

Hubert Schröcker

Das Verhältnis der Allmacht Gottes  
zum Kontradiktionsprinzip  
nach Wilhelm von Ockham

Münchener Universitätsschriften  
Katholisch-Theologische Fakultät

Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes  
zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie

Herausgegeben von Michael Schmaus†, Werner Dettloff,  
Richard Heinzmann, Ulrich Horst

Band 49

Hubert Schröcker

Das Verhältnis  
der Allmacht Gottes  
zum Kontradiktionsprinzip  
nach Wilhelm von Ockham



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 3-05-003747-4

ISSN 0580-2091

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil des Buches darf ohne Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Petra Florath, Berlin

Druck: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Bindung: N. Klotz, Jettingen-Scheppach

Gedruckt in Deutschland

# Inhalt

Vorwort .....	15
---------------	----

## Erster Hauptteil: Der Umfang der Allmacht

Einleitung .....	19
------------------	----

### 1. KAPITEL

„Deus nihil potest facere inordinate“: Die Dialektik von „potentia absoluta“ und „potentia ordinata“ .....	25
I. Die Geschichte der Unterscheidung von absoluter und ordinerter Macht Gottes .....	26
1) Kurzer Rückblick auf die Vor- und Frühgeschichte der Unterscheidung von absoluter und ordinerter Macht Gottes .....	26
2) Die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht bei Wilhelm von Ockham .....	29
a) <i>Vor Avignon</i> .....	29
b) <i>In Avignon</i> .....	33
c) <i>Nach Avignon</i> .....	35
II. Ockhams Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht .....	44
1) Gottes Macht „ad extra“ .....	44
2) Die „duplex potentia“ .....	44
3) Gott handelt „de potentia absoluta“ und „de potentia ordinata“ .....	47
4) Erst- und Zweitursache .....	49

5) Allgemeine Gesetze und Bestimmungen für den Einzelfall .....	51
6) Die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht in ihrem Verhältnis zur Zeit .....	52
III. Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Ockham und Duns Scotus im Verständnis der Unterscheidung zwischen „ <i>potentia</i> <i>absoluta</i> “ und „ <i>potentia ordinata</i> “ .....	57
1) Scheinbare Unterschiede zwischen Ockham und Scotus im Verständnis der Unterscheidung von „ <i>potentia absoluta</i> “ und „ <i>potentia ordinata</i> “ .....	57
a) <i>Juristische Begriffe in Ockhams Lehre von der</i> <i>doppelten Macht Gottes</i> .....	58
b) <i>Die Unterscheidung „potentia absoluta“ – „potentia ordinata“</i> <i>und die Unterscheidung „de iure“ – „de facto“</i> .....	60
c) <i>Das Subjekt der absoluten und ordinierten Macht</i> .....	65
d) <i>Die innere Dynamik der Unterscheidung</i> .....	67
2) Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Duns Scotus und Ockham im Verständnis von „ <i>potentia absoluta</i> “ und „ <i>potentia ordinata</i> “ .....	70
a) <i>Vergleich zwischen Scotus und Ockham bezüglich der</i> <i>„potentia absoluta“</i> .....	70
b) <i>Vergleich zwischen Duns Scotus und Ockham bezüglich der</i> <i>„potentia ordinata“</i> .....	72
IV. „ <i>Deus nihil potest facere inordinate</i> “ .....	72
1) Das Scotische Verständnis von „ <i>Deus nihil potest</i> <i>facere inordinate</i> “ .....	74
2) Das Ockhamsche Verständnis von „ <i>Deus nihil potest facere inordinate</i> “ .....	76
3) Vergleich zwischen Duns Scotus und Ockham .....	77
V. Ertrag: Der Umfang der Allmacht – Teil 1 .....	80
2. KAPITEL: „ <i>Deus non potest peccare</i> “: Die Allmacht Gottes und die Sünde .....	88
I. Die Grundlage der Moral nach Wilhelm von Ockham .....	89
1) Fünf Grundtypen von Interpretationen der Ockhamschen Ethik .....	89
a) <i>Die voluntaristische Deutung</i> .....	91
b) <i>Die rationalistische Deutung</i> .....	92

<i>Inhalt</i>	7
c) <i>Die vermittelnde Deutung</i> .....	93
d) <i>Die Annahme einer Entwicklung</i> .....	95
e) <i>Die Annahme von Widersprüchen und Inkohärenzen</i> .....	96
2) <i>Ockhams Grundgedanken zur Ethik</i> .....	97
a) <i>Die rationale Grundlage der Ethik</i> .....	98
b) <i>Der Freiraum für das göttliche Gebot</i> .....	109
II. <i>Das Böse und die Sünde</i> .....	118
1) <i>Absolute und konnotative Begriffe</i> .....	118
2) <i>Der Begriff des „malum“</i> .....	122
3) <i>Der Begriff der Sünde</i> .....	124
III. <i>Kann Gott eine Sünde „machen“?</i> .....	126
1) <i>Die Sünde Gottes</i> .....	127
2) <i>Die Sünde des Menschen</i> .....	132
3) <i>Die Sünde des Gottmenschen</i> .....	139
IV. <i>Ertrag: Der Umfang der Allmacht – Teil 2</i> .....	142
3. <b>KAPITEL</b>	
„Non potest efficere Deum“: <i>Trinität und Allmacht Gottes</i> .....	147
I. <i>Zum Vergleich: Die Allmacht Gottes und der Polytheismus</i> .....	148
1) <i>Die Reichweite philosophischer Überlegungen</i> <i>zum Polytheismus</i> .....	149
a) <i>Der Polytheismus läßt sich mit der natürlichen Vernunft</i> <i>weder widerlegen noch beweisen</i> .....	149
b) <i>Es kann mehrere allmächtige Personen geben</i> .....	152
2) <i>Die theologische Beurteilung des Polytheismus</i> .....	157
a) <i>Der Polytheismus ist falsch und widersprüchlich</i> .....	157
b) <i>Gott kann keinen Gott machen</i> .....	158
II. <i>Die Allmacht der drei göttlichen Personen</i> .....	161
1) <i>Die erkenntnistheoretische Stellung des Trinitätsglaubens</i> .....	162
2) <i>Die Rolle der Allmacht im Trinitätsglauben</i> .....	164
III. <i>Die Allmacht und Widerspruchsfreiheit Gottes</i> .....	170
1) <i>Das logische Problem</i> .....	172
a) <i>Paradoxe Formulierungen in der Trinitätslehre</i> .....	172
b) <i>Trinitarische Trugschlüsse</i> .....	174

c) <i>Trinitätstheologie und aristotelische Logik</i> .....	181
2) Das ontologische Problem .....	184
a) <i>Die Formaldistinktion bei Ockham</i> .....	184
b) <i>Formaldistinktion und Kontradiktionsprinzip</i> .....	191
c) <i>Die Widerspruchsfreiheit Gottes</i> .....	196
IV. Ertrag: Der Umfang der Allmacht – Teil 3 .....	200

## Zweiter Hauptteil:

### Die Frage nach dem Grund von Möglichkeit und Unmöglichkeit

Einleitung .....	209
4. KAPITEL	
Heinrich von Gent: Priorität der Allmacht gegenüber dem Möglichen .....	213
I. Biographische Einführung zu Heinrich von Gent .....	213
II. Die Lehre von den göttlichen Attributen .....	215
1) Der Sinn der Attributenlehre .....	215
2) Beschreibung der Attribute .....	217
3) Die Regel des Anselm von Canterbury und ihre Rezeption durch Heinrich von Gent .....	223
a) <i>Die Regel des Anselm von Canterbury</i> .....	224
b) <i>Die Rezeption der Regel des Anselm von Canterbury</i> <i>durch Heinrich von Gent</i> .....	227
4) Das Verhältnis der Attribute zum göttlichen Wesen und zueinander .....	230
5) Die Ordnung der Attribute .....	232
6) Das Attribut der unendlichen Macht .....	234
III. Die Lehre von den Ideen im Geist Gottes .....	240
1) Die geschichtliche Herkunft der mittelalterlichen Ideenlehre .....	240
a) <i>Die Ideenlehre im vorchristlichen Denken</i> .....	240
b) <i>Die Ideenlehre im christlichen Denken der Patristik</i> .....	241
2) Der Sinn der Ideenlehre .....	243
3) Beschreibung der Ideen .....	245
4) Das Verhältnis der Ideen zu Gott und zueinander .....	247

5) Die Arten der Ideen .....	249
a) Überlegungen, wovon es eigene Ideen gibt .....	249
b) Überlegungen, wovon es keine eigenen Ideen gibt .....	250
6) Unschlüssigkeit über die unendliche Anzahl der Ideen .....	254
 IV. Das Mögliche nach Heinrich von Gent .....	257
1) Die Einteilung der Möglichkeit .....	257
2) Der ontologische Status des Möglichen:	
Vergleich des Möglichen mit dem Unmöglichen .....	261
a) Die „ <i>res a reor reris</i> “ und das Widersprüchliche .....	264
b) Die „ <i>res a ratitudine</i> “ und das Fiktive .....	266
3) Der ontologische Status des Möglichen:	
Vergleich des Möglichen mit dem Wirklichen .....	270
a) Das „ <i>esse essentiae</i> “ des Möglichen .....	270
b) Das „ <i>esse existentiae</i> “ des Wirklichen .....	274
 V. Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip .....	275
1) Hintergründe der Fragestellung und Grundlagen	
zu ihrer Beantwortung .....	276
2) Der Ursprung des Möglichen .....	278
a) Die Arten des Vermögens .....	278
b) Die Arten der göttlichen Eigenschaften .....	279
c) Die Prinzipien der Zuordnung .....	280
d) Die Rückführung des Möglichen auf seinen letzten Ursprung .....	282
3) Der Ursprung des Unmöglichen .....	284
a) Heinrichs Position von 1281/82 ( <i>Quodlibet VI, qu. 3</i> ) .....	285
b) Heinrichs Position von 1284 ( <i>Quodlibet VIII, qu. 3</i> ) .....	289
4) Resümee .....	293
 5. KAPITEL	
Johannes Duns Scotus:	
Die Widerspruchsfreiheit als Prinzip der Allmacht .....	295
 I. Biographische Einführung zu Johannes Duns Scotus .....	295
1) „ <i>Scotia me genuit</i> “ .....	296
2) „ <i>Anglia me suscepit</i> “ .....	296
3) „ <i>Gallia me docuit</i> “ .....	297
4) „ <i>Colonia me tenet</i> “ .....	298

II. Die Lehre von den göttlichen Attributen .....	299
1) Der Sinn der Attributenlehre .....	299
2) Beschreibung der Attribute .....	300
<i>a) Abgrenzung gegen Heinrichs Auffassung der Attribute     als Relationen .....</i>	300
<i>b) Formalitäten .....</i>	301
<i>c) Abgrenzung gegenüber der negativen Theologie .....</i>	303
<i>d) Schlechthin einfache Begriffe .....</i>	303
<i>e) Univozität .....</i>	305
<i>f) Der Modus der Unendlichkeit .....</i>	306
3) Die Rezeption der Regel des Anselm von Canterbury .....	307
4) Das Verhältnis der Attribute zum göttlichen Wesen und zueinander .....	311
5) Die Ordnung der Attribute .....	314
6) Das Attribut der Allmacht .....	318
III. Die Lehre von den Ideen im Geist Gottes .....	321
1) Der Sinn der Ideenlehre .....	321
2) Beschreibung der Ideen .....	323
3) Das Verhältnis der Ideen zu Gott und zueinander .....	329
4) Die Arten der Ideen .....	333
<i>a) Überlegungen, wovon es eigene Ideen gibt .....</i>	333
<i>b) Überlegungen, wovon es keine eigenen Ideen gibt .....</i>	342
5) Die unendliche Anzahl der Ideen .....	343
IV. Das Mögliche nach Johannes Duns Scotus .....	344
1) Einteilung der Möglichkeit .....	344
<i>a) Metaphorische Möglichkeit .....</i>	345
<i>b) Logische Möglichkeit .....</i>	345
<i>c) Metaphysische Möglichkeit .....</i>	347
<i>d) Reale Möglichkeit .....</i>	349
2) Der ontologische Status des Möglichen: Vergleich des Möglichen mit dem Unmöglichen .....	351
<i>a) Das Mögliche .....</i>	351
<i>b) Das Unmögliche .....</i>	356
3) Der ontologische Status des Möglichen: Vergleich des Möglichen mit dem Wirklichen .....	360
<i>a) Die „res rata primo modo“: Das Wirkliche .....</i>	361
<i>b) Die „res rata secundo modo“: Das Mögliche .....</i>	366

V. Das Kontradiktionsprinzip als Prinzip der Allmacht Gottes .....	369
1) Die „Lectura“ – ein erster Lösungsversuch .....	370
a) <i>Der formale Grund der Möglichkeit und Unmöglichkeit</i> .....	371
b) <i>Die zweifache „potentia Dei“</i> .....	373
2) Die „Reportata Parisiensia“ – im Ringen um die richtige Antwort .....	375
a) <i>Die Unterscheidung zwischen Macht und Intellekt</i> .....	375
b) <i>Die Unterscheidung zwischen Priorität und Prinzipialität</i> .....	376
3) Die „Ordinatio“ – das letzte Wort .....	380
a) <i>Beobachtungen zur Terminologie</i> .....	380
b) <i>Die Unterscheidung zweier Instanzen</i> .....	383
6. KAPITEL	
Wilhelm von Ockham:	
Die Simultanität zwischen Allmacht und Möglichkeit .....	391
I. Die Lehre von den göttlichen Attributen .....	391
1) Der Sinn der Attributenlehre .....	391
2) Beschreibung der Attribute .....	393
a) <i>Reale Eigenschaften oder Begriffe?</i> .....	393
b) <i>Absolute, konnotative und negative Begriffe</i> .....	396
c) <i>Quidditative und denominative, eigentümliche</i> <i>und austauschbare Begriffe</i> .....	397
d) <i>Univozität, Äquivozität und Analogie</i> .....	399
3) Die Rezeption der Regel des Anselm von Canterbury .....	403
4) Das Verhältnis der Attribute zum göttlichen Wesen und zueinander .....	406
5) Die Bestreitung einer umfassenden Ordnung unter den Attributen .....	409
6) Das Attribut der Allmacht .....	415
II. Die Lehre von den Ideen im Geist Gottes .....	417
1) Der Sinn der Ideenlehre .....	417
2) Beschreibung der Ideen .....	419
3) Das Verhältnis der Ideen zu Gott und zueinander .....	432
4) Die Arten der Ideen .....	434
a) <i>Überlegungen, wovon es eigene Ideen gibt</i> .....	434
b) <i>Überlegungen, wovon es keine eigenen Ideen gibt</i> .....	436
5) Die unendliche Anzahl der Ideen .....	439
III. Das Mögliche nach Ockham .....	439
1) Die Einteilung der Möglichkeit .....	439

2) Der ontologische Status des Möglichen:	
Vergleich zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen .....	443
a) <i>Assertorische Aussagen</i> .....	444
b) <i>Modale Aussagen der Möglichkeit</i> .....	449
3) Der ontologische Status des Möglichen:	
Vergleich des Möglichen mit dem Unmöglichen .....	453
a) <i>Modale Aussagen der Unmöglichkeit</i> .....	454
b) <i>Die Frage einer ontologischen Verpflichtung</i> .....	462
IV. Die Simultanität der Macht Gottes und des Möglichen .....	465
1) Arten der Priorität und Simultanität .....	465
a) <i>Priorität der Zeit bzw. Dauer nach</i> .....	466
b) <i>Priorität der Natur nach</i> .....	467
c) <i>Priorität der Ursächlichkeit nach</i> .....	469
d) <i>Priorität der Allgemeinheit nach</i> .....	470
e) <i>Priorität der Würde bzw. Vollkommenheit nach</i> .....	472
f) <i>Priorität dem Ort nach</i> .....	473
g) <i>Priorität der Ordnung nach</i> .....	474
h) <i>Simultanität dem Verstehen nach</i> .....	475
2) Die relevante Art der Simultanität, veranschaulicht durch	
Beispiele und eine aristotelische Belegstelle .....	475
a) <i>Die aristotelische Belegstelle</i> .....	476
b) <i>Das Beispiel von Vater und Sohn</i> .....	483
c) <i>Das Beispiel von Ursache und Wirkung</i> .....	486
d) <i>Das Beispiel von aktivem und passivem Vermögen</i> .....	488
3) Die Simultanität der Allmacht und des Möglichen .....	493
a) <i>Die erste Formulierung der Lösung</i> .....	494
b) <i>Die zweite Formulierung der Lösung</i> .....	496
c) <i>Einschätzung der Ockhamschen Lösung</i> .....	501
Ergebnis .....	502

## Anhang

Literaturverzeichnis .....	509
I. Primärliteratur .....	509
II. Sekundärliteratur .....	513
Abkürzungsverzeichnis .....	527
Register .....	529

*Helmut Madl  
und Bernadette Nagl  
gewidmet*



# Vorwort

Die vorliegende Studie über „Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham“ entstand als Doktorarbeit an der katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. Die Dankbarkeit gebietet, an dieser Stelle einige der Personen zu nennen, die am Zustandekommen des vorliegenden Ergebnisses helfend beteiligt waren.

