MICHAEL BEYER

Logik der Freiheit

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation
99

Mohr Siebeck

Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Volker Leppin (Tübingen)

in Verbindung mit
Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE)
Johannes Helmrath (Berlin), Matthias Pohlig (Münster)
Eva Schlotheuber (Düsseldorf)

99

Michael Beyer

Logik der Freiheit

Die Prädestinationslehre Wilhelms von Ockham
im Rahmen seiner Theologie

Mohr Siebeck

Michael Beyer, geboren 1983; 2002–08 Studium der Ev. Theologie in Jena und Sibiu (Rumänien); 2009–12 Stipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung; 2012 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie in Jena; 2012 Promotion; 2013 Promotionspreis der Friedrich-Schiller-Universität Jena; 2012–15 Vikar der Ev. Kirche in Mitteldeutschland; seit 2015 Pfarrer in Oberellen bei Eisenach.

ISBN 978-3-16-152671-8 / eISBN 978-3-16-158637-8 unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 1865-2840 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Staunend steht dieses Vorwort vor der vorliegenden Monographie. Im Sommersemester 2012 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena als Dissertation angenommen, wurde sie seither nur geringfügig überarbeitet. Erstaunlich ist schon allein das Thema der Untersuchung – ist es doch für einen Theologen keineswegs selbstverständlich, einen fachkundigen Betreuer für solch ein weitgehend unerschlossenes Gebiet zu finden.

Dass die Dissertation dann Prof. Dr. Volker Leppin (Tübingen) als Betreuer fand, oder vielmehr er mich als ihren Verfasser, war ein wahrhaft seltener Glücksfall: Seine stupende Sachkenntnis und kaum fassbare Freundlichkeit machten das Gelingen der Arbeit nicht nur überhaupt erst möglich, sondern ließen sogar den Weg dorthin zu einem Vergnügen werden. Einen besseren Betreuer konnte ich mir zu keinem Zeitpunkt wünschen.

Ebenfalls erstaunlich war die freundliche Aufnahme und Mitbetreuung durch seinen Nachfolger auf dem Jenaer Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Prof. Dr. Christopher Spehr. Weit über die Pflichten eines Zweitgutachters hinaus war er ebenso am Inhalt wie auch am Gelingen der Arbeit interessiert und beteiligt.

Mein ausdrücklicher Dank gebührt auch Prof. Dr. Dominik Perler (HU Berlin), der es mir erlaubte, meine Thesen in einem philosophischen Kolloquium zur Diskussion zu stellen.

Viel verdanke ich auch Prof. Dr. Jürgen Miethke (Heidelberg), der mir in seiner ebenso freundlichen wie fachkundigen Art und Weise Anteil an seinem reichen historischen Hintergrundwissen zu Ockham gab.

In Dankbarkeit bin ich der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. verbunden, deren Förderung nicht nur finanzieller, sondern auch ideeller Art das Entstehen der vorliegenden Untersuchung überhaupt erst ermöglichte. Insbesondere danken möchte ich dem Jenaer Vertrauensprofessor Prof. Dr. mult. Nikolaus Knoepffler für manches heiter-hintersinnige Gespräch.

Bedanken möchte ich mich beim Mohr Siebeck Verlag in Tübingen für die Aufnahme meiner Studie in seine renommierte Reihe. Besonderer Dank sei Dr. Henning Ziebritzki für die ebenso ausgezeichnete wie geduldige Betreuung meines Manuskriptes ausgesprochen.

Ein herzlicher Dank gebührt Dr. Tillmann Boelter, der mir nicht nur immer ein kritischer und kluger Gesprächspartner, sondern vor allem stets ein guter Freund war. Freundschaftlich ist auch meine Dankbarkeit gegenüber Dr. Knut Littke, Dr. Tony Pacyna, Romy Schmidt und Alexander Goebel.

Dass ich meinen Eltern Dank schulde, ist selbstverständlich. Dass sie mich aber immer bis an ihre eigenen Grenzen förderten und ermutigten, ist es nicht. Ihnen möchte ich in tiefer Dankbarkeit die vorliegende Studie widmen.

Staunend strauchelt die Feder, wenn sie der Freundin Dank sagen soll. Auf anderem Wege mag dies besser gelingen.

„Was hast Du, das Du nicht empfangen hast?“ (1. Kor 4, 7) – nichts außer Dankbarkeit.

Darum: „Quidquid in his litteris erroris inveniri poterit, hoc solum mihi esse tribuendum, quidquid autem verum et convenienter expositum, uni omnium bonorum munerum largitori Deo.“ (Augustinus, De vera religione IX.17, 50).

Oberellen, im September 2016 Michael Beyer

Inhalt

Vorwort V

Einleitung

Kapitel 1: Grundlegendes 3

1.1. Hinführung 3
1.2. Die Quellen und ihr Verfasser 10
1.3. Forschungsüberblick 21
1.4. Hauptthese: Prädestination als vorausgewusste Verleihung des Ewigen Lebens durch Gott an den Menschen 29
1.5. Methode und Aufbau der Studie 35

Der Weg eines Erwählten

Kapitel 2: Die vorausgewusste Prädestination: *praedestinatio* und *providentia* 43

2.1. Problemskizze 43
2.2. Der freie Wille (liberum arbitrium) bei Ockham 45
2.3. Der Begriff „kontingent“ 53
2.4. Das Problem der futura contingentia bei Ockham 57
2.5. Gottes Ewigkeit als Bedingung der Möglichkeit seiner Providenz 70
2.6. Providenz und Prädestination bei Ockham 86

Kapitel 3: Die willentliche Prädestination: Universaler Heilswille und partikulare Prädestination 89

3.1. Problemskizze 89
3.2. Begriffsgeschichte im Verhältnis zu Ockham I 92
3.3. Begriffsgeschichte im Verhältnis zu Ockham II: Thomas von Aquin und Duns Scotus 101
3.3.1. Thomas von Aquin 101
3.3.2. Johannes Duns Scotus 104

3.4. Der eine Wille Gottes und seine zwei Bezeichnungen bei Ockham . . . 109
3.5. Der vorausgehende Wille Gottes als Auslegung von 1. Tim 2,4 . 116
Exkurs I: Augustinus zu 1. Tim 2,4 . . . 119
Exkurs II: Petrus Aureoli zu 1. Tim 2,4 . . . 120
3.6. Der vorausgehende Wille Gottes in Ockhams Prädestinationslehre . . . 123
3.7. Universaler Heilswille und partikulare Prädestination bei Ockham . . . 132

Kapitel 4: Die gelebte Prädestination: Der irdische Weg eines Erwählten . . . 137

4.1. Problemskizze . . . 137
4.2. These: Die gelebte Prädestination . . . 138
4.3. merita und Prädestination . . . 144
4.4. Göttliche Willkür? Die Verlässlichkeit Gottes bei Ockham . . . 155
4.5. Die Bedeutung sakramentaler Gnadenvermittlung für Erwählte und Verworfene . . . 172

Kapitel 5: Die vollendete Prädestination: Ewiges Leben und Ewige Strafe . . . 191

5.1. Problemskizze . . . 191
5.2. Das Ewige Leben (vita aeterna) . . . 192
5.3. Die Ewige Strafe (poena aeterna) . . . 219

Zusammenfassung

Kapitel 6: *„Deus scit quod iste salvabitur“* . . . 231

Literaturverzeichnis . . . 239

Verwendete Ockhamausgaben . . . 239
Literatur vor 1700 . . . 239
Literatur nach 1700 . . . 242

Register . . . 251

Bibelstellen . . . 251
Personen . . . 251
Sachen . . . 253

Einleitung

Kapitel 1

Grundlegendes

1.1. Hinführung

„Als die Welt noch ein halbes Jahrtausend jünger war“, verwehte die Größe einer geistigen Glanzzeit im „Herbst des Mittelalters“[1] – so Johan Huizingas berühmte These aus dem Jahr 1919: Eine einstmals blühende geistesgeschichtliche Epoche brachte ihre letzten Früchte hervor, bevor sie mehr und mehr verblühte und verwelkte.[2] Nach atemlosem Streben in immer neue, immer schwindelerregendere Höhen hat „der Geist […] das mittelalterliche Gebäude zu Ende geführt und verharrt erschöpft“[3]. Den Beginn jener Erschöpfung, gewissermaßen also den „Herbst-Anfang“, setzte Huizinga ungefähr auf das Jahr 1350 an.[4] Davor muss demnach – in dieser Metaphorik gesprochen – der „Sommer“, will sagen der lichte Höhepunkt des mittelalterlichen Geisteslebens gewesen sein. Und in der Tat brachte insbesondere dieser Abschnitt von Rabelais’ „Gotischem Zeitalter“[5] monumentale Gedankengebäude hervor, deren kühne Größe und helle Klarheit den gotischen Kathedralen jener Zeit in nichts nachstanden. Die Werke etwa eines Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus oder Meister Eckhart zeugen eindrucksvoll von jener geistigen Glanzzeit.

