

## DIE NOTWENDIGKEIT DER UNGESCHAFFENEN UND GESCHAFFENEN GNADE ZUM VERDIENSTLICHEN HANDELN

Das verdienstlich gute Handeln und die Notwendigkeit eines übernatürlichen Habitus sind Gegenstand ausführlicher Erörterungen bei Ockham. Er handelt darüber nicht nur im Zusammenhang mit der Christologie in III Sent. q. 4—15, sondern auch schon vorher bei der Lehre vom Hl. Geist in I Sent. 17 q. 1—8, besonders in q. 1—3, und in Quodl. III q. 14 (13)—22 (19) und Quodl. VI q. 1—4<sup>1</sup>. Weiter gehört in diesen Zusammenhang die Quästio 9 vom IV. Sent. „Utrum cuiilibet poenitenti per sacramentum poenitentiae gratia et virtus infundantur“<sup>2</sup> und I Sent. d. 41 q. 1.

Bei seinen Untersuchungen über diese Fragen läßt sich Ockham von zwei Gesichtspunkten leiten. Auf der einen Seite will er die Freiheit und Entscheidungsmöglichkeit des Menschen sicherstellen, auf der anderen Seite die Souveränität des göttlichen Willens unangetastet wissen, des göttlichen

<sup>1</sup> Dazu Quodl. IV, 6 der Ausgabe Straßburg 1491; diese Quästion findet sich zwar nicht in den Mss. Vat. lat. 956 und 3075, ist aber bis auf kleine Abweichungen identisch mit III Sent. q. 12. Vgl. AUGUST PELZER, Codices Vaticani Latini II (Rom 1931) 403.

Diese Quästion III Sent. 12 der ed. Lyon: „Utrum virtutes sunt connexae“, fehlt im Ms. Gießen 732, während sie im Ms. Gött. theol. 118 (f. 282vb—290 va) als 10. und letzte des III. Buches gebracht wird.

Ph. Böhner nimmt an, daß diese Quästion auch in III Sent. nicht ihren eigentlichen Platz hat, sondern zu einem unbekanntem Werk Ockhams gehört, etwa zu „Quaestiones disputatae Ockham“ (vgl. BÖHNER, The notitia intuitiva, in: Traditio I (1943) 243; BÖHNER, Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes, in: Franz. Studien 32 (1950) 50—69, S. 55; BÖHNER, Der Stand der Ockhamforschung, S. 15).

Da auch in diesem Falle der Text von Ockham ist und Böhner seine Authentik nicht in Zweifel stellen will, können wir diese literarische Frage hier übergehen.

<sup>2</sup> Zu dieser Quästion und zum Ganzen vgl. besonders ANITA GARVENS, Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham, in: Franz. Stud. 21 (1943) 243—273; 360—408. Mit dieser Studie decken sich unsere Ausführungen zum Teil. Eine erneute Bearbeitung einzelner Fragen war einmal vom andern Gesichtspunkt her gerechtfertigt, dann geboten, weil BÖHNER in seiner Edition von Ockhams Centiloquium (Franc. Studies I [1941] 2, S. 53) den „historischen Wert“ der Arbeit von A. GARVENS bestreitet, ohne allerdings Belege zu bringen. In „Der Stand der Ockhamforschung“ (S. 31) bezeichnet er diese Arbeit als „durchaus unzulänglich“. Diese Kritik legte mir nahe, mich noch enger an die Texte Ockhams zu halten. Vgl. G. DE LAGARDE, Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge, VI: Ockham, La morale et le droit, S. 67—92; Carlo Giacom II, S. 571—589.

Willens, der durch nichts, auch nicht durch das göttliche Wesen, gebunden ist, sich nur selber bindet durch eigene willkürliche Anordnungen<sup>3</sup>.

## DIE FREIHEIT DES WILLENS ALS PRINZIP DER MORALITÄT

Der Mensch kann moralisch gut bzw. verdienstlich handeln, weil er einen freien Willen und die Möglichkeit hat, Akte zu setzen, für die er zur Rechenschaft gezogen werden kann. Die Willensfreiheit läßt sich nach Ockham zwar nicht philosophisch beweisen, sie ist aber eine unmittelbare Selbstwahrnehmung des Menschen<sup>4</sup>. In seinem Bestreben, die Freiheit des Willens sicherzustellen, geht Ockham so weit, daß er auch seine Determination vom erkannten Guten her ablehnt. Nach ihm kann der Wille frei wählen<sup>5</sup>, nicht nur im Hinblick auf vorletzte Güter, sondern auch im Hinblick auf das letzte Ziel. Gegen Thomas von Aquin, der lehrt, daß der freie Wille von Natur auf das Gute gerichtet ist und er das ihm vom Verstand vorgestellte schlechthin Gute mit Notwendigkeit erstrebt, er also Gott, den er klar erkennt, nicht nicht wollen kann<sup>6</sup>, betont Ockham die völlige Entscheidungsfreiheit des Willens vor dem erkannten Guten. Der Wille kann nicht nur dem wahren Guten ein Scheingut vorziehen, er kann auch lieben, was nach dem Urteil des Verstandes nicht liebenswert ist<sup>7</sup>.

Diese Frage behandelt Ockham eingehend in I Sent. d. 1 q. 5, wo er fragt: „Utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo“, und in IV Sent. q. 14, wo er mit Bezugnahme auf diese Quästion seine Meinung noch einmal in sechs Sätzen zusammenfaßt<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. SEEBERG, Dogmengeschichte III (5. Aufl. 1953), S. 771.

<sup>4</sup> „dico, quod non potest probari per aliquam rationem, quia omnis ratio probans accipiet aequae ignotum cum conclusione vel ignotius, tamen potest evidenter cognosci per experientiam per hoc, quod homo experitur, quod quantumcumque ratio dicitur aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle“ (Quodl. I, 16; Vat. lat. 956 f. 4rb; 3075 f. 13r ab; Gött. f. 330rb).

<sup>5</sup> „licet de libertate sua possit in oppositum“ (Quodl. VII, 14 (20); Vat. lat. 3075 f. 72ra).

<sup>6</sup> „Unde si proponatur aliquid obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum“ (S. th. I, II ae q. 10 a 2).

<sup>7</sup> „quantumcumque ratio dicitur aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle“, s. o. Anm. 4; vgl. GIACON, S. 583 ff.; LAGARDE VI, 71 ff.; Ockham folgt hier weitgehend Duns Scotus. Vgl. G. STRATENWERTH, Die Naturrechtslehre des Joh. Duns Scotus (Göttingen 1951) S. 26 ff.

<sup>8</sup> „Utrum voluntas beata necessario fruatur deo.“

IV Sent. q. 14 D:

1. „dico, quod voluntas pro statu isto potest nolle ultimum finem sive ostendatur in generali sive in particulari . . .

(Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite)

Hier sagt er klar, daß der Wille das letzte Ziel, sei es ihm nun „in generali“ oder „in particulari“ vorgestellt, ablehnen kann. Wohl ist die *fruitio dei* mit der Ablehnung Gottes nicht vereinbar, weil hassen und lieben sich formal widersprechen. Aber weil die *fruitio* aus der *visio* folgt, kann diese ohne jene sein wie das *prius* ohne das *posterius*. Deshalb ist die Gottesschau mit der Ablehnung Gottes vereinbar, solange Gott den Willen seiner eigenen Natur überläßt, er den *actus beatificus* nicht im Menschen bewirkt und so die *fruitio beatifica* suspendiert. Zum Beweis seiner These bringt Ockham folgendes Beispiel: Jeder Wille kann dem göttlichen Gebot gleichförmig werden. Nun kann Gott vorschreiben, daß der geschöpfliche Wille ihn haßt, also kann dieser das. Kann aber etwas ein *actus rectus* während der Pilgerschaft sein, dann auch im Himmel. Also ist der Gotteshaß mit der bloßen Gottesschau vereinbar<sup>9</sup>.

Ein menschlicher Akt ist nur soweit moralisch gut bzw. verdienstlich, als der so verstandene freie Wille bei ihm aktuell mitgewirkt hat; eine Moralität im notwendigen Akt läßt Ockham nicht gelten. Alles andere ist moralisch

2. dico, quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum, potest voluntas illum finem nolle . . .
3. dico, quod ostenso bono in universali, puta in aliquo communi, tum non est necessarium voluntatem velle illud bonum, sed potest illud nolle, quia non necessario illud appetit, in quo non credit se posse quietari . . . (Gött. f. 322rb; G. f. 214r ab).
4. dico, quod visio proprie potest esse sine fruitione, hoc patet per illam regulam, quia prius potest separare a posteriori . . .
5. dico, quod voluntas elevata per caritatem vel habitum quemcumque, qui non aufert usum actionis, potest beatitudinem nolle sibi inesse . . .
6. potest dici, quod videns clare deum habens actum beatificum a deo totaliter creatum non potest deum nolle propter repugnantiam formalem inter illos actus diligendi et odiendi. Si tamen actus beatificus non causaretur a deo totaliter et voluntas relinqueretur totaliter naturae suae et libertati, et *fruitio beatifica* suspenderetur per potentiam divinam, tunc posset voluntas deum nolle, sed illa non esset *beatifica* . . .“ (Gött. f. 322va; G. f. 214va). Es erübrigt sich, die Parallelstellen aus I Sent. d. 1. q. 6 P—T anzuführen. Die weitgehende Übereinstimmung und die vielen gegenseitigen Verweise von I Sent. d. 1 q. 6 und IV Sent. q. 14 beweisen übrigens, wie unrecht Ph. Böhner hatte, als er versuchte, IV Sent. q. 14 D mit Sent. II—IV überhaupt als Reportationen und deshalb nicht zuverlässige Wiedergabe von Ockhams Lehre aus dem Beweisgang auszuschneiden (Franc. Studies 1 [1941] S. 52).

<sup>9</sup> „Praeterea omnis voluntas potest se conformare praecepto divino, sed deus potest praecipere, quod voluntas creata odiat eum; ergo voluntas creata potest hoc facere. Praeterea omne illud quod potest esse actus rectus in via et in patria, sed odire deum potest esse actus rectus in via, puta si praecipiat a deo, ergo et in patria“ (IV Sent. q. 14 D; Gött. f. 322va; G. f. 214rb).

indifferent<sup>10</sup>. Verdienstlich ist allein das Handeln und nicht das Sein<sup>11</sup>, und das Handeln wird moralisch gut nicht durch seine Übereinstimmung mit der *recta ratio*, durch sein Ziel oder einen anderen Umstand, sondern allein durch seine Freiwilligkeit<sup>12</sup>.

In Quodl. III q. 14 (13) erhebt er die Frage: „Utrum solus actus voluntatis sit necessario virtuosus.“ Hier stellt er im ersten Teil fest, daß nur der Willensakt an sich notwendig tugendhaft ist. Denn jeder andere Akt könne in guter oder schlechter Absicht getan werden, könne rein naturhaft und nicht frei verursacht sein. Weiter könne er von Gott allein gewirkt sein, ja er sei an sich so indifferent, daß dieselbe Tat zuerst lobenswert und dann fehlerhaft sein könne, wenn z. B. einer zunächst in guter und dann in schlechter Absicht zur Kirche gehe. Daß nur die Freiwilligkeit die Sündhaftigkeit oder den Tugendcharakter einer Handlung ausmacht, zeigt Ockham schließlich an folgendem Beispiel: Es stürzt sich jemand in einen Abgrund und bereut dann während des Sturzes seine Tat. Dieser Akt, den Sturz nicht zu wollen, sei dann verdienstlich, wobei aber das Nichtherabstürzen nicht in der Gewalt des Willens liege<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> „solus actus voluntatis est laudabilis vel vituperabilis“ (Quodl. III, 14; III Sent. q. 10 H; III Sent. q. 13 P).

<sup>11</sup> „nihil est meritorium, quod non est in potestate voluntatis“ (III Sent. q. 5 G). „aut voluntas habet actionem super actum elicited manente caritate aut non. Si non: tunc ille actus non est meritorius, quia actus meritorius requirit actionem voluntatis“ (III Sent. q. 8 D).

<sup>12</sup> „Nullus actus est virtuosus vel viciosus nisi sit voluntarius, quia peccatum est adeo voluntarium, quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum“ (Quodl. III q. 14 (13); III Sent. q. 13 P).

<sup>13</sup> „Concluons donc que la moralité n'est pas dans l'être, mais dans l'agir“ (LAGARDE VI, S. 69). „Occam invece non riconosce alcuna moralità all'atto necessario; egli non lo vuol chiamare virtuoso e non lo chiama perciò nemmeno meritorio“ (GIACON, S. 582).

<sup>14</sup> „Ad aliud dico, quod ex hoc, quod (actus) praecise est conformis rationi rectae non est virtuosus, quia si deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius vel virtuosus: et ideo requiritur ad bonitatem actus, quod sit in potestate voluntatis habentis talem actum. Similiter non plus est ille actus virtuosus propter rectam rationem, quam propter finem vel aliam circumstantiam, quia sicut *recta ratio* est obiectum partiale actus virtuosus vel otiosi, ita finis et aliquando tempus et tamen nullus ponit, quod prima bonitas actus est a fine vel a tempore sed solum actus voluntatis“ (III Sent. q. 10R; Gött. f. 279vb; G. f. 143rb).

<sup>15</sup> „Praeterea nullus actus est virtuosus vel viciosus, nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis, quia peccatum adeo est voluntarium (quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum secundum Augustinum), sed actus alius ab actu voluntatis primo potest esse in potestate voluntatis et postea non, puta quando aliquis dimisit se voluntaric in praecipium et postea poenitet et habet actum nolendi illum descensum meritorie propter deum, sed in descendendo non est in potestate voluntatis, ergo iste descensus non est necessario viciosus“ (Vat. lat. 3075 f. 27rb; 956 f. 10va). Die Edition hat für „in descendendo“ „non descendere“.

Ein Akt des Willens kann dagegen nach Ockham „necessario virtuosus“ sein, wenn man darunter versteht, daß er „stante divino praecepto“ nicht vitiosus sein und vom geschöpflichen Willen nur als tugendhafter Akt gewirkt werden kann<sup>14</sup>. Ein solcher Akt ist der, Gott über alles zu lieben<sup>15</sup>. Der aktualistische Grundzug von Ockhams Denken und seine Geisteshaltung überhaupt werden gut charakterisiert durch den weiteren Verlauf der Argumentation. Hier zeigt sich auch, wie im Konfliktfall die Willkür Gottes, d. h. in diesem Fall sogar die Möglichkeit, die Gottesliebe zu verbieten, vor der Freiheit des Menschen den Vorzug bekommt.

Gott kann vorschreiben, so fährt Ockham nämlich fort, daß er von jemand eine Zeitlang nicht geliebt wird, wenn er z. B. verordnet, daß der Geist und Wille so sehr mit dem Studium beschäftigt sein soll, daß er gar nicht an Gott denken kann. Wenn der Wille nun doch einen Akt der Liebe zu Gott setzt, dann ist dieser Akt entweder tugendhaft, was aber nicht sein kann, weil er gegen ein Gebot Gottes hervorgebracht ist, oder er ist nicht virtuosus. Damit wäre aber der Fall gegeben, daß der Akt, Gott über alles zu lieben, nicht virtuosus wäre. Ockham gibt darauf die Antwort: Wenn Gott ein solches Gebot erläßt, ihn nicht zu lieben, was im Bereich der Möglichkeit liegt, dann kann der Wille einen solchen Akt der Liebe auch nicht hervorbringen. Denn das würde bedeuten, daß er Gott über alles liebt, Gott über alles lieben heißt aber auch, lieben, was Gott befiehlt. Im angenommenen Fall würde der Wille aber gegen ein göttliches Gebot handeln, also würde er Gott lieben und nicht lieben, sein Gebot erfüllen und nicht erfüllen<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Vat. lat. 956 f. 10 va: „tamen aliter potest intelligi actum esse necessario virtuosum sic, quod talis actus non potest causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus.“ Vat. lat. 3075 f. 27 rb: „tamen aliter potest intelligi actum esse virtuosum, ita quod non posset esse vitiosus stante praecepto divino, similiter non potest causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus, et sic intelligendo actum virtuosum dico secundo, quod sic potest aliquis actus esse virtuosus necessario.“

<sup>15</sup> „quia iste actus sic est virtuosus, quod non potest esse vitiosus; nec potest iste actus causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus, tum quia quilibet obligatur pro loco vel tempore ad diligendum deum super omnia et per consequens iste actus non potest esse vitiosus; tum quia iste actus est primus omnium actuum bonorum. Praeterea solus actus voluntatis est laudabilis vel vituperabilis“ (Vat. lat. 3075 f. 27 va).

