰ Zum einen kann Gott *de potentia absoluta* jederzeit in den Lauf der Dinge eingreifen, zum anderen wollte Gott *de potentia ordinata* den Menschen seinem freien Willen übergeben. Ersteres bedingt, dass der Mensch nie weiß, ob das natürliche Geschehen von Gott verändert wird oder nicht. Alles Geschehen ist kontingent, und dass einer Ursache eine bestimmte Wirkung folgt, hängt von Gottes Willen ab, bzw. ist möglich oder höchstens wahrscheinlich. Letzteres, der freie Wille des Menschen, bedingt, dass auch Gott *de potentia ordinata* die Zukunft nur kontingent weiß. Gott kennt jede Möglichkeit der Zukunft, und *de potentia absoluta*

⁴³⁵ I D V, cap. 2 (G, S. 470): *quod omnia de necessitate eveniunt, quia omnia præordinata sunt ab Deo, ordinatio autem Dei impediri non potest.*

⁴³⁶ I D V, cap. 2 (G, S. 470): *quod Christus in quantum homo, regno temporali & dominio universali rerum renunciare non potuit, quia contra ordinationem Patris fecisset.*

⁴³⁷ I D V, cap. 2 (G, S. 470): *Propter hoc etiam distinctionem Theologorum 'de potentia Dei absoluta & ordinata' impugnat.*

⁴³⁸ I D V, cap. 2 (G, S. 470): *colligitur evidenter, quod quandoque; quis non corrigit, quod potest corrigere, & ita potest corrigere & non corrigere, quare non omnia de necessitate eveniunt.*

⁴³⁹ Vgl. dazu ausführlich Kapitel B 1, S. 25ff..

⁴⁴⁰ Vgl. dazu ausführlich Kapitel B 2, S. 28ff..

kann er jede Möglichkeit erzwingen, doch ist eben dies *de potentia ordinata* nicht sein Wille. Gott wollte, dass die Menschen ohne seine Lenkung handeln, und in einer kontingenten Welt durch die freie Vernunft die Gesetze erlassen. In der Folge sind die Gesetze eben dadurch erst tatsächlich kontingent.

Dass dies nicht nur für die zeitliche Herrschaft gilt, sondern auch für die geistliche, steht für Ockham außer Frage. Er schließt sich hier der gängigen Meinung der *'philosophischen Linken'*⁴⁴¹ an, nach der der Papst der Herr aller Christen ist, und der Kaiser der Herr aller Menschen.⁴⁴² Die ghibellinische Tradition der Unterordnung der Kirche ist für den englischen Franziskaner eine logische Konsequenz der Rechtskontingenz. Wenn Menschen sich ihr Recht selber geben, dann ist der Ordnungsbereich des Kaisers das Diesseits aller Menschen. Die Kompetenz des Papstes kann hingegen maximal einige Lebensbereiche der Christen betreffen, da erstens nicht alle Menschen Christen sind, und zweitens nicht jede Handlung die Erwartung jenseitigen Heils tangiert.

Ockhams Ausführungen über das Recht des Papstes sind kompromisslos. Seine Kompetenz erhält der Papst durch die, die 'es angeht': Die von den Gesetzen Betroffenen müssen prinzipiell bei einer Wahl zustimmen, bei der ihre Rechtskompetenz auf eine andere Person übertragen wird.⁴⁴³ Dabei ist es für den englischen Franziskaner evident, dass Kleriker und Laien, Männer und Frauen, gleich an Rechten sind.⁴⁴⁴ Die Person des Papstes ist, so Ockham, nicht Ausdruck göttlichen Willens, sondern menschlicher Wahl. Das Amt des Papstes erhebt die Person in keiner Weise über den Status aller anderen *viatores mundi*.⁴⁴⁵ Durch die Ernennung in einer

⁴⁴¹ In Anlehnung an R. Imbach, 1985, S. 220, für den Ockham trotz "seiner eminent konservativen Motivation [...] zur scholastischen Linken" gehört, da "die Sprengkraft seiner Fragen" das Bestehende "seiner vermeintlichen Entgültigkeit" entreißt. Gemeint sind hier jene *'Philosophen'*, wie Dante Alighieri, Marsilius von Padua, oder Ockhams Mitstreiter am Münchner Hof, die die Herrschaft auf Erden *'neu erdenken'* wollten.

⁴⁴² III D II ii, cap. 20 (G, S. 918): *papa est immediatus praelatus omnium Christianorum in spiritualibus, ita ut omnes in omnibus huiusmodi magis debeant sibi obedire, quam cuicumque alteri praelato inferiori: ita imperator est Dominus in temporalibus omnium immediatus, ita ut in his quæ spectant ad regnum mortaliū magis sit obediendum imperatori, quam cuicumque Domino inferiori.*

⁴⁴³ III D II iii, cap. 6 (Of, S. 216): *dicitur quod Romani ex iure naturali tertio modo dicto habent ius eligendi summum pontificem. [...] quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet;* ähnlich in der 'Epistola', OPol III, S. 10: *sciensque secundum canonicas sanctiones quod quaestio fidei, quando certum est assertionem illam veritati fidei repugnare, 'non solum ad generale concilium aut praelatos vel etiam 'clericos, verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos'.*

⁴⁴⁴ I D VI, cap. 100 (G, S. 631): *in Scriptura sacra nunquam laici ab ecclesiae nomine excludantur, sed ubicunque in Scripturis sacris nomen ecclesiae viros & mulieres & laicos comprehendat;* wiederum ähnlich in der 'Epistola', OPol III, S. 10: *ex quibus colligitur evidenter, quod quaestio fidei etiam ad mulieres spectat catholicas et fideles.*

⁴⁴⁵ I D V, cap. 3 (G, S. 472): *ergo per Papatum nemo confirmatur in fide [...] ergo Papa potest contra fidem errare.*

Wahl wird ihm nur die Kompetenz der Herrschaft verliehen, nicht etwa eine Art *'transzendente Existenz'*, die ihn zum Vermittler göttlichen Willens machen könnte.⁴⁴⁶

Da Gott in keinem Fall die menschlichen Bestimmungen lenkt, entstand das Gesetz der Kirche durch eine menschliche Übereinkunft. Wie alle positiven Gesetze dient es dem Nutzen der Gemeinschaft, d.h. hier der Gemeinschaft der Christen. Der Nutzen ist die einzige Notwendigkeit, an den alle Gesetze gebunden sind. Da die Gesetze in einer kontingenten Welt auch immer nur kontingent sind, gelten ihre Bestimmungen nur solange, wie es keine Situation gibt, in der ihre Ungültigkeit evident erwiesen wird. Denn *'Not kennt kein Gebot'*, so Ockham, und das gilt für die menschlichen und kirchlichen Gesetze.⁴⁴⁷ In seinen Handlungen ist der Mensch immer frei, und eine gerechte Handlung wird nur durch die Grenzen des natürlichen Rechts limitiert. Somit kann es also durchaus Fälle geben, in denen auch die *Heilige Schrift* außer Kraft gesetzt werden muss.⁴⁴⁸ Ockham setzt auch hier seine Gedanken zum *'Notrecht'* konsequent durch. Die *Heilige Schrift* wurde von Menschen vor langer Zeit geschrieben, und der Wille Christi gilt nicht unter allen Bedingungen. Zur Sicherung des gemeinsamen Nutzens im Staat kann es sein, dass die positiven göttlichen Gebote zeitweilig wider die Gerechtigkeit sind.⁴⁴⁹