Vor allem danke ich meinem Doktorvater, Herrn Univ.-Prof. Dr. Richard Heinzmann, dessen Erfahrung und Unterstützung meiner Arbeit sehr zugute gekommen sind. Zu danken habe ich auch allen Mitarbeitern des Grabmann-Instituts an der katholisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, in dessen Bibliotheksräumen ich nicht nur die wesentliche Literatur für mein verhältnismäßig spezielles Thema, sondern auch ein angenehmes Arbeitsklima gefunden habe.

Für die Mühen des Korrekturlesens bedanke ich mich bei meiner Familie, insbesondere bei meinem Vater, und bei Emiko Aoyanagi. Für verbliebene Fehler übernehme ich selbstverständlich allein die Verantwortung.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat durch ihre beträchtliche finanzielle Unterstützung die Veröffentlichung dieser Arbeit ermöglicht. Dem Akademie Verlag in Berlin sei für die Aufnahme des Buchs in die Reihe der Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts gedankt.

Gewidmet ist diese Untersuchung Helmut Madl und Bernadette Nagl, denen ich mich seit meiner Studienzeit im Graz in Freundschaft und in Dankbarkeit verbunden fühle.



Erster Hauptteil:  
Der Umfang der Allmacht



# Einleitung

Das Denken des englischen Theologen und Philosophen Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1347) aus dem Franziskanerorden wird herkömmlicherweise als ein Denken der uneingeschränkten Allmacht Gottes dargestellt. Zwar erörtert Ockham die Macht Gottes nur selten als eigenes Thema. Doch er beruft sich in ganz verschiedenen Zusammenhängen immer wieder auf sie, sodaß sein Denken erscheint, als sei es durch und durch vom Glauben an den allmächtigen Gott geprägt.

Zwar überrascht das Bekenntnis zur Allmacht Gottes bei einem christlichen Denker nicht. Doch eine neuscholastisch geprägte Darstellung der Philosophiegeschichte macht Ockhams Betonung (und angebliche Überbetonung) dieses einen Glaubensartikels zum Grund für den Verlust der hochscholastischen Synthese von Glauben und Wissen und Ockham selbst zum Stammvater des ethischen Relativismus, des Skeptizismus, des Fideismus, des Protestantismus, des Atheismus und beinahe aller übrigen scheinbaren und tatsächlichen neuzeitlichen Verirrungen.

In einer anderen Deutung der Philosophiegeschichte wertet Hans Blumenberg die Neuzeit nicht als Verfall, sondern als positive Errungenschaft, deren Legitimität er in seinem monumentalen Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ nachweisen möchte. Nach ihm findet sich bei Ockham nicht die Wurzel des neuzeitlichen Denkens, sondern die Perversion des mittelalterlichen Anliegens, gegen die Gnosis an der Güte und Vollkommenheit des Schöpfergottes festzuhalten. Die bedrängende Tyrannei eines Gottes, dessen Allmacht seine Liebe verdeckt, habe den neuzeitlichen Menschen zur Lösung vom Jenseitigen und zur Selbstkonstitution als autonomes Subjekt genötigt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996; Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Diese beiden Schemata der philosophiegeschichtlichen Einordnung Ockhams sind in den letzten Jahrzehnten ernsthaft hinterfragt und angezweifelt worden. Die erneute Entdeckung der Vielfalt mittelalterlicher Philosophie und der verlässliche und leicht zugängliche Text der kritischen Ockham-Ausgabe weckten Interesse an Ockham und führten zu einer Neubestimmung seiner philosophiegeschichtlichen Bedeutung.

Wer die neuscholastische Einordnung Ockhams in die Philosophiegeschichte oder die Stellung, die Hans Blumenberg ihm zuweist, hinterfragen will, kann dies auf zweifache Weise tun. Einerseits kann er untersuchen, ob Ockhams Denken tatsächlich in dem behaupteten Ausmaß vom Glauben an die Allmacht Gottes geprägt ist. Andererseits kann er nachforschen, ob sein Denken wirklich den Einfluß hatte, der ihm unterstellt wird. Beide Wege werden in der Forschung beschritten. Im folgenden möchte ich vor allem auf die erste Weise vorgehen und klären, in welchem Ausmaß Ockhams Denken von seinem Glauben an den allmächtigen Gott geprägt ist.

Zu diesem Zweck werden häufig Beispiele dafür diskutiert, wie abstrus oder erschreckend sich Gott nach Ockham verhalten kann. „Klassiker“ sind etwa die Behauptungen Ockhams, Gott könne den Diebstahl, Ehebruch oder Gotteshaß gebieten, die intuitive Erkenntnis eines nicht-existierenden Objekts verursachen, Gerechte verdammen und Ungerechte selig machen oder sich in einem Esel inkarnieren. Ohne diesen Diskussionen noch viele weitere Bemerkungen hinzuzufügen, möchte ich die Fragestellung umkehren. Statt zu fragen, was Gott alles tun kann, frage ich, was er *nicht* tun kann und weshalb er es nicht tun kann. Ich frage also nach der Grenze der göttlichen Macht.

Die Lehre von der Allmacht Gottes bedeutet nämlich nach Ockham wie auch nach den meistens mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen und Philosophen, die sich dieser Frage gewidmet haben, nicht, daß Gottes Macht schlechthin grenzenlos wäre. Sie besagt nur, daß Gott all das tun kann, was keinen logischen Widerspruch enthält. Die Grenze der Allmacht – und nach Ockham ist es ihre einzige Grenze! – bildet also das Kontradiktionsprinzip. Diese Grenze hebt die Allmacht nicht auf, weil sie sie nicht real einschränkt, sondern sie schafft im Gegenteil die Voraussetzung, um die Allmacht überhaupt sinnvoll denken zu können. Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip ist also das Thema der folgenden Ausführungen.

Die Untersuchung des Prinzips, wonach Gott all das und nur das tun kann, was keinen logischen Widerspruch enthält, zerfällt in zwei Hauptteile zu jeweils drei Kapitel. Im ersten Hauptteil stelle ich Überlegungen zur Frage an, was Gott kann und was er nicht kann, wo also die Grenze der Allmacht verläuft und was Ockham als widersprüchlich und damit als unmöglich sogar für Gott erachtet. Der zweite Hauptteil fragt nach dem Grund dafür, daß das Un-

mögliche unmöglich (und entsprechend das Mögliche möglich) ist. In den drei Kapiteln dieses zweiten Teils wird die Diskussion nachgezeichnet, die über diese Frage zwischen Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham stattgefunden hat.

Im ersten Hauptteil gehe ich so vor, daß ich drei Behauptungen Ockhams betrachte, wonach Gott etwas nicht könne, nach ihrer Begründung frage und sie unter den Voraussetzungen des Ockhamschen Denkens letztlich auf das Kontradiktionsprinzip zurückführe. Aufgrund der Erkenntnisse, die sich dabei ergeben, versuche ich, die Abgrenzung zwischen dem Bereich dessen, was Gott vermag, und dem Bereich dessen, was er nicht vermag, genauer zu formulieren.

Im ersten Kapitel geht es dabei um Ockhams Behauptung, daß Gott nichts „inordinate“ tun könne. Dies nehme ich zum Anlaß für eine Untersuchung über Ockhams Unterscheidung zwischen der „potentia absoluta“ und der „potentia ordinata“ Gottes. Im zweiten Kapitel geht es um Ockhams Überzeugung, daß Gott nicht sündigen könne. Im Zusammenhang mit dieser Frage gehe ich auf die Ethik Ockhams ein. Das dritte Kapitel geht von Ockhams Behauptung aus, Gott könne keinen anderen Gott „machen“. Dabei komme ich auf Fragen der Trinitätstheologie zu sprechen und untersuche, ob Ockham den Glauben an einen dreifaltigen Gott für in sich widersprüchlich gehalten hat.

Selbstverständlich ließen sich außer den genannten drei Themenkreisen noch zahlreiche andere Beispiele für Handlungen angeben, die Gott ungeachtet seiner Allmacht nach Ockham nicht tun kann. Ich beschränke mich aber auf die genannte Auswahl, weil eine vollständige Erfassung und Bearbeitung aller diesbezüglichen Äußerungen Ockhams den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, jedoch nur einen sehr beschränkten Nutzen erbringen würde. Denn vielfach würden Überlegungen zu weiteren Beispielen für Handlungen, die Gott nicht setzen kann, zu ähnlichen Ergebnissen führen wie in den ohnehin behandelten Fällen.

Diese kurze Übersicht über die Inhalte der folgenden Kapitel läßt schon erkennen, daß sich meine Arbeit stark von der Dissertation unterscheidet, die Cristóbal Gutiérrez Aranda zu einem ganz ähnlichen Thema an der Universität Malaga eingereicht hat.<sup>2</sup> Nicht nur bin ich in Einzelfragen zu anderen Ansichten gelangt als der Verfasser jener Schrift, sondern die Anliegen der beiden Hauptteile meiner Arbeit – nämlich erstens eine detaillierte Bestimmung dessen, was nach Ockham in sich widerspruchsfrei und daher für Gott mög-

---

2 Cristóbal Gutiérrez Aranda: *Los principios de omnipotencia y de no-contradicción en Guillermo de Ockham*. Phil. Diss. Universidad de Malaga 1987.

lich ist, und zweitens die Einordnung der Position Ockhams in die Diskussion über den Ursprung der Möglichkeit und Unmöglichkeit zwischen Heinrich von Gent und Johannes Duns Scotus – werden darin kaum berücksichtigt. Es ist also nicht überflüssig, dieses schon einmal behandelte Thema erneut aufzugreifen.

Als Grundlage für meine Untersuchung dient der Text, wie er in der kritischen Ausgabe der philosophischen und theologischen Werke Ockhams vorliegt, die vom „Franciscan Institute“ an der St. Bonaventure-University in New York herausgebracht wurde.<sup>3</sup> Bei den publizistischen Werken aus Ockhams Münchner Zeit greife ich auf die „Opera Politica“ zurück.<sup>4</sup> Nur den „Dialogus“, der in dieser Reihe noch nicht erschienen ist, zitiere ich, soweit möglich, nach der von Jürgen Miethke herausgegebenen Teilausgabe<sup>5</sup> und ansonsten nach dem Nachdruck der alten Ausgabe von Melchior Goldast.<sup>6</sup>

Nicht für alle Schriften Ockhams steht die Authentizität außer Streit. Im allgemeinen folge ich den Entscheidungen der kritischen Ausgabe. Den geäußerten Zweifeln an den Zusätzen zur „Ordinatio“<sup>7</sup>, an den beiden eucharistischen Traktaten „De corpore Christi“ und „De quantitate“<sup>8</sup>, an dem einen der beiden Prologe zum Physikkommentar<sup>9</sup>, an der „Summa logicae“<sup>10</sup>, an den

3 Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manusciporum edita cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae. St. Bonaventure, N. Y.: Franciscan Institute Publication 1967–1988.

4 Guillelmi de Ockham Opera Politica. Hrsg. v. H. S. Offler. Mancunii: e typis Universitatis 1956–1997.

5 Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus. Lateinisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Jürgen Miethke. Stuttgart: Reclam 1995.

6 Dialogus Magisti Guillelmi de Ockham. In: Melchior Goldast: Monarchia S. Romani Imperii. Tomus II. Frankfurt 1614. Neudruck: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1960, 392–957.

Werke Ockhams zitieren ich, ohne den Namen des Verfassers zu nennen, und mit den Abkürzungen, die im Abkürzungsverzeichnis aufgelistet sind. Auf die Schriften des Heinrich von Gent und des Johannes Duns Scotus verweise ich, indem ich den Namen des Autors nenne und den Titel des Werkes gemäß dem Abkürzungsverzeichnis abkürze.

7 Vladimir Richter: Unterwegs zum historischen Ockham. Historisch-literarische Bemerkungen zur Authentizität von Ockhams Schriften. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: Unterwegs zum historischen Ockham. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (Mediaevalia Oenipontana 1), 137–153, 142; Vladimir Richter: Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage. Bemerkungen im Zusammenhang mit dem Problem der Chronologie, Abfassungszeit und Authentizität von Ockhams nichtpolitischen Schriften. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: Unterwegs zum historischen Ockham. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (Mediaevalia Oenipontana 1), 105–121, 117; Volker Leppin: Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995 (FKDG 63), 17–26.

8 Richter: Unterwegs, 142.

9 Vladimir Richter: Zum Incipit des Physikkommentars von Ockham. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: Unterwegs zum historischen Ockham. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-

sieben Quodlibeta<sup>11</sup>, am Epilog des „Opus nonaginta dierum“<sup>12</sup>, am „Dialogus“<sup>13</sup>, am „Compendium errorum“<sup>14</sup>, an den „Octo quaestiones de potestate papae“<sup>15</sup> und am „Breviloquium de principatu tyrannico“<sup>16</sup> kann ich nicht folgen. Die Einwände dagegen, daß die kleineren naturphilosophischen Schriften von Ockham selbst stammen,<sup>17</sup> sind für mich belanglos, weil es mir nicht um eine Untersuchung zu seiner Physik geht und ich mich daher auf den unbestritten echten großen Physikkommentar Ockhams beschränken kann. Aus einem ähnlichen Grund halte ich es für unnötig, die Verfasserschaft des „Ele-

---

Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 1–8; Richter: *Unterwegs*, 139f – vgl. dagegen Jürgen Miethke: *Ockhams politische Theorie*. In: Wilhelm von Ockham: *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie. Ausgew., übers. und mit einem Nachw. vers. v. Jürgen Miethke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992 (Bibliothek klassischer Texte), 209–242, 236f, Anm. 28.

- 10 Richter: *Entwicklung*, 116; Richter: *Unterwegs*, 142; Vladimir Richter: *Historische Bemerkungen zu „De regulis generalibus consequentiarum“ bei Ockham und Burley*. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: *Unterwegs zum historischen Ockham*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 123–127, 124f; Vladimir Richter: *Zu „De obligationibus“ in der Summa logicae*. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: *Unterwegs zum historischen Ockham*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 129–135.
- 11 Richter: *Entwicklung*, 116f; Richter: *Unterwegs*, 142; Gerhard Leibold: *Zum Problem der Finalität bei Wilhelm von Ockham*. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: *Unterwegs zum historischen Ockham*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 9–69, 60–66. – Kritisch gegen diesen Aufsatz von Leibold äußern sich Marilyn McCord Adams: *Ockham on Final Causality: Mudding the Waters*. In: *FrS* 56 (1998) [= *Essays in Honor of Dr. Girard Etzkorn*. Hrsg. v. Gordon A. Wilson und Timothy B. Noone], 1–46 und Stephen F. Brown: *Ockham and final causality*. In: *Studies in Medieval Philosophy*. Hrsg. v. John F. Wippel. Washington D. C.: The Catholic University of America Press 1987 (SPHP 17), 249–272.
- 12 Richter: *Unterwegs*, 144.
- 13 Richter: *Unterwegs*, 146.
- 14 Richter: *Unterwegs*, 144f.
- 15 Richter: *Unterwegs*, 146.
- 16 Richter: *Unterwegs*, 146.
- 17 Gerhard Leibold: *Zur Authentizität der Quaestiones in libros Physicorum Wilhelms von Ockham*. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: *Unterwegs zum historischen Ockham*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 77–96; Gerhard Leibold: *Problem*, 45–55; Gerhard Leibold: *Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham*. In: Vladimir Richter, Gerhard Leibold: *Unterwegs zum historischen Ockham*. Innsbruck: Institut für Christliche Philosophie. Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck 1998 (*Mediaevalia Oenipontana* 1), 97–104; Richter: *Unterwegs*, 140f.

mentarium logicae“ und des „Tractatus minor logicae“ zu klären.<sup>18</sup> Da es mir nicht um Spezialfragen zur Logik Ockhams geht, kann ich mich auf sein logisches Hauptwerk, die „Summa logicae“, beschränken.