---

[1] J. Huizinga, Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 7. Aufl. 1953. Das Eingangszitat ist der erste Satz des ersten Kapitels (S. 1). Man beachte, dass Huizinga dies spätestens 1919 formulierte: Er hatte dabei also das beginnende 15. Jahrhundert im Blick.

[2] Vgl. seine Rede von „dem Geiste, der im Ausblühen ist“ (in J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 301); vom „absterbenden Mittelalter“ (ebd., 347); oder auch sein Urteil über die Dichtkunst im 15. Jahrhundert, die in seinen Augen vor allem von „Stillstand und Verfall“ (ebd., 322) geprägt ist. Vgl. dazu die jüngsten kritischen Würdigungen dieses Spätmittelalter-Bildes durch E. Peters/W. Simons, The New Huizinga and the Old Middle Ages; sowie H. G. Senger, Eine Schwalbe macht noch keinen Herbst. Zu Huizingas Metapher vom Herbst des Mittelalters.

[3] J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 321. Dieses Urteil bezieht sich zwar nur auf die Dichtkunst des 15. Jahrhunderts, scheint mir aber für Huizingas Einschätzung der gesamten Epoche exemplarisch zu sein.

[4] So umreißt H. G. Senger den zeitlichen Rahmen von Huizingas Werk etwa auf die Jahre 1350–1480 (Ders., Eine Schwalbe macht noch keinen Herbst, 8).

[5] F. Rabelais, Brief an Andreas Tiraquello (ed. Huchon/Moreau, 979).

Ganz gewiss unter diese Zeugen einzureihen ist – mit P. Boehner[6] und gegen E. Iserloh[7] – auch der 1347 verstorbene Wilhelm von Ockham, jener Franziskanertheologe also, den man schon bald respektvoll den *„Venerabilis Inceptor"* nannte.[8] Dem widerspricht auch nicht, dass H. A. Oberman ihn bereits zum „Herbst der mittelalterlichen Theologie" rechnete, da er die Herbst-Metapher ausdrücklich nur positiv – im Sinne einer fruchtbringenden Erntezeit – verstanden wissen wollte.[9] Eben auf diese außerordentliche geistige Fruchtbarkeit weist auch Ockhams Beiname *„Venerabilis Inceptor"* hin:[10] War er doch ein inspirierender Anreger neuer Denkwege, denen man noch lange nach seinem Tod folgen sollte. Der wohl berühmteste unter ihnen ist das sog. „Ockham's Razor"[11] – oder, besser: Ökonomieprinzip, das als naturphilosophische Grundannahme noch einem Immanuel Kant selbstverständlich geläufig war.[12]

„Als die Welt noch ein halbes Jahrtausend jünger war" befand sie sich aus heutiger Perspektive freilich nicht mehr im „Herbst des Mittelalters", sondern vielmehr im „Frühling" einer neuen Epoche: Der Reformation. In jener Zeit hatte ein junger Augustinermönch namens Martin Luther soeben sein philosophisches (1505) und theologisches (1512) Studium abgeschlossen. Gegenstand dieser Ausbildung waren im Wesentlichen die geistigen Früchte dessen, was wir oben „Sommer" und „Herbst" des Mittelalters nannten[13] – mit einem sichtlichen Schwerpunkt auf dem Denken Wilhelms von Ockham und seiner Schüler: Schon die Er-

---

[6] P. Boehner, Ein Gedicht auf die Logik Ockhams, 78.

[7] Vgl. E. Iserloh, Gnade und Eucharistie, 279–283. Im Urteil moderater, aber ebenfalls negativ: W. Dettloff, Akzeptations- und Verdienstlehre, 283–290.

[8] Vgl. zu Biographie und Werk Wilhelms von Ockham neben dem knappen Überblick unten unter 1.2 v. a. V. Leppin, Wilhelm von Ockham; J. Miethke, Sozialphilosophie, 1–136; A. Ghisalberti, Guglielmo di Ockham; oder die knappe Darstellung in: J. P. Beckmann, Wilhelm von Ockham, 19–35. Ockham ist mit J. Weisheipl, Ockham, 164, gewiss „the most important single personality in early fourteenth-century English thought" zu nennen: So wirkten seine akademischen Schriften nachweislich bis ins 17. Jahrhundert an den europäischen Universitäten nach (vgl. J. Miethke, Art. Ockham, 178).

[9] Vgl. H. A. Oberman, Spätmittelalter und Reformation I. Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, 5.

[10] Freilich ist angesichts der unabgeschlossenen Magister-Promotion Ockhams auch an den „Inceptor" genannten Magister-Anwärter als Hintergrund des Ehrennamens zu denken. Vgl. dazu V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 119–122.

[11] Ockham hat dieses Prinzip zwar nicht erfunden, aber durch seine häufige Anwendung populär gemacht. Da sich die Formulierungen im Wesentlichen gleichen, sei hier nur ein Beispiel genannt: II Sent, q. 10: „dico quod pluralitas non est ponenda sine necessitate" (OT V, 442, 23). Vgl. zu diesem Thema v. a. den umfassenden Überblick bei J. P. Beckmann, Ontologisches Prinzip; daneben McCord-Adams, Ockham's Nominalism; Goddou, Ockham's Empiricism; Rogers, Ockham's Razor; Walsh, Ockham's Razor. Ursprünglich geht es wohl auf Aristoteles, Physik I, 5 (188a 19–20) zurück: Dort fragt sich der Stagirit, auf wie viele Prinzipien sich das Naturgeschehen letztlich zurückführen lasse.

[12] Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, C XXXI: „ihre [i.e. der Natur] große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)".

[13] Vgl. zu Luthers universitärer Ausbildung den von V. Leppin verfassten Überblick in: A. Beutel

furter Artistenfakultät mit ihren Lehrern Jodokus Trutvetter von Eisenach[14] und Bartholomäus von Usingen war deutlich von der *„via moderna“* geprägt;[15] von jener Schulrichtung also, die maßgeblich in der Tradition Wilhelms von Ockham stand. Und auch Luthers theologische Ausbildung erfolgte weitgehend im Geiste dessen, was man früher ungenau als „Ockhamismus“[16] bezeichnete.[17] Das zeigte sich auch darin, dass Luther in der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters den Sentenzenkommentar Ockhams und Biels *Expositio* intensiv durcharbeitete und sorgfältig mit Randbemerkungen versah.[18] Er lernte so nicht nur die Lehren Ockhams und seiner Schüler genau kennen, sondern machte sie sich auch derart zu Eigen, dass er sich für diese Zeit rückblickend selbst als „Occamisten“ bezeichnen konnte.[19] Freilich darf dies nicht im Sinne einer Entscheidung etwa für Ockham und gegen die *via antiqua* verstanden werden; vielmehr war das Denken Ockhams und seiner Schüler einfach diejenige Gestalt der universitären Theologie, die Luther zuerst begegnete. [20] Vor allem darum wurde sie zum natürlichen Ausgangspunkt seiner weiteren Arbeit.

Auch wenn Luther sich später deutlich von seiner scholastischen Ausbildung distanzieren sollte, blieb sie ihm doch stets präsent – und wenn auch nur als Chiffre all dessen, was er ablehnte.[21] So kommt Luther immer wieder – von seinen frühen Jahren an bis hinein in seine Spätzeit – auf Ockham zu sprechen. Und das

---

(Hg.), Luther Handbuch, 62–67; zur Erfurter Universität in jener Zeit insgesamt die umfassende Studie von E. Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis, Bd. 2: 1460–1521.

[14] Ihn erwähnte Luther später unter seinen akademischen Lehrern besonders häufig und schätzte ihn „als bedeutendsten Lehrer sowohl in der Theologie wie in der Philosophie“ (E. Kleineidam, Universitas Studii Erffordensis II, 227).

[15] Vgl. L. Grane, Contra Gabrielem, 15. Die Prägung der Erfurter Universität durch die *via moderna* hat W. Urban am Beispiel der Biel-Rezeption nachgewiesen: Ders., Die „via moderna“ an der Universität Erfurt, 314 f.