Es bleibt also auch hier die Aufgabe der Vernunft, das Gerechte zu wollen, denn keinesfalls kann es einen Menschen geben, der in Glaubensfragen das Gerechte *'weiß'*. Auch ein Papst kann dazu nicht in der Lage sein, denn die *'unmittelbare Anschauung'* Gottes, bzw. die Erkenntnis seines Willens, ist einem Menschen auf Erden in keiner Weise möglich.⁴⁵⁰ So aber bleibt dem *viator mundi*, und d.h. allen Menschen, nur die eigene Vernunft. Evidente Wahrheiten, sichere Erfahrungen und wissenschaftliche Beweise sind die einzigen *'Säulen'*, auf denen die Rationalität des politischen Handelns ruht.⁴⁵¹ Die Erkenntnis einer Glaubenswahrheit ist für den *venerabilis inceptor* niemandem, auch nicht dem Papst möglich. Die positiven Gesetze sind von Menschen für Menschen unter bestimmten Umständen gemacht. Auch wenn Autoritäten in der

⁴⁴⁶ I D V, cap. 3 (G, S. 470): *in susceptione Papalis officii non necessario conferuntur gratia & virtutes, nec etiam necessario tunc augentur.*

⁴⁴⁷ III D I ii, cap. 20 (G, S. 808): *'Neceßitas legem non habet' [...] consimiles non tantum de legibus humanis positivus, sed etiam de legibus diuinis positivus.*

⁴⁴⁸ III D I ii, cap. 20 (G, S. 808): *debet intelligi, ut necessitas legi Divinæ positivæ non subiaceat. Secus est de lege naturali & de lege Dei. Naturali, quia legi illi necessitas subiacet; nec potest aliqua necessitas excusare.*

⁴⁴⁹ III D I ii, cap. 20 (G, S. 808): *pro utilitate communi licet facere contra præceptum Dei & ordinationem Christi.*

⁴⁵⁰ I D V, cap. 3 (G, S. 470): *Papa est purus viator & non comprehensor.*

⁴⁵¹ I D V, cap. 3 (G, S. 470): *Quis purus viator habens unum rationis non confirmatus in gratia potest contra fidem errare, & eidem errori pertinaciter adhærere, quia talis potest ab veritate, quæ non est nota, nec per experientiam certam accepta, nec est sibi demonstratiue probata, si voluerit, diuertere, & eius contrarium opinari, quia secundum B. Augustinum 'credere nullus potest, nisi volens'.*

Regel das Gesetz zum Recht machen, so bleibt die letzte Instanz und erste Autorität der freie und vernünftige Wille des Menschen.

c) *Wahrheit und Wissenschaft*

Am Beginn dieser Arbeit (S. 2f.) standen drei Ziele.⁴⁵² Um im Folgenden zu überprüfen ob sie erreicht wurden, sollen sie nochmals, wieder als Thesen formuliert, aufgeführt werden.

- 1) die historische These: Ockham ist ein origineller politischer Theoretiker, der sich von den Konzeptionen seiner Vordenker deutlich absetzt. Er entwickelt als erster eine Theorie der Politik, die ohne teleologische Bestandteile auskommt.
- 2) die systematische These: Ockhams Werk stellt eine gedankliche Einheit her, die seine philosophischen, theologischen, logischen und politischen Schriften verbindet. Das verbindende Element ist seine Theorie der Wissenschaft.
- 3) die biographische These: Ockhams Denken wird von seinen Erfahrungen in Avignon beeinflusst. Zwischen den englischen Frühschriften und den Münchner Spätwerken entwickelt sich eine wichtige Modifikation in seinem Konzept der Rationalität.

Die letztgenannte, die biographische These soll als erste zur Diskussion stehen. 1323, ein Jahr vor seiner Abreise nach Avignon, beendet Wilhelm von Ockham die *Summa logicae*.⁴⁵³ In diesem, seinem wohl bekanntesten Werk, formuliert er die Bedingungen einer Wissenschaft im strengen Sinne (S. 39). Ockham orientiert sich dabei weitgehend am aristotelischen Modell der Wissenschaft, und für beide ist das Wissen von Notwendigem und Wahrem nur als Ergebnis eines Syllogismus möglich. Die Prinzipien eines Syllogismus müssen aber zwei Forderungen Genüge leisten: Erstens kann ein Teil der Prinzipien aus der sinnlichen Erfahrung stammen, d.h. Bestandteil des Wissens über die kontingenten Dinge der Welt sein. Der andere Teil der Prinzipien muss aber selbstevident sein, d.h. notwendige und allgemeine Aussagen enthalten. Erst die *principia per se nota* machen aus dem Syllogismus eine *demonstratio propter quid*, die weder Fragen noch Zweifel über die Wahrheit und Notwendigkeit des Gewussten offenlässt. Die Vernunft ist dabei die zuverlässige Quelle jeder Erkenntnis, mag sie über die Echtheit der empirischen Einzelerkenntnis befinden (S. 29) oder über die Wahrheit der selbstevidenten Prinzipien (S. 39).

Auch nachdem Ockham sein Exil in Avignon begonnen hat, hält er an der erkennenden Kraft der Vernunft fest. In den *Quodlibets*, die er wahrscheinlich in

⁴⁵² Um die Fußnoten nicht zu zahlreich werden zu lassen, werden die Seiten, auf die fortan verwiesen wird, im Text in Klammern gesetzt genannt.

⁴⁵³ Zur Datierung der Werke vgl. J. Miethke (b), S. 245ff..

England beginnt und in den ersten Jahren seines Aufenthaltes in Frankreich beendet, zieht er die Konsequenzen aus seiner Philosophie der Allmacht Gottes. In einer kontingenten Welt, in der es weder ein Wissen vom göttlichen Willen noch eine Lenkung durch göttliche Vorsehung geben kann, ist die menschliche Vernunft die Basis des Handelns (S. 71). Die Wissenschaft vom menschlichen Handeln ist die Moralphilosophie, und auch sie enthält für Ockham *principia per se nota*: die Vernunft kennt die selbstevidenten Prinzipien des Handelns, die Moralphilosophie ist eine *demonstratio propter quid*. Aus dem Wissen von den Prinzipien folgt die Sicherheit der vernünftigen Erkenntnis des richtigen und guten Handelns.