---

18 Gegen die Herausgabe dieser Texte im Band der „Opera dubia et spuria“ der Ockhamausgabe spricht sich aus Jürgen Miethke: Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften. In: DA 47 (1991) 175–185, 180–184; vgl. Leppin: Wahrheit, 273, Anm. 92.

## 1. KAPITEL

# „Deus nihil potest facere inordinate“: Die Dialektik von „potentia absoluta“ und „potentia ordinata“

Charakteristisch für die Theologie des Spätmittelalters ist die Betonung der Allmacht Gottes. In diesem geistigen Umfeld verbreitete sich die sogenannte Lehre von der doppelten Macht Gottes, also die Unterscheidung seiner „potentia absoluta“ von seiner „potentia ordinata“. Der Ausdruck „doppelte Macht“ („duplex potentia“) ist etwas mißverständlich. Er meint nicht zwei real unterschiedene Mächte in Gott, sondern die eine Macht Gottes unter zwei verschiedenen Aspekten bzw. zwei verschiedene Weisen, über die eine Macht Gottes zu sprechen. Da jedoch Ockham selbst diesen mißverständlichen Ausdruck gebraucht,<sup>1</sup> werde auch ich ihn gelegentlich verwenden.

In einer ersten kurzen (und deshalb unvollständigen) Erklärung lassen sich die beiden Weisen, von der göttlichen Macht zu sprechen, folgendermaßen charakterisieren: Gemäß seiner absoluten Macht („potentia absoluta“) vermag Gott alles zu tun, was in sich widerspruchsfrei ist. Gemäß seiner ordinierten<sup>2</sup> Macht („potentia ordinata“) handelt Gott nach den von ihm frei erlassenen Gesetzen, auf die er sich gewissermaßen selbst verpflichtet hat.<sup>3</sup>

---

1 Op., cap. 95 (OPol II 719,152; 725,376).

2 Der Ausdruck „potentia ordinata“ wird deutsch meist mit „geordnete Macht“ wiedergegeben. Es gibt Versuche, diese leicht mißverständliche Übersetzung durch „optionsgebundene Macht“ (Lawrence Moonan: *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas.* Oxford: Clarendon 1994, 18–20) oder durch „anordnungsgeleitete Macht“ (Volker Leppin: *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995 (FKDG 63), 50) zu ersetzen. Nach dem Vorbild von Jan P. Beckmann (*Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach „rationalen Konstanten“ im Denken des Späten Mittelalters.* In: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen.* Hrsg. v. Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf und Georg Wieland. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag. Hamburg: Meiner 1987, 275–293, 281) spreche ich von „ordinierter Macht“. Das Fremdwort „ordiniert“ schließt zwar keineswegs alle Mißverständnisse aus, läßt aber am ehesten erkennen, daß es einen lateinischen „terminus technicus“ wiedergibt.

3 Vgl. Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 586,22–30).

In diesem Kapitel wird zuerst die Geschichte der Unterscheidung vor Ockham und vor allem in der biographischen und denkerischen Entwicklung Ockhams selbst dargestellt. Zweitens soll Ockhams Verständnis von „*potentia ordinata*“ und „*potentia absoluta*“ genauer erörtert werden. Dieses wird drittens mit der Lehre des Johannes Duns Scotus verglichen. Von den so gewonnenen Voraussetzungen her soll viertens die von Scotus und Ockham gleicherweise vertretene Ansicht, daß Gott nichts „*inordinate*“ tun könne, erklärt werden. Abschließend ist darzustellen, was sich aus all dem für den Umfang des Bereichs ergibt, auf den sich nach Ockham die göttliche Allmacht erstreckt.

## I. Die Geschichte der Unterscheidung von absoluter und ordinerter Macht Gottes

### 1) Kurzer Rückblick auf die Vor- und Frühgeschichte der Unterscheidung von absoluter und ordinerter Macht Gottes

Die Begrifflichkeit dieser Unterscheidung entstand zu Beginn des zwölften Jahrhunderts, aber die Sache ist viel älter. Noch älter sind ihre Hintergründe. Die antike Philosophie bemühte sich um die Erklärung der Modalitäten, vor allem der Möglichkeit und der Notwendigkeit. Oft wurden sie unter Bezug auf die Wirklichkeit definiert. Zum Beispiel vertraten die Megariker, daß nur das Wirkliche möglich sei.<sup>4</sup> Weiter verbreitet war die Umkehrung dieser Anschauung, daß nämlich alles, was möglich ist, irgendwann einmal auch wirklich sein muß, d. h., daß die Natur die Fülle ihrer Möglichkeiten ausschöpft.<sup>5</sup> Auch die Notwendigkeit wurde in der Antike von der Wirklichkeit her erklärt, z. B. in der berühmten und umstrittenen Aristotelesstelle: „Alles, was ist, ist, wenn es ist, notwendig; und alles, was nicht ist, ist, wenn es nicht ist, notwendig nicht.“<sup>6</sup>

Ein solches Denken wurde mit dem Auftreten des Christentums und dem Aufkommen kritischer Reflexion über die Glaubensinhalte zunehmend in Frage gestellt. Besonders der Schöpfungsglaube konfliktierte mit der antiken Lehre von Möglichkeit und Notwendigkeit. Denn ein Möglichkeitsbegriff,

4 Dies berichtet Aristoteles: *Metaphysik IX 3* (1046b 29–32). Vgl. Klaus Döring: *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Amsterdam: Grüner 1972 (SAPh 2), 132–135.

5 Die klassische Monographie über das sogenannte „Prinzip der Fülle“ („Principle of Plenitude“) ist Arthur O. Lovejoy: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übers. v. Dieter Turck. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

6 Aristoteles: *Perihermeneias 9* (18a 23–24).

nach dem alles, was möglich ist, auch wirklich werden muß, schränkt die Allmacht des Schöpfers zu stark ein. Wenn Gott völlig souverän ist, unterlag er im Schöpfungsakt keinem anderen Einfluß als seinem eigenen Willen. Und wenn dieser göttliche Wille frei ist, hätte er die Welt gar nicht oder anders erschaffen können, d. h. die vorhandenen Möglichkeiten werden nicht ausgeschöpft.

Auch der Begriff der Notwendigkeit läßt sich im christlichen Denken nicht einfach von der Wirklichkeit her erklären. Denn wenn die Existenz und Eigenart unserer Welt durch Gottes Schöpfung, d. h. in seinem Willen begründet ist, dieser Wille aber frei ist und selbst keiner Notwendigkeit unterliegt, ist auch die Schöpfung als ganze nicht notwendig, sondern kontingent. Deshalb läßt sich im christlichen Denken von der geschaffenen Wirklichkeit höchstens eine hypothetische Notwendigkeit ableiten, der Gott nicht unterworfen ist. Das schließt nicht aus, daß Gott sie nach gesetzesartigen Regeln geordnet hat; doch hängen diese von Gottes Willen ab.

Daß Gott frei ist, entnahm man der Lehre von seiner Allmacht. Sie besagt in einer ersten, sehr groben Umschreibung, daß Gott alles tun kann, was er will; d. h. er unterliegt keinem äußeren Zwang und ist insofern frei. Dieser Glaubensartikel konnte sich auf biblische Grundlagen und auf alle Glaubensbekenntnisse stützen.<sup>7</sup>

Allerdings enthalten die biblischen Schriften auch Behauptungen, daß Gott dieses oder jenes nicht tun könne.<sup>8</sup> Dafür verlangte eine vernunftgeleitete Auslegung des biblischen Textes eine Erklärung. Zumeist bestand sie darin, daß die Kommentatoren zwischen zwei Bedeutungen von „können“ unterschieden. Zum Beispiel findet sich bei Augustinus (354–430) die Erklärung, wenn Gott etwas nicht könne, so nur deshalb, weil er es nicht wolle.<sup>9</sup> An anderen Stellen unterscheidet der Kirchenvater zwischen dem, was Gott durch seine Macht kann, und dem, was er durch seine Gerechtigkeit kann.<sup>10</sup>

Solche Erklärungen wurden zum Standard der Bibelauslegung, stießen aber dort auf Widerspruch, wo sie den Eindruck erweckten, Gott könne *nur* das tun, was er wolle. Das wäre nichts Besonderes, weil es auch ein hinreichend bedürfnisloser Mensch könnte (z. B. Diogenes in seinem Faß).<sup>11</sup> Der

7 Johannes Stöhr: Allmacht (Omnipotenz) Gottes. In: HWP 1 (1971) 193–194; Thomas Pröpper: Allmacht Gottes. In: *LTThK* 1 (1993) 412–417.

8 Gen 19,22; Mk 6,5; 2 Tim 2,13.

9 Augustinus: *De natura et gratia* 7, 8 (ed. Urba-Zycha, 237,15): „potuit, sed noluit“.

10 Augustinus: *Contra Gaudentium* I 30, 35 (ed. Petschenig, 233,24–25): „poterat per potentiam, sed non poterat per iustitiam“.

11 Thomas von Aquin: *De potentia*, qu. 1, art. 7 (ed. Marietti, 22b): „Voluntas sapientis non est de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens“; vgl. Franz von Kutschera: *Vernunft und Glaube*. Berlin-New York: de Gruyter 1990, 44.

Kardinal Petrus Damiani (1007–1072) verfocht in seiner Schrift, die herkömmlich unter dem Titel „*De divina omnipotentia*“ zitiert wird, energisch Gottes unbegrenzte Allmacht auch über das, was er nicht will, auch über die Vergangenheit und möglicherweise sogar über das logisch Widersprüchliche.<sup>12</sup>

Die Ansicht, daß Gott mehr kann, als er tut oder will, wurde im zwölften Jahrhundert von Petrus Abälard (1079–1142) bestritten und durch die Polemik seiner Gegner umso stärker gefestigt. Abälard schien zu lehren, Gott könne nur das tun, was er tue, und nur das unterlassen, was er unterlasse; alles andere widerspräche seiner Güte und Gerechtigkeit. Damit stieß er bei seinen Zeitgenossen auf Widerspruch, der in der Verurteilung mancher seiner Thesen über die göttliche Allmacht durch das Konzil von Sens 1140 endete.<sup>13</sup>

Seine Argumentation gegen die Abälardsche Ansicht nahm der Pariser Bischof Petrus Lombardus (1095/1100–1160) in die Distinktion 42 seines ersten Buches der Sentenzen auf, die an den europäischen Universitäten im Hoch- und Spätmittelalter von allen Kandidaten für das Magisterium in einer Vorlesung kommentiert werden mußten. Infolgedessen nahmen alle namhaften Gelehrten dieser Zeit zur Frage Stellung, wie man theologisch richtig sagen könne, Gott könne auch das tun, was er nicht tut.

Nachdem der Grundgedanke festgeschrieben war, entwickelte sich seit der Wende vom zwölften zum dreizehnten Jahrhundert die Terminologie.<sup>14</sup> Gottfried von Poitiers bezog um 1210 erstmals (nach unserem Wissenstand) das Adjektiv „*absoluta*“ auf das Substantiv „*potentia*“. Die Gegenbegriffe zu diesem Ausdruck schwankten noch eine Weile, bis „*potentia ordinata*“ üblich wurde.

Diese Begrifflichkeit hatte einflußreiche Gegner, die sie – wie etwa Heinrich von Gent<sup>15</sup> (ca. 1217–1293) – nicht auf Gott angewandt wissen wollten. Dennoch setzte sie sich rasch durch. Von Thomas von Aquin (1224/25–1274) wird sie zwar nicht häufig, aber regelmäßig verwendet. Auf eine parallele Entwicklung im Kirchenrecht und ihren Einfluß auf Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) komme ich später zurück. So war die Unterscheidung im vier-

12 Petrus Damiani: *Lettre sur la Toute-Puissance divine*. Hrsg. v. André Cantin. Paris 1972 (SC 191). Daß Damiani der Meinung war, Gottes Macht erstrecke sich auch auf das Kontraktionsprinzip, wurde bestritten von Lawrence Moonan: *Impossibility and Peter Damian*. In: *AGPh* 62 (1980) 146–163.

13 Verurteilt wurde der Satz: „*Quod ea solummodo potest Deus facere, quae facit, vel dimittere, quae dimittit, vel eo modo tantum, vel eo tempore, et non alio*“ (DH 726); vgl. DH 727: „*Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire*“.

14 William J. Courtenay: *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Lubrina 1990 (Quodlibet 8), 68–74; Moonan: *Power*, 49–97.

15 Heinrich von Gent: *Quodl. XIII, qu. 31* (ed. Hödl-Haverals, 255,7–11); Heinrich von Gent: *Quodl. XI, qu. 2* (ed. Badius, fol. 440d); vgl. John Marrone: *The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Gent*. In: *MS* 36 (1974) 7–27.

zehnten Jahrhundert, als Wilhelm von Ockham sie aufgriff, unter den Theologen allgemein verbreitet und durchaus nicht neu.

## 2) Die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht bei Wilhelm von Ockham

Ogleich zuvor wie danach und in verschiedenen philosophisch-theologischen Strömungen zwischen der absoluten und der ordinierten Macht Gottes unterschieden wurde, ist diese Unterscheidung für das 14. Jahrhundert und für den Ockhamismus besonders charakteristisch aufgrund des ungewöhnlich häufigen Gebrauchs. Das gilt auch für Wilhelm von Ockham selbst. Doch fällt auf, daß diese Unterscheidung in den verschiedenen Phasen seiner intellektuellen Entwicklung eine unterschiedliche Rolle gespielt hat. Das soll hier im Zusammenhang mit einem Abriß der Lebensgeschichte des „Venerabilis Inceptor“, soweit sie sich für uns heute noch erschließen läßt,<sup>16</sup> dargestellt werden.

### a) Vor Avignon

Der „Venerabilis Inceptor“ wurde um 1285 vermutlich im englischen Dorf Ockham (südwestlich von London) geboren, von dem er den Namen hat. Seine Herkunft und Jugend sind ungewiß. Da er schon als „puerulus“ die Suppositionstheorie gelernt haben will,<sup>17</sup> ist mit einem frühen Eintritt in den Franziskanerorden zu rechnen, wo sich solche Bildungsmöglichkeiten boten. Daß Ockham ein persönlicher Schüler von Johannes Duns Scotus war, ist unwahrscheinlich.<sup>18</sup> Eine Begegnung der beiden großen franziskanischen Gelehrten ist hingegen möglich.<sup>19</sup>

Das erste gesicherte Datum ist Ockhams Weihe zum Subdiakon in der Pfarrkirche von Southwark in der Diözese Winchester durch den Erzbischof

---

16 Zur Biographie Ockhams vgl. unter anderem Léon Baudry: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. Bd. I: *L'homme et son oeuvre*. Paris: Vrin 1949 (EPhM 39); Jürgen Miethke: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin: de Gruyter 1969, 1–136; Jürgen Miethke: *Wilhelm von Ockham*. In: „Nimm und lies“. *Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1991, 307–332; William J. Courtenay: *The Academic and Intellectual Worlds of Ockham*. In: *The Cambridge Companion to Ockham*. Hrsg. v. Paul Vincent Spade. Cambridge: Cambridge University Press 1999, 17–30.

17 S. L. I, cap. 19 (OPh I 66,32–67,34): „Unde et apud antiquos, sicut puerulus didici, supposita termini communis alicuius duplicia sunt, scilicet per se et per accidens“.

18 Miethke: *Weg*, 4f. Man könnte sich höchstens auf den Satz stützen, den Ockham als Beispiel für eine Erinnerung anführt: Rep. IV, qu. 14 (OTh VII 296,4): „audivi Ioannem legere tali die“.

19 Courtenay: *Worlds*, 19.

von Canterbury, Robert Winchelsey, am 26. Februar 1306. Zu diesem Zeitpunkt gehörte er dem Franziskanerorden an. Am 19. Juni 1318 stand sein Name auf einer Liste von Franziskanern, für die vom Bischof von Lincoln, Johannes Dalderby, die Erlaubnis zur Spendung des Bußsakraments erbeten wurde. 1317–19 hielt er in Oxford die für künftige Theologieprofessoren obligatorische Vorlesung über die vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus. Danach hielt er sich in London (oder Reading) auf, wo in rascher Folge Aristoteleskommentare, der „Tractatus de praedestinatione“, die „Summa logicae“ und die sieben Quodlibeta entstanden. Vielleicht kehrte Ockham danach nochmals für kurze Zeit nach Oxford zurück.<sup>20</sup>

Von Anfang an kennt und verwendet Ockham die Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“. Er übernimmt sie als ein allgemein akzeptiertes begriffliches Instrument und gebraucht es unhinterfragt. Öfter als seine Vorgänger wendet er es zur Beantwortung theologischer und philosophischer Fragestellungen an.

