

VERÖFFENTLICHUNGEN  
DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ  
BAND 8  
ABTEILUNG FÜR ABENDLÄNDISCHE RELIGIONSGESCHICHTE  
HERAUSGEGEBEN VON JOSEPH LORTZ

ERWIN ISERLOH  
GNADE UND EUCHARISTIE  
IN DER PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE  
DES WILHELM VON OCKHAM  
IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE URSACHEN  
DER REFORMATION



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1956

GNADE UND EUCHARISTIE IN DER  
PHILOSOPHISCHEN THEOLOGIE DES  
WILHELM VON OCKHAM  
IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE URSACHEN  
DER REFORMATION

VON

ERWIN ISERLOH  
MIT EINER EINLEITUNG VON  
JOSEPH LORTZ

DR. BARBARA  
HALLENSLEBEN



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1956

## VORWORT

Meine Studien zur Kontroverstheologie der Reformationszeit über das Meßopfer ergaben die Notwendigkeit, ins Spätmittelalter zurückzugehen. Es mußten die Wurzeln einer theologischen Haltung freigelegt werden, die einerseits zur Ablehnung der Messe führte, andererseits zu ihrer gültigen Verteidigung nicht fähig war.

Als Ende 1947 — damals ein heute kaum noch nachzuvollziehendes Glück — Herr Professor Hubert Jedin mir einen Studienaufenthalt in Rom vermittelte und mein Bischof Exzellenz Dr. Michael Keller mich großzügig dafür freistellte, bekam ich die Möglichkeit, in der Vatikanischen Bibliothek die Handschriften spätmittelalterlicher Theologen, besonders Ockhams, zu bearbeiten.

Daraus entstand diese Studie, die 1951 der Kath.-Theologischen Fakultät in Bonn als Habilitationsschrift vorlag, aber erst jetzt in etwas erweiterter Gestalt gedruckt werden konnte. Von der nach der Fertigstellung erschienenen Literatur konnte die Arbeit von G. N. Buescher (*The eucharistic teaching of William Ockham*, Washington 1950) in den Anmerkungen berücksichtigt werden, die Untersuchungen von W. Dettloff (*Die Lehre von der Acceptatio divina bei Joh. Duns Scotus*, Werl 1954) und von W. Pannenberg (*Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954) dagegen nicht mehr.

Tiefen Dank schulde ich vor allem meinen Lehrern, Herrn Professor JOSEPH LORTZ, Direktor des *Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte*, und Herrn Professor Hubert Jedin, weiter der Theologischen Fakultät in Bonn, meinen Studienfreunden im Priesterkolleg am deutschen Campo Santo in Rom und den Bibliotheken, in erster Linie der Vaticana.

Der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und dem *Institut für Europäische Geschichte*, Mainz, welche die Drucklegung finanzierten, spreche ich hiermit meinen aufrichtigen Dank aus.

Für das Mitlesen der Korrekturen bin ich zu Dank verpflichtet Msgr. Dechant Albert Koppenrath und Herrn stud. theol. Wolfgang Mann, der auch das Register anfertigte.

Trier, 21. September 1955

ERWIN ISERLOH

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, einzelne Teile des Werkes auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen

Copyright 1956 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden

Satz und Druck: Wiesbadener Graphische Betriebe GmbH.

Printed in Germany

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	V
Verzeichnis der mehrfach zitierten Literatur . . . . .	IX
Benutzte Handschriften . . . . .	XII
Einleitung von Joseph Lortz . . . . .	XIII
Fragestellung und Überblick über die Quellen . . . . .	1
Die Lehre von Christus . . . . .	27
Die Notwendigkeit der ungeschaffenen und geschaffenen Gnade zum verdienstlichen Handeln . . . . .	44
Die Freiheit des Willens als Prinzip der Moralität . . . . .	45
Die Souveränität Gottes . . . . .	67
Die Notwendigkeit der habituellen Gnade . . . . .	77
Die theologiegeschichtliche Einordnung der Ansicht Ockhams . . . . .	79
Die Beseligung des Menschen ohne vorausgehende Begnadung . . . . .	89
Die Schenkung des Hl. Geistes ohne Ausstattung mit einer erschaffenen Gabe . . . . .	100
Die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade . . . . .	104
Die Freiheit der acceptatio divina gegenüber der habituellen Gnade . . . . .	111
Der Grund für die Prädestination bzw. Reprobation und die Vorbereitung auf die Gnade . . . . .	117
Pelagianismus? . . . . .	126
Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen und ihre Wirkungsweise . . . . .	134
Die Lehre von der Eucharistie . . . . .	148
Die Lehre der Kirche . . . . .	148
Das Zeugnis der Hl. Schrift und der Väter für die Realgegenwart . . . . .	149
Die Lehre von der Transsubstantiation . . . . .	155
Die Tatsache . . . . .	155
Das Wesen der Transsubstantiation . . . . .	159
Der Umfang der Transsubstantiation . . . . .	169
Die Gegenwartsweise des Leibes Christi in der Eucharistie . . . . .	174
Die Problemstellung . . . . .	174
Das Verhältnis von Substanz und Quantität nach den philosophischen Schriften . . . . .	175
Das Verhältnis von Substanz und Quantität nach dem Sentenzenkommentar . . . . .	186
Das Verhältnis von Substanz und Quantität nach De sacramento altaris . . . . .	202
Das Verhältnis von Quantität und Qualität . . . . .	211
Das Verhältnis von Quantität und Substanz . . . . .	215
Die Einwände gegen Ockhams Thesen und ihre Widerlegung . . . . .	225
Die Tätigkeit des im Sakrament gegenwärtigen Christus . . . . .	253
Die Sichtbarkeit des Leibes Christi im Sakrament . . . . .	253
Die Bewegung des Leibes Christi . . . . .	259
Die Akzidentien nach der Konsekration . . . . .	264
Die Darstellung der Eucharistielehre im Centiloquium . . . . .	267
Zusammenfassung: Die Behandlung der Eucharistie bei Ockham . . . . .	272
Gesamtwürdigung . . . . .	279
Namenregister . . . . .	284

## VERZEICHNIS DER MEHRFACH ZITIERTEN LITERATUR

- Eine vollständige Aufstellung der „Ockham-Literatur 1919—1949“ gibt Valens Heynck in: *Franziskanische Studien* 32 (1950) r. 164—183.
- AMANN, E. — P. VIGNAUX, *Occam: I. Sa vie, II. Oeuvres, III. Originalité philosophique et théologique, IV. Influence, V. Eglise et la doctrine d'Occam*, in: *DictThéolCath.* t. XI, col. 864—904.
- ANATRIELLO, P., *La Dottrina di Gabriele Biel sull'Eucaristia*. Milano 1937.
- AUER, JOHANN, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*. I. Teil: *Das Wesen der Gnade*, Freiburg 1942. II. Teil: *Das Wirken der Gnade*. Freiburg 1951.
- BACKES, IGNAZ, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte Bd. 17. Paderborn 1931.
- BAUDRY, L., *Sur trois manuscrits Occamistes*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* X—XI (1936) 129—162.
- *Remarques sur trois manuscrits Occamistes*. Ebd. XV (1945) 169—174.
- *Le tractatus de Principiis Theologiae*, attribué à G. d'Occam. Edition critique par L. Baudry. *Études de philosophie médiévale* XXIII. Paris 1936.
- *Breviloquium de potestate Papae*. Edition critique. Ehd. XXIV. Paris 1937.
- *Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences*, in: *Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* XVIII (1943/45) 337—369.
- *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. I: *L'homme et les œuvres*. *Études de philosophie médiévale* XXXIX. Paris 1949/50.
- BIRCH, T. B., *The "De Sacramento Altaris" of William of Ockham*, edited T. B. Birch. Latin text and English translation. Burlington (Iowa) 1930.
- BÖHNER, PH., *Manuscrits des œuvres non polémiques d'Occam*, in: *La France franciscaine* XXII (1939) 171—175.
- *The Centiloquium attributed to Ockham*, in: *Franc. Stud.* 1 (1941) Nr. 1, 58—72; Nr. 2, 35—54; Nr. 3, 62—70; 2 (1942) 49—60; 146—157; 251—301.
- *The tractatus de successivis attributed to William Ockham*. Edited with a Study on the Life and Works of Ockham by Ph. Böhner. *Franciscan Institute Publications* Nr. 1. St. Bonaventure, N. Y. 1944.
- *Ein Gedicht auf die Logik Ockhams*, in: *Franzisk. Studien* 26 (1939) 78—85.
- *The Text-Tradition of Ockham's Ordinatio*, in: *The New Scholasticism* 16 1942 203—241.
- *The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham with a critical study of the text of Ockham's reportatio and a revised edition of Rcp. II Q. 14-15*, in: *Traditio* 1 (1943) 223—275
- *The realistic Conceptualism of William Ockham*, in: *Traditio* 4 (1946) 307—335.
- *Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth*, in: *Franc. Studies* 6 (1946) 261—292.
- *Eine Quaestio aus dem Sentenzenkommentar des Magisters Nikolaus Oresme*, in: *RechThAncMéd* 14 (1947) 305—328.
- *A recent presentation of Ockham's philosophy*, in: *Franc. Studies* 9 (1949) 443—456.
- *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*. Texte u. Erklärungen, in: *Franz. Studien* 32 (1950) 50—69.

- Der Stand der Ockhamforschung, in: Franz. Studien 34 (1952) 12—31.
- BORCHERT, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat *De communicatione idiomatum des Nikolaus Oresme*. Untersuchungen und Textausgabe (BeitrGeschPhThMA, XXXV, 4/5). Münster 1940.
- BUESCHER, GABRIEL N., *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (The Catholic University of America studies in sacred theology No. 44). Washington, D. C. 1950.
- DREILING, RAYMUND, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofes Petrus Aureoli* (BeitrGeschPhThMA, XI, 6). Münster 1913.
- EHRLE, FRANZ, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* (Franz. Studien, Beiheft 9). Münster 1925.
- Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. 2. Aufl. von Fr. Pelster. Freiburg 1933.
- FECKES, CARL, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule* (Münsterische Beitr. H. 7). Münster 1925.
- Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in: Römische Quartalschrift 32 (1924) 157—165.
- GARVENS, A., *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, in: Franz. Studien 21 (1934) 243—373; 360—408.
- GIACON, CARLO, *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*. Pubblicazioni dell'università cattolica del S. Cuore, ser. I, vol. XXXIV. 2 Bde. Milano 1941.
- HOCHSTETTER, ERICH, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin/Leipzig 1927.
- Nominalismus? in: Franc. Studies 9 (1949) 370—403.
- *Viator mundi*. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham, in: Franz. Studien 32 (1950) 1—20.
- HOFER, JOH., *Biographische Studien über Wilhelm von Ockham*, in: Archivium Franciscanum Historicum 6 (1913) 209—233; 439—465; 654—669.
- HOFFMANN, FRITZ, *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell* (Breslauer Studien, Neue Folge 9). Breslau 1941.
- ISERLOH, ERWIN, *Um die Echtheit des „Centiloquium“*. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke, in: Gregorianum 30 (1949) 78—103; 309—346.
- KOCH, JOSEF, *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm von Ockham in Avignon geführten Prozeß*, in: RechThAncMéd 7 (1935) 353—380; 8 (1936) 79—93; 168—197.
- LAGARDE, GEORGES DE, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*. Bd. 4 (Paris 1942): Ockham et son temps; Bd. 5 (Paris 1946): Bases de départ; Bd. 6 (Paris 1946): La morale et le droit.
- LAMPEN, W., *De causalitate sacramentorum iuxta scholam Franciscanam*. Florilegium Patristicum XXVI. Bonn 1930.
- *Doctrina Guillelmi de Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione*, in: Antonianum 3 (1918) 21—32.
- LANG, A., *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (BeitrGeschPhThMA XXX, 1/2). Münster 1930.
- *Heinrich Totting von Oyta*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (BeitrGeschPhThMA XXXIII, 4/5). Münster 1937.
- LAPPE, J., *Nikolaus von Autrecourt*. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften (BeitrGeschPhThMA VI, 2). Münster 1908.

- LONGPRÉ, E., *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*. Paris 1924.
- MAIER, ANNELEISE, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 2. Aufl. Rom 1952.
- *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*. 2. Aufl. Rom 1951.
- *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. Rom 1949.
- *Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in: Divus Thomas 25 (Freiburg 1947) 147—166; 317—337.
- *Ein neues Ockhammanuskript (Die Originalform der Expositio aurea?)*, in: Gregorianum 28 (1947) 101—133.
- *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den „Cancellarius“ nach der Handschrift Ripoll 77 in Barcelona*, in: Gregorianum 29 (1948) 213—251.
- *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*, in: Archivum Franciscanum Historicum 46 (1953) 161—194.
- MARTIN, GOTTFRIED, *Wilhelm von Ockham*. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin 1949.
- *Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?* in: Franz. Studien 32 (1950) 31—49.
- MICHALSKI, C., *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle*, in: Bulletin int. de l'acad. Polon. des sciences et lettres 1925. Cracovie 1927, 192—242.
- MITZKA, FRANZ, *Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh.* in: Zeitschr. f. kath. Theol. 54 (1930) 161—179.
- MOODY, ERNEST A., *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt*. The Parisian Statutes of 1339 and 1340, in: Franc. Studies 7 (1947) 113—146.
- *Ockham and Aegidius of Rome*, in: Franc. Studies 9 (1949) 417—442.
- MOSER, SIMON, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham*. Kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles (Philosophie und Grenzwissenschaften IV, 2/3). Innsbruck 1932.
- RITTER, GERHARD, *Studien zur Spätscholastik*. I. Marsilius von Inghen und die ockhamistische Schule in Deutschland. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Heidelberg 1921, 4.
- II. *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*. Sitzungsberichte, Heidelberg 1922, 7.
- III. *Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel*. Sitzungsberichte, Heidelberg 1926/27, 5.
- SEEBERG, REINHOLD, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, 5. Aufl. 1953.
- WERNER, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. II. Wien 1883.
- VIGNAUX, PAUL, *Nominalisme*, in: DictThéolCath. t. X, 733—789.
- *Justification et prédestination au XIVe siècle*. Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini. Paris 1934.
- *Luther commentateur des Sentences*. Paris 1935.
- *Nominalisme au XIVe siècle*. Paris 1948.
- *Sur Luther et Ockham*, in: Franz. Studien 32 (1950) 21—30.
- WULF, MAURICE DE, *Histoire de la philosophie médiévale*, Bd. III: Après le treizième siècle, 6. Aufl. Löwen-Paris 1947.

## BENUTZTE HANDSCHRIFTEN

ADAM WODEHAM		
Rom-Vatikan	Vat. lat. 955	Sent. I
	Vat. lat. 1110	Sent. II—IV
PETRUS AUREOLI		
Rom-Vatikan	Borgh. 329	Sent. I
Florenz-Nationalbibl.	Flor. A 3. 120	Sent. II
	Flor. B 6. 121	Sent. II—III
WILHELM VON OCKHAM		
Göttingen-Uni.-Bibl.	Theol. 118	Sent. I—IV
	(= Gött.)	Quodlibeta
Gießen-Uni.-Bibl.	732 (= G.)	Sent. II—IV
Basel	F II 24	De sacr. alt. I
Florenz-Nationalbibl.	Flor. A 3. 801	Sent. I—II
	Flor. F 6. 800	Sent. I
Rom-Angelica	1017	De sacr. alt. I
Rom-Vatikan	Borgh. 68	Abbrev. Sent. I
	Ottobon. 2088	Sent. I
	Vat. lat. 956	Quodlibeta
	Vat. lat. 3075	Quodlibeta
	Chigi B VI 93	Quodlibeta
	Ottobon. 179	De sacr. alt.
	Borgh. 151	De sacr. alt.
	Pal. lat. 998	Expositio aurea
	Vat. lat. 3062	Exp. s. 8 libr. Physicorum
	Vat. lat. 947	Summa logicae
	Vat. lat. 948	Summa logicae
	Chigi E IV 99	Summa logicae
	Pal. lat. 1202	Summulae in libr. Physico- rum.
	Pal. lat. 378	Centiloquium

### Abkürzungen

Sent. : Sentenzenkommentar	
De sacr. alt. : Tractatus de Sacramento altaris.	Incipit: Stupenda super munera...
De sacr. alt. I: Tractus de Sacramento altaris.	Incipit: Sicut dicit quaedam glossa...
Quodl. : Quodlibet	
Cent. : Centiloquium	Cl. : Conclusio
ed: Edition	
Frdb: Friedberg, Corpus Juris canonici.	

## EINLEITUNG VON JOSEPH LORTZ

### A

I. 1. Nur minutiöse Arbeit am Einzelobjekt kann die Wissenschaft, auch die historische, voranbringen. Immer genauere Differenzierung vermag das Eigentliche und Eigentümliche der Erscheinungen besser, weil genauer, kennen lehren. Es ist erstaunlich (und für den Wissenschaftler beschämend), wieviel in dieser Hinsicht auch an epochemachenden Gestalten nach so vielen Jahrhunderten der gelehrten Beschäftigung mit ihnen noch zu leisten ist, wie sehr wir bei großen Erscheinungen der Geschichte erst am Anfang dieser im eigentlichen Sinn des Wortes wissenschaftlichen Arbeit stehen.

Wilhelm von Ockham ist einer der geschichtlich entscheidend bedeutsam gewordenen Denker. Für eine wesentliche Seite seines Werkes wird in der vorliegenden Arbeit die eben erwähnte minutiöse Arbeit zu leisten versucht; mit dem Mut zur ermüdenden und immer wieder zur Nachkontrolle zwingenden Langweiligkeit. Das Ziel ist, die Texte aus sich selbst, so wie sie klangen, als sie geboren wurden, zu verstehen. Sie werden nicht von ihrer geschichtlichen Wirkung her interpretiert.

2. Aber gerade von dieser Analyse her fordert auch der andere Teil der hier wie sonst zu leistenden wissenschaftlichen Arbeit sein Recht: eben die Frage nach der historischen Weiter- und Fernwirkung, und damit des historischen Sinnes einer geschichtlichen Erscheinung. Fragen, die — jenes Erste vorausgesetzt — nicht ein unsachliches Hineintragen fremder Gesichtspunkte in die Materie bedeuten, sondern eine Vertiefung jener ersten Befragung.

Zwar vermag die historische Wirkung von einmal gedachten und ausgesprochenen Gedanken oft genug nur mangelhaften Aufschluß zu geben über die genaue innere Anschauung dessen, der die Gedanken zuerst dachte; auch über ihren objektiven Wert, über das objektive Gefälle, über das objektiv Wahre oder Falsche gibt sie ungenügende Auskunft. Das geschichtliche Vorhandensein ist für sich allein kein Beweis für einen absoluten Wert.

Aber doch bleibt auch das andere wahr: oft enthüllt erst die historische Entwicklung die eigentliche Tragweite des in seiner Zeit und Umgebung Gesagten. Das geheime Ziel, nach dem ein Fragen hinstrebt, und sein eigentlicher Sinn sind am Anfang oft genug unklar. Gerade für die Naht- und

Bruchstellen der geistigen Entwicklung gilt dies, für die in irgendeinem tiefen Sinn revolutionären Ansätze.

Denn in der Geburtsstunde dieser Neuansätze ist es meist so, daß das Neue mit dem Vergangenen noch zusammen gedacht wird, und die neuen Schlußfolgerungen, in verschiedenem Prozentsatz mit früheren Vorstellungen vermischt, zusammen stehen und entsprechend vorgetragen werden. Allmählich erst fallen die alten „Eierschalen“ ab, und das Neue wird entblößt herausgearbeitet. Über die mangelnde Kraft des menschlichen Denkens hinaus hängt dies damit zusammen, daß Geschichte — auch im Raum der Philosophie und Theologie — *Leben* ist, viel mehr organisch unbewußt sich entfaltend, als bewußtes Erkennen und Wollen.

3. Wenn wir Ockham mit diesen Kategorien befragen und ihn in die weitere geistige Entwicklung des Abendlandes einreihen wollen, bieten sich mehrere umfassende Stichworte zur Lenkung unserer Gedanken an. Ganz allgemein ist es oft genug so ausgesprochen worden, daß Ockham ein Wegbereiter der Moderne sei<sup>1</sup>. Wie stark er seit zwei oder drei Jahrzehnten eine neueste Wissenschaft, die Logistik, beschäftigt, ist bekannt<sup>2</sup>.

Wir wollen nicht so weit in der Geschichte des Denkens und der Wissenschaften herunter steigen. Es scheint — der Zielsetzung unseres Institutes und der Reihe unserer Veröffentlichungen entsprechend — wichtig genug zu fragen, inwieweit in einigen wesentlichen Punkten sich in Ockham jener Umbruch des Denkens (oder der eine oder andere Ansatz hierzu) manifestiert, der die Neuzeit grundlegt.

4. Ganz allgemein darf man dem Mittelalter als einer Zeit des einheitlichen Denkens, der geschlossenen Systeme und des Bekennens die Neuzeit als eine Periode der *Kritik* entgegenstellen. Damit ist eine schicksalhafte Entwicklung ausgesprochen. Wie hoch man die positiven Leistungen der Kritik innerhalb der Neuzeit ansetzen mag: *sie* war und ist es, die in einem Ausmaß, den das Mittelalter nicht kannte, den Bestand der Menschheit auf allen Gebieten auch bedroht hat und bedroht. Im Geistigen vor allem, indem sie zuerst die Sicherheit und Tiefe des Erkennens in Frage stellte, dann die Einheit beinahe hoffnungslos auflöste und ihren Bestand einengte.

Wenn von der mittelalterlichen Einheit die Rede ist, wird heute kaum ein Kundiger früheren naiv vergrößerten, massiven Lobpreis wiederholen wollen. Wir wissen von der Fülle der Spannungen im mittelalterlichen Leben,

<sup>1</sup> Vgl. BÖHNER-GILSON, Geschichte der christl. Philosophie, 3. Aufl. (1954) 610.

<sup>2</sup> Vgl. H. SCHOLZ, Geschichte der Logik, 1931; ders., Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik, 2 Bde. 1948—49.

dem staatlich-politischen, dem kirchlichen, dem philosophischen, dem theologischen. Wir wissen auch um die hier zum Ausdruck kommenden Spannungen des *Widerspruches*.

Aber tiefer und höher liegt in diesen Spannungen doch ein Verbindendes, eine Einheit. Und eben sie ging in der Neuzeit nach und nach verloren. Nicht *nur* zu unserem Schaden, aber überwiegend zu unserem Schaden.

Diese Auflösung hat ihre Vorläufer. Sie füllen einen bedeutenden Teil der Zeit, die wir als das späte Mittelalter bezeichnen. Dieses Spätmittelalter, man hat es richtig gesagt, ist nicht nur Herbst, es ist auch — selbstverständlich — ein neuer Anfang. Dieser Anfang ist umfassend auch Aufbau: im Humanismus, im Lebensgefühl und in der Gestaltungskraft der Renaissance, in der neuen Devotion, in den kirchlichen Reformbewegungen, sogar im scholastischen Denken. Aber in diesem Anfang und Aufbau liegt zugleich auch Sprengung und Auflösung.

Diese Sprengung aber kommt nirgends so umfassend zum Ausdruck wie in dem ungeheuren Aufbruch und Umbruch, den wir die Reformation nennen. Sobald man die Reformation nicht nur kirchengeschichtlich oder gar dogmengeschichtlich faßt, steht dies außer Frage. Eingebettet in einen Umbruch des gesamten Daseinsgefühls des Menschen, in einen großartigen Wandlungsprozeß des menschlichen Bewußtseins und schier unabsehbarer neuer Erkenntnisse durch Entdeckungen auf allen Gebieten, also inmitten einer epochemachenden Erweiterung des Blickfeldes in ungeahnte Weiten des Erdballs, dann des Kosmos, hinein, aber auch des menschlichen Innenlebens, auch der subjektiven Freiheit (und des Freiheitsgefühls), stellt sie diesen Ein-, Um- und Durchbruch in der innersten Mitte, im Religiösen, dar.

Die Reformation ist vielleicht nicht der Beginn der Neuzeit. Aber sie ist der umfassendste und geschichtsträchtigste Durchbruch zur Neuzeit.

5. Und also fragen wir: Hat Ockham speziell in der „Vorbereitung“ der Möglichkeiten dieses religiös-kirchlichen (also auch philosophisch-theologischen) Umbruchs einen Platz, einen wichtigen Platz, einen entscheidenden Platz?

Iserloh bejaht die Frage. Er bezeichnet seine Arbeit ausdrücklich als Untersuchung über die Ursachen der Reformation.

Daß, ganz allgemein gesprochen, das, was das 16. Jahrhundert und speziell Luther unter Ockham oder dem Ockhamismus (*occamica factio*) verstanden, erheblichen Einfluß auf Luther ausgeübt hat, wissen wir. Wenn auch Luthers Selbstzeugnisse hierüber, wie viele andere aus seinem Mund oder seiner Feder<sup>3</sup>,

<sup>3</sup> Vgl. O. SCHEEL, Martin Luther, 1. Bd. (Tübingen 1921) 176. Siehe auch ders., Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1929, 16, 15; 17, 24; 87, 28; 110, 1; und unten 43.

weit davon entfernt sind, den Tatbestand eindeutig zu umreißen, am Kern der Aussage kann nicht gezweifelt werden. Man kann den Einfluß des Ockhamismus auf Luther positiv und negativ als wichtig, an manchen Punkten als entscheidend nachweisen, ein Einfluß, der freilich die radikale Unabhängigkeit Luthers von der theologischen Tradition und Umwelt keineswegs in Frage stellt.

Ockhamismus ist nun nicht dasselbe wie Ockham. Über Ockhams Weg durch die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts sind wir noch recht wenig unterrichtet. Daß es ein Weg vielfacher Abwandlung, Vermischung und Zurückbiegung zu kirchlicher Korrektheit war, wissen wir. Wenn andererseits erst Historiker unserer Zeit begonnen haben, an den originalen Ockham heranzukommen — und z. B. das Realistische und Konzeptualistische in ihm zu erkennen und von dem, was eigentlich Nominalismus ist, zu trennen versuchten —, und wenn wir heute besser als irgendeine Generation vor uns wissen, wie wenig genau wir noch über die Theologie des 15. Jahrhunderts (und in ihr, wie gesagt, über den Ockhamismus dieser Zeit) orientiert sind, sind wir nachdrücklich auf die Aufgabe hingewiesen, den Sinn von Luthers Behauptung über seine Abhängigkeit von Ockham möglichst kritisch zu untersuchen. Die wichtige Frage ist sichtbar geworden, in welchem Maße der originale Ockham gemeint ist, wenn der junge Luther hinter diese oder jene Disputationsthese das „Contra Occam“ setzt.

Dieses Thema kann hier nicht erledigt werden. Die folgende Einleitung möchte zur Beantwortung der Frage nur einige Hinweise bieten, um dadurch noch deutlicher, als es der Verfasser selbst schon getan hat<sup>4</sup>, der Arbeit ihr Heimatrecht in der Reihe der Veröffentlichungen unseres Instituts für Europäische Geschichte zuzuweisen.

II. Ehe ich dies ausführe, ist eine Vorfrage zu klären: die Frage nach dem Wesen der geistesgeschichtlichen Entwicklung innerhalb großer Zeiträume.

Man kann nicht selten die Auffassung lesen, das Herausarbeiten einer ideengeschichtlichen Entwicklung habe nur so viel Wert, als eine Abhängigkeit der Befruchtung späterer Denker durch die früheren im strikten Sinn positiv nachgewiesen werden kann.

Ein solcher Nachweis kann für besondere Fragestellungen unerlässlich sein. Wenn es z. B. darum geht, eigenartige, fremdanmutende Gedanken Bernhards von Clairvaux in ihrem verpflichtenden Traditionswert zu erkennen, kann es entscheidend sein, ob ich ihre Abhängigkeit von Origenes oder Gregor von Nyssa oder griechischen Vätern überhaupt nachweisen und sie also als echten Bestandteil der Glaubenstradition erweisen könne.

<sup>4</sup> S. oben Vorwort.

Im allgemeinen sind aber Wert und Möglichkeit des Nachweises geistesgeschichtlicher Entwicklung keineswegs in so enge Grenzen eingeschlossen (sobald es sich um denselben geographischen Bezirk und um Völker handelt, die in dauerndem engen Kontakt standen).

Es ist z. B. von eminenter Bedeutung für die Erkenntnis der Eigenart und der Möglichkeiten der geschichtlichen Auswirkung der reformatorischen Theologie überhaupt, wenn ich den Evangelismus um 1500 als gesamteuropäisches Problem feststelle. In diesem oder jenem Fall eine Abhängigkeit nachzuweisen, ist dann zwar von erheblichem Nutzen. Aber schon, daß sich innerhalb des katholischen Raumes um 1500 eine weithin verbreitete und entsprechend wirkende geistige Haltung einfach aufzeigen läßt, die dem Durchbruch der so oder so ansetzenden Reformation große Möglichkeiten (des Verständnisses; der geistigen Ansteckung) bot, ist im Sinne der „Ursachen“ der Reformation von größter Bedeutung, auch wenn im Einzelfall eine Abhängigkeit nicht nachgewiesen werden kann.

Aber dann gibt es auch noch die ganz entfernte Vorbereitung, die sich in der Umgestaltung des geistigen Klimas ausdrückt. Es darf nicht übersehen werden, daß der Begriff der Entwicklung (im Sinne einer direkten oder indirekten Abhängigkeit) die Frage nach der Kontinuität der Geschichte — in unserm Fall der abendländischen Geschichte — keineswegs ausschöpft. Vom legitimen Interesse am reinen Vergleich ähnlicher oder verschiedenartiger Geisteshaltungen sehe ich einmal ab. Aber darüber hinaus bleibt für unseren speziellen Fall z. B. die Tatsache, daß das Denken des 14., 15. und 16. Jahrhunderts, das Arbeiten der Universitäten, das Operieren nach bestimmten (seit Jahrhunderten gleichgebliebenen) Grundthematika der Philosophie und Theologie im Rahmen der Sentenzen, so offenkundig ein unter sich vielfach verbundenes Ganzes darstellt, daß nur ein ganz äußerliches Fragen diese Zusammenhänge deswegen leugnen könnte, weil wir im Einzelfall, hier zwischen Luther und Ockham, auch nicht einmal eine indirekte Abhängigkeit im strikten Sinn nachzuweisen in der Lage wären.

Es handelt sich eigentlich um das, was in der Geschichte des menschlichen Geistes uns, die Nachfahren, so angeht, daß es uns belastet oder belebt, daß es unsere Existenz berührt. Dazu aber gehört keineswegs die Frage, welcher spätere Denker den früheren Kollegen gelesen habe.

Nichts gegen den manchmal staunenerregenden Spürsinn und die Kraft des Gedächtnisses, die sich in solchen Untersuchungen bekundet! Wir wissen, wieviel Aufklärung, wieviel Vertiefung unseres geschichtlichen Verständnisses wir gerade den philologisch exakten Nachweisen historischer Abhängigkeit verdanken. Wer je versucht hat — und den Versuch immer wieder neu ansetzt —, den einen oder anderen großen Geistesmann der Geschichte so zu



interpretieren, daß sich im exakt wissenschaftlichen Sinn darüber diskutieren läßt, weiß um die Wichtigkeit der Terminologie und ihrer Verwendung und also um den Segen jener exakten Nachweise der Abhängigkeit.