<sup>16</sup> „Si dicis, Deus potest praecipere pro aliquo tempore, ut non diligatur ipse, quia potest praecipere, quod intellectus sit intentus circa studium et voluntas similiter, ut nihil possit illo tempore de deo cogitare; tunc volo, quod voluntas eliciat actum diligendi deum et tunc actus ille aut est virtuosus, et hoc non potest dici, quia elicitur contra praeceptum divinum, aut non virtuosus et habetur propositum, secundum quod actus diligendi deum super omnia non est virtuosus.“

Respondeo, si deus posset hoc praecipere, sicut videtur, quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere, quia ex hoc ipso, quod talem actum elicere, deum super omnia diligere et per consequens impleret

Diese Stelle ist in letzter Zeit ausgiebig diskutiert worden. Wir wollen zunächst feststellen:

1. Es ist hier vom Gotteshatz nicht die Rede, sondern davon, daß Gott dem Menschen verbieten kann, einen direkten Akt der Gottesliebe zu setzen, weil er seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit dem Studium widmen soll.

2. Die Schwierigkeit wird nicht so gelöst, daß Gott ein Verbot des Liebesaktes nicht erlassen kann, weil das seinem Wesen oder seiner Weisheit widerspräche, sondern es dem Menschen in dem Falle unmöglich ist, einen solchen Akt hervorzubringen. Der Akt der Liebe kann zwar nicht ethisch schlecht sein, aber der Mensch kann ihn nicht setzen, wenn Gott es ihm verbietet.

Das „voluntas non potest pro tunc talem actum elicere“ bezieht sich auf den Akt der Liebe und nicht auf einen Akt gemäß dem Gebot, Gott eine Zeitlang nicht zu lieben.

Ph. Böhner hat diese Stelle angeführt, um Ockham gegen den Vorwurf des ethischen Positivismus durch De Wulf zu schützen, und darauf hingewiesen, daß es für Ockham eine absolute ethische Norm gebe, nämlich dem Willen Gottes zu gehorchen und ihn zu lieben<sup>17</sup>.

Er übersieht, daß Ockham vorher „notwendig tugendhaft“ definiert hat mit „quod non potest esse vitiosus stante divino praecepto aut causari a voluntate creata, nisi sit virtuosus“. Ockham argumentiert also im Rahmen der faktischen Ordnung de potentia dei ordinata und will zweitens den Fall, daß der Akt unmittelbar von Gott hervorgebracht wird und nicht freiwillig ist, außer acht lassen.

Über die Möglichkeit de potentia dei absoluta sagt er an dieser Stelle nichts und damit auch nichts zur Interpretation der im Sentenzenkommentar geäußerten Ansichten über das Gebot des Gotteshasses, die wir weiter unten behandeln werden<sup>18</sup>.

praeceptum divinum, quia hoc est diligere deum super omnia, diligere (deum et diligere) quidquid deus vult diligere; et ex hoc ipso, quod sic diligere, non faceret praeceptum divinum per casum et per consequens sic diligendo deum diligere et non diligere, faceret praeceptum dei et non faceret“ (Vat. lat. 3075 f. 27 va; 956 f. 10 vb; Gött. 118 f. 343 va).

<sup>17</sup> M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale* Bd. III (Löwen-Paris 1947) S. 42, Nr. 382.

PH. BÖHNER, A recent presentation of Ockham's Philosophy, in: *Franc. Studies* 9 (1949) 443—456, S. 453f. „For the Venerabilis Inceptor knows one invariable norm of Ethics, viz. the obligation to obey the will of God or to love God“ (454). Vgl. GILSON-BÖHNER, *Gesch. d. Christl. Philosophie*, 2. Aufl. (Paderborn 1954) S. 623: „Darüber hinaus darf aber nicht vergessen werden, daß es eine höchste und absolute Norm des Sittlichen gibt, die der Mensch nie durchbrechen darf und wovon es keine Dispens geben kann, nämlich Gottes Willen zu erfüllen oder, was das gleiche ist, Gott zu lieben.“

<sup>18</sup> S. u. Anm. 100; s. o. Anm. 9.

Was den von Böhner angenommenen Unterschied von logischer und psychologischer Unmöglichkeit angeht, so ist die letztere nach der behandelten Stelle höchstens auf seiten des Menschen anzunehmen, insofern er im gegebenen Fall den Akt der Gottesliebe nicht hervorbringen kann, nicht auf seiten Gottes. Es wird nicht gesagt, daß Gott sich selbst widerspricht, wenn er verbietet, daß man ihn liebt.

Hochstetter<sup>19</sup> versteht die zur Diskussion stehende Stelle so, als habe Ockham, der im Sentenzenkommentar hinsichtlich des Gebotes des Gotteshasses „noch nicht zu voller Klarheit durchgedrungen“ sei, weil er dort noch sage: „Deus potest praecipere, quod voluntas creata odiat eum. Igitur voluntas creata potest hoc facere“ (IV Sent. q. 14 D), in den Quodlibeta „die Unmöglichkeit dieser Position erkennt“. Hochstetter scheint die Stelle „voluntas non potest pro tunc talem actum elicere“ dahin zu deuten, daß der Mensch das Verbot zu lieben nicht befolgen könne, während umgekehrt gesagt ist, daß der Mensch im angenommenen Fall den Akt der unmittelbaren Gottesliebe nicht setzen kann<sup>20</sup>.

In Quodlibet III q. 14 (13) ist damit lediglich gesagt: Ein Akt der Gottesliebe kann vom freien geschöpflichen Willen nur als guter Akt gesetzt werden. Wenn Gott dem Menschen diesen Akt verbietet, dann wird er nicht schlecht, sondern kann er vom Menschen nicht gesetzt werden. Das Handeln Gottes ist also in keiner Weise eingeschränkt.

Die nach Böhner im Quodlibet von Ockham aufgewiesene psychologische Unmöglichkeit ist klarer gesehen vom Verfasser des Centiloquium, allerdings sieht der auch einen logischen Widerspruch gegeben. Gott kann alles, was keinen Widerspruch in sich schließt. Den Gotteshass befehlen heißt aber, etwas Widersprüchliches anordnen. Denn ein Gebot erfüllen, heißt verdienstlich handeln. Verdienstliches Handeln ist aber Handeln aus Liebe zu Gott. Der Betreffende würde also Gott hassen aus Liebe zu ihm<sup>21</sup>. Im Centiloquium

<sup>19</sup> Viator mundi, in: Franz. Studien 32 (1950) S. 16.

<sup>20</sup> W. KÖLMEL (Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham, in: Franz. Studien 35 [1953] 39—85) kann nicht umhin, die Richtigkeit der Deutung Hochstetters in Frage zu stellen, indem er hinzusetzt: „... sofern sich die Erklärung einer Stelle in den Quodlibeta in der von Hochstetter gegebenen Richtung festlegen läßt“ (S. 58) oder „Ganz ausgeschlossen ist aber nicht, daß der angeführte Zwiespalt zwischen dem Liebesgebot und einem evtl. Gebot, Gott eine Zeitlang nicht zu lieben — etwa, daß Intellekt und Wille auf Studium gerichtet seien —, im Sinne der absoluten Vollgewalt Gottes gedeutet werden könne“ (ebd. Anm. 84).

<sup>21</sup> „sed casu possibili posito, scilicet quod deus taliter praecipiat Sorti, tunc Sortes odiendo deum implet praeceptum divinum; ergo Sortes odiendo deum meretur. Et falsitas consequentis declaratur: Quia, quicumque faciendo aliquid meretur, hoc facit pro amore dei; si ergo Sortes odiendo deum mereatur, sequitur quod odit deum pro amore dei. Quid videtur includere contradictionem; quia quamvis esset possibile quod aliquis

ist auch die Argumentation abgelehnt, Gott könne den Gotteshass befehlen, weil der Mensch einen solchen Befehl geben könne<sup>22</sup>.

Damit ergäbe sich in gewisser Hinsicht eine fortschreitende Klärung der Frage vom Sentenzenkommentar über die Quodlibeta zum Centiloquium, wobei die Lehre des letzten Werkes die gemäßigte wäre, ganz abgesehen davon, daß dessen Verfasser die diskutierte Auffassung als eine unter dreien bringt, ohne sich für eine klar zu entscheiden<sup>23</sup>.

An der Argumentation in Quodl. III q. 14 (13) muß uns schon auffallen, wie sehr für Ockham die Liebe ein Akt neben anderen ist und nicht die forma der übrigen. Das wird an anderer Stelle noch deutlicher. In Quodl. III 15 (14) fragt er, ob die *rectitudo* bzw. die *deformatas* etwas von der Substanz des Aktes verschiedenes ist, und vorher in Quodl. I q. 20, ob ein äußerer Akt seine eigene moralische Güte habe. Hier führt er aus: Ein Akt kann *essentialiter rectus* sein. Dann ist die Substanz des Aktes selbst seine *rectitudo*, und er kann vom geschöpflichen Willen nur als *rectus* getan werden. Im Bereich des Ethischen ist ein solcher Akt im strengen Sinne nur der Wille, in Übereinstimmung mit der *recta ratio* zu handeln. Dem entspricht im Bereich des verdienstlichen Handelns der Akt, Gott über alles und um seiner selbst willen zu lieben<sup>24</sup>.

Die anderen Akte sind nur *rectus per denominationem extrinsecam*, d. h. sie sind an sich indifferent und nur gut, weil sie verursacht oder fortgeführt werden von einem anderen, wesenhaft tugendhaften Akt<sup>25</sup>. Diesen Akt, der nur durch Abhängigkeit von einem anderen moralisch gut ist, bezeichnet Ockham hier wie in Quodl. I q. 20 als *actus exterior*. Doch da für ihn, wie wir sahen, nur der Willensakt bzw. die Gottesliebe notwendig tugendhaft

posset idem simul diligere et odire, non tamen videtur possibile, quod aliquis odiat idem et mereatur illud odire propter hoc, quod ipsum diligit. Et istud assumtum, scilicet quod quicumque aliquid facit meritorie, facit hoc pro amore Dei, est principium in Theologia, quod ponit, quod sine caritate nemo potest mereri, sicut plane videtur, quod illa auctoritas Apostoli dicat: „Si linguis hominum loquar et angelorum etc., caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest“ (Conclusio 7 B, ed. BÖHNER I [1941] 2, S. 46).

<sup>22</sup> Ed. I (1941) 2 S. 49. Wenn BÖHNER (Gesch. d. christl. Phil. S. 623) schreibt: „Wird ferner behauptet, Gott könne uns befehlen, ihn zu hassen, so hat Wilhelm zunächst im Auge, daß ein solcher Befehl keinen Widerspruch enthält; denn wäre er ein Widerspruch, könnte niemand, auch Luzifer nicht, diesen Befehl aussprechen, da ein Widerspruch unmöglich existieren kann“, referiert er dann Ockhams Ansicht oder hält er sie auch für richtig?

<sup>23</sup> Vgl. ISELOH, Um die Echtheit, S. 334ff.

<sup>24</sup> „quia amare deum propter se et super omnia est actus sic rectus, quod non potest fieri deformis“ (Quodl. III 15 (14); Vat. lat. 3075f. 27 vb).

<sup>25</sup> „quia causatur vel continuatur ab actu essentialiter virtuoso“ (ebd.).

sind<sup>26</sup>, fallen unter die *per denominationem extrinsecam* guten Akte alle anderen, also nicht nur die äußeren Handlungen<sup>27</sup>.

Freilich ist auch der Wille *intrinsece* oder *necessario virtuosus* nur auf Grund der Setzung Gottes (*stante praecepto divino*). Er hätte die Moralität auch allein an den Intellekt binden können<sup>28</sup>. Weiter hat nicht das Wollen an sich schon moralischen Charakter, sondern nur, wenn es von der *recta ratio* geleitet ist. Für Ockham kann ein Willensakt moralisch indifferent sein und *denominatione extrinseca* gut oder schlecht werden. Allerdings kann man ihm, wie er sagt, hierbei nur folgen, wenn man mit ihm der Meinung ist, daß der Mensch zugleich zwei Willensakte setzen kann<sup>29</sup>. Wenn ich z. B. einen Menschen liebe, indem ich lediglich einen Willensakt auf ihn richte, ohne ein gutes oder schlechtes Ziel dabei zu haben, ohne Hinblick auf die *recta ratio* und auf die Umstände, dann ist dieser Akt weder gut noch böse. Setze ich dann zu diesem Akt noch einen zweiten, nämlich ihn zu lieben um Gottes willen gemäß dem Urteil der Vernunft und entsprechend allen anderen Umständen, dann ist dieser zweite Akt vollkommen und innerlich tugendhaft,

<sup>26</sup> „Quarta conclusio est, quod actus primo et necessario virtuosus est actus voluntatis hoc patet primo, quia ille solus est laudabilis et virtuosus secundum se; alii vero non nisi, secundum alios et per quandam denominationem extrinsecam, puta per hoc, quod eliciuntur conformiter actui voluntatis. Praeterea quilibet alius actus ab actu voluntatis potest idem manens esse virtuosus et viciosus; iste ergo sic solus est virtuosus, quod non potest fieri viciosus, sicut supra in tertia conclusione“ (III Sent. q. 12 F).

„nullus actus alius ab actu voluntatis est intrinsece virtuosus vel viciosus ... nullus actus est viciosus, nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis ... nullus alius habitus ab habitu voluntatis est intrinsece virtuosus“ (III Sent. q. 12 G; Gött. f. 283rb; vgl. III Sent. q. 10 H).

<sup>27</sup> „solus actus voluntatis est intrinsece virtuosus vel viciosus et nullus alius nisi extrinseca denominatione, quia quilibet alius tam actus interior quam exterior potest idem manens fieri successive bona intentione et mala“ (III Sent. q. 12 XX; Gött. f. 288ra).

„Si quaeras, quis est ille actus necessario virtuosus an exterior vel interior et an intelligere vel velle. Dico quod tam exteriores quam interiores sunt contingenter virtuosii“ (Quodl. IV, 6; Gött. f. 283ra).

„sed actus hominis tam exteriores quam interiores, puta intelligere vel velle, secundum quod quilibet est actus indifferens, sunt contingenter virtuosii“ (III Sent. q. 12 E).

<sup>28</sup> „talc (i. e. quod est formaliter et intrinsece bonum) nihil potest esse ex sua natura nisi solus actus voluntatis; licet aliquis actus possit dici extrinsece bonus et virtuosus ex causa extrinseca acceptante, quomodo deus nunc solum acceptat actum voluntatis, quia si acceptaret actum intellectus sicut voluntatis, tunc ita potest actus intellectus dici bonus intrinsece sicut voluntatis“ (III Sent. q. 12 XX contra II. dictum Scoti; Gött. f. 288rb).

<sup>29</sup> „Si autem duo actus volendi possunt naturaliter simul esse in voluntate, quod credo esse verum, sicut in primo probatum est, tunc in voluntate potest aliquis actus indifferens modo praedicto“ (III Sent. q. 10 P; Gött. f. 279 va, G f. 142vb). Vgl. A. GARVENS, S. 396—401.

und in Verbindung mit ihm der vorher indifferente Akt *denominatione extrinseca* tugendhaft<sup>30</sup>.

Ein Akt des freien Willens ist also an sich noch kein moralisch guter Akt. Genügen zu jenem die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, der Wille selbst und die Mitwirkung Gottes als Erstursache<sup>31</sup>, so sind zu diesem noch erforderlich die *recta ratio*, d. h. das Anstreben des Gebotenen um des Gebotenen willen<sup>32</sup>, und die rechten Umstände<sup>33</sup>.

An anderer Stelle nennt Ockham moralisch schlechthin alle dem freien Willen unterliegenden Taten, im engeren Sinn aber die, die der Verfügung des Willens unterliegen gemäß dem Diktat der Vernunft und den anderen Umständen<sup>34</sup>. Wird eine Tat verdienstlich, weil sie aus Liebe zu Gott getan wird, so wird sie moralisch gut bzw. bekommt sie Tugendcharakter, sofern sie vom Willen verursacht ist, dem Diktat der *recta ratio* zu folgen<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> „Si enim diligam aliquem hominem absolute terminando actum volendi ad illum hominem et non ad aliquam circumstantiam bonam vel malam, tunc ille actus non est bonus vel malus moraliter, sed est neuter, et si tunc stante illo actu eliciam alium actum, quod volo diligere talem hominem propter deum secundum rectam rationem et secundum omnes alias circumstantias requisitas, iste secundus actus est perfecte et intrinsece virtuosus et primus, qui prius fuit indifferens nunc est virtuosus denominatione extrinseca, quatenus elicitur conformiter actui perfecte virtuosus et recto dictamini ... et sic patet quomodo potest aliquis actus voluntatis esse indifferens“ (III Sent. q. 10 P; Gött. f. 279 va; G f. 142 vb).