Für wie selbstverständlich er die Begrifflichkeit erachtet, zeigt sich daran, daß er sie in dieser ersten Phase seines Wirkens nicht erklärt, obwohl er sie so häufig verwendet. Das fällt besonders in der dreiundvierzigsten Distinktion des Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen auf. Darin setzt sich Petrus Lombardus kritisch mit Petrus Abälard auseinander. Diese Kontroverse hat zur Herausbildung der Unterscheidung zwischen absoluter und ordinierter Macht Gottes wesentlich beigetragen. Sachlich geht es darin um die Frage, ob Gott auch das tun kann, was er nicht will und nicht tut. Duns Scotus trägt dem historischen Zusammenhang Rechnung, indem er in seiner „*Ordinatio*“ in diesem Kontext die Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ vorstellt und ausführlich erklärt.<sup>21</sup> Ockham setzt sich an derselben Stelle wortreich mit dem antiken Nezessitarismus samt den Gegenargumenten von Thomas und Scotus auseinander, erwähnt aber die Unterscheidung von ordinierter und absoluter Macht Gottes mit keinem Wort.<sup>22</sup>

Mit den Jahren treten neben den einfachen Gebrauch der Unterscheidung immer ausführlichere Reflexionen zu ihrem Sinn. Das läßt sich gut anhand von Stellungnahmen zur Frage zeigen, ob Gott einen Menschen auch ohne Gnadenhabitus, ohne „*caritas creata*“, retten könne. Diese Frage hat Ockham während seiner akademischen Tätigkeit mehrfach behandelt, doch immer mit

20 Miethke: Wilhelm, 312.

21 Scotus: Lect. I, dist. 44, qu. un. (Vat. XVII 535–536); Scotus: Ord. I, dist. 44, qu. un. (Vat. VI 363–369).

22 Ord., dist. 43, qu. 1 (OTh IV 622–640).

der Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ gelöst.

Die wahrscheinlich frühesten Ausführungen dazu drückt die kritische Ockham-Ausgabe als erste der „*Quaestiones variae*“ ab. Der Herausgeber vermutet darin eine Quästion aus der „*Reportatio*“ (d. h. autorisierten Vorlesungsmitschrift) zum ersten Buch der Sentenzen, die durch die „*Ordinatio*“ verdrängt und daher leider verloren ist.<sup>23</sup> Darin gibt Ockham die Antwort, Gott könne einen Menschen „*de potentia absoluta*“ ohne „*caritas creata*“ retten, „*de potentia ordinata*“ jedoch nicht.<sup>24</sup> Dabei spricht er von der „*potentia absoluta*“, ohne jemals die Widerspruchsfreiheit zu erwähnen, und von der „*potentia ordinata*“, ohne etwas von „*leges*“ oder einer „*ordinatio*“ zu sagen. Er setzt also eine theologisch gebildete Hörschaft voraus, die mit der Unterscheidung vertraut ist, und ihre hinreichende Akzeptanz unter den Theologen, sodaß er sie nicht gegen mögliche Einwände verteidigen muß.

Die gleiche Frage taucht wieder in der überarbeiteten Fassung des Sentenzenkommentars auf, der „*Ordinatio*“. Die Antwort ist die gleiche wie schon zuvor, doch wird die „*potentia absoluta*“ auf die Widerspruchsfreiheit hin präzisiert,<sup>25</sup> die „*potentia ordinata*“ hingegen auf die von Gott erlassenen Gesetze bezogen.<sup>26</sup> Außerdem erwähnt Ockham, daß Gott alles, was er tun kann, auch entsprechend anordnen kann,<sup>27</sup> als wolle er schon hier das spätere Mißverständnis vermeiden, Gott täte manches „*inordinate*“.

Obwohl die „*Summa logicae*“ keine theologische Schrift ist, richtet sie sich doch an Theologen, weshalb Ockham darauf bedacht ist, theologische Fragen als Beispiele zu wählen.<sup>28</sup> Der letzte Teil der Schrift behandelt im Anschluß an Aristoteles die Widerlegung von Fehlschlüssen.<sup>29</sup> Als Beispiel für die Doppeldeutigkeit von Sätzen (Amphibolie) bringt Ockham das Beispiel: „Gott kann jemanden durch seine absolute Macht ohne Gnade retten, aber nicht durch seine ordinierte Macht“. Das ist genau die Antwort auf die Frage, die er im Anschluß an Petrus Lombardus schon behandelt hat. Ockham er-

23 OTh VIII 10\*.

24 Qu. var., qu. 1 (OTh VIII 17,338–24,537).

25 Ord., dist. 17, qu. 1 (OTh III 455,12–16): „*nulla forma, nec naturalis nec supernaturalis, potest Deum sic necessitare quin non includat contradictionem quod talis forma quaecumque praevia beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus numquam velit sibi conferre vitam aeternam*“.

26 Ord., dist. 17, qu. 1 (OTh III 455,17–18): „*quamvis de potentia ordinata aliter non potest facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas*“.

27 Ord., dist. 17, qu. 1 (OTh III 453,17–18): „*Sed quidquid potest Deus facere, potest disponere et ordinare*“.

28 S. L., *Epistola prooemialis* (OPh I 6,21–28).

29 Einen Überblick über Aufbau und Inhalt dieser Schrift gibt Peter Schulthess: Wilhelm von Ockham: *Summa logicae*. In: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie: Mittelalter*. Hrsg. v. Kurt Flasch. Stuttgart: Reclam 1998, 402–446.

greift die Gelegenheit, um in diesem Kontext der Logik ein mögliches Mißverständnis zu entkräften. Wird der Satz wörtlich verstanden, als gäbe es in Gott zwei Mächte mit verschiedener Reichweite, ist er falsch. Wird er hingegen so verstanden, daß Gott einen Menschen ohne Gnade annehmen kann, weil dies keinen Widerspruch enthält, daß er jedoch beschlossen habe, dies niemals zu tun, ist der Satz richtig.<sup>30</sup> Bemerkenswert ist hieran weniger, daß Ockham implizit eine Erklärung der doppelten Macht Gottes gibt – das hat er, wengleich noch kürzer, schon in der *Ordinatio* getan –, als daß er erstmals ausdrücklich vor einem Fehlschluß in dieser Materie warnt.

Ein letztes Mal hat sich Ockham im sechsten *Quodlibet* zur Frage geäußert, ob ein Mensch ohne Gnade gerettet werden kann. Hier erklärt er sich in seinem akademischen Werk am ausführlichsten zur Unterscheidung. Bevor er nämlich die Frage in der gleichen Weise wie schon zuvor beantwortet, schickt er einen „*articulus*“ voraus, in dem er die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht erstens gegen ein Mißverständnis schützen, zweitens erklären und drittens beweisen will.<sup>31</sup> Nähere Ausführungen zu diesem bekannten Text werden folgen. Auffällig ist wiederum der Versuch, einem falschen Verständnis der Unterscheidung vorzubeugen. Dieses befürchtete Mißverständnis ist dem Fehlschluß ganz ähnlich, den Ockham in der „*Summa logicae*“ widerlegt hat; er besteht nämlich in der irrigen Annahme, Gott könne „*inordinate*“ handeln.

Der Überblick über diese vier verschiedenen Stellungnahmen zur selben Frage zeigt, daß Ockhams Erklärungen zur Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ immer ausführlicher werden. Dies läßt sich nicht einfach durch ein vertieftes Verständnis infolge gründlicherer Überlegungen erklären. Vielmehr legen die betonte Abwehr eines möglichen Mißverständnisses nahe, daß Ockham mit einem falschen Verständnis rechnet, ihm wohl auch selbst in seiner akademischen Tätigkeit begegnet ist und vielleicht in diesem Zusammenhang Kritik an der eigenen Auffassung erfahren hat.

Allerdings ist von einer Kritik, die sich direkt an Ockhams Auffassung von der „*potentia absoluta*“ bzw. der „*potentia ordinata*“ Gottes gerichtet hätte, für die damalige Zeit nichts bekannt. (Auch für später ist ein klarer Nachweis schwierig.) Daß allerdings manche Schlüsse, die Ockham aus der Lehre von der absoluten Macht Gottes zieht, auch mit anderen Mitteln als denen der akademischen Diskussion kritisiert worden sind, ist seit einigen Jahren bekannt. Im Jahre 1323, also ein Jahr, bevor ein Häresieprozeß in Avignon Ockhams

30 S. L. III-4, cap. 6 (OPh I 779,232–780,242).

31 *Quodl.* VI, qu. 1 (OTh IX 585,13–586,39).

vielversprechende akademische Karriere jäh beendete, trat in Cambridge ein Provinzkapitel der Magistri aus dem Franziskanerorden zusammen, stellte eine Liste von Thesen Ockhams zusammen und forderte ihren Urheber auf, sich zu seiner Auffassung der Relation zu äußern.<sup>32</sup> Anscheinend traten Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Ockhamschen Relationslehre auf, die eng mit Glaubensfragen wie der Trinität, Schöpfung und Eucharistie<sup>33</sup> zusammenhängt und infolgedessen leicht dogmatische Bedenken erregen kann. Zum Ausgang der Ereignisse ist nichts bekannt; sie wurden jedenfalls bald durch Johannes Lutterel (gest. 1338) Anklage gegen Ockham an der Kurie in den Schatten gestellt.

#### b) In Avignon

Ockham wurde vorzeitig aus seinem universitären Wirken herausgerissen. Er wurde niemals Magister oder Doktor der Theologie, sondern blieb nur „Inceptor“. Seine Anhänger gaben ihm immerhin den ehrenden Beinamen „Venerabilis Inceptor“. Erst später wurde er polemisch gegen Duns Scotus, den „Doctor subtilis“, ausgespielt und „Doctor plus quam subtilis“ genannt.

Als Ockham alle Vorbedingungen erfüllte und als Magister der Theologie zugelassen werden sollte, erschien Johannes Lutterel, der kurz zuvor (nämlich 1322) durch den Bischof von Lincoln vom Amt des Kanzlers der Universität Oxford abgesetzt worden war, mit einem „Libellus contra doctrinam Guillelmi Occam“ in Avignon und strengte an der päpstlichen Kurie einen Häeresieprozeß gegen Wilhelm von Ockham an.<sup>34</sup> Aus diesem Grund verbrachte dieser die Jahre 1324–28 in Avignon<sup>35</sup> und war hauptsächlich mit seinem Verfahren

32 Girard J. Etzkom: Ockham at a Provincial Chapter: 1323. A Prelude to Avignon. In: AFH 83 (1990) 557–567.

33 Gegen eine Engführung auf die Eucharistielehre wendet sich Leppin: Wahrheit, 261, Anm. 29.

34 Zu den näheren Umständen vergleiche Francis E. Kelley: Ockham: Avignon, before and after. In: From Ockham to Wyclif. Hrsg. v. Anne Hudson und Michael Wilks. [Papers presented to a conference held at the Queen's College, Oxford, Apr. 15–19, 1985] Oxford: Basil Blackwell, published for The Ecclesiastical History Society 1987 (SCH(L)S 5), 1–18. Courtenay: Worlds, 24 vermutet in Johannes Reading den Ankläger Ockhams.

35 Nach Ockhams Flucht 1328 spricht Papst Johannes XXII. in einem Brief von einer „inquisitio“ gegen Ockham, die schon mehr als ein Jahr laufe. George Knysh nimmt dies als Beleg dafür, daß Ockham ursprünglich nicht seines Häresieverfahrens wegen nach Avignon gekommen sei, sondern als angesehener Lehrer an der Hochschule des Franziskanerordens im Umfeld der päpstlichen Residenz. Vgl. Yuriy [bzw. George] Dmytro Knysh: Biographical Rectifications concerning Ockham's Avignon Period. In: FrS 46 (1986) 61–92; ders.: Ockham perspectives. Winnipeg (Manitoba). The Ukrainian Academy of Arts and Sciences in Canada (UVAN) 1994. Dagegen wendet Jürgen Miethke ein, daß der Ausdruck „inquisitio“ vieldeutig ist und nicht unbedingt ein vollständiges Inquisitionsverfahren bezeichnen muß, sondern auch für eine „Befragung“ oder „Untersuchung“ innerhalb eines größeren Verfahrens gebraucht wird (Jürgen

beschäftigt, ehe ihn sein Ordensgeneral Michael von Cesena (gest. 1342) in den Armutsstreit zwischen Papst Johannes XXII. (1244–1334, Papst ab 1316) und dem Franziskanerorden hineinzog.<sup>36</sup>

In Avignon war Ockham also hauptsächlich mit seinem Prozeß beschäftigt, jedoch nicht ausschließlich. Nebenher fand er auch Zeit, seine *Quodlibeta* zur Publikation zu überarbeiten. Daher ist nicht auszuschließen, daß der „*articulus*“ über Gottes „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ erst in Avignon entstanden ist. Der Herausgeber der *Quodlibeta* läßt diese Frage offen. Zwar verweist er auf ein theologisches Gutachten im Prozeß gegen Ockham, das feststellt, dieser könne seine falsche These nicht durch die Einfügung der Klausel „*per potentiam absolutam*“ retten, was zur Deutung verlockt, Ockham habe die Erklärung zur absoluten Macht Gottes hinzugefügt, um Zweifel an seiner These auszuräumen.<sup>37</sup> Doch da diese Deutung nicht zwingend ist, die Kommission vielmehr allem Anschein nach Ockhams Bestreitung der Notwendigkeit des Gnadenhabitus, nicht seinen Gebrauch der theologischen Unterscheidung beanstanden wollte,<sup>38</sup> läßt der Herausgeber zurecht die Frage unentschieden, wo der fragliche *Passus* entstanden ist.

Miethke: Ockham-Perspektiven oder Engführung in eine falsche Richtung? Eine Polemik zu einer neueren Publikation zu Ockhams Biographie. In: *MLJb* 29/1 (1994) 61–82; vgl. auch William J. Courtenay: Ockham, Chatton, and the London *Studium*: Observations on Recent Changes in Ockham's Biography. In: *Die Gegenwart Ockhams*. Hrsg. v. Wilhelm Vossenkuhl und Rolf Schönberger. Weinheim: VCH Acta humaniora 1990, 327–337, 327f). Miethke ist hier recht zu geben. Daß die Ereignisse so abgelaufen sind, wie Knysh sie sich vorstellt, ist zwar möglich, wenigstens „*de potentia Dei absoluta*“. Doch „*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*“: Wenn sich die Äußerung des Papstes also auf ein Stadium eines Prozesses beziehen kann, der historisch bezeugt ist, ist es überflüssig, auch noch eine Franziskanerhochschule zu postulieren, von der es sonst keinerlei Zeugnisse gibt.