[16] Heute wird dieser Begriff nicht mehr verwendet, da Ockham keine Schule im engeren Sinne begründet hat. Vgl. G. Leff/V. Leppin, Art. Ockham/Ockhamismus II (TRE 25), 16 f.

[17] Vgl. zu Luthers „Ockhamismus“: L. Grane, Contra Gabrielem, 10–19.

[18] Vgl. J. Matsuura, Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit, 329. Freilich wird dies nicht die einzige Lektüre Luthers gewesen sein.

[19] Vgl. M. Luther, Tischrede Nr. 6419: „Terministen hieß man eine secten in der hohen schulen, unter welchen ich auch gewesen. Die selbigen haltens wider die Thomisten, Scotisten und Albertisten und hießen auch Occamisten von Occam, ihrem ersten anstrenger“ (WA. TR 5, 653, 1–4). Vgl. dazu C. Spehr, Luther und das Konzil, 37 Anm. 63: „Luther hielt sich insgesamt an die franziskanische, besonders spätfranziskanische, ockhamistische Lehrrichtung.“. Diese Tradition wirde Luther über Gabriel Biel und seinen akademischen Lehrer Trutvetter vermittelt.

[20] Vgl. L. Grane, Die Anfänge von Luthers Auseinandersetzung mit dem Thomismus, 58: „Luther hat den Anfang seiner theologischen Arbeit in ockhamistischen Gedankenbahnen gemacht. So wenig wie für Theologen jeder anderen Zeit lag darin eine ‚Wahl‘ zwischen mehreren Möglichkeiten vor. Er war nun einmal in dieser Weise in die theologische Arbeit eingeführt worden, und von da mußte sein weiteres Denken ausgehen.“

[21] Aber auch positiv konnte sich der reformatorisch gewordene Luther noch auf Ockham beziehen: So z. B. in seiner Anknüpfung an Ockhams Gedanken vom konziliaristischen Notrecht, den er 1520 aufgriff und weiterentwickelte (Vgl. dazu C. Spehr, Luther und das Konzil, 220).

bei weitem nicht nur negativ: Er nennt ihn respektvoll *„Magister meus“*,[22] rühmt dessen überlegen-scharfsinnige Originalität[23] und weiß sogar zu berichten, dass der *„princeps modernorum“* in München begraben liegt.[24] Besonders bewundernswert an ihm aber sei seine vollendete dialektische Kunstfertigkeit gewesen, die er allerdings nicht gerade zum Besten eingesetzt habe.[25] Die letzte Bemerkung ist ein typisches Beispiel für das ambivalente Verhältnis, das der reformatorisch gewordene Luther zu Ockham hatte: *Einerseits* machte er seine ersten theologischen Schritte auf der *via moderna* und konnte Ockham darum wiederholt als *„Magister meus“* bezeichnen, ja sogar sagen, er sei selbst ein „Occamist“ gewesen. Und auch die philosophische Ausbildung Luthers war maßgeblich vom *„princeps modernorum“* geprägt; seine dabei gewonnene Bewunderung der dialektischen und logischen Meisterschaft Ockhams sollte er sich zeitlebens bewahren. Eben diese überragenden Fähigkeiten habe er jedoch *andererseits* zum Schaden der Theologie angewandt, indem er nur alle Probleme unendlich aufblähte, statt sie zu lösen.[26] Die rechten Lösungen allerdings konnte Ockham in Luthers Augen auch gar nicht finden, da er stets den falschen Lösungsweg beschritt: Ebenso wie allen anderen *Scholastici* ermangelte es auch deren „begabtesten Vertreter“[27] an dem unverwandten Blick auf Christus und dessen Verheißung, ohne den alle aufgewandte Begabung und Mühe letztlich nur Zeitverschwendung ist – so Luther.[28]

Besonders kritikwürdig an Ockhams Theologie erschien dem Wittenberger Reformator bekanntlich dessen Rechtfertigungslehre: So habe der *„princeps modernorum“* behauptet, der Mensch könne aus sich heraus, also ohne die Hilfe des Heiligen Geistes, gute Werke tun[29] – und damit die Grenze zum Pelagianismus

---

[22] M. Luther, Zweite Antinomer-Disputation: „Magister meus Occam, qui a nobis praecipuus doctorum est“ (WA 39. 1, 420, 26).

[23] Vgl. M. Luther, Tischrede Nr. 5135: „Sed Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes […]“ (WA. TR 4, 679, 24f); Ders., Tischrede Nr. 338: „Occam fuit prudentissimus et doctissimus“ (WA. TR 1, 137, 11f).

[24] M. Luther, Tischrede Nr. 5134: „moderni, quorum princeps fuit Occam Franciscanus, qui Monachi sepultus est.“ (WA. TR 4, 679, 4f).

[25] Vgl. M. Luther, Tischrede Nr. 2544a: „Occam, magister meus, summus fuit dialecticus“ (WA. TR 2, 516, 6); Ders., Tischrede Nr. 3722: „Studiosus methodi Occam ingeniosissimus erat“, aber leider: „illius studium erat res dilatare et amplificare in infinitum.“ (WA. TR 3, 564, 9f).

[26] Vgl. M. Luther, Tischrede Nr. 3722: „illius studium erat res dilatare et amplificare in infinitum.“ (WA. TR 3, 564, 10).

[27] Vgl. M. Luther, Responsio Lutheriana ad condemnationem doctrinalem per Magisrtos Nostros Lovanienses et Colonienses factam: „Vuilhelmus Occam, Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus“ (WA 6, 183, 3f).

[28] Vgl. M. Luther, Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute: „Si itaque per tantum tempus in tantis ingeniis permisit deus tantum nubis et tenebrarum dominari, quid adhuc nobis ita securi placemus et non potius (sicut Christus decet) omnia nostra suspecta habemus, ut solus Christus sit lux, iusticia, veritas, sapientia, omne bonum nostrum?“ (WA 1, 611f). Diese Äußerung über die scholastische Theologie im Allgemeinen ist gewiss auch auf Ockham als einem ihrer prominentesten Vertreter übertragbar.

[29] Vgl. M. Luther, Tischrede Nr. 5135: „Sed Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes, is expresse dixit et scripsit, quod in scriptura non inveniatur, quod neces-

überschritten. Denn dann könnte der Mensch auch ohne die göttliche Gnade gerecht vor Gott sein, sich also mit anderen Worten selbst rechtfertigen. Luthers Haltung zu solch einer Lehre konnte nur eine sein: *„Contra Occam“*.[30]

Luther selbst sah den Menschen bekanntlich ohne die Gnade unrettbar an die Sünde verloren und darum, soll sich dies jemals ändern, notwendig des Geschenkes der Gnade bedürftig. Alleinige Vorbereitung und Disposition zu dieser Gnade war dabei auch für ihn – die Prädestination.[31] In der grundsätzlichen Anerkennung der Prädestinationslehre konnte er sich gelassen auf eine bereits tausendjährige Tradition im abendländischen Christentum stützen: Von der überragenden Autorität eines Augustinus[32] auf biblischer Grundlage[33] entwickelt, wurde die Prädestinationslehre von nahezu allen scholastischen Theologen vertreten – freilich in jeweils eigener Interpretation.[34] Ebenso nun wie es in der Scholastik keine einheitliche Prädestinationslehre gab, durchlief dieses Lehrstück auch bei Luther eine Entwicklung: Nachdem er es lange von der Allwirksamkeit Gottes her dachte,[35] kam er später zu einem christozentrischen Prädestinationsbegriff, der Christus als *„praesens promissio et praedestinatio“*[36] verstand.[37]

Stets sah Luther dabei in der Prädestinationslehre die Antwort auf die Frage, wie es jetzt zu der gänzlich unverdienten Gnadenzuwendung in manchen Menschen komme: Ursache ist allein der ewige göttliche Wille, der dies immer schon

---

sarius sit Spiritus Sanctus ad opus bonum. Hi homines habebant ingenia et otium et consenuerunt in lectione, sed nihil intellexerunt de Christo, quia contemnebant biblia, et nemo propter meditationem legit biblia, sed propter cognitionem, tanquam scriptum historicum“ (WA. TR 4, 679).

[30] M. Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam, These 56 (Studienausgabe 59): „Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Contra Occam.“ (WA 1, 227).

[31] M. Luther, Disputatio contra scholasticam theologiam, These 29 (Studienausgabe 31): „Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio.“ (WA 1, 225).

[32] Vgl. bei Augustinus z. B. Ad Simplicianum I, 2 (ed. Mutzenbecher, 24–50); De praedestinatione sanctorum (PL 44, 959–992); De dono perseverantiae (PL 45, 993–1034); oder De correptione et gratiae (PL 44, 915–946). Zur Entwicklung der augustinischen Prädestinationslehre vgl. den Überblick bei D. Ogliari, Gratia et certamen, 310–324.