<sup>31</sup> „quia ad causandum actum voluntatis non videntur plura requiri quam deus et ipsa voluntas et apprehensio obiecti“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb).

<sup>32</sup> „nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas eliciat actum velut dictatum a recta ratione, quia si vellet dictatum a recta ratione non quia dictatum, sed quia delectabile vel propter aliam causam, iam vellet illud dictatum, si solum esset ostensum per apprehensionem sine recta ratione, et per consequens ille actus non esset virtuosus, quia non eliceretur conformiter rationi rectae, quia hoc est elicere conformiter rationi rectae, velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum“ (III Sent. q. 12 CCC/DDD; Gött. f. 289rb).

<sup>33</sup> „ad hoc quod sit perfecte virtuosa (sc. volitio) requiritur, quod conformetur rationi rectae in omnibus dictatis a ratione recta sibi debite competere; ergo si recta ratio dicet, quod talis actus est volendus loco et tempore, voluntas perfecte virtuosa debet velle talem actum in loco et tempore convenienti et per consequens, quicquid est obiectum actus dictati a ratione, erit obiectum actus perfecte virtuosii“ (III Sent. q. 12 DDD; Gött. f. 289 va).

<sup>34</sup> „dico quod morale accipitur large pro actibus humanis, quae subiacent voluntati absolute ... Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestati voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias“ (Quodl. II q. 14, Vat. lat. 3075 f. 20 vb).

<sup>35</sup> „maxime hoc verum est de actu meritorio, quia nullus actus non meritorius potest dici de novo meritorius, nisi quia continuatur et causatur ex amore dei. Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem vel quia causatur a tali velle, puta velle honorare patrem vel continuare honorem, quia volo facere, quod recta ratio dicit“ (Quodl. III q. 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 vb).

Was versteht nun Ockham unter *recta ratio*? Sie ist für ihn die praktische, d. h. das Tun leitende Vernunft, ist die Einsicht der Vernunft in das, was recht, oder besser, was geboten ist. Der kreatürliche Wille braucht ja zum Handeln eine Regel, während der göttliche Wille selbst diese Regel ist, notwendig gut handelt und deshalb keiner besonderen Regel bedarf<sup>36</sup>.

Der *recta ratio* gemäß ist ein Akt des Willens, wenn er übereinstimmt mit dem Urteil der Vernunft. So gebraucht Ockham *recta ratio* gleichbedeutend mit *conscientia*<sup>37</sup> und besonders mit *prudencia*<sup>38</sup>, wobei diese eine auf das Handeln gerichtete Erkenntnis, eine „*notitia directiva respectu cuiuscumque agibilis*“<sup>39</sup> ist. Als Akt des Intellektes ist sie aber selbst noch moralisch indifferent<sup>40</sup>; wohl kann sie notwendig verknüpft sein mit einem *actus virtuosus*, aber dann ist sie nicht *notitia directiva* in bezug auf diesen Akt, sondern setzt ihn voraus und ist von ihm verursacht<sup>41</sup>. Die *recta ratio* ist aber nicht nur ein Akt bloßer intellektueller Erfassung sondern auch innerer Zustimmung<sup>42</sup>. Da aber diese Zustimmung notwendig gegeben wird und nicht in

<sup>36</sup> „*sciendum est, quod ad hoc, quod actus rectus primo eliciatur a voluntate necessario, requiritur aliqua recta ratio in intellectu ... quia illa voluntas, quae potest, quantum est de se, bene agere et male, quia de se non est recta necessario, ad hoc quod recte agat indiget aliqua regula dirigente alia a se; hoc patet, quia ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere, sed voluntas nostra est huiusmodi, quia potest recte et non recte agere, igitur indiget aliqua regula recta dirigente ... Et multae aliae auctoritates sunt ad hoc, quod non potest esse actus rectus et virtuosus, nisi habeat rationem rectam; hoc igitur supposito tamquam certo, quod actus rectus et virtuosus voluntatis necessario conformatur actui prudentiae*“ (III Sent. q. 13 B; G f. 148rb/va).

<sup>37</sup> „*Impossibile est, quod aliquis actus voluntatis elicitus contra conscientiam et contra dictamen rationis sive rectum sive erroneum sit virtuosus*“ (III Sent. q. 13 C; G f. 148 va);

„*contra rationem et contra conscientiam*“ (III Sent. q. 13 F); „*contra conscientiam et rationem*“ (III Sent. q. 13 K; G f. 150rb);

<sup>38</sup> „*recta ratio sive prudentia*“ (III Sent. q. 12 U, Gött. f. 285ra; NN, Gött. f. 286 va; DDD; q. 13 E; q. 11 X).

<sup>39</sup> III Sent. q. 12 H. „*prudencia est recta ratio agibilium*“ (Quodl. IV q. 6). „*eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat, quod est volendum*“ (III Sent. q. 12 CCC).

<sup>40</sup> III Sent. q. 12 OO-RR. „*actus intellectus non est primo virtuosus nec est in potestate voluntatis*“ (III Sent. q. 12 OO; fehlt in Gött.).

<sup>41</sup> „*quia dirigere non est nisi causare actum, sed actus virtuosus causat illum actum prudentiae*“ (III Sent. q. 12 SS; fehlt in Gött.).

<sup>42</sup> „*recta ratio sive actus assentiendi, quae vocatur recta*“ (III Sent. q. 12 CCC). Gött. f. 289rb: „*recta ratio sive actus qui ponitur mediante recta ratione*“. In Quodl. III, 16 (15) ersetzt er „*mediante recta ratione*“ durch „*mediante actu dictativo intellectus*“.

der Gewalt des Willens liegt, ist die *recta ratio* selbst ein *actus naturalis* und damit moralisch indifferent<sup>43</sup>.

So sehr sie auch bei Ockham dem Intellekt zugeordnet ist, so ist doch nicht zu übersehen, daß sie weniger der Einblick in die Geordnetheit des Seins, auf der die Imperative des Handelns gründen, als vielmehr das Bewußtsein vom Gebotensein bestimmter Handlungen ist<sup>44</sup>. Das Gute als das Seinsgemäße tritt hinter dem Gebotenen, das materiell Werthafte hinter dem Formalen zurück.

Die Notwendigkeit der Übereinstimmung der Handlungen mit der *recta ratio* bzw. der *prudencia* betont Ockham sehr deutlich und wiederholt<sup>45</sup>. Der Begriff der Moralität beinhaltet mit der Freiwilligkeit auch die Übereinstimmung mit der *recta ratio*<sup>46</sup>. Das will aber nicht heißen, daß diese im selben Sinne und im selben Maße wie die Freiwilligkeit die Ursache der Moralität ist. Wohl folgert Ockham: Wenn eine Wirkung genügend erklärt ist aus ihren Wesensursachen, so muß die Klugheit, wenn sie mit dem freien Willen notwendige Voraussetzung der moralischen Tat ist, mit diesem auch ihre Wirkursache sein<sup>47</sup>. Aus der Art aber, wie Ockham „*causa aliquo modo*“

<sup>43</sup> „*actus prudentiae secundum eum (sc. Scotum) et secundum veritatem est solum actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus videndi*“ (III Sent. q. 12 XX; Gött. f. 288ra).

„*nihil est actualiter volitum nisi actualiter apprehensum ab intellectu et tunc apprehensione facta statim intellectus naturaliter assentit*“ (III Sent. q. 13 K).

Vgl. A. GARVENS, a. a. O. S. 374ff.

<sup>44</sup> „*recta ratio deberet dictare, quod volendum est propter deum abstinere, quia sic est dictatum a recta ratione, aliter non esset recta sed erronea*“ (Quodl. III, q. 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28rb). Vgl. Anm. 39.

<sup>45</sup> „*nulla virtus moralis nec actus virtuosus est possibilis sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus, nisi sit conformis rectae rationi ... quilibet actus et habitus virtuosus necessario requirit aliquam prudentiam*“ (III Sent. q. 12 NN; Gött. f. 286rb/va).

„*nullus actus est perfecte virtuosus nisi conformiter elicitur rationi rectae actualiter inhaerenti*“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb).

<sup>46</sup> „*virtuosum et viciosum sunt nomina connotativa et significant ipsum actum non absolute, sed connotando cum hoc activitatem voluntatis et prudentiae et quando deficit aliquid connotatum non dicitur talis actus virtuosus*“ (III Sent. q. 13 F; Gött. f. 149va).

<sup>47</sup> „*Si quacras de actu prudentiae in quo genere causae se habet ad actum virtuosum. Ex quo necessario requiritur per te et effectus sufficienter dependet ex causis suis essentialibus igitur etc. Respondeo quod est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum stante ordinatione divina, quae nunc est, ita quod ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae et activitas voluntatis, ita quod illae duae causae sunt causae partiales cum deo respectu actus virtuosus*“ (III Sent. q. 12 NN; Gött. f. 286va).

„*tenendo istud principium, quod effectus sufficienter dependet ex suis causis essentialibus, ex quo sequeretur, quod nullum absolutum necessario requiritur ad aliquem effectum nisi aliquo modo sit causa illius effectus; et per consequens, cum prudentia actualis*“

und „causa efficiens essentialiter“ durcheinander gebraucht, können wir entnehmen, daß er causa efficiens in sehr weitem Sinne meint und auch die Materialursache bzw. Finalursache oder gar die bloße condicio darunter fallen können<sup>48</sup>. Denn die recta ratio und die anderen Umstände der moralischen Tat sind nach Ockham nicht Wirkursache neben dem Willen, sondern sind Gegenstände der Tat, d. h. selbst aktuell vom Willen miterfaßt<sup>49</sup>. Dafür führt er zwei Gründe an.

Wenn die recta ratio und die anderen Umstände nur äußere Bedingungen wären und nicht selbst Gegenstand der guten Tat, dann gäbe es überhaupt keine innerlich und notwendig moralisch guten Akte. Denn dann könnte ein Akt mit der Änderung einer Bedingung bzw. mit dem Fortfall oder dem Hinzukommen der recta ratio virtuosus oder vitiosus werden, er wäre also nur kontingent gut<sup>50</sup>. Nach Ockham wird aber nicht der Akt gut, sondern ein neuer Akt gesetzt, dessen Gegenstand die recta ratio einschließt und der damit intrinsece gut ist. So kann man etwa um Gottes willen und unter geziemenden Umständen, was Ort und Zeit angeht, aber ohne die recta ratio bzw. nicht auf Grund des Diktates der recta ratio Abstinenz üben. Dann wäre das keine moralisch gute Tat. Würde nun während der Abstinenzübung die recta ratio sich einstellen, dann wäre das nicht mehr der numerisch selbe Akt, sondern wegen der Änderung des Objektes ein neuer Akt<sup>51</sup>.

necessario requiritur ad actum virtuosum et est aliquo modo prior, necessario sequitur, quod actus prudentiae sit vera causa efficiens essentialiter et necessario requisita ad actum virtuosum, ita essentialiter sicut voluntas necessario requiritur tamquam causa efficiens ad hoc, quod actus sit virtuosus vel meritorius et per consequens sequitur ultra, quod suspensa activitate voluntatis vel actus prudentiae nullo modo dicitur talis actus virtuosus“ (III Sent. q. 13 F ad primum; Gött. f. 149 va).

<sup>48</sup> Über die begriffliche Unklarheit des Kausalbegriffs bei Ockham vgl. GIACON II, S. 486ff. Diesen Sachverhalt scheint mir A. GARVENS, a. a. O. S. 385f., zu übersehen.

<sup>49</sup> „Utrum circumstantiae (actus puta) finis, recta ratio et huiusmodi sint obiecta actus virtuosus“ (Vat. lat. 956 f. 10 vb).

„dico quod tam finis quam recta ratio et omnes aliae circumstantiae sunt obiecta partialia secundaria actus virtuosus“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289 rab).

<sup>50</sup> „nunc autem si illa, quae dicuntur circumstantiae, non essent obiecta actus virtuosus, nullus actus voluntarius esset necessario et intrinsece virtuosus, sed solum extrinsece et contingenter, cuius oppositum est prius probatum“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289 rb).

<sup>51</sup> „Sed volitio habens deum et alias circumstantias sine recta ratione pro obiecto non est eadem numero cum volitione, quae haberet rectam rationem pro obiecto propter variationem obiecti, ergo ille actus voluntatis, qui non habet istam rationem pro obiecto, non est natus elici conformiter rationi rectae, sed unus alius actus alterius speciei haberet rectam rationem pro obiecto et non ille“ (Quodl. III q. 16 [15]; Vat. lat. 956 f. 11 ra; 3075 f. 28 rb).

Als zweiten Grund macht Ockham geltend: Es würde etwas moralisch gut durch einen Akt des Intellekts, d. h. aber durch einen actus naturalis. Dies ist das Hauptargument, worin auch am deutlichsten sein Anliegen zum Ausdruck kommt. Wenn das Wesen der Moralität in der Freiwilligkeit besteht, dann kann kein Akt moralisch werden durch etwas, was nicht in der Macht des Willens liegt; das letzte trifft aber bei der recta ratio bzw. der prudentia actualis zu<sup>52</sup>. Gegen Scotus betont Ockham immer wieder, daß ein indifferenten Akt nicht moralisch wird durch einen bloßen Akt der Klugheit, daß der Mensch sich nämlich der Übereinstimmung seines Handelns mit der recta ratio bewußt wird bzw. das Gebotensein des Aktes erkennt. Es bedarf vielmehr eines neuen Willensaktes, der nun auch die recta ratio zum Gegenstand hat. Scotus vertritt nämlich die Ansicht, daß die Moralität des freien Aktes in seiner Relation zur recta ratio besteht<sup>53</sup> und sie mit dem Akt und der recta ratio notwendig gegeben ist, daß also ein Akt oder Habitus, der mangels der recta ratio schlecht oder indifferent ist, durch Hinzukommen der letzteren ipso facto gut wird<sup>54</sup>.

So sehr auch für Ockham die recta ratio zum verdienstlichen Handeln erforderlich ist, und eine Handlung, die nicht von der praktischen Vernunft als geboten vorgestellt ist, nach ihm nicht virtuosa sein kann, dagegen wohl eine Handlung, die nur subjektiv der recta ratio konform, d. h. vom irrenden Gewissen befohlen ist<sup>55</sup>; so wird doch die Handlung nicht gut durch Übereinstim-

<sup>52</sup> „Impossibile est quod de actu non virtuoso fiat virtuosus per aliquem actum pure naturalem, qui nullo modo est in voluntatis potestate, quia propter talem nullus laudatur nec vituperatur, ex quo solum est actus naturalis, sed actus prudentiae secundum eum et secundum veritatem est solus actus naturalis et nullo modo in potestate nostra plus quam actus videndi; ergo impossibile est, quod actus voluntatis indifferens et non virtuosus fiat virtuosus per solam coexistentiam prudentiae“ (III Sent. q. 12 XX Contra I. dictum Scoti; Gött. f. 288 ra).

„quia si per solam positionem actus prudentiae fieret actus voluntatis virtuosus, qui prius non erat virtuosus propter carentiam talis actus; cum actus ille prudentiae sit mere quid naturale et nullo modo in potestate nostra, sequitur quod de actu non virtuoso fieret actus virtuosus et e converso per destructionem et positionem actus mere naturalis, qui nullo modo est in potestate nostra et de non digno vita aeterna fieret dignus vita aeterna per aliquid mere naturale, quod nullo modo est in potestate nostra“ (Vat. lat. 3075 f. 28 rb; Quodl. III q. 16 [15]).

<sup>53</sup> „bonitas moralis in actu non dicit nisi relationem“ (Ox. I. d. 17 q. 3 n 2; ed. WADDING (Lyon 1639) V, 947).

<sup>54</sup> „possumus dicere, quod convenientia actus ad rationem rectam est, qua posita, actus est bonus, qua non posita quibuscumque aliis conveniat, non est bonus...“ (Ox. I. d. 17 q. 3 n 3; V, 947 f.).