- 36 Zum sogenannten „*theoretischen Armutsstreit*“ vgl. Miethke: *Weg*, 348–427; Ulrich Horst: *Evang. Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–1334)*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1996 (MKHS 8). Eine knappe Zusammenfassung der dramatischen Ereignisse bieten Gedeon Gál: *The Chronicle of Nicolaus Minorita*. In: *Editori di Quaracchi 100 dopo. Bilancio e prospettive. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 29–30 maggio 1995, Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani, Pontificia Ateneo Antonianum*. Hrsg. v. Alvaro Cacciotti und Barbara Faes de Mottoni. Roma: Edizioni Antonianum 1997 (*Medioevo* 3), 337–344; André Goddu: *William of Ockham*. In: *The History of Franciscan Theology*. Hrsg. v. Kenan B. Osborne. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute 1994, 231–310, 281–289.
- 37 OTh IX 29\* unter Verweis auf Josef Koch: *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß*. In: *RThAM* 7 (1935) 353–380; 8 (1936) 79–93 und 168–197, 85b, 33–36: „*Nec potest excusari per illam additionem, quam ponit ‚de potentia Dei absoluta‘, quia argumentum suum eque procedit absque illa conditione sicut cum illa*“.
- 38 Eugenio Randi: *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla „potentia absoluta“ fra XIII e XIV secolo*. Firenze: Nuova Italia 1987 (PFLFM 121. Sezione a cura del Dipartimento di Filosofia 11), 114f; Courtenay: *Capacity*, 124–126. Ohne ausreichenden Beleg hingegen David W. Clark: *Ockham on Human and Divine Freedom*. In: *FrS* 38 (1978) 122–160,

Auch eine spätere Bemerkung, die Ockham in München gemacht hat, schafft keine Klarheit. Im „Opus nonaginta dierum“ wirft Ockham Papst Johannes XXII. vor, die absolute Macht Gottes zu leugnen, und erwähnt in diesem Zusammenhang, daß der Papst jemanden „wegen dieser Unterscheidung und dem, was hauptsächlich aus ihr folgt, bitter verfolgt.“<sup>39</sup> Dem Charakter der Schrift entsprechend, wird kein Name genannt. Im „Tractatus contra Benedictum“ behauptet Ockham sogar, Johannes XXII. habe im Zusammenhang mit der Unterscheidung jemanden, der seiner Meinung widersprochen habe, einen Häretiker genannt.<sup>40</sup> Auch hier fällt kein Name, doch wird oft vermutet, Ockham spreche an beiden Stellen von sich selbst.<sup>41</sup>

Das mag stimmen, denn immerhin ist der Singular „quendam“ im „Opus nonaginta dierum“ auffällig, wo von den „impugnatores“ immer im Plural gesprochen wird.<sup>42</sup> Dennoch läßt sich diese kurze Anmerkung nicht so deuten, als wäre es beim Verfahren gegen Ockham vor allem um das richtige Verständnis der Allmacht Gottes gegangen. Die Lehre von der „potentia absoluta“ ist vielmehr in den Prozeßakten, soweit sie erhalten sind, kein wichtiges Thema. Sollte also Ockham im „Opus nonaginta dierum“ von seinem eigenen Prozeß gesprochen haben und nicht von anderen theologischen Kontroversen, kann es dort nicht um die „potentia absoluta“ selbst gegangen sein, sondern höchstens um das, was aus der Lehre von ihr folgt. Ein Argument dafür, daß die Erklärung der absoluten und ordinieren Macht auf die Redaktion der Quodlibeta in Avignon zurückgeht, läßt sich daraus nicht gewinnen. Ausschließen läßt sich die Möglichkeit, daß jener Passus eine Reaktion auf in Avignon erhobene Kritik darstellt, gleichfalls nicht.

### c) Nach Avignon

1328, also vier Jahre nach seinem Beginn, war der Prozeß gegen Ockham immer noch nicht entschieden. Manch anderes hatte sich freilich inzwischen getan. Michael von Cesena, der Ordensgeneral der Franziskaner, war am 1. Dezember 1327 an der Kurie erschienen und hatte sich bald mit dem Papst

---

160: "It is an historical fact, though, that the Avignon committee decided the negotiations between God's absolute and ordained will to be dangerous".

39 Op., cap. 95 (OPol II 719,137–139): „Unde quendam istorum impugnatorum propter illam distinctionem et illa, quae sequuntur ex ipsa principaliter, acerbe prosequitur“.

40 Tr. Ben. III 3 (OPol III 233,15–17): „Quare non omnia de necessitate eveniunt, ut publice prae-dicavit et docuit Ioannes XXII, appellans quendam tenentem contrarium propter hoc haereticum“.

41 Eugenio Randi: Ockham, John XXII. and the Absolute Power of God. In: FrS 24 (1986) 205–216, 207; Randi: Sovrano, 114.

42 Miethke: Weg, 153, Anm. 59.

über das Verständnis der franziskanischen Armut zerstritten. Ockham wurde von seinem General mit der Prüfung der päpstlichen Ansichten beauftragt und kam zu dem Ergebnis, der Papst sei ein Häretiker. Infolge der Verhärtung der Positionen flohen Michael von Cesena, Wilhelm von Ockham und drei weitere Franziskaner am 26. Mai 1328 aus Avignon, erreichten ein Schiff und entkamen nach Italien. Zwar wurde Ockham mit seinen Gefährten am 20. Juni desselben Jahres vom Papst exkommuniziert, doch der Prozeß gegen ihn blieb unvollendet. Ockham ist bis heute nicht kirchlich verurteilt.

In Pisa trafen die Flüchtlinge Ludwig den Bayern (1281/82–1347), der 1314 in zwiespältiger Weise zum deutschen König gewählt worden war, sich politisch gegen seinen Konkurrenten Friedrich von Habsburg (1289–1330) durchgesetzt hatte, doch vom Papst nicht anerkannt wurde. Ludwig kehrte gerade von seinem Zug nach Rom zurück, wo er sich gegen das Verbot des Papstes von einem Vertreter der römischen Bevölkerung (statt von einem Kardinallegaten) zum Kaiser hatte krönen lassen. Der politische Feind und der theologische Gegner des Papstes taten sich zusammen. Wie einige andere Gelehrte, darunter Marsilius von Padua (geboren um 1290, gestorben vor 1343) und Johannes von Jandun (1280/85–1328), lebte Ockham von 1330 bis zu seinem Tod in München im Umfeld des kaiserlichen Hofes und verfaßte polemische Schriften gegen Johannes XXII. und seinen Nachfolger Benedikt XII. (1285–1342, Papst seit 1334) sowie politische Werke über das rechte Verhältnis von Staat und Kirche.

Die Ereignisse von Avignon bedeuten einen Einschnitt im Leben Ockhams und teilen sein Leben in zwei Perioden, deren Schriften sich nach Form und Inhalt deutlich voneinander unterscheiden. Die akademischen Schriften über Philosophie und Theologie, die aus der Zeit vor Avignon stammen, stehen den publizistischen Schriften über weltliche und kirchliche Politik gegenüber, die in München verfaßt wurden. Diese Unterschiede ergeben sich aus den verschiedenen Absichten und den gewandelten Umständen ihrer Abfassung. Das Denken Ockhams selbst blieb jedoch im wesentlichen denselben Prinzipien wie zuvor verpflichtet. Ockham hat sich in neue Gebiete vertieft, aber nicht gezögert, sein altes Wissen einzusetzen, wo es ihm nützlich schien.

In seinen publizistischen Schriften verwendet er die Unterscheidung zwischen absoluter und ordinerter Macht Gottes nur ein einziges Mal.<sup>43</sup> Sein in

43 III Dial. I iii, cap. 1 (ed. Goldast 819,24–29): „Discipulus. Quamvis regulariter minime expediret totam universitatem fidelium uni capiti fideli sub Christo subesse: tamen videtur, quod nullus catholicus debeat dubitare, quin pro necessitate temporis, vel propter excellentiam beati Petri, vel ex alia causa speciali nobis fortasse ignota, *aut de potentia absoluta*, Christus potuit constituere beatum Petrum caput, principem et praelatum aliorum Apostolorum et universalium fidelium. Ideo specialiter nunc scrutemur, an de facto Christus tantam beato Petro contulit digni-

theologischen Fragen so häufig gebrauchtes begriffliches Instrument eignet sich nicht für die neuen Disziplinen, die Ockham bearbeitet, und den neuen Leserkreis, für den er schreibt.

Während Ockham in seiner akademischen Phase die Begrifflichkeit von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ häufig gebraucht, aber nur spät und kurz erklärt hat, gebraucht er sie in den publizistischen Schriften nicht, erklärt und verteidigt sie aber an zwei Stellen vergleichsweise ausführlich.

Das kommt daher, daß die inzwischen unter den Theologen allgemein anerkannte Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht auf Widerspruch von höchster Stelle stieß. Papst Johannes XXII. war zwar Doktor beider Rechte, hatte aber sein Theologiestudium ohne Titel beendet<sup>44</sup> und neigte am Ende seines Lebens zu theologischen Sondermeinungen, die er hartnäckig mit der Autorität seines hohen Amtes vertrat. Bekannt ist seine Ansicht, die Seelen der Heiligen schauten Gott nicht sogleich nach ihrem Tod, sondern hätten erst das Jüngste Gericht abzuwarten, ein Theologumenon, das Johannes auf das Drängen der Theologen hin auf dem Totenbett halbherzig widerrief und das sein Nachfolger Benedikt XII. revidierte.

Nach Ockhams Angaben hat der Papst schon vor späteren diesbezüglichen Predigten die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht mündlich bestritten.<sup>45</sup> Öffentlich äußerte er sich in der Frage erstmals in einer Predigt, die nach dem einleitenden Bibelvers „*Tulerunt iusti spolia*

---

tatem“ (Hervorhebung H. Sch.). Diese Stelle übersieht Randi: Sovrano, 89; Randi: Ockham, 211.

44 Louis Duval-Arnould: Jean XXII. In: *Dictionnaire Historique de la Papauté*. Hrsg. v. Philippe Levillain. Fayard 1994, 943–947, 944. Ockham scheut sich nicht, auf die mangelnden theologischen, philosophischen und logischen Kenntnisse des Papstes hinzuweisen; vgl. *Op.*, cap. 71 (OPol II 596,97–110); *Tr. Joh.*, cap. 15 (OPol III 74,3–4).

45 *Op.*, cap. 95 (OPol II 719,132–133). Unter den „*impugnatores*“, die sich als Ohrenzeugen solcher Äußerungen des Papstes ausgeben, sind im „*Opus nonaginta dierum*“ in der Regel die Mitglieder der Gruppe um Michael von Cesena zu verstehen. Es mag sein, daß Ockham mit dieser Formulierung andeutet, er selbst habe von Johannes XXII. die Äußerung gehört, die er anschließend angreift. Wo und in welchem Zusammenhang dies geschehen ist, muß offen bleiben. Klaus Bannach behauptet, indem er diese Stelle deutet, der Papst habe die strittige Äußerung „im Privatgespräch“ gemacht (Klaus Bannach: *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*. Wiesbaden: Steiner 1975 (VIEG 75), 21). George Knysh hingegen spricht von „*consistorial debates*“, scheint also den Rahmen eines offiziellen Konsistoriums der Kardinäle vorauszusetzen (Knysh: *Perspectives*, 62, Anm. 64). Aus dem Text geht das eine sowenig wie das andere hervor, sondern nur, daß die Äußerung mündlich erfolgt ist und vermutlich in einer weniger öffentlichen Form als der Predigt. Anders als Klaus Bannach es darstellt (Bannach: *Lehre*, 21), behauptet Ockham nur, der Papst habe seine Ansicht in Predigten geäußert, nicht auch, daß die „*impugnatores*“ diese Predigten „mit eigenen Ohren“ gehört hätten (*Op.*, cap. 95 (OPol II 719,132–133)). Angesichts der spärlichen und wenig konkreten Angaben, die Ockham macht, ist dies im Gegenteil für die Predigten unwahrscheinlich (anders für die weniger öffentlichen Äußerungen des Papstes).

impiorum“ (Weish 10,20 nach der Zählung der Septuaginta, Sap. 10,19 nach der Vulgata) genannt wird.<sup>46</sup> Im Gegensatz zu manch anderen Predigten dieses Papstes ist sie verloren. Der relevante Abschnitt ist jedoch in der „Chronica“ eines ansonsten unbekanntes Nikolaus Minorita zitiert,<sup>47</sup> die vermutlich eine Materialsammlung der Münchner Franziskaner über den Streit ihres Ordens mit Johannes XXII. bildete. Von dort hat wohl auch Ockham das Zitat in seinen „Tractatus contra Benedictum“ übernommen.<sup>48</sup> Nach den Angaben des Minoriten Nikolaus wurde die Predigt öffentlich anlässlich eines Sieges des kastilischen Königs gegen die Sarazenen gehalten,<sup>49</sup> was die Datierung auf 1330 ermöglicht. Die Ausplünderung der Ägypter durch die Israeliten, auf die sich die Schriftstelle bezieht, mag der Papst als Parallele zum geschichtlichen Anlaß der Predigt gemeint haben; sie dient in der theologischen Literatur jedoch auch als Musterbeispiel für die Macht Gottes über die Moral.<sup>50</sup>

Im „Opus nonaginta dierum“, das der „Venerabilis Inceptor“ so nannte, weil er diese ziemlich umfangreiche Schrift um 1332 in nur neunzig Tagen vollendet hatte,<sup>51</sup> zitiert und kommentiert Ockham Abschnitt für Abschnitt die ganze Bulle „Quia vir reprobus“, in der Johannes XXII. in einem für einen Papst ungewöhnlichem Ausmaß inhaltlich auf die Vorwürfe Michaels von Cesena eingeht. In der Frage, ob Christus auf Erden arm gewesen sei, behauptet Johannes nicht nur, daß Christus vielmehr König und Herr gewesen sei, sondern auch, daß er auf sein Königtum nicht habe verzichten können, weil er sonst gegen die Anordnung („ordinatio“) Gottes des Vaters gehandelt hätte.<sup>52</sup> An dieser knappen Bemerkung entzündet sich Ockhams ausführliche Polemik. Das Stichwort „ordinatio“ liefert ihm die Gelegenheit, auf die „potentia ordinata“ und damit auch die „potentia absoluta“ einzugehen. Er hat von Predigten erfahren, in denen der Papst diese Unterscheidung öffentlich bestritten hat,<sup>53</sup> bringt aber kein Zitat und nennt keinen Titel. Dieser Umstand weckt den

46 Eugenio Randi: La Vergine e il Papa. *Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis* papale nel XIV secolo. In: History of Political Thought 5 (1984) 425–445, 427, liest – entgegen dem biblischen Text – „ipsi“ statt „iusti“; anders Eugenio Randi: Il rasoio contra Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII. In: Medioevo 10 (1983) 179–180.

47 Nicolaus Minorita: Chronica (ed. Gál-Flood, 881–882). Zu dieser Schrift vgl. Gál: Chronicle.

48 Tr. Ben. III 3 (OPol III 230,25–231,29).

49 Nicolaus Minorita: Chronica, 881: „Item, in alia praedicatione quam fecit publice de victoria regis Castellae contra Saracenos, assumpto temate [Sap. 10,19] *Tulerunt iusti spolia impiorum ...*“.

50 Vgl. Ord., dist. 47, qu. un. (OTh IV 685,8–12).

51 Vgl. Op., cap. 124 (OPol II 857,459–460).

52 Op., cap. 95 (OPol II 715,11–12): „Ex quibus evidenter apparet ipsum [scil. Christum] regno et dominio non renuntiassse praedictis; immo videtur quod non potuerit renuntiare, et si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset“.

53 Op., cap. 95 (OPol II 719,133–134).

Verdacht, daß Ockhams Informationen über die neuesten Entwicklungen in Avignon zu diesem Zeitpunkt nur vage und ungenau waren. Dennoch scheut er sich nicht, diese Ansicht wie so manche andere auch dem Papst als Ketzerei vorzuwerfen und zugunsten seiner Partei polemisch zu verwenden. Daß der Papst die Unterscheidung nicht genau in der Form kritisiert, die Ockham verteidigt,<sup>54</sup> hat wohl mit Ockhams oberflächlicher Information und polemischer Absicht zu tun.

Mit der Leugnung der Unterscheidung, so wirft Ockham Johannes XXII. vor, lehre er implizit die abscheuliche Irrlehre, daß alles, was geschieht, mit Notwendigkeit geschehe.<sup>55</sup> Ockham schließt eine ausführliche Widerlegung dieser These und eine Erläuterung zum richtigen Verständnis von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ an und gibt gegen Ende jedermann, der in Logik und Theologie nicht glänzend unterwiesen ist – womit er anscheinend auch den Papst meint – den Rat, sich beim strittigen Thema auf den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift zu beschränken und ansonsten zu schweigen.<sup>56</sup>

Ockham spricht zwar im Plural von „Predigten“<sup>57</sup>, in denen Johannes XXII. die verketzerte Lehre vertreten haben soll, führt aber niemals eine andere an als „*Tulerunt iusti spolia impiorum*“. Vermutlich wußte er nichts von einer anderen Predigt,<sup>58</sup> in der der Papst seine Meinung bekräftigte und sich gegen Kritik verteidigte. Im Vergleich zu Ockham sind wir heute in einer besseren Lage, denn Eugenio Randi hat den Text der Predigt des Papstes über den Psalmvers „*Deus autem rex noster ante secula operatus est salutem in medio terre*“ (Ps 74,12 nach hebräischer Zählung; Ps 73,12 nach Septuaginta und Vulgata) veröffentlicht.<sup>59</sup> Gehalten wurde sie am 25. März, dem Fest Mariä Verkündigung. Das Jahr ist unsicher, doch vermutet der Herausgeber 1333. Für uns ist dieser Text wichtig, weil wir den vollständigen Wortlaut haben, nicht nur eine zu polemischen Zwecken zitierte Passage und weil der Prediger auf kritische Reaktionen auf seine früheren Äußerungen zum Thema eingeht.