Aber natürlich ist dies nur Mittel zum höheren Zweck. Der gelehrte Nachweis ist nicht wichtig an sich.

Was uns wirklich berührt, ist das große Schauspiel der Auseinandersetzung des Menschen, einer Menschengruppe (in unserem besonderen Fall der abendländischen Menschheit) mit einer — nicht sehr großen — Anzahl von Grundfragen der geistigen Existenz. Festzustellen, wie diese Grundfragen sich wandeln und wiederkehren; wo die später schicksalhaft werdende Wandlung zum erstenmal geschichtsprägend auftritt — das ist auch dann wichtig, wenn sich eine direkte Abhängigkeit nicht nachweisen ließe.

Übrigens dürfte in diesem Zusammenhang noch eine andere Warnung angebracht sein. Man sollte sich gründlich von der simplifizierenden Auffassung freimachen, eine historische Verursachung könne nur erfolgen in Fortsetzung der von der Ursache oder in ihr angelegten Richtung. Der Rückschlag ins Gegenteil ist vielmehr eine echte und häufige Erscheinungsform historischer Verursachung. Die Überbeanspruchung bzw. die Vernachlässigung legitimer Befriedigung wichtiger menschlicher Bedürfnisse führen zur illegitimen Befriedigung, und dann auch im Umschlag in eine Richtung, die derjenigen der ursprünglichen „Ursache“ stracks entgegenlaufen kann.

III. 1. Entsprechend dem Thema, das sich Erwin Iserloh in der folgenden Arbeit gestellt hat, beschäftigt uns hier jene Frage wesentlich für das Gebiet der philosophischen Theologie Ockhams.

Aber die historische Gesamtwirkung Ockhams lebt noch aus anderen Impulsen, insbesondere aus seiner kirchenpolitischen Tätigkeit im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Johann XXII. Der abstrakt Denkende war in erstaunlicher Triebhaftigkeit in die Zeitgeschehnisse verflochten und gab ihnen nach seinem Sinn deutenden Ausdruck.

Außerdem steht Ockhams Zeit in einem bedeutenderen Maße in einer geistigen, religiösen, politischen und kirchenpolitischen Krise als irgendeine andere bis zur Reformation. Ihre dominierenden Tendenzen reichen, anklingend oder voll aufgenommen, in Ockhams schriftstellerisches (zu einem Teil darf man sagen: publizistisches) Werk hinein. Entsprechend wird Ockhams Geschichtswirkung verstärkt.

Es lohnt, sich das Wichtigste mit ein paar Worten in das Gedächtnis zurückzurufen. Es handelt sich um die inneren und äußeren Umbrüche und Erschütterungen, die sich seit dem Kampf Bonifaz' VIII gegen Philipp IV (mit den unzeitgemäß gewordenen maßlos übersteigerten Weltherrschaftsansprüchen des Papstes in einer plenitudo potestatis directa in temporalibus,

den überstürzten Rückziehern Bonifaz' bis zum erschütternden Sturz am Tag der Gefangennahme des Papstes in Anagni durch Nogaret und Sciarra Colonna), um die beinahe grundsätzliche Bestätigung dieses französischen Sieges über den Papst durch die Aushöhlung und das Zurücknehmen der Bullen Bonifaz' VIII unter Benedikt XI und Klemens V. Der Kern des gregorianischen Programms — der Vorrang der kirchlichen Macht über die politische, die Leitung der politischen Machthaber durch die Kirche — erscheint ins Gegenteil verkehrt, die Oberhoheit des Papstes über die politischen Mächte durch eine starke Abhängigkeit des Papsttums vom „national“ erstarkten Frankreich ersetzt; die Besiegelung geschieht in der Krönung Klemens V in Lyon im Beisein des Königs und endgültig durch die Residenz des Papstes in Avignon.

Wir wissen, wie dann zu einem guten Teil wegen dieses gallikanischen Staatskirchentums des Papsttums, nationale Elemente der deutschen Kirche den Papst nicht mehr so sehr als den universalen Vertreter der Kirche empfanden, und wie also das Kurfürstenkollegium „landeskirchlich“ reagierte.

Dieses politische, kirchenpolitische und geistige Klima der Zeit wurde in seiner beunruhigenden Virulenz gesteigert durch die radikale Saat des „Defensor pacis“, die der abendländische Völkerboden damals empfing, mit Thesen, die erst wieder in der Reformation aufgenommen wurden.

Es ist eine Zeit geistigen, religiösen, politischen und kirchenpolitischen Umbruchs, voll von Kämpfen, in denen so leicht der Vorwurf der Häresie gegen einen Papst erhoben wurde (sei es von Philipp IV, sei es von Kaiser Ludwig, sei es von Staatsmännern oder Theologen), wo die politischen Gewalten an ein allgemeines Konzil appellierten, das den Papst absetzen sollte, wo eine Volksversammlung auf dem Petersplatz in Rom Johann XXII als Häretiker für abgesetzt erklärte, nachdem Sciarra Colonna Ludwig d. Bayern im Namen des römischen Volkes zum Kaiser gekrönt und zwei gebannte Bischöfe ihn gesalbt hatten. Damals wurde ein Franziskaner als Nikolaus V Gegenpapst, und es war der Kaiser, der ihm persönlich die Insignien der päpstlichen Würde überreichte.

Die avignonische Kurie als Trägerin und Ausgestalterin des fiskalistischen Benefizienwesens entwickelt im Zusammenhang hiermit (in Fortsetzung wichtiger Ansätze, die uns bereits Bernhard von Clairvaux im 12. Jahrhundert als typische Züge der römischen Hofhaltung nennt) alle jene Zustände, die seit langem schon, nun aber in akuter Form, die Unzufriedenheit vieler, ja der Völker des Abendlandes, mit der römischen Kurie fördern und herausfordern, aus denen ihrerseits die vielen kritisierenden Forderungen gegen die Kurie und das Papsttum erwachsen.

Daß wir nicht in Versuchung kommen, die bedrohliche Säkularisierung der Avignoner Kurie zu bagatellisieren, dafür sorgen die harten Vorwürfe aus Kreisen der Kurialisten selbst. Füglich sollten die Klagen von Alvaro Pelayo in der Analyse nicht vergessen werden<sup>5</sup>.

In dieser Atmosphäre der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebt und arbeitet Ockham. Und die Ansichten seiner Arbeiten aus den letzten (ungefähr) 20 Jahren seiner Tätigkeit (in München) stellen in ihrer Art das spezifisch mittelalterliche Papsttum und — konsequent fortgeführt — die Kirche vor die Existenzfrage.

Es gab damals keinen legitimen Zweifel an der Rechtmäßigkeit des avignonesischen Papsttums. Was aber bedeutet es dann, wenn Ockham im Gleichklang mit den angedeuteten kirchenpolitischen Ansichten diese Kirche als häretisch bezeichnet?

Und dann bleiben noch jene anderen Ansätze zu einem so stark demokratischen Kirchenbegriff, daß man Ockham mit Recht als Vater der Konziliartheorie bezeichnet hat.

Gewiß, die Festigkeit des von der Kirche dargebotenen Glaubens unter den abendländischen Völkern war auch damals erstaunlich, das sichere Schreiten der Kirche durch die Zeit, die in ihr wachsende Heiligkeit und die mystische Vertiefung waren imponierend.

Aber sie nehmen der sich vollziehenden Aushöhlung oder dem Umbruch nichts von ihrem gefährlichen Charakter.

Aufs ganze gesehen stehen wir — von der Theologie, von der Kirchenverfassung, von der Politik und der Kirchenpolitik und wiederum vom lebendigen Bewußtsein her — in einem Kampf gegen das Papsttum, der sich schon hier beinahe hemmungslos entwickelt; wir wohnen dem gefährlichen Schwund eines unersetzlichen Wertes des Papsttums bei: im Bewußtsein der Völker und Fürsten nimmt der es umgebende religiöse Schimmer ab.

Aus diesem brodelnden Durcheinander (in seiner Virulenz ab 1338/39 und 1350/52 vielfältig gesteigert durch den Schwarzen Tod, die Geißlerfahrten und den 100jährigen Krieg) erwuchs mit nicht geringer innerer Konsequenz das abendländische Schisma, in welchem ja der eine Papst den anderen und seine Gefolgschaft in den Bann tat, und wo schließlich das Konzil (!) von Pisa den einen wie den anderen Papst als Schismatiker und Häretiker absetzte<sup>6</sup>.

Sobald man aber einmal das abendländische Schisma (dieses vom abendländischen Bewußtsein kaum mehr überwindbare Erlebnis des Zusammen-

<sup>5</sup> Lupi sunt in ecclesia regnantes... Anima uniuscuiusque eorum in sanguine est... (De planctu ecclesiae lib. II, art. 8; ähnlich 28. 48. 49.)

<sup>6</sup> MANSI, Sacr. Conc. Coll. 26, 1137 f.: „... causa schismatis et fidei...“

brechens mittelalterlicher Festigkeit) im Ernst gewogen hat, steht man schon vor der Möglichkeit und beinahe vor der Wahrscheinlichkeit eines Auseinanderfallens der mittelalterlichen kirchlichen Einheit, wie die Reformation sie brachte.

Von der Verwirrung, die das abendländische Schisma im europäischen Bewußtsein und in den europäischen Ordnungen erzeugte, wußte Ockham noch nichts. Aber es wäre allzu vordergründig überlegt, wollte man deshalb den inneren historischen Zusammenhang übersehen!

Ockham ist in seiner religiösen Entleerung, in seiner politischen Vereinzelung und in seiner Kritik wesentlich Vorbereitung auch dieses Kommenden gewesen, das sich aber unzweifelhaft bis in die Reformation hinein auswirkt.

2. Historische Untersuchungen haben es nur nebenher mit persönlicher Schuld oder persönlichem Verdienst zu tun. Ihr Thema ist vielmehr die Feststellung dessen, was objektiv in der Geschichte sichtbar und wirksam wurde. Es wird danach gefragt, ob eine Persönlichkeit, eine Leistung, eine angesetzte Bewegung (an der Eigenart ihres Objekts gemessen) Kräfte entbunden und zum Aufbau geführt habe, oder umgekehrt Auflösung und Verarmung — immer im Sinne des zur Debatte stehenden Themas — begünstigt habe.

Entsprechend geht es mir hier wie auch Iserloh in seiner Arbeit<sup>7</sup> nicht um die Absichten Ockhams, sondern um die Feststellung dessen, was er äußerte und tat, und zweitens darum, wie es sich auswirkte; und es geht drittens um die Bewertung des einen wie des anderen in seiner historischen Kraft oder Unkraft.

Wir entfernen uns mit dem dritten Ziel (der Bewertung) nicht aus dem Bereich strenger Wissenschaftlichkeit in subjektives Meinen und Wünsen. Denn wir verbleiben innerhalb der von Ockham anerkannten unwandelbaren, verpflichtenden Grundlagen des Christentums.

Wir tendieren dabei nicht primär danach, die seit den Erdentagen Ockhams oft verhandelte Frage nach seiner Orthodoxie aufzuwerfen, noch weniger, seine Rechtgläubigkeit zu bezweifeln. Doch wolle man nicht übersehen, daß diese Frage in verschiedener Weise kräftig in die sachliche Analyse dessen, was Ockham war und wirkte, hineinreicht.

Seitdem die offizielle wissenschaftliche Laufbahn Ockhams, wie es scheint, durch Lutterels nach Avignon gerichtete Anklage<sup>8</sup> wegen Häresie vorzeitig zum Abbruch gekommen war, stand ein großer Teil des Lebens des venerabilis inceptor unter dieser Drohung. Ockham weiß sehr genau darum; er

<sup>7</sup> Vgl. unten 3.

<sup>8</sup> S. Literaturangaben unter KOCH und HOFMANN.

rechnet häufig mit der Wahrscheinlichkeit, daß seine Thesen Anstoß erregen werden, und er verteidigt seine Orthodoxie reichlich oft<sup>9</sup>. Man darf das durchaus betonen.

Trotzdem wäre es ungerecht, die Glaubens- und Kirchentreu des wagemutigen Denkers wegen solcher Salvierungen zu verdächtigen. Die Dogmen- und Kirchengeschichte bietet Beispiele genug dafür, daß die anklagenden Integralen die Kurzsichtigen waren.

Ockham beteuert seine Unterwerfung unter die römische Kirche und deren Autorität mit starken Worten<sup>10</sup>. Leider besagt das nicht, daß er dies stets realisiere, also nicht, daß seine Methode ihn nicht zu stark zu einer kritisch-subjektiven Haltung geführt habe. Bei der betonten Ablehnung aller menschlichen Autorität als solcher<sup>11</sup> und seiner Verachtung der multi, liegt solche Folgerung nicht so weit ab.

In der Tat, trotz jener Betonung der Treue zur Kirche scheint das, was dieses „katholisch“ beinhaltet, einigermaßen in suspenso gelassen zu sein. Es gibt eine Parallele ähnlicher inkonsequenter Unklarheit aus späterer Zeit: nicht wenige katholische Luthergegner vor dem Tridentinum perhorreszieren einerseits Luthers Doktrinen als längst verurteilt, andererseits führen sie in verschiedener Form den Vorbehalt „bis das Konzil entscheidet“ ein.

Es will ebenfalls beachtet und gewogen werden, daß Ockham häufig gewagte und gewagteste *sententiae* nicht als seine eigenen, sondern „in eorum persona“ vorträgt, Sentenzen, von denen er ausdrücklich offenläßt, ob sie wahr oder falsch oder auch häretisch seien.

Zur Erfassung der Eigenart und Bewertung dieser seltsam schwebenden geistigen Haltung darf man auch etwas an Ecks „Theologie“ der frühen Thesen, noch mehr an des Erasmus<sup>12</sup> allgemeine Unentschiedenheit und an seine Salvierung wegen gewagter Ansichten in seinen Dialogen denken; — und an das Gegenteil bei Luther.

<sup>9</sup> Vgl. unten 238.

<sup>10</sup> „nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi romana ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est ecclesiae romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas. (De sacramento altaris cap. 36.) Siehe auch S. 203<sup>80</sup> und 239<sup>80</sup>.

<sup>11</sup> Unten 70 Anm. 102 das Zitat aus „De imperatorum et pontificum potestate“. Im Dialog vertritt Ockham die Lehre, daß nicht nur der Papst, sondern auch das Konzil irren kann. Die Kirche als Ganzes hat von Gott die Zusage, vor dem Irrtum bewahrt zu werden. Diese Verheißung ist auch noch erfüllt, wenn eine kleine Gruppe, ja nur ein einziger Gläubiger, den wahren Glauben bewahrt (I lib. 5 c. 25—28; III tr. I lib. 3 c. 5).

<sup>12</sup> Für Eck vgl. CC (1923) 6, 26—39; 46 ff. Für Erasmus s. LORTZ, J., Erasmus — kirchengeschichtlich (in: Tillmann-Festschrift, 1950, S. 285 ff.).

Bei und durch Ockham konnte diese Haltung stark auflösend wirken, weil sie nicht nur bei Nebenfragen, sondern bei Zentralem ansetzt, und weil sie so häufig vorgetragen wird<sup>13</sup>.

Es kommen hinzu Ockhams Absagen an die Avignonesische Kirche, der er — wie schon gesagt — offensichtliche hartnäckige Häresie vorwirft<sup>14</sup>. Und doch bestand damals kein Streit darüber, wo der rechtmäßige Papst sitze. Man muß hier allerdings die starke Flüssigkeit der Vorstellungen von Papst, Primat, Unfehlbarkeit und Häretikern in der damaligen Zeit und besonders bei Ockham mit berücksichtigen.

Aber *diese* Beurteilung der Orthodoxie Ockhams (sc. das Fragen nach dem Inhalt seiner theologischen Lehrsätze) ist nicht das Wichtigste. Selbst die Diskussion um seine Rechtgläubigkeit in der Frage der Transsubstantiation (im Zusammenhang mit seiner Identifizierung von Substanz und Quantität) ist nicht das für seine Eigenart und seine Wirkung in der Geschichte der Dogmen und der Frömmigkeit Entscheidende. Denn stärker, als es bei den großen Systematikern des 13. Jahrhunderts, ja auch bei Abaelard der Fall ist, liegt seine Bedeutung (in der Theologie) nicht so sehr in den einzelnen Thesen als in der *Art* seines Denkens. Und schon dies scheint für die Bewertung mit ausschlaggebend. Denn in der Theologie als der Wissenschaft von den Heilstatsachen kann und darf es letztlich doch wohl auf nichts anderes als den Inhalt ankommen. Wenn schon ganz allgemein eine geistige Haltung, die sich in der einen oder anderen Form (auch in höchstem Einsatz!) dem *l'art pour l'art* nähert, den Verdacht nahelegt, es liege eine schädliche Auflösung vor, so scheint Ähnliches im Bereich der Theologie zu den Krankheiten zu gehören, die zum Tode führen. Wir werden diese Gefahr bei Ockham auftauchen sehen.

3. Das Entscheidende seiner theologischen Methode liegt aber im Denken von der *potentia Dei absoluta* her, also vom Grenzfall aus, und darin, daß

<sup>13</sup> Z. B. „Tertio recitabo opinionem contrariam, quae mihi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica“ (Summa logicae I cap. 44). Oder: „Est autem ista opinio, quam multi theologi tenent et tenuerunt quod scilicet nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate, sive tales propositiones, substantia est quantitas, qualitas est quantitas sint concedendae sive non“ (ebd.).

<sup>14</sup> „Fateor plane, quod mihi veraciter potest imponi, quod ab oboedientia ecclesiae Avinionicae et a societate multitudinis fratrum minorum me subtrahere ex nulla alia causa, nisi quia liquido mihi constat, quod praefata ecclesia Avinionica errores et hereses manifestas tenet, approbat pertinaciter et defendit atque gravissimas et enormes iniurias et iniustitias iura et libertates fidelium, magnorum et parvorum, laicorum et clericorum in totius christianitatis periculum non desinit exercere“ (aus: De imperatorum et pontificum potestate, 1347, in: RICHARD SCHOLZ, Unbekannte kirchenpolitische Schriftsteller aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom 1914, Bd. 2 S. 454).

er durch diese Methode eine Theologie des „Als-ob“ produziert, oder genauer, daß er aus der Theologie philosophische, und noch enger, logische Distinktionen macht.

Vielleicht darf ich auch hier zur Erhellung wieder den Begriff des Vollkatholischen oder des „Nicht-mehr-voll-Katholischen“ einführen. Es geht nicht um die Zerstörung des Christlichen und Katholischen, aber um seine ungewollte Gefährdung.

Dies herausgearbeitet zu haben, scheint mir das bedeutende Verdienst der folgenden Arbeit zu sein.

Und eben die Herausarbeitung dieser Hauptmotive ergibt auf einer breiten Basis den Nachweis einer Schwächung der katholisch-kirchlichen Substanz, die weiter eine auflösende Entwicklung (im Sinne der verschiedenen, oben schon besprochenen Auffassungen des Begriffs „Ursachen“) ermöglichte.

4. Ob man bei solchen Überlegungen Ockhams Thesen im strengen geschichtsphilosophischen Sinn als Nominalismus oder auch Konzeptualismus nehmen müsse, ist für den Zweck dieser Einleitung nicht entscheidend<sup>15</sup>.

Ockham als Theologe steht zur Diskussion, und zwar innerhalb eines (wenn die Theologen diese laienhafte Formulierung gelten lassen) unmittelbar religiösen Themas: Gnade und Eucharistie.

Und also kommt es darauf an, ob Ockham in der Art seines Denkens und in den mit ihr gewonnenen Thesen bzw. Überlegungen den Kern der Offenbarung genügend erhoben, durchleuchtet und mitgeteilt habe oder nicht. Methodisch ist es wichtig, zu fragenn, ob zwischen der Art (oder Methode) des Denkens und dem Inhalt des Vorgetragenen ein innerer Zusammenhang besteht.

Es scheint mir aus der folgenden Arbeit von Iserloh mit großer Eindringlichkeit hervorzugehen, daß die Art von Ockhams Denken mit innerer Notwendigkeit die Wirklichkeit der christlichen Offenbarung nur ungenügend in den Blick bekommen konnte. Wenn Iserlohs Darlegungen standhalten, ergibt sich der schon angedeutete Schluß, daß bei Ockham eine starke Aushöhlung des historisch Realen der Offenbarung vorliegt, und damit die große Gefahr einer Verflüchtigung als Folge der unzweifelhaft nachweisbaren Trennung von Sein und Bezeichnung, die man sowohl als spiritualistisch wie als formallogisch bezeichnen könnte.

## B

I. Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, weil Jesus Christus eine geschichtliche Person ist. Die Incarnatio ist *der* Weg zum Heil. Im Christentum kennt man keinen anderen. Es ist vielmehr Hybris, so zu tun,

<sup>15</sup> In seiner späteren Zeit scheint Ockham den *universalia* als Spiegelung der Wirklichkeit wenigstens im Verstand Realität zugesprochen zu haben. Vgl. BÖHNER-GILSON S. 613f.

als ob so etwas wie ein anderer Weg vielleicht doch möglich sein könnte. Dies ist die Hybris des Ockham. Das Evangelium fordert vom Menschen eindeutig, Hörer zu sein. Das Zeichen aber, das in der ganzen Geschichte des christlichen Glaubens die Hybris der menschlichen intellektuellen Kräfte andeutet und einleitet, das sehr deutlich die Haltung des *gefährlich* kritischen Menschen vom gläubigen Hörer trennt, ist nach aller Erfahrung immer wieder, daß der Mensch vor allem feststellen möchte, was innerhalb des Heilsgeschehens möglich oder nicht möglich sei.

Soweit ein Mensch, der die Lehrverkündigung aus der Offenbarung angenommen hat und wesentlich bewahrt, in diesem Sinne Nicht-Hörer sein kann, ist Ockham dies gewesen.

Nicht zufällig, daß Ockham kaum Zeit, Interesse und Platz hat, den Schatz des Bibelwortes auszuschöpfen, ja, „die Hl. Schrift sozusagen nicht zitiert“<sup>16</sup>.

Iserloh hat recht, wenn er nicht zu geringe Anforderungen an die Schriftnähe der Theologie stellt und nicht eine eben noch mit einer Bibelstelle kärglich „belegbare“ Lehre für ausreichend erachtet<sup>17</sup>. „Mit der bloßen Korrektheit ist es in der Theologie nicht getan. Diese kann eine negative sein und mit einem weitgehenden Substanzverlust verbunden sein, welcher bei Ockham faktisch gegeben ist“<sup>18</sup>.

Innerhalb der Bewertung des vergangenen menschlichen Tuns halte ich persönlich die Überlegungsform des konditionalen Irrealis — Was wäre geschehen, wenn . . . — für etwas Wertvolles. Denn er hilft uns, durch Herausarbeitung des nicht wirklich gewordenen vielfältigen Möglichen das einzig wirklich Gewordene in seiner Eigenart, Begrenzung, Tragweite, größeren oder geringeren Kraft besser zu verstehen.

Auch im Rahmen der Offenbarung könnte ein solches Fragen, gemäßigt und ehrfurchtsvoll und im Anblick des Inkarnierten und Gekreuzigten durchgeführt, vielleicht von Nutzen sein<sup>19</sup>.

Außerdem: daß die Offenbarung sich durch Wunder sozusagen selbst durchbricht, bietet dem reflektierenden Verstand unmittelbar einen besonderen Anlaß zum Bekenntnis von Gottes Allmacht. Und also ist der Begriff von Gottes *potentia absoluta* gegenüber seiner *potentia ordinata* (oder „*secundum legem nunc*“) in der Offenbarung mitgegeben. Und also hat er sein Recht in der christlichen Theologie. Entsprechend ist die Verwendung des Gedankens der *potentia Dei absoluta* an sich keineswegs ein Zeichen der Dekadenz. Und man kann ihn auch in der Hochscholastik feststellen: Gott steht über seinen eigenen Geboten<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> unten 74<sup>117</sup>.

<sup>17</sup> unten 154.

<sup>18</sup> unten 155.

<sup>19</sup> S. unten 74.

<sup>20</sup> E. HOCHSTETTER, *Viator mundi*, in: Wilhelm Ockham, Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie, Franziskanische Studien 32 (1950) 14.

Aber die Offenbarung stellt einmal in der *Tatsache* der Inkarnation Gottes und des armen Lebens des Gottmenschen, seines den natürlichen Menschen skandalisierenden Leidens und Sterbens, stellt andererseits in der *Verkündigung* von unser Begreifen schlechthin übersteigenden Geheimnissen einen Ausnahmefall im eigentlichen Sinn des Wortes dar. Hier geschieht etwas, was schlechthin nur entgegengenommen werden darf und muß.

Und deshalb gehört der Begriff der *potentia absoluta* zu denen, die in sich mehr Gefahren bergen als andere. Wenn es z. B. stimmt, wie Hochstetter sagt, daß die Frage des möglichen Gotteshasses viel behandelt worden sei<sup>21</sup>, so ist dadurch noch keinesfalls bewiesen, daß dies besonders vorteilhaft für eine gesunde Entwicklung der Theologie gewesen wäre. Man kann durchaus der gegenteiligen Meinung sein. Die Tatsache selbst mag dann subjektiv z. B. Ockham entlasten<sup>22</sup>, der auf diesem Wege weiter ging als seine Vorläufer; sie entlastet noch nicht seine Methode und seine Lehre selbst, wenn bewiesen werden kann, daß durch das Übergewicht solcher Fragen sowohl eine echt theologische Denkart wie der theologische Inhalt Not litten.

Die einseitige Betonung von Gottes unbeschränkter Allmacht führt Ockham zum Gott der Willkür, der schlechterdings an nichts und durch nichts, auch nicht durch sein Wesen, gebunden ist<sup>23</sup>.

Wie man philosophisch-logisch zu einer solchen These sich stellen mag, sie ist nicht aus der Offenbarung, am wenigsten aus dem Neuen Testament, weder aus den Synoptikern, noch aus Johannes, noch aus Paulus abgelesen. Der Gott des Neuen Testaments ist kein Gott der Willkür, sondern Vater der Liebe. Man braucht nur gewisse Thesen Ockhams mit dem Blick auf das Neue Testament auszusprechen, um den immensen Unterschied der Glaubensvorstellung zu empfinden, ja vor dem Abstand zu erschrecken: so wenn etwa nicht nur die *Möglichkeit* der hypostatischen Union mit der unvernünftigen Kreatur behauptet, sondern sogar betont wird, sie wäre nicht weniger angemessen gewesen<sup>24</sup>, oder wenn andere erörterte Möglichkeiten dem Tatsächlichen des Geoffenbarten als „rationabilior“<sup>25</sup> gegenübergestellt werden. Gewiß, Gottes Allmacht wird im Neuen Testament gelehrt, und sie kennt keine Grenzen. Aber es ist die Allmacht des Vaters und des Heiligen, der vor allem Feind der Sünde ist. Der Gedanke, Gott könne die Sünde verursachen, tritt gar nicht in den Bereich der Möglichkeit; er würde eher

<sup>21</sup> a. a. O. 15. Es handelt sich bei dieser Frage um das Problem, ob Gott auch einem Menschen befehlen könne, Ihn zu hassen.

<sup>22</sup> S. unten 46—51 über Ockhams verschiedene Stellungnahme zur Frage im Sentenzenkommentar und in den *Quodlibeta*.

<sup>23</sup> Iserloh glaubt, unten 49, nachweisen zu können, daß Ockham hier im Rahmen der faktischen Ordnung, der *potentia Dei ordinata*, argumentiert.

<sup>24</sup> S. unten 76<sup>122</sup>.

<sup>25</sup> S. unten 74 und 157<sup>41</sup>.

als Blasphemie empfunden. Das Resultat zeigt, wie gefährlich Ockhams Ansatz bzw. seine Methode ist.

Es ist eben das Verhängnis jeder radikal vereinseitigenden Herausarbeitung, daß sie andere Seiten der Wirklichkeit zu kurz kommen lassen *muß*. Kann man die unendliche Erhabenheit Gottes über den Menschen je genug betonen, oder Seinen allmächtigen Willen?

Man kann es. Denn sowohl durch die Schöpfung wie durch die Erlösung ist Gott in einer intimen Weise *im* Menschen, ist er *mehr* der Träger und Bewirker von dessen natürlichem und übernatürlichem Leben als dieser selbst. Dadurch ist unserer Betonung der Erhabenheit Gottes über den Menschen und der Trennung von ihm eine Grenze gesetzt und die Übersteigerung der Allmacht Gottes zur Willkür unmöglich gemacht. Bei Ockham wird diese Grenze überschritten, und es ergibt sich eine Scheidung der lebenspendenden Verbindung Gottes mit dem Menschen und eine Entleerung des Lebens Gottes im Menschen.

Dieses Resultat wird keineswegs aufgehoben, sondern durch jene andere Übersteigerung — die eine entscheidende Grundlage der Anschauungen Ockhams ausdrückt — von der Gegenseite her abermals betont, wenn nämlich Ockham behauptet: wenn Gott mit einer Zweitursache zusammen wirkt, handelt er *unmittelbar* und *nicht mittels* der *causa secunda*, wie er auch jederzeit allein ohne diese die Wirkung hervorbringen kann<sup>26</sup>.

Die eigentliche Gefahr des einseitigen Denkens Ockhams von dieser Position aus offenbart sich in der Frage der Begnadigung und der Sünde: wie alles andere wird auch die Gnade etwas Bedeutungsloses. Gott kann den Menschen ohne jede Gnade zum Heil führen. Wenn er ihm schon die *gratia increata* schenken wollte, dann bedurfte es nicht der *gratia creata*. Schenkt er ihm aber die habituelle Gnade, dann braucht er ihn deshalb noch nicht zum Heil zu führen. Gott kann „de *potentia sua absoluta*“ einen Begnadeten verdammen und einen, der in der Todsünde stirbt, beseligen.

Das gleiche ergibt sich vom Begriff der Sünde her. Sie verliert, wenn man so sagen darf, ihr eigentliches, ihr sündhaftes Sein. Sie zerstört nichts in der Seele, da Gottes Leben gar nicht dort ist, und da ja die Sünde nichts anderes ist, als gegen ein Gebot etwas getan oder unterlassen zu haben<sup>27</sup>: zu Ende gedacht, führt diese Auffassung zu einer uninteressierten Relativierung aller Gebote, und als Resultat — je nachdem — entweder zu Laxismus oder Quietismus oder zu beiden.

Iserloh stellt einmal die Meinung Ockhams über die *potentia ordinata* präzise so heraus: „In der faktischen Heilsordnung kann auch nach der Auffassung

<sup>26</sup> unten 143.

<sup>27</sup> unten 65 f.

Ockhams niemand verdienstlich handeln und selig werden ohne die habituelle Gnade. Dieser Frage widmet Ockham zwar eigens eine Quästion (d. 17. q. 3). Sie ist aber *sehr kurz* und nimmt knapp eine Spalte ein<sup>28</sup>.“

Wenn hier ein Kritiker etwa folgendermaßen einhaken würde: so also mißt unser Autor den venerabilis inceptor: nach der Zahl seiner Zeilen!!, dann würde er mit dieser allzu leichten Widerlegung dem Autor Unrecht tun. Denn hier wie an mancher anderen Stelle deckt Iserloh sehr wohl die Tragweite dieser quantitativen Disproportion auf. Ich darf mich darauf beschränken, die Leser auf den Text selbst<sup>29</sup> zu verweisen.