<sup>55</sup> Damit beschäftigt sich ausführlich III Sent. q. 13: „Utrum aliquis possit habere actum rectum et virtuosum respectu alicuius obiecti, respectu cuius est error in intellectu“ (G 148 f. rb).

mung mit der *recta ratio*, sondern allein durch den freien Willen. Die *recta ratio* ist nicht Ursache der Moralität neben dem freien Willen, auch nicht eine notwendige Bedingung in dem Sinne, daß ohne sie kein freier Akt moralisch sein kann, er mit ihr aber von selbst moralisch ist, sondern sie ist selbst Gegenstand des moralischen Aktes, Die *recta ratio* macht genau so wenig die Moralität der Handlung aus wie das Ziel oder ein anderer Umstand, die genau wie jene Teilobjekte des moralischen Aktes sind. Nur vom Willen kann man im eigentlichen Sinne aussagen, daß er gut oder schlecht ist<sup>56</sup>.

Hier liegt das Charakteristische von Ockhams Ansicht, das ihn von Scotus unterscheidet, und die Häufigkeit, mit der er in dieser Frage gegen den Doctor subtilis argumentiert, mag uns zeigen, wie sehr ihm an dieser seiner Meinung gelegen ist<sup>57</sup>. Georges de Lagarde<sup>58</sup> verschiebt also die Akzente, wenn er sagt: „La rationalité de l'acte voulue et consentie dans tous ses détails font donc sa moralité“. So würde eher die Auffassung des Duns Scotus zu kennzeichnen sein. In bezug auf Ockham müßte man sagen: Das Freigewolltsein eines von der Vernunft als geboten hingestellten Aktes macht dessen Moralität aus. Dabei ist noch zu bedenken, daß die Vernunft für das Gebotensein keine vom Sein geforderten Gründe beizubringen vermag, worauf auch de Lagarde gebührend hinweist<sup>59</sup>. Wir haben keinen

<sup>56</sup> S. o. Anm. 12.

<sup>57</sup> „Si dicas, quod actus prudentiae requiritur sicut causa essentialis et partialis ad actum virtuosum secundum Iohannem et istam opinionem. Non tamen oportet, quod concurrat tamquam obiectum, sicut apprehensio obiecti et deus concurrunt sicut causae partiales ad causandum actum virtuosum non tamen sicut obiecta, ergo a simili in proposito de *recta ratione* et si requiritur non oportet quod ut obiectum respectu actus virtuosus. Contra ...“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. f. 289rb). Vgl. III q. 12 XX; q. 13 D. „Sed quod prudentia actualis necessario requiritur, potest dupliciter intelligi, uno modo quod primo eliciatur aliquis actus voluntatis secundum omnes circumstantias requisitas ad actum virtuosum, excepta prudentia sive *recta ratione*, et quod post manente eodem actu in voluntate praecise et nullo alio elicitio per generationem prudentiae fiat iste actus, qui prius non fuit virtuosus propter defectum prudentiae, fiat inquam virtuosus per generationem prudentiae, quomodo ponit Iohannes in primo in materia de caritate et in quolibet et iste intellectus est impossibilis“ (III Sent. q. 13 E; G f. 149ra).

„Quantum ad secundum, quod dicit Iohannes, dico quod impossibile est, quod quicumque actus sit primo naturalis et indifferens solum et postea moraliter bonus et meritorius sine novo actu voluntatis intrinsece et formaliter bono vel meritorio et hoc propter transitum de contradictorio in contradictorium, qui non potest salvari sine novo actu voluntatis, sicut prius patuit“ (III Sent. q. 12 YY Solutio secundi dicti Ioh.; Gött. f. 288 va). Vgl. Quodl. III q. 16 (15); Quodl. II q. 15 (14); „nullus actus intellectus potest facere talem actum rectum et difformem“ (Vat. lat. 3075f. 27 vb).

<sup>58</sup> a. a. O., S. 77.

<sup>59</sup> „Le contraste (d. h. zwischen dem Voluntarismus und dem von Lagarde angenommenen Rationalismus in Ockhams Moralauffassung) est, en effet, troublant. Mais il n'étonne plus à partir du moment où nous considérons la raison comme un législateur

Grund, von besonderer Rationalität oder gar von Rationalismus in Ockhams Moralauffassung zu sprechen. Ein Weniger an Vernunftgebundenheit des moralischen Handelns war für jemand, der noch im Rahmen des Christlichen bleiben wollte, kaum möglich.

Wir haben gesehen, die *recta ratio*, das Ziel und die anderen Umstände sind Gegenstand der moralischen Tat oder besser der intrinsece moralischen Tat; das bedeutet, daß mit der Änderung der Umstände sich die Tat selbst ändert, was bei der nur per denominationem extrinsecam moralischen Tat nicht der Fall ist. Hier sind die Umstände wirklich Umstände, die an der Tat selbst nichts ändern. Der Kirchgang z. B. bleibt derselbe, ob ich ihn aus gutem oder schlechtem Motiv unternehme<sup>60</sup>. Ein solcher Akt hat wohl seine seins-hafte, aber keine moralische bonitas. Diese bekommt er erst per denominationem extrinsecam, wenn er neben den circumstantiae, d. h. *recta ratio*, finis, locus und tempus Objekt eines neuen Aktes wird<sup>61</sup>. Diesen Akt nennt Ockham auch intrinsece oder necessario bonus. Denn er kann nicht vitiosus werden, weil mit der Änderung eines Umstandes der Gegenstand des Aktes und damit dieser selbst sich ändern würde<sup>62</sup>. Ockham braucht intrinsece bonus also in verschiedener Bedeutung. Im engen Sinne ist für ihn intrinsece oder necessario bonus nur der formale, inhaltlich nicht weiter bestimmte Wille zu tun, was die *recta ratio* befiehlt und weil sie es befiehlt. Ein actus intrinsece bonus im weiteren Sinne kommt zustande, wenn ein actus exterior oder

souverain dont les impératifs doivent être acceptés et ne demandent pas à être expliqués. La raison n'a pas à se chercher des raisons. Ainsi le volontarisme ockhamiste commande un rationalisme intransigeant dont aucune école n'avait encore approché“ (a. a. O. S. 77).

<sup>60</sup> „dico quod non sunt circumstantiae respectu actus necessario et intrinsece virtuosus. Sed sunt obiecta respectu istius actus, sunt autem circumstantiae respectu cuiuslibet actus, qui solum dicitur virtuosus per denominationem extrinsecam per conformitatem ad actum necessario virtuosum, quia quilibet talis actus potest semper (idem) manere et circumstantiae possunt variari, sicut idem potest esse actus ambulandi ad ecclesiam propter bonum finem et malum, cum *recta ratione* et contra rationem rectam, ideo respectu talis actus dicuntur circumstantiae. Actus autem intrinsece virtuosus variantur propter variationem cuiuscumque circumstantiae, quia variato obiecto non potest esse idem actus propter transitum a contradictorio in contradictorium“ (Quodl. III, 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28 va). Vgl. III Sent. q. 12 FFF ad primum argumentum II. dubii.

<sup>61</sup> „actus exterior est bonus bonitate sua propria, quae est ipse actus naturalis. Sed moraliter et causaliter est bonus bonitate actus interioris, quia solum est bonus quadam denominatione extrinseca etc.“ (Quodl. I q. 20; Vat. lat. 3075 f. 14 vab).

<sup>62</sup> „dico quod non sunt circumstantiae respectu actus intrinsece et necessario virtuosus, sed sunt obiecta secundaria respectu illius actus ... actus, qui est necessario et intrinsece bonus non esset idem variata quacumque circumstantia, quod variato obiecto non potest actus esse idem propter transitum a contradictorio in contradictorium et ideo respectu actus non sunt proprie circumstantiae“ (III Sent. q. 12 FFF ad primum argumentum secundi dubii; Gött. f. 290ra).

interior, z. B. das Beten, Gegenstand dieses Willens wird. Dann ist aber der actus exterior nur noch Teilobjekt, und zwar objectum commune dieses damit umgreifenderen Aktes, während die Umstände die anderen Teilobjekte sind, und zwar das Ziel objectum principale und die recta ratio mit Zeit und Ort objecta secundaria. Das Beten selbst ist damit sittlich indifferent. Sittlich gut wird es erst, wenn der Wille zu beten sich mit dem Willen verbindet, es zur Ehre Gottes, als Gebot der recta ratio, am Sonntag und in der Kirche zu tun, wobei dieser Wille aktuell sein muß<sup>63</sup>. Es genügt nämlich nach Ockham nicht, daß die recta ratio und die anderen Umstände habitualiter oder aptitudinaliter vom Willen angestrebt werden. Zur moralischen Tat gehört für Ockham, daß sie aktuell Gegenstand des freien Willens ist<sup>64</sup>. Sobald also das Gebotensein nicht mehr bewußt ist, hört die Handlung auf, moralisch zu sein<sup>65</sup>. Oder besser, sie hört selbst auf, weil ihr Objekt nicht

<sup>63</sup> „Respondeo: omnes circumstantiae actus voluntatis sunt objecta partialia illius actus, ita quod finis in omni actu est obiectum principale, sicut prius patuit, aliae circumstantiae sunt objecta secundaria et partialia respectu illius actus. Exemplum: si enim ad hoc, quod actus voluntatis, quo aliquis vult orare deum, sit perfecte virtuosus, requirantur de necessitate istae circumstantiae, quia velit orare propter honorem dei secundum rectam dictamen rationis, in tempore statuto, puta die dominico, in loco determinato, puta in ecclesia; tunc iste actus sic virtuosus habet honorem dei pro obiecto principali, actum orandi pro obiecto communi rectam rationem, diem dominicum et ecclesiam pro obiectis secundariis et partialibus; ita quod respectu actus voluntatis istae circumstantiae sunt objecta et causae effectivae partialia respectu illius actus, sed respectu actus exterioris non sunt objecta partialia, qui actus dicitur obiectum commune, quia actus orandi vel ambulandi vel aliquis exterior actus non habet tempus pro obiecto nec locum nec rectam rationem nec finem. ... quantum ad istum actum nihil faciunt nisi stant iuxta i. e. circumstant illum actum sine aliqua causalitate ...“ (III. Sent. q. 10 N.; G f. 142 rab; Gött. f. 279 rb). Vgl. A. GARVENS, S. 392 f.

<sup>64</sup> „quia stante ordinatione, quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus nisi eliciatur conformiter rationi rectae actualiter inhaerenti“ (III Sent. q. 12 CCC; Gött. 289 rb).

„Et si dicis quod ista volitio elicitur conformiter rationi rectae aptitudinaliter licet non actualiter et hoc sufficit ad haec, quod actus sit virtuosus. Contra, ratio recta debet dictare, quod volendum est propter deum abstinere, quia sic est dictatum a recta ratione, aliter non esset recta sed erronea“ (Quodl. 16 [15]; Vat. lat. 3075 f. 28 rab).

„ergo patet quod ad actum rectum voluntatis necessario requiritur aliqua ratio in intellectu, non quidem aptitudinalis nec habitualis, sed actualis modo praedicto“ (III Sent. q. 13 G; G f. 149 vb). Vgl. III Sent. q. 13 K.

„prudentia habitualis non sufficit ad actum rectum, sed necessario requiritur prudentia actualis“ (III Sent. q. 13 D; G f. 148 vb).

<sup>65</sup> „si corrumpatur actus prudentiae, necessario corrumpitur actus virtuosus, cuius prudentia erat directiva necessitate, dico naturali pro eo, quod talis actus prudentiae est causa efficiens et obiectum, ut actualiter in se inhaerens necessario requisita ad causandum actum virtuosum voluntatis et ad conservandum“ (III Sent. q. 13 G; G f. 149 vb).

mehr gegeben ist<sup>66</sup>. Stellt sich die Aufmerksamkeit wieder ein, dann liegt damit aber nicht schon wieder eine moralische Tat vor, sondern es bedarf eines neuen Willensaktes, denn, wie wir oben gesehen haben, kann eine Tat durch die Klugheit allein nicht moralisch werden. Es liegen also jeweils soviel numerisch verschiedene moralische Akte vor, wie im Verlauf einer Handlung die Aufmerksamkeit auf ihr Gebotensein verloren ging und dieses dann wieder vom Bewußtsein erfaßt und vom Willen bejaht bzw. abgelehnt wurde. Mit Recht können wir also vom Voluntarismus und Aktualismus bei Ockham sprechen.

Hier erhebt sich erneut die Frage: Worin besteht nun die moralische Güte, was fügt sie dem Akt hinzu und was wird diesem durch die Bosheit genommen<sup>67</sup>? Scotus, gegen den Ockham in diesem Zusammenhang polemisiert, sah die Güte in der Übereinstimmung des Aktes mit seinen Umständen, sie kam damit als eine Beziehung zur Substanz des Aktes hinzu<sup>68</sup>. Das ist Ockham einerseits zu wenig und andererseits zu viel. Zu wenig für den innerlich und notwendig guten bzw. bösen Akt. Denn dieser darf nach ihm seine Charakterisierung als gut nicht von außen, durch Umstände, bekommen. Deshalb fordert er, wie wir schon sahen, daß die Umstände selbst Gegenstand des sittlichen Aktes werden, also zu dessen Substanz gehören. Der Akt erhält aber dann seine Güte nicht durch etwas außer ihm Liegendes, sondern durch seine Substanz selbst. Diese macht die bonitas bzw. malitia aus. So gibt Ockham auf die Frage, woher der Akt seine Güte bzw. Bosheit habe, die Antwort: Von daher, von wo er auch seine Substanz hat, also vom objectum commune und von allen Umständen als vielen Teilursachen, die zusammen eine Totalursache bilden<sup>69</sup>. Die Substanz des

<sup>66</sup> Vgl. III Sent. q. 10 N.

<sup>67</sup> Vgl. A. GARVENS, S. 401—403. Es ist zu ergänzen, daß die Quästion 6 des IV. Quodl., aus der hier viel zitiert wird, sich nicht in den Handschriften befindet und identisch ist mit III Sent. q. 12, nach Ph. Böhner aber auch hier nicht hingehört. Vgl. oben Anm. 1.

<sup>68</sup> „Nam Iohannes ponit, quod substantia actus virtuosus et vitiosus potest esse eadem, sed dicitur esse virtuosus propter conformitatem ad circumstantias requisitas, quas non ponit esse obiecta partialia actus virtuosus et vitiosus, ideo per eum bonitas addit substantiam actus respectum conformitatis ad omnes circumstantias“ (III Sent. q. 10 P; G f. 142 vb—143 ra; Gött. f. 279 va).

„quia secundum eum (sc. Scotum) moralis bonitas vel meritoria non addit super substantiam actus nisi quosdam respectus ad circumstantias actus vel tantum unum respectum ad rationem rectam plene vel bene dictantem de circumstantiis et ille respectus secundum eum oritur ex natura rei“ (III Sent. q. 12 XX ad primum dub.; Gött. f. 288 ra). Vgl. Anm. 54.

<sup>69</sup> „Si quaeras, unde actus habet bonitatem suam vel malitiam. Dico ab eisdem a quibus habet substantiam actus, quia ab obiecto communi et omnibus circumstantiis, tamquam a causis multis et partialibus, quae omnes simul positae faciunt unam causam totalem“ (III Sent. q. 10 P—Q; G f. 143 ra; Gött. f. 279 vb).

Aktes ist eine Sittlichkeit, und er kann nur als guter bzw. böser getan werden<sup>70</sup>. Diese Auffassung würde keine Schwierigkeit machen im Zusammenhang der übrigen Ansichten Ockhams, wenn er den Begriff des Aktes intrinsece bonus eng faßte und darunter nur den Akt des Willens, der recta ratio zu folgen, bzw. die Gottesliebe verstände, die zum actus exterior hinzukommen müssen, um ihn moralisch gut zu machen. So argumentiert Ockham z. B. in Quodl. III q. 15 (14)<sup>71</sup>.

In der angeführten Stelle aber nimmt er den Begriff actus intrinsece commune, d. h. den actus exterior, neben den anderen Umständen als Objekt und Ursache des Aktes und damit seiner bonitas. Danach würde der Akt doch vom äußeren Objekt und damit vom Sein der Dinge seine sittliche Güte empfangen, bzw. dem actus exterior, der als obiectum commune Gegenstand des innerlich sittlichen Aktes wird, würde seine eigenen Güte zukommen. Das will aber Ockham in seiner Auseinandersetzung mit Scotus gerade ausschalten; der actus exterior ist weder selbst gut, noch empfängt er dadurch, daß er per denominationem extrinsecam gut wird, etwas Reales hinzu, nicht einmal einen respectus, wie Scotus gemeint hatte.