---

54 Randi: *Sovrano*, 86.

55 Op., cap. 95 (OPol II 719,145–146). Das ist eine jener 219 Thesen, die Etienne Tempier, der Bischof von Paris, am 7. März 1277 verurteilt hat; vgl. *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris. Eingel., übers. und erklärt v. Kurt Flasch. Mainz: Dietrich 1989 (ExCl 6), 117. Schon in seiner akademischen Phase hat Ockham die aristotelische Widerlegung einer solchen Ansicht kommentiert; vgl. In Per. I, cap. 6, §12 (OPh II 419,7–18).

56 Op., cap. 95 (OPol II 728,494–496).

57 Op., cap. 95 (OPol II 719,133).

58 Miethke: *Weg*, 148, Anm. 39.

59 Randi: *rasoio*.

Wie zuvor bestreitet der Papst, daß sich die Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ auf Gott anwenden lasse, wobei er zwei verschiedene Fassungen der Unterscheidung anführt.<sup>60</sup> Auch will der Papst Thomas von Aquin, den er sehr verehrt und selbst heiliggesprochen hat, der jedoch die von Johannes abgelehnte Unterscheidung ausdrücklich verwendet und wohl nicht nur von Ockham<sup>61</sup> als Kronzeuge gegen den Papst angeführt wurde, in seinem Sinn interpretieren.<sup>62</sup>

Wenn Ockham später die Irrtümer des Papstes Johannes zusammenstellt, fehlt zwar die Leugnung der Unterscheidung zwischen absoluter und ordinierter Macht Gottes nicht, wohl aber die ausführliche Auseinandersetzung mit dieser These. In der „*Epistula ad Fratres Minores*“, die er an das 1334 in Assisi versammelte Generalkapitel des Franziskanerordens richtet, um sein Verhalten zu rechtfertigen, zählt er unter den Häresien, die Johannes XXII. in seinen Predigten vertreten habe, die Leugnung der Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht an zweiter Stelle auf.<sup>63</sup> Im ersten Teil des „*Dialogus*“ schreibt Ockham dem Papst die Ansicht zu, daß alles aus Notwendigkeit geschehe, erwähnt in diesem Zusammenhang die Bulle „*Quia vir reprobus*“ und den Angriff auf die theologische Unterscheidung von „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“.<sup>64</sup> Im „*Tractatus contra Ioannem*“ von 1335 kann er eine bestimmte Predigt nennen, in der Johannes XXII. die zu beanstandende Lehre vertreten habe, nämlich „*Tulerunt iusti spolia impiorum*“, jedoch nur vom Hörensagen. Auch bringt er keine Zitate. Daneben beruft er sich auf die Bulle „*Quia vir reprobus*“.<sup>65</sup>

Der „*Tractatus contra Ioannem*“ ist die letzte große Abrechnung Ockhams mit den angeblichen Irrtümern Johannes XXII. und schon nach dessen Tod am 4. Dezember 1334 verfaßt. Zwar finden sich auch in späteren Werken ver-

60 Randi: Rasoio, 191.

61 Op., cap. 95 (OPol II 722,242–243; 724,340–341).

62 Randi: Rasoio, 194f.

63 Ep. (OPol III 14,22–26): „*Secunda est: Quod Deus nihil potest facere de potentia absoluta, nisi quod facit de potentia ordinata; et quod contradictionem includit, quod Deus aliud vel aliter facit, quam facit, et quod omnia de necessitate eveniunt, ita quod contradictionem includit, quod aliquid facit, quod praeordinatum a Deo non fuerit.*“

64 I Dial. v, cap. 2 (ed. Miethke, 36): „*Propter hoc etiam distinctionem theologorum de potentia dei absoluta et ordinata impugnat.*“ Zur Interpretation des *Dialogus* vgl. Dirk Lüddecke: *Veritas exagitata. Überlegungen zu Ockham politischer Lehre und ihrer Darbietung im „Dialogus“*. In: *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. Hrsg. v. Klaus Jacobi. Tübingen: Narr 1999, 323–347.

65 Tr. Joh., cap. 22 (OPol III 88,14–18): „*Octavus error est: Quod Deus de potentia absoluta non potest aliud nec aliter facere quam fecit, et quod omnia de necessitate eveniunt. Quem errorem praedicavit, ut dicitur, in sermone qui incipit Tulerunt iusti spolia impiorum, etc. Hic error ex his, quae dicit in constitutione Quia vir reprobus, sequitur evidenter.*“

gleichbare Irrtumslisten, deren praktische Bedeutung jedoch stark eingeschränkt ist. Nochmals eine ausführliche Auseinandersetzung mit der päpstlichen Kritik an der Unterscheidung von Gottes absoluter und ordinierter Macht bringt Ockham im „Tractatus contra Benedictum“, der sich gegen den Nachfolger Johannes XXII., Benedikt XII., richtet und von ihm verlangt, sich von den angeblichen Irrtümern seines Vorgängers zu distanzieren. Das betrifft auch die Kritik Johannes XXII. an der Lehre von Gottes „potentia absoluta“ und „potentia ordinata“. Daß Benedikt XII., der im Gegensatz zu seinem Vorgänger erhebliche theologische Bildung besaß, die theologische Unterscheidung ablehnte, ist unwahrscheinlich; doch darauf kam es Ockham wohl auch nicht an, dem selbst die Klarstellung Benedikts zur Lehre vom Zustand der Seelen zwischen individuellem Tod und allgemeinem Gericht nicht weit genug ging.<sup>66</sup>

Inhaltlich geht der „Tractatus contra Benedictum“ nicht weit über das „Opus nonaginta dierum“ hinaus. Er zeichnet sich jedoch durch ein längeres Zitat aus der Predigt „Tulerunt iusti spolia impiorum“ aus.<sup>67</sup> Auch greift Ockham die Überlegungen zu Heilswegen ohne die übliche Wassertaufe auf, mit denen er schon im sechsten Quodlibet die theologische Unterscheidung beweisen wollte.<sup>68</sup>

In späteren Schriften verzichtet Ockham auf die theologische Auseinandersetzung um Gottes absolute und ordinierte Macht und begnügt sich damit, die damit verwandte Ansicht Johannes XXII. zu brandmarken, Christus hätte auf sein Königtum nicht verzichten können, weil er damit gegen die Anordnung des Vaters gehandelt hätte.<sup>69</sup> In den „Octo quaestiones de potestate papae“ wird das Thema in einem einzigen Satz abgehandelt.<sup>70</sup> Nur das „Compendium Errorum Ioannis Papae XXII.“ setzt sich, seinem Thema entsprechend, nochmals gründlich, jedoch knapp mit der Predigt „Tulerunt iusti spolia impiorum“ Johannes XXII. auseinander. Es bringt das Zitat aus der Predigt

66 Tr. Ben. II 8–9 (OPol III 219–224). Noch als Kardinal Jacques Fournier hatte Benedikt XII. für seinen Vorgänger im Papstamt ein Gutachten über den Prozeß gegen Ockham verfaßt, das für uns zwar verloren ist, aber insgesamt nicht sehr günstig für den Angeklagten ausgefallen sein dürfte. Vgl. Josef Koch: Der Kardinal Jacques Fournier (Benedikt XII.) als Gutachter in theologischen Prozessen. In: Josef Koch: Kleine Schriften. Zweiter Band. Rom: Edizioni di Storia e Letteratura 1973 (SeL 128), 367–386, 377–381.

67 Tr. Ben. III 3 (OPol III 230,25–231,29).

68 Tr. Ben. III 3 (OPol III 233,18–29).

69 Comp., cap. 5 (OPol IV 50,264–275); Qu. pot. VIII 7 (OPol I 211,226–228): „Vicesima secunda est quod Christus non potuit renuntiare regno et dominio temporalium, quia, si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset“.

70 Qu. pot VIII 7 (OPol I 214,334–335): „Quartus est quod Deus de potentia absoluta non potest aliud nec aliter facere quam facit“.

ein zweitesmal in Auszügen und bekämpft die darin ausgesprochene Ansicht mit biblischen und augustinischen Belegen.<sup>71</sup>

Unter Papst Klemens VI. (1292–1352, Papst seit 1342) entwickelt Ockham im Traktat „*De imperatorum et pontificum potestate*“ seine Position weiter, indem er die Vorwürfe, die er bislang nur gegen Johannes XXII. und Benedikt XII. persönlich erhoben hat, der Kirche von Avignon (polemisch abgesetzt gegen die unfehlbare römische Kirche) insgesamt ankreidet. Folgerichtig läßt er den Angriff auf die Unterscheidung der doppelten Macht Gottes, eine Sondermeinung von Johannes XXII., fallen und führt nur die in einer offiziellen Bulle enthaltene Behauptung an, Christus hätte auf seine irdische Herrschaft nicht verzichten können, ohne gegen die „*ordinatio*“ des Vaters zu verstoßen.<sup>72</sup>

Der Überblick über die Texte zeigt, daß Ockham das Lehrstück von der doppelten Macht Gottes hauptsächlich in der Zeit seiner akademischen Tätigkeit angewandt, jedoch in seinen politischen Schriften ausführlicher erklärt hat. Bei aller nötigen Vorsicht besteht jedoch kein grundlegender Einwand dagegen, sich zur Erörterung der Ockhamschen Lehre von Gottes „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ auf die ausführlicheren Erläuterungen zu stützen, die sich vor allem im „*Opus nonaginta dierum*“ und im „*Tractatus contra Benedictum*“ finden. Denn mögen sich Ockhams Interessen und Wirkmöglichkeiten durch die Ereignisse in Avignon gewandelt haben, so halten sich seine grundlegenden Ansichten dennoch durch. Wir sind also nicht allein auf die mageren Angaben aus dem sechsten *Quodlibet* angewiesen.

Ockhams Lebensende liegt wie seine Geburt im Dunkel. In der alten Münchner Franziskanerkirche stand ein Grabstein, der 1802 mitsamt der Kirche zerstört wurde. Er gab den 10. April 1347 als Todestag an, wurde aber möglicherweise erst lange nach der Bestattung errichtet. Dasselbe Datum findet sich im Nachtrag des Stifterbuches der Münchner Franziskaner von Guardian Herman Sack aus der Zeit zwischen 1420 und 1430, während im Text selbst der 9. April genannt wird. Schließlich spricht das Explizit einer am 21. Oktober 1348 vollendeten Handschrift der „*Summa Logicae*“ von Ockham im Präteritum wie von einem Toten.<sup>73</sup> Keine dieser Belege ist verläßlich,

71 Comp., cap. 6 (OPol IV 62,154–64,208).

72 Pot., cap. 27 (OPol IV 346,586–588).

73 Jürgen Miethke: Zu Wilhelm Ockhams Tod. In: AFH 61 (1968) 79–98, 80–82. Der Text des Explizit jener Handschrift findet sich in OPh I 26\*: „Explicit logica Wilhelmi Ockham, qui fuit [!] de ordine fratrum minorum. Ipse etiam fuit [!] magister Sacrae Scripturae. – Anno Christi 1348 completa est logica Wilhelmi Ockham, in die decem milium virginum, quarum intercessio pro nobis miseris ante Deum succurrat. Amen, Amen“.

weshalb die Jahreszahl 1347 bezweifelt und Ockhams Tod mit der Pest in Verbindung gebracht wurde, die 1349 in München wütete.

Daß Papst Klemens VI. am 8. Juni 1349 in einem Brief an den General des Franziskanerordens die Lossprechung der wenigen Anhänger Michaels von Cesena erlaubte, die nach dem Tod Ludwigs des Bayern noch in München übrig waren, und dabei ausdrücklich einen Wilhelm aus England erwähnt, spricht nicht gegen die Annahme, Ockham sei 1347 verstorben. Denn der hier erwähnte Wilhelm aus England („Guillelmus Anglicus“) ist nicht Ockham, sondern sein „socius“. Von ihm wird berichtet, er habe das alte Siegel des Franziskanerordens zurückgesandt, das vermutlich durch den Tod Ockhams in seinen Besitz gelangt war, wie Ockham selbst es durch den Tod Michaels von Cesena erhalten hatte. Übrigens wirkt die Annahme von Ockhams Versöhnungsbereitschaft zum Lebensende nach den nur kurz zuvor erfolgten heftigen Angriffen gegen das Papsttum kaum glaubwürdig. Die Belege dafür, daß Ockham am 9. oder 10. April 1347 unbußfertig verstorben ist, sind also schwach, doch es spricht nichts gegen dieses Datum.<sup>74</sup>

---

74 Gedeon Gál: William of Ockham Died „Impenitent“ in April 1347. In: FrS 42 (1982) 90–95. Unlängst hat Gioacchino Francesco d’Andrea die Meinung vertreten, Ockham sei nicht in München, sondern im Konvent von Casanova di Carinola gestorben und in Capua begraben (Gioacchino Francesco d’Andrea: Ipotesi sul luogo della morte e sepoltura di Guglielmo d’Ockham. In: StFr 91 (1994) 89–103). Von verschiedenen Irrtümern abgesehen, die mit dieser zentralen These nichts zu tun haben, kann d’Andrea leider seine peinliche Unkenntnis der Sekundärliteratur nicht verbergen. Aus Miethke: Tod, 80 oder wenigstens aus Rudolf Höhn: Wilhelm von Ockham in München. In: FS 32 (1950) 142–155, 145f hätte er etwa vom Toten- und Stifterbuch der Münchner Franziskaner von Guardian Herman Sack aus der Zeit zwischen 1420 und 1430 erfahren können, statt einen merkwürdigen Grabstein in Capua, der erst für 1586 bezeugt ist, gegen den Münchner Grabstein auszuspielen. Wenn d’Andrea ferner die Versöhnung Ockhams mit dem Papsttum zur entscheidenden Voraussetzung seiner Theorie erklärt (Andrea: Ipotesi, 102), hätte er sich mit dem Dokument auseinandersetzen sollen, aus dem hervorgeht, daß der in der päpstlichen Korrespondenz genannte Wilhelm aus England nicht Ockham ist, sondern sein „socius“. Vgl. Gál: William. Da d’Andrea Ockhams angeblichen Sterbeort dreimal „nostro convento di Casanova di Carinola“ nennt (vgl. Andrea: Ipotesi, 90, 101 und 102), also eine persönliche Beziehung andeutet, erscheint es taktisch unklug, daß er einem anderen Autor „campanilismo“ (Kirchturmpatriotismus) vorwirft, weil dieser die Frage nach Ockhams Grab „nur“ offenlassen will.

## II. Ockhams Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht

Einleitend wurde bemerkt, daß sich nach Ockham Gottes „*potentia absoluta*“ auf alles bezieht, was in sich widerspruchsfrei ist, während sich seine „*potentia ordinata*“ nur auf das erstreckt, was die von Gott erlassenen Gesetze zulassen. Hier soll diese vorläufige und mangelhafte Bestimmung der Begriffe durch eine ausführlichere und genauere Erklärung anhand der Texte Ockhams überwunden werden, indem ich sie gegen verschiedene mögliche oder tatsächlich vorgekommene Mißverständnisse abgrenze.

### 1) Gottes Macht „*ad extra*“

Als Ockham sich zur Definition der absoluten und ordinierten Macht Gottes anschickt, fügt er eine kleine, leicht zu übersehende Bestimmung ein. Es handelt sich um Gottes Macht „*ad extra*“,<sup>75</sup> also um Gottes Macht über den außergöttlichen, den geschöpflichen Bereich. Die Macht Gottes im innergöttlichen, d. h. innertrinitarischen Bereich ist damit ausgeschlossen. Sie läßt sich nicht nach „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ unterscheiden. Weshalb dies so ist und was alles im innergöttlichen Bereich unter die Allmacht fällt, ist im dritten Kapitel zu klären.<sup>76</sup>

### 2) Die „*duplex potentia*“

Ockham spricht im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen Gottes „*potentia absoluta*“ und seiner „*potentia ordinata*“ ausdrücklich von einer doppelten Macht („*duplex potentia*“).<sup>77</sup> Dieser Ausdruck ist jedoch mißverständlich. Wenig später und an allen anderen Stellen, wo Ockham die Unterscheidung erklärt, betont er, daß sie nicht so zu verstehen sei, als gäbe es in Gott zwei real verschiedene Mächte, nämlich eine, mit der er zwar „*de potentia absoluta*“, aber nicht „*de potentia ordinata*“ wirke, und eine andere, mit der er zwar „*de potentia ordinata*“ wirke, aber nicht „*de potentia absoluta*“. Denn Gott ist in höchstem Grade einfach, sodaß sich sein Wesen und seine Eigen-

<sup>75</sup> Quodl. VI, qu. 1 (OTh IX 586,18).