Man kann es eine franziskanische Grundeinstellung nennen, wenn das ganze Streben eines Denkers in solcher Wucht wie bei Ockham darauf aus ist, nur Gott und seine Allmacht zu lehren und jede Begrenzung von ihm fernzuhalten<sup>30</sup>. Es kann franziskanisch sein, wenn jemand leichter Hand die Wunder häuft und nochmals häuft, um die Größe Gottes zu preisen<sup>31</sup>.

Aber wenn wir das, was franziskanisch sein soll, an dem einzigen wirklich geltenden Urtyp, an Franziskus, messen, dann sind erhebliche Einschränkungen an jenen Behauptungen anzubringen.

Franziskus und jede seiner Äußerungen sind zentral religiös. Und wenn schon das rein abstrakte Wissen legitim in das franziskanische Sein und Lehren Eingang gefunden hat, dann doch nur mit und innerhalb der Form des Religiösen und Heiligen, wie etwa bei Bonaventura. Dem unersättlichen Reden und Zerpflücken und Supponieren Ockhams aber liegt offenbar so stark eben das Vertrauen auf diese magistrale Kunst zugrunde, es äußert sich (objektiv!) eine so starke Hybris des Wissenwollens und -könnens, daß Franziskus zweifellos den vollen Widerspruch angemeldet hätte.

II. Die hochgezüchtete Denk-, Sprech- und Distinguierkunst des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts boten einem Theologen wie selbstverständlich und als wichtig Fragen und Arten des Überlegens, die wir heute leicht als theologisch und religiös unfruchtbar und gefährlich zu erkennen

<sup>28</sup> unten 105<sup>220</sup>.

<sup>29</sup> unten 105.

<sup>30</sup> S. unten 128.

<sup>31</sup> Entsprechend kann man Böhners Ausführungen (a. a. O. 622f.) zugeben, daß „die göttliche Freiheit“ von Ockham nicht als „einfache Willkür“, „nicht einfachhin als die Statuierung eines blinden Wollens“ gemeint ist. Aber dieses beigelegte „einfachhin“ ist aufschlußreich. Der Nachdruck, mit dem ausgesprochen wird, nur das, „was einen Widerspruch in sich enthält“ (622), sei unmöglich, einerseits, und andererseits der Ernst, mit dem die extremsten Fälle als für Gott möglich erklärt, untersucht und begründet werden, lassen gefährliche Willkür-Elemente übrig. — S. 617 scheinen Böhners Darlegungen an einer *petitio principii* zu leiden, S. 623 scheinen sie den logischen Bereich nicht genügend scharf vom ontischen zu trennen.

vermögen. Wir dürfen ruhig unterstellen, daß für die im logischen Handwerk eminent gebildeten Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts, vorab für den genialen Ockham, rein logische Fragen am Rande der Soteriologie mehr theologisches Gewicht hatten als für uns, die wir dieser Art des Denkens entwöhnt sind. Hier liegt eine subjektive Entschuldigung für Denker jener Zeit wie Ockham, und von hier aus könnte man die These von Böhner<sup>32</sup> akzeptieren, ohne daß sie zu einem gültigen Einspruch gegen die Thesen Iserlohs würde. Denn wenn man sich den Prozentsatz vor Augen hält, den diese logischen Fragen gegenüber dem zentral Theologischen einnehmen, und überlegt, wie vieles hier untersucht wird, das für die Verwirklichung der Offenbarung weder im Sinn der Verherrlichung Gottes, noch des Aufbaus des Gottesreiches, noch der Vermittlung der Erlösung an den Menschen, kaum noch Wert hat, dann bleibt jenes Zugeständnis ohne praktische Entlastung.

Man lese Ockhams Erörterungen über die Zahl der Unionen bei der Menschwerdung des Logos<sup>33</sup>. Was vermochte das, auch damals, zur Rechtfertigung und zur Anbetung, zum Aufbau des Reiches Gottes beizutragen?

Die entscheidende Frage — die zu den objektiven Kategorien der Geschichtsbetrachtung zurückführt — muß also lauten: wie konnte es zu einer solchen Art der logistischen Zerredung des Offenbarungsmaterials als einer beinahe allgemein als legitim anerkannten Art der Theologie kommen?

Ehe man die Auswüchse und die Vereinseitigung tadelt, muß man wohl erst das Problem der scholastischen Theologie überhaupt überdenken. Viele Lobredner der Theologie ad mentem divi Thomae machen sich die Sache zu leicht. Und geraten so mit sich selbst etwas in Widerspruch.

Das Problem reicht ziemlich tief. Es bietet sich der Diskussion in einer fruchtbaren Weise z. B. dort, wo die nicht konzeptualistische Theologie eines Bernhard von Clairvaux mit der Dialektik Abaelards zusammenstößt. Bernhard ist Abaelard, der ja in Thomas von Aquin gesiegt hat, nicht gerecht geworden. Aber nur wenige der nach ihm kommenden großen Theologen (wie eben besonders Thomas und Bonaventura) haben die in keiner Theologie zu entbehrenden Elemente der monastischen Theologie<sup>34</sup> in genügender Fülle bewahrt. Wo dieser Verlust sich zu verwirklichen beginnt, zeichnet sich die Gefährdung der echten Theologie (die immer durchleuchtende Vermittlung der Offenbarung und des Erlösungswerkes sein muß) ab; wo dieser Verlust akut wird, da wird die Gefährdung lebensbedrohend.

Bei Ockham ist dieser Punkt erreicht. Aber die Gefahr entsteht nicht erst bei ihm. In einem gewissen Grade steckt sie in jeder wissenschaftlichen

<sup>32</sup> unten 77<sup>123</sup>.

<sup>33</sup> unten 27.

<sup>34</sup> Über den Ausdruck „Monastische Theologie“ im Unterschied zur Scholastik vgl. etwa in *dieser* Reihe Bd. 6, Bernhard, Mönch und Mystiker, Wiesbaden 1955, XXXVII f.

Theologie, die so gar nicht streng wissenschaftlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts keinesfalls ausgenommen. Auch bei Thomas ist die Gefahr bereits immens. Nur, daß bei ihm Ereignis wird, daß all sein Denken und Distinguieren so elementar aus der Substanz des Geoffenbarten kommt, daß die Sphäre des Evangeliums und in ihm des Sakramentalen voll integriert wird und das Theologisieren in voller Verbindung mit Verkündigung und Anbetung verbleibt.

Ein gerechtes Urteil über die theologische Substanz Ockhams dürfte also mit abhängen von der Auffassung, die man von der wissenschaftlichen Theologie überhaupt hat.

Die Zeit liegt noch nicht weit zurück, wo innerhalb der katholischen Schulen ein Großteil der anfallenden Traktate dergestalt „wissenschaftlich“ behandelt wurde, daß die Art des Dargebotenen, und das heißt konkret das Ganze, schlechterdings mit dem religiösen Leben der betreffenden Lehrenden und Lernenden nichts zu tun hatte (außer daß der mit vertretene Glaubenssatz natürlich im Glaubensbekenntnis seinen Platz hatte). Je abstrakter und konzeptualistischer die Thesen formuliert und begründet wurden, desto wissenschaftlicher schien die theologische Leistung zu sein.

Eine solche Einstellung hätte nicht das Recht, an Ockham Kritik in dem Maße zu üben, wie es hier geschieht.

Indes sind wir heute, Gottlob, wieder so weit, daß wir wissen, daß die Wissenschaft, die wir Theologie nennen, auch anderen Kategorien gehorchen muß als den nur formal wissenschaftlichen. Wegen vieler Motive, die von der Offenbarung nicht zu trennen sind, muß in *jeder* Theologie ein Teil Bekenntnis und Verkündigung einfließen. Das heißt im Grunde genommen: christliche Theologie hat nicht nur über den Glauben zu reden, sie hat auch mit dem Glauben zu *tun*.

Die Geschichte der großen Theologen bietet die Anwendung in verschiedener Weise. Man braucht nur die Namen Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Scotus nebeneinander zu nennen, um eine große Variabilität der Anwendungsmöglichkeiten vor sich zu sehen. Man kann also über die Proportion streiten; man muß vor unexakter Analyse und Beweisführung warnen; aber die Schlußfolgerung selbst steht nicht mehr zur Diskussion.

Und dies ist die Unterlage unserer Kritik an Ockham. Das Recht dazu steigert sich, wenn nötig, noch mehr, wenn wir an Luther denken, wo die gesamte Theologie beinahe nur Verkündigung ist.

Wenn man abstrakt und allgemein aussagt, Ockham stelle die unmöglichsten Fragen und wisse auf alles eine subtile Antwort, so bleibt das weit

hinter der zu tadelnden Wirklichkeit zurück. Man muß sehen und sagen, daß bei Ockham eine geradezu ungeheuerliche Häufung der neugierigen Fragen und Antworten in endlosem Zug auftaucht und ernstestens ohne genügenden religiösen Bezug diskutiert wird.

Die Illustrierung dazu, also dafür, daß Ockham, trotzdem er an der orthodoxen Gesamtgrundlage der Kirche festhalten will, doch unreligiös, destruktiv, dialektisch spitzfindig vom unrealen Grenzfall her denkt, bietet Iserlohs Arbeit in solcher Fülle, daß es wohl überflüssig ist, auf einzelne Belege zu verweisen. Man müßte zu viele Seitenzahlen aneinanderreihen.

Als extremen Fall vergleiche man immerhin die Folgerungen, die Ockham aus seiner und Augustins Interpretation des Schicksals der ungetauft gestorbenen Neugeborenen zieht<sup>35</sup>.

Für einen Vergleich Ockham—Luther (und wahrscheinlich auch für die entsprechende Abhängigkeit) kommt eine besondere Bedeutung der Frage zu, wie weit Ockhams Denken im tiefsten a-sakramental war. Es scheint doch, daß von diesem Denken aus Luthers sakramentaler Minimismus eine ziemlich logische Folge darstellt.

Sakramentales Denken ist etwas anderes als die Bejahung eines oder mehrerer Sakramente als wesentlicher Teile der christlichen Offenbarung. Das Eigentümliche des sakramentalen Denkens, so wie es etwa die östliche und westliche Liturgie enthält und Thomas theologisch zur Darstellung bringt, besteht vielmehr darin, daß das sakramentale Ganze als der zeugende Schoß begriffen wird, aus dem der Einzelne sakramental lebt. Das sakramentale Element ist im Bereich der Heilswirklichkeit ähnlich dem, was das Universale in der Seinsmetaphysik bedeutet.

Von solcher sakramentalen Wirklichkeit weiß das Denken Ockhams nichts. Sein Empirismus, der nur das Einzelne kennt, macht aus der Kirche nur die Summe der Teile, d. h. der einzelnen Glaubenden. Wie wenig es ihm gelingt, im Bereich der Eucharistie sakramental zu denken<sup>36</sup>, dafür vermag

<sup>35</sup> Unten S. 37. Oder S. 38 ff. bes. 41: In einem entscheidenden Augenblick weiß Ockham die Verdienstlichkeit einer Tat Mariens nicht mehr durch einen anderen Ausweg zu retten als durch den „für ihn bezeichnenden Rekurs auf die willkürliche Festsetzung durch Gott, der wohl angeordnet hat, daß Maria da, wo sie ein gutes Werk tut, verdienstlich handelt, wenn sie aber ein Werk unterläßt, sie auch nicht dazu verpflichtet war“.

<sup>36</sup> Vgl. S. 153: „Wir müssen bedenken, daß diese sprachlogische Zerpflückung der Einsetzungsworte in den Quodlibeta die einzige Äußerung Ockhams zur Lehre der Hl. Schrift über die Eucharistie ist...“ S. auch S. 157<sup>41</sup> und 158<sup>45</sup>, wo sich eine deutliche Hinneigung zur These zeigt, daß die Substanz des Brotes bleibe, was logisch weniger Schwierigkeiten ergebe als die Transsubstantiation.

Iserloh leider nur allzu viele, wahrhaft beklemmende und seltsame Belege beizubringen<sup>37</sup>.

Seine entscheidende Zusammenfassung scheint mir zwingend: „... wir können sagen, daß die Darstellung von Christus bei Ockham in der Auswahl der Probleme und in der Art ihrer Behandlung die geoffenbarte Wahrheit nicht adäquat in Griff bekommt. Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen. Erst recht ist die Bedeutung der Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt. Ist aber Christus nicht als Ursakrament in das gläubige Bewußtsein des Theologen eingetreten und hat diese Lehre nicht irgendwie Platz in seiner Theologie gefunden, dann können wir von dieser auch nicht viel Verständnis und eine allzu große Wertschätzung der Sakramente erwarten. Vor allem wird sie kaum Zugang zum Sakrament als Zeichen haben...“<sup>38</sup>.

Wer nun diese These Iserlohs von der mangelhaften theologischen und vorwiegend, ja übertrieben formalistisch-logischen Behandlung angreift, darf sich nicht zufrieden geben mit allgemeinen Bemerkungen. Er muß sich schon dazu bequemen, die von Iserloh genau bezeichneten und nüchtern und — man darf schon sagen scharfsinnig analysierten sehr zahlreichen Stellen, an denen sich diese logischen Spitzfindigkeiten dokumentieren sollen, genau zu untersuchen und *für sie* und *an ihnen* den Nachweis zu erbringen, daß Ockham seine Fragen als echter Theologe behandelt und nicht vorzugsweise als noch so genialer Logiker.

Es stimmt schon, wenn G. Ritter die Abwendung Gersons vom Ockhamismus, in dem er aufgewachsen war, auf dessen Innerlichkeit zurückführt, die ihn das Seichte an Ockham empfinden ließ<sup>39</sup>.

Die schon alte Beurteilung Ehrles scheint mir immer noch treffend und göltig: „Man untersucht lieber, was Gott allenfalls nach seiner absoluten Macht hätte tun können, als daß man den inneren Zusammenhang der Heilstatsachen und Offenbarungslehren darlegte. Theologie ist ein Spielplatz der Logik geworden“<sup>40</sup>. Der Fall, den Böhner bei Nikolaus von Oresme gegeben sieht, liegt für mein Empfinden, mit Iserloh übereinstimmend, leider allzu oft auch bei Ockham vor<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> So kann ja auch nach ihm, in echt nominalistischer Atomisierung, der Glaube in der Kirche so abnehmen, daß nur mehr die getauften Unmündigen ihn besäßen. (Dialog I lib. 5 c. 25—28; III tr. 3 lib. 3 c. 5.)

<sup>38</sup> unten 42 f.

<sup>39</sup> GERHARD RITTER, Studien zur Spätscholastik, Heidelberg 1921, 2. Bd. 131 f. Daß Ritter dieses Seichte auch als unchristlich tadelt, entspricht einer richtigen Beurteilung. Vgl. auch unten 9<sup>41</sup> und 10<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> unten 74<sup>117</sup>; 118.

<sup>41</sup> S. unten 77<sup>123</sup>.

III. Wenn man die eingangs gemachten Vorbehalte über direkte oder indirekte Vorbereitung berücksichtigt<sup>42</sup>, kann man sagen, daß Ockham wie in positiver, so auch in negativer Weise auf Luther einwirkt und in dieser Art zu den „Ursachen“ der Reformation zählt.

Hierzu einige Illustrierungen, die teils Iserloh selbst beisteuert, teils sich bei der Lektüre seiner Arbeit aufdrängen.

1. Was wir über Ockhams ziemlich hemmungsloses Diskutieren und Distinguieren sagten und über den Umschlag des theologisch-religiösen in philosophisch-logisches Denken und damit über das Abgleiten in Bemühungen, die nicht mehr um zentrale Anliegen der Offenbarung kreisen, hat damals Schule gemacht. Das Material, an dem Eck in Wien und Bologna<sup>43</sup> seine Disputierkunst erweisen und seinen Ruhm als Disputator mehren wollte, beweist, daß die nicht leicht zählbaren massiven Urteile des Pico della Mirandola, des Erasmus, Vives' und anderer gelehrter Männer des 15. und 16. Jahrhunderts und dann Luthers über die Peripherierung und den sträflichen logischen Vorwitz der Theologie, trotz ihrer Übertreibungen, nicht nur unberechtigte Verleumdungen sind. Diese Erscheinungen aber haben zumindest ihren bedeutsamsten und wirkkräftigsten Vorläufer in Ockham. Grundgelegt werden sie durch Ockhams einseitige Beschäftigung mit dem ersten Buch der Sentenzen, das vor allem dem logischen Interesse Stoff bot. Und schon Gerson hat hierauf hingewiesen, als er sich veranlaßt sah, vor leeren und unfruchtbaren Darlegungen zu warnen<sup>44</sup>. Luthers Klagen gegen die „Sawtheologen“<sup>45</sup> sind wahrhaftig nicht frei von Übertreibungen; seine zu oft ungezügelten Fehlurteile über den theologischen und dogmatischen Bestand müssen gründlich korrigiert werden. Andererseits ist sein Empfinden dafür, daß Kernstücke der christlichen Theologie — Erlösung und Rechtfertigung — bei vielen zu kurz kämen, und die rationale Deutungs- und Konklusionsfreudigkeit deren Stelle eingenommen habe, weit davon entfernt, nur falsche Behauptung zu sein. Iserloh hat mit Recht in die religiöse Entleerung der ockhamistischen Theologie hinein Luthers bittere Bemerkung gestellt: „Quid alii in Theologia scholastica didicerint, ipsi viderint... Ego Christum amiseram illic...“<sup>46</sup>

2. Eine der umfassendsten Formeln für die Ursachen der Reformation hat, nach dem Zeugnis von Friedrich Perthes, der hl. Clemens Maria Hofbauer ausgesprochen: „Die Reformation kam, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten, fromm zu sein“<sup>47</sup>. Mit anderen Worten ausgedrückt heißt

<sup>42</sup> oben XVII ff.

<sup>43</sup> CC 6, oben Anm. 12.

<sup>44</sup> unten 17.

<sup>45</sup> WA 56, 274, 14.

<sup>46</sup> WA 2, 414; unten 43.

<sup>47</sup> PERTHES, Cl. Theod., Friedrich Perthes' Leben nach dessen schriftl. und mündl. Mitteilungen, Gotha 1872, 2. Bd. 126.



das: die Reformation war ein Protest gegen die Säkularisierung im katholischen Raum.

Diese Säkularisierung war sehr verschiedener Art. Für unsere Frage hebe ich zwei weittragende Entwicklungen heraus: jene Säkularisierung äußert sich auch im Prozeß (oder im Ansatz dazu) der Verselbständigung der einzelnen Tätigkeiten des Menschen; und er ist zweitens der Vorgang, in dem die *sacra*, das Heilige der Kirche, in Lehre, Verwaltung, Sakrament und Verkündigung in ihrem wesentlichen Kern — eben dem Religiösen und Heiligen — geschwächt wurden.

Unter beiden Gesichtspunkten gehört Ockham zu den zwar entfernten, aber entscheidenden Vorbereitern der Reformation.

Als das Wichtigste ergibt sich die erwähnte, in Iserlohs Analyse ad oculos demonstrierte Entleerung der Theologie zu einer Folge von Überlegungen der Logik, und dies ausgerechnet in der Behandlung eines Gegenstandes, der substantiell religiös ist.

Wenn Clemens Maria Hofbauer recht hat, dann ist auf alle Fälle das reformatorische Recht des Protestes gegen Ockham ganz allgemein gegeben; insofern nämlich diese Theologie nicht mehr genügend religiös war, nicht mehr genügend Christus verkündete.

3. Ganz allgemein kann man die Neuzeit als die Zeit des Subjekts, der Subjektivität und dann des Subjektivismus dem Mittelalter als der Zeit des Objektiven entgegenstellen, als des subjektiven Meinens gegenüber der Anerkennung des objektiven Seins, als die Zeit der Dynamik gegenüber der Statik. Jedes dieser Stichworte ruft eine ganze Reihe von Tatbeständen im Humanismus, in der Reformation bzw. im Werk Luthers ins Bewußtsein.

Gewiß ist insbesondere jener Begriff des Subjektivismus einem höchst bedeutsamen Bedeutungswandel in der Neuzeit unterworfen gewesen. Und dies könnte einigermaßen die z. T. seltsame Reaktion der evangelischen Forschung gegen meine These von Luthers Subjektivismus erklären. Zum Teil! Denn wenn man sich einmal von der Vorstellung freigemacht hat, Subjektivismus müsse eine persönlich bewußte und gewollte Auswahl mit einschließen, und wenn man sich darüber einigt, daß es sich (natürlich!) nur um die Feststellung von Tatbeständen handelt, stehen wir bei Thesen, in denen gerade die evangelische Forschung seit und mit Luther immer einen Vorzug für sich in Anspruch genommen hat: gegen das Dingliche, Statische, Ontische der Gnade im habitus, für die Gnade als Huld Gottes, als einer ganz persönlichen Begegnung Gottes mit dem Sünder<sup>47a</sup>.

<sup>47a</sup> Vgl. auch v. LÖWENICH, Der moderne Katholizismus (1955) 335 ff.

Und nun kann ja kein Zweifel daran sein, daß Ockham in seinen Thesen die ontischen Werte z. B. des menschlichen Erkennens und Handelns (im moralisch Guten wie im moralisch Bösen) in einer geradezu bedrohlichen Aushöhlung zurücktreten läßt.

Er sieht ja die Sünde nicht als eine Diformität des Aktes, sondern lediglich des Willens, der die Handlung, zu der er verpflichtet ist, nicht setzt, bzw. der eine verbotene tut.

Die Möglichkeit des Forensischen der reformatorischen Rechtfertigungslehre rückt hier ganz nahe heran. In der Bestimmung der Gnade als Huld, der Rechtfertigung als einer *acceptatio*, die am Zustand des Sünders ontisch nichts ändert, also z. B. den Sünder-Mensch (auch) in seiner Sünde läßt, ist Luther „Ockhamist“.

Von Luthers „ockhamistischem“ Asakramentalismus war schon die Rede. Hier wäre, meine ich, zu untersuchen gewesen, wieweit die Ubiquitätslehre Ockhams in seinen Überlegungen zur Art und Weise, wie Christus unter den Akzidentien von Brot und Wein subsistiert (und die sicherlich die Ubiquitätslehre Luthers zum mindesten indirekt vorbereitete<sup>48</sup>) mit dieser asakramentalen Art zu denken, zusammenhängt.

4. Das Christentum ist durch die Person Jesu Christi, die Ereignisse seines Lebens und ihre Wirkung in seinen Jüngern, deren Schriften und Taten, wesentlich Geschichte, d. h. einmalige Wirklichkeit.

Es enthält zwar in dieser Wirklichkeit universale, allgemein gültige Wahrheiten und Ansprüche, aber es kann nicht auf irgendeine allgemeine Idee, irgendeinen „-ismus“ zurückgeführt werden<sup>49</sup>.

Der Nominalismus bringt kein Verständnis auf für die *universalia*. Die Einzeldinge sind das Ganze<sup>50</sup>, und ihre Erfahrung der einzige Weg sicherer Erkenntnis. Ockhams Vorliebe für das Einmalige, das Individuelle an sich, kommt der Erkenntnis der Einmaligkeit und Besonderheit des Christentums zugute, das man als solches, d. h. als Glaubensobjekt und im Glauben anzunehmen hat, und vor dem das streng logisch-wissenschaftliche Denken nach ihm weithin versagt. Man braucht nicht viel Worte darüber zu verlieren, um darzutun, wie nahe hier Ockham einer formalen Grundhaltung der Reformatoren steht.

Aber der Inhalt seiner Theologie zeigte uns von allen Seiten her, wie wenig er diese in seinem System zentral angelegte Möglichkeit genützt hat. Und dies verursacht die ablehnende Reaktion Luthers gegen das Ockhamistische.

<sup>48</sup> unten 202.

<sup>49</sup> Vieles hierzu in R. GUELLEY, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam, 1947, 77 u. ö.

<sup>50</sup> Vgl. 282<sup>18</sup>, 19.

Man darf wohl sagen, daß es — in sehr verschiedenen Zusammenhängen — das Hauptanliegen Luthers war, nur Hörer sein zu wollen, dies aber durch die Entgegennahme Christi, des Gekreuzigten. Hier mußte er zu einem Widerpart der Grundart Ockhams und dessen Denken von der *potentia Dei absoluta* aus werden. Und eben dies enthüllt, wie bereits dargelegt wurde, den wesentlichen Mangel dieser Art zu denken, daß sie (ausgehend von der Urtatsache, daß Gottes Allmacht schlechterdings keine Grenzen hat) den Hauptinhalt dessen, was Christus für uns tat, so wenig, so gefährlich wenig, theologisch verarbeitet; während umgekehrt Luthers theologische Arbeit und seine Verkündigung immer wieder um diesen Kern kreist.

Es war natürlich, daß Luther sich gegen diesen moralistisch überlieferten Ockham scharf ablehnend verhielt<sup>51</sup>.

5. Ockhams „Theologie“ sinkt immer wieder in die von der logischen Betrachtung herbeigeführte Vereinzelung, in den logisch isolierten Einzelfall ab.

Muß nun nicht diese Art der Vereinzelung mit einer gewissen inneren Notwendigkeit dazu führen, in der Rechtfertigung das einzelne Tun zu bewerten, zu berechnen, über es verfügen zu wollen? Gewiß, bei Ockham geht es gerade *nicht* darum, Werke zu tun. Aber da seine Grundposition, daß gut und böse an sich nur an der Willkür Gottes hängen, notwendig zur Konsequenz führte, daß die Aufgabe sei, *Gebote* zu erfüllen: kam das der Verdinglichung nicht geradenwegs entgegen?

Und hierzu die Wertentleerung des sittlichen Aktes! Denn dem sündhaften Akt fehlt ja an sich nichts; der Mensch durfte ihn nur nicht setzen<sup>52</sup>: eine ungeheuerliche Veräußerlichung, die dem verrechtlichenden Denken in der Ethik geradezu den Weg bahnt.

Oder, wenn Gott den sündhaften Akt auch als Totalursache verursachen darf, ohne zu sündigen, was bleibt dann der Allmacht Gottes noch von seiner Heiligkeit? Dann kommt es zu einer These wie der, daß die Gottesliebe und die sündhaften Akte sich nicht von Natur ausschließen, sondern diese lediglich deswegen sündhaft sind, weil Gott sie verboten hat<sup>53</sup>!

Und dann wird es müßig, nach dem Sinn der Gebote zu fragen, ihre Begründung liegt *nur* in der Willkür Gottes.

6. Sachlich ist Ockhams Position bestimmt durch die starke Betonung der menschlichen Kräfte, der menschlichen Freiheit (die allein den sittlichen Charakter der menschlichen Handlungen ausmacht). Da die Gnade in keiner

<sup>51</sup> unten 130. Luthers Angriffe gegen Ockham siehe WA 1, 227; 30, 2, 300; 38, 160; 39, 1, 419 f.; TR 4, 697, Nr 1535. <sup>52</sup> s. oben XXXV und XXXVII.

<sup>53</sup> III Sent. q. 12 AAA; s. unten 68.

Weise seinshaft notwendig ist für die Verdienstlichkeit und noch weniger für die Übernatürlichkeit der Akte des Gerechtfertigten, wird sie so weit unterschätzt, daß sie geradezu als Gefahr für die Freiwilligkeit der menschlichen Akte erscheint.

Zwar, der Satz „*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*“ findet sich bei Ockham nicht. Ich muß an diesem Punkt meine Darstellung Ockhams und seines Einflusses<sup>54</sup> revidieren.

Wir wollen gewiß auch nicht übersehen, daß die Selbstliebe für Ockham das entscheidende Merkmal des Teufels und der Verdammten, und daß „*Diligere Deum super omnia . . .*“ für ihn absolutes Gebot ist, das keiner Begründung bedarf<sup>55</sup>.

Wir rufen uns auch nochmals ins Gedächtnis zurück, daß es immer das erste Anliegen Ockhams (seiner Absicht nach!) bleibt: daß Gott in keiner Weise irgendeines Menschen Schuldner werde. Gott ist in der Annahme des Menschen, auch gegenüber dem mit der Gnade ausgestatteten, absolut frei<sup>56</sup>.

Dieser Zentralgedanke hätte den Rahmen abgeben können, das Verhältnis Gott—Mensch tief religiös im Sinne des christlichen Sündenbekenntnisses zu füllen. Aber es bleibt bei der Errichtung des Rahmens, wobei Iserloh allerdings (und hier allein) „etwas von religiösem Beteiligtsein“ findet<sup>57</sup>.

In der Sache selbst liegt eine phantastische Überhöhung der Kräfte des Menschen vor in Formulierungen, die in ihrem unmittelbaren Wortsinn einen vom Neuen Testament herkommenden Menschen wie Luther zu starkem Widerspruch aufrufen mußten. Kann doch nach Ockham der Mensch aus natürlicher Kraft Gott über alles lieben und alle Akte des Glaubens und der Hoffnung setzen, und diese Akte unterscheiden sich höchstens der Intensität, nicht dem Wesen nach von denen, die auf Grund eines *habitus infusus* gesetzt werden. Das ist an sich Pelagianismus. Dazu verheimlicht Ockham nicht, daß es ihm um der Freiwilligkeit des menschlichen Handelns willen lieber wäre, Gott hätte auch *de facto* nicht die Verdienstlichkeit vom Besitz der *gratia creata* abhängig gemacht . . . Gott kann einen Begnadeten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen<sup>58</sup>.

Es ist keine müßige Spielerei, sondern gehört zum Wesentlichen der Bewertung, wenn Iserloh fragt, was aus einer Gnadenlehre werden müsse, nach der die Gnade dem menschlichen Akt keinen neuen Wert beifügt. Und mit bestem Recht trennt er die Frage von dem Einzelfall Ockham. Der *venerabilis inceptor* war ein genialer Kopf. Es ist denkbar, daß er für sein persönliches

<sup>54</sup> LORTZ, Die Reformation in Deutschland 1 (31948) 172 ff.

<sup>55</sup> HOCHSTETTER, a. a. O. 15.

<sup>56</sup> unten 127<sup>288</sup>.

<sup>57</sup> unten 128<sup>292</sup>.

<sup>58</sup> unten 129.

Teil die dialektische Spannung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Willkür zu meistern imstande war, wo der objektive innere Widerspruch die späteren Schüler zur Moralisierung führen mußte, was auf Luther nicht ohne Einfluß blieb<sup>59</sup>.

Eine besondere Schwierigkeit, Ockhams Lehre in diesem Problembereich zu fixieren, dürfte darin liegen, daß er die Unterscheidung zwischen theologisch und philosophisch natürlich kennt und benutzt, sie aber nicht ausführlich behandelt und anscheinend in seinen vielen extremen Formulierungen nicht klar genug durchführt. Für jede Darstellung seiner Lehre wäre es wohl von großer Wichtigkeit, gerade auf diese Differenzierung zu achten: auf den von Ockham verwendeten Unterschied von virtuose agere und meritorie agere<sup>60</sup>.

7. Als ein zentral Gemeinsames zwischen Ockham und Luther ist wohl die für beide wesentliche Volltrennung Gottes vom Menschen anzusehen. Die in jedem erdenklichen Bezug volle Unabhängigkeit Gottes vom Menschen, auch vom begnadeten Menschen, vollendet sich dahin, daß Gott nicht eigentlich im und am Menschen handelt; er verfügt einfach in Willkür über ihn.