[33] So versteht sich die erste ausführliche Darstellung der abendländischen Prädestinationslehre ja als eine Auslegung von Röm 9, 10–29: Vgl. Augustinus, Ad Simplicianum I, 2 (ed. Mutzenbecher, 24–56).

[34] R. Friedman, Sentence Commentary, 43, bezeichnet die Prädestinationslehre treffend als „one of the central issues in medieval theology“.

[35] Vgl. z. B. M. Luther, De servo arbitrio: „quod aeternus et immutabilis sit amor, aeternum odium Dei erga homines, antequam mundus fieret, non solum ante meritum et opus liberi arbitrii, omniaque necessario in nobis fieri, secundum quod ille vel amat vel non amat ab aeterno.“ (WA 18, 724f).

[36] Vgl. M. Luther, Genesis-Vorlesung 1535ff, 26, 9: „Deus dicit tibi: En, habes filium meum, hunc audias et acceptes. Id si facis, iam certus es de fide et salute tua. […] Attamen praesentem promissionem et praedestinationem suscipe […] Si autem firma fide revelato Deo adhaeseris, ita ut cor tuum sic sentiat te non amissurum Christum, etiamsi omnibus spoliatus fueris: tum certissime praedestinatus es“ (WA 43, 460, 23–32).

[37] Vgl. dazu den Überblick bei W. Pannenberg, Prädestinationsbegriff Luthers, bes. 117–130.

genau so wollte.[38] Von Ewigkeit her ist also beschlossen, wem sich Christus jetzt in Gnade zuwendet. Oder, mit anderen Worten: Die Prädestination spricht über den ewig-unveränderlichen Willen Gottes, einem konkreten Menschen zu einer konkreten Zeit in Gnade zu begegnen und damit zu rechtfertigen. Insofern ist sie die notwendige Vorbereitung und Disposition zu Gnadenverleihung[39] – und damit eng mit der Rechtfertigungslehre verbunden.

Ähnlich eng verbunden, aber in ganz anderer Weise zueinander geordnet sind beide Lehren auch bei Ockham. Auch bei ihm muss, soll die Prädestinationslehre dargestellt werden, immer auch seine Rechtfertigungslehre mit in den Blick kommen. Darum wird die vorliegende Studie, der es ja genau darum geht, auch die Rechtfertigungslehre Ockhams mit zu bedenken haben – und versteht sich damit auch als Versuch, eine wirkmächtige Rechtfertigungslehre am Vorabend der Reformation nachzuzeichnen. Sie mag so einen Beitrag dazu leisten, die Ausgangsposition von Luthers Theologie klarer zu sehen. Ist doch alles Denken – auch das eines Martin Luther – „von gestern her"[40] und nur auf dem Hintergrund seines je eigenen geistigen Gestern zu verstehen.

Zu allererst und vordergründig aber soll hier die Prädestinationslehre Wilhelms von Ockham dargestellt werden; nicht mehr und nicht weniger. Dabei wird der *Venerabilis Inceptor* ausdrücklich nicht nur als „Vorgänger" späteren Denkens behandelt, sondern kommt vielmehr daneben, ja vor allem als eben der eigenständige und originelle Anreger neuer Denkwege in den Blick, als den ihn offenbar schon seine Zeitgenossen sahen. Überhaupt ist die spätmittelalterliche Theologie keineswegs nur die „Adventszeit"[41] des reformatorischen Hochfestes oder gar, wie es mitunter in der Forschung den Anschein hatte, eine „Passionszeit" theologischen Denkens vor der „Auferstehung" in der Reformation bzw. dem tridentinischen Konzil.[42]

Die generell problematische Darstellung eines Denkers vordergründig als „Vorgänger" des späteren „Hauptvertreters" ist für die Theologie vollends unbrauchbar.[43] Stattdessen ist auch für sie entschieden das festzuhalten, was Martin

---

[38] Vgl. W. Pannenberg, Prädestinationsbegriff Luthers, 117.

[39] Vgl. die oben zitierte 29. These (Studienausgabe 31.) aus Luthers *Disputatio contra scholasticam theologiam*: „Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio." (WA 1, 225).

[40] Hiob 8, 8f: „Denn frage die früheren Geschlechter und merke auf das, was ihre Väter erforscht haben, denn wir sind von gestern her und wissen nichts; unsere Tage sind ein Schatten auf Erden."

[41] Auch diese Wendung verdankt sich Huizingas Studie zum „Herbst des Mittelalters"; vgl. dort das Vorwort zur ersten Auflage, S. XI (dort gebraucht in Bezug auf das Spätmittelalter und die Renaissance).

[42] Das Bild vom Spätmittelalter (einsetzend nach Duns Scotus) als theologischer Verfallszeit haben insbesondere J. Lortz (vgl. nur dessen Einleitung zu E. Iserlohs „Gnade und Eucharistie") und W. Dettloff (vgl. dessen sonst scharfsinnige Studie über „Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther") gezeichnet.

[43] So auch J. Ratzinger, Eschatologie, 33: „Platon, Aristoteles, Thomas werden auch im Fort-

Heidegger über die Philosophie schrieb: Es gibt in ihr keinen wirklichen Fortschritt und damit auch keine überholten, gestrigen Denksysteme, denen allenfalls noch als „Vorstufe" des Eigentlichen, heute Gültigen, eine begrenzte Bedeutung zukommt. Sie ist vielmehr eine über die Zeiten hinweg „immer neu einsetzende Bemühung um eine mehr oder minder gleiche Problemgruppe", in der sich als Entwicklung lediglich eine „immer fruchtbarere *Auswicklung und Ausschöpfung* eines begrenzten Problembezirkes" feststellen lässt.[44] Diesem Charakter als Auswicklung und Ausschöpfung bestimmter Probleme entsprechend, findet Fortschritt in ihr zumeist nur als Vertiefung überkommener Gedanken statt – oder in der Wahl neuer Frageansätze.[45] Unbeschadet der unstrittigen Fortschritte dieser Art bleiben die bestehenden Probleme im Kern ebenso konstant wie die Entfernung des fragenden Denkens von ihren Lösungen. Garant dieser Konstanz ist bei Heidegger die „sich durchhaltende Identität des philosophischen Geistes"[46]; in der Theologie ist hier wohl an den von Ernst Troeltsch beobachteten, „im Kerne identischen […] Gottesglauben in allen [historischen] Formen"[47] zu denken. Was sich ändert, was sich überholt, sind nur die historisch bedingten Formen, nicht aber das gestern, heute und immer in diesen Formen zu Sagende.[48]

Darum darf die Theologie als immer neue Auswicklung und Ausschöpfung mehr oder minder gleichbleibender Probleme nicht damit rechnen, wirklich von der Stelle zu kommen, wirklich heute weiter zu sein als etwa vor fünfhundert oder auch tausend Jahren.[49] Freilich gibt es Bewegung, gibt es auch relativen Fortschritt in der Theologie; ihr Ziel ist es aber dabei gerade nicht, voranzukommen, sondern vielmehr in allen Zeiten stets so nah als möglich „bei der Sache zu *bleiben*".[50]

---

gehen des Philosophierens nicht zur ‚Vorgeschichte', sondern bleiben originäre Gestalten eines beständigen Zugehens auf den Grund der Dinge […]. Vergleichbares gilt auch dort, wo es um die Auslegung eines so grundlegenden Textes wie der Bibel geht. […] vergangene Auslegung [der Bibel] wird nie einfach Vorgeschichte, wo sie wirklich groß dem Text zugewandt war."

[44] M. Heidegger, Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 196. Hervorhebung im Original.

[45] Vgl. M. Heidegger, Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 197.

[46] M. Heidegger, Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 197.

[47] E. Troeltsch, Historische und dogmatische Methode in der Theologie, 748.

[48] Vgl. auch A. v. Harnack, der von *dem* Evangelium spricht, das „immer gültiges in geschichtlich wechselnden Formen" enthält (Wesen des Christentums, 17). Allerdings wäre „das Wesentliche" (ebd., 15) des Evangeliums anders zu bestimmen, als dies ebd., 36–51 geschieht (etwa wie: E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens).