Entsprechend führt Ockham die obige Antwort mit der Frage fort: Was fügt die Güte oder Bosheit des Aktes der Substanz jener Handlung, die nur denominatione quadam extrinseca gut genannt wird, hinzu?<sup>72</sup> Er antwortet: Nichts, nicht einmal einen neuen respectus. Die bonitas ist für diesen Akt nur ein Name oder besser ein Konnotativbegriff, der mitbezeichnet, daß der selbst indifferente Akt konform getan wurde mit einem wesentlich tugend-

<sup>70</sup> „dico, quod numquam actus et sua rectitudo differunt, quia omnis actus rectus aut est rectus essentialiter aut per denominationem extrinsecam; si primo modo tunc substantia actus est sua rectitudo, quod patet ex hoc, quia impossibile est, quod talis actus sit a voluntate creata, nisi sit rectus. Si secundo modo, tunc iste actus dicitur rectus quia causatur vel continuatur ab actu essentialiter virtuoso ad cuius conformitatem dicitur actus rectus“ (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 vab).

<sup>71</sup> „Nullus actus non meritorius potest dici de novo meritorius, nisi quia continuatur et causatur ex amore dei. Similiter nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem... ergo rectitudo actus necessario erit actus voluntatis... Dicitur ergo quod difformitas non est carentia iustitiae vel rectitudinis debitae inesse actui, sed est carentia rectitudinis debitae inesse ipsi voluntati, quod nihil aliud est dicere, nisi quod voluntas obligatur ex iustitia alicuius actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit. Et ideo rectitudo actus non est aliud quam ipse actus, qui debite elicitur secundum rectam rationem“ (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 vb).

<sup>72</sup> „Si autem quaeras, quid addit bonitas vel malitia super substantiam actus, qui dicitur bonus vel malus tantum denominatione quadam extrinseca, puta actus partis sensitivae et similiter actus voluntatis“ (III Sent. q. 10 Q; G f. 143ra; Gött. f. 279 va).

haften Willensakt und gemäß der recta ratio<sup>73</sup>. Das letzte setzt Ockham überflüssigerweise hinzu, denn die recta ratio ist mit dem ersten schon gegeben, weil ein actus voluntatis perfecte virtuosus nach ihm ein Akt gemäß der recta ratio ist. Hier wird damit schon deutlich, wie sehr bei Ockham die verschiedenen Elemente nebeneinander stehen. So bleibt auch das Verhältnis von dem indifferenten actus exterior und dem innerlich moralischen Akt, der jenen fortführt und damit per denominationem extrinsecam gut bzw. schlecht macht, ein bloßes Nebeneinander. Es kommt nicht zu einer Information des einen durch den anderen.

Mit dieser Frage, ob ein actus exterior, der conformiter mit einem innerlich guten Akt hervorgebracht wird, etwas hinzugewinnt bzw. ob die rectitudo etwas am Akt und damit die difformitas eine carentia rectitudinis oder sie nur etwas Formales im Willen ist, beschäftigt sich Ockham in Auseinandersetzung mit Scotus, abgesehen von III Sent. q. 12 XX und YY, besonders in Quodl. I q. 20 und III q. 15 (14)<sup>74</sup>.

Hiernach ist die bonitas weder der Akt selbst noch eine Qualität am Akt. Sie kann nicht mit dem Akt identisch sein, denn derselbe Akt kann ja je nach den Umständen gut oder schlecht sein. Ich kann mich z. B. aus Liebe zu Gott auf den Kirchgang begeben, ihn dann aber fortsetzen aus weltlicher Eitelkeit. Die moralische Güte ist aber auch keine Qualität, die den indifferenten Akt informiert; sie könnte höchstens ein respectus sein, und zwar ein respectus conformitatis oder dependentiae. Ein solcher respectus ändert aber nichts am äußeren Akt, fügt ihm nichts hinzu und gibt ihm keinen anderen Charakter. Er liegt z. B. auch vor, wenn Naturursachen in Tätigkeit treten durch Annäherung an ihr passivum auf Grund eines inneren Aktes, etwa wenn ich den Willen habe, eine Kerze anzuzünden, und dazu ihr den brennenden Docht nähere oder wenn ich will, daß ein Esel die Kirche verunreinige, und ihn dazu dorthin bringe. Auch hier ist eine Konformität zwischen innerem Willensakt und äußerem Geschehen gegeben, ohne daß diesem damit eine eigene Güte oder Bosheit eignet. Diesen nur äußeren Zusammenhang zwischen der indifferenten Tat und dem eigentlich sittlichen Willensakt macht Ockham weiter deutlich an dem schon erwähnten Beispiel

<sup>73</sup> „Dico, quod nihil absolutum positivum vel respectivum distinctum ab illo actu, quod habet esse in illo actu per quamcumque causam, sed tamen est bonitas illa nomen et conceptus connotativus significans principaliter illum actum sic neutrum connotans actum voluntatis perfecte virtuosum et rectam rationem, quibus conformiter elicitur, ideo denominatur virtuosus talis actus denominatione extrinseca“ (III Sent. q. 10 Q; G f. 143ra; Gött. f. 279 vb).

<sup>74</sup> „Est ergo intellectus quaestionis, quando actus interior bonus elicitur et actus exterior conformiter elicitur, utrum actus exterior per talem conformitatem ad interiorum aliquid recipiat vel acquirat propter actum“ (Quodl. I, 20; Vat. lat. 3075 f. 14rb).

von dem Selbstmörder, der sich in einen Abgrund stürzt und im Stürzen seine Tat bereut. Wenn die äußere Tat selbst böse wäre, dann bliebe dieser Mensch vitiosus, denn an jener ändert sich ja durch die Reue nichts, weil aber der Akt der Reue tugendhaft und verdienstlich ist, wäre dieser Selbstmörder zugleich vitiosus und virtuosus, also gleichzeitig zu verdammen und zur Seligkeit zu führen<sup>75</sup>. Käme der äußeren Tat eine eigene Bosheit zu, dann hätte Augustinus unrecht mit seiner Feststellung in „De libero arbitrio“, daß jemand, der den Willen zum Ehebruch, aber keine Gelegenheit dazu hat, nicht weniger schuldig ist, als wenn er auf frischer Tat ertappt ist<sup>76</sup>.

Wenn man sagt, daß die difformitas actus in dem Fehlen der geforderten rectitudo actus bestehe<sup>77</sup>, dann darf das nach Ockham nicht so verstanden werden, daß die rectitudo eine dem Akt anhaftende qualitas<sup>78</sup> oder die den materiellen Akt informierende Form ist, sondern bedeutet, daß die Handlungen, die nur per denominationem extrinsecam moralisch gut oder verdienstlich sein können, dazu einer Ergänzung durch einen anderen Akt bedürfen. So braucht die Vaterliebe, um rectus genannt werden zu können, die Hilfe einer guten Intention, etwa der Liebe zu Gott<sup>79</sup>. Die carentia rectitudinis ist also nicht ein Mangel des Aktes selbst, in diesem Falle der Vaterliebe, sondern der Ausfall eines diesen ergänzenden notwendig guten oder das Hinzukommen eines wesentlich schlechten Aktes<sup>80</sup>. In beiden Fällen ändert sich am Akt selbst nichts.

Dieser die Rechtheit ausmachende Akt ist nun, wie wir oben schon gesehen haben, kein Akt der Erkenntnis, etwa der Klugheit, sondern des Willens<sup>81</sup>. Demnach wird allein eine Handlung moralisch gut und tugendhaft durch den Willensakt, das zu tun, was die recta ratio diktiert, und verdienstlich kann eine Handlung nur werden, wenn sie von der Liebe zu Gott verursacht wird<sup>82</sup>.

Die rectitudo actus ist also etwas Formales, nämlich die subjektive Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Gebot Gottes; ähnlich ist

<sup>75</sup> „ille homo simul foret vitiosus et virtuosus, damnandus propter exteriorem, salvandus propter actum interiorem“ (ebd.). <sup>76</sup> PL 32, 1225.

<sup>77</sup> „deformitas est carentia rectitudinis, quae debet esse in actu“ (Quodl. III, 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 27 vb). So z. B. Scotus in Quodl. q. 18 n. 13; XII, 485; vgl. III Sent. q. 12 XX. <sup>78</sup> „Rectitudo non est qualitas inhaerens alicui“ (ebd.).

<sup>79</sup> „propter assistentiam novi actus potest dici rectus, puta si continet illum amorem bona intentione, puta propter praeceptum divinum“ (ebd.).

<sup>80</sup> „Et tunc dicitur rectus propter actum (voluntatis), quo vult alium actum continuare propter praeceptum divinum. Et idem actus postea dicitur deformis propter carentiam illius actus necessario virtuosus vel propter positionem alterius actus essentialiter vitiosus puta, si velit illum actum continuare propter vanam gloriam“ (ebd.).

<sup>81</sup> „rectitudo actus necessario erit actus voluntatis“ (Vat. lat. 3075 f. 28 ra.; Quodl. III q. 15 [14]).

<sup>82</sup> S. Anm. 35.

die difformitas nicht eine solche des Aktes, sondern des Willens, der die Handlung, zu der er verpflichtet ist, nicht setzt bzw. eine verbotene tut<sup>83</sup>.

Daß die Sünde eine privatio ist, läßt Ockham nur für die Unterlassungssünde gelten. Sie hat lediglich eine causa defectiva, nämlich den Willen, der verpflichtet ist, einen Akt zu setzen, und es nicht tut. Eine Tatsünde dagegen ist keine privatio, sondern ein positiver Akt, dem an sich nichts fehlt, den hervorzubringen dem menschlichen Willen aber verboten war<sup>84</sup>. Ist so die difformitas keine carentia rectitudinis, nimmt sie dem Akt nichts und fügt sie ihm nichts hinzu, sondern bezeichnet sie nur mit, daß der Akt getan wurde gegen ein Gebot Gottes, dann bedeutet es auch keine Schwierigkeit mehr, daß Gott bei jeder sündhaften Tat als causa prima mitwirkt. Ja, er kann sie als Totalursache allein setzen, ohne zu sündigen, weil für ihn kein Gebot oder Verbot besteht<sup>85</sup>. Wenn Gott lügt oder wenn er als causa totalis den Akt des Gotteshasses in einem Menschen setzt, wie er es immer als causa partialis tut, so ist das keine Sünde, weil er an nichts gebunden ist<sup>86</sup>. Andererseits

<sup>83</sup> „dicitur ergo quod deformitas non est carentia iustitiae vel rectitudinis debitae inesse actui, sed est carentia rectitudinis debitae inesse ipsi voluntati, quod nihil est aliud dicere nisi, quod voluntas obligatur ex iustitia aliquem actum elicere (secundum praeceptum divinum), quem non elicit. Et ideo rectitudo actus non est aliud quam ipse actus, qui debuit elici secundum rectam rationem“ (Quodl. III 15 [14]; Vat. lat. 3075 f. 28 ra).

„Dico quod difformitas in actu vel peccatum in actu non est carentia rectitudinis debitae inesse actui, qui dicitur peccatum propter rationem prius dictam, sed est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati, quod nihil aliud est dicere nisi, quod voluntas obligatur aliquem actum elicere secundum praeceptum divinum, quem non elicit, et sic peccatum omissionis et sic rectitudo vel absolutum vel respectivum nihil aliud est quam ipsemet actus, qui debuit elici secundum rationem rectam et voluntatem dei“ (III Sent. q. 12 YY Solutio tertii; Gött. f. 288 va).

<sup>84</sup> „Ex hoc patet quomodo peccatum dicitur privatio, quia peccatum omissionis est formaliter privatio et aliquid peccatum sc. commissionis non dicitur privatio sed est actus positivus, quem voluntas tenetur non elicere et ideo est peccatum“ (III Sent. q. 12 YY Solutio tertii).

<sup>85</sup> „Et si dicas, quod deus tunc peccaret causando talem actum difformem sicut voluntas creata peccat, quia causat talem actum. Respondeo, deus nullius est debitor et ideo non tenetur illum actum causare nec oppositum eius nec illum actum non causare et ideo non peccat, quantumcumque illum actum causat. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare et per consequens illum actum causando peccat, quia facit, quod non debet facere“ (III Sent. q. 12 XY; Gött. f. 288 vb).

<sup>86</sup> „quia peccatum nihil aliud dicit nisi aliquem actum commissionis vel omissionis, ad quem homo obligatur, propter cuius commissionem vel omissionem homo obligatur ad poenam aeternam, deus autem ad nullum actum potest obligari et ideo eo ipso, quod deus vult, hoc est iustum fieri . . . unde si deus causaret odium sui in voluntate alicuius sicut causa totalis (sicut nunc semper causat sicut causa partialis) numquam talis peccaret nec deus, quia ad nihil obligatur, nec illa voluntas, quia actus ille non esset in potestate sua“ (IV Sent. q. 9 E; Gött. f. 305 rb; G. f. 186 rb; vgl. Centiloquium Concl. 4 und Concl. 7 contra 5 prima; IV Sent. q. 14 D 3. dubium secundum).

würde auch der Mensch wie Gott nicht sündigen, wenn er der Gebundenheit durch das Gebot ledig wäre<sup>87</sup>. Von der Tat her gesehen ist die Sünde demnach nichts Reales, denn sie kann von Gott getan werden, ohne Sünde zu sein<sup>88</sup>.

Deutlicher kann der Formalismus in Ockhams Ethik nicht zum Ausdruck kommen. Was getan wird, ist an sich gleich, wenn es nur getan wird von dem Willen, der sich konform weiß mit dem als geboten Erkannten. Andererseits kann Ockham so leichter deutlich machen, wie jede Sünde, auch wenn sie nicht den Gotteshass einschließt, ein Abwenden von Gott ist. Denn in der Sünde tue ich ja nicht etwas an sich Schlechtes, sondern etwas Verbotenes, d. h. etwas, was Gott nicht will, und liebe damit etwas anderes mehr als Gott. Die Gottesliebe und der sündige Akt, z. B. die Unzucht, schließen sich nicht von Natur aus, sondern nur durch eine äußere Bestimmung, weil Gott diesen Akt verboten hat<sup>89</sup>.

Wir haben gesehen, wie bei Ockham die Moralität einer Handlung darin besteht, daß sie vom Willen gesetzt wird, der sich dem Diktat der *recta ratio* fügt, d. h. die Tat tut oder unterläßt, weil sie geboten bzw. verboten ist. Wir haben vom Voluntarismus und Aktualismus in Ockhams Ethik gesprochen. Weiter haben wir gesehen, daß die seinsmäßige Begründung des Guten und die objektiven Werte bei Ockham keine Rolle spielen, sondern die moralische Güte mehr in der subjektiven Übereinstimmung des geschöpflichen Willens mit dem von Gott Gebotenen besteht. Es geht nicht so sehr darum, Werte zu verwirklichen, als vielmehr, Gebote zu erfüllen, nach deren Sinn nicht weiter gefragt wird und zu fragen auch nicht sinnvoll ist. Von hier aus können wir vom Formalismus in Ockhams Ethik sprechen. Die deutliche Akzent-

<sup>87</sup> „unde si voluntas creata non obligaretur ad causandum illum actum vel oppositum, quantumcumque causaret illum non peccaret, sicut nec deus“ (III Sent. q. 12 YY; Gött. f. 288 vb).

<sup>88</sup> „Et ideo, quando quaeritur, quid est peccatum, dicendum est, quod non habet quid rei sed tantum quid nominis, ideo non debet concedi, quod est ens reale nec rationis . . . ; potest etiam dici nihil, quia omne positivum, quod est in peccato, potest poni per deum sicut per causam totalem in voluntate hominis et tamen sic non diceretur peccatum . . . Nec deus peccare dicitur propter istum actum, quia nullus dicitur peccare, nisi qui facit aliquid, ad cuius oppositum obligatur, vel quia non facit illud, ad quod obligatur, deus autem ad nihil faciendum vel non faciendum obligatur, igitur etc. Et ideo peccatum nihil dicitur, quia omne positivum in eo potest causari sine omni peccato et similiter potest aliquem deus obligare ad poenam aeternam sine omni peccato“ (IV Sent. q. 9 S; G. 189 vab; Gött. f. 307 va).

<sup>89</sup> „Si quaeras de conversione ad deum actu caritativo et conversione actu, quo diligitur creatura, quam deus non vult diligi, puta actum fornicandi. Sic non repugnant formaliter et materialiter inter se, sed compatiuntur se in eodem, quantum est ex natura actuum, sed solum repugnant per causam extrinsecam, puta per deum ordinantem talem creaturam nullo modo a voluntate creata diligi, et ita voluntas diligens talem creaturam non diligit deum super omnia“ (III Sent. q. 12 AAA; Gött. f. 289 ra).

verschiebung vom Sein auf den Willen des Menschen rückt das Subjekt in den Vordergrund, allerdings findet dieses noch eine starke Bindung durch den souveränen Willen Gottes. Die Gefahr des Subjektivismus und die Tendenz zu ihm ist jedoch nicht zu verkennen.