<sup>76</sup> Vgl. Kapitel 3, II, 2).

<sup>77</sup> Op., cap. 95 (OPol II 725,376).

schaften in keiner Weise voneinander unterscheiden.<sup>78</sup> Vielmehr verlagert Ockham die Unterscheidung zwischen absoluter und ordinierter Macht von der realen auf die begriffliche Ebene. Auf die eine göttliche Macht, die mit dem göttlichen Wesen identisch ist, lassen sich verschiedene Begriffe anwenden, die sich darin unterscheiden, daß sie verschiedenes konnotieren.

Nun sind Begriffe wie „*potentia*“, „*posse*“ und „*possibile*“ nach Ockham vieldeutig.<sup>79</sup> Auf Gott angewandt, bezeichnen sie manchmal ein Können, das sich auf alles bezieht, was keinen Widerspruch enthält. An anderen Stellen bezeichnen sie ein Können, das sich auf alles bezieht, was Gott beschlossen und vorherbestimmt hat. Im ersten Fall spricht Ockham von „*potentia absoluta*“, im zweiten Fall von „*potentia ordinata*“.<sup>80</sup> Infolge dieser Äquivokation kann man von Gott (wie auch von Menschen<sup>81</sup>) behaupten, er könne manches „*de potentia absoluta*“, was er „*de potentia ordinata*“ nicht könne. Das liegt jedoch nicht daran, daß Gott real über eine doppelte Macht verfügte, sondern folgt nur daraus, daß die beiden Begriffe der absoluten und der ordinierter Macht neben Gottes Macht noch anderes mitbezeichnen, nämlich das Widerspruchsfreie bzw. das nach Gottes Gesetzen Mögliche.

Von dieser Basis aus beantwortet Ockham einen Einwand, den Papst Johannes XXII. in seiner Predigt „Tulerunt“ von 1330 gegen die Unterscheidung erhoben hat. Demnach sind die beiden Formen der göttlichen Macht, da mit dem Wesen Gottes identisch, auch untereinander nicht unterschieden. Wie Ockham weicht der Papst von der realen Ebene zurück, aber anders als Ockham nicht auf die begriffliche Ebene, sondern auf die sprachliche. „*Potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ seien bloß zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache. Zu behaupten, Gott könne manches „*de potentia absoluta*“ tun, was er „*de potentia ordinata*“ nicht tun könne, ist daher ebenso falsch wie die Meinung, man könne Simon erschlagen, ohne Petrus zu erschlagen, wenn Simon und Petrus derselbe Mensch (z. B. der Apostelfürst) ist.<sup>82</sup>

78 Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 585,15–586,18): „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“; vgl. S. L. III-4, cap. 6 (OPh I 779,234–238); Op., cap. 95 (OPol II 725,375–381); Tr. Ben. III 3 (OPol III 233,37–234,1).

79 Op., cap. 95 (OPol II 725,385–389); vgl. In Pr. II, cap. 7, §6 (OPh II 483,34-36): „ista nomina ‚potestas‘, ‚possibile‘, ‚posse‘ et huiusmodi, aequivoce accipiuntur et sunt aequivoca“.

80 Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 586,22–29): „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, sive Deus ordinauerit se hoc facturum sive non (...); et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta“; vgl. Op., cap. 95 (OPol II 725,381–397).

81 Op., cap. 95 (OPol II 726,410–417); vgl. Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1992 (Grundkurs Philosophie 7), 261.

82 Zit. nach Tr. Ben. III 3 (OPol III 231,2–13).

Die Unterscheidung zwischen „*potentia absoluta*“ und „*potentia ordinata*“ ist nach Ockham aber eine begriffliche Unterscheidung, nicht eine Unterscheidung von Namen wie die zwischen Simon und Petrus. Zwar stehen auch die Begriffe bei Gott für dasselbe, nämlich das göttliche Wesen; sie bezeichnen jedoch unterschiedliche Konnotate, nämlich einerseits Gottes Macht über alles Widerspruchsfreie, andererseits seine Macht über alles, was nach seiner „*ordinatio*“ möglich ist. Daß sich die ordinierte Macht Gottes nicht auf alles bezieht, was unter seine absolute Macht fällt, resultiert aus den Konnotaten, nicht aus den primären Signifikaten. Ockham wirft dem Papst, der von der Ockhamschen Logik schwerlich etwas verstanden hat, vor, diese Äquivokation übersehen zu haben,<sup>83</sup> und gibt ihm den Rat, als Nichtfachmann zu Fragen der Logik und der Theologie lieber zu schweigen.<sup>84</sup>

Daneben erhebt Johannes XXII. einen zweiten Einwand gegen die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht. Gott ist unwandelbar, so argumentiert der Papst, und was er bestimmt, das geschieht. Was er daher einmal bestimmt hat, das ändert er nicht wankelmütig wieder ab. Daher ist es unmöglich, daß außer dem, was Gott beschlossen hat und was er demnach „*de potentia ordinata*“ tut, noch etwas anderes „*de potentia absoluta*“ geschehen kann.<sup>85</sup>

Wieder findet der Logiker Ockham in dem Argument einen Fehlschluß, diesmal jedoch keine Äquivokation, sondern eine Verwechslung von „*sensus compositus*“ und „*sensus divisus*“. Der assertorische Satz „Gott tut etwas ‚*de potentia absoluta*‘, was er ‚*de potentia ordinata*‘ nicht tut“ ist tatsächlich falsch, unmöglich und widersprüchlich. Was immer Gott tut, tut er „*de potentia ordinata*“.<sup>86</sup> Der modale Satz „Gott kann etwas ‚*de potentia absoluta*‘ tun, was er ‚*de potentia ordinata*‘ nicht tut“ ist jedoch doppeldeutig, je nachdem er im „*sensus compositus*“ oder im „*sensus divisus*“ gelesen wird. Im „*sensus compositus*“ ist er falsch, im „*sensus divisus*“ jedoch wahr.

Im „*sensus compositus*“ bezieht sich das Modalverb auf den gesamten Satz. Der Sinn wäre demnach: „Dies ist möglich: Gott tut etwas ‚*de potentia absoluta*‘, was er ‚*de potentia ordinata*‘ nicht tut“. Diese Behauptung ist jedoch falsch. Denn wie eben festgestellt, ist der Satz „Gott tut etwas ‚*de potentia absoluta*‘, was er ‚*de potentia ordinata*‘ nicht tut“ nicht möglich, sondern im Gegenteil unmöglich, weil Gott alles, was er tut, „*de potentia ordinata*“ tut.

---

83 Op., cap. 95 (OPol II 726,430–432).

84 Op., cap. 95 (OPol II 728,494–496).

85 Zit. nach Tr. Ben. III 3 (OPol III 230,29–231,3).

86 Op., cap. 95 (OPol II 727,450–454).

Im „sensus divisus“ bezieht sich das Modalverb hingegen nicht auf den ganzen Satz, sondern auf das, wofür sein Subjekt oder (wie hier) Prädikat supponiert. Der Sinn ist dann in bezug auf das, wofür das Prädikat supponiert: „Dies tut Gott nicht ‚de potentia ordinata‘, er kann es aber ‚de potentia absoluta‘ tun“. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß Gott jemals etwas anders als „de potentia ordinata“ tut oder tun könnte (im „sensus compositus“), sondern wenn er es kontrafaktisch täte, würde er es „de potentia ordinata“ tun.<sup>87</sup> Denn wenn Gott wirklich täte, was er nach seiner absoluten Macht tun kann, dann hätte er dies auch seit Ewigkeit gewollt, beschlossen und vorhergewußt. Daher impliziert die Unterscheidung zwischen „potentia absoluta“ und „potentia ordinata“ nicht die Veränderlichkeit des göttlichen Vorherwissens oder die Wankelmütigkeit des göttlichen Willens.

### 3) Gott handelt „de potentia absoluta“ und „de potentia ordinata“

In seinen theologischen und philosophischen Schriften wendet Ockham die Unterscheidung in der Regel so an, daß er die „potentia Dei absoluta“ und die „potentia Dei ordinata“ einander entgegensetzt. Er drückt sich meist so aus, daß Gott etwas zwar nicht „de potentia ordinata“ tun kann, wohl aber „de potentia absoluta“. Dadurch entsteht der Eindruck, absolute und ordinierte Macht seien einander ausschließende Gegensätze.

Daß dieser Eindruck irreführend ist, ergibt sich aus Ockhams theoretischen Erklärungen zur Unterscheidung. Demnach umfaßt Gottes absolute Macht alles, was keinen Widerspruch enthält, seine ordinierte Macht jedoch, was die

---

87 Op., cap. 95 (OPol II 727,481–483). Das bestreitet Gijsbert van der Brink unter Verweis auf Qu. var., qu. 1 (OTh VIII 22,473–478), wo Ockham ausführt, daß Gott mit zwei völlig gleichen Menschen verschieden verfahren kann – wenngleich nicht „de potentia ordinata“! –, indem er etwa den einen verdammt und den anderen rettet. Das belegt Ockham mit dem biblischen Beispiel von Jakob und Esau: Obwohl beide ihrer Natur nach völlig gleich waren, liebte Gott Jakob, haßte jedoch Esau (Mal 1,2f; Röm 9,13). Das scheint zu besagen, daß Gott Jakob „non de potentia ordinata“ vorgezogen habe (vgl. Gijsbert van der Brink: *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*. Kampen: Pharos 1993, 82). Daß Gottes Liebe zu Jakob tatsächlich „non de potentia ordinata“ war, darf man jedoch bezweifeln. Denn genau sagt Ockham, Gott könne zwei Menschen, die „in omnibus naturalibus et in omnibus supernaturalibus“ gleich seien, nicht „de potentia ordinata“ ungleich behandeln. Von Jakob und Esau sagt er jedoch nur, sie seien „in omnibus naturalibus“ gleich gewesen. Vermutlich bringt Ockham, wie er es gelegentlich tut, mit der Bevorzugung Jakobs ein Beispiel, das zwar dem Wirken der „potentia ordinata“ entnommen ist, den Leser jedoch, weil es außergewöhnlich ist, von Gottes Möglichkeiten „de potentia absoluta“ überzeugen soll (vgl. Randi: *Sovrano*, 72; Marilyn McCord Adams: *William Ockham*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1987 (PMS 26), 1204f sieht hier die „potentia Dei ordinata“ am Werk.).

von ihm erlassenen Gesetze erlauben. Die „*potentia absoluta*“ ist also kein strenger Gegensatz zur „*potentia ordinata*“, als ob eine Handlung „*de potentia ordinata*“ nicht auch „*de potentia absoluta*“ getan werden könnte. Denn entweder schließt die Handlung einen Widerspruch ein, dann ist sie weder „*de potentia absoluta*“ noch „*de potentia ordinata*“ möglich. Oder sie ist widerspruchsfrei, dann fällt sie nicht nur in den Bereich der „*potentia ordinata*“, sondern zugleich auch in den Bereich der „*potentia absoluta*“. Gottes absolute Macht stellt also keinen strengen Gegensatz zu seiner ordinierten Macht dar, sondern ist im Vergleich zur „*potentia ordinata*“ der übergeordnete Begriff. Alles, was „*de potentia Dei ordinata*“ möglich ist, kann Gott auch „*de potentia absoluta*“ tun, doch nicht alles, was er „*de potentia absoluta*“ tun kann, ist auch „*de potentia ordinata*“ möglich.

Wenn Ockham also in der praktischen Anwendung dieser Unterscheidung etwas für „*de potentia Dei ordinata*“ möglich erklärt, ist dies so zu verstehen, daß Gott die betreffende Handlung nicht nur „*de potentia ordinata*“, sondern auch „*de potentia absoluta*“ tun kann. Wenn Ockham im Gegensatz dazu sagt, daß etwas anderes „*de potentia Dei absoluta*“ möglich sei, meint er in der Regel, daß Gott es nur „*de potentia absoluta*“, nicht aber „*de potentia ordinata*“ tun könne. Denn Ockham bestreitet ausdrücklich, daß es in Gott eine ordinierte Macht gäbe, die nicht absolut ist.<sup>88</sup>

Dieses Verhältnis zwischen den Begriffen der ordinierten und der absoluten Macht wird in der Sekundärliteratur nicht immer genau beachtet. Wenn etwa darauf abgestellt wird, daß der Gedanke der „*potentia absoluta*“ eine bloße Möglichkeit ausdrückt, während Gott tatsächlich nur „*de potentia ordinata*“ handelt und handeln kann, wird gelegentlich behauptet, Gott könne nicht „*de potentia absoluta*“ handeln<sup>89</sup> oder handle nicht „*de potentia absoluta*“. Das sagt oder impliziert Ockham jedoch nirgendwo. Vielmehr sagt er ausdrücklich, Gott könne nicht „*inordinate*“ handeln und alles, was er tue, geschehe „*de potentia ordinata*“.<sup>90</sup> Da aber „*potentia absoluta*“ und „*potentia or-*

88 S. L. III-4, cap. 6 (O<sup>Ph</sup> I 779,234–238). Im selben Atemzug bestreitet Ockham auch, daß es in Gott eine absolute Macht gäbe, die nicht ordiniert ist. Wie dies zu verstehen ist, darauf komme ich später zurück; vgl. IV, 3).

89 David W. Clark: William of Ockham on Right Reason. In: *Spec.* 48 (1973) 13–36, 32; Randi: *Sovrano*, 56; Brink: *God*, 80; Rega Wood: *Ockham on the Virtues*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press 1997 (Purdue University Press Series in the History of Philosophy), 24; Armand Augustine Maurer: *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*. Toronto: PIMS 1999 (STPIMS 133), 265. Klaus Bannach versteigt sich sogar dazu, Ockham die Ansicht zu unterschieben, „daß Gottes Allmacht niemals in Schöpfung und Heilsgeschichte eingeht“ (Bannach: *Lehre*, 22). Dabei kann es sich wohl nur um einen „*lapsus calami*“ handeln.

90 Quodl. VI, qu. 1 (O<sup>Th</sup> IX 586,20–21); Op., cap. 95 (O<sup>Pol</sup> II 726,428–429; 727,453–454).

„dinata“ einander nicht ausschließen, sondern die „potentia absoluta“ all das (und noch mehr) umfaßt, was auch unter die „potentia ordinata“ fällt,<sup>91</sup> läßt sich daraus nicht schließen, daß Gott nichts „de potentia absoluta“ tut oder tun kann, sondern nur, daß er (wenn dies richtig verstanden wird, nämlich im „sensus compositus“) nichts „de potentia absoluta“ tun kann, was dann nicht auch „de potentia ordinata“ geschieht.

#### 4) Erst- und Zweitursache

Aus der Macht Gottes, die alles vermag, was keinen Widerspruch enthält, leitet Ockham direkt das Unmittelbarkeitsprinzip ab: Alles, was Gott mittels einer Zweitursache verursachen oder erhalten kann, das kann er auch unmittelbar und ohne Zweitursachen verursachen oder erhalten.<sup>92</sup> Dabei setzt Ockham voraus, daß die Umgehung der Zweitursache keinen logischen Widerspruch heraufbeschwört. Daher ist seine Ableitung korrekt. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, würde man, ausgehend von diesem Gedanken, die „potentia ordinata“ mit der Zweitursächlichkeit, die „potentia absoluta“ hingegen mit dem alleinigen und unmittelbaren Wirken der Erstursache verbinden, wie dies Robert W. Hall zu tun scheint.<sup>93</sup> Hier treten nämlich zwei Probleme auf. Erstens läßt sich die Bindung des direkten Wirken Gottes ohne Zweitursache an seine

91 Hermann Krings: Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham. In: ZPhF 41 (1987) 3–18, 10; André de Muralt: La toute-puissance divine et la participation dans la théologie de la grâce. Analyse structurelle des métaphysiques qui régissent la théologie de la grâce chez Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot et Guillaume d'Occam. In: Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewert-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen. Hrsg. v. Remigius Bäumer, J. Hans Benirschke und Tadeusz Guz. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewert-Akademie 1997, 53–82, 76.