[49] So urteilte auch der späte M. Luther, er habe mit der für ihn zentralen Erkenntnis der Rechtfertigung *sola fide* bei allen Unterschieden letztlich dasselbe (*idem*) gesagt wie eine Reihe anderer Theologen vor ihm: „Mihi valde gratum est, postquam scio, quod sola fide iustificamur, (Id enim in scriptura sancta tanquam dialecticam argumentum copiose probatum et explicatum est) quod Augustinus, Hilarius, Cyrillus, Ambrosius idem dicunt, etsi fundamenta non sic urgent, et minus proprie aliquando loquuntur. Hoc enim non imputo eis ut erratum, Mihi hoc satis est, quod idem dicunt, etsi minus commode dicunt, et confirmor ipsorum testimonio" (WA 43, 14, 4–9).

[50] M. Trowitzsch, Zeit zur Ewigkeit, 1. Hervorhebung im Original.

Die Sache nun, der alle Theologie wesentlich *nach*denkt, ist die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen in Christus. Eben bei dieser Sache war Augustinus, als er seine Gnadenlehre entwickelte, war Luther, als er seine Rechtfertigungslehre formulierte – und war auch Ockham, als er seine Prädestinationslehre entwarf. Wie es ihm gelang, in der *Auswicklung* der hochkomplexen theologischen und philosophischen Probleme dieser Lehre ein stimmiges, *sachgemäßes* Gesamtsystem zu *entwickeln* – das ist es, was die vorliegende Studie in erster Linie zeigen will.

1.2. Die Quellen und ihr Verfasser

Eine theologiegeschichtliche Studie kann nur etwas zeigen, indem sie auf die Quellentexte zeigt, verweist und immer wieder zurückkommt. Von ihnen ist daher stets auszugehen, und an ihnen ist alle Sekundärliteratur zu messen. Warum letzteres im vorliegenden Fall mehrheitlich kritisch zu geschehen hat, wird unten noch zur Sprache kommen. Hier sollen nun – dem oben erwähnten Prinzip folgend – zunächst die Quellen in den Blick kommen.

Deren Verfasser Wilhelm von Ockham, OFM – der *„Doctor plusquam subtilis"*[51] – lebte von ca. 1285 bis 1347.[52] Während das Todesjahr auf dem – heute verschollenen – Grabstein in München zu lesen war,[53] ist das Geburtsjahr nur indirekt erschlossen. Überhaupt weiß man über sein Leben nur sehr wenig: Das erste sichere Datum ist seine Weihe zum Subdiakon in Southwark (Diözese Winchester) im Jahre 1306.[54] Da für diese Weihe kanonische Altersbestimmungen galten, ist von ihr auf eine Geburt um 1285 rückzuschließen.[55] Geburtsort war wahrscheinlich Ockham, genauer dasjenige der drei Dörfer dieses Namens unter Edward I., das in der Grafschaft Surrey unweit von London liegt.[56] Da in einem solchem Dorfe kaum Bildungsmöglichkeiten bestanden, Ockham aber nach eige-

---

[51] Dieser Ehrentitel stammt von Marcus de Benevento, der als erster Editor Ockhams in seiner Ausgabe der *Summa logicae* (Bologna 1498) über deren Verfasser schrieb: „Explicit magna constructio logicae Magistri Guilelmi Hoccam anglici ex ordine Fratrum Minorum, logicorum acutissimi: Scholae invictissimorum Nominalium inceptoris in omnium disciplinarum genere Doctoris plusquam suptilis" (zit. nach OP I, 34*). Es handelt sich also tatsächlich um einen Ehrentitel – und nicht wie von H. Schröcker, Allmacht Gottes, 33 vermutet, um den Versuch, Ockham polemisch gegen den *Doctor subtilis* (Duns Scotus) auszuspielen.

[52] Während das genaue Geburtsjahr unbekannt ist, kann das Sterbedatum hingegen als gut gesichert gelten: L. Baudrey setzte das Geburtsdatum infolge der für das Jahr 1306 belegten Weihe zum Subdiakon zwischen 1280–1290 an (Guillaume d'Occam, 260); H. Junghans, Ockham, 26 konkretisiert dies auf „um 1285" – genauer weiß man es bis heute nicht. Das Sterbedatum setzte schon R. Höhn in einem Nachtrag zu seinem Aufsatz „Ockham in München" infolge archäologischer Funde auf 1347 fest (FS 32, S. 153).

[53] Vgl. R. Höhn, Ockham in München, 153.

[54] Vgl. OT I, 35*.

[55] Vgl. J. Miethke, Sozialphilosophie, 3.

[56] Vgl. J. Miethke, Sozialphilosophie, 1f; V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 5.

nen Angaben schon als „*puerulus*“ in die aristotelische Philosophie eingeführt wurde,[57] trat er wohl schon früh in den Franziskanerorden ein.[58] Vermutlich erhielt er dann in einer ordenseigenen Schule (in London?) seine erste Schulbildung; hierzu liegen allerdings keine Belege vor. Ebenso unbekannt ist das Datum seines Wechsels an die Universität Oxford, die dann für Jahre die prägende Stätte seines Wirkens werden sollte. Zuvor aber hatte er – wie es der mittelalterliche Studienplan vorsah – zunächst das Studium der *artes liberales* zu absolvieren; und dieses verbrachte Ockham wohl nicht in Oxford, sondern in einem ordenseigenen Studienhaus in London.[59] Dieses Studienhaus muss in jenen Jahren eine glänzende Ausbildungsstätte gewesen sein; jedenfalls zeigte sich Ockham in seiner Oxforder Zeit als solch vollendeter Meister der *artes liberales,* dass ihn der Orden schließlich als Philosophie-Dozent an eben dieses Ordensstudium berief. Nach Oxford kam der *Venerabilis Inceptor* also wohl erst zum Theologiestudium: Er studierte dort – vermutlich von 1308 bis 1316[60] – acht Jahre Theologie; nach einem weiteren Jahr als *respondens* wurde er dann schließlich 1317 zum *baccalaureus* promoviert und war damit fortan berechtigt, selbst die Sentenzen des Petrus Lombardus auszulegen. Sein zwischen 1317 und 1319[61] in Oxford vorgetragener und teilweise selbst revidierter Sentenzenkommentar zeigt ihn bereits als ebenso originellen wie scharfsinnigen Denker auf der Höhe seiner Schaffenskraft.

Der *Sentenzenkommentar* war lange Zeit die wichtigste theologische Publikation eines scholastischen Gelehrten: Beinahe ein halbes Jahrtausend lang – vom 12. bis hinein ins 16. Jahrhundert – waren die Sentenzen des Petrus Lombardus *das* Lehr- und Schulbuch aller akademischen Theologie.[62] Ihre Kommentierung war die normale Form systematischer Vorlesungen an den theologischen Schulen und Universitäten. Jeder *baccalaureus sententiarum* musste auf dem Weg zum Magistergrad die Sentenzen des Lombarden einmal komplett auslegen; allein aus den Jahren 1250 bis 1320 sind insgesamt 70 solcher Kommentare erhalten.[63] Während die Kommentare etwa eines Bonaventura oder Thomas von Aquin noch ausnahmslos alle *Quaestiones* der Sentenzensammlung besprachen, begann man später, mehr und mehr eine Auswahl zu treffen. Kriterium dieser Auswahl war dabei vor allem das persönliche Interesse des jeweiligen Sentenziars. Aber nicht nur die Menge der kommentierten Quaestiones, sondern auch die Art ihres Kom-

---

[57] Vgl. Ockham, Summa Logicae I, c. 19: „Unde et apud *antiquos*, sicut puerulus didici, supposita termini communis alicuis duplicia sunt, scilicet per se et per accidens.“ (OP I, 66, 32–67, 34).

[58] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 9.

[59] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 20. 23.

[60] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 34.

[61] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 39.

[62] Vgl. L. Hödl, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, 25. Zu den Ursachen dieser Dominanz vgl. die Diskussion bei M. Colish, Peter Lombard, 33–90. Der erste Magister, der die Sentenzen an einer Universität als Lehrbuch zugrunde legte, war wohl Alexander von Hales zwischen 1223 und 1227 (R. Friedman, Conclusion, 509).

[63] Vgl. R. Friedman, Sentences Commentary, 42.

mentars erfuhr im Laufe der Zeit eine Wandlung: Erstens wurde der Prolog des Sentenzenkommentars im 14. Jahrhundert deutlich ausführlicher behandelt als noch hundert Jahre zuvor.[64] Ursache hierfür war zum einen die zunehmende Problematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, zum anderen die wachsende Bedeutung der Universalienlehre für das scholastische Denken. Eine weitere Veränderung war zweitens die im 14. Jahrhundert einsetzende, ausführliche Auflistung und Diskussion früherer Positionen, aus denen subtil manches verworfen, anderes hingegen als plausibel übernommen wurde.[65] Jenen späteren Autoren – zu denen auch Ockham gehörte – gelang es damit, die eigene Position mit einem Höchstmaß an Präzision gegenüber der von Vorläufern und Zeitgenossen abzugrenzen.