#### DIE SOUVERÄNITÄT GOTTES

Noch mehr als die Freiheit des menschlichen Willens betont Ockham die völlige Souveränität Gottes. Der Wille Gottes ist weder von außen noch von innen her irgendwie gebunden. Gott handelt, wann er will und wie er will. Nicht sein Wesen, nicht seine Liebe und sein Mitteilungsdrang bewegen oder gar nötigen ihn zur Schöpfung. Diese ist seinem reinen Wohlgefallen entsprungen, und er steht ihr in völliger Unabhängigkeit, ja Indifferenz gegenüber<sup>90</sup>.

In seinem Handeln ist Gott nur durch das Widerspruchsprinzip gebunden. „Deus potest facere omne, quod fieri non includit contradictionem“<sup>91</sup>; lautet das von Scotus übernommene<sup>92</sup>, viel angeführte Prinzip. Daraus folgen zwei andere, oft verwandte Axiome: Was real verschieden ist, kann Gott voneinander trennen und für sich im Sein erhalten, z. B. das prius vom posterius, die Ursache von der Wirkung<sup>93</sup>. Weiter kann Gott all das, was er als Teilursache zusammen mit den Zweitursachen tut, auch allein als Totalursache bewirken, weshalb für den Christen der Satz des Aristoteles, daß der Willensakt allein in der Gewalt des Willens ist, nicht ohne Einschränkung gilt<sup>94</sup>. Den Moralgesetzen ist Gott nicht unterworfen, weil diese ja Festsetzung seiner eigenen Willkür sind und er sie beliebig aufheben oder

<sup>90</sup> Vgl. II Sent. q. 4–5 E; LAGARDE VI, 54f.

<sup>91</sup> Cent. Cl. 5. „Deus potest facere, quidquid non includit contradictionem“ (II Sent. q. 8).

„(Deum) posse facere omne illud, quod non includit contradictionem fieri“ (Quodl. VI q. 1).

„omne quod non includit contradictionem nec malum culpae potest fieri a Deo solo, igitur odium Dei etc.“ (II Sent. q. 19 F; Gött. f. 240 rb).

„potest efficere omne factibile, quod non includit contradictionem (et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem)“ (I Sent. d. 20 q. 1 L; Borgh. 68f. 111 rb; Gött. f. 143 ra; Ottob. Lat. 2080 f. 110 vb ohne ()). Auch Petrus v. Candia schreibt dieses Axiom Ockham zu. Vgl. EHRLE, Der Sent. des P. v. C., S. 95, Anm. 1.

<sup>92</sup> Ox. IV, d. 10 q. 2n 11; VIII, 513.

<sup>93</sup> „deus potest omne absolutum distinctum ab alio separare et in esse sine eo conservare“ (Quodl. VI, q. 1; I Sent. d. 17 q. 1 L; Gött. f. 129 rb).

<sup>94</sup> III Sent. q. 4 L; „alio modo potest dici, quod aliquis actus sit indifferens in voluntate, si causetur totaliter a deo“ (III Sent. q. 10 Q; Gött. f. 279 vb; G 143 ra).

„quia si deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius“ (III Sent. q. 10 R; Gött. f. 279 vb; G 143 rb).

ändern kann. Das Gute ist nicht ein Abbild des göttlichen Wesens, sondern eine Anordnung des göttlichen Willens. Die Vorstellung, daß Gott beim Erlassen seiner Gesetze einer Notwendigkeit seines göttlichen Wesens unterworfen ist, bedeutet für Ockham schon, seine Souveränität einschränken und ihn etwas Höherem unterordnen. Die Sünde besteht ja, wie wir sahen, nicht darin, daß etwas in sich Schlechtes getan wird, sondern daß der Wille etwas Verbotenes tut oder etwas Gebotenes unterläßt. Da aber für Gott keine Gebote bestehen, kann er alles tun, auch das, was für den Menschen Sünde ist<sup>95</sup>. Unzucht und Gottesliebe widersprechen sich nicht in sich, sondern nur „per causam extrinsecam, puta per deum ordinantem“. Gott könnte das Gesetz aufheben und umgekehrt vorschreiben, den betreffenden Menschen zu lieben. Dann verträge sich die Tat nicht nur mit der Gottesliebe, sondern wäre sogar verdienstlich<sup>96</sup>. So ist, wie wir sahen, die Mitwirkung Gottes bei der Sünde des Menschen für Ockham keine ernste Schwierigkeit. Ohne sich selbst zu widersprechen, kann Gott die sündhaften Taten des Menschen, wie z. B. Diebstahl, Unzucht und Gotteshaß, bei denen er als Teilursache mitwirkt, auch als Totalursache setzen. Für ihn entbehren sie jedes moralischen Charakters, weil er ja an kein Gebot gebunden ist<sup>97</sup>. So kann dieselbe Tat schlecht und gut bzw. indifferent sein<sup>98</sup>. Wie ja auch jemand einem Untergebenen befehlen kann, was er einem anderen verbietet<sup>99</sup>. Weil aber so die

<sup>95</sup> „quia malum nihil est, quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur, quae obligatio non cadit in deum, quia ille ad nihil faciendum obligatur“ (II Sent. q. 4—5 H; Gött. f. 204 va; G 14 ra).

„(Deus) non peccat, sed voluntas nostra peccat, quia voluntas divina non tenetur velle oppositum eo quod ad nihil obligatur, sed voluntas creata tenetur velle oppositum . . .“ (III Sent. q. 13 O; G 152 rb).

„Numquam peccat homo, nisi quia tenetur facere, quod non facit vel quia facit, quod non debet facere, per ista fit homo debitor, deus autem nulli tenetur nec obligatur tamquam debitor et ideo non potest facere, quod non debet facere, nec potest non facere, quod debet facere“ (II Sent. q. 19 H; G f. 58 ra; Gött. f. 240 rb).

<sup>96</sup> „quia si lex statuta removeretur iam isti actus diligendi compaterentur se in eodem et si lex illa praeciperet illam creaturam diligere, tunc possent non tantum stare cum illo actu, sed tunc meritorie diligeret illam creaturam“ (III Sent. q. 12 AAA).

<sup>97</sup> „Ad aliud dico quod licet odium dei, furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege quatenus fiunt ab aliquo, qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, sed quantum ad esse absolutum in illis actibus possunt fieri a deo sine omni circumstantia mala annexa et etiam meritorie possunt fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divini“ (II Sent. q. 19 O; Gött. f. 241 ra; G f. 60 rb). Vgl. IV Sent. q. 9 E und IV Sent. q. 9 S.

<sup>98</sup> „Ad aliud dico, quod aliquis actus ab una causa potest fieri bene, et si fiat ab alia non potest fieri nisi male et tota ratio est, quia una causa obligatur ad actum oppositum et alia non“ (II Sent. q. 19 P; G f. 60 va; Gött. f. 241 rb).

<sup>99</sup> „ad secundum concederent isti, quod idem actus est bonus et malus, sicut idem actus est iustus, quia fit ab uno iuste, et est iniustus, quia fit ab alio iniuste. Unde si ab aliquo

Moralität eine nur äußere Bestimmung der Tat ist, kann Gott jene auch von dieser trennen, er kann also die difformitas von dem Akt des Gotteshasses und die bonitas bzw. die Verdienstlichkeit von der Gottesliebe lösen, so daß der Gotteshaß nicht mehr sündhaft und die Gottesliebe nicht mehr gut bzw. verdienstlich wäre. Er kann dann diese Akte nicht nur selbst setzen als Totalursache, er kann auch einem Menschen oder einem Engel befehlen, sie zu tun bzw. nicht zu tun<sup>100</sup>. Entsprechend schreiben die Gutachter im

superiore idem praecipitur uni subdito, ut fiat, et altero prohibeatur ne fiat, si uterque illorum faciat illud idem opus, idem erit iustum, quia fit ab aliquo oboediente praecepto superioris, [et erit iniustum, quia fit ab alio transgrediente praeceptum superioris] et ita idem totaliter potest fieri ab uno iuste et ab alio iniuste, et sic idem actus totaliter fit a homine malo male et a deo iuste et bene“ (I Sent. d. 47 q. 1 D; Ottob. 2088 f. 154 rb; Borgh. 68 f. 164 rb/va; Gött. f. 198 ra).

Wenn Ockham diese Ansicht auch nicht direkt als die eigene bringt, sondern nur unter Vorbehalten vorträgt („Haec omnia dico tantum recitative recitando opinionem, quae posset esse aliquorum sive sit vera sive falsa sive erronea sive catholica sive haeretica“ ebd.), so liegt sie aber ganz in der Linie der sonst vorgetragenen Lehre. Sicher ist es falsch, mit der Tatsache, daß Ockham diese Vorbehalte macht, die Unechtheit des Centiloquiums beweisen oder die Reportationen II—IV als nicht authentische Wiedergabe der Meinung Ockhams hinstellen zu wollen, wie PH. BÖHNER es versucht (vgl. Franc. Studies I (1941) 2, S. 42f.). Denn erstens bringt das Centiloquium die Ansicht „faciendo ipsum peccatum deus non peccat“ auch nur referierend (vgl. I SERLOH, Um die Echtheit, S. 331), und zweitens geht es in I Sent. d. 47 q. 1 mehr um die logische Frage, daß man nicht sagen kann, Gott schreibe etwas Schlechtes vor, weil, wenn er es vorschreibt, es nicht mehr schlecht ist, was wieder ganz in der Linie dessen liegt, was hier aus Sent. II und IV als Ansicht Ockhams vorgetragen wird.

„et ideo logice loquendo debet dicere, quod deus non potest praecipere (malum propter quod illa distinctio quae ponit, quod deus potest praecipere) malum non manens malum, sed non potest praecipere malum manens malum, ut in uno sensu sit haec vera, deus potest praecipere malum et in alio sensu falsa, non est secundum artem logicae, sed est inconueniens, de qua tamen pertranseo, quia alibi tractum est de consimilibus“ (I Sent. d. 47 q. 1 F; Ottob. 2088 f. 154 rb.; Borgh. 68 f. 164 va; Gött. f. 198 ra).

<sup>100</sup> „quia deus potest omne absolutum causare sine omni alio quod non est idem cum illo absoluto, sed actus odiendi deum quantum ad esse absolutum in eo non est idem cum difformitate et malitia in actu, ergo deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi deum vel nolendi, non causando aliquam difformitatem vel malitiam in actu ergo etc. Item non minus posset separari difformitas ab odio dei, quam bonitas moralis a dilectione dei, sed dilectio dei in angelo beato potest separari a bonitate morali et meritoria, ergo odium dei in angelo malo potest separari a difformitate, et tunc omne quod non includit contradictionem nec malum culpae potest fieri a deo solo, ergo odium dei etc.“ (I Sent. q. 19 F; Gött. f. 240 rab; G 58 vb; vgl. IV Sent. q. 14 D; s. o. Anm. 8).

„si fierent a viatore meritorie, tunc non dicerent nec nominarentur furtum, adulterium, odium etc. quia ista nomina significant tales actus non absolute, sed connotando vel dando intelligere, quod faciens tales actus per praeceptum divinum obligatur ad oppositum“ (II q. 19 O); s. u. Anm. 240.

Avignoner Prozeß Ockham die Ansicht zu: „Item ponit, quod odire deum potest esse actus rectus in via et a deo praeceptus“<sup>101</sup>.

Demnach können wir vom ethischen Positivismus bei Ockham reden. Alle Versuche, ihn davon freizusprechen, sind angesichts der vielfachen und eindeutigen Texte zum Scheitern verurteilt<sup>102</sup>. Natürlich handelt es sich dabei

<sup>101</sup> Artikel 5; KOCH, Neue Aktenstücke . . . 8 (1936) S. 88. Im „Tractatus de Principiis Theologiae“ ed. BAUDRY n. 8., S. 46 heißt es: „Ex eodem autem principio et prima conclusione ponit, quod deus potest virtuose odiri a voluntate creata. Posset enim una creatura alteri praecipere, quod odiret deum. Deus autem potest omne illud facere, quod fieri non includit contradictionem; cum igitur tale praeceptum fieri non includit contradictionem, quia creatura haec facere potest, sequitur, quod deus potest hoc praecipere.“

<sup>102</sup> Vgl. BÖHNER, A recent presentation, S. 453f. (s. o. Anm. 17) und OTHMAR SUK, Connection of virtues according to Ockham, in: Franc. Studies 10 (1950) 91—113, S. 112. In diesem Aufsatz wird als Beweis gegen die destruktive Tendenz Ockhams ausgerechnet ein dazu mangelhaft wiedergegebenes Zitat aus dem Vorwort von „De imperatorum et pontificum potestate“ (ca. 1347) angeführt. Hier betont Ockham, daß er sich nur der durch evidenten Vernunftschluß oder eine richtig verstandene Stelle der Hl. Schrift feststehenden Wahrheit, aber nicht der Meinung der Mehrheit beugen will. Die Stelle lautet nach der Edition von R. SCHOLZ (Unbekannte kirchenpolitische Streit-schriften II, Rom 1914, S. 455): „A veritate enim, non a multitudine vinci, nullatenus crubescam, sed mihi utilissimum estimabo. Veruntamen hoc certum habeant universi, quod in his, quae fidei sunt et scientie, plus me movebit una ratio evidens vel una auctoritas scripture sacre sane intellecta, quam assertio totius universitatis mortalium, propter quos intellectum omnino debeo in eorum obsequium captivare. Quamobrem allegacionem inimicorum, quod non deberem multitudini contrahere, heresim sapere reputo manifestam, cum ut communis, multitudo erret, et in sacris legatur eloquiis, quod nonnumquam unus solus omnes alios fugiebat.“ Dazu bemerkt Suk: „These few lines are eloquent testimony of the pure intentions, the manly character and the independent mind of the great Franciscan thinker. Ockham has no intention to destroy what great masters have laboriously built up. His criticism is not destructive, but its aim is to consolidate and to refine. The Venerabilis Inceptor is therefore a true continuator of the scholastic method and he is especially faithful to the Franciscan tradition. There is also no ground for seeing in Ockham a forerunner of the Lutheran Reformation.“

Die reinen Absichten Ockhams bestreiten wir nicht, sind sogar von dem Pathos der Redlichkeit in der angeführten Stelle — bei Luther etwa nicht? — beeindruckt. Aber fragen wir doch nur, gegen wen Ockham als der „unus solus“ an die Hl. Schrift appelliert. Er gibt uns selbst die Antwort: Gegen die „ecclesia Avinonica“, die Irrtümer und offensichtliche Häresien festhält und hartnäckig verteidigt und dazu nicht aufhört, schwerstes und ungeheuerliches Unrecht zu begehen (SCHOLZ, S. 454). Kurz vorher hat er betont, daß er sich mit seiner Sache an die Öffentlichkeit wendet, weil er keinen Richter findet, es sei denn seinen erklärten Gegner und öffentlichen Feind, vor dem er seines Lebens nicht sicher ist (ebd.). Wir brauchen diese Stelle nur mit den oben zitierten, gut 20 Jahre früheren aus De sacr. alt. (s. o. S. 25, Anm. 112) zu vergleichen, um zu spüren, wohin die Tendenz geht. Ob sie „destruktiv“ war? Die Antwort darauf wird nach dem jeweiligen Standort verschieden sein, müßte aber für einen Franziskaner feststehen.

um einen theonomen Moralpositivismus, und es ist nicht daran gedacht, Ockham einen Moralrelativismus im modernen Sinne zuzuschreiben.

Das Centiloquium (Cl. 5 u. 7) geht in dieser Frage über die aus dem Sent. vorgetragene Ansicht nicht wesentlich hinaus. Wohl wird die obige These schärfer formuliert, dafür aber auch ein entscheidender Einwand gemacht, nämlich, daß jemand, der auf den Befehl Gottes hin ihn hasse, sein Gebot erfülle, ihn also liebe und ihn deshalb nicht gleichzeitig hassen könne<sup>103</sup>. Vor allem wird hier nicht klar, für welche der drei vorgetragene gegensätzlichen Meinungen der Verfasser sich entscheidet<sup>104</sup>. Er ist vorsichtiger, tritt aus der Anonymität nicht heraus und biegt nach Erörterung kühner Thesen wieder in die gewohnte Bahn ein, was für die Ockhamisten überhaupt typisch ist.