Nach Avignon distanziert sich Ockham deutlich von dieser Position. Die Erkenntnissicherheit der Vernunft ist nun, nach den Erfahrungen mit den päpstlichen Irrtümern und Irrlehren, nicht mehr der Maßstab der Argumente. Ockham erkennt vielmehr die Konsequenzen seiner *'integralen Ethik'*, die er in den englischen Frühschriften entwickelt hat (S. 69ff.): Vernunft und Wille sind nach dem Sündenfall gleichberechtigte Konkurrenten in der Entscheidungsfindung. In seiner Freiheit kann sich der Mensch immer auch gegen die Vernunft entscheiden und der Option des Willens den Vorzug geben (S. 54f./ S. 74). Der *Dialogus*, Ockhams "Hauptwerk und sein letztes Wort"⁴⁵⁴ im politischen Streit zwischen Papst und Kaiser, ist deshalb explizit als Dialog verfasst, um durch eine kontroverse Diskussion zur Wahrheit vorzudringen (S. 72f.). Ockham will dabei möglichst alle Gegenargumente zur Sprache bringen, damit seine Leser weder überredet noch getäuscht werden. Die Entscheidungsfindung in der politischen Wissenschaft ist für Ockham nun ein diskursiver Vorgang; weder bloßer Voluntarismus noch blindes *'Vernünfteln'* findet die gute und richtige Lösung.

Doch erscheint ihm auch diese kritische Darstellung seiner Argumente für die Politik noch nicht ausreichend. Recht und Gesetz zu finden ist für Ockham eben auch die Erkenntnis des *'immer und für jeden Richtigen'*. Das Suppositionsrecht, also das Recht im Staat, erscheint dabei zunächst ambivalent. Es besteht aus *'collectiones'*, *'conclusiones'* und *'principia per se nota'* - und letztere sind wieder durch die Vernunft zu erkennen und enthalten die evidenten Wahrheiten über Recht und Unrecht (S. 63ff.). Aber auch hier gilt, dass Irrtum und willentliche Unvernunft die Erkenntnis des Richtigen zunichte machen können. Die Erkenntnis der selbstevidenten Prinzipien des Rechts unterwirft Ockham daher einem ausführlich beschriebenen Prozedere. Wer an diesem Vorgang beteiligt sein will, muss über zahlreiche Eigenschaften verfügen: Urteilskraft und Verstandesschärfe, Textkenntnisse und lebensweltliche Erfahrungen generieren für Ockham jene *'Intellektuellen'*, die über die natürliche Vernunft verfügen können, die der politische Wissenschaftler und praktische Philosoph braucht (S. 83). Für Ockham ist hier weder eine *'metaphysische Einsicht'* in das Richtige möglich, noch

⁴⁵⁴ J. Miethke (b), 1992, S. 226.

die Beschränkung auf eine einzelne Person wünschenswert. Sorgfältig konzipiert Ockham die einzelnen Gremien, die gemeinsam die Gesetze erstellen sollen (S. 84f.). *'Die politische Wissenschaft ist für Ockham ein kollektiver und diskursiver Prozess der rationalen Entscheidungsfindung.'* Ockhams Rationalitätskonzept erfuhr in Avignon offensichtlich eine wesentliche Veränderung, die seine *'integrale Ethik'* und seine *'Kontingenzphilosophie'* für die politische Theorie in allen Konsequenzen zuspitzte. Die Wahrheit ist für ihn mehr denn je von der Methode abhängig, die Wissenschaft weniger denn je von der Erkenntnis.

Die zweite, die systematische These versucht ein verbindendes Element in Ockhams Philosophie vor und nach Avignon zu finden. In beiden *'Hälften'* seines Lebens ist dieses Element Ockhams Beitrag zur "Auflösung der 'scholastischen Synthese' von Glauben und Wissen"⁴⁵⁵. Zunächst wieder zu den englischen Schriften. Für den Franziskaner Wilhelm von Ockham ist hier die Theologie zwar als strenge Wissenschaft möglich, doch nur als akademisches Fach, deren *'Wissensgegenstand'* die jeweiligen Texte des Faches sind. Die Aussagen der theologischen Wissenschaft beziehen sich nie auf Gott oder die Heiligen selbst - dies bleibt Gegenstand des Glaubens (S. 46). Für Ockham ist den Menschen, ja nicht einmal den Seeligen eine Wissenschaft von Gott möglich (S. 45). Das dazu notwendige Wissen über Gott ist ihnen versperrt, und auch wenn Gott ihnen *de potentia absoluta* ein abstraktives Wissen seines Seins vermittelt, bleibt eine evidente Kenntnis seines Seins *de potentia ordinata* unmöglich (S. 26/ S. 46). Was bleibt sind die Sätze der *Heiligen Schrift* und die anderen Texte der Kirche, doch auch sie bleiben, wie alles menschliche und irdische, von der Kontingenz der göttlichen Freiheit abhängig. Auch die Offenbarung wurde in der Vergangenheit geschrieben, und ihre Gültigkeit hängt von der aktuellen Interpretation durch die Vernunft ab (S. 32f.).

Nicht anders verhält es sich bei den übrigen Wissenschaften. Angesichts der Kontingenz der Welt besteht jede Wissenschaft nur aus notwendigen Sätzen - nicht aus wahren Aussagen über die *'Realität'* der Dinge. Ockham verweigert sich hier der aristotelischen Tradition, und verzichtet auf eine *'quidditative Essenz'* der Dinge (S. 43f.). An ihre Stelle setzt er die kontingenten und singulären Schöpfungen Gottes und die *'propositionalisierte'* Wissenschaft (S. 40f.). Wissen ist nun die evidente Kenntnis eines Sachverhaltes, und die Wahrheit einer Wissenschaft hängt von der Art der Supposition ab. Die wahre Wissenschaft ist die Beschreibung der wahren Relation zwischen Wort und Welt (S. 47).

Weitgehend behält dieses Modell seine Gültigkeit für die praktische Wissenschaft auch nach Avignon. Für die Sphäre des Politischen trennt Ockham deutlich die Bereiche menschlicher Macht von denen des göttlichen Willens. Da Ockham die allwissende Lenkung durch Gott ausschließt (S. 31f.), wird sein

⁴⁵⁵ H. Krings, 1986, S. 21; Hervorhebung H.K.

Stellvertreter auf Erden, der Papst, zum Herrscher *'inter pares'*. Wie bei Kaisern und Königen ist seine Macht begrenzt; der Papst ist nur noch Herr über die Christen, seine Kompetenz berührt nur noch einige Lebensbereiche seiner Untertanen (S. 95). Nach dem Sündenfall sind wieder alle Menschen gleich - in ihrem Vermögen zu irren. Ob Papst, Kaiser oder *'Rechtsexperte'*, sie alle müssen die mehrdeutigen Worte ihrer Texte mittels ihrer Vernunft interpretieren, und keiner von ihnen wird dabei notwendig von Gott gelenkt (S. 65f.).