Aber in diesem Gemeinsamen stecken je bei Ockham und Luther tiefgreifende Unterschiede: 1. bei Luther ist dieses nur äußerliche Verfügen längst nicht rein durchgeführt; und dies 2., weil ihm der treibende Grund ein rein religiöser ist, nämlich die aus der faktischen Offenbarung gewonnene Glaubenseinsicht. Bei Ockham ruht die Auffassung entscheidend auf der philosophischen Abstraktion.

8. Wie nahe sind wir schon mit einem Vorläufer Ockhams, dem Dominikaner Durandus von St.-Pourçain (gest. 1334) bei Luther, wenn er eine seiner Grundhaltungen und geistigen Grundbedürfnisse so formuliert: Et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas<sup>61</sup>. Die grundsätzliche Abkehr von der Bindung durch Ansichten irgendeines Lehrers, die Unabhängigkeit von mancherlei Autorität in Dingen der Theologie: ist es nicht eine der kennzeichnenden Grundhaltungen bei Luther? Die Nähe wird noch greifbarer, wenn wir uns an Ockhams Berufung, die wir schon kennen<sup>62</sup>, erinnern, wo er „vel una auctoritas sacre scripture“ der Menge aller Sterblichen entgegengesetzt, und wenn er uns dazu versichert, er sei der Meinung, das Prinzip der Majorisierung in Geistes- (Glaubens-?) Dingen durch auctoritates gerate offenbar in die Nähe der Häresie.

<sup>59</sup> Vgl. unten 130.

<sup>60</sup> Vgl. HOCHSTETTER, a. a. O. 11f. — Leider ist das Philosophisch-Ethische vom Theologisch-Ethischen de facto nicht getrennt.

<sup>61</sup> BÖHNER-GILSON, a. a. O., 608. <sup>62</sup> oben Anm. 10.

9. Daß Ockham gegenüber dem, was er so oft die tyrannische Anmaßung der Avignonesischen Kirche nennt, sich auf die „libertas evangelicae legis“<sup>63</sup> beruft, kann man natürlich, für sich allein betrachtet, nicht unter die „Ursachen“ der Reformation einreihen, noch weniger kann man behaupten, dies stelle ihn in die Nähe Luthers (es sei denn in dem Sinne wie auch andere spätmittelalterliche Kritiker der Päpste und der plenitudo potestatis, besonders in temporalibus, Luthers Meinung teilen). Um gerade für die Berufung auf die libertas christiana die Linie Ockham—Luther beweiskräftig zu machen, müßte in ihrem Umkreis die religiöse Fülle und Bindung nachgewiesen werden können.

Freilich, als eine der bedeutsamsten Kräfte, die in vorreformatorischer Zeit die Kritik an der römischen Lehre im angegebenen Sinne der Unsicherheit (alles hemmungslos diskutieren, sich niemals binden) vorbereiten und den theoretischen Kampf gegen den Primat mit grundlegen (Konziliartheorie), gehört auch dies stark in die Reihe der „Ursachen“ der Reformation.

IV. Schwerlich wird ein Leser der folgenden Arbeit in die Versuchung kommen, sie eigens wegen ihrer literarischen Qualitäten zu loben. Sie ist etwas zähflüssig geraten. Man darf allerdings der Meinung sein, daß dies im behandelten Stoff begründet ist. Jedenfalls trübt dieser formale Tatbestand höchstens in einigen Nebensätzen die Genauigkeit der Aussage. Im Entscheidenden scheint mir die vorgelegte Analyse eine ausgesprochen bedeutende Leistung zu sein. Wer hier mit Aussicht auf Erfolg widersprechen möchte, wird es schwer haben. Er muß die vom Verfasser geleistete schwierige (und, um es zu wiederholen: langweilige) Arbeit genauestens nachvollziehen. Er muß es der hartnäckig die diffizilen Texte Ockhams analysierenden Art des Verfassers zum mindesten gleichtun. Und er muß die Auseinandersetzung mit der Literatur ebenso genau wiederaufnehmen.

Eben an diese Auseinandersetzung möchte ich eine besondere Hoffnung knüpfen: daß die um den Theologen Ockham entbrannte Diskussion in ruhigere Bahnen einlenke. —

Als ich seinerzeit diesen Satz schrieb, dachte ich intensiv an den verehrten Leiter des St. Bonaventura-Instituts in New York, Professor Philotheus Böhner, mit dem wir vor anderthalb Jahren auf unserem Bernhard-Kongreß zusammen gearbeitet hatten. Die folgenden Aussagen Iserlohs schienen mir sachlich so beachtlich und in der Form so zurückhaltend, daß ich die Möglichkeit für gegeben erachte, von ihnen aus zu einer gemeinsamen Basis zu kommen.

<sup>63</sup> SCHOLZ, a. a. O., 456.

Unerwartet hat der Tod dem rastlosen Arbeiten von P. Ph. Böhner am 22. Mai 1955 ein Ziel gesetzt. R. i. P. —

Die Aufgabe bleibt, und ihre Lösung sollte nicht unversucht gelassen werden.

Es ist verständlich, daß Franziskaner ihren großen Mitbruder Okham von den sehr gewichtigen Vorwürfen reinigen möchten, die ihm seit seinen Lebzeiten und dann, nach seiner Glanzzeit, wieder seit dem 16. Jahrhundert gemacht werden bis heute, wo er andererseits von der Logistik als eine der großen Potenzen begrifflichen Denkens neu und vielleicht zum erstenmal eigentlich entdeckt wird.

Auf der anderen Seite steht fest, daß im Laufe der Jahrhunderte ein allzu eifriger Corpsgeist<sup>64</sup> immer wieder aus egoistischer Verengung die Erkenntnis der Wahrheit und die Erarbeitung einer wissenschaftlichen opinio communis in wichtigen Themen, besonders der Religions- und Kirchengeschichte, allzu lange verhindert hat. Man braucht nur Stichworte wie Luther, Reformation, Jesuiten, Papsttum, Dogmenentwicklung zu nennen, und jeder Kundige wird sich an manche oder viele Fälle erinnern, wo mangelnde Gelassenheit oft jahrhundertlang eine unsachliche Polemik und Apologetik entstehen ließen und zum Schaden der Wahrheit am Leben erhielten.

Auch in der historischen Erforschung gilt jene Wahrheit, die ebenso ein christliches (Joh. 12, 25) wie ein allgemeines Lebensgesetz umschreibt: zur Wahrheitsfindung gehört die Bereitschaft, eigenes Unrecht, d. h. auch Unrecht in den eigenen Reihen, anzuerkennen.

Diese grundsätzliche Formulierung sollten wir auch an Okham bewahren: erstens in der Bewertung gewisser fundamentaler Betrachtungsweisen, zweitens an den besonderen Fragen des Themas der vorliegenden Arbeit von Erwin Iserloh.

<sup>64</sup> Er äußert sich für mein Empfinden z. B. allzu betont in einzelnen Sätzen eines Nachrufes auf P. Böhner im „Rheinischen Merkur“ vom 3. VI. 1955. Man sollte nicht so schnell von einem völlig neuen Bild Okhams (des Theologen!) und, von da aus, der Reformation, sprechen.

## FRAGESTELLUNG UND ÜBERBLICK ÜBER DIE QUELLEN

Die Geistesgeschichte der sogenannten Neuzeit, die man landläufig um 1500 beginnen läßt, des Humanismus wie der Reformation, ist nicht zu verstehen ohne eine Kenntnis der philosophisch-theologischen Strömungen des 14. und 15. Jahrhunderts. Jede Epoche der Geschichte steht in Kontinuität mit der vorhergehenden und gewinnt gleichzeitig im Kampf mit ihr, im Gericht über sie ihr eigenes Gesicht. Beide Komponenten sind nicht immer gleich wirksam, aber doch immer gegeben. „Man kann die Geschichte des Humanismus nicht schreiben, ohne das Wesen derjenigen Scholastik zu kennen, mit der die Neuerer im Kampfe lagen.“<sup>1</sup> Dasselbe gilt von der Reformation. Bei der Frage nach ihren Ursachen hat man sich, was das innerkirchliche Leben angeht, bis in die jüngste Zeit viel zu sehr beschränkt auf die Untersuchung der sogenannten Mißstände in der Kirche des Spätmittelalters, etwa des sittlichen Lebens des Klerus<sup>2</sup>. So wichtig auch ein moralisch hochstehender Priesterstand für das Leben und die Glaubwürdigkeit der Kirche ist und so sehr sein Versagen immer wieder zu Ärgernis und Abfall führt, es bliebe doch eine Geschichtsbetrachtung, die hier die Ursachen einer Bewegung wie der Reformation sieht, im Symptomatischen stecken.

Wir müssen tiefer gehen und nach der religiösen Substanz, nach der inneren Kraft der Kirche dieser Zeit fragen. Weil aber die Kirche aller Zeiten lebt von dem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, von dem verbum audibile und dem verbum visibile, so haben wir zu fragen, wie weit die Wahrheit der Offenbarung und das Sakrament im Spätmittelalter nicht nur gekannt und bekannt wurden, sondern wie weit sie lebendiger Besitz waren und realisiert wurden.

Theologie und Verkündigung werden so als Ausdruck des Glaubensbewußtseins und der religiösen Substanz dieser Zeit zu einer wichtigen und nicht zu umgehenden Quelle. Und zwar auch dann, wenn sich keine direkte Abhängigkeit Luthers oder eines anderen Reformators feststellen ließe. Faktisch hat man sich auch, allerdings nicht allein von diesem Ausgangspunkt her, in der letzten Zeit in steigendem Maße mit der Theologie des 14. und

<sup>1</sup> G. RITTER, Spätscholastik, I, S. 4.

<sup>2</sup> J. LORTZ, Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter, in: Trierer Theol. Zeitschr., 58 (1949) S. 14f.

15. Jahrhunderts befaßt. Wir haben uns schon daran gewöhnt, im Nominalismus eine wichtige Voraussetzung der Reformation zu sehen.

Je mehr man sich aber mit der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts beschäftigt, um so ungenauer erscheint der Ausdruck Nominalismus zu ihrer Charakterisierung. Man ist zum mindesten gezwungen, seinen Inhalt weiter zu fassen, als die systematische Philosophie es gewohnt ist. Schon Kardinal Ehrle hat darauf hingewiesen, daß der Name Nominalismus einseitig von der logischen Eigenart der mit ihr bezeichneten Schule genommen ist und die Gefahr besteht, daß man nur dieser Seite Beachtung schenkt<sup>3</sup>. Zwar möchte er nicht diese „historisch so gut belegte Benennung“ leichten Sinnes aufgeben<sup>4</sup>, stellt aber die Forderung, daß man allen drei Gebieten, in welchen der Nominalismus seine Eigenart ausgewirkt hat, Beachtung schenken soll, also neben dem logischen auch dem realphilosophischen und vor allem dem „in den Geschichten des philosophischen Denkens meist vergessenen theologischen“<sup>5</sup>.

Sollte man da nicht besser zu dem dazu noch älteren Namen Ockhamismus greifen? Dieser Name wäre zwar sachlich weiter, würde auch eindeutiger die geistige Bewegung des 14. und 15. Jahrhunderts gegenüber dem frühmittelalterlichen Nominalismus bezeichnen, wäre aber wieder zu eng im Hinblick auf den gemeinten Personenkreis. Denn „ein gewisser nominalistischer Zug“, den Dreiling bei Petrus Aureoli feststellt<sup>6</sup>, ist der gesamten Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts eigen, nicht nur den Schülern Ockhams, sondern auch denen, die gemeinhin dem Thomismus oder Skotismus zugezählt werden. Wie könnte sonst Ehrle den Petrus v. Candia „als nominalistischen Skotisten oder als skotistischen Nominalisten“ bezeichnen<sup>7</sup>? Die

<sup>3</sup> „Zur Kennzeichnung derselben (d. h. der Lehrrichtung des Nominalismus) dürfen wir uns nicht mit einem Hinweis auf die logische Eigenart dieser Schule begnügen. Ohne Zweifel ist diese Bezeichnung ‚Nominalismus‘ einseitig von dieser logischen Eigenart genommen“. Fr. Kard. EHRLE, Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, des Pisanerpapstes Alexander V. (Münster 1925) S. 106. Zur Problematik der Bezeichnung „Nominalismus“ vgl. EHRLE, Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, 2. Auflage (Freiburg 1933) S. 20f. und neustens GOTTFRIED MARTIN, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? In: Franz. Studien, 32 (1950) 31—49, S. 31—35.

<sup>4</sup> P. v. C., S. 107.

<sup>5</sup> Ebd., S. 109.

<sup>6</sup> RAYMUND DREILING, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofes Petrus Aureoli, Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters, XI, 6 (Münster 1913) S. 125.

<sup>7</sup> EHRLE, P. v. C., S. 77; vgl. EHRLE, Die Scholastik, S. 20: „Dieses Fehlen einer strengen Bindung (sc. an einen Ordenslehrer) bewirkte naturgemäß, daß der ‚Zeitgeist‘ des Jahrhunderts in allen Orden und Schulen leichter Eingang fand und sich in ihnen so festsetzte, daß er unter dem Namen des Nominalismus dem scholastischen Schulbetriebe des 14. und 15. Jahrhunderts sein besonderes Gepräge gab.“ „Mais l'Occamisme est un de ces mouvements de pensée après lesquels il est difficile de penser comme si ce mouvement ne

geistige Grundhaltung der sich eifrig befehrenden Schulen war gar nicht so verschieden, wie es nach außen den Anschein hat<sup>8</sup>.

Der Versuch, diese nominalistische Grundhaltung im Hinblick auf die verschiedenen Wissenschaftszweige näher zu bestimmen, wird jedoch eine größere und innere Beziehung zur erkenntnistheoretischen Ausgangsposition des Nominalismus ergeben, als es die Charakterisierung durch Ehrle deutlich werden läßt, wenn er „als seinen (d. h. des Nominalismus) innersten Kern einen ungezügelter Drang nach Neuem verbunden mit einer starken Neigung zu rein skeptischer und zersetzender Kritik“ bezeichnet<sup>9</sup>. Diese Kennzeichnung wäre zu formal und inhaltlich zu wenig bestimmt. Da kann man mit Recht fragen: „Wie ist hier ein objektives Kriterium zwischen einer gesunden und einer übertriebenen Neuerung zu finden?“<sup>10</sup>

Wollte man die Auswirkung des Nominalismus auf die verschiedenen Gebiete einmal vorläufig anzeigen, dann könnte man sagen:

Schon die vielfach verstiegene Spekulation mit ihren subtilen und spitzfindigen Fragestellungen, die das Denken der Zeit auszeichnet, ist das Ergebnis einer Wissenschaft, die es nur noch mit Begriffen und nicht mit dem Sein zu tun hat. Je mehr die Begriffe an Seinsgewicht verloren, um so leichter ließen sie sich handhaben, um so weniger fühlte man sich veranlaßt, die Ergebnisse des Denkens an der Wirklichkeit zu prüfen. Die Trennung von Denken und Sein führte in der Theologie zu einer Vorliebe für die Untersuchung aller nur denkbaren Möglichkeiten auf Grund der potentia dei absoluta und zu einer Vernachlässigung des in den Offenbarungsquellen faktisch vorgegebenen und verbindlichen Heilsweges. War der echte Symbolcharakter des Wortes und Begriffes aufgegeben, dann blieb bald für Symbole überhaupt kein Platz mehr. Damit war aber auch der Zugang zu einem tieferen Verständnis der Sakramente versperrt. In der Ethik beweisen eine radikale Trennung von Sein und Sollen und der damit verbundene Formalismus und Voluntarismus den nominalistischen Grundzug. Auch in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 14. Jahrhunderts hätte man wohl nicht so hoffnungslos aneinander vorbeigeredet, wenn man mehr die Wirklichkeit im Auge behalten hätte.

s'était pas produit“, L. BAUDRY, Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences, in: Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen-âge, 18 (1943/45) 337—369, S. 356.

<sup>8</sup> „Man hat den Eindruck, daß auf diesen beiden Gebieten zwischen den eigentlichen Anschauungen der beiden Parteien nicht die Gegensätzlichkeit besteht, welche die Schärfe der Polemik voraussetzen scheint“, EHRLE, P. v. C., S. 110.

<sup>9</sup> Die Scholastik, S. 21; derselbe, P. v. C., S. 110. Dort bemerkt er aber auf S. 109: „Ohne Zweifel farbte die logisch-sophistische Eigenart unverkennbar auf die beiden anderen ab und gibt zumal der Behandlung der Theologie ein ganz anderes Gepräge.“

<sup>10</sup> G. MARTIN, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? S. 33.

Kann ich nun bei dieser nominalistischen Färbung des Zeitgeistes überhaupt eine bestimmte Schule mit dem Namen Nominalismus eindeutig kennzeichnen? Es wird sich empfehlen, die Schule, die in erster Linie und bewußt Träger des spätmittelalterlichen Nominalismus war und ihn vertrat, soweit es für ihn im Rahmen des christlichen Glaubens und des mittelalterlichen Denkens überhaupt eine echte Möglichkeit gab, mit Ockhamismus zu benennen.

Die eben gemachte Einschränkung ist zu beachten. G. Martin betont z. B., daß ein strenger Nominalismus „... eben im Mittelalter gar nicht möglich“ war<sup>11</sup>. Wenn aber „der umfassende Zusammenhang des mittelalterlichen Denkens“ so stark bindende Kraft hatte und dessen Kontinuität so „unauflösbar“ war, daß man schwer sich dem entgegenstellen konnte, und damit ein extremer Nominalismus nicht möglich war, wie Martin meint, dann bekommen erst recht Ansätze eine große Bedeutung für den Historiker, der für das Neue und Zukunftsträchtige ein Gespür haben muß. Gerade weil er weiß, wie groß „die Zähigkeit der Tradition in den Regionen des schulmäßigen Wissenschaftsbetriebs“<sup>12</sup> ist und wie leicht eine an sich revolutionäre Idee in die Linie des Herkommens eingebogen wird, wird er nicht die „benigna interpretatio“ walten lassen, wie Martin möchte, und nicht versuchen, das zunächst als neu und ungewohnt sich Darbietende doch noch im Rahmen des Traditionellen zu interpretieren. Daß Ockham vieles mit Thomas und Scotus gemein hat, wird dieser Betrachtungsweise selbstverständlich erscheinen, um so mehr wird sie auf das Unterscheidende achten und fragen, ob und wie weit sich hier etwas Neues ankündigt.

Dabei braucht dieses Neue dem Urheber und erst recht seiner Umgebung nicht bewußt gewesen zu sein. Im Falle Ockhams ist dieses Bewußtsein aber zweifellos dagewesen, wie die frühe Abwehrbewegung gegen ihn in Oxford, Avignon und Paris beweist.

Nach Beobachtungen von Philotheus Böhner vertritt Ockham in der ersten Redaktion der *Ordinatio* und in der *Reportatio* der *Sentenzenvorlesung* die *Fictum-Theorie*, nach der die *Universalien ficta* oder *figmenta* des erkennenden Geistes sind. Ihnen kommt kein *esse subiectivum* zu, insofern sie nicht Subjekt sind oder nicht als *Akzidens* einem Subjekt inhärieren, sondern nur ein *esse obiectivum* als *Gedankengebilden*. In der zweiten Redaktion der *Ordinatio* wendet sich Ockham dagegen der *Intellectio-Theorie* zu, die er in den späteren Werken dann ausschließlich vertritt<sup>13</sup>. Diese Ansicht identifiziert

<sup>11</sup> Ebd., S. 34f.

<sup>12</sup> G. RITTER, *Spätscholastik*, I, S. 124.

<sup>13</sup> „One point is absolutely certain — Ockham finally held only the *intellectio* theory“, P. BÖHNER, *Realistic conceptualism of William Ockham*, in: *Traditio*, 4 (1946) 307—355, S. 319.

den Allgemeinbegriff mit dem Akt des Erkennens, spricht ihm eine psychologische Realität, ein *esse subiectivum in anima* zu<sup>14</sup>.

Mag durch diese Entwicklung Ockhams sein „realistischer Konzeptualismus“ (Böhner) klarer herauskommen, so ist aber der deutliche nominalistische Ausgangspunkt nicht weniger bemerkenswert. Hat Ockham ihn bei der Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie korrigieren müssen, so kann er aber durchaus auf anderen Gebieten wirksam geblieben sein und Ockham charakterisieren.

Zur Kennzeichnung der Eigenart des im obigen Sinne verstandenen Ockhamismus wird man auf den Urheber, Ockham selbst, zurückgehen und hier auch den Schlüssel zum Verständnis der nominalistischen Grundhaltung des 14. und 15. Jahrhunderts und ihrer Auswirkung in der folgenden Zeit suchen müssen.

Man könnte die Frage stellen: Wenn es um das Letzte geht, nämlich darum, den Ursachen der Reformation nachzugehen, weshalb soll man dann auf den Beginn des 14. Jahrhunderts zurückgreifen? Setzt man da nicht besser in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an und versucht etwa das Werk des Gabriel Biel oder der Erfurter Theologen zu erfassen, wie es Otto Scheel begonnen hat?

Als Antwort darauf ist auf einen wichtigen Zug der Zeit ungefähr ab 1350, nämlich auf einen weitgehenden Eklektizismus, hinzuweisen, wie es neben G. Ritter besonders A. Lang getan hat<sup>15</sup>. Es ist nicht so, daß mit Ockham eine Bewegung in Gang kommt, die sich weiterentwickelt, ihre Eigenart immer klarer herausstellt und so ihren Höhepunkt erst Jahrzehnte später findet. Wohl sind Männer im Umkreis Ockhams und mehr oder weniger von ihm beeinflusst über ihn hinausgegangen und haben Konsequenzen gezogen, die sich bei Ockham noch nicht ausgesprochen finden, etwa Nikolaus v. Autrecourt, Johannes v. Mirecourt, Holkot u. a. Der Höhepunkt aber war schon zu Ockhams Lebzeiten überschritten. Wohl hatte sich an der Universität Paris eine ockhamistische Schule gebildet<sup>16</sup>, wohl kann man in Adam Wode-

<sup>14</sup> „*quaedam qualitates mentis existentes subiective in mente ita vere et realiter, sicut albedo existit in pariete vel frigus in aqua*“, Zitat nach BÖHNER, *Realistic conceptualism*, S. 329.

<sup>15</sup> A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Hochscholastikern des 14. Jh.* Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. MA., XXX, 1—2 (Münster 1930) S. 166ff; 212. Ders., *Heinrich Toting v. Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik*, Beiträge XXXIII, 4—5 (Münster 1937) S. 158f.; 151.

<sup>16</sup> „Die neuere Forschung ist sich einig darüber, daß die Universität Paris im Laufe des 14. Jh. immer mehr zum eigentlichen Mittel- und Stützpunkt der ockhamistischen Richtung wurde und maßgebenden Einfluß auf die ganze Entwicklung der nominalistischen Schule ausübte“, LANG, *Heinrich v. Oyta*, S. 158.

ham, Gregor v. Rimini, Pierre d'Ailly und Gabriel Biel bis zum Ende des 15. Jahrhunderts eine Linie von Männern aufweisen, die sich ausdrücklich zum „Venerabilis Inceptor“ bekennen. Doch schon „nach 1350 weicht der erste, über das Ziel hinausschießende Radikalismus einer gemäßigeren Auffassung“<sup>17</sup>.

Dazu haben beigetragen die Erlasse der Pariser Artistenfakultät aus dem Jahre 1339 und 1340 gegen Auswüchse des Ockhamismus<sup>18</sup> und die Verurteilung des Nikolaus von Autrecourt im Jahre 1346. Allerdings wird neuestens bestritten, daß in den Dekreten von 1339 und 1340 Ockhams Lehren getroffen sind. Ph. Böhner versucht gegen Michalski<sup>19</sup> zu zeigen, daß das Statut der Universität Paris vom 29. 12. 1340 gar nicht gegen Ockham gerichtet ist, sondern gegen „certain smaller ockhamists of Paris“<sup>20</sup>. Noch weiter geht Ernest A. Moody<sup>21</sup>. Er will nicht nur Ockham, sondern auch seine Schule in dem Erlaß nicht gemeint sehen, vielmehr Nikolaus v. Autrecourt, den er als nicht zur Schule Ockhams gehörig zu erweisen sucht. Damit meint er auch dem „Paradox“ zu entkommen, das er darin sieht, daß der Ockhamist Johannes Buridan als Rektor der Universität ockhamistische Irrtümer verurteilt haben soll.

Es gelingt Moody nicht, aus den Texten einen Gegensatz zwischen Ockham und den im Statut der Universität verworfenen Lehren bzw. Nikolaus v. Autrecourt zu beweisen. Jeder unvoreingenommene Leser wird schon aus den von ihm angeführten Texten die innere Verwandtschaft feststellen. Zudem geht Moody daran vorbei, daß die Quellen selbst das Statut als gegen Ockhamisten gerichtet ausgeben. Zwar nicht in der Überschrift, die der Herausgeber Denifle dem Dokument voranstellt und die Ehrle irrtümlich diesem selbst zuweist, um dann zu behaupten, dort sei von „errores Occanici“ die Rede<sup>22</sup>. Es heißt aber in dem „Liber procuratorum nationis Anglicanae“ der Pariser Universität unter dem 13. 1. 1341: „Item tempore procuracionis eiusdem (i. e. Henrici de Unna, Daci) sigillatum fuit statutum facultatis contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Ockhamistae, in domo dicti procuratoris, et publicatum fuit idem statutum coram universitate apud Praedicatores in sermone“<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Ebd., S. 159; vgl. G. RITTER, Spätscholastik, I, S. 10.

<sup>18</sup> Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, t. II (Paris 1891) Nr. 1023 u. 1042.

<sup>19</sup> Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle, in: *Studia Philosophica* 2 (Lemberg 1937) 255ff.

<sup>20</sup> Ph. BÖHNER, Ockham's theory of supposition and the notion of truth, in: *Franc. Studies*, 6 (1946) 261—292, S. 275—278.

<sup>21</sup> Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt, *The Parisian Statutes of 1339 and 1340*, in: *Franc. Studies*, 7 (1947) 113—146. <sup>22</sup> EHRLE, Peter v. C. S. 80; S. 78 Anm. 3.

<sup>23</sup> Denifle-Chatelain, *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, I (Paris 1894) 44f.

Schließen wir uns der Ansicht Moodys an, daß das Statut sich in erster Linie gegen N. v. Autrecourt richtet, dann müssen wir diesen also als Ockhamisten ansehen. Als solchen erweist ihn auch das Wenige, was wir von seiner Lehre wissen. Nehmen wir nur die Frage der Kausalität, die der Hauptgegenstand der Verurteilung Autrecourts im Jahre 1346 war. Die Sätze: Wir können nicht wissen, ob es außer Gott irgendeine Ursache einer Wirkung gibt, oder: ob irgendeine Wirkung auf natürlichem Wege hervorgerufen ist oder sein kann<sup>24</sup>, finden sich bei Ockham oder ergeben sich unmittelbar aus dem von ihm immer wieder angeführten Axiom: Alles, was Gott als Erstursache mit Hilfe einer Zweitursache wirkt, kann er unmittelbar verursachen, ein Axiom, das Ockham zu der Konsequenz führt, daß ein Christ den Satz des Aristoteles, der Willensakt stehe in der Gewalt des Willens und könne von außen nicht behindert werden, nicht vertreten könne. Denn ein Christ müsse immer damit rechnen, daß Gott die Tätigkeit der Zweitursachen suspendieren und die Wirkung unmittelbar hervorbringen kann<sup>25</sup>.

Unterschiede lassen sich leicht damit erklären, daß N. v. Autrecourt naturgemäß Lehren Ockhams weiter entwickelt hat und wir andererseits seine Ansicht vorzugsweise aus Verurteilungen kennen, die auf Vorlesungen und Disputationen und nicht auf sorgfältig formulierte Schriften sich stützen und von denen dazu Pierre d'Ailly behauptet, daß Mißgunst bei ihrer Abfassung mitgespielt hat<sup>26</sup>. Was das „Paradox“ angeht, das Moody in der Verurteilung des Ockhamisten Autrecourt durch den Ockhamschüler Buridan gegeben sieht, ist zu sagen, daß dieser auch sonst sich öfter, besonders in der Naturphilosophie, von Anschauungen Ockhams distanziert<sup>27</sup>. Jedenfalls haben wir kein Recht, an der Kennzeichnung der durch das Statut von 1340 betroffenen

<sup>24</sup> Denifle-Chatelain, *Chartularium*, II, 1; S. 577; vgl. J. Lappe, Nikolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, *Beitr. Gesch. PhThMA VI*, 2 (Münster 1908) S. 24.

<sup>25</sup> Siehe u. S. 67; 89; 115; 143; 145; 224; 245f.; 280. „Et ex hoc sequitur, quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio: cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa... Ideo non est mirabilis, si non potest demonstrari, quod aliquid sit causa“ (II Sent. q. 5 R).

„Et quando dicitur, quod actus voluntatis est in potestate voluntatis: si intelligitur sic, quod non potest impediri, hoc nullus christianus habet concedere, licet philosophus habeat eam concedere, qui non ponit deum immediate aliquid causare in istis inferioribus, sed christianus, qui habet ponere, quod deus concurrens in omni actione immediate, habet ponere, quod deo non coagente cum voluntate voluntas nullum actum elicit, quia deficit causa partialis necessario requisita, sed tamen actus voluntatis sic est in potestate voluntatis, quod per nullum creatum potest actus suus simpliciter impediri“ (III Sent. q. 4 L).

<sup>26</sup> Prantl, IV, 112 Anm. 470.

<sup>27</sup> Vgl. A. MAIER, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Rom 1951) S. 226.

Theologen als Ockhamisten durch den „*liber procuratorum*“ vorbeizugehen. Zehn Jahre vor seinem Tode hätte Ockham selbst ja noch verhüten können, daß Richtungen als ockhamistisch ausgegeben wurden, die er selbst als seiner Lehre wesensfremd empfunden hat.

Der *mäßigende* Zug, von dem wir sprachen, zeichnet auch ausgesprochene Jünger Ockhams wie *Pierre d'Ailly*, den A. Lang einen „Hauptvertreter“ des „*waschechten Ockhamismus*“ nennt<sup>28</sup>, und *Gabriel Biel* aus. Sie führen vielfach die radikalen Thesen Ockhams nur noch an, um sich dann auch der gemäßigeren traditionellen Lehre anzuschließen<sup>29</sup>.

Während Adam Wodeham im 4. Buch seiner Sentenzenvorlesung aus dem Jahre 1332 ausführlich Ockhams Lehre vom Verhältnis von Substanz und Quantität, worin, wie wir sehen werden, dessen Eucharistielehre sich sozusagen erschöpft, referiert, fällt gerade dieser Teil in der *Abbreviatio* des Heinrich v. Oyta fort, und zwar als einzige wesentliche Kürzung in diesem Buch. Offenbar war man damals solcher ausgedehnten philosophischen Spekulationen im Zusammenhang mit der Eucharistie schon wieder müde<sup>30</sup>.

Dieser *mäßigende* Zug, diese Wende von einem „*skeptischen Radikalismus*“ zu einem „*nominalistischen Eklektizismus*“<sup>31</sup> machte sich besonders in der Theologie bemerkbar. Hier hatte der Nominalismus sich sowieso schwerer durchsetzen können, weil das Schwergewicht der Tradition naturgemäß stärker war und weil sich dort der Einfluß der an ihre Schule gebundenen Lehrer aus den Orden auswirken konnte<sup>32</sup>. „Viele Lehrer, die in der Logik sich der Neuerung ergaben, blieben in der Theologie konservativ, und selbst, wo man nominalistischen Gedankengütern Raum gewährte, wurden sie vielfach im Sinne der Tradition umgestaltet oder mit Ordensautoritäten durchsetzt“<sup>33</sup>.