Wenn das Handeln Gottes von ihm selbst her schon keiner Notwendigkeit unterliegt, die Gesetze seiner Willkür entsprungen sind und er sie ändern und aufheben kann, wie er will, so ist es Ockham erst recht zuwider anzunehmen, daß vom Verhalten des Menschen her Gott irgendwie gebunden wäre, Gott etwa einen Sünder verdammen und einen guten Menschen beseligen müsse. Auch hier kann Gott willkürlich verfahren. So braucht Ockham dafür, daß etwas lediglich auf Grund des zeitlichen Ablaufs ins Gegenteil übergehen kann, mehrfach folgendes Beispiel: Gott kann bestimmen, daß alle, die heute an einem bestimmten Ort sind, verdammt werden, und daß alle, die morgen dort sind, gerettet werden. Bleibt nun jemand zwei Tage dort, so ist er, der gestern verworfen war, heute in Gnaden aufgenommen, ohne daß er oder etwas an ihm sich geändert hat<sup>105</sup>. Hierüber wollen wir unten eingehender sprechen.

<sup>103</sup> S. o. Anm. 21.

<sup>104</sup> Vgl. ISERLOH, Um die Echtheit, S. 335f.

<sup>105</sup> „si enim deus ordinaret, quod quicumque inveniretur hodie in tali loco damnaretur et si aliquis, quicumque sit, inveniretur cras in tali loco salvaretur. Si tunc aliquis existens hodie in illo loco, remaneret usque in diem crastinum, sine omni transmutatione iste transit de contradictorio in contradictorium, quia primo non est acceptus deo, puta hodie, et cras est acceptus deo, et sic est transitus de contradictorio in contradictorium propter solam transitionem temporis“ (IV Sent. q. 4 l. ad 2). In Gött. f. 296rb und G. f. 171ra bringt Ockham das Beispiel an dieser Stelle nicht. Er gebraucht es aber nicht nur IV Sent. dubit. add. G und IV Sent. q. 9, I, sondern auch I Sent. d. 17 q. 1 P (vgl. unten Anm. 185), so daß der Versuch BÖHNERs, in dieser Frage einen Gegensatz zwischen I Sent. und den Reportationen II—IV aufzustellen, diese damit als nicht zuverlässige Wiedergabe der Lehre Ockhams aus der Beweisführung auszuschalten, um so das Centiloquium leichter als unecht hinstellen zu können, wieder einmal als gescheitert angesehen werden muß. Vgl. ISERLOH, a. a. O., S. 332f. Es ist bemerkenswert, daß BÖHNER, wie wir sahen, neuerdings („Der Stand der Ockhamforschung“, S. 15) nur noch literarische Einwände gegen bestimmte Quästionen der Reportatio hat, er aber auch diese Ockham nicht absprechen will.

Ist Gott an sich völlig frei und durch nichts gebunden, so hat er sich doch selbst gebunden durch seine eigenen Anordnungen<sup>106</sup>, die zwar willkürlich sind, an die sich Gott aber faktisch hält und die durch die Verfügung des göttlichen Willens für die Menschen ihre Notwendigkeit haben. Was Gott an sich kann, kann er nicht gemäß der von ihm erlassenen Ordnung, was er „de potentia sua absoluta“ vermag, vermag er nicht „de potentia sua ordinata“. Das soll aber nach Ockham nicht heißen, daß es in Gott zwei Vermögen gibt, und ist nicht so zu verstehen, als wenn Gott einmal ordinate und einmal absolute et non ordinate handelt. Gott kann nur ordinate handeln. Wie der Papst im Rahmen der von ihm erlassenen Gesetze manches nicht kann, was er an sich könnte, so hat sich Gott, der absolute alles kann, was keinen Widerspruch in sich schließt, durch eine von ihm festgelegte Ordnung gebunden, gemäß der, d. h. ordinate, er dann manches nicht mehr kann. Konnten im AT beschnittene Kinder, die vor dem Gebrauch der Vernunft starben, ins Himmelreich gelangen, so ist das heute absolute auch noch möglich, aber nicht mehr secundum legem nunc institutam, wie Joh 3,5 uns lehrt<sup>107</sup>. Der doppelten Möglichkeit entspricht eine doppelte Notwendigkeit,

<sup>106</sup> „dico quod deus nullius est debitor, nisi quia sic ordinavit, de potentia tamen absoluta potest facere contrarium cum creatura sua sine omni iniuria“ (IV Sent. q. 3 F; G. f. 165 vb).

<sup>107</sup> „Circa primum dico, quod quaedam potest deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta . . . haec distinctio non est sic intelligenda, quod in deo sint realiter duae potentiae, quarum una sit ordinata et alia absoluta; quia unica potentia est in deo ad extra, quae omni modo est ipse deus. Nec sic est intelligenda, quod aliqua potest deus ordinate facere et aliqua absolute et non ordinate, quia deus nihil potest facere inordinate; sed est sic intelligenda, quod posse aliquid quandocumque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a deo, et illa dicitur deus posse de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere illud omne, quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia multa potest deus facere, quod non vult facere secundum magistrum sententiarum libro primo dist. 4. Et illa dicitur deus posse de potentia sua absoluta. Sicut papa aliqua non potest secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest. Ista distinctio probatur per dictum salvatoris Joh. 3: Nisi quis, inquit, renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum dei. Cum enim deus sit aequalis potentiae nunc sicut prius et aliquando aliqui introierunt regnum dei sine omni baptismo, sicut patet de pueris circumcisis tempore legis, antequam haberent usum rationis, et nunc est hoc possibile. Sed tamen id, quod tunc erat possibile secundum leges tunc institutas, non nunc est possibile secundum legem iam institutam, licet sit absolute possibile“ (Quodl. VI q. 1, Vat. lat. 956 f. 23 rv; 3075 f. 56 vb). Vgl. E. BORCHERT, a. a. O. S. 60–64 und P. VIGNAUX, Justification et Prédestination, S. 97f. Neben „de potentia dei ordinata“ und „secundum legem nunc institutam“ bringt Ockham noch folgende Formulierungen: „stante ordinatione quae nunc est“ (III Sent. q. 12 CCC), „secundum legem statutam de facto et non secundum omnem casum possibilem“ (Cent. Cl. 7 F), „stante praecepto divino“ (Quodl. III q. 14 [13]), „secundum leges a deo ordinatas“ (Quodl. VI q. 1). Vgl. den ähnlichen Text bei P. d'Ailly I Sent. q. 12a 1, abgedruckt bei

eine absolute und eine hypothetische. Grund und Folge können beide kontingent sein, und doch kann mit dem einen das andere notwendig gegeben sein<sup>108</sup>.

Wenn wir auch die Unterscheidung von potentia absoluta und ordinata der Sache nach schon in der Frühscholastik und dem Worte nach seit Albertus Magnus vorfinden<sup>109</sup>, so ist der ausgiebige Gebrauch, den Ockham von ihr macht, doch überaus bezeichnend für ihn und seine Schule. Hier war der Weg, die absolute Freiheit Gottes und die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit sicherzustellen und dabei vor keiner Folgerung zurückzuschrecken, sich dann aber doch vor den praktischen Auswirkungen der eigenen Konsequenz und vor Konflikten mit der Offenbarung zu schützen, indem man Gott selbst seiner absoluten Freiheit durch die potentia ordinata Schranken ziehen und ihn die von ihm einmal gesetzte Ordnung berücksichtigen ließ<sup>110</sup>. De potentia dei ordinata kann Gott z. B. keinen Unschuldigen verdammen und keinen Schuldigen retten<sup>111</sup>, ist die caritas creata zum Heile notwendig<sup>112</sup>, die Gottesliebe notwendig gut und der Gotteshafß schlecht<sup>113</sup> u. a. m. Wenn man nicht beachtet, daß Ockham auf zwei verschiedenen Ebenen argumentiert, dann sieht man sich bei ihm leicht offensichtlichen Widersprüchen gegenüber<sup>114</sup>.

Ja, K. Feckes hat recht, wenn er von einer „zweispältigen Theologie“, einer Theologie secundum potentiam absolutam dei und einer zweiten secundum

M. PATRONNIER DE GAUDILLAC, Usage et valeur des arguments probables chez Pierre d'Ailly, in: Archives d'hist. doct. et littéraire du moyen-âge 8 (1933) 43–91, S. 57, Anm. 1.

<sup>108</sup> „Circa primum dico, quod duplex est necessitas, scilicet absoluta et ex suppositione. Necessitas absoluta est, quando aliquid simpliciter est necessarium, ita quod eius oppositum esse verum includit contradictionem, et sic haec absolute est necessaria: homo est risibilis, deus est, et huiusmodi, quia contradictio est, quod haec sint falsae et contradictoriae verae. Necessitas ex suppositione est quando aliqua conditionalis est necessaria, quamvis tam antecedens quam consequens sit contingens. Sicut haec est necessaria, si petrus est praedestinatus, petrus salvabitur et tamen tam antecedens quam consequens est contingens“ (Quodl. VI q. 2).

<sup>109</sup> E. BORCHERT, a. a. O., S. 46ff.; JOHANNES AUER (Die Entwicklung der Gnadenlehre I, 109, Anm. 82) findet den Gedanken von der potentia absoluta Dei bei Odo Rigaldi († 1275), bei Joh. Peckham († 1292) und bei Wilh. v. Ware († um 1300) vor. Nach ihm scheint er besonders in England angewandt worden und vielleicht englischen Ursprungs zu sein. Nach Bd. II, 159, Anm. 27, findet sich die Gegenüberstellung von potentia absoluta und ordinata schon bei Alexander von Hales (Summa II, n. 508, 509).

<sup>110</sup> Vgl. A. LANG, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrh., Beitr. z. Gesch. d. Ph. u. Theol. d. M. A. XXX, 1–2 (Münster 1930) 146f.

<sup>111</sup> Quodl. VI, q. 2; q. 4.

<sup>112</sup> Quodl. VI, q. 1.

<sup>113</sup> Quodl. III, q. 14 (13); I Sent. d. 1. q. 1 E.

<sup>114</sup> Vgl. ISERLOH, Um die Echtheit, S. 335.

ordinatam potentiam, die „zwei ganz verschiedene Systeme“ ergeben, bei den Nominalisten redet<sup>115</sup>. Es geht dabei nicht nur darum, wie H. Lennerz gegen Feckes geltend macht<sup>116</sup>, zu zeigen, daß die faktische Heilsordnung nicht die einzig mögliche und unbedingt notwendige ist und Gott auch andere Wege hätte gehen können. Denn es bleibt ja nicht bei dem Hinweis, daß Gott auch anders handeln konnte, wodurch nicht nur die Allmacht Gottes, sondern auch seine unergründliche Liebe aufleuchten würde, sondern bei Ockham wird eine Möglichkeit *de potentia dei absoluta* zum Ausgangspunkt neuer Deduktionen, so daß man mit Feckes von einer regelrechten Systembildung sprechen kann. Oft führt Ockham dabei die Lehre der Offenbarung nur an, ohne sie weiter auszuführen und ohne ihren Ort in der Gesamtoffenbarung, damit aber auch ihren Sinn und ihre Angemessenheit aufzuweisen. Um so mehr aber wird den Möglichkeiten auf Grund der *potentia dei absoluta* nachgegangen. Wie so oft im nominalistisch-spätmittelalterlichen Denken wird der Grenzfall zum eigentlichen Gegenstand der theologischen Bemühung, und was anfangs wie Demut aussieht, nämlich das Anliegen, die Freiheit und Größe Gottes zu wahren, erweist sich oft als selbstherrliches Denken. Denn der Mensch hört auf, Hörer zu sein, d. h. die Offenbarung in ihrer einmaligen geschichtlichen Verwirklichung schlicht entgegenzunehmen. Statt dessen erörtert er viele bloß ausgedachte Möglichkeiten, die gar noch als „rationabiliores“ hingestellt werden. Dabei geht dem Theologen das Bewußtsein von dem unabdingbaren Ernst des in der Menschwerdung von Gott beschrittenen Heilsweges, der damit für uns allein wirklich und möglich ist, weitgehend verloren<sup>117</sup>.

Auch P. Vignaux betont bis in seine neuesten Arbeiten, daß der Dialektik der *potentia Dei absoluta* eine religiöse Funktion zuzuschreiben ist, weil so die Kontingenz der Natur- und Gnadenordnung und die Abhängigkeit aller Dinge von einem Prinzip, das in souveräner Freiheit und aus ungeschuldeter Gnade handelt, deutlich werden<sup>118</sup>. Das kann bis zu einer gewissen Grenze

<sup>115</sup> KARL FECKES, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. Münsterische Beiträge H. 7 (Münster 1925) S. 139; S. 17.

<sup>116</sup> Rezension in „Gregorianum“ 8 (1927) S. 469—473.

<sup>117</sup> Vgl. EHRLE, Die Scholastik, S. 22: „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. Dabei ist die grundlegende Funktion der Theologie die Herleitung und der Erweis der Glaubenslehre aus ihren Quellen, der Hl. Schrift und der mündl. Überlieferung, großenteils ausgeschaltet.“ Vgl. K. WERNER, Die Scholastik des spät. M. A. II (Wien 1883) S. 337; FR. PELSTER, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? Greg. 27 (1946) 220—260, 246 f., Anm. 55.

<sup>118</sup> P. VIGNAUX, Nominalisme au XIVe siècle (Paris 1948) S. 22 ff.; —, Nominalisme, in: Dict. theol. cath. XI, 769—775.

gelten. Diese ist aber bei Ockham weit überschritten. Noch weniger trifft es den wahren Sachverhalt, wenn Vignaux sagt, daß der nominalistische Theologe sich von der Offenbarung auf den Gesichtspunkt Gottes führen läßt und, indem er alles der *potentia Dei absoluta* unterstellt, die Dinge beurteilt, wie Gott sie sieht<sup>119</sup>. Wie wenig Ockham bereit ist, sich wirklich von der Offenbarung leiten zu lassen, erhellt schon daraus, daß er sozusagen gar nicht die Hl. Schrift zitiert, während Schriftstellen bei Aureoli noch verhältnismäßig zahlreich sind. Wenn Ockham aus der Allmacht Gottes und dem Widerspruchsprinzip, zwei Ideen, die die Metaphysik ihm bereitstellt, theoretische Möglichkeiten deduziert, dann hat das mit Theologie, sofern es bei ihr um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht der Philosophen geht, noch nichts zu tun.

Als Vorüberlegung könnte eine solche Betrachtung nützlich sein, um die Offenbarung, als der unermesslichen Liebe Gottes entsprungen, tiefer zu erfassen. Wenn es aber zur Darstellung des faktischen Heilsweges nicht oder fast nicht kommt, dann werden die theoretischen Erörterungen zu formalen Spielereien, die die Offenbarung relativieren. Will ich z. B. das Geheimnis der Mutterliebe erfassen, dann kann es eine Hilfe sein, wenn ich mir klar mache, daß Gott mir gerade diese Mutter von unendlich vielen möglichen Müttern gegeben hat. Blicke ich aber bei den Möglichkeiten und sogar dabei, daß ich eine begabtere und reichere und schönere Mutter hätte bekommen können, dann hieße das, die Liebe zur Mutter in Gefahr bringen oder gar sie zerstören.

Bei Ockham geht es genau so wenig um Theologie, wie es Geographie wäre, wenn man, um die Kontingenz der gegebenen Welt deutlich zu machen, viele mögliche, dabei bessere Welten beschreibe, ohne zur Beschreibung der wirklichen Welt zu kommen.