Das Recht im Staat ist ein Suppositionsrecht, das nur das natürliche Recht ersetzt (S. 62f.). Die Kontingenz der Welt und der Lebensumstände schränkt das Wissen über das Gute und Gerechte wiederum auf die Sätze der Wissenschaft ein (S. 91f.). *'Die politische Wissenschaft handelt von der Relation zwischen den Worten über die Gerechtigkeit und der kontingenten Welt, in der sie gelten.'* Ihre Gültigkeit ist immer von der Gerechtigkeit abhängig; wobei es zum Teil permanent wechselnde Umstände gibt, zum Teil aber auch ein unveränderliches Wissen über das Gerechte. Ockhams Widerstandstheorie (S. 81) und die Bindung des bürgerlichen Rechts an das Völkerrecht (S. 79) wären ohne unveränderliche *principia per se nota* des Rechts nicht möglich. Dennoch ist das Recht im Staat im Allgemeinen, wenn auch nicht in jedem Fall, für den Bürger verpflichtend (S. 80). *'Die Gesetze sind der Gegenstand der politischen Wissenschaft, und auch wenn ihre Geltung kontingent ist, so ist ihre Befolgung dennoch eine Vertragspflicht.'*

Die letzte, die historische These will die Originalität der politischen Theorie Ockhams nochmals zusammenfassend darstellen. Die Theorien der mittelalterlichen Vordenker sollen hier nicht nochmals aufgegriffen werden; vor allem der immer wiederkehrende Aspekt der *'Teleologie'* wurde exemplarisch bei Augustinus (S. 5), Thomas von Aquin (S. 12), Dante Alighieri (S. 17) und Marsilius von Padua (S. 23) untersucht. Wie die genannten war auch Ockham ein mittelalterlicher Denker - und das hieß unter anderem, dass sein Denken immer bei Gott seinen Anfang fand. Eine *'säkulare Fundamentierung'* seiner Gedanken war ihm fremd. Über seine Zeit hinaus weisen aber die Konsequenzen, die der englische Franziskaner als Logiker und Philosoph aus dem *'sakralen Fundament'* zieht. Damit Ockhams Politik sich in wesentlichen Punkten von der Tradition unterscheiden konnte, musste seine Theorie drei Vorbedingungen erfüllen: *'die Abkehr von der christlichen und aristotelischen Tradition, die personale Bindung durch die integrale Ethik und die kollektive Bindung durch die Vertragstheorie.'*

Die Abkehr von der Tradition war für Ockham sicherlich nicht nur durch den oftmals von ihm beklagten 'Büchermangel' in München hervorgerufen.⁴⁵⁶ Die

⁴⁵⁶ So im Prolog zu III D I i (G, S. 771): *Nec librorum carentia te retardet: quia licet non possis facere opus perfectum, aliquid tamen facere non erit inutile*; sehr ähnlich im Prolog zu III D II i (G, 871).

Grundlagen dazu stammen aus der Zeit der Frühschriften, nach Avignon übertrug Ockham diese Gedanken auf die politische Theorie. Die Abkehr von der traditionellen Vorstellung einer Weltlenkung durch die göttliche Vorsehung formulierte Ockham als Konsequenz seiner *'Kontingenzphilosophie'* schon im *Tractatus de praedestinatione* (S. 33). Auch die Abkehr vom aristotelischen Naturbegriff, demzufolge jedem Ding ein notwendiges Ziel inhäriert, ist ein Ergebnis englischer Schriften; beispielsweise wendet sich Ockhams *Physikkommentar* immer wieder entschieden gegen den *'philosophus'* (S. 44). Für seine politische Theorie übernimmt Ockham beide Gedanken: sein Staat kennt weder eine göttliche Lenkung noch ein zu erstrebendes Ziel. Die *'Philosophie der Kontingenz'* trägt auch die politische Theorie in ihren wesentlichen Punkten. *'Wie Theseus' Schiff Stück für Stück erneuert wird, und dennoch seine Fahrt fortsetzen kann, so besteht Ockhams Staat das Kontinuum der weltlichen Kontingenz.*⁴⁵⁷ Macht und Herrschaft im Staat sind prinzipiell von der Kontingenz irdischen Geschehens abhängig, und wie jede Zeit ihre spezifischen Umstände hat, so braucht es auch einen jeweils adäquaten Umgangs mit ihnen. Der Staat bleibt als Rechtsgemeinschaft seiner Bürger bestehen - ändern kann sich aber die Form der Herrschaft (S. 91f.). Von Aristoteles bis Thomas von Aquin war dies stets anders gedacht worden: Für sie war die staatliche Gemeinschaft nur als kontinuierliches Ordnungsgefüge vorstellbar gewesen.⁴⁵⁸

Auch die *'personale Bindung'* des Handelns an das individuelle Völkerrecht entspringt dem englischen Gedankengut. Das Modell einer *'integralen Ethik'* stammt aus dem *Sentenzenkommentar*, bzw. den *Quodlibeta*. Schon dort bezieht der freie Wille seine *'Handlungsanweisungen'* aus der Vernunft, die ihrerseits auf *principia per se nota* rekurriert (S. 71f.). Im politischen Handeln sind solche *principii* die "fundamentalen Regeln"⁴⁵⁹ aus dem individuellen Völkerrecht. Jedes Handeln in der Gemeinschaft muss sich primär durch die Wahrung der individuellen Freiheit legitimieren. Das Völkerrecht bleibt als Nachfolger des ursprünglichen natürlichen

⁴⁵⁷ Vgl. zu Theseus' Schiff etwa W.V.O. Quine, 1991, S. 24.

⁴⁵⁸ Z.B. bei Aristoteles, 'Politik', III, 4 (PO, S. 133): "Wie nun jeder einzelne auf einem Schiff zu der Gemeinschaft der Schiffsleute gehört, so steht es auch mit dem Bürger. Unter den Schiffsleuten ist aber, da unter ihnen je nach dem, was sie zu leisten haben, Verschiedenheiten bestehen, [...] ebenso wird ihnen allen auch ein gemeinsamer zukommen, denn die Aufrechterhaltung einer guten Fahrt ist die gemeinsame Aufgabe, und danach strebt ein jeder der Schiffsleute."; sehr ähnlich bei Thomas von Aquin, 'Sententia libri Politicorum' (LP, S. A 193, 42 - 54): *Omnium enim eorum opus ad hoc tendit ut nauigatio sit salua, ad hoc enim tendit desiderium et intentio cuiuslibet nautarum, et ad hoc ordinatur uirtus in quantum est nauta. Ita etiam cum sint diuersi ciues habentes dissimilia officia et status dissimiles in ciuitate, opus commune omnium est salus communitatis; que quidem communitas consistit in ordine polittie; unde patet quod uirtus ciuis in quantum est ciuis consideretur in ordine ad polittiam, ut scilicet ille sit bonus ciuis qui bene operatur ad conseruationem polittie.*

⁴⁵⁹ H. Krings, 1990, S. 10; dort im Zusammenhang mit den Grundrechten: "Sie sind ja jene fundamentalen Regeln, denen gemäß die Macht die Freiheit nicht in sich aufsaugen, die Freiheit aber auch nicht die Macht entmächtigen kann. Durch die Grundrechtsgarantien sind Freiheit und Macht ins Verhältnis gesetzt."