Diese dem Nominalismus sich entgegenstellenden Kräfte waren aber nicht stark und vor allem nicht schöpferisch genug, um ihn wirklich zu überwinden.

<sup>28</sup> Heinrich v. Oyta, S. 159.

<sup>29</sup> Als Beispiel s. u. S. 135f. die Definition des Sakramentes.

<sup>30</sup> Schon im Vorwort „*de vita Ade*“ der Edition Paris 1512 heißt es: „*carum succum et medullam Henricus oyta a centum et viginti Annis ab hinc extraxit quem sententias Adae appellamus, eum nonnumque abbreviavit, ut in quarto in materia de quantitate videre est . . .*“. Der *Quästio* 5 des IV. Buches „*Utrum quantitas terminata panis conserandi sit aliqua res una extra animam distincta realiter a substantia et qualitate*“, die bei Adam in Ms. Vat. lat. 1110 14 Seiten einnimmt (f. 108 r—115 r), sind in der Druckausgabe der *Abbreviatio* des H. v. Oyta nur vier Spalten eingeräumt. Es heißt dort: „*Istam quaestionem valde diffuse pertractat hic adam et ideo si velis, require in ipso. Conclusio autem sua principalis est ista, . . .*“ (ed. 142 vb); vgl. LANG, H. v. Oyta, S. 54—61.

<sup>31</sup> A. LANG, Glaubensbegründung, S. 167.

<sup>32</sup> A. LANG, H. v. Oyta, S. 158; ders., Glaubensbegründung S. 167; EHRLE, P. v. C., S. 112ff.

<sup>33</sup> LANG, H. v. Oyta, S. 159.

So sind für die 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts typisch *Eklektiker* wie *Marsilius v. Inghen* und *Heinrich v. Oyta*, die „*die verderbliche Richtung des Nominalismus abbiegen und fast unvermerkt den Anschluß an die scholastischen Traditionen wiedergewinnen konnten*“<sup>34</sup>. Wir treffen daher in dieser Zeit den Nominalismus nur in einer abgemilderten und zurechtgebogenen Form an, wobei er aber gerade damals eine alles einbeziehende „*Atmosphäre*“ geschaffen hatte, deren Einwirkung sich selbst die skotistischen und thomistischen Theologenkreise nicht völlig entziehen konnten<sup>35</sup>.

Dabei hat die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts eine solche Reihe bedeutender Theologen hervorgebracht, daß Ehrle in dieser Periode mit Recht den Höhepunkt der nominalistisch beeinflussten Scholastik gegeben sieht<sup>36</sup>. Nur ist hier, wie A. Lang<sup>37</sup> hinzufügt, nicht an den Höhepunkt des nominalistischen Radikalismus zu denken — dieser liegt noch in der ersten Hälfte des Jahrhunderts —, sondern an einen Höhepunkt der philosophisch-theologischen Bedeutung dieser Magister, „*ein Höhepunkt, der um so wichtiger ist, als auf ihn im 15. Jahrhundert nur noch Auszüge und Kompendien folgten, welche das im 14. Jahrhundert Erarbeitete in gangbare Münzen umprägten*“<sup>38</sup>.

Das 15. Jahrhundert ist darüber hinaus *ausgesprochen „untheologisch“*<sup>39</sup>. Das erbauliche Schrifttum, die praktisch-moralische Unterweisung und die Behandlung rubrizistisch-kanonistischer Fragen sind vorherrschend<sup>40</sup>. Typisch für diesen Wandel ist in Paris der Übergang von *Pierre d'Ailly* († 1420) zu seinem Schüler *Johannes Gerson* († 1429), der 1395 dessen Nachfolger als Kanzler der Universität wurde. „*Gerade dieser Nominalist mit seinem erbaulich gelehrten Schrifttum, seiner Verbindung mystischer, ockhamistischer und thomistischer Ideen wurde das Vorbild einer ausgedehnten halbpopulären, synkretistisch gestimmten theologischen Literatur, die für das ganze 15. Jahrhundert charakteristisch ist*“<sup>41</sup>. Wir brauchen nur sein Schrifttum über die Eucharistie anzuschauen, um das vollauf bestätigt zu finden. Hier ist die Frage der Vorbereitung auf die Messe und Kommunion be-

<sup>34</sup> Ebd., S. 244.

<sup>35</sup> EHRLE, P. v. C., S. 137.

<sup>36</sup> Ebd., S. 78.

<sup>37</sup> LANG, Glaubensbegründung, S. 168.

<sup>38</sup> EHRLE, P. v. C., S. 78.

<sup>39</sup> A. v. HARNACK, Dogmengeschichte, Bd. III (Tübingen 1910) S. 672.

<sup>40</sup> Vgl. bes. RITTER, Spätscholastik, II, S. 50; 121f.; III, S. 4; 12; 28.

<sup>41</sup> RITTER, Spätscholastik, II, S. 133f. Vgl. EHRLE, P. v. C., S. 92: „*Ja, wir müssen, um eine aus den Universitätskreisen, und zwar aus der theologischen Fakultät selbst, sich erhebende Reaktion gegen den Ockhamismus zu finden, bis zu Gerson an die Schwelle des 15. Jahrhunderts hinabsteigen, der, obwohl selbst in ihm aufgewachsen, auf Grund seiner angestammten Innerlichkeit das Seichte und Unchristliche der herrschenden Theologie herausfühlte und die in der theologischen Literatur des 15. Jahrhunderts vorherrschende moralisch-asketische Richtung anbahnte.*“



herrschend und diese dazu noch stark eingengt auf die Erlaubtheit des Kommunionempfanges nach der „Pollutio nocturna“<sup>42</sup>. Die eigentlich theologischen Fragen werden dagegen kaum erörtert. Noch weniger als bei den Theologen des 14. Jahrhunderts, die hier auch eine starke Auswahl treffen und sich durchweg auf die mit der Transsubstantiation gegebenen Fragen beschränken.

So stießen Humanismus und Reformation in ihrer Kritik nicht auf eine Scholastik, die sich durch besondere Radikalität in der Skepsis und in der Aufstellung gewagter und spitzfindiger Thesen auszeichnete, sondern eher auf eine solche, die selber stöhnte „unter der Last der literarischen Tradition, die im Laufe der Jahrhunderte unübersehbare Massen von Autoritäten, Meinungen und Kontroversen aufgetürmt hatte, deren ewiges Wiederkauen, Gegenüberstellen und Verarbeiten zu neuen (und im Grunde doch alten) Konklusionen ein endloses Geschäft geworden“ war<sup>43</sup>.

Dieser eklektische Zug der Theologie in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts und der populär-theologische, dabei geistig rückwärtsgewandte, restaurative und kompilatorische Charakter des 15. Jahrhunderts rechtfertigen und fordern unser Zurückgehen auf Ockham, um hier an dem Ausgangspunkt klar zu erfassen, was in der folgenden Zeit wohl wirksam war, aber vielfach durch überkommene Gedanken verdeckt oder umgebogen wurde<sup>44</sup>. Wir sollten endlich aufhören, uns von Biel sagen zu lassen, was Ockham gelehrt hat<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> „Tractatus de praeparatione ad Missam et pollutione nocturna“ ed. Du Pin (Antwerpen 1706) III, 323—334.

„Tractatus de pollutione nocturna“ III, 335—345.

„Collecta super incitationes cuiuspiam ad digne suscipiendum Corpus dominicum“ III, 310—323.

„Tractatus contra haeresim de Communionem laicorum sub utraque specie“ I, 3 Sp. 57—467.

„Tractatus nonus de Eucharistia dramaticus super illud: Esurientes implevit bonis“ IV, 397—406.

<sup>43</sup> RITTER, Spätscholastik, II, S. 98.

<sup>44</sup> Vgl. RITTER, Spätscholastik, I, S. 122: „Eine zukunftsfruchtige Idee kann sehr tief in ältere gedankliche Zusammenhänge verstrickt sein, daß ihre Wirkung auf uns später größer ist als auf die Zeitgenossen oder gar auf ihren Urheber selbst. Mit den subjektivistischen Ansätzen der Lehre Ockhams scheint es so zu stehen. In der Fassung des Marsilius v. Inghen jedenfalls hat diese Lehre nichts revolutionäres mehr an sich.“ Ehd. S. 151 heißt es in bezug auf das Verhältnis Ockhams zu Marsilius v. Inghen: „Noch ist der Subjektivismus des sich vom Herkommen emanzipierenden Denkens nicht bis in die innersten Heiligtümer der Kirche vorgedrungen. Wenigstens nicht auf den Lehrstühlen der Universitäten.“

<sup>45</sup> Z. B. KARL FECKES, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in: Röm. Quartalschrift, 32 (1924) S. 157—165: „Bei Ockham konnte ich nichts finden über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade (?), trotzdem Biel sich auf ihn beruft. Weil aber Biel sonst sehr genau und getreu alle Abweichungen von

Damit betreten wir ein sehr umstrittenes Gebiet. Denn seit einigen Jahren bemühen sich um das Werk Ockhams eine Reihe von Forschern, Ph. Böhner und das Franciscan Institute an der Spitze, die in ihm nicht nur nicht den Zerstörer des mittelalterlichen Lehrgebäudes sehen, sondern ihn im Gegenteil „ganz entschieden noch zur Blüte der Scholastik“<sup>46</sup> rechnen möchten. Zersetzungserscheinungen und Verirrungen in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters sieht auch Böhner gegeben, nur möchte er dafür nicht Ockham und seine Logik, die er für „meisterhaft und tief“ hält, verantwortlich machen, sondern spätere Scholastiker, die nach ihm diese Logik in gefährlicher Weise mißbraucht haben<sup>47</sup>. Dabei hat er wie E. A. Moody einseitig die Philosophie oder sogar nur die Logik im Auge. Ockham kann aber durchaus für die Entwicklung der Logik eine große Bedeutung haben und doch der Zerstörer sein, für den man ihn bisher ansah. Ja, darin, daß die Logik bei Ockham und im Spätmittelalter eine so beherrschende Rolle bekam, liegt ja schon eine gefährliche Akzentverlagerung, die zerstörerisch wirken konnte und es getan hat. Mehr als sonst müssen wir, um zu einer gültigen Wertung zu kommen, hier die Forderung Ehrles erfüllen und nicht nur die logische sondern auch die theologische Seite von Ockhams Werk ins Auge fassen<sup>48</sup>.

seinem Lehrer anzugeben pflegt und andererseits doch wenigstens eine Stelle im Sentenzenkommentar Ockhams eine Handhabe bietet, so geht man wohl nicht fehl, Ockham und Biel in diesen Fragen zu identifizieren“ (S. 160). Auch PAUL VIGNAUX, Luther commentateur des Sentences (Paris 1935), unterscheidet zu wenig zwischen Ockham und Biel. JOH. AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I (Freiburg 1942), schließt die Reihe der angeführten Theologen durchweg unter Übergehung Ockhams mit G. Biel, führt aber den Venerabilis Inceptor vielfach in die Betrachtung ein, indem er dem Bielzitat Bemerkungen wie „im Anschluß an Ockham“ (S. 156 Anm. 79; S. 144, Anm. 39; S. 211; S. 284, Anm. 192) hinzufügt! Das führt zu Irrtümern. Ockham hat z. B. der Gnade sicher keine aktive Ursächlichkeit für den verdienstlichen Akt zugeschrieben, was G. Biel tut, nach AUER „wohl im Anschluß an Scotus und Ockham“ (s. 211f.). Vgl. Bd. II, 16 u. 110f. Ist Biel wirklich ein getreuer Interpret Ockhams und „weicht er nur selten von den Ansichten des Führers der Nominalisten ab“ (FECKES, Die Rechtfertigungslehre, S. 5), weshalb sollen wir dann nicht direkt auf diesen zurückgehen? Haben wir aber Grund anzunehmen, daß Biel die vor keiner Konsequenz zurückschreckenden Ansichten Ockhams gemäß seiner versöhnlichen Eigenart und dem eklektischen und moralisch-erbaulichen Zug seiner Zeit harmonisiert, dann ist es erst recht geboten, bei Ockham selbst festzustellen, was Ockhamismus in der Theologie bedeutet.

<sup>46</sup> PH. BÖHNER, Ein Gedicht auf die Logik Ockhams, in: Franz. Studien 26 (Wert 1939) 78—85, S. 78. Vgl. E. ISERLOH, Um die Echtheit des „Centiloquium“. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke, in: Gregorianum 30 (Rom 1949) 78—103; 309—346, S. 79f.

<sup>47</sup> So BÖHNER in der Einleitung zur Edition des Centiloquium, in: Franc. Studies, I (St. Bonaventure, N. Y. 1941) Nr. 1, S. 64. Vgl. ISERLOH, Echtheit, S. 79 Anm. 6.

<sup>48</sup> EHRLE, P. v. C., S. 109.

Es ist hier nicht der Ort, die Fragen der Biographie Ockhams von neuem zu erörtern. Wir können da auf die noch immer grundlegende Arbeit von Joh. Hofer<sup>49</sup>, auf die „Studie über das Leben und die Werke Ockhams“, die Ph. Böhner in der Einleitung seiner Ausgabe von „De successivis“ gibt<sup>50</sup>, und auf den ersten Band von Léon Baudrys Ockhamwerk hinweisen. Danach ist Ockham zwischen 1280 und 1290 geboren, 1306 zum Subdiakon geweiht worden, 1324 auf eine päpstliche Zitation hin nach Avignon gekommen, von hier am 26./27. Mai 1328 mit Michael v. Cesena und Bonagratia di Bergamo entflohen, in Pisa zu Ludwig d. Bayern gestoßen und mit diesem im Februar oder März 1330 nach München gekommen, wo er 1349 starb<sup>51</sup>, wahrscheinlich, ohne daß es zu einer förmlichen Aussöhnung mit dem Papst gekommen ist.

Zur Chronologie von Ockhams Werken habe ich das Notwendigste an anderer Stelle gesagt. Dort wurde vor allem festgestellt, nach Valens Heynck „mit Böhner“<sup>52</sup>, daß alle nicht kirchenpolitischen Werke aus der Zeit vor 1328, vor dem Aufenthalt in München also, stammen. Danach würden die Quodlibeta nach dem Sentenzenkommentar und vor „De sacramento altaris“ abgefaßt sein. Mit diesen drei Schriften haben wir es im Folgenden in der Hauptsache zu tun.

Der Sentenzenkommentar gibt eine Reihe von Fragen auf. Er ist kein einheitliches Gebilde. Nur das 1. Buch ist als Ordinatio überliefert, und zwar, wie man annimmt<sup>53</sup>, in zwei Redaktionen. Die Bücher II—IV dagegen liegen nur als Reportationen vor. Sie bringen Verweise auf das I. Buch<sup>54</sup>. Dar-

<sup>49</sup> Biographische Studien über Wilh. v. Ockham, in: Archivum Franciscanum Historicum, 6 (1913) S. 209—233; 439—465; 654—669.

<sup>50</sup> The tractatus desuccessivis attributed to William Ockham. Edited with a study of the life and workes of Ockham by Philotheus Böhner. Franciscan Institute Publications No. 1 (St. Bonaventure N. Y. 1944) 1—23. Dazu PH. BÖHNER, Der Stand der Ockham-Forschung, in: Franz. Studien, 34 (1952) 12—31, S. 12f.

<sup>51</sup> Über das Todesdatum siehe: RUDOLF HÖHNE, Wilhelm Ockham in München, in: Franz. Studien, 32 (1950) 142—155.

<sup>52</sup> Franz. Studien 32 (1950) S. 163. Nach A. MAIER, Einige Probleme, S. 163 „kann es als sicher gelten, daß fast alle phil.-theol. Werke Ockhams vor seiner Vorladung nach Avignon entstanden sind, also vor 1324“.

<sup>53</sup> So PH. BÖHNER in: Traditio, I (1943) 245—275; vgl. Der Stand der Ockham-Forschung, S. 16f.; L. BAUDRY, G. d'Occam, S. 63f.

<sup>54</sup> Ed. II q. 8 J „sicut patet in reportatione nostra, ubi tractatur de esse cognito, esse ab aeterno et in ordine simpliciter“. Diese Stelle fehlt in Ms. Gießen 732f. 23ra. Ms. Florenz A. 3. 801f. 142vb steht „sicut patet in reportatione Ockham“. So nach Böhner auch Ms. Oxford, Merton Coll. 100.

Ed. II q. 8 N: „sicut patet in reportationibus nostris“; Ms. Florenz A. 3. 801f. 143rb: „sicut patet diffuse in ordinatione et reportatione Ockham quacere ibi“. Ms. Gießen 732:

aus folgert Ph. Böhner, daß auch eine Reportatio des I. Buches vorgelegen hat<sup>55</sup>.

Er nimmt damit als selbstverständlich an, daß die Reportatio der Ordinatio vorausgeht, bzw. die Ordinatio eine nachträgliche Ausarbeitung der Vorlesung ist<sup>56</sup>. Verweise in der Reportatio der Bücher II—IV sich also nicht auf eine Ordinatio des I. Buches beziehen können.

An Durandus de S. Porciano und Petrus Aureoli hat aber Anneliese Maier gezeigt, daß es Fälle gegeben hat, wo eine Ordinatio der Vorlesung und damit der Reportatio vorausging, Ordens theologen z. B. ihren Obern die Ausarbeitung einer Sentenzenerklärung, wenigstens des I. Buches, vorlegten, bevor sie von diesen als baccalaureus sententiaris für ein studium generale z. B. Paris oder Oxford bestimmt wurden<sup>57</sup>. Ähnliches möchte A. Maier von

„sicut patet diffuse in primo di. 9“ (f. 24rb; q. 7); Ms. Göttingen 118: „sicut patet diffuse in primo di. 9“ (f. 226va).

Ed. IV q. 3H: „De prima difficultate fuit tractatum libro primo distinctione 17, ideo dico breviter intelligendo per gratiam caritatem“. Ebenso Gießen f. 165vb; Ms. Göttingen 118 f. 293rb: „Prima utrum deus possit remittere culpam sine infusione gratiae et de hac tractatum est in primo dist. 17. Ideo dico breviter, quod intendo per gratiam caritatem . . .“.

Ed. IV q. 5D und Ms. Gießen 732 f. 175rb: „sed deus potest facere, quod non-existens terminet visionem intuitivam sicut alibi dictum est, ergo etc.“. Ms. Göttingen 118 f. 298vb: „sed deus potest facere, quod non-existens terminet visionem, ut alibi in primo dictum est“. Gemeint ist Prol. I BB.

Ed. Lyon IV q. 14 H: „ad ultimum patet ex primo, quod delectatio est in anima subiective, ubi huius facile responsionem poteris invenire“. Ms. Göttingen 118 f. 323rb und Gießen 732 f. 216ra: „ad ultimum patet in ordine ockam quod delectatio est in anima subiective . . .“.

Am Ende der Dubitationes additae heißt es in ed. Lyon: „ . . . quam fecimus contra Johannem in materia de fruitione, quae cum ibi et alibi frequenter et diffuse ponantur, ideo nunc pertransco“. Ms. Gött. 118 f. 321va und Ms. G. 732 f. 212va heißt es: „quam facit ockam contra Johannem . . .“.

<sup>55</sup> „Die Reportation des I. Buches ging offenbar der uns erhaltenen Reportatio voraus, wie die Hinweise auf das I. Buch in der Reportatio beweisen“, Stand der Ockham-Forschung, S. 16.

<sup>56</sup> Vgl. „Notitia Intuitiva . . .“ in: Traditio I (1943) S. 243: „The quotation of the Ordinatio Ockham proves the same, because there is much evidence for the assumption that Ockham transformed the first book into the Ordinatio after the Reportatio on the other books.“

<sup>57</sup> A. MAIER, Diskussion über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. in: Divus Thomas (Freiburg 1947) S. 319 Anm. 2; —, Literarische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den „Cancellarius“ nach der Handschrift Ripoll 77 bis in Barcelona, in: Gregorianum 29 (1948) S. 218f.; S. 227f. —, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Rom 1951, S. 164 Anm. 10; —, Zu einigen Problemen der Ockham-Forschung, in: Archivum Franciscanum Hist., 46 (1953) 161—194, S. 164f.

Ockham bezüglich seiner *Ordinatio* und seiner Vorlesung in Oxford annehmen.

Dann hätte Böhner nicht recht, wenn er „die *Reportatio* als das älteste der uns überkommenen Werke Ockhams“ anspricht<sup>58</sup>, und die *Ordinatio* des I. Buches wäre, wenigstens in der 1. Redaktion, älter. Terminus ante quem für die Entstehung des Sentenzenkommentars sind die Vorlesungen des Walter v. Chatton aus dem Jahre 1322/23. Denn Johannes v. Reading kennt und diskutiert den Sentenzenkommentar Ockhams und hat selbst den Lombarden vor Walter v. Chatton kommentiert<sup>59</sup>.

Für die Bestimmung des *Terminus post quem* ist die Sentenzenvorlesung des Petrus Aureoli von Bedeutung. Wie wir noch sehen werden, setzt sich Ockham ausführlich mit diesem als „*iste doctor*“ und „*quidam doctor modernus*“ auseinander, und zwar nicht erst nach I. Sent. d. 27 q. 3 H, wo er sagt, daß er die Ansicht des Petrus Aureoli über das intentionale Sein erst kurz vor Abschluß der Vorlesung über das I. Buch kennengelernt habe<sup>60</sup>.

Er führt z. B. besonders ausführlich die Thesen des Aureoli in I. Sent. d. 17. q. 1 B C D E an, und im Ms. Florenz Bibl. Naz. F 6. 800 ist zu „*Ad istam quartionem est una opinio, quod ad hoc, quod anima sit deo grata*“ (I. Sent. d. 17. q. 1 B) am Rande ausdrücklich vermerkt „*Opinio Petri Aureoli*“. Auch die von Böhner als 1. Redaktion hingestellte Fassung Bibl. Naz. A. 3. 801 hat in d. 17. schon die Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli. Damit entfällt die Ansicht Böhners, die 2. Redaktion der Sent. sei wahrscheinlich veranlaßt durch das Bekanntwerden Ockhams mit Aureolis Sentenzenkommentar<sup>61</sup>. Ockham sagt ja an der angeführten Stelle nicht, daß er die Sentenzen-

<sup>58</sup> Stand der Ockham-Forschung, S. 16; De Successivis, S. 20.

<sup>59</sup> L. BAUDRY, G. d'Occam, S. 64f.; —, Gauthier de Chatton et son commentaire des Sentences, in: Arch. d'hist. doctrinale et litt. du moyen-âge, 18 (1943—45) S. 353.

<sup>60</sup> „*Ista opinio quantum ad conclusionem, pro qua rationes priores sunt adductae, videtur mihi falsa. Quia tamen pauca vidi de dictis illius (Gött.: istius) doctoris, si enim omnes vices, quibus respexi dicta sua, (ed. + Gött.: simul) congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis et ideo contra istum opinantem non intendo multa arguere. Possem enim leviter ex ignorantia dictorum suorum magis contra verba quam contra mentem suam arguere. Quia tamen conclusio, sicut sonat, apparet mihi falsa, arguam contra eam, sive argumenta procedant contra mentem opinantis sive non. Possent autem contra istam conclusionem adduci aliqua argumenta, quae feci distinctione 36 (so Ms. Gött. 118 + Florenz F. 6. 800; ed. + Ms. Ottob. 2088: dist. 26) huius libri contra unam opinionem de esse cognito, quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro, antequam vidi opinionem hic recitatam. Praedicta argumenta quaerat ibidem et applicet hic qui voluerit. . . .“ (Ms. Ottob. 2088 f. 123vb—124ra; Gött. 118 f. 159va; Florenz F. 6. 800f.).*

<sup>61</sup> „Die von uns angenommene zweite Redaktion wurde sehr wahrscheinlich veranlaßt, als Ockham mit Aureolis Sentenzenkommentar bekannt wurde“, Stand der Ockham-Forschung, S. 16f.

vorlesung seines Ordensbruders erst kennengelernt habe, nachdem er das I. Buch selbst schon zum größten Teil behandelt hatte, sondern er spricht nur von der einzelnen Ansicht<sup>62</sup>. Bei dem Umfang des I. Buches des Sent. des Aureoli konnte Ockham durchaus größere Teile kennen und zitieren, ohne das Werk als Ganzes präsent zu haben.

Die sog. 1. Redaktion Florenz Bibl. Naz. A. 3. 801 bricht schon im 1. Artikel von I. Sent. d. 27. q. 3 ab, um mit I. Sent. d. 30. q. 1 wieder fortzufahren. Dabei handelt es sich aber nicht um eine zufällige Lücke in der Handschrift. Der Verfasser selbst hat die Behandlung dieser schwierigen Frage zunächst zurückgestellt, um zuvor das I. Buch fertigzustellen. Danach erst hat er die Frage behandelt, und zwar in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Meinung des Aureoli.

Beweis dafür ist, daß in der Florentiner Handschrift der 2. Artikel, in dem die Ansicht des Aureoli behandelt wird, nicht nur fehlt, sondern überhaupt nicht vorgesehen ist<sup>63</sup>.

Petrus Aureoli hat im Herbst 1316 über das I. Buch der Sentenzen gelesen. Die *Ordinatio* lag dazu schon fertig vor und ist spätestens Mai 1317, als die

<sup>62</sup> Dieser Ansicht ist auch BAUDRY (G. d'Occam, S. 62ff.): „*Nous dit-il que lorsqu'il commentait les Sentences il ignorait tout de la doctrine d'Auriol? Non pas. Il nous dit seulement qu'il ignorait sa conception d'un être intentionnel*“ (S. 64).

<sup>63</sup> I. Sent. d. 27 q. 3 lautet nach Ms. Florenz A. 3. 801: „*Circa istam quaestionem primo supponendum est unum concessum ab omnibus, scilicet quod verbum est genitum. Ideo primo videndum est, quid est genitum in divinis, secundo de quo gignitur propter secundum argumentum. Circa primum dico, quod . . . emanationem et gignitionem.*“ Hier bricht die Handschrift ab, um mit d. 30 q. 1 fortzufahren.

Ms. Göttingen 118 f. 158 vb + ed. Lyon (I. Sent. d. 27 q. 3 B) lautet die Stelle folgendermaßen: „*Circa istam quaestionem primo supponendum est unum concessum ab omnibus, scilicet quod verbum est genitum. Ideo primo videndum est, quid est genitum in divinis. Secundo quod illud genitum est verbum. Tertio de quo gignitur propter secundum argumentum. Circa primum dico quod . . .*“.

Diesen Unterschied zwischen Ms. Florenz A. 3. 801 und den übrigen Mss. in der Anlage von dist. 27 q. 3 übersieht A. MAIER. Weil der Abbeviator v. Borgh. 68 den 2. Artikel von dist. 27 q. 3 wie die ed. Lyon und wie die Handschriften der sog. zweiten Redaktion vorsieht, folgert sie, dieser habe den Text vollständig vorliegen gehabt und es sei demnach auch der Text der ersten Redaktion lückenlos gewesen. Wenn der Abbeviator diese Quaestio in seinem Originale mit drei Artikeln vorliegen hatte, dann kann nicht die in Ms. Florenz A. 3. 801 angenommene erste Redaktion sein Originale gewesen sein, weil hier nur zwei Artikel vorgesehen sind und gerade der Art. 2 mit der Auseinandersetzung mit Aureoli fehlt.

Die These A. MAIERS, „der Text der 1. Redaktion muß also lückenlos gewesen sein, und das Florentiner Ms. ist einfach eine unvollständige Handschrift“ (Einige Probleme, S. 172), stimmt demnach nicht; zum mindesten hat in dem als vollständig angenommenen Werk die Auseinandersetzung mit Aureoli dist. 27 q. 3a2, um die es uns geht, gefehlt.

Prachthandschrift für Joh. XXII Ms. Borgh. 329 fertig war, bekannt geworden<sup>64</sup>.

Ockham, der nun, wie wir sahen, auch schon für die evtl. 1. Redaktion Aureoli benutzt hat, kann demnach frühestens in den Jahren 1317—1319 die Ordinatio angefertigt haben<sup>65</sup>.

Die Vorlesung hat er später gehalten, denn in II. Sent. q. 26 wendet er sich bei der Ablehnung der Imperustheorie wahrscheinlich gegen Franciscus de Marchia, der 1319/20 in Paris über die Sentenzen gelesen hat<sup>66</sup>. Demnach hätte Ockham seine Vorlesung 1320/21 oder, wie nach A. Maier auch möglich ist, im selben Schuljahr 1319/20 gehalten, und es wäre die Reportatio in diese Jahre zu legen.

Die Tatsache, daß die Ordinatio von I. Sent. bei der Vorlesung schon vorlag, schließt aber, wie wir von Petrus Aureoli und Durandus v. Porciano wissen<sup>67</sup>, eine Reportatio des I. Buches nicht aus. Weshalb sollten die Hörer der Vorlesung sich nicht eine Nachschrift angefertigt haben? Nur hatte diese weniger Aussicht auf Verbreitung, weil eine Ordinatio mit dem höheren Anspruch der Authentik vorlag. Adam Wodeham scheint eine Reportatio des I. Buches von Ockhams Sentenzenvorlesung besessen, ja angefertigt zu haben. In seinem Sentenzenkommentar bemerkt er zu I. d. 17 q. 5: „Ad 14 respondet okam, quid iste male intelligit articulum . . .“ und fügt am Rande hinzu: „Manu sua in margine reportationis meae“<sup>68</sup>. Ockham hätte dann die Reportatio selbst durchgesehen bzw. mit seinem Schüler durchgesprochen.

In der äußeren Form unterscheidet sich die Ordinatio des I. Buches von der Reportatio des II.—IV. Buches dadurch, daß sie wesentlich ausführlicher ist und die übliche Einteilung in Distinktionen und Quästionen beibehält, während die Bücher II—IV nur in Quästionen eingeteilt sind.

Als Ganzes ist Ockhams Werk kein eigentlicher Sentenzenkommentar mehr. Der Text des Lombarden tritt gar nicht in Erscheinung, höchstens die Stoffeinteilung wird noch von ihm übernommen. Es handelt sich in Wirklichkeit um „ausgewählte Fragen zu den in den Sentenzenbüchern behandelten Stoffen“. Die Bevorzugung des I. Buches und der Übergang vom Kommen-

<sup>64</sup> A. MAIER, Notizen, S. 218ff.; —, Codices Burghesiani, S. 337f.

<sup>65</sup> A. MAIER, Zu einigen Problemen, S. 169. Nach Böhner ist die Entstehungszeit der Ordinatio, die aber für ihn jünger ist als die Vorlesung, „sicher vor 1323 und wahrscheinlich um 1318 anzusetzen“ (Stand der Ockham-Forschung, S. 16).

<sup>66</sup> A. MAIER, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, S. 158f. —, Zu einigen Problemen, S. 166ff.

<sup>67</sup> Siehe o. Anm. 57; A. MAIER, Zu einigen Problemen, S. 164f.