Ein solcher Sentenzenkommentar aus der Feder Ockhams ist die erste und wichtigste Quelle der vorliegenden Arbeit. Er ist in zwei Überarbeitungsstufen überliefert: Die Bücher II–IV als Vorlesungsmitschrift (*Reportatio*), das erste Buch hingegen als von Ockham selbst revidierte und herausgegebene *Ordinatio*. Seine Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden in Oxford sind wohl auf die Jahre 1317 bis 1319 zu datieren; die Vorlesungsmitschriften (*Reportatio*) zu den Büchern II–IV stammen also alle aus diesen Jahren.[66] Die von Ockham selbst revidierte Version des I. Buches (*Ordinatio*)[67] hingegen entstand nicht mehr in Oxford, sondern in seiner Zeit am Ordensstudium in London zwischen 1322 und 1324 – das legen zumindest folgende Beobachtungen nahe: Walter Chatton, der zeitgleich in Oxford lehrte, kannte 1322/1323 nachweislich nur die *Reportatio* Ockhams, während ihm die *Ordinatio* noch gänzlich unbekannt war.[68] Sie kann also nicht vor 1322 entstanden sein, muss aber andererseits auch noch vor Ockhams Vorladung nach Avignon im Jahre 1324 fertiggestellt gewesen sein, da sich seine Ankläger auf Sätze aus ihr beriefen.[69] Während wohl ursprünglich geplant war, den gesamten Sentenzenkommentar in eigener Überarbeitung heraus-

---

[64] Ein Beispiel: Während sich Thomas von Aquin für seinen Prolog noch mit vier Spalten begnügt (ed. Busa I, 1f), ist der Prolog Wilhelms von Ockham in der modernen Edition 367 Seiten lang (OT I, 3–370).

[65] Vgl. R. Friedman, Sentences Commentary, 94. Als Vertreter dieses neuen Verfahrens nennt Friedman neben Duns Scotus, Petrus Aureoli u. a. auch Ockham.

[66] So die Herausgeber der kritischen Ausgabe in OT V, 26* sowie OT VII, 15*; vgl. daneben P. Boehner, Der Stand der Ockham-Forschung, 5f; V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 38f; R. Friedman, Sentence Commentary, 83.

[67] Nur erwähnt sei hier, dass die Ordinatio in zwei Überarbeitungsstufen überliefert ist. Die Unterschiede zwischen beiden betreffen v. a. die darin entfaltete Universalienlehre und sind für das hier verhandelte Thema nicht von Belang. Vgl. dazu ausführlich P. Boehner, The relative date of Ockham's commentary on the Sentences, 96–110. Die Herausgeber der kritischen Ausgabe sprechen von einer „redactio incompleta" und einer schrittweise angefertigten „redactio completa" der Ordinatio (OT I, 30*).

[68] Vgl. das Vorwort der Herausgeber in OT I, 26*–30*.

[69] Vgl. OT I, 30*.

zugeben, wurde Ockham durch die Häresie-Anklage von der vollständigen Umsetzung dieses Vorhabens abgehalten.[70]

Bevor ihn diese Anklage allerdings zwang, auf immer seine englische Heimat zu verlassen, wechselte er noch einmal seine Wirkungsstätte im Königreich Edwards II.: So gilt es in der Forschung heute zumindest als wahrscheinlich,[71] dass Ockham auf Weisung seines Ordens hin 1321/1322 Oxford verließ, um für zwei Jahre Dozent am ordenseigenen Studienhaus in London zu werden. Dort verfasste er nicht nur die *Ordinatio* zum ersten Sentenzenbuch, sondern auch eine Vielzahl anderer, zumeist philosophischer Schriften: Allen voran seine berühmte *Summa Logicae,* das philosophische *opus magnum*[72] Ockhams: Auf Bitten eines Ordensbruders[73] als Lehrbuch verfasst,[74] ist sie eine in vielem originelle und wegweisende Darstellung der Logik – derjenigen Disziplin also, die Ockham zufolge nicht weniger als das grundlegende Werkzeug jedes Wissenschaftlers war.[75] Mithilfe der Suppositionslogik gelingt es Ockham darin u. a., die Sprachphilosophie in einer Weise neu zu formulieren, die auch seiner Universalienlehre gerecht wird. Neben seiner überall greifbaren logischen Meisterschaft war es vor allem dieses Werk, das ihm auf Jahrhunderte,[76] ja bis heute[77] den Ruf eines hervorragenden Logikers sicherte. Neben seinem großen Logiklehrbuch verfasste Ockham in London noch eine Reihe weiterer philosophischer Werke, die allesamt Kommentare zu v. a. aristotelischen Schriften sind. Ockham argumentiert darin zumeist eng am Text und zeigt sich dabei durchweg als meisterhafter Kommentator, der die Texte nicht nur analysiert und interpretiert, sondern mitunter auch kritisiert. Ein Beispiel: Zum *IX. Buch* der aristotelischen Schrift *Peri Hermeneias*, in der Philosophiegeschichte berühmt-berüchtigt für seine enigmatische Komplexität,[78] findet sich in Ockhams Kommentar nicht nur eine Zusammenfassung von bestechender argumentativer Kohärenz, sondern auch eine kritische Würdi-

---

[70] So schon K. Bannach, Macht Gottes, 51.

[71] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 87 f.

[72] So auch die Editoren in OP I, 7*, die aber allgemein vom „opus magnum et egregium" Ockhams sprechen.

[73] Vgl. Ockham, Summa Logicae, Epistola prooemialis: „Dudum me, frater et amice carissime, tuis litteris studebas inducere ut aliquas regulas artis logicae in unum tractatum colligerem ac tuae dilectioni transmitterem." (OP I, 5, 3–5).

[74] Vgl. OP I, 6, 21–28.

[75] Vgl. Ockham, Summa Logicae, Epistola prooemialis: „Logica est enim omnium artium aptissimum instrumentum, sine quae nulla scientia perfecte sciri potest" (OP I, 6, 9f).

[76] Vgl. z. B. M. Luther, Tischrede Nr. 3722: „Studiosus methodi Occam ingeniosissimus erat" (WA. TR 3, 564, 9); oder G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II: „Er [sc. Ockham] ist höchst berühmt durch die Gewandtheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u.s.f." (ed. H. Glockner XIX, 184).

[77] Zwei Beispiele aus der Gegenwart: J. Fried, Mittelalter, 423, spricht von Ockham als einem „bewundernswerten Logiker"; und C. Trottmann, La vision béatifique, 473, nennt ihn einen „grand logicien".

[78] Peri hermeineias IX ist laut G. Seel, Modaltheorie, 239, der meistdiskutierte Text des Stagi-

gung des dort Gesagten.[79] Wichtigster Kritikpunkt dabei ist, dass es Aristoteles zufolge grundsätzlich unmöglich sei, *futura contingentia* vorauszuwissen – auch für Gott. Dies aber ist eine Position, die – an der christlichen Wahrheit gemessen – schlechthin unhaltbar ist; weshalb der Theologe hier auch dezidiert anders zu reden habe.[80]

Jene andere, theologische Rede findet sich im *Tractatus de Praedestinatione et Futura Contingentiis* (im Folgenden kurz: *Tractatus*): Jene Schrift, die erst von P. Boehner[81] diesen treffenden Titel erhielt, befasst sich eigens mit der Frage der göttlichen Voraussicht kontingenter Ereignisse und, damit offenbar eng zusammenhängend, der Prädestinationslehre. Mit ihr reagiert Ockham wohl direkt auf die kurz zuvor im *Peri Hermeneias*-Kommentar aufgezeigten Probleme: Der Behauptung des Stagiriten, kontingente Ereignisse könnten von niemandem, also auch Gott nicht, vorhergewusst werden, müsse durch den Theologen widersprochen werden.[82] Denn Gott wisse sehr genau, welches kontingente Ereignis in der Zukunft tatsächlich eintreten werde und welches nicht. Wie diese göttliche Voraussicht aber genau zu erklären sei, müsse jedoch in der Theologie (und nicht im Aristoteles-Kommentar) geklärt werden.[83] Und um genau diese Untersuchung durchzuführen, hat Ockham wohl unmittelbar darauf den *Tractatus* verfasst: Dort kommen – aus dem Blickwinkel der Theologie – noch einmal die Probleme der göttlichen Voraussicht kontingenter Ereignisse zur Sprache und werden nun im Sinne der christlichen Wahrheit beantwortet. So wiederholt er auch darin – in der *quinta suppositio* – die Lehre des „Philosophen",[84] um ihr dann in der darauffolgenden *sexta suppositio* klar zu widersprechen: Gott wisse sicher (*certitudina-*

---

riten. Vgl. zur vielfältigen Auslegungsgeschichte allein bis Thomas: J. Isaak, Le Perihermeneias en occident de Boèce a Saint Thomas.