Rechts der Rahmen des sittlichen Handelns im Staat. Was die grundlegenden Freiheiten des Einzelnen verletzt, kann auch im Staat nicht rechtens sein. Als *'Grundrechte'* sichern die vernünftigen Weisungen des Völkerrechts die Freiheit des Bürgers im Staat (S. 78f.). Das Recht auf Widerstand gegen Unrecht im Staat bewahrt den Bürger vor der *'utilitaristischen Diktatur'* des Gemeinwohls - Marsilius von Padua, der den Staat wie Ockham säkular konzipiert, kennt eine solche *'personale Bindung'* des Individuums an ein natürliches Recht nicht (S. 21f.). Für Ockham aber ist die Freiheit des Einzelnen immer auch vernünftige Freiheit, womit das ungerechte Handeln in der Gemeinschaft eben immer auch unvernünftiges Handeln ist. *'Als vernünftiges Lebewesen ist der homo viator erst bei Ockham auch ein homo faber.'*

Der letzte Punkt ist die *'kollektive Bindung'* an das bürgerliche Gesetz. Für Ockham beginnt der Staat mit einem *pactum generale*, d.h. einer allgemeinen oder mehrheitlichen Zustimmung zur Einhaltung der Gesetze. Mit der freiwilligen Zustimmung zum *pactum* tauscht jeder Bürger einen Teil seiner individuellen Freiheit, alles zu tun was er will, gegen die Rechtssicherheit im Staat ein (S. 76f.). Dieser Gedanke ist bei Ockham wohl erst in München entstanden, zumindest gibt es in den bekannten Frühwerken keinerlei Hinweise auf diese Idee. Von wem Ockham dabei beeinflusst wurde, kann hier nicht überprüft werden, doch sicherlich ist seine Theorie eine der frühesten Formen einer Vertragstheorie: Weder bei seinen Kollegen am Münchner Hof, noch bei seinen Vorgängern findet sich der allgemeine Vertrag als eindeutige Grundlage des Staates. Die populäreren Staatstheorien vor Ockham entschieden sich immer für naturalistische, theologische oder theo-naturalistische *'Letztbegründungen'* der Gemeinschaft (S. 4ff.). *'Mit der Vertragstheorie schuf Ockham einen originellen Beitrag zur politischen Theorie des späten Mittelalters - keiner seiner Vordenker konzipierte das Verhältnis zwischen Bürger und Herrscher derart neuzeitlich, dachte das Fundament eines säkularen Staates gründlicher und nannte die Konsequenzen deutlicher.'* Ockhams Vertragstheorie brachte eines der wichtigsten Kapitel der europäischen Rechtsphilosophie wieder in die politische Diskussion.⁴⁶⁰ Zwar soll es erst Thomas Hobbes mehr als 300 Jahre nach Ockhams *Dialogus* vergönnt sein, der Vertragstheorie ihre geschichtliche Größe zu verleihen, doch bleibt dem englischen Franziskaner ein (zumindest) wichtiger Beitrag zu einer säkularen Legitimation des Staates. In Zeiten handschriftlicher Verbreitung von Texten war der zweite Traktat der *Tertia Pars* des *Dialogus*, in dem Ockham seine Vertragstheorie formuliert, immerhin auch relativ *'populär'*: Jürgen Miethke zählt 17

⁴⁶⁰ Die Idee eines Vertrages ist bekanntlich wesentlich älter. Bereits in der Antike gab es Vertragstheorien zwischen dem Volk und einem Gott, bzw. Herrscher. Im 11. und 12. Jahrhundert taucht der Gedanke dann wieder bei Manegold von Lautenbach und Johannes von Salisbury auf; vgl. dazu P.C. Mayer-Tasch, 1992, S. 425, oder W. Euchner, 'Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag', in: J. Ritter (Hg.), 'Historisches Wörterbuch der Philosophie', o.J., Sp. 476ff..

Hss. des Textes - gegenüber 'nur' 13 Hss. der im 20. Jahrhundert bekannteren *Octo Questiones* desselben Autors.⁴⁶¹

Auf dem Weg von der Kunst zur Wissenschaft wies Wilhelm von Ockham der Politik an entscheidenden Stellen die Richtung. Auch in seiner politischen Theorie war Ockham ein mittelalterlicher Theologe, der auf der Grundlage der göttlichen Allmacht die Welt deuten wollte. Ruedi Imbachs Diktum, dass Ockham "nicht die Philosophie der Neuzeit antizipiert, sie aber vorbereitet"⁴⁶² hat, gilt auch für die politische Philosophie: Zumindest in Ansätzen ist Hobbes' Vertragstheorie, Rousseaus Demokratietheorie oder Kants Imperativentheorie erkennbar. Doch zurück zu Ockham.

Für die politische Theorie hat Wilhelm von Ockham ein wesentliches Stück dessen erarbeitet, was Georg Wieland als Prozess der Rationalisierung im Mittelalter beschreibt: "Rationalisierung lässt sich verstehen als ein Vorgang, bei dem herkömmliche Verfahren, Einrichtungen oder Mächte durch Methoden, Institutionen oder Begründungen ersetzt werden, die verstandesmäßig durchdacht oder im Blick auf gegebene Problemlagen zweckmäßig sind"⁴⁶³. Durch die '*rationalen und zweckmäßigen*' Methoden, Institutionen und Begründungen seiner politischen Theorie macht Ockham die Politik am Ende des Mittelalters zur Wissenschaft. Die Abkehr von der Tradition, die '*personale Bindung*' durch die '*integrale Ethik*' sowie die '*kollektive Bindung*' durch die Vertragstheorie zeigen uns Ockham als einen '*modernen*' Denker. Die mit seiner Theorie verbundenen Spannungen zwischen Freiheit und Vernunft oder Individuum und Gesellschaft, tun diesem Bild keinen Abbruch - im Gegenteil, denn erst dadurch durchbricht Ockham die harmonischen Konzeptionen des Mittelalters, bei denen die Ordnung der Welt durch einen lenkenden Gott garantiert wird. Als '*kollektiver und diskursiver Prozess der rationalen Entscheidungsfindung*' ist die Politik bei Ockham eine Wissenschaft, und keine Kunst mehr.

Mit dem *Dialogus* wollte Ockham Antworten auf die Fragen einer neuen, sich ändernden Welt geben: 'so zwingen neue und fremdartige Fälle, die auftauchen, den Erfindergeist dazu, neue und fremdartige Wege zu finden, ihnen zu begegnen. [...] So ist Neues keineswegs völlig zu verachten. Sondern wie Altes, wenn es belastend wird, gänzlich abzuschaffen ist, so ist Neues, wenn es dem vernünftigen Urteil nützlich, fruchtbar, notwendig und wirksam erscheint, mit Leidenschaft zu erstreben'.⁴⁶⁴ Mag Wilhelm von Ockham dabei Antworten schuldig geblieben sein, sein Versprechen hat

⁴⁶¹ J. Miethke, 1980, S. 550.

⁴⁶² R. Imbach, 1985, S. 220.

⁴⁶³ G. Wieland, 1987, S. 61.

⁴⁶⁴ I D VII, cap. 72 (G, S. 737): *ita casus noui & extranei emergentes cogunt industrias ad occurrendum vias nouas & extraneas inuenire. [...] Non sunt ergo nouitates penitus respuendæ: sed sicut vetusta, cum apparuerint onerosa, sunt omnimode abolenda: ita nouitates cum utiles, fructuosæ, necessariæ, expedientes secundum rectum iudicium videbuntur, sunt animosius amplectendæ.*

er eingelöst: der *Dialogus* ist auch heute noch 'Stoff zum Nachdenken'⁴⁶⁵, eine *materia cogitandi*.