<sup>68</sup> Vat. lat. 955 f. 161v; vgl. AUGUST PELZER, Codices Vaticani latini II, 1 (1931) S. 402; —, Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, in: Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, V (Louvain 1924) 449—491, S. 452 Anm. 4.

tar oder einer „Lectura textualis super libros Sententiarum“ zu „Quaestiones in libros Sententiarum“ ist eine in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts sich einbürgernde allgemeine Erscheinung, auf die in der Literatur schon hinlänglich hingewiesen wurde<sup>69</sup>. Diese Angleichung der literarischen Eigenart machte es möglich, daß Teile des Sentenzenkommentars unverändert in den Quodlibeta wiederkehren können<sup>70</sup>.

In der einseitigen Beschäftigung mit dem I. Buch, das dem logischen Interesse mehr Stoff bot, sehen nicht nur wir eine Verfallserscheinung der „nominalistischen Periode, zu deren charakteristischen Merkmalen das Überwuchern der bis zu ungesunden Spitzfindigkeiten getriebenen philosophischen Verarbeitung des theologischen Lehrstoffes gehört“<sup>71</sup>, sondern schon Johannes Gerson weist im Zusammenhang mit einer Warnung vor leeren und unfruchtbaren Lehren darauf als auf einen abzustellenden Mißbrauch hin<sup>72</sup>.

Folgende Handschriften standen zur Verfügung: Für das I. Buch der Sentenzenvorlesung aus der Vaticana Ms. Ottobon. 2088 und die Abbreviation Ms. Borghese 68<sup>73</sup>, aus der Nationalbibliothek Florenz Ms. A. 3. 801 und Ms. F. 6. 800 und aus der Universitätsbibliothek Göttingen Ms. theol. 118. Für die Reportationen von Buch II—IV aus der Nationalbibliothek Florenz Ms. A. 3. 801, aus der Universitätsbibliothek Göttingen Ms. theol. 118 und aus der Universitätsbibliothek Gießen Ms. 732. Das Gießener Ms. bringt durchweg den Text der Lyoner Edition. Zahlreiche Ergänzungen und Verbesserungen am Rande führen eine noch größere Übereinstimmung herbei. Die Göttinger Handschrift zeigt größere Abweichungen. Abgesehen davon,

<sup>69</sup> Vgl. EHRLE, P. v. C., S. 24f.; 77; 92; EHRLE, Die Scholastik, S. 22. A. LANG spricht von der „Quaestionenliteratur, wie sie seit Ockham namentlich üblich geworden ist“ (H. v. Oyta, S. 50); vgl. ebd., S. 62 und LANG, Glaubensbegründung, S. 242—244. RITTER, Spätscholastik, I: „Bei Ockham ist der Text des Lombarden verschwunden, die dialektische Erörterung beherrscht ausschließlich das Feld, immerhin ist die Einteilung in Distinktionen noch festgehalten, öfter als später findet sich direkte Berufung auf die Fragestellung des Petrus. Eine umständliche Überprüfung des Syllogismus verlangsamt den Gedankenfortschritt, endlose dubia, opiniones und Urteile schleppen das Problem zu Tode. Dennoch wirkt das Ganze nicht unlebendig (S. 73).“

<sup>70</sup> So ist z. B. Quodl. IV, 6 der Straßburger Edition 1491 identisch mit III Sent. q. 12; siehe u. S. 44 Anm. 1.

<sup>71</sup> EHRLE, P. v. C., S. 25.

<sup>72</sup> „Item monendi videntur magistri nostri specialiter, qui dederunt occasionem, quatenus suos baccalaureos et scholas monerent fugere aut dimittere vanissimas doctrinas inutiles et steriles, nec approbando, nec morose aut curiose reprobando, sicut iam, Deo propitio, sophismata sunt expulsa a theologia; et quod materia secundi, tertii et quarti Sententiarum magis tractarentur, quia vix legitur nisi primus, occupando tempus in praemissis doctrinis, et similiter biblia.“ Aus: „Epistola secunda de reformatione theologiae ad studentes collegii Navarrici“ ed. Du Pin (Antwerpen 1706) I, 123.

<sup>73</sup> D. h. Abbreviation bis dist. 30, von da ab der Originaltext. Vgl. A. MAIER, Codices Burghesiani, S. 88.

daß in Buch II und III einige Quästionen fehlen, z. B. II Sent. q. 5, q. 13, q. 14, q. 15, sind die Variationen aber nicht beträchtlich. Hier und da ist der Text etwas gekürzt. Weiter ist er durchweg anders angeordnet, insofern die Dubia nicht zunächst insgesamt gebracht werden, sondern jedem Dubium unmittelbar die Lösung angefügt wird, so z. B. IV Sent. q. 3 (f. 292 va bis 294 vb), q. 4 (f. 294 vb—298 ra), q. 5 (f. 298 ra—300 rb), q. 6 (f. 300 rb bis 301 va), q. 9 (f. 304 vb—308 vb), q. 10 (f. 308 vb—310 va). Bei q. 11 (f. 310 va—312 va) wird auch nach dem ersten Dubium sofort die Lösung gegeben, dann werden aber alle übrigen Dubia gebracht und darauf die Lösungen. Unter ihnen nochmals die des ersten Dubiums, die auf diese Weise zweimal angeführt wird. Daran können wir ersehen, daß diese von der Edition und anderen Handschriften abweichende Anordnung auf einen Abschreiber zurückgeht, der diese Reihenfolge für sinnvoller hielt, sie aber nicht konsequent durchführte.

Ph. Böhner hat versucht, den Wert der Reportationen als einer maßgeblichen Wiedergabe der Lehre Ockhams zu bestreiten<sup>74</sup>. Davon ist er aber inzwischen stillschweigend abgerückt<sup>75</sup>. Die Reportation unterlag Ockhams eigener Kritik, und er hat sie, wie wir oben wahrscheinlich machen konnten, selbst durchgesehen. Wären hier seine Ansichten verfälscht wiedergegeben, dann hätte er sich dagegen verwahrt, besonders da die Gutachter im Prozeß von Avignon neben der Ordinatio auch die Reportatio als Quelle für ihr belastendes Material benutzt haben. Adam Wodeham, der Schüler Ockhams, beruft sich in seiner eigenen Sentenzenvorlesung von 1332 immer wieder auf die Reportation der Vorlesung seines Lehrers<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Franc. Studies I (1941) 2, S. 52f.; vgl. ISELOH, Echtheit, S. 333ff.

<sup>75</sup> Neuestens (Stand der Ockham-Forschung, S. 15) nimmt BÖHNER zu dem Problem, wie folgt, Stellung: „Nach einer eingehenden vergleichenden Studie von elf Handschriften und der Edition können wir behaupten, daß die Lyoner Ausgabe als Grundstock die gesamte Reportatio Ockham enthält und dazu noch mit Quästionen Ockhams angereichert ist, die zum Teil sicher einer späteren Periode angehören. Am besten stimmt das vierte Buch der Edition mit der handschriftlichen Überlieferung überein. Problematisch sind nur die Dubitationes additae . . . Das zweite und dritte Buch weisen dagegen größere Verschiedenheiten auf, die sich heute auf Grund einer größeren Zahl von Handschriften deutlicher aufweisen lassen, als es uns früher möglich war.“ BÖHNER hält aber auch an der Authentizität dieser nach ihm ursprünglich nicht zur Reportatio gehörenden Quästionen fest und möchte in ihnen Quaestiones disputatae sehen.

<sup>76</sup> IV Sent. q. 1: „ad aliud respondet okam super quartum librum“ (Vat. lat. 1110 f. 96v).

IV Sent. q. 4: „ad istud respondet okam in quarto libro quaestione sexta“ (Vat. lat. 110 f. 107r).

Ebd.: „ad istud respondet okam“ (f. 108r).

IV Sent. q. 5: „Sed contra ista arguitur okam in quarto libro q. sexta“ (f. 111v).

IV Sent. q. 5: „Probat okam libro quarto sententiarum“ (f. 113r).

Einer Frage würdig sind dabei die Dubitationes additae, die die Lyoner Ausgabe dem Buch IV anfügt. Sie lassen sich nicht in allen Handschriften nachweisen. Die Ms. Gießen 732 und Göttingen theol. 118 bringen sie im Anschluß an Quästio 13 nach einem längeren Abschnitt, der mit „ad septimum dico, istud non est supra formatum“<sup>77</sup> beginnt und der in der Lyoner Ausgabe fehlt. Daß diese Dubitationes dem IV. Buch nicht ursprünglich angehören, ist schon daran ersichtlich, daß dort, wo in der Lyoner Ausgabe „supra“ steht<sup>78</sup>, es im Ms. Göttingen 118 „in quarto“ heißt<sup>79</sup>.

Ihre Authentizität braucht nach Böhner deshalb nicht bezweifelt zu werden. Er möchte sie aber mit einigen Quästionen von Buch II und III zu besonderen Quaestiones disputatae zusammenfassen<sup>80</sup>.

Die Zahl der benutzten Handschriften scheint mir groß genug, um die Lehre Ockhams zuverlässig feststellen zu können. Denn man pflegt den vorliegenden Frühdrucken von Ockhams Werken wenig Vertrauen entgegenzubringen und die Notwendigkeit kritischer Ausgaben zu betonen. Bis dahin sei, so meint man, über Einzelheiten von Ockhams Lehre keine Klarheit zu gewinnen<sup>81</sup>.

Das darf aber auch nicht übertrieben werden. Bei meinem Umgang mit Ockhammanuskripten bin ich zu demselben Ergebnis gekommen wie Michalski<sup>82</sup> in bezug auf I. Sent., daß nämlich die Frühdrucke von Ockhams Werken durchweg zuverlässig sind. Den Quellenwert einer Handschrift, nämlich derjenigen, die dem Drucker vorlag und die er meist sorgfältig abdruckte, können wir einem solchen Druck wohl kaum absprechen. Oft bringt dieser eine Lesart, die der in den vorliegenden Manuskripten vorzuziehen ist.

Die Quodlibeta sind, wie schon gesagt, auch in die Oxforder Zeit zu verlegen, etwa in die Jahre 1322/23. Adam Wodeham zitiert sie in der 1. Re-

<sup>77</sup> Gött. 118 f. 317vb; G. 732 f. 205vb.

<sup>78</sup> dub. additae C.

<sup>79</sup> Gött. 118 f. 318va; vgl. S. 142 Anm. 31.

<sup>80</sup> S. oben Anm. 75. Die Tatsache, daß es am Ende der Dubitationes in Ms. Göttingen 118 f. 321va und in Ms. Gießen 732 f. 212va heißt „quam facit Ockam“, braucht nicht gegen die Herkunft von Ockham zu sprechen. Denn auch an anderen Stellen bringen Verweise den Namen Ockham, ohne daß wir deshalb diese Texte dem Venerabilis Inceptor absprechen. Vgl. oben Anm. 54 die verschiedenen Lesarten von II Sent. q. 8 J + N.

<sup>81</sup> „Wenn man den wenig erfreulichen Zustand der literarischen Überlieferung hinzunimmt, so wird man sich nicht darüber wundern, daß vieles Einzelne in seiner Lehre uns heute noch nicht völlig klar wird“, R. SEEBERG, Dogmengesch. III, V. Auflage (1953), S. 707; vgl. M. GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben I (München 1926) S. 5.

<sup>82</sup> Les courantes critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle, in: Bulletin int. de l'acad. Polon. année 1925 (Cracovie 1927) 192—242, S. 199: „En ce qui concerne le premier livre, les éditions imprimées (p. ex. celle de Lyon 1495) ne diffèrent en rien du texte des manuscrits . . .“

daktion seiner Sentenzenvorlesung von 1332<sup>83</sup>. Ockham war „Baccalaureus formatus“. Da nur ein Magister die „Quaestio de quolibet“ leiten durfte, hat Ockham entweder die Quodlibeta, bei denen er Respondens war, veröffentlicht, oder sie haben wohl unter seiner Leitung stattgefunden, dann aber nicht an der Universität, sondern im Ordensstudium von Oxford<sup>84</sup>.

Mir standen zur Verfügung die Mss. Vat. lat. 956, Vat. lat. 3075 und Chigi B VI 93, die alle noch aus dem 14. Jahrhundert stammen, und das Ms. Göttingen theol. 118 (f. 324—383 v) aus dem 15. Jahrhundert. Den Codex Vat. lat. 3075 kann man näher datieren. Er war ursprünglich eins mit Vat. lat. 3060, wo wir auf fol. 94 ra am Ende des von derselben Hand geschriebenen Traktates „De motu cordis“ des hl. Thomas v. Aquin den Vermerk finden: „Explicit tractatus de motu cordis scriptus a Richardo de London anno domini 1333 die sabatti ante festum beati andree apostoli“<sup>85</sup>. Die Anordnung und Zählung der Quästionen ist nicht einheitlich, vor allem differiert die der Mss. stark von der in der Edition Straßburg 1491<sup>86</sup>. Ich zähle nach Vat. lat. 956 und 3075 und gebe in Klammern die Nummer der Quästion des Straßburger Druckes an.

3) Schwierigere Fragen gibt uns die unter dem Titel „De sacramento altaris“ mehrfach gedruckt erschienene Schrift auf. Sie zerfällt deutlich in zwei Traktate, von denen der erste auf den zweiten verweist<sup>87</sup>. In den Handschriften kommen beide Teile nur getrennt vor. Zu dem schon von Baudry<sup>88</sup> und Böhner<sup>89</sup> angeführten Handschriften des ersten Teiles ist noch das Ms. Rom Angelica 1017<sup>90</sup> (Pergament 14. Jh.) f. 64 ra—72 ra zu nennen. Es trägt die

<sup>83</sup> „Tamen contra hoc videtur magnum dubium sicut dicit okam in suo quolibet sexto“ (Var. lat. 1110 f. 107r). <sup>84</sup> Iserloh, Echtheit, S. 94f.

<sup>85</sup> Vgl. A. PELZER, Les 51 articles de Guillaume Occam, in: Revue d'hist. Eccles. 18 (1922) 240—270, S. 244.

<sup>86</sup> Vgl. die Aufstellung bei A. PELZER, Codices Vaticani latini II, S. 403.

<sup>87</sup> „Et ista ad praesens de ista sufficient, quia alias diffusius tractabn de ea“ (Basel F II 24 f. 29 vb). Im Druck Straßburg 1491: „Et ista de illa materia ad praesens sufficient, quia alias diffuse de ea tractabn“, woran sich der zweite Traktat anschließt mit: „Incipit accessus ad tractatum de corpore Christi. Prologus. Stupenda super munera largitatis . . .“ (ed. B 6 vb).

<sup>88</sup> G. d'Occam, S. 283f.: Basel F II 24 (Pergament 14. Jahrh.) f. 21 rb—29 vb. Inc.: „Sicut dicit quaedam glossa de consecratione . . .“ Expl.: „quia alias diffusius tractabo de ea.“ Vgl. HOCHSTETTER, S. 3. — Troyes 718 (Perg. 14. Jh.) f. 149b—149d. Inc.: „sicut dicit quaedam glossa . . .“ Expl.: „quia si sit continua et non per punctum, quia non est per casum igitur sine.“ Wien, Dominik. 153 f. 183r.

<sup>89</sup> De successivis, S. 22.

<sup>90</sup> Dieser Codex (Perg. 14. Jh.) ist bei Baudry nicht aufgeführt. In dieser Handschrift ist Ockham neben einem logischen Werk (Inc.: „Logica procedit ab incomplexis ad complexa.“ Expl.: „Explicit defensorium Hokham“ f. 21—36) auch der Traktat „De Successivis“ zugeschrieben („Incipit Tractatus ockam de successivis. Quia communis

Überschrift „Quaestio Okam de quantitate“ und beginnt: „Sicut dicit quaedam glossa de consecratione dist. II in sacramentorum. Circa conversionem panis in Corpus Christi tres erant opiniones“; das Explicit lautet: „Ergo ex praedicta opinione sequitur hoc impossibile, quod naturaliter simul sunt.“ Dieses Abbrechen der Handschrift mitten im Satz ist aber zufällig, im Codex sind die zur Vollendung des Traktates notwendigen Blätter freigehalten.

Von dem zweiten Teil kennen wir sieben Handschriften<sup>91</sup>. Im Folgenden sind benutzt und zitiert Ottobon. 179<sup>92</sup> und Borgh. 151<sup>93</sup>.

Gedruckt sind beide Teile vicrimal in Paris (1490 und dreimal ohne Datum), in Straßburg 1491, in Venedig 1502, 1504 und 1516 und in einer modernen Edition von B. Birch (Burlington Iowa 1930)<sup>94</sup>. Mit der Ausgabe von Birch hat sich L. Baudry beschäftigt<sup>95</sup>. Von dem Vorwort sagt er, daß sich darin die Irrtümer und Ungenauigkeiten in einem Ausmaß häufen, das einem Historiker schwerlich zu verzeihen ist<sup>96</sup>. Wenn wir dazu feststellen, daß Birch das Kolophon des Druckes Straßburg 1491<sup>97</sup> der Handschrift zu-

opinio est quod motus“ f. 56 va. Expl.: „et contingit successive verificari contradictoria. Explicit tractatus Ockam de successivis“ f. 63 vb). Damit hätten wir fünf vollständige Handschriften von „De Successivis“ aus dem 14. Jh., die alle ausdrücklich Ockham als Verfasser angeben, womit der Zweifel an der Echtheit um so haltloser wird (vgl. Iserloh, Echtheit, S. 84ff.; die dortigen Ausführungen werden von BÖHNER, Stand der Ockham-Forschung, S. 22, Anm. 26 als „unbegründete Bemerkungen“ abgetan). In seiner Edition vermerkt Böhner nicht, daß das Incipit von Ottobon. 179 (nicht, wie er S. 27 angibt, Ottobon 176) lautet: „Incipit tractatus de successivis ockam. Quia communis“ (f. 98rb), also auch Ockhams Namen führt.

<sup>91</sup> BÖHNER spricht in „De Successivis“, S. 22 von acht Mss., in „Stand der Ockham-Forschung“, S. 20 auch nur von sieben. BAUDRY führt S. 284 nur sechs Mss. an. Bei ihm fehlt Borghese 151.

<sup>92</sup> Perg. 14 Jh. Er trägt auf der Innenseite des ersten nicht mitgezählten Blattes die Besitzervermerke: „Ave Maria mater dei semper virgo. Fratrum bernardi et ludovici de florentia ordinis eremitarum sancti Augustini emptus sulmonae 1369 in octobri. Hunc emi dum reverteter a Napoli florentiam a Reverendo magistro de Sulmona ordinis nostri.“

<sup>93</sup> Zu diesem Codex vgl. A. MAIER, Ein neues Ockham-Manuskript, in: Gregorianum 28 (1947) 101—133; —, Codices Burghesiani, S. 197f.

<sup>94</sup> Mir haben neben der Ausgabe von Birch die Drucke Paris o. J. bei Dionysius Rosse, Straßburg 1491 und Venedig 1502 vorgelegen. Ich zitiere nach Straßburg 1491.

<sup>95</sup> Sur trois manuscrits Occamistes, in: Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen-âge, 10—11 (Paris 1936) S. 129—162.

<sup>96</sup> „Notons encore que, dans la préface, l'auteur a accumulé les erreurs et les inexactitudes dans des proportions difficilement excusables chez un historien“ (S. 129).

<sup>97</sup> „Explicit tractatus gloriosus de corpore Christi et in primis de puncti, lineae, superficiei, corporis, quantitatis, qualitatis et substantiae distinctione. Venerabilis Inceptoris magistri Vuilhelmi de Ockam anglici, veritatis indagatoris profundissimi, sacrae theologiae professoris doctissimi de ordine fratrum minorum post lecturam oxoniensem catholice editus. Impressus Argentinae anno domini Mccccxci. Finitus post festum Epiphaniae domini.“

schreibt oder wenigstens das Datum der Fertigstellung des Druckes auf die Zeit der Vollendung der Vorlesung bezieht<sup>98</sup>, dann werden wir zum Editor das Vertrauen verlieren und an seiner Ausgabe vorbeigehen.

Läßt schon die Tatsache, daß beide Teile von *De sacr. alt.* handschriftlich nur getrennt überliefert sind, auf zwei ursprünglich selbständige und nur vom Editor im Druck vereinigte Traktate schließen, wie Baudry<sup>99</sup>, dem Böhner sich anschließt<sup>100</sup>, es tut, so geben Inhalt und Einteilung dazu die Bestätigung. Wenn auch im ersten Traktat (= *De sacr. alt.* I) das philosophische Element durch die Spezifizierung der Frage des Realunterschiedes von Substanz und Quantität bzw. Qualität und Quantität auf Linie, Punkt, Fläche und Körper noch mehr im Vordergrund steht, so haben sie doch im Grunde denselben Inhalt, ja dieselbe Einteilung. In beiden wird zunächst kurz theologisch die Lehre der Kirche über die Eucharistie dargelegt. Im ersten Traktat geschieht das in dem Einleitungskapitel, in dem zweiten in den Kapiteln 1—10. Hier wird dann zur Erörterung des eigentlichen Themas, nämlich des Unterschiedes von Substanz und Quantität, übergeleitet mit den Worten: „omnia praedicta possent multis auctoritatibus aliis confirmari, de quibus supersedeo ad quaedam philosophica properans, in quae incidi, dum legendo sententias quaestiones de eucharistia pertractavi propter quae perscrutanda et explicanda, ut notificem nescientibus quae et qualia et quomodo et quod sine assertione et tantum recitative dixi (ad exercitandum studiosorum ingenia [propter calumniam aliquorum] praesens) suscepi negotium“<sup>101</sup>. Das Hauptthema wird behandelt bis Kapitel 29 einschließlich. Im ersten Traktat geschieht dasselbe in 3 Quaestionen. Hier wird anschließend betont, daß die erläuterte Ansicht nicht der Lehre der Kirche vom Altarsakrament widerspricht, wenn das auch einige Moderne behaupten<sup>102</sup>. Deren Einwürfe — es handelt sich um sechs eines bestimmten Doktors<sup>103</sup> und

<sup>98</sup> Vgl. S. XIX.

<sup>99</sup> Sur trois mss., S. 139ff.

<sup>100</sup> *De successivis*, S. 21f.; Stand der Ockham-Forschung, S. 20.

<sup>101</sup> Borgh. 151 f. 133vb; in: Ottob. 179 f. 109ra fehlt (); [ ] nur in ed. Straßburg.

<sup>102</sup> „Nec ista opinio in aliquo derogat sacramento altaris sed multas difficultates circa sacramentum altaris devitat sicut in respondenda ad obiecta patebit. Et ideo quamvis aliqui moderni forte stimulantem invidia istam opinionem tamquam erroneam non argumentis sed murmurationibus (detractionibus) lacera(re)nt, antiqui tamen doctores, quamvis eam non intelligant, tamen eam haereticam vel erroneam circa fidem vel bonos mores eam non indicabant. Quorum rationes recitare intendo et solvere“ (Basel F II 24 f. 27va; Angelica 1017 f. 71vb—72ra; ed. B 4ra).

<sup>103</sup> „Unde quidam doctor“ (ebd.); „Ad primum argumentum illius doctoris dico“ (F II 24 f. 27vb; ed. B 5va); „Ad ultimum illius doctoris dico“ (F II 24 f. 29ra; ed. B 5va). Wie A. Maier (Einige Probleme, S. 17ff.) gezeigt hat, handelt es sich um Richard v. Mediavilla, der in IV Sent. d. 12 a 1 q. 1 Kritik übt an der These des Peter Johannes Olivi, daß Substanz und Quantität nicht real verschieden sind.

um weitere andere — werden im Folgenden bis zum Ende des Traktates widerlegt. Im zweiten Traktat werden in Kapitel 30 elf Einwände angeführt, die dann in den restlichen Kapiteln 31—40 ihre Erledigung finden.

Der Gedankengang und Aufbau der beiden Traktate ist also völlig der gleiche. Es muß sich demnach um zwei selbständige Schriften handeln. Das wird auch bewiesen durch die Tatsache, daß Ockham in Kapitel 16 mit den Worten „replico tamen protestationem praemissam in principio istius opusculi“<sup>104</sup> auf die feierliche *Protestatio Fidei* zu Beginn des zweiten Traktates verweist.

Diese Beobachtungen finden ihre Bestätigung durch Zitate in der schon angeführten Sentenzenvorlesung des Adam Wodeham, wo in einer ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Substanz und Qualität von zwei Traktaten „*De quantitate*“ die Rede ist<sup>105</sup>. Nach dem Zusammenhang könnten wir annehmen, daß damit die beiden Teile von *De sacr. alt.* gemeint sind, deren Inhalt ja mit diesem Titel getroffen ist. Der erste Teil ist in dem Ms. Angelica 1017 ja auch mit „*Quaestio okam de quantitate*“ überschrieben. Es fragt sich nur, ob der zweite Traktat „*De quantitate*“ mit dem zweiten Teil von *De sacr. alt.* identisch ist. Dagegen spricht, daß Adam in derselben Quästion vorher bei der Erörterung desselben Problems einen Traktat „*De sacramento*“ erwähnt<sup>106</sup>. Danach müssen wir entweder annehmen, daß Adam W. einen Traktat einmal mit „*De sacramento* (eucharistiae oder altaris)“ und ein anderes Mal mit „*De quantitate*“ bezeichnet, was nicht ausgeschlossen ist, weil der Name für diesen Traktat anscheinend nicht festlag, oder daß ihm neben einem Traktat „*De sacramento*“ noch zwei „*De quantitate*“ vorgelegen haben, von denen wir bisher nur einen kennen<sup>107</sup>. Wir sehen

<sup>104</sup> Borgh. 151 f. 135ra; Ottob. 179 f. 110ra.

<sup>105</sup> Die Stelle lautet: „Sed istis non obstantibus teneo idem quam prius, quod scilicet quantitas non est res distincta a partibus substantiae et qualitatis, quia nihil potest esse quantum sine quantitate, sed sine omni tali accidente circumscripto, quod poneretur quantitas substantiae inherens, potest substantia corporea esse quanta, quia sine omni tali potest habere partem extra partem et extendi et esse longa, lata ac profunda et esse circumscriptive in loco sicut probat sufficienter (probat) okham libro quarto sententiarum et utroque tractatu de quantitate“ (Vat. lat. 1110 f. 113r; vgl. A. PELZER, *Codices Vaticani Latini II*, S. 727—729).

<sup>106</sup> „Ad istud dubium respondet okam in tractatu de sacramento, ubi dicit, quod quantitas continua permanens non est nisi partes distantes situalliter sive illae partes sint substantiae sive sint partes qualitatis“ (Vat. lat. 1110 f. 112r). In der *Abbreviatio* des Heinrich v. Oyta lautet die Stelle: „Item okam illius tertii dubii in solutione et in tractatu de sacramento eucharistiae cap. 14 dicit plane, quod quantitas continua permanens non est nisi partes extensae sive partes situalliter distantes sive istae partes sint substantiae sive partes qualitatis“ (ed. Paris 1512 f. 142vb).

<sup>107</sup> Das von Baudry (G. d'Occam, S. 285) unter Ockhams Werken angeführte Ms. München 276 f. 104 mit dem Incipit: „*De quantitate sequitur nunc disserere*“ konnte

daraus, daß die Frage des Titels durchaus nicht so einfach ist, wie Birch meint, und er mit seiner Edition schwerlich schon das letzte Wort gesprochen hat<sup>108</sup>.

Die Manuskripte liefern uns keinen einheitlichen Titel. Ottob. 179 beginnt: „Incipit tractatus de corpore Christi ocham“<sup>109</sup> und schließt: „Explicit tractatus de corpore Christi“<sup>110</sup>. Die Handschrift Borgh. 151 dagegen beginnt: „Incipit tractatus de transsubstantiatione panis in corpus Christi“<sup>111</sup>, hat aber über jeder Seite die Überschrift: „De sacramento altaris“. Merton coll. 137 bringt beide Namen. Hier heißt es: „Gulielmi ochami liber de corpore Christi sive sacramento altaris“<sup>112</sup>.

Von den Handschriften des 1. Traktates ist Basel F II 24 anonym und ohne Titel. Die Überschrift „Primum quodlibet occam“<sup>113</sup> und das Inhaltsverzeichnis mit der Angabe „Item quodlibeta eiusdem ocham“ sind von anderer Hand<sup>114</sup>. Sie beziehen sich auf die f. 33 r beginnenden 36 Quästionen von Quodlibet I und II. Die Handschrift Angelica 1017 trägt, wie schon vermerkt, den Titel: „Quaestio okam de quantitate“<sup>115</sup> und bricht mitten im Satz ab.

Erst die Drucke vereinigen beide Traktate unter dem Titel: „Tractatus venerabilis Inceptoris Guilhelmi ocham de sacramento altaris.“ Das Incipit lautet: „Tractatus quidam gloriosus de sacramento altaris . . .“, während zum zweiten übergeleitet wird mit den Worten: „Incipit accessus ad tractatum de corpore Christi.“ Im Kolophon wird wieder das Ganze bezeichnet mit den Worten: „Explicit tractatus gloriosus de corpore Christi . . .“

Pierre d'Ailly zitiert den zweiten Traktat unter dem Namen: „De sacramento altaris“<sup>116</sup> und Heinrich v. Oyta in der *Abbreviatio* des Adam v. Wode-

ich nicht einschänken und nicht feststellen, ob Baudry mit seiner Vermutung recht hat, daß in ihm einer der von Adam Wodeham zitierten Traktate „de quantitate“ vorliegt. Wie BÖHNER (Stand der Ockham-Forschung, S. 21) mitteilt, ist diese in der Münchner Handschrift vorliegende *Quaestio de quantitate* „nur ein kleines Fragment der *Summa logicae*. Adam Wodehams Hinweis ‚Ockham in utroque tractatu de quantitate‘ kann“, so fährt Böhner fort, „sich nur auf die beiden oben erwähnten Traktate über die Quantität beziehen“.

<sup>108</sup> „but the problem of the title is now settled by this text“ (S. XIX). Vgl. BAUDRY, *Sur trois mss.*, S. 139.

<sup>109</sup> f. 107fb. So heißt es auch in dem Inhaltsverzeichnis auf der Rückseite des ersten noch nicht gezählten Blattes: „Tractatus de corpore Christi eiusdem hoccam.“

<sup>110</sup> f. 119ra. <sup>111</sup> f. 131 va; vgl. A. MAIER, *Codices Burghesiani*, S. 198.

<sup>112</sup> Vgl. BAUDRY, *Sur trois mss.*, S. 139. <sup>113</sup> f. 21rb.

<sup>114</sup> f. 1 vb. <sup>115</sup> f. 64ra.

<sup>116</sup> Zum Beispiel IV Sent. q. 6a 1 C: „Unde in tractatu suo de sacramento altaris capitulo 5 (in ed. Straßburg 1491 und Borgh. 151 Kapitel 4. D'Ailly zählt also wie Ms. lat. 15888 *Bibl. Nat.* den Prolog als 1. Kapitel. Vgl. BAUDRY, *Sur trois mss.*, S. 130) ponit, quod substantia panis transsubstantiatur in corpus Chr. . .“ (ed. Nikolaus Wolff, 1500, f. B VI ra).

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

ham: „De sacramento eucharistiae“<sup>117</sup>. Wie wir sehen, bringen weder die Handschriften noch die Drucke einen einheitlichen Namen. Ich lasse es deshalb bei dem gebräuchlichen Titel „De sacramento altaris“ und zitiere den ersten Traktat mit *De sacr. alt. I*, den zweiten einfach mit *De sacr. alt.* Was die Datierung angeht, so hat man für den zweiten und späteren Traktat bisher den 18. Juli 1323, den Tag der Kanonisation des Thomas v. Aquin, als *terminus post quem* angenommen. Denn in Kapitel 5 braucht Ockham die Bezeichnung „sanctus Thomas“<sup>118</sup>, während er sonst von „frater Thomas“ spricht<sup>119</sup>.