[79] Auf die Qualität dieses Kommentars hat schon D. Perler, Prädestination, Zeit und Kontingenz, 127f aufmerksam gemacht.

[80] Vgl. Ockham, Exp. In libr. Perihermeneias Aristotelis I, 6: „diceret *Philosophus* quod etiam Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam; immo netra scitur a Deo, quia ex quo neutra pars est vera […] tamen secundum veritatem et *theologos* aliter est dicendum, quia dicendum est quod Deus determinate scit alteram partem. Qualiter autem hoc sit, in theologia declarari debet." (OP II, 421, 10–422, 17).

[81] Vgl. Ockham, Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, ed. P. Boehner, St. Bonaventure/New York 1945.

[82] Vgl. Ockham, Exp. In libr. Perihermeneias Aristotelis I, 6: „diceret *Philosophus* quod etiam Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam; immo netra scitur a Deo, quia ex quo neutra pars est vera […] tamen secundum veritatem et *theologos* aliter est dicendum, quia dicendum est quod Deus determinate scit alteram partem. Qualiter autem hoc sit, in theologia declarari debet." (OP II, 421, 10–422, 17); ähnlich in OP II, 516, 229–238; OT IV, 584, 3 f.

[83] Vgl. Ockham, Exp. In libr. Perihermeneias Aristotelis I, 6: „Qualiter autem hoc sit, in theologia declarari debet." (OP II, 422, 17).

[84] Vgl. Ockham, Tractatus, q. 1: „secundum intentionem *Philososophi* […] in futuris contingentibus […] Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam, immo neutra *secundum eum* est scita a Deo" (OP II, 516, 229–233).

liter) um alle künftigen kontingenten Ereignisse.[85] Die Neuformulierung dieser christlichen Wahrheit im Spannungsfeld ihrer philosophischen Probleme war wohl ein wesentlicher Anlass für die Abfassung des *Tractatus*.[86] Daneben, oder genauer: Gleichermaßen ging es Ockham um die Prädestinationslehre, die bei ihm offenbar auf das engste mit der Providenzlehre verwoben ist. Zwar sind die Thesen des *Tractatus* im Wesentlichen identisch mit denen seiner *Ordinatio* (d. 38–41), ihre Begründung aber erfolgt um vieles ausführlicher: Vor allem logische und semantische Reflexionen treten neu hinzu, dienen dabei aber stets nur der Verdeutlichung des eigentlichen Problems: Der Prädestinations- und Providenzlehre. Wie sehr dabei Providenz und Prädestination bei ihm eine Einheit bilden, wird unten noch deutlich werden.[87]

Wie für die meisten scholastischen Theologen[88] gehörte die kirchliche Prädestinationslehre auch für Ockham „zu den selbstverständlichen Voraussetzungen seiner Theologie"[89]; eine Voraussetzung allerdings, die ihn aufgrund ihrer vielen (theo-)logischen Probleme zu intensivem Nachdenken anregte. Diese gründliche Reflexion schlug sich in gleich mehreren Texten zur Prädestinationslehre und mit ihr verwandter Themen nieder: Zunächst gewissermaßen im *locus classicus* des Sentenzenkommentars,[90] sodann zusätzlich noch in dem oben erwähnten *Tractatus* wie auch in verschiedenen *Quaestiones* seiner *Quodlibeta*.[91]

Unter diesen wurden bisher einzig die *Quodlibeta* noch nicht näher beleuchtet: Sie waren eine besondere Form der akademischen Disputation, die im universitären Betrieb des Hoch- und Spätmittelalters hohes Ansehen genoss.[92] Dabei stellte ein Magister unter seinem Vorsitz ein frei gewähltes Problem öffentlich zur Diskussion und ließ es in dieser Weise von allen Seiten her durchdenken.[93] Dass solche *Quaestiones Quodlibetales* auch aus der Feder Wilhelms von Ockham überliefert sind, nimmt allerdings einigermaßen Wunder: Ist eine solche Disputation doch, wie oben bereits erwähnt, nur den *Magistri* einer Universität vorbehalten.[94] Ockham aber erreichte, wie schon sein Beiname *Venerabilis Inceptor* andeutet,

---

[85] Vgl. Ockham, Tractatus, q. 1: „indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter scit omnia futura contingentia" (OP II, 516, 239f).

[86] So auch die Herausgeber in ihrem Vorwort: Vgl. OP II, 29*.

[87] Vgl. dazu das 2. Kapitel der vorliegenden Studie.

[88] So bezeichnet R. Friedman, Sentence Commentary, 43 die Prädestinationslehre als „one of the central issues in medieval theology".

[89] V. Leppin, Theologie im Mittelalter, 142 f.

[90] Relevant sind v. a.: Zur Prädestination im engeren Sinne Ockham, I Sent. 38–41 (OT IV, 572–610); zur Rechtfertigungslehre I Sent. 17, q. 1–3 (OT III, 440–478) sowie der mariologische Abschnitt in III Sent. 5 (OT VI, 149–161). Vgl. zur Verbindung von Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre bei Ockham die Darstellung der Hauptthese unten Kap. 1.5.

[91] Z. B. Ockham, Quodlibeta III, q. 19 (Utrum aliquis homo possit mereri vel demereri; OT IX, 275–281) oder VI, q. 1 (Utrum homo possit salvari sine caritate creata; ebd., 585–588).

[92] Vgl. zu den *Quaestiones quodlibetales* im universitären Betrieb des Hoch- und Spätmittelalters: P. Glorieux, La littérature quodlibetique.

[93] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 139.

[94] So war es zumindest in Oxford nur einem Magister erlaubt, de Quodlibet zu disputieren: Vgl.

niemals diese höchste Stufe akademischer Würden.[95] Obwohl er zweifellos willens und begabt genug war, um *magister actu regens* zu werden, hinderten ihn äußere Umstände am letztendlichen Erreichen dieses Zieles: Vor allem ist hierbei an den 1324 gegen ihn angestrengten Häresieprozess zu denken.

Auch wenn die genauen Motive dieser Anklage heute nur schwer zu ermitteln sind, so ist man doch immerhin über den Ankläger gut unterrichtet: Johannes Lutterell, der Kanzler der Universität Oxford. Im Jahr 1323 reiste er mit einer selbst verfassten Anklageschrift[96] an den päpstlichen Hof in Avignon, um dort einen Ketzerprozess gegen Ockham einzuleiten. Als Anklagepunkte finden sich darin v. a. Fragen der Erkenntnislehre, die wiederum letztlich die Universalienlehre Ockhams betreffen.[97] Lutterell sah durch diese vornehmlich philosophischen Fragen auch die Möglichkeit theologischer Aussagen z. B. über die Trinität gefährdet. Letztlich trafen hier – in durchaus sachlicher Weise – zwei verschiedene Interpretationen der aristotelischen Philosophie aufeinander: Die neue, von Ockham angestrengte und später ungenau als Nominalismus bezeichnete, wurde von einem Vertreter der überkommenen, Thomas von Aquin folgenden Tradition, kritisiert.[98] Ockham wurde daraufhin zunächst vor ein Provinzialkapitel der Franziskaner nach Cambridge zitiert, um zu den Vorwürfen gegen ihn Stellung zu beziehen. Dieses Vorgehen des Ordens sollte Lutterell wohl signalisieren: Wir regeln unsere Angelegenheiten intern und bedürfen dazu keiner äußeren Einmischung.[99] Daneben verfasste Ockham in dieser Zeit zwei Eucharistietraktate, deren Rechtgläubigkeit er eingangs feierlich betonte[100] und die vor allem eines verdeutlichen sollten: Ockhams mitunter bis in die letzte Konsequenz geführten logischen Überlegungen sind nur ein Instrument der Wahrheitsfindung; seine eigene Position aber ist in jedem Falle die Katholische.[101]

Beide Maßnahmen zeigten aber nicht den gewünschten Effekt: Letztlich wurde Ockham doch 1324 an den Päpstlichen Hof nach Avignon bestellt, um sich dort einem Häresieprozess zu stellen. Da seine Magister-Promotion zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen war und er nie wieder an eine Universität zurückkehren sollte, blieb er Zeit seines Lebens nur *„Inceptor“* – dies war der Titel derjenigen Magister-Anwärter, die zwar schon alle formalen Bedingungen erfüllt

---

Denifle-Chatelain, Chartularium, n. 497: „Inhibemus, ne lectores disputent de Quodlibet, nisi sint magistri in theologia, nisi in locis in quibus generalia studia vigent“ (Bd. 1, 589).