⁴⁶⁵ Vgl. S. 1, Anm. 1.

Bibliographie

1. Zitierung

Um den Text der Arbeit möglichst lesbar zu halten, wurde auf Zitate der meist lateinischen Quellen weitgehend verzichtet. Wo dies nicht zu vermeiden war, werden die Quellentexte kursiv zitiert. Zumeist wird aber deren unten angegebene Übersetzungen mit einfachen Anführungszeichen ('...') im Text benutzt. Zitate aus der Literatur werden durch Anführungsstriche ("...") gekennzeichnet. Die Nennung der Quellentitel erfolgt im Text kursiv mit einer anderen Schriftart (z.B. *Politica*), in den Fußnoten mit einfachen Anführungszeichen (z.B. 'Politica'). Die Fußnoten nennen bei Quellentexten jeweils den Autor, das Buch, das Kapitel, sowie in Klammern die unten angegebene Abkürzung der benutzten Ausgabe, evt. den Band, und die Seite des Zitates (z.B. Augustinus, 'De civitate Dei', 15, 1 (ACG IV, S. 412)). Die Literatur wird mit dem Namen des Autors, dem im Literaturverzeichnis angegeben Jahr und der Seite bezeichnet (z.B. T. Struve, 1992, S. 154). Alle weiteren Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

Bei den Texten des Wilhelm von Ockham wird nur die unten angegebene Abkürzung der Ausgabe genannt, der Band, und die jeweilige Seite. Die theologischen (OT), philosophischen (OP) und politischen (OPol) Editionen werden unten ausführlich aufgeführt. Beim *Dialogus* wird das vollständige Kapitel, und in Klammern die Abkürzung der jeweiligen Ausgabe und der Seite, angegeben (z.B. III D II i, cap. 15 (G, S. 885)). Der *Dialogus* wird in den Fußnoten wörtlich zitiert, nur offensichtliche Fehler im Text und verbliebene Abkürzungen der Präfixe wurden korrigiert. Eine textkritische Zitierung kann hier nicht erfolgen.

Analogien und Hervorhebungen werden, wo nicht anders gekennzeichnet, durch kursive Schriftart und einfache Anführungszeichen angezeigt ('*Basisdemokratie*').

Mir bleibt nur zu hoffen, dass diese Kennzeichnungen eine tatsächliche Vereinfachung bei der Lektüre darstellen.

2. Abkürzungen

AC	Augustinus, <i>De civitate Dei</i>
ACG	Augustinus, <i>City of God</i>
DP	Marsilius, <i>Defensor Pacis</i>
DT	Ockham, <i>Dialogus</i> , Trechsel-Ausgabe
G	Ockham, <i>Dialogus</i> , Goldast-Ausgabe
KF	Kant, <i>Zum ewigen Frieden</i>
KL	Kant, <i>Logik</i>
LP	Thomas, <i>Sententia libri Politicorum</i>
M	Dante, <i>Monarchia</i>
OF	Ockham, <i>Dialogus</i> , Offler-Auszug
OP	Ockham, <i>Opera philosophica</i>
OPol III	Ockham, <i>Epistola</i>
OT	Ockham, <i>Opera theologica</i>
PO	Aristoteles, <i>Politik</i>
ST	Thomas, <i>Summa theologiae</i>
US	Bonifaz VIII., <i>Bulle Unam sanctam</i>

3. Quellen

- Aristoteles**, Politik, übersetzt von Franz Susemihl, Hamburg 1994.
- Augustinus**, *De civitate Dei. Libri I - X*, in: Corpus Christianorum, Series Latina, XLVII, Aurelii Augustini Opera, Pars XIV, 1, Turnholt 1955.
- , *City of God*, in: The City of God against the Pagans, The Loeb Classical Library, in seven volumes, Cambridge 1966.
- Bonitaz VIII.**, *Bulle Unam sanctam*, in: R. Imbach (Hg.), Dante Alighieri, Monarchia, Stuttgart 1989, S. 347 - 355.
- Dante, Alighieri**, Monarchia, bearbeitet von R. Imbach, Stuttgart 1989.
- Kant, Immanuel**, *Logik*, in: W. Weischedel (Hg.), Werkausgabe, Bd. VI., Frankfurt a. M. 81991.
- , *Zum ewigen Frieden*, in: W. Weischedel (Hg.), Werkausgabe, Bd. XI., Frankfurt a. M. 81991.
- Marsilius von Padua**, Defensor Pacis/ Der Verteidiger des Friedens, übersetzt von Walter Kunzmann, bearbeitet von H. Kusch, Darmstadt 1958.
- Thomas von Aquin**, *Summa theologiae*, in: Katholischer Akademikerverband, Die Deutsche Thomas - Ausgabe, Salzburg 1933ff..
- , *Sententia libri Politicorum*, in: Opera Omnia, Tomus XLVIII, Rom 1971.
- Wilhelm von Ockham**, *Dialogus de imperio et pontificia potestate*, in: Opera Plurima, Lyon 1494 - 1496, Réimpression en facsimilé. Avec un tableau des abréviations, Vol. I - II. Neudruck der Incunabel - Drucke bei Jean Trechsel, London - Farnborough/ Hants 1962.
- , *Dialogus*, in: Melchior Goldast (Hg.), Monarchia Sacri Romani Imperii, Vol. II, Frankfurt a. M. 1614. Neudruck, Graz 1960.
- , *Dialogus Ilus IIIae, iii, 6*, in: Franciscan Studies, 37 (1977), bearbeitet von H. S. Offler, 'The three modes of natural Law in Ockham', S. 207 - 218.
- , *Epistola ad fratres minores*, in: Opera Politica, Vol. III., Manchester 1956, S. 6 - 17.
- , Opera philosophica (OP), hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, New York 1974ff..
- OP I*, Summa logicae, Ed. Boehner, Ph./ Gál, G./ Brown St.F., St. Bonaventure, New York 1974.
- OP II*, Expositionis in libros artis logicae prooemium et Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus, Ed. Moody, E.A., S. 1-131.
- Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis, Ed. Gál, G., S. 133-339.
- Expositio in librum Perihermenias Aristotelis, Ed. Gambatese, A.R./ Brown St.F., S. 341-504.
- Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium, Ed. Boehner, Ph., recognovit Brown, St.F., S. 505-539, St. Bonaventure, New York 1978.
- OP III*, Expositio super libros Elenchorum, Ed. del Punta, F., St. Bonaventure, New York 1979.