92 Quodl. VI, qu. 6 (OTh IX 804,18–605,20).

93 Robert W. Hall: Ockham and Natural Law. In: Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophy in the Middle Ages. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992 / Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17–22 August 1992. Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) sous la direction de /edited by B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, Léonard G. Sbrocchi. New York-Ottawa-Toronto: Legas 1995, 1041–1048, 1045. Ähnlich Helmar Junghans: Ockham im Lichte der neueren Forschung. Berlin-Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1968, 239; Gordon Leff: William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester: Manchester University Press 1977, 455f; Jürgen Goldstein: Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. Freiburg-München: Alber 1998 (Alber-Reihe Philosophie), 185.

absolute Macht nicht aufrechterhalten. Zweitens läßt sich die Bindung der Zweitursächlichkeit an die ordinierte Macht Gottes gleichfalls nicht halten.

Daß Gott nicht nur durch seine „*potentia absoluta*“, sondern auch durch seine „*potentia ordinata*“ direkt und ohne Zweitursache wirkt, ergibt sich aus der Betrachtung von Wundern. Wie auch immer unsere heutige Theologie sich zu diesem Thema äußern mag, müssen wir für Ockham doch ein mittelalterliches Wunderverständnis voraussetzen. Danach ist das gelegentliche Auftreten von Wundern für den Gläubigen über jeden Zweifel erhaben und wenigstens durch das biblische Zeugnis belegt. Das Wunder wird ferner als direktes Eingreifen Gottes verstanden, also als Wirken der Erstursache ohne die übliche Vermittlung durch eine Zweitursache. Nach Halls Behauptung müßte Gott sie daher durch seine absolute Macht wirken. Tatsächlich stellt Hall selbst jedoch noch auf derselben Seite fest, daß sie unter die „*potentia ordinata*“ fallen.<sup>94</sup> Dies behauptet er zurecht, denn alles, was wirklich geschieht, geschieht nach Gottes Bestimmung und Vorauswissen, nach den von ihm erlassenen und eingerichteten Gesetzen und seiner „*ordinatio*“. Daher fallen Wunder, wenn sie wirklich geschehen, in den Bereich der „*potentia ordinata*“, so sehr sie auch von der Größe der göttlichen Allmacht zeugen mögen, die noch weit mehr vermag, als sie tatsächlich wirkt. Wenn Gott aber Wunder zwar „*de potentia ordinata*“, aber ohne Zweitursache wirkt, ist das unmittelbare Wirken Gottes nicht an seine „*potentia absoluta*“ gebunden.

Daß Gottes Wirken durch Zweitursachen sich nicht auf die „*potentia ordinata*“ beschränkt, ergibt sich aus einer Bemerkung Ockhams zur Annahme eines Menschen zum ewigen Leben. Nach der geltenden göttlichen Heilsordnung nimmt Gott die Menschen durch die Zweitursache der „*caritas*“ an, die von ihm verliehen wird.<sup>95</sup> „*De potentia absoluta*“ könnte Gott die Menschen auch ohne die „*caritas*“ retten.<sup>96</sup> Er kann jede Zweitursächlichkeit übergehen und unmittelbar tun, was faktisch nur durch die „*caritas*“ geschieht.<sup>97</sup> Er kann jedoch auch „*de potentia absoluta*“ eine andere Art der Zweitursächlichkeit

94 Hall: Ockham, 1045; vgl. William J. Courtenay: The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages. In: Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives. Papers presented at a conference at the Ohio State University on March 3 and 4, 1982. Hrsg. v. Tamar Rudavsky. Dordrecht-Boston-Lancaster: Reidl 1985 (SyHL 25), 243–269, 255; William J. Courtenay: Nominalism and Late Medieval Religion. In: Ders.: Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice. London: Viatorum Reprints 1984, XI, 42. Was von Wundern gilt, gilt auch von der Transsubstantiation: Sie fällt in den Bereich der „*potentia ordinata*“, nicht der „*potentia absoluta*“ – gegen Lothar Lies: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Graz-Wien-Köln: Styria 1996, 142f.

95 Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 588,74–76).

96 Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 587,42–43).

97 Quodl. VI, qu. 1 (OTH IX 587,44–48).

einführen. Ockham selbst bringt das Beispiel vom Gebet eines Heiligen, durch das nach Gottes absoluter Macht ein Mensch zum ewigen Leben angenommen werden könnte.<sup>98</sup> Der Heilige wirkt dabei als Zweitursache, und doch wird der Mensch durch ihn nur „de potentia absoluta“ angenommen. Der Zusammenhang zwischen der Zweitursache und der ordinierten Macht läßt sich daher nicht als allgemeine Regel aufstellen. Gottes absolute Macht kann nicht nur unmittelbar wirken, vielmehr stehen ihr auch mannigfache Wege der Zweitursächlichkeit offen. Die Lehre von der „potentia absoluta“ dient nicht nur dazu, Gott „vom Zwang der Zweitursachen“<sup>99</sup> zu befreien, sondern befreit ihn auch vom Zwang, alles allein tun zu müssen.

### 5) Allgemeine Gesetze und Bestimmungen für den Einzelfall

Bei seiner Bestimmung der „potentia ordinata“ greift Ockham im sechsten Quodlibet auf die von Gott erlassenen Gesetze („leges“) zurück. Nach dem juristischen Ideal sollen Gesetze allgemein sein und nicht offen oder versteckt Einzelfälle regeln.<sup>100</sup> So versteht auch Duns Scotus das Gesetz, nach dem er seine Auffassung der „potentia ordinata“ bestimmt: Es ist ein allgemeines Gesetz.<sup>101</sup> Innerhalb des Rahmens, den das allgemeine Gesetz vorgibt, kann Gott im Einzelfall unterschiedlich handeln, doch stets „de potentia ordinata“.

Auch Ockham bestimmt die „potentia ordinata“ Gottes durch „leges“. Doch meinen manche, daß er darunter nicht allgemeine, sondern vielmehr so spezielle Gesetze versteht,<sup>102</sup> daß damit sein gesamtes Handeln im einzelnen geplant ist. Ähnliches betrifft dann die „ordinatio“ Gottes, die in den publizistischen Werken als Bestimmungsgröße für die „potentia ordinata“ auftritt. Sie wäre nur Gottes Macht zu tun, was er eben tut.

98 Ord., dist. 17, qu. 1 (OTH III 460,19–21).

99 Gordon Leff in ders.; Volker Leppin: Ockham/Ockhamismus. In: TRE 25 (1995) 6–18, 10. Entsprechendes ist zu sagen zu Bannach: Lehre. Der Grundgedanke der Arbeit, daß die Lehre von der „potentia Dei absoluta“ die schöpferische Unmittelbarkeit Gottes sichern soll, ist von der *Macht* Gottes, stets unmittelbar einzugreifen, zu verstehen, schließt jedoch nicht aus, daß Gott Zwischeninstanzen zum Geschöpf wie die Zweitursächlichkeit einführen und erhalten kann.

100 Norbert Brieskorn: Rechtsphilosophie. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1990 (Grundkurs Philosophie 14), 113.

101 Scotus: Ord. I, dist. 44, qu. un., n. 6–7 (Vat. VI 365,9–366,1): „Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina (...) Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam“.

102 Leppin: Wahrheit, 46, Anm. 173.

Nun läßt sich den Aussagen Ockhams entnehmen, daß alles, was wirklich geschieht, „de potentia ordinata“ geschieht. Doch ob umgekehrt Gott alles, was er „de potentia ordinata“ vermag, auch wirklich tut, ist nicht so klar. Ockham veranschaulicht Gottes ordinierte Macht mit allgemeinen Beispielen<sup>103</sup> und mit Einzelfällen<sup>104</sup>. Er gebraucht den Ausdruck „de potentia Dei ordinata“ mit dem Verb „posse“ oder ohne es und mit dem bloßen Indikativ<sup>105</sup> und ersetzt ihn manchmal durch „de facto“<sup>106</sup>, womit eine Verbindung nur zu dem, was wirklich geschieht, angedeutet ist, und manchmal durch „de comuni lege“<sup>107</sup>, was ein allgemeines Gesetz erwarten läßt. Er weiß von einer „ordinatio generalis“<sup>108</sup> und kennt auch eine „ordinatio specialis“<sup>109</sup>.

Aus solchen Beobachtungen schließe ich mit Marilyn McCord Adams, daß Ockham in seiner Bestimmung der ordinierten Macht Gottes zwischen dem Bezug auf allgemeine und spezielle Gesetze, auf eine allgemeine und eine besondere „ordinatio“ geschwankt hat.<sup>110</sup> Wie Ockham die „potentia ordinata“ versteht, läßt sich, wenn überhaupt, nur für einzelne Belegstellen ermitteln.

## 6) Die Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinerter Macht in ihrem Verhältnis zur Zeit

Das Verhältnis zwischen dem ewigen Schöpfer und seiner Schöpfung in der Zeit ist nicht immer leicht zu denken. Wenigstens seit der Schrift „De consolatione philosophiae“ des Boethius (475/80–524) verstand die Mehrzahl der mittelalterlichen Theologen unter der Ewigkeit „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“<sup>111</sup>. Ewig ist Gott demnach nicht, weil er eine endlose Abfolge von Augenblicken durchlebt; vielmehr ist für ihn jeder Augenblick des Weltgeschehens zugleich gegenwärtig. Dieser scharfsinnige, doch schwer vorstellbare Gedanke findet sich auch bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, wobei letzterer ihn durch die Annahme von gleichzeitigen, aber logisch aufeinanderfolgenden Instanzen in Gott ausgleicht. Ockham hingegen

103 Tr. Ben. III 3 (OPol III 233,20–26).

104 Op., cap. 95 (OPol II 725,397–726,410).

105 Sogar im selben Satzgefüge! Vgl. Quodl. VI, qu. 1 (OTh IX 588,74–76): „numquam salvabitur homo nec salvare poterit, nec umquam eliciet vel elicere poterit actum meritotium secundum leges a Deo nunc ordinatas sine gratia creata“.

106 Siehe unten III, 1) b)!

107 Ord., Prol., qu. 1 (OTh I 74,2–3).

108 Op., cap. 88 (OPol II 658,188).

109 Op., cap. 92 (OPol II 669,44–45).

110 Adams: Ockham, 1194–1207.

111 Boethius: *Philosophiae consolatio* V, pr. 6,4 (ed. Bieler, 101,8–9).

lehnte neben der Scotischen Instanzentheorie auch die von Boethius herkommende Vorstellung der Ewigkeit ab, wenngleich er ihren Wortlaut retten will. Daß Gottes Dauer „tota simul“ ist, bedeutet nach Ockhams Erklärung nicht, daß er die zeitliche Aufeinanderfolge in der Welt in einen einzigen ewigen Augenblick vereinigt, sondern daß es zu jedem Zeitpunkt notwendig ist, daß Gott auch zu allen anderen Zeitpunkten existiert. Wäre also ein Engel unzerstörbar, besäße auch er seine Dauer „tota simul“ und wäre ebenso ewig wie Gott.<sup>112</sup> Doch damit kann sich auch Ockham nicht allen Problemen entziehen, die sich im Zusammenhang mit Zeit, Ewigkeit und der Unterscheidung zwischen Gottes absoluter und ordinierter Macht stellen.

Auch bezüglich jener mittelalterlichen Denker, die der Auffassung des Boethius folgen, wurde die Unterscheidung in der Sekundärliteratur – bei allem Wissen um das Problem<sup>113</sup> – in einer Weise erklärt, die auf den ewigen Gott Begriffe anwendet, die zeitliche Kategorien voraussetzen. Dies ist der Fall, wenn gesagt wird: „*Potentia absoluta* referred to the total possibilities initially open to God.“<sup>114</sup> Die Vorstellung dahinter ist natürlich die, daß Gott ursprünglich alles tun kann, was keinen Widerspruch enthält, sich dann aber auf einen Weltenlauf festlegt, dem entsprechend er nur mehr „de potentia ordinata“ handeln kann.

Tatsächlich ist eine solche Vorstellung von einer göttlichen Selbstverpflichtung sehr erhellend, doch sie überträgt einen zeitlichen Ablauf auf den ewigen und unwandelbaren Gott. Die Entstehung der „*potentia ordinata*“ aus der „*potentia absoluta*“, der „anfänglich“ offenen Möglichkeit, ist daher nach der im Mittelalter verbreiteten Auffassung der göttlichen Ewigkeit nicht als zeitliches Vorher und Nachher zu denken, sondern als logische Über- bzw. Unterordnung im einen ewigen Augenblick des göttlichen Jetzt. Daß Gott alles tun kann, was keinen Widerspruch enthält, ist die Bedingung dafür, daß die von ihm gestiftete Weltordnung aus freier Wahl und aus Gnade hervorgeht. Daß sich Gott immer schon auf einen bestimmten Weltenlauf innerhalb seiner Möglichkeiten festgelegt hat, ist hingegen die Voraussetzung, daß überhaupt etwas von der bloßen Möglichkeit ins Sein tritt. Unsere Welt setzt den freien Entschluß Gottes zu ihr und damit auch zu ihrer Weltordnung voraus, der selbst wiederum die weitere Möglichkeit der „*potentia absoluta*“ erfordert.

Ockham selbst hat mit vergleichbaren Problemen zu kämpfen. Im Gegensatz zu seinen Vorläufern schließt er zwar eine zeitliche Aufeinanderfolge für

112 Rep. II, qu. 8 (OTh V 159,18–160,12); vgl. S. L. III-2, cap. 5 (OPh I 512,27–30).

113 Courtenay: *Dialectic*, 249; Brink: *God*, 75.

114 Courtenay: *Nominalism*, 39; vgl. Randi: *Sovrano*, 69; Alister E. McGrath: *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*. Aus dem Engl. übers. v. Christian Wiese. München: Beck 1997, 268f.

Gott nicht aus. Doch trotz seiner eigenständigen Auffassung von der göttlichen Ewigkeit hält er an der Ansicht von der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit Gottes fest, weil sich in ihnen auch für Ockham die göttliche Vollkommenheit ausdrückt.<sup>115</sup> Diese Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit gelten nicht nur für das göttliche Wesen, sondern auch für den Willen Gottes, weil dieser mit seinem Wesen identisch ist. Daher muß auch Ockham zeitliche Erklärungen für das Verhältnis von „*potentia Dei absoluta*“ und „*potentia Dei ordinata*“ ausschließen, nach denen der Allmächtige zuerst über eine uneingeschränkte absolute Macht verfügt, die er durch freiwillige Selbstverpflichtungen auf eine ordinierte Macht einschränkt. Vielmehr ist dies schon vor aller Zeit geschehen, als Gottes Wille sich für unsere Welt und ihre Gesetze entschieden hat; und dieser Willensentscheid Gottes ist unabänderlich. Auch in Ockhams Denken ist daher die „*potentia absoluta*“ nicht als erster Zeitabschnitt vor späteren Festlegungen Gottes zu begreifen, sondern als logische Möglichkeit, die solche Festlegungen seit Ewigkeit ermöglicht hat.

Von daher ergeben sich allerdings Fragen, die das Verhältnis verschiedener Ordnungen in der Welt in verschiedenen Epochen zum einmal festgelegten Weltenlauf betreffen, nach dem sich die „*potentia ordinata*“ bemißt. Es gilt als das Verdienst Ockhams, diesen historischen Aspekt in die Überlegungen zur absoluten und ordinierten Macht Gottes eingeführt zu haben.<sup>116</sup> Dabei geht es vor allem um folgendes Beispiel:

Nachdem Ockham im sechsten Quodlibet seine Unterscheidung zwischen der absoluten und der ordinierten Macht Gottes dargelegt hat, fügt er so etwas wie einen Schriftbeweis an: Er zitiert Joh 3,5: „Wenn jemand nicht aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“<sup>117</sup> Diesen Text soll der Leser offensichtlich auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe hin verstehen. Dann stellt Ockham heraus, daß dies nur für die Zeit des Neuen Bundes gilt, nicht für den Alten Bund, als die beschnittenen Knaben, die vor dem Vernunftgebrauch und daher ohne persönliche Sünde starben, ins Reich Gottes gelangen konnten.

Aus diesem Beispiel zieht Ockham zwei Lehren. Erstens: Was zur Zeit des Alten Bundes möglich war, ist auch heute noch möglich. (Gottes Macht wird nicht geringer.) Zweitens: Was zur Zeit des Alten Bundes nach den damals er-

115 Ord., dist. 8, qu. 7 (OTh III 258–261) – gegen Bannach: Lehre, 223f, wo die Begriffe der Ewigkeit und der Unveränderlichkeit nicht klar auseinandergehalten werden.

116 Mary Anne Pernoud: *The Theory of the Potentia Absoluta according to Aquinas, Scotus and Ockham*. In: Anton. 47 (1972) 69–95, 90.

117 Die heutigen lateinischen und deutschen Bibelausgaben haben einen etwas kürzeren Text: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“.