Neuerdings möchte Anneliese Maier den Traktat noch vor die *Sentenzen-Reportatio* ansetzen und in ihm die Schrift sehen, auf die Franz von Mardha in *Sent. IV dist. 13* bei seiner Auseinandersetzung mit der *opinio*, daß die Quantität kein absolutes Akzidens sei, sich bezieht<sup>120</sup>. Die Tatsache, daß Thomas als *sanctus* oder *beatus* zitiert werde, erlaube nur Rückschlüsse auf das Alter der betreffenden Handschriften, aber nicht auf die Entstehungszeit des Werkes. Sie übersieht aber, daß Ockham zu Beginn seiner ausführlichen Behandlung des Verhältnisses von Substanz und Quantität ausdrücklich betont, er wolle nun eingehend eine philosophische Frage behandeln, auf die er während seiner *Sentenzenvorlesung* bei der Behandlung der Eucharistie gestoßen sei<sup>121</sup>. Dieser Traktat ist also jünger als die *Reportatio* und fügt sich, was den Ton angeht, gut in die Zeit zwischen dem 18. Juli 1323 und der Vorladung Ockhams nach Avignon ein. Denn der Verfasser hat sich gegen Angriffe zu wehren, die das Maß wissenschaftlicher Auseinandersetzungen übersteigen, er ist aber offenbar noch nicht an die Kurie zitiert, denn dann würde er wohl kaum wiederholt betonen, daß der Papst allein in Glaubenssachen verbindlich entscheiden könne<sup>122</sup>.

IV Sent. q. 5 a 2 GG: „Et ista omnia quae dicta sunt, diffuse declarat Ockham in multis locis et specialiter in tractatu, quem composuit de sacramento altaris a. XIIc etc.“ (vgl. cap. 35) ed. B 1 va. <sup>117</sup> S. oben Anm. 106.

<sup>118</sup> Ottob. 179 f. 108rb: „quidam enim ponunt sicut sanctus Thomas libro IV dis. XI q. 1“; Borgh. 151 f. 132vb: „quidam enim ponunt sicut beatus Thomas . . .“

<sup>119</sup> FR. FEDERHOFER, Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des Wilhelm v. Ockham, in: *Phil. Jahrbuch* 38 (1925) 26—48, S. 31.

<sup>120</sup> Einige Probleme, S. 174—177. <sup>121</sup> S. o. Anm. 101.

<sup>122</sup> Cap. 36: „ . . . non esset standum eorum iudicio, cum ad solam romanam ecclesiam pertinet quaestiones fidei terminare“ (Borgh. 151 f. 144rb; Ottob. 179 f. 116va).

„ . . . Patet igitur quod cum controversia est inter theologos de aliquo articulo, an sit consonus an dissonus fidei christianae, ad summum pontificem est recurrendum“ (Borgh. f. 144vb; Ottob. f. 116vb).

„ . . . videtur igitur ad romanum pontificem recurrendum, quando quaestio ventilatur de aliquo, quod non est expressum in scripturis sacris canonicis nec est per



Wenn die Kritik des Franz von Marchia sich nicht gegen Peter Johannes Olivi richtet, wie A. Maier „mit Bestimmtheit“ sagen zu können meint<sup>123</sup>, und auch der Sentenzenkommentar (IV q. 4) wegen der Verschiedenartigkeit der Beweisführung nicht in Betracht kommt, dann kann man allenfalls den ersten Traktat *De sacramento altaris* als die vor 1319/20 anzusetzende Schrift ansehen. Von Inhalt und Form dieses Traktates her dürfte nichts dagegen sprechen.

Zur Methode der Darstellung ist zu sagen, daß ich mich ganz eng an die Texte Ockhams halten werde, selbst auf die Gefahr hin, daß die Materialnähe den Leser ermüdet und langweilt. Denn erstens sind die Texte nur schwer zugänglich, und zweitens ist heute die Wertung Ockhams als Gesamtpersönlichkeit und die Deutung seiner einzelnen Lehren so umstritten, daß von hier aus in besonderer Weise ein Zurückgehen auf die Quellen gefordert scheint. Der Leser soll in der Lage sein, sich jeweils selbst auf Grund des gebotenen Materials ein Urteil zu bilden. Weiter scheint es mir nicht nur darauf anzukommen, was Ockham sagt, sondern auch wie er es sagt, in welchem Zusammenhang es erscheint und welches Gewicht es bei ihm bekommt. Um davon einen Eindruck zu vermitteln, hielt ich es für notwendig, der Darstellung Ockhams im einzelnen zu folgen<sup>124</sup>.

Aus der Theologie des *Venerabilis Inceptor* treffe ich eine Auswahl und behandle nur die Christologie, die Gnadenlehre, die allgemeine Sakramentenlehre und die Lehre von der Eucharistie. Die innere Verknüpfung dieser Fragen und ihre Bedeutung für die Charakterisierung Ockhams wie für die Frage nach den Ursachen der Reformation wird im Folgenden unmittelbar deutlich werden.

*ecclesiam romanam determinatum, quod etiam vidimus fieri modernis temporibus* (ebd.).

„... hoc tamen fateor, quod si possit ostendi, quod sit de mente cuiuscumque doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res distincta a substantia et quantitate, paratus sum hoc defendere et tenere, quamvis nolim propter dictum cuiuslibet de plebe meum intellectum captivare et contra dictamen rationis aliquid affirmare, nisi romana ecclesia doceat hoc esse tenendum, quia maior est ecclesiae romanae auctoritas quam tota ingenii humani capacitas“ (Borgh. f. 145rb; Ottob. f. 117rb).

<sup>123</sup> Einige Probleme, S. 20, Anm. 3.

<sup>124</sup> Den Weg der systematischen Darstellung geht GABRIEL N. BUESCHER in der Dissertation: *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (Washington 1950), mir scheint, nicht zu ihrem Vorteil.

## DIE LEHRE VON CHRISTUS

Ockham behandelt die Christologie wie Petrus Lombardus im 3. Buch seines Sentenzenkommentars oder besser seiner Quästionen zum *Liber Sententiarum*. Schon bei einem oberflächlichen Vergleich mit dem Werk des Lombarden fällt uns auf, wie wenig von den dort erörterten Wahrheiten er diskutiert, wie die geschichtlichen Ereignisse des Lebens Jesu und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung völlig unter den Tisch fallen. Ockham geht es bei der Behandlung dieses Herzstückes der Offenbarung lediglich um die Klarstellung einiger metaphysischer oder gar nur logischer Fragen. Man kann dagegen nicht einwenden, daß es sich beim 3. Buch um eine Reportatio handelt, die vielleicht nur einen zufälligen Ausschnitt der Vorlesung bringt und die keinen Rückschluß auf die theologische Haltung des Verfassers gestattet, denn die Quodlibeta bieten dasselbe Bild.

Ockham geht in III Sent. q. 1 aus von der Frage, ob nur der Sohn die hypostatische Union (*unitas suppositi*) mit der menschlichen Natur eingegangen ist: „*Utrum solus filius univit sibi naturam humanam in unitatem suppositi*“, er handelt aber zunächst ausführlich darüber, ob nur die menschliche Natur die Verbindung mit der göttlichen Person eingegangen ist und ob ihr, die nicht selbst Person ist, nicht eine Vollkommenheit fehlt. Erst im zweiten Teil kommt er auf den eigentlichen Fragepunkt zu sprechen.

Wenn die Person *ratione essentiae* subsistiert, ist nicht dann diese in erster Linie der Terminus der Union mit der menschlichen Natur, und sind damit nicht auch der Vater und der Geist diese Union eingegangen? Er gibt die Antwort, daß wohl die ganze Person des Sohnes die Union eingeht, aber die *ratio terminandi* die *proprietas constitutiva filii* ist und so die Union mit nur einer Person möglich ist<sup>1</sup>, um dann weiter zu fragen, ob denn die drei Personen die numerisch selbe Natur hätten annehmen können. Hierauf gibt er hier wie in den Quodlibeta, wo er der Frage eine besondere Quästion widmet<sup>2</sup>, entgegen der üblichen Meinung eine bejahende Antwort<sup>3</sup> mit der Be-

<sup>1</sup> „*Illud quod naturat istam* (Gött. f. 258rb: determinat illam; G. 732 f. 98va: terminat) unionem est tota persona filii, sed ratio terminandi est ipsa proprietas constitutiva filii et per hoc potest salvari unio ad unam personam“ (q. 1 O). <sup>2</sup> IV q. 8 (12).

<sup>3</sup> „*Ideo videtur mihi, quod eadem natura potest uniri tribus personis, ita quod a qualibet totaliter dependet eo modo, quo nunc dependet ad suppositum divinum nec*

gründung, daß eine Wirkung auch von verschiedenen Wirkursachen abhängen könne, wie ein Stein von verschiedenen Personen getragen werden könne<sup>4</sup>. In dem angenommenen Fall könne man auch von drei Menschen sprechen, soweit das Wort homo konkret gebraucht werde, d. h. es supponiere<sup>5</sup> für das Suppositum und nicht für die Natur, und es würden dann auch drei Unionen vorliegen, „quia unio multiplicatur per multiplicationem terminorum“<sup>6</sup>. Das führt zu der Frage, ob nicht dann auch bei der Menschwerdung des Sohnes allein schon drei Unionen vorliegen, weil ja die menschliche Wesenheit dreigeteilt sei, nämlich in materia prima, forma sensitiva und forma intellectiva, wobei jeder Teil unmittelbar mit dem göttlichen Wort verbunden, also terminus unionis sei. Denn auch der entseelte Leib bliebe ja mit dem Wort verbunden<sup>7</sup>.

Hierzu sagt Ockham, daß es sich um drei Unionen handelt, was das Fundament oder den terminus materialis, aber nur um eine, was den terminus formalis oder die ratio terminandi angeht. Die Schwierigkeiten, die sich hieraus ergeben, sieht bzw. behandelt er nicht weiter. Er betont auch nicht, daß die göttliche Person die Union primär mit der menschlichen Natur und nicht mit ihren Wesensteilen eingeht; doch das hängt wohl damit zusammen, daß für ihn die Einheit von Materie und Form, damit der Wesensteile des Menschen, mehr oder weniger eine Aggregateinheit ist<sup>8</sup>.

Das Getragensein der menschlichen Natur durch die göttliche Person darf aber nach Ockham nicht so verstanden werden, als wenn jene mit dieser eine Person geworden wäre, sondern es soll sagen, daß sie nicht selbst subsistiert, sondern aufgenommen ist vom göttlichen Wort wie das Akzidens von der Substanz<sup>9</sup>.

hoc includit aliquam contradictionem“ (q. 1 P; Gött. f. 258 vb); G. f. 99rb: „ita quod a qualibet habeat totaliter dependentiam eodem modo, quo nunc de facto dependet ad suppositum unum.“

„ad istam questionem dico quod sic, quia nulla (Ms. ulla) contradictio apparet, quod eadem natura numero uniatur tribus personis“ (Vat. lat. 3075 f. 34rb).

<sup>4</sup> „idem corpus numero potest sustentari a pluribus corporibus, sicut duo homines possunt portare unum lapidem, ergo tres personae possunt sustentare eandem naturam“ (Vat. lat. 3075 f. 34rb).

<sup>5</sup> „quia omnia ista concreta supponunt pro supposito non pro natura et ideo sicut ergo sunt tria supposita, ita sunt tres homines“ (Vat. lat. 3075 f. 34va).

<sup>6</sup> Vat. lat. 3075 f. 34va.

<sup>7</sup> „unam fundatam in materia, aliam in forma sensitiva, tertiam in anima intellectiva, sed licet istae tres uniones distinguerentur realiter propter distinctionem fundamentorum, tamen habent unum et eundem terminum formalem sive unam rationem terminandi puta personam filii dei“ (Q Respondetur; Gött. f. 258 vb; G. f. 99rb).

<sup>8</sup> Vgl. Giaccon II, S. 506.

<sup>9</sup> „Quinto dico, quod naturam humanam assumi in unitate personae divinae potest intelligi dupliciter, uno modo quod natura humana fiat una persona cum persona Christi

Geht dann aber der Menschheit Christi mit der eigenen Personalität nicht eine Vollkommenheit ab? Darauf antwortet Ockham, daß die eigene Personalität nur eine Negation sei, nämlich die negatio dependentiae et sustentificationis<sup>10</sup>. Die menschliche Natur Christi strebe nicht fortwährend zur Personwerdung, denn sie sei zwar nicht selbst Person, aber doch personhaft, weil von der göttlichen Person getragen<sup>11</sup>.

Lange und immer wieder erörtert Ockham den Unterschied von homo und humanitas. Diese Frage wird für Ockham, der keinen Unterschied zwischen Dasein und Wesen gelten läßt, in der Christologie naturgemäß besonders bedeutsam, wie sie auch seiner Vorliebe für logische Spielereien besonders entgegenkommt. Er widmet ihr in den Quodlibeta zwei eigene Quästionen<sup>12</sup>. Hier kommt er wie im Sentenzenkommentar zu dem Ergebnis, daß, philosophisch gesehen, homo und humanitas Synonyma sind, weil sie beide für dieselbe Sache supponieren und man nicht etwa sagen kann „Socrates habet humanitatem“ oder „humanitas est in homine“, vielmehr „Socrates est humanitas“; auch nicht „humanitas subsistit in supposito proprio“, „humanitas dependet a supposito proprio“, sondern „humanitas est suppositum“. Das gilt allerdings nur solange, wie humanitas nicht mit einem anderen Suppositum verbunden ist, denn das Wort Suppositum beinhaltet mit (connotat) das Nicht-im-anderen-sein. Somit sind in der Theologie homo und humanitas nicht Synonyma, denn in der hypostatischen Union ist die humanitas einem anderen als ihrem Supposito verbunden, und homo und humanitas supponieren nicht für dieselbe Sache. Denn homo supponiert für „filius Dei“, aber nicht humanitas<sup>13</sup>. Die Identität von humanitas und

et fiat persona Christi et sic iste intellectus falsus est: quia sibi plus repugnat, quod fiat persona Christi, quam quod fiat asinus. Alio modo potest intelligi, quod natura humana sustentificatur a persona divina et sic iste intellectus verus est, quia natura illa non subsistit in proprio supposito, sed sustentificatur a verbo modo, quo accidens sustentificatur a suo subiecto“ (III Sent. q. 1 G; Gött. f. 257 vb; G. f. 97 vb).

<sup>10</sup> „Quia personalitas propria non est nisi quaedam negatio“ (III Sent. q. 1 BB; Gött. f. 260 va; G. f. 102ra).

<sup>11</sup> „natura assumpta non est aliqua persona, quia nec divina nec humana, tamen dicitur personata a persona divina, quia sustentificatur ab ea, non tamen est persona divina, immo haec est ita impossibilis, sicut haec: homo est asinus“ (III Sent. q. 1 BB; Gött. f. 260 va; G. f. 102ra).

<sup>12</sup> Quodl. V q. 10: „Utrum humanitas et homo sint nomina synonyma (secundum veritatem fidei)“; ( ) steht nicht im Ms.; q. 11: „Utrum homo et humanitas sint nomina synonyma secundum intentionem philosophi.“

<sup>13</sup> „Circa primum dico quod opinio philosophi fuit, quod sint nomina synonyma, quia ipse imaginabatur, quod nulla res imaginabilis importatur per hoc nomen homo, quin omnino eodem modo importetur per hoc nomen humanitas (Quodl. V q. 11; Vat. lat. 3075 f. 51rb).

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

homo ist also keine notwendige, sondern nur eine praktische im kreatürlichen Bereich<sup>14</sup>. Wir haben hier ein Beispiel, wie Ockham eine philosophische Lehre für die Theologie als nicht gültig bezeichnet, ohne seine philosophische Position einer Korrektur zu unterziehen.

Während diese Fragen noch in unmittelbarer Beziehung zu der behandelten Glaubenswahrheit stehen, scheint Ockham in III Sent. q. 6: „*Utrum anima Christi habuit summam gratiam possibilem haberi in via*“, über der langen Erörterung der Vorfrage, ob und wie die Wesensformen vermehrt werden können, die Christologie aus den Augen zu verlieren. Erst in der nächsten Quästion: „*Utrum sit ponere statum in formis*“ kommt er kurz auf sie zurück, indem er zwischen extensiver und intensiver Mehrung unterscheidet. Auf die erste Weise lassen sich substantiale wie akzidentale Formen ins Endlose vermehren<sup>15</sup>. Auch eine intensive Vermehrung, d. h. „eine Vermehrung der Form im selben Teil der Materie z. B. der Liebe in der Seele oder des Weißseins an derselben Stelle der Oberfläche“, ist für Ockham grundsätzlich möglich, es sei denn, es stehe dem auf seiten des Subjekts ein Hindernis entgegen. In diesem Fall kann man sagen, daß die Christus zugeteilte Gnade die vollkommenste und höchste ist *de potentia dei ordinata*, aber nicht *de potentia dei absoluta*<sup>16</sup>. Doch wem diese Antwort mit der Ehrfurcht vor Christus nicht vereinbar ist, der kann sagen, daß vom jeweiligen Subjekt her das Maß der Empfänglichkeit begrenzt ist. So kann für ein Subjekt ein Gnadenmaß das *de potentia absoluta* höchste sein, ohne es für ein anderes auch sein zu müssen. In diesem Sinne kann man die Christus verliehene

„*dico quod loquendo de homine non assumpto, homo et humanitas non distinguntur*“ (III Sent. q. 1 BB).

„*dico quod secundum veritatem theologiae homo et humanitas non sunt nomina synonyma . . . cuius ratio est, quia ista nomina distinctas res significant et pro distinctis rebus supponunt . . . Nam hoc nomen homo vere supponit pro filio dei et filium dei significat, hoc nomen humanitas non supponit pro filio dei nec potest supponere*“ (Quodl. V q. 10; Vat. lat. 3075 f. 41ra).

<sup>14</sup> „*Dico tamen quod licet haec sit vera in creaturis: humanitas est homo, tamen non est necessaria sed contingens, quia humanitas quae nunc sustentificatur in persona propria, potest sustentificari a persona divina et tunc haec proposito: humanitas est homo, humanitas est persona, habet praedicatum quod supponit pro persona divina et tunc haec est falsa: humanitas est homo, sicut haec: humanitas est persona divina, et ideo licet nunc de facto sit propositio vera, quando sustentificatur in persona creata, tamen potest esse falsa et ideo est contingens*“ (III Sent. q. 1 S; G. f. 100va; Gött. f. 259va).

<sup>15</sup> „*Primo modo potest tam forma substantialis quam accidentalis augmentari in infinitum sicut patet de aqua et igne et aliis elementis*“ (III Sent. q. 7 B; Gött. f. 270r ab; G. f. 124va).

<sup>16</sup> „*Sed secundum istam viam potest dici, quod Christus habuit perfectissimam et summam gratiam de potentia dei ordinata non absoluta*“ (ebd.).

Gnadenfülle auch als die *de potentia absoluta* höchstmögliche bezeichnet<sup>17</sup>.

In q. 9 „*utrum haec sit concedenda: deus factus est homo*“ wird deutlich, wie die logische Betrachtungsweise, die schon bei Thomas, wie in der abendländischen Theologie überhaupt, stark im Vordergrund gestanden hatte<sup>18</sup>, bei Ockham zur ausschließlichen wird. Die Aussage „*deus est homo*“ ist für ihn nicht eine „*praedicatio per se*“, sondern „*per accidens*“, weil sie nicht notwendig ist, denn vor der Menschwerdung war sie falsch. Dagegen ist die Aussage „*deus potest esse homo*“ eine „*praedicatio necessaria et per consequens per se*“ (III q. 9 B). Nimmt man aber akzidental für alles, was nicht „*de essentia rei*“ ist, nicht zum Wesen einer Sache gehört, dann haben wir es hier mit einer „*praedicatio accidentalis*“ zu tun. Schließlich sucht Ockham die logische Wahrheit des Satzes „*deus est homo*“ sicherzustellen, indem er den Unterschied von *praedicatio univoca*, *aequivoca* und *denominativa* heranzieht. Dabei kann man die letzte noch large, stricte und strictissime fassen. Eine *praedicatio large denominativa* liegt vor, wenn das Prädikat etwas bezeichnet, was vom Subjekt total verschieden ist und ihm nicht anhängt, aber von ihm effektiv das Sein hat, z. B. „*deus est creativus*“. *Stricte denominativa* ist eine Aussage, wenn das Ausgesagte ein Material- oder Formteil der Substanz ist, der konkret für das Ganze steht. So wird der Mensch *denominative* ein Sterblicher genannt. *Strictissime denominative* ist ein Prädikat, wenn es etwas vom Subjekt Verschiedenes, aber ihm Inhärierendes aussagt<sup>19</sup>. Die Aus-

<sup>17</sup> „*Alio modo quod habet summum in tali subiecto, quia subiectum determinat sibi certum gradum ultra quem nihil potest recipere, sic potest habere summum ita, quod deus de potentia sua absoluta non posset in tali subiecto facere gradum ulteriorem, licet posset in alio subiecto, et sic potest concedi, quod anima Christi habuit tantam gratiam, quantam deus potuit ei conferre de potentia sua absoluta, quia tantam sibi contulit, quantam recipere potuit et sic habuit summam possibilem de potentia dei absoluta et tamen cum hoc stat, quod si esset aliquod subiectum capax maioris gratiae, quod deus posset sibi maiorem conferre, et credo quod non est aliquod subiectum sic informatum per quodcumque accidens augmentabile, quin deus posset illud accidens adhuc augere*“ (III Sent. q. 7 D; Gött. f. 270rb; G. f. 124vb); vgl. K. WERNER, Die Scholastik des spät. M. A. II, S. 368f.

<sup>18</sup> IGNAZ BACKES, Die Christologie des hl. Tomas v. Aquin und die griechischen Kirchenväter. Förderungen z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. XVII (Paderborn 1931) S. 290; ERNST BORCHERT, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat *De communicatione idiomatum* des Nikolaus Oresme. Beitr. Gesch. PhThMA, XXXV, 4/5 (Münster 1940) S. 38f.

<sup>19</sup> „*. . . Tertio modo accipitur strictissime, quando praedicatum importat aliquid realiter distinctum a subiecto et inhaerens subiecto. Exemplum homo est albus*“ (III q. 9 D; G. f. 103ra; Gött. f. 274v ab in anderer Formulierung). „*licet enim homo connotet suppositum divinum tamen principaliter significat naturam illam assumptam realiter distinctam (quae nullo modo est deus), nec est aequivoca, quia sicut vox est*

sage „homo est deus“ ist demnach nur denominativ, im weitesten Sinne verstanden, wahr.

Die hypostatische Union möchte Ockham am liebsten vergleichen mit der Einheit von Substanz und Akzidens, wenn diese nicht eine Informierung der Substanz durch das Akzidens einschloße<sup>20</sup>. Aber hier könnte man fragen: Was bleibt denn von der Union zwischen Substanz und Akzidens noch über als nur ein bloßes Neben- oder Beieinander, wenn die Informierung wegfällt? Faktisch vermag Ockham die Einheit der beiden Naturen auch nicht genügend sicherzustellen, es bleibt bei ihm eine Dualität<sup>21</sup> zwischen der göttlichen Natur, die identisch gedacht wird mit ihrem Träger, der göttlichen Person, und der menschlichen Natur. Entsprechend wird im Centiloquium auch von der Verbindung menschlicher und göttlicher Natur als einem „aggregatum“ gesprochen<sup>22</sup>.

Wenn Ockham zur Verdeutlichung der Verbindung von menschlicher und göttlicher Natur die von Materie und Form heranzieht, dann paßt nach seiner Ansicht dieses Beispiel, insofern beide in ihren Wesenheiten getrennt bleiben und doch die Eigentümlichkeiten des einen vom anderen ausgesagt werden können, es trifft aber nicht zu, insofern Materie und Form ein „unum per se“ bilden, die göttliche und menschliche Natur aber nur ein „unum per accidens“ wie Substanz und Akzidens<sup>23</sup>.

Zutreffender für die Darlegung der Richtigkeit der Aussage „deus est homo“ scheint Ockham das Beispiel vom Ganzen und seinen Teilen zu sein, una a parte praedicati, ita et conceptus correspondens (eius principali significato et per se ergo) est unus, igitur est denominativa sed largissime sumpta“ [III q. 9 G; G. f. 103 va, Gött. f. 274 vb mit ()]; über denominative Begriffe vgl. Liber praedicamentorum c. 3.  
<sup>20</sup> „Et ideo ista unio maxime assimilatur unioni accidentis cum subiecto, ita quod esset quasi similis per omnia, si accidens dependeret ad subiectum absque informatione, sicut natura dependet ad verbum sine informatione“ (III q. 9 H; G. f. 103 va).

<sup>21</sup> Auf diese Dualität hat schon K. WERNER, a. a. O., II, S. 354f. hingewiesen.

<sup>22</sup> Concl. 17; ed. BÖHNER II, 54.

<sup>23</sup> „tamen ad intelligendum istam unionem possimus manuduci per aliam unionem puta materiae et formae, substantiae et accidentis, nam in unione materiae cum forma materia et forma remanent distinctae secundum suas entitates, sicut prius patuit, et hoc non obstante propter unionem unius ad alterum materia denominatur a proprietatibus formae et e converso; et ita in proposito natura humana et divina remanent distinctae post unionem sicut ante, nec faciunt per se unum sicut materia et forma, sed potius quasi unum per accidens sicut substantia et accidens (licet non ita vere, quia) non dicunt res diversorum generum, et non obstante tali distinctione inter naturas nihilominus communicant sibi mutuo proprietates suas per praedicationem in concreto, sicut haec: filius dei est incarnatus, mortuus et passus“ [III q. 1 H; an Stelle von ( ) hat Gött. 257 vb: „quodammodo, sed non ita vere per accidens, quia . . .“]. Es ist zu beachten, daß Ockham hier das Beispiel von Substanz und Akzidens auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur, nicht aber von göttlicher Person und menschlicher Natur anwendet.

denn manche Aussagen kommen nur den Teilen zu und widersprechen dem Ganzen unmittelbar, wie z. B. „der Teil ist die Hälfte des Ganzen, er ist kleiner als das Ganze“, andere kommen in erster Linie dem Teil zu, können aber das Ganze benennen und von ihm ausgesagt werden („denominant et praedicantur de toto“). So sagt man z. B., der Mensch sei gesund geworden, wenn die Brust gesund wurde, und man nennt einen Menschen kraus, wenn der Kopf kraus ist. So kann man einige Aussagen über die menschliche Natur auf Gott übertragen, z. B. leiden, sterben, trinken usw., andere aber nicht, z. B. „ens finitum“ u. a. Der Grund liegt für Ockham weitgehend im Sprachgebrauch, ein anderer Sprachgebrauch verlangt eine andere Ausdrucksweise<sup>24</sup>. „De virtute sermonis“ könne man zugeben „deus incipit esse homo“ oder „natura est incarnata“, denn damit würde gesagt, daß die menschliche Natur wahrhaft vereint sei mit dem göttlichen Suppositum und damit „eo ipso“ mit der göttlichen Natur<sup>25</sup>. Diese Nichtbeachtung der Distinctio formalis bzw. non-identitas formalis oder wenigstens der „Nicht-Konvertibilität“ von essentia und persona divina, die Ockham sonst annimmt, oder, positiv gesprochen, die Außerachtlassung des Grundsatzes, daß „jede Aussage über Christus, Gott oder Mensch, immer auf die eine Hypostase bezogen wird“<sup>26</sup>, führt Ockham dazu, schließlich die Aussage „natura divina est homo“ als sachlich möglich gelten zu lassen. Die Schwierigkeit liegt nach ihm nur im Wort, nicht in der Sache. Wegen der Gefahr, in Irrtum zu geraten, sei jedoch diese Ausdrucksweise abzulehnen<sup>27</sup>.

Den Fall, daß Formulierungen an sich sachlich richtig sind, aber wegen der Gefahr, Irrtümern Vorschub zu leisten, oder wegen ihres anstößigen Klanges besser nicht gebraucht werden, sieht Ockham öfter gegeben, z. B. in der Antwort auf den 7. in der Quästion angeführten Zweifel. Dieser lautet: Man kann die Aussagen über die angenommene menschliche Natur nicht auch auf die göttliche anwenden, denn dann folge ja, daß der Sohn Gottes Adoptivsohn sei, zur Herrlichkeit bestimmt werden oder sündigen könne. Denn wenn

<sup>24</sup> „causa istorum est, quia sic homines utuntur istis vocabulis, si autem aliter uterentur, aliter esset dicendum“ (III q. 9 H Resp; Gött. f. 275ra; G. f. 103 vb).

<sup>25</sup> „quia per istam significatur, quod natura humana vere unitur supposito divino et si unitur supposito vere unitur naturae coipso“ (III q. 9 H Resp.; G. f. 103 vb).

<sup>26</sup> E. BORCHERT, a. a. O., S. 40.

<sup>27</sup> „Sed tunc est dubium, utrum haec est concedenda: natura divina est homo, sicut haec: verbum divinum est homo, licet non haec: verbum divinum est humanitas. Respondeo, difficultas est tantum in voce, quia res est eadem, quia a sacra scriptura accipitur, quod filius dei sit homo, et eadem res est natura divina et filius dei, tamen propter occasionem errandi non conceditur, quod natura divina sit homo; unde ad fidem sufficit, quod sit ibi unio naturae et verbi divini“ (III q. 9 H Resp; G. f. 103 vb bis 104ra; Gött. f. 275ra).

Gott eine menschliche Natur ohne jede übernatürliche Ausstattung angenommen hätte, dann hätte diese der visio beatifica entbehrt, wäre viator gewesen und hätte verdienen bzw. sündigen können. Darauf antwortet Ockham: Man kann zugeben, daß Christus Adoptivsohn ist, aber um den Häretikern nicht Gelegenheit zum Irrtum zu geben, ist diese Ausdrucksweise zu vermeiden. Genau so kann man sagen, Gott kann sündigen, wenn er nämlich eine menschliche Natur ohne andere Gaben annähme. Das ist nicht mehr unpassend als die Aussagen: Christus leidet, wird geißelt und stirbt. Aber weil der Mensch sich gegen eine solche Ausdrucksweise sträubt, ist sie abzulehnen<sup>28</sup>.