- OP IV*, Expositio in libros physicorum Aristotelis (Prologus et libri I-III), Ed. Richter, V./ Leibold, G., St. Bonaventure, New York 1985.
- OP V*, Expositio in libros physicorum Aristotelis (Libri IV-VIII), Ed. Wood, R./ Green, R./ Gál, G./ Giermek, J./ Kelley, F.E./ Leibold, G./ Etzkorn, G.I., St. Bonaventure, New York 1985.
- OP VI*, Brevis summa libri physicorum, Ed. Brown, St.F., S. 1-134.
Summula philosophiae naturalis, Ed. Brown, St.F., S. 135-394.
Quaestiones in libros physicorum Aristotelis, Ed. Brown, St.F., S. 395-813, St. Bonaventure, New York 1984.
- OP VII* (Opera dubia et spuria), Tractatus minor et Elementarium logicae, Ed. Buytaert, E.M., recognoverunt Gál. G./ Giermek, J.
Tractatus de praedicamentis, Ed. Etzkorn, G.I.
Quaestio de relatione, Ed. Mohan, G., recognovit Etzkorn, G.I.
Centiloquium, Ed. Boehner, Ph., recognovit Etzkorn, G.I.
Tractatus de principiis theologiae, Ed. Baudry, L., recognovit Kelley, F.E., St. Bonaventure, New York 1988.
- , Opera theologica (OT), hrsg. unter der Leitung des Institutum Franciscanum, St. Bonaventure, New York 1967ff..
- OT I*, Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio: Prologus et distinctio prima), Ed. Gál, G./ Brown, St.F., St. Bonaventure, New York 1967.
- OT II*, Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio: Distinctiones secunda et tertia), Ed. Brown, St.F., Gál, G., St. Bonaventure, New York 1970.
- OT III*, Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio: Distinctiones 4-18), Ed. Etzkorn, G.I., St. Bonaventure, New York 1977.
- OT IV*, Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio: Distinctiones 19-48), Ed. Etzkorn, G.I./ Kelley, E., St. Bonaventure, New York 1979.
- OT V*, Quaestiones in librum secundum sententiarum (Reportatio), Ed. Gál, G./ Wood, R., St. Bonaventure, New York 1981.
- OT VI*, Quaestiones in librum tertium sententiarum (Reportatio), Ed. Kelley, F.E./ Etzkorn G.I., St. Bonaventure, New York 1981.
- OT VII*, Quaestiones in librum quartum sententiarum (Reportatio), Ed. Wood, R./ Gál, G./ Green, R., St. Bonaventure, New York 1984.
- OT VIII*, Quaestiones variae, Ed. Etzkorn, G.I./ Kelley, F.E./ Wey, J.C., St. Bonaventure, New York 1984.
- OT IX*, Quodlibeta septem, Ed. Wey, J.C., St. Bonaventure, New York 1980.
- OT X*, Tractatus de quantitate et Tractatus de corpore Christi, Ed. Grassi, C.A., St. Bonaventure, New York 1986.

4. Literatur

- Aertsen, J.A.**, *Ockham, ein Transzendentalphilosoph?*, in: E.P. Bos/ H.A. Krop (Hg.), Ockham and Ockhamists, Nijmegen 1987, S. 3 - 13.
- Beckmann, J.P.**, *Wilhelm von Ockham: Die Philosophie unter dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit*, in: W. Kluxen (Hg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg/ München 1975, S. 245 - 255.
- Beckmann, J.P.**, *Allmacht, Freiheit und Vernunft*, in: J.P. Beckmann/ L. Honnefelder/ G. Schrimpf/ G. Wieland (Hg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, S. 275 - 293.
- Beckmann, J.P.**, *Ontologisches Prinzip oder methodologische Maxime?*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 191 - 207.
- Beckmann, J. P.**, Ockham-Bibliographie 1900 - 1990, Hamburg 1992.
- Bertelloni, F.**, *Das Wiederauftauchen der 'Donatio Constantini' 1236*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 37 (1990), S. 303 - 325.
- Blumenberg, H.**, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974.
- Bosl, K.**, *Reformorden, Ketzer und religiöse Bewegung in der hochmittelalterlichen Gesellschaft Weltbildes und seiner Ordnungsidee*, in: I. Fetscher/ H. Münkler (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München / Zürich 1993, S. 243 - 310.
- Bottin, F.**, *Ockhams offene Rationalität*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 51 - 62.
- Cheneval, F./ Imbach, R.**, *Hinweise zur Geschichte des Aristotelismus*, in: dies., Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteleskommentaren, Frankfurt a. M. 1993, S. XIII - XXVIII.
- Etzkorn, G.J.**, *Ockham's View of the Human Passions in the Light of his Philosophical Anthropology*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 265 - 287.
- Flasch, K.**, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1988.
- Flüeler, Ch. (a)**, *Die Rezeption der 'Politica' des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert*, in: J. Miethke (Hg.), Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 127 - 138.
- Flüeler, Ch. (b)**, Rezeption und Interpretation der Aristotelischen *Politica* im späten Mittelalter, Amsterdam/ Philadelphia 1992.
- Forschner, M.**, *Heimkehr zum Ursprung. Thomas von Aquins Theorie des Glücks*, in: ders., Über das Glück des Menschen, Darmstadt 1993, S. 80 - 106.

- Ghisalberti, A.**, *Gott und seine Schöpfung bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 63 - 76.
- Herde, P.**, *Dante als Sozialphilosoph*, in: E. Mock/ G. Wieland (Hg.), Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, Frankfurt a.M./ Bern/ New York/ Paris 1990, S. 83 - 101.
- Hochstetter, E.**, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin/ Leipzig 1927.
- Höffe, O.**, Politische Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1989.
- Honnewald, L.**, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, in: J.P. Beckmann/ L. Honnewald/ G. Schrimpf/ G. Wieland (Hg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, S. 165 - 186.
- Hübener, W.**, *Occams Razor not Mysterious*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), S. 73 - 92.
- Imbach, R.**, *Wilhelm von Ockham*, in: O. Höffe, Klassiker der Philosophie, Bd. 1, München 21985.
- Imbach, R. (a)**, *Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham*, in: E.P. Bos/ H.A. Krop (Hg.), Ockham and Ockhamists, Nijmegen 1987, S. 43 - 51.
- Imbach, R. (b)**, Wilhelm von Ockham. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, Stuttgart 1987.
- Imbach, R.**, Laien in der Philosophie des Mittelalters, Amsterdam 1989.
- Imbach, R.**, *Die politische Dimension der Vernunft bei Dante*, in: O. Höffe, Der Mensch - ein politisches Tier?, Stuttgart 1992, S. 26 - 42.
- Imbach, R.**, *Natur bei Wilhelm von Ockham*, in: L. Schäfer/ E. Ströker (Hg.), Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft, Technik, München 1993, S. 185 - 208.
- Inagaki, B.R.**, *Res and Signum - On the Fundamental Ontological Presupposition of the Philosophy of William Ockham*, in: J.P. Beckmann/ L. Honnewald/ G. Schrimpf/ G. Wieland (Hg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, S. 301 - 311.
- Karger, E.**, *Référence et non - existence dans la Sémantique de Guillaume D' Ockham*, in: Lectionum Varietates. Hommage à Paul Vignaux, Paris 1991, S. 163 - 176.
- Kaufmann, M.**, Begriffe, Sätze, Dinge, Leiden/ New York/ Köln 1994.
- Kent, B.**, *The Good Will According to Gerald Odonis, Duns Scotus, and William of Ockham*, in: Franciscan Studies 46 (1986), S. 119 - 140.
- Krings, H.**, *Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham*, in: O. Aicher/ G. Greindl/ W. Vossenkuhl (Hg.), Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken, München 1986, S. 18 - 25.