Nehmen wir ein Beispiel, um zu zeigen, daß es bei unserer Kritik nicht um die Betrachtung *de potentia dei absoluta* überhaupt, sondern um ihre maßlose und von der Wirklichkeit absehende Anwendung bei Ockham und den Nominalisten geht: Ph. Böhner hat an sich nicht unrecht, wenn er sagt, daß es allgemeine Lehre der Scholastiker, Thomas und Scotus eingeschlossen, sei, daß die göttliche Person mit jeder Kreatur die hypostatische Union hätte eingehen können, und deshalb die Tatsache, daß diese Lehre im Centiloquium vorgetragen wird, noch kein Beweis für die Autorschaft Ockhams

<sup>119</sup> „... l'univers de ce nominalisme est l'univers d'un théologien que la Révélation a introduit au point de vue divine: il n'a pas du réel une autre appréhension que l'incroyant, mais, croyant, il en affirme des prédicats spécifiquement théologiques; en les pensant soumises à une *potentia absoluta*, il juge des choses comme Dieu les voit“, P. VIGNAUX, Nominalisme au XIVe siècle, S. 96.

zu sein braucht<sup>120</sup>. Aber wir brauchen die Weise der Argumentation bei Thomas und Ockham bzw. dem Centiloquium nur zu vergleichen, um den gewaltigen Unterschied zu verspüren. Thomas bemerkt in III Sent. d. 2 q. 1 a 1 nur eben: „Loquendo autem de potentia dei absoluta, deus potest assumere quaecumque creaturam vult“, ohne Beispiele zu bringen, um dann sofort zu betonen, daß er „loquendo de potentia ordinata“ nur jene Natur annehmen kann, „quam congruit eum assumere ex ordine suae sapientiae“, und entsprechende Angemessenheitsgründe für die Verbindung mit der geistigen Menschennatur zu bringen. In der Summa theologica (III q. 4 a 1) streift er die Möglichkeit de potentia dei absoluta gar nicht mehr. Hier betont er die Angemessenheit der Inkarnation, die er in der besonderen Beschaffenheit des Menschen als Geistwesen sieht, so sehr, daß er praktisch zur Ablehnung der Möglichkeit der Vereinigung mit einer untergeistigen Natur kommt<sup>121</sup>. Ockham dagegen gibt im Sent. wie der Verfasser des Centiloquiums nicht nur die Möglichkeit der hypostatischen Union mit der unvernünftigen Kreatur zu, sondern betont, daß eine solche Vereinigung nicht weniger angemessen sei als die mit der menschlichen Natur, und er unterstreicht seine Ausführungen noch durch drastische Beispiele. So spricht er von der Vereinigung der göttlichen Person mit einem Stein oder einem Esel<sup>122</sup>.

Was hier an einem Beispiel aus der Christologie in bezug auf Thomas und Ockham gezeigt wurde, ließe sich ähnlich und vielleicht noch eindrucksvoller an der Akzeptationslehre bei Scotus und Ockham aufweisen. Beide lehren, daß die habituelle Gnade nur de potentia dei ordinata notwendig sei zur acceptatio divina. Aber bei Scotus ist das nicht nur eine Anordnung des göttlichen Willens, sondern entspricht seiner Weisheit und Gerechtigkeit.

Bei ihm fördert die Unterscheidung von potentia dei absoluta und ordinata seine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, insofern deutlich wird:

<sup>120</sup> Franc. Studies I (1941) 2, S. 44.

<sup>121</sup> „creaturae irrationali deest congruitas dignitatis . . . Unde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis.“

<sup>122</sup> „Ad aliud dico, quod non videtur mihi inconueniens plus concedere, quod lapis sit personalis a persona divina quam homo, quia personari a persona divina nihil aliud est quam sustentificari a persona divina; nunc autem potest indifferentiter sustentificari natura irrationalis sicut rationalis a persona divina et ideo potest ita lapis vel asinus sic personari sicut homo . . . quia sicut haec est impossibilis: natura lapidis est persona divina, etiam si esset assumpta a persona divina, ita haec est impossibilis: natura humana assumpta de facto est persona divina, sed solum haec est vera: natura humana sustentificatur a persona divina, quia subsistit in persona divina, et eodem modo potest haec esse vera, lapis sustentificatur a persona divina, si esset assumptus, sicut nunc est natura humana . . .“ (III Sent. q. 1 U Ad nonum; Gött. f. 259vh; G 101 ra; Cent. Cl. 6; Cl. 7 C, G, H.).

was tatsächlich geschieht, ist nicht der Ablauf von Wesensnotwendigkeiten, sondern Anordnung der jeweils aktuellen göttlichen Liebe.

Weil Ockham aber seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich den Möglichkeiten de potentia dei absoluta widmet, er regelrecht eine Theologie des Als-ob entwickelt und er sozusagen gar nicht dazu kommt, den von Gott tatsächlich beschrittenen Heilsweg zu würdigen, hat bei ihm die Betrachtung de potentia dei absoluta die gegenteilige Folge: die Darstellung der Heilsgeschichte weicht der Erörterung bloßer Möglichkeiten<sup>123</sup>.

#### DIE NOTWENDIGKEIT DER HABITUELLEN GNADE

Der Aktualismus und Voluntarismus Ockhams und sein Anliegen, die Eigenbestimmung des Menschen wie die Souveränität Gottes möglichst weitgehend zu wahren, haben naturgemäß Rückwirkungen auf seine Gnadenlehre. Und zwar führen sie dazu, daß er am liebsten ohne Gnade, aktuelle und habituelle, geschaffene und ungeschaffene Gnade auskommen möchte, bzw. sie nicht als etwas Reales im Menschen, sondern bloß als Wohlgefallen oder Huld Gottes versteht.

Wenn die Güte nicht im Sein, sondern allein im Handeln liegt, zwischen einer natürlichen Handlung und einer auf Grund der habituellen Liebe kein oder wenigstens kein wesentlicher Unterschied besteht und beide ohnehin erst verdienstlich werden durch die Annahme Gottes, weshalb dann noch Gnade?

<sup>123</sup> Ph. BÖHNER glaubt, daß auch in diesem Zusammenhang die Schriften des 14. und 15. Jahrhunderts „fast ausnahmslos mißverstanden“ werden. Er will die potentia dei absoluta im Zusammenhang mit dem „casus“ bzw. der „positio“ verstanden wissen, die beide zum Bereich der Obligatio gehören. Dabei ist die Obligatio „die vorausgehende Festsetzung und Annahme eines Satzes in einer gewissen Form, d. h. wenn jemand mit freier Zustimmung sich von seinem Diskussionsgegner binden läßt, für die Zeit der Disputation etwas gelten zu lassen, wozu er sich vorher nicht verpflichtet hatte“. Zustände (status) der Obligatio sind die „positio“ und innerhalb ihrer der „casus“, der nur auf Einzelfälle angewandt wird. Ihre Wahrheit ist gesichert durch die potentia dei absoluta. „Denn gäbe es diese nicht, so bräche seine Disputation und Diskussion wegen eines methodischen und logischen Fehlers zusammen, da er sonst die Wahrheit seiner verschiedenen ‚casus‘ nicht voraussetzen könnte.“ PH. BÖHNER, Der Sentenzenkommentar des Nikolaus Oresme, in: RechThAncMéd. 14 (1947) 305 bis 328, S. 310–313. Bis dahin folgen wir BÖHNER widerspruchlos. Unsere Frage ist nur, ob die Theologie das geeignete Feld für Disputationsübungen und logische Spiele ist und ob Heilstatsachen „per modum exercitii“ erörtert werden dürfen. Um zu sehen, wohin das führt, braucht man nur die 5. Positio des 1. Artikels der von B. edierten Quästion des Nikolaus v. O. zu betrachten (ebd. S. 323). B. selbst muß ja gestehen: „Extreme Proben der Anwendung dieser Logik bieten uns der Traktat und die Quästion über die Idiomenkommunikation, die gewiß in ihrer Anwendung auf heilige Dinge bis an die Grenze des Erträglichen geht“ (S. 313).

Wenn allein der Wille eine Handlung moralisch gut macht, dann kann ein Prinzip des Handelns, das sich der Macht des Willens entzieht wie die eingegossene Gnade und aus dem dazu noch, wie Ockham meint, die Handlung naturaliter und nicht voluntarie entspringt, die Freiheit des Menschen und damit den Tugendcharakter seines Handelns nur einschränken. Schließlich könnte aus der Ausstattung des Menschen mit der habituellen Gnade als des principium meriti der Eindruck entstehen, als sei Gott nun genötigt, den Menschen zur Seligkeit zu führen, als schenke er diese nicht mehr völlig frei und ungebunden. Die habituelle Gnade könnte also die Souveränität Gottes verdunkeln.

So legt Ockham größten Wert darauf, zu zeigen, daß eine habituelle Gnade zur Beseligung des Menschen nicht notwendig ist, andererseits Gott, wenn er sie verleiht, durch sie in keiner Weise gebunden ist. Von hier aus meint er dann den Vorwurf des Pelagianismus, der durch seine Überbetonung der Freiheit des Menschen und angesichts der These, daß eine natürliche und eine übernatürliche Handlung „eiusdem rationis“ seien, mehr als naheliegt, ausschalten zu können. Denn weder natürliches noch übernatürliches Handeln haben irgendeinen Anspruch auf Annahme durch Gott. Gott ist in jedem Falle frei.

Die Unterscheidung von potentia dei absoluta und potentia dei ordinata gibt Ockham die Möglichkeit, seine Anschauung auch dort in aller Breite vorzutragen, wo sie nicht mit der gegebenen Heilsordnung vereinbar ist. In dem Fall erörtert er nur ihre Möglichkeit oder gar Angemessenheit auf dem Boden der potentia dei absoluta. Hierbei wird der Beweis vielfach mit einem solchen Eifer geführt und mit so schwerwiegenden Argumenten gestützt, daß kaum noch einsichtig ist, weshalb Gott den Menschen faktisch in die Gnadengemeinschaft mit sich erhebt.

Wir können Ockhams Ansicht in folgende vier Thesen fassen:

- I. Gott konnte den Menschen zur Seligkeit annehmen auf Grund von natürlichen Handlungen.
- II. Wenn er ihm schon die grata increata, den Hl. Geist, schenken wollte, dann bedurfte es dazu nicht der gratia creata oder sonst einer übernatürlichen Gabe.
- III. Faktisch kann niemand verdienstlich handeln und niemand gerettet werden ohne die gratia creata.
- IV. Der Besitz der habituellen Gnade auf seiten des Menschen bedeutet nicht, daß Gott genötigt ist, jeden von ihr informierten Akt als verdienstlich anzunehmen und schließlich den mit ihr ausgestatteten Menschen zu beseligern.

Ockham behandelt diese Fragen in I Sent. d. 17 q. 1—3 im Zusammenhang mit der Lehre vom Hl. Geist, in III Sent. q. 5 und 8 innerhalb der Christologie, in IV Sent. q. 8 und 9 beim Sakrament der Buße und in Quodl. VI q. 1—4. Dabei wird die Frage der Notwendigkeit der habituellen Gnade und der Gnade überhaupt nicht streng unterschieden. Ockham fragt, ob der Mensch gerettet werden könne ohne gratia creata, worunter er die habituelle Liebe versteht, bzw. ob dem Menschen die ungeschaffene Liebe, der Hl. Geist, verlichen werden könne, ohne die Ausstattung mit der geschaffenen habituellen Liebe. Er bejaht diese Frage und beweist seine These u. a. damit, daß der Mensch gerettet werden kann auf Grund von Taten, die er „ex puris naturalibus“, also überhaupt ohne Gnade, setzt<sup>124</sup>.

#### *Die theologieggeschichtliche Einordnung der Ansicht Ockhams*

Ockham entwickelt seine Anschauung in kritischer Auseinandersetzung mit Petrus Aureoli, der für ihn ein Neuerer ist<sup>125</sup>. Dieser hatte seine Lehre im Hinblick auf Scotus vorgetragen. So wird Ockham in dieser Frage zum Verteidiger des Doctor subtilis<sup>126</sup>. Zweimal trägt er ausführlich die drei Lehrsätze des Aureoli über die Notwendigkeit der geschaffenen Gnade vor<sup>127</sup>. Sie lauten:

1. Es gibt eine von Gott geschaffene Form, die aus der Natur der Sache und notwendig unter Gottes Wohlgefallen fällt und durch deren Existenz in

<sup>124</sup> „Utrum homo potest salvari sine caritate creata“ (Quodl. VI q. 1.).

„Utrum praeter spiritum sanctum necesse sit ponere caritatem absolutam creatam animam formaliter informantem ad hoc, quod anima deo sit cara et accepta“ (I Sent. d. 17. q. 1.).

„Utrum praeter spiritum sanctum tripliciter datum necesse sit ponere caritatem informantem ad hoc, quod anima sit cara et accepta deo“ (III Sent. q. 5). III Sent. q. 5 gehört zu den Quaestionen, die BÖHNER als besondere Quaestiones disputatae aus einer späteren Zeit Ockhams ansehen möchte. Vgl. „Stand der Ockhamforschung“, S. 15 f.

<sup>125</sup> „Una nova opinio dicit, quod praeter spiritum sanctum necesse est ponere caritatem creatam informantem animam ad hoc, quod anima sit grata et cara deo . . .“ (III Sent. q. 5 A; G f. 114 vb). Vgl. VIGNAUX, Dict. theol. cath. XI, 878. 886; —, Justification . . ., S. 99; Biel, I Sent. d. 17 q. 1 a 1.

<sup>126</sup> „Et isto modo ponit iste (sc. Aureoli) contrarium, quia aliter non argueret contra Iohannem (Duns Scotum), contra quem intendit arguere“ (III Sent. q. 5 E; G f. 116 ra). „Respondeo haec opinio improbata plus inclinat ad errorem Pelagii, non dico, quod est error Pelagii, sed quod plus appropinquat quam opinio Iohannis“ (III Sent. q. 5 L; G f. 117 vb—118 ra).

<sup>127</sup> I Sent. d. 17. q. 1 BCDE; Ottob. 2088 f. 99 va; Gött. f. 128 ra; Florenz A. 3. 801 f. 86 vb—87 ra; Florenz F. 6. 800 f. 110 rb mit der Randbemerkung: opinio Petri Aureoli. — III Sent. q. 5 ABCD. — Aureoli I Sent. d. 17 p 1 a 2; ed. (Rom 1596) I, 408 bD—410 bC. Vgl. VIGNAUX, Justification . . ., S. 89 f.; S. 99.

der Seele diese begnadigt und von Gott angenommen, geliebt und ihm teuer ist.

Als Grund für die Notwendigkeit eines solchen Habitus wird vor allem angegeben, daß bei der Unveränderlichkeit Gottes ein neues Wohlgefallen am Geschöpf eine Änderung, damit eine neue Form auf dessen Seite zur Voraussetzung hat<sup>128</sup>.

2. Diese neue Form der Seele folgt nicht aus der Annahme durch Gott, sondern ist der Grund für sie. Denn sonst müßte noch eine zweite Form angenommen werden, die dieser Grund für die *acceptatio divina* wäre<sup>129</sup>.
3. Die Form, durch die die Seele angenommen ist, ist eine habituelle Gottesliebe, die von ihm selbst eingegossen wird und nicht aus natürlichen Kräften hervorgebracht werden kann<sup>130</sup>.

Aber wenn auch Aureoli der unmittelbare Gegner Ockhams in dieser Frage ist, so findet die Auseinandersetzung doch statt im Rahmen des Gesprächs über die habituelle Liebe bzw. über den Hl. Geist als die dem Menschen verliehene Gottesliebe, das niemals verstummt war unter den Theologen, seitdem Petrus Lombardus hier Ansichten vertreten hatte, die die Theologen des 13. Jh. als mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar glaubten zurückweisen zu müssen oder die für sie zum mindesten einer starken Umdeutung bedurften, um tragbar zu sein<sup>131</sup>.

Petrus Lombardus hatte gelehrt, daß der Heilige Geist nicht nur die Liebe ist, mit der Vater und Sohn sich und uns lieben, sondern auch die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben. Der Heilige Geist, der uns verliehen ward, ist unsere Liebe nicht bloß als Wirkursache, sondern auch als Formalursache<sup>132</sup>. Ausdrücklich weist der Lombarde die Deutung zurück,

<sup>128</sup> „Prima siquidem quod est aliqua forma creata (a Deo), quae ex natura rei et necessitate cadit sub Dei complacentia et per cuius existentiam in anima ipsa gratificatur et fit Deo accepta, dilecta, ac cara . . .“ (I Sent d. 17. p 1 a 2; ed. I, 408bD; Borgh. 329f. 207ra).

<sup>129</sup> „Secunda vero propositio est, quod huiusmodi forma, quae ex natura rei redditur anima Deo grata, non profuit ex divina acceptatione in anima“ (Borgh. 329 f. 207vb; ed. I 410aD).

<sup>130</sup> „Tertia quoque propositio est, quod forma, qua anima sit accepta, est quaedam Dei habitualis dilectio, quae ab ipso infunditur nec ex puris naturalibus generatur“ (ebd. 410bC; Borgh. f. 207vb—208ra).

<sup>131</sup> Vgl. dazu: FRANZ MITZKA, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh., in: Zeitschr. f. kath. Theol. 54 (1930) 161—179; P. VIGNAUX, Luther commentateur des Sentences, S. 2ff.; 38—44; AUER, Entwicklung II, S. 147.

<sup>132</sup> „Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod spiritus sanctus amor est patris et filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem spiritus sanctus est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum. Quae caritas dum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum ac proximum