Weil es uns um die Christologie Ockhams nur so weit geht, als sie die Grundlage seiner Sakramenten- bzw. Eucharistielehre ist, brauchen wir die 8 Zweifel, die z. T. noch untergeteilt sind, so der 6. in 16 Unterpunkte, nicht im einzelnen zu behandeln. In ihnen werden weitere logische Probleme erörtert, ohne daß das Geheimnis der hypostatischen Union oder die Frage der Idiomen-Kommunikation über das bisher Gesagte hinaus eine Klärung erfahren. Sie zeigen höchstens, daß spitzfindiges Fragen noch kein Zeichen echter Problematik ist und Subtilität nicht Tiefe bedeutet. Aus demselben Grunde erübrigt sich eine nähere Beschäftigung mit den die Christologie behandelnden Konklusionen des Centiloquium. Hier kommt noch dazu, daß sich wegen der anonymen und merkwürdig mittelbaren Art der Beweisführung aus ihnen nicht sicher die jeweilige Meinung des Verfassers feststellen läßt<sup>29</sup>. Gerade die 13. Konklusion, in der die Meinung vorgetragen wird, wie zwischen Sohn Gottes und menschlicher Natur sei auch eine Idiomenkommunikation zwischen Sohn Gottes und den Teilen der menschlichen Natur möglich, man könne also sagen „deus est caput“, „deus est pes“, beginnt mit der Wiederholung der Beteuerung, daß nichts gegen den Glauben gesagt werden soll, und endet mit „quilibet eligat, quod sibi melius placet“<sup>30</sup>. Einen Gegensatz zwischen der Behandlungsweise der christologischen Fragen im Centiloquium gegenüber den Werken Ockhams, wie Böhner ihn vorzufinden glaubt, sehe ich nicht gegeben<sup>31</sup>. Im Gegenteil, es lassen sich die gegenseitigen Beziehungen

<sup>28</sup> „Ad aliud dico, quod potest concedi, quod Christus est filius adoptivus, sed propter haereticos negatur, ne detur occasio errandi. Eodem modo dico: deus posset peccare, si assumeret naturam humanam sine aliquibus donis et natura esset sibi derelicta, posset peccare nec hoc est maius inconveniens, quam quod Christus patitur, verberatur, moritur; quia tamen illud abhorret homo audire et male sonat, ideo negatur“ (III q. 9 BB; G f. 107rb; Göt. f. 277ra).

<sup>29</sup> Zum Inhalt der christologischen Konklusionen vgl. E. BORCHERT a. a. O., S. 75 bis 79; K. WERNER, a. a. O., S. 355f.

<sup>30</sup> Ed. BÖHNER, II, S. 49—51.

<sup>31</sup> Ebd. I, 2, S. 44; vgl. ISELOH, Um die Echtheit des Centiloquiums, S. 336f. Böhner bringt in der sehr gereizten Entgegnung: On a recent study of Ockham, in: Franc. Studies

und die innere Verwandtschaft immer wieder feststellen. Nehmen wir wieder die 13. Konklusion, die man „als einen Tiefpunkt der nominalistischen Christologie“<sup>32</sup> bezeichnet hat, um dieses zu verdeutlichen. In III Sent. 9 H hat Ockham das Verhältnis von göttlicher Person und menschlicher Natur mit dem des Ganzen zu seinen Teilen verglichen, weil man manche Aussagen über den Teil auf das Ganze anwenden kann, andere aber nicht<sup>33</sup>. In Konklusion 13 des Centiloquiums, wo es um die Kommunikation mit den Teilen der menschlichen Natur geht, wird gesagt, die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit des göttlichen Suppositums sei der Grund für die Idiomenkommunikation. Doch gelte sie nur für einige Aussagen, nicht für alle, einige seien vertauschbar, andere nicht<sup>34</sup>.

Im Zusammenhang mit der Christologie behandelt Ockham einige mariologische Fragen, die er unmittelbar verknüpft mit der Lehre von der Erbsünde und der Frage der Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus und eingegossener göttlicher Tugenden für die Rechtfertigung. Wegen ihrer inneren Verknüpfung mit der Gnaden- und Sakramentenlehre sollen auch sie hier erörtert werden.

10 (1950) 191—196, auf meinen Artikel, den er ausgerechnet dort falsch zitiert, wo er mich beschuldigt, ein Zitat in falschen Zusammenhang gestellt zu haben — ich spreche S. 81 „über den größten Teil der alten und auch neueren Literatur“, und nicht „neuen“ Literatur (BÖHNER, S. 191), womit ich die verdienstvollen neusten Arbeiten nicht eingeschlossen habe —, nur ein neues Argument für die Unechtheit des Centiloquiums, nämlich den verschiedenen Gebrauch des Wortes „moderni“ in diesem und bei Ockham. Während dort mit „moderni“ die Parteigänger Ockhams bezeichnet würden, brauche dieser das Wort im Hinblick auf seine Gegner, nämlich die Scotisten und Realisten wie Walter Burleigh, Ägidius Romanus u. a.

Auch dieses Argument Böhners überzeugt nicht. Für Ockham sind die „moderni“ die zeitgenössischen Theologen überhaupt und nicht in jedem Fall seine Gegner. Er spricht z. B. von „nonnulli moderni“, die mit ihm einer Meinung sind und keinen Realunterschied zwischen Relation und Terminus annehmen (De sacr. alt. cap. 33). Im Centiloquium ist der Sprachgebrauch kein anderer. Die in Cl. 39 den „moderni“ zugeschriebene Auffassung von der Transsubstantiation ist auch die der Scotisten. In Cl. 73 wird wieder die oben angeführte Auffassung von der Relation den „moderni“ zugeschrieben. Der Unterschied besteht darin, daß nach De sacr. alt. und der Summa logicae einige Moderne und nach dem Centiloquium der größere Teil der Modernen die besagte Lehre über die Relation vertreten. Mit „moderni“ sind schlechthin zeitgenössische Theologen gemeint und nicht ausschließlich die später damit bezeichnete theologische Schule.

<sup>32</sup> E. BORCHERT, a. a. O., S. 77.

<sup>33</sup> S. o. S. 32f.

<sup>34</sup> „quia quamvis assumptio alicuius naturae in unitatem suppositi divini sit causa sufficiens communicationis idiomatum aliquorum dictionum, non tamen omnium. Nam quaedam sunt dictiones communicabiles et quaedam non communicabiles. Dictiones vero non communicabiles sunt illae, quae significant ita distincte sua significata et ita determinate, quod numquam accipiuntur pro aliquo alio vel aliquibus“ (ed. BÖHNER, II, S. 50).

Im Quodlibet III, q. 10 (ed. 9), ob Maria einen Augenblick in der Erbsünde gewesen sein könne, fragt Ockham zunächst nach dem Wesen der Erbsünde<sup>35</sup>. De facto ist sie nach Anselm die „carentia iustitiae debitae“<sup>36</sup> und entsprechend die iustitia originalis etwas, das dem in reinem Naturzustand bestehenden Menschen hinzugegeben wurde. „Loquendo de possibili“ aber — und wie immer, gilt dieser hypothetischen Ordnung und nicht der von der Offenbarung vorgegebenen das besondere, ja fast ausschließliche Interesse Ockhams<sup>37</sup> — braucht die Erbsünde nicht den Mangel eines natürlichen oder übernatürlichen Habitus oder das Habenmüssen von etwas zu bedeuten, braucht sie also kein seismäßiges Fundament zu haben, sondern kann lediglich in der in einem vorhergehenden Vergehen begründeten Unwürdigkeit zum ewigen Leben bestehen<sup>38</sup>. Denn Gott kann jemand, der sich im reinen Naturzustand befindet, annehmen, und ihn, wenn er gegen sein Gebot handelt, mit all seinen Nachkommen verwerfen. Diese wären dann in der Erbsünde, ohne daß ihnen eine iustitia creata fehlt. Dann wäre die Erbsünde nichts anderes als das Verworfensein durch Gott wegen der Sünde eines anderen<sup>39</sup>. Beseitigt wird die Erbsünde nach Ockham faktisch nur durch die Verleihung der geschaffenen Gnade, wie wir auf Grund der Autorität der Heiligen anzunehmen haben. An sich könnte Gott aber auch erklären, daß jemand jene Gerechtigkeit nicht zu haben brauche, und ihm ihr Fehlen nicht anrechnen<sup>40</sup>. Eine solche Beseitigung der Erbsünde durch Nichtanrechnung

<sup>35</sup> Dieser Teil von Quodl. III q. 10 (9) ist fast identisch mit II Sent. q. 26 U. Vgl. zu dieser Frage: E. M. BUYTAERT, The immaculate Conception in the writings of Ockham, in: Franc. Studies 10 (1950) 149—163.

<sup>36</sup> De conceptu virginali et originali peccato c. 3; c. 27, ed. SCHMITT (Rom 1940) 2, 143. 167; PL 158, 436 A. 461 A: „absentia debitae iustitiae“; vgl. I. BACKES, Erbsünde und menschliche Natur, in: Festschrift Bischof Bornewasser (Trier 1941) S. 124; A. M. LANDGRAF, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, 1 (Regensburg 1952) 39f.

<sup>37</sup> „Concerning the factual order the opinion of Ockham is less clearly expressed“, E. M. BUYTAERT, The immaculate Conception, S. 162.

<sup>38</sup> „dico quod potuit fieri per potentiam dei absolutam, quod peccatum originale nullius diceret carentiam nec doni naturalis nec supernaturalis nec debitum habendi aliquid, sed solum quod aliquis propter demeritum praecedens in aliquo sit indignus vita aeterna“ (Vat. lat. 956 f. 10ra; Vat. lat. 3075 f. 26ra unverständlich).

<sup>39</sup> „Ergo peccatum originale potest dici non acceptatio divina propter aliquid demeritum praecedens in alio“ (Vat. lat. 3075 f. 26rb; 956 f. 10ra). Diese Erklärung der Erbsünde als Strafverhaftung für die Sünde der Stammeltern erinnert an die Erbsündenlehre Abaelards: „Est ergo originale peccatum, cum quo nascimur, ipsum damnationis debitum quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae effimur propter culpam nostrae originis, id est primorum parentum“ (In ep. Pauli ad Rom. 5; PL 178, 871). Vgl. LOTTIN, Les théories du péché original au XIIe siècle II, in: Rech Th Anc Méd 12 (1940) 78—79.

<sup>40</sup> „dico quod peccatum originale de facto non deletur nisi per gratiam creatam, quod dico propter auctoritatem sanctorum, posset tamen aliter deleri per divinam potentiam

angenommen, könnte Maria für nur einen Augenblick in der Erbsünde gewesen sein, dann hätte sie die Ursprungsgerechtigkeit nicht gehabt, Gott aber im Zeitpunkt darauf sie nicht von ihr gefordert. Denn es stehe nichts im Wege, daß Gott sie in einem Augenblick nach dem ersten Augenblick ihrer Existenz nicht für die Sünde der Eltern hätte strafen wollen<sup>41</sup>.

Wird aber die Erbsünde beseitigt durch die geschaffene Gnade und ist diese unteilbar, d. h. besitzt sie vom ersten Augenblick ihrer Existenz an die volle Wirklichkeit und ist sie im strengen Sinn, d. h. aus dem Nichts, geschaffene Gnade und nicht durch Bewegung oder Veränderung erreichbar, dann kann man nicht für einen Augenblick in der Erbsünde sein. Denn alles Unteilbare hat vom ersten Augenblick seines Seins an volle Wirklichkeit, Sünde und Gnade können aber nicht gleichzeitig sein; Zwischenaugenblicke kann man auch nicht annehmen, weil ein Zustand ohne Sünde und ohne Gnade nicht möglich ist. Die Argumentation Ockhams ist nicht klar<sup>42</sup>. Wäre danach nicht auch die Beseitigung der Erbsünde durch die Taufe unmöglich, wenn man der Anschauung ist, daß die durch sie verliehene Gnade unteilbar ist?

Nimmt man die geschaffene Gnade dagegen als eine in infinitum teilbare an und wird sie im Nacheinander (per motum) verliehen, dann kann man annehmen, daß jemand in einem Augenblick sich in der Erbsünde befindet und in keinem folgenden Augenblick ohne jeglichen Teil der Gnade ist, wie jetzt etwas nicht weiß ist, und doch im nächsten Augenblick nicht jeder Albedo entbehrt oder etwas jetzt überhaupt nicht am Platz ist und danach einen Teil des Platzes innehat. Gemäß dieser Ansicht muß man nach Ockham sagen, daß die Erwerbung der Liebe eine wirkliche Bewegung und keine Schöpfung im eigentlichen Sinne ist; Schöpfung nur insofern, als sie allein

absolutam, quia deus posset ordinare, si sibi placeret, quod homo non obligaretur ad habendam illam iustitiam et quod eius carentia non sibi imputaretur (et hoc posset) sine omni infusione gratiae creatae“ (Vat. lat. 3075 f. 26rb; 856 f. 10ra).

<sup>41</sup> „dico quod si placeret deo delere culpam originalem per non imputationem et non obligationem ad aliquam iustitiam, posset tunc beata virgo stesisse in originali peccato tantum per instans, quia nullam contradicionem includit, quod in primo instanti sit debitor iustitiae originalis et tamen quod in nullo instanti post nec ante velit deus ab ea exigere illam iustitiam sive non imputare sibi carentiam iustitiae ad culpam et accipio hic imputare large, prout imputatur culpa originalis, quia proprie non imputatur aliquod peccatum alicui, nisi quod est in eius potestate. Hoc patet, quia nullam contradicionem includit, quod deus nolit in aliquo instanti post primum instans, si perseveret in via, punire eam pro delicto parentum; ergo non est contradictio, quod peccatum originale sic remanet tantum per instans“ (ebd.; Gött. f. 342vb).

<sup>42</sup> „First considering this created grace as indivisible, the exposition of Ockham is not very clear and, I fear, does not sufficiently deal with certain facts of revelation“, E. M. BUYTAERT, a. a. O., S. 156.

von Gott gewirkt werden kann<sup>43</sup>. Ockham scheint also diese Kontroverse zwischen Durandus und Baconthorp<sup>44</sup> zugunsten des ersten zu entscheiden, wenigstens nicht mit dem Karmeliten die These des Durandus, daß Maria nur einen Augenblick mit der Erbsünde belastet war, für denkwürdig zu halten, allerdings nur unter einer Voraussetzung, die dieser wohl nicht bejahen würde, nämlich der Unteilbarkeit der *gratia creata*. In der Antwort auf den Haupteinwand, mit der er die Quästion schließt, betont Ockham noch einmal, daß Maria nicht *per instans* in der Erbsünde gewesen sein kann, wenn man die Beseitigung der Erbsünde durch eine unteilbare Gnade annehme. Eine klare Antwort, ob Maria ohne Erbsünde empfangen wurde oder nicht, bekommen wir demnach von Ockham nicht.

Wie verhielt es sich mit der Möglichkeit bzw. Wirklichkeit persönlicher Sünden bei Maria? Damit befaßt sich Ockham in III Sent. q. 2 und in Quodl. III q. 11 (10), wo er die Frage stellt: „Utrum in beata virgine fuerit fomes peccati.“

Er definiert den *fomes peccati* als „*aliqua qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem, quam sit secundum rectam rationem eliciendus*“ (q. 2 B) oder „*fomes est quaedam qualitas carnis morbida (Druck: inordinata) inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem et vitiosum in habente iudicium rationis*“<sup>45</sup>. Der *fomes peccati* ist also nach Ockham eine körperliche Qualität und ist nicht etwa gleichzusetzen mit dem sinnlichen Strebevermögen. Denn der *appetitus sensitivus* war bzw. ist auch in den Stammeltern, den Seligen und Christus. Der *fomes peccati* ist eine *qualitas*, weil er nicht Substanz ist und er eine Steigerung bzw. Minderung erfahren kann, andererseits aber stellt er auch nicht einen bloßen Akt dar, denn er besteht auch im Schlafenden. Ockham lehrt, daß der *fomes peccati* vollständig von Maria fortgenommen war, denn er bezeichne mit die aktuelle Sünde, die in Maria keinen Platz hatte<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> „*secundum hoc oportet dicere, quod acquisitio caritatis est vere motus et non creatio proprie dicta, quamvis possit dici creatio pro tanto, quod a solo deo potest creari*“ (ebd.).  
<sup>44</sup> Vgl. K. WERNER, a. a. O., II, S. 347ff.

<sup>45</sup> Vat. lat. 3075 f. 26rb. Vgl. HOCHSTETTER, *Viator mundi*, in: Franz. Studien 32 (1950) S. 5.

<sup>46</sup> „*Respondeo, quod fomes peccati fuit totaliter ablati (Gött.: abstractus), quia fomes peccati connotat actum peccandi, qualem non potuit habere*“ (III Sent. q. 2 B; Gött. f. 260vb). Im *Quodlibet* heißt es: „*circa secundum dico, quod beata virgo non habuit talem fomitem peccati, quia nec vigilando nec dormiendo habuit aliquem actum turpem vel deformem nec aliquam qualitatem inclinantem ad talem actum vitiosum*“ (Vat. lat. 3075 f. 26va). Ockham fügt hinzu, daß sich das nicht mit der Vernunft beweisen läßt, sondern als offenbart angenommen werden muß. „*Sed hoc per rationem probari non potest, sed tantum auctoritatibus scripturae et sanctorum*“ (ebd.).

Das „*totaliter ablati*“ muß nach Ockhams Deutung im Sent. nicht heißen, daß der *fomes peccati* selbst von Maria genommen wurde, sondern kann dahin verstanden werden, daß er den Willen nicht mehr zu einer Handlung bestimmen kann, die dem Urteil des Verstandes widerspricht. Dann würde im sinnlichen Strebevermögen die Qualität, als die der *fomes peccati* definiert wurde, bleiben, aber ihre Auswirkung gemäßigt bzw. aufgehoben werden durch einen *Habitus* im Willen<sup>47</sup>. Diese Beseitigung oder besser Unwirksammachung des *fomes peccati* geht nun bei Maria nicht auf einmal vor sich. Wie Aureoli<sup>48</sup> und Durandus<sup>49</sup> nimmt Ockham eine zweifache Heiligung Mariens an, eine bei ihrer eigenen Empfängnis, die andere bei der des Erlösers. Während nach Aureoli schon in der ersten Heiligung der *fomes peccati* ausgelöst wurde und Maria des „*posse non peccare*“ teilhaftig war<sup>50</sup>, wurde nach Ockham der *fomes peccati* in der ersten Heiligung nur so weit gebunden, daß er Maria nicht zu einer schweren Sünde bestimmen konnte<sup>51</sup>. Auch in der zweiten Heiligung wurde der *fomes peccati* selbst nicht von Maria genommen, sondern sie nur insofern von ihm befreit, daß er sie auch nicht zu einer läßlichen Sünde bewegen konnte<sup>52</sup>. In dem Sinne also, daß keine Hinneigung zu einem Akt des sinnlichen Strebevermögens in Ungehorsam und Auflehnung gegen Verstand und Willen möglich war, wurde der *fomes peccati* während ihres irdischen Daseins nicht von Maria genommen, denn es stand nicht in ihrer Macht, ob sie Hunger oder Durst hatte. Aber sie zähmte diese Regungen, soweit sie konnte; vermochte sie es nicht, dann war es keine Sünde. In diesem Sinne kann man sagen, daß auch Christus in seinem Erdenleben mit dem *fomes peccati* befallen war<sup>53</sup>. Mit dem letzten

<sup>47</sup> „*Sed fomitem simpliciter auferri potest intelligi dupliciter: uno modo, quod non possit inclinare voluntatem contra iudicium rationis ad aliquem actum et sic fomes peccati fuit ablati, quia quantumcumque potuit inclinare ad actum, quia illa qualitas remansit in parte sensitiva, tamen aliquis habitus fuit in voluntate, ratione cuius illa qualitas non potuit eam inclinare contra iudicium rationis, quinimo actus ille, ad quem illa qualitas inclinabat, moderabatur per aliquid in voluntate*“ (III Sent. q. 2B; Gött. f. 260vb).

<sup>48</sup> K. WERNER, a. a. O., II, 349f.; III Sent. d. 3. a. 7.

<sup>49</sup> K. WERNER, a. a. O., II, 348; III Sent. d. 3 q. 3. n. 10.

<sup>50</sup> III Sent. d. 3. a. 6.

<sup>51</sup> „*In prima sanctificatione fuit iste fomes abstractus puta in eius conceptione, quando infundebatur anima corpori, ne inclinaret voluntatem eius ad peccatum mortale, sed tamen adhuc potuit ad peccatum veniale inclinare*“ (III Sent. q. 2. B; Gött. f. 260vb).

<sup>52</sup> „*In secunda sanctificatione, scilicet in conceptione salvatoris, fuit totaliter liberata ab isto fomite, non quin remanserit illa qualitas, sed sic quod numquam potuit inclinare eam ad quodcumque peccatum veniale vel mortale. Ex isto sequitur, quod ante conceptionem salvatoris potuit peccare venialiter, sed non mortaliter*“ (ebd.).

<sup>53</sup> „*Tertio modo potest intelligi simpliciter auferri sic, quod non potest inclinare ad aliquem actum sine omni inobedientia ad rationem et voluntatem contra obediendum voluntatis et intellectus et sine omni rebellionem et sic non fuit omnino ablati nec in prima*

überspannt Okkham wieder den Bogen seiner Argumentation und macht seine eigene Definition hinfällig, in der er ausdrücklich sagt, daß der *fomes peccati* eine Qualität des sinnlichen Strebevermögens ist und nicht dieses selbst, weil sonst auch Christus vor seiner Auferstehung von diesem befallen gewesen wäre (IV q. 2 A).

In den *Quodlibeta* argumentiert Okkham etwas anderes. Hier ist die Hineigung zu einem sündhaften Akt (*ad actum deformem et vitiosum*) in die Definition aufgenommen. Entsprechend wird gesagt, daß Maria den *fomes peccati* nie gehabt hat<sup>54</sup>, was allerdings mit der Vernunft nicht zu begreifen sei. Die Auffassung des *Sent.* von den zwei Heiligungen und dem Zurückbleiben des *fomes peccati* wird als möglich hingestellt (*potest dici*), aber entsprechend der eigenen Definition des *fomes peccati* in den *Quodlibeta* eingeschränkt<sup>55</sup>.

Im *Sent.* fragt Okkham weiter, wie es möglich war, daß Maria unfähig zur Sünde (*impeccabilis*) war, wo doch nur die Gottesschau jede Sünde ausschloß, und wie sie dann habe verdienstlich handeln können. Zum ersten Punkt gibt er die Antwort: Maria hatte keinen *Habitus*, der jede Sünde ausgeschlossen hätte, so daß sie nicht wenigstens durch die Unterlassung hätte sündigen können. Der ihr verliehene *Habitus* machte an sich nur zum Guten geneigt und hielt vom Bösen ab. Unfähig zur Sünde sei sie dadurch gewesen, daß Gott, ohne dessen Mitwirkung als Erstursache kein menschliches Han-

*sanctificatione nec in secunda, quia talis qualitas inclinatur ad sitim, famem, somnum et alia similia et talia non fuerunt in sua potestate, quia non fuit in sua potestate sitire vel esurire, sed tamen ipsa cohibuit tales motus, quantum potuit, et si non potuit nec fuit negligentia voluntatis, in nullo peccavit, quia tales motus quicumque, ut procedunt actum voluntatis, nullo modo habent rationem peccati, isto modo potest concedi, quod fomes fuit in Christo, quamdiu fuit viator, quia illa qualitas fuit in eo, sed non inclinabat ad aliquem actum peccati venialis vel mortalis, sed tantum ad aliquos actus inclinabat naturales, in quibus conveniebat cum aliis hominibus“ (III *Sent.* q. 2 B; Gött. f. 261 ra). Die Anwendung auf Christus verbietet, diese Stelle als Beweis dafür anzuführen, daß Okkham Maria das „Non posse peccare“ für die Lebenszeit abgestritten hätte, wie K. WERNER behauptet (a. a. O., II, 351).*

<sup>54</sup> S. o. Anm. 46.

<sup>55</sup> „Ad secundum potest dici, quod si fomes umquam in beata virgine, quod in prima sua sanctificatione in utero deus illam qualitatem mitigavit et debilitavit in tantum, quod numquam potuit inclinare appetitum ad peccatum mortale, sed ante secundam sanctificationem, quando concepit filium, forte potuit inclinare ad peccatum veniale. Sed in secunda sanctificatione fuit ista qualitas ablata, fomes totaliter extinctus, ita quod non potuit inclinare ad peccatum mortale nec veniale vel si remansit illa qualitas in aliquo gradu, ita fuit deminutus (sic!) quod ad nullum actum turpem vel vitiosum potuit inclinare. Ad argumentum principale dico, quod nescio, si habuit aliquem fomitem vel non et si aliquem habuit, patet ex dictis, quomodo fuit extinctus“ (Vat. lat. 3075 f. 26 va).

deln möglich sei, festgesetzt habe, bei Maria nur zum Guten mitzuwirken und nicht zum Schlechten<sup>56</sup>.

Aber wie konnte sie dann noch verdienstlich handeln? Gott ließ Maria, so gibt Okkham zur Antwort, die Freiheit, zu wählen, die gute Tat zu tun oder nicht. Konnte sie demnach durch Unterlassung sündigen? Nein, sobald sie eine vorgeschriebene Handlung unterlassen hätte, wäre Gott eingesprungen und hätte als *causa totalis* den Akt gesetzt, um sie vor der Sünde zu bewahren<sup>57</sup>. Wäre ein solcher Akt aber dann noch verdienstlich? Nein, denn er läge völlig außerhalb des menschlichen Machtbereiches, antwortet Okkham zunächst, um dann aber doch eine Verdienstmöglichkeit in dem Sinne gelten zu lassen (*potest dici*), daß Maria von dieser Handlung hätte ablassen können, um eine andere gute zu wirken. Dann hätte Gott bei dieser als Teilursache mitgewirkt und nicht jene als Totalursache gesetzt. Wenn die Möglichkeit der Unterlassung zur Verdienstlichkeit genügt, dann ist auch jene ganz von Gott gewirkte Tat verdienstlich. Wie kann man aber im angenommenen Fall Maria von der Unterlassungssünde freisprechen, wenn man zur Verdienstlichkeit fordert, daß die Tat vom geschöpflichen Willen ganz oder zum Teil gewirkt wird? Hier weiß Okkham schließlich keinen anderen Ausweg als den für ihn bezeichnenden Rekurs auf die willkürliche Festsetzung durch Gott, der wohl angeordnet hat, daß Maria da, wo sie ein gutes Werk tut, verdienstlich handelt, wenn sie aber ein Werk unterläßt, sie auch nicht dazu verpflichtet war<sup>58</sup>.

Die Auffassung, daß der *fomes peccati* als Qualität des sinnlichen Strebevermögens bleibt und nur durch eine besondere Ausstattung des Willens unwirksam gemacht wird, äußert Okkham noch einmal am Ende der *Quästion*. Hier tritt auch sein Aktualismus und Voluntarismus deutlich zutage. Auf die Frage, wie der *fomes peccati* fortgenommen werden kann, gibt er die Antwort: nicht durch die Beseitigung des *fomes peccati*, sondern durch die Ausstattung des Willens mit einem *Habitus*, der diesen fähig macht, der Bestimmung zu einer ungeordneten Handlung zu widerstehen<sup>59</sup>. Die Frage,

<sup>56</sup> „ideo potuit bene agere et non male nec peccare peccato commissionis, quia deus concurrir, ut causa partialis in actu bono et virtuoso et non in malo et vitioso“ (III *Sent.* q. 2 C; Gött. f. 261 va).

<sup>57</sup> „respondeo potuit cessare ab omni actu meritorio, quando tenebatur illum actum elicere, aliter ille actus non esset in potestate sua, sed si aliquando cessaret, deus statim concurrisset ut causa totalis ad causandum illum actum, ne ipsa peccaret peccato omissionis“ (III *Sent.* q. 2 D; Gött. f. 261 va).

<sup>58</sup> „Respondeo quod deus forte ordinavit, quod quando eliceret bonum actum mereretur, quando autem non tunc ordinavit, quod non tenebatur talem actum elicere meritorie, et sic patet, quod potuit mereri“ (III *Sent.* q. 2 E; 261 vb).

<sup>59</sup> „dico quod per aliquem habitum informantem voluntatem potest sic auferri, ut nullo modo inclinet voluntatem per passionem sive actum elicitem respectu cuius fomes dici-



ob dieser Habitus eingegossen werden muß oder mit natürlichen Kräften erworben werden kann, entscheidet er gegen Scotus<sup>60</sup> im letzteren Sinne. Denn ein Heide, der unter Christen aufwächst, könne natürlicherweise glauben und die anderen zum Glauben gehörenden Akte setzen, folglich könne er auch Gott lieben auf Grund eines natürlichen Habitus. Ja, man könne Gott sogar über alles lieben aus natürlicher Kraft<sup>61</sup>. Den Einwand, dann könne man ja aus sich heraus jede Sünde meiden, weist Ockham zurück. Zwar sei das an sich nicht unmöglich, aber Gott lasse eine Beherrschung des sinnlichen Strebevermögens aus natürlicher Kraft nicht gelten für die Seligkeit<sup>62</sup>.

Hiermit ist schon die sehr wichtige und von Ockham mehrfach erörterte Frage des verdienstvollen Handelns angeschnitten. Zuvor wird in q. 3 aber noch weitläufig untersucht, wieweit Maria bei der Zeugung der menschlichen Natur aktiv beteiligt ist; ob sie im eigentlichen Sinn als Mutter Christi zu bezeichnen ist und ob ihr allein dieser Name zukommt. In diesen Fragen wollen wir Ockham nicht weiter folgen<sup>63</sup>.

Es ist hier noch nicht die Zeit, die Theologie Ockhams zu charakterisieren. Soviel können wir aber schon sagen, daß die Darstellung der Lehre von Christus bei Ockham in der Auswahl der Probleme und in der Art ihrer Behandlung die geoffenbarte Wahrheit nicht adäquat in Griff bekommt. Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen. Erst recht ist die Bedeutung der Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt. Ist aber so Christus nicht als das Ursakrament in das gläubige Bewußtsein des Theologen eingetreten und hat diese Lehre nicht

tur principium contra iudicium rationis et si sic auferatur, tamen manet illa qualitas in se“ (III Sent. q. 2 I; Gött. f. 261 va).

<sup>60</sup> Denn nach Ockham hat man das von Scotus angenommene größere Ergötzen zur Überwindung des sinnlichen Strebevermögens, das einem der fragliche Habitus vermittelt, nur auf Grund von Handlungen. Eine auf Gott bezogene Handlung aber, die auf diesen übernatürlichen Habitus zurückgehe, sei von derselben Art wie eine, die ohne ihn aus rein natürlichen Kräften entstehe. „Ista delectatio habita mediante habitu supernaturali non habetur nisi mediante actu, sed actus elicited circa deum mediante tali habitu est eiusdem rationis cum actu elicited sine eo ex puris naturalibus, ergo eodem modo delectatio consequitur actum mediante habitu naturaliter acquisito sicut infuso“ (III Sent. q. 2 I; Gött. f. 261 vb).

<sup>61</sup> „ergo eodem modo potest mediante habitu naturali diligere deum super omnia“ (ebd.).

<sup>62</sup> „Si dicas quod ex puris naturalibus aliquis posset vitare omne peccatum. Dico quod non, quia deus non acceptat illam moderationem per habitum naturalem sicut per supernaturalem, tamen posset sic acceptare, si sibi placeret“ (ebd.).

<sup>63</sup> Vgl. K. WERNER, II, 352f.

irgendwie einen Platz in seiner Theologie gefunden, dann können wir von dieser auch nicht viel Verständnis und eine allzu große Wertschätzung der Sakramente erwarten. Vor allem wird sie kaum Zugang zum Sakrament als Zeichen haben. Doch das wird sich unten näher zu erweisen haben.

Angesichts von Ockhams Darlegung der Christologie müssen wir an das Wort Luthers über die Scholastik, wie sie sich ihm dargeboten hat, denken: „Quid alii in Theologia scholastica didicerint, ipsi viderint . . . Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi“<sup>64</sup>. Nach dem, was wir jetzt von Ockham kennen, haben wir kein Recht, dieses Lutherwort als eine subjektive Deutung des frühen Luther durch den Reformator ohne weiteres abzutun.

<sup>64</sup> Resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis, WA 2, 414.