- Krings, H.**, *Freiheit und Macht*, in: Philosophisches Jahrbuch 97(1990), S. 1 - 14.
- Kölmel, W.**, *Perfekter Prinzipat? Ockhams Fragen an die Macht*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 288 - 304.
- Lambertini, R.**, Consequetiae, Fallaciae, Virtus Sermonis: Sul Ruolo della terminologia logica nelle opere politiche di Guglielmo di Ockham, Tesi di Laurea (Filosofia), Bologna 1981/ 82.
- Lambertini, R.**, *Wilhelm von Ockham als Leser der 'Politica'. Zur Rezeption der politischen Theorie des Aristoteles in der Ekklesiologie Ockhams*, in: Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 207 - 224.
- Leppin, V.**, Geglaubte Wahrheit. Die theologische Wissenschaftstheorie Wilhelms von Ockham, Dissertation (Ev. Theol.), Heidelberg 1994.
- Mayer, C.**, *Legitimation des Rechts bei Augustinus*, in: E. Mock/ G. Wieland (Hg.), Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, Frankfurt a.M./ Bern/ New York/ Paris 1990, S. 9 - 27.
- Mayer-Tasch, P.C.**, *Wie viele Hirten zerstören den Weinberg? Demokratie und Mittelalter*, in: Zeitschrift für Politik 39 (1992), S. 421 - 435.
- McCord Adams, M.**, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, in: Franciscan Studies 46 (1986), S. 1 - 36.
- McGrade, A.S.**, *Rights, natural rights, and the philosophy of law*, in: N. Kretzmann/ A. Kenny/ J. Pinborg (Hg.), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge 1982, S. 738 - 756.
- Miethke, J.**, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969.
- Miethke, J.**, *Parteistandpunkt und historisches Argument in der spätmittelalterlichen Publizistik*, in: R. Koselleck/ W. J. Mommsen (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München 1977, S. 47 - 62.
- Miethke, J.**, *Marsilius und Ockham*, in: Medioevo VI (1980), S. 543 - 567.
- Miethke, J. (a)**, *Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem Dialogus*, in: A. Hudson/ M. Wilks (Hg.), From Ockham to Wyclif, Oxford 1987, S. 19 - 30.
- Miethke, J. (b)**, *Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters*, in: E.P. Bos/ H.A. Krop (Hg.), Ockham and Ockhamists, Nijmegen 1987, S. 127 - 144.
- Miethke, J.**, *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späten Mittelalter*, in: J. Ehlers (Hg.), Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung, Sigmaringen 1989, S. 121 - 144.
- Miethke, J. (a)**, *Ockhams Theorie des politischen Handelns*, in: E. Mock/ G. Wieland (Hg.), Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, Frankfurt a.M./ Bern/ New York/ Paris 1990, S. 103 - 114

- Miethke, J. (b)**, *Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 305 - 324.
- Miethke, J. (a)**, *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung*, in: Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 1 - 24.
- Miethke, J. (b)**, Wilhelm von Ockham: Dialogus, Darmstadt 1992.
- Miethke, J.**, *Der Weltanspruch des Papstes im späten Mittelalter. Die Politische Theorie der Traktate De Potestate Papae*, in: I. Fetscher/ H. Münkler (Hg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Band 2, München / Zürich 1993, S. 351 - 445.
- Muralt, A. de**, *La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute - puissance divine*, in: O. Pluta (Hg.), Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, Amsterdam 1988, S. 303 - 320.
- Ogor, R.**, *Das gemeinsame Ziel des Menschengeschlecht in Dantes 'Monarchie' und des Averroes Lehre von der Einheit des separaten Intellekts*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993), S. 88 - 106.
- Paqué, R.**, Das Pariser Nominalistenstatut, Berlin 1970.
- Perler, D. (a)**, *Notwendigkeit und Kontingenz*, in: O. Pluta (Hg.), Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, Amsterdam 1988, S. 39 - 65.
- Perler, D. (b)**, Prädestination, Zeit und Kontingenz, Amsterdam 1988.
- Perler, D.**, Satztheorien, Darmstadt 1990.
- Perler, D.**, Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert, Berlin/ New York 1992.
- Pieper, J.**, Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie, München 31991.
- Quine, W.V.O.**, Theorien und Dinge, Frankfurt a. M. 1991.
- Rombach, H.**, Substanz, System, Struktur, Freiburg/ München 1965.
- Schreiner, K.**, *'Correctio principis'*, in: F. Graus (Hg.), Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, Sigmaringen 1967, S. 203 - 256.
- Schulthess, P.**, Sein, Signifikation und Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, Berlin 1992.
- Struve, T.**, *Die Rolle des Gesetzes im 'Defensor Pacis' des Marsilius von Padua*, in: Medioevo VI (1980), S. 355 - 378
- Struve, T.**, *Die Bedeutung der aristotelischen 'Politik' für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft*, in: Das Publikum politischer Theorien im 14. Jahrhundert, München 1992, S. 153 - 172.
- Stürner, W.**, *Die Begründung der 'Iurisdictio temporalis' bei Wilhelm von Ockham*, in: Franciscan Studies 46 (1986), S. 243 - 252.
- Stürner, W.**, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken, Sigmaringen 1987.

- Tierney, B.**, *Natural Law and Canon Law in Ockham's 'Dialogus'*, in: J.G. Rowe (Hg.), Aspects of Late Medieval Government and Society, Toronto/ Buffalo/ London 1986, S. 3 - 24.
- Ullmann, W.**, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Berlin/ New York 1978.
- Vignaux, P.**, *Nominalisme*, in: Dictionnaire théologique cathologique, Bd. 11, Paris 1931, Sp. 717 - 784.
- Vossenkuhl, W.**, *Wilhelm von Ockham*, in: O. Aicher/ G. Greindl/ W. Vossenkuhl (Hg.), Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken, München 1986, S. 97 - 179.
- Vossenkuhl, W.**, *Vernünftige Kontingenz. Ockhams Verständnis der Schöpfung*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinberg 1990, S. 77 - 96.
- Weisheipl, J.A.**, Thomas von Aquin, Graz/ Wien/ Köln 1980.
- Wieland, G.**, Ethica - Scientia practica, Münster 1981.
- Wieland, G.**, *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: J.P. Beckmann/ L. Honnefelder/ G. Schrimpf/ G. Wieland, Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987.
- Wieland, G.**, *Die Rezeption der aristotelischen Politik und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des Thomas von Aquin und Marsilius von Padua*, in: E. Mock/ G. Wieland (Hg.), Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters, Frankfurt a.M./ Bern/ New York/ Paris 1990, S. 67 - 81.
- Wood, R.**, *Göttliches Gebot und Gutheit Gottes nach Wilhelm von Ockham*, in: Philosophisches Jahrbuch 101 (1994), S. 38 - 54.
- Zimmermann, A.**, Ontologie oder Metaphysik, Leiden/ Köln 1965.