[95] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 119.

[96] Ediert in: Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell, ed. F. Hoffmann, 3–102.

[97] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 108.

[98] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 108–111.

[99] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 111–114.

[100] Vgl. die ungewöhnlich feierlichen Ausführungen Ockhams zur Eucharistielehre im 2. Kapitel des *Tractatus de corpore Christi*, die mit dem Worten enden „Haec est et mea fides quoniam est catholicam fides.“ (OT X, 91, 22).

[101] Ein prägnantes Beispiel ist die Transsubstantiationslehre, der sich Ockham letztlich anschließt, obwohl ihm eine Konsubstantiationslehre deutlich mehr einleuchtet. Vgl. zu den Eucharistietraktaten V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 114–118.

hatten, aber noch nicht feierlich in das Kollegium der *magistri* aufgenommen wurden.[102] Da Ockham also niemals Magister wurde, kann er auch nicht als solcher einer universitären *Disputatio de quodlibet* vorgesessen haben. Seine *Quodlibeta* sind also nicht in Oxford entstanden; die alternative Datierung derselben auf seine Londoner Zeit ist ebenfalls unwahrscheinlich: Hätte er doch dann neben seinen übrigen Lehrverpflichtungen und den dort verfassten Schriften zusätzlich noch die ja sieben umfängliche Bücher umfassenden *Quodlibeta* disputieren müssen – ein Arbeitspensum, das selbst für einen Wilhelm von Ockham zu hoch angesetzt wäre.[103] Entgegen der Vermutung der Editoren[104] sind die *Quodlibeta* also auch nicht in London entstanden.

Bleibt also noch Avignon, wohin Ockham 1324 reiste,[105] um sich seinem Häresieprozess zu stellen. Das umständliche Verfahren dort sollte sich über insgesamt vier Jahre hinschleppen, ohne zu einem abschließenden Urteil zu finden. Bis 1328 war der *Venerabilis Inceptor* also als Angeklagter in Avignon – gemeinsam mit prominenten Mitangeklagten wie Meister Eckhart oder Marsilius von Padua. Da Ockham neben dem langwierigen Prozess viel freie Zeit blieb und überdies sein Alltag sonst stets von intensiver wissenschaftlicher Arbeit geprägt war, ist die Entstehung der *Quodlibeta* in dieser Zeit am wahrscheinlichsten: Von sonstigen Verpflichtungen gänzlich befreit, konnte er sich an seinem Schreibtisch in eine „virtuelle Universität"[106] hineinversetzen, um sie zum Schauplatz seiner nie öffentlich disputierten *Quodlibeta* zu machen.[107] Sie sind also ein rein literarisches Werk, das sich nur deshalb der Gattung der *Quodlibeta* bediente, da Ockham diese (ihm wohlbekannte) Form akademischer Lehre am geeignetsten erschien, um seine Gedanken schlüssig auszudrücken.

Obwohl sich in jenen Jahren mit Ockham und Meister Eckhart zwei der größten Theologen ihrer Zeit in Avignon befanden, kam es zu keinem Austausch zwischen ihnen; von Ockham wissen wir sogar, dass er seinen genialen Mitangeklagten zeitlebens falsch verstand[108] – wohl weil er sich nicht die Mühe machte, die Anklagepunkte gegen Eckhart einmal an dessen Schriften zu überprüfen. Während also hier eine einzigartige Möglichkeit geistigen Austausches ungenutzt blieb, sollte sich eine andere Begegnung für Ockham als überaus folgenreich erweisen: Im Jahr 1327 traf der Generalminister des Franziskanerordens, Michael

---

[102] Vgl. zu Ockhams unabgeschlossener Magister-Promotion: V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 119–122.

[103] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 139–141.

[104] Vgl. OT IX, 31*f.

[105] Vgl. J. Miethke (Hg.), Dialogus, Nachwort, 213.

[106] V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 144.

[107] Es ist also *mit* K. Bannach, Macht Gottes, 49 und V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 141–144, *gegen* OT IX, 36–38* und J. Miethke, Sozialphilosophie, 41 zu sagen, dass die Quodlibeta niemals wirklich von dem ja stets nur Inceptor gebliebenen Ockham disputiert wurden.

[108] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 171.

von Cesena, in Avignon ein – und wohnte im örtlichen Franziskanerkonvent für ein knappes Jahr mit Ockham unter einem Dach.

Der Papst hatte den Ordensgeneral auf dem Höhepunkt des sog. „theoretischen Armutsstreits“[109] zu sich bestellt, der sich – grob gesagt – um folgende Frage drehte: Ausgehend vom innerfranziskanischen Problem der Divergenz zwischen programmatischer Armut auf der einen und wachsendem Reichtum auf der anderen Seite war es zu einer grundsätzlichen Diskussion darüber gekommen, inwieweit Reichtum einer Kirche gut zu Gesicht stünde, die sich doch als Nachfolgerin der Jünger Jesu versteht – und hatten die Jünger Jesu oder gar Jesus selbst überhaupt über irgendwelchen Besitz verfügt? Genau auf diese Frage spitzte sich die zunehmend lebhaft geführte Diskussion zu; die Gefahren einer solchen Diskussion für die Kirche als Sachwalterin immensen Reichtums und nicht zuletzt auch für das prosperierende Papsttum jener Zeit sind offenkundig. Der Franziskanerorden bezog in dieser Debatte 1322 auf einem Generalkapitel in Perugia eindeutig Stellung: Jesus und seine Jünger, so der Beschluss, haben absolut nichts besessen – dies sei nicht nur biblische Lehre, sondern auch von der Kirche später so dogmatisiert worden.[110] In Avignon sah man das freilich anders, weshalb hierauf ein erregter publizistischer Konflikt zwischen Johannes XXII. und dem Franziskanerorden folgte, in dessen Fortgang der Papst im November 1323 der franziskanischen Position mit der Bulle *„Cum inter nonnullos“*[111] in aller Deutlichkeit widersprach. In der Folgezeit verhärteten sich die Fronten des Konfliktes, der durch die Auseinandersetzungen des Papstes mit dem Kaiser noch zusätzlich verschärft wurde.

In dieser spannungsgeladenen Zeit traf Michael von Cesena 1327 in Avignon ein. Mit ihm lernte Ockham nicht nur seinen Ordensoberen, sondern erstmals auch das ganze Ausmaß des Armutsstreites kennen: Wie viel Ockham zu diesem Zeitpunkt von dem seit Jahren währenden Konflikt Notiz genommen hatte, wissen wir nicht.[112] Aus einem seiner wenigen persönlichen Zeugnisse erfahren wir, dass ihm die ganze Tragweite des Armutsstreites jedenfalls erst durch den Kontakt mit Michael von Cesena deutlich geworden sei: Als dieser ihm drei päpstliche Bullen zum Lesen vorgelegt habe – u. a. *„Cum inter nonnullos“* – sei er nach

---

[109] Vgl. zum sog. „theoretischen Armutsstreit“ die hervorragende Darstellung von J. Miethke, Sozialphilosophie, 365–427. Sämtliche relevanten Quellentexte des Streites ab 1321 sind ediert in: Nicolaus Minorita, ed. G. Gal/D. Flood.

[110] Vgl. V. Leppin, Wilhelm von Ockham, 176.

[111] Vgl. DH 930; oder Nicolaus Minorita, 128 f.

[112] Anders U. Horst, Evangelische Armut, 77 Anm. 166, demzufolge in Avignon „in jenen Jahren jedermann von den Auseinandersetzungen und den großen Lehrschreiben Kenntnis gehabt hat.“ Da er hierfür jeden Beleg schuldig bleibt – das von ihm herangezogene Nachwort J. Miethkes zu seiner Edition des *Dialogus* enthält in der 2. Auflage (dort 217–219) keine Informationen hierzu –, sehe ich keinen Grund, an der Richtigkeit von Ockhams Worten zu zweifeln. Wie hätte er sonst so unbekümmert (noch in Avignon!) den Papst mit Gott vergleichen können (OT IX, 586, 28–30), wenn ihm das volle Ausmaß des Streites bereits zu Beginn seiner Zeit in Avignon bekannt gewesen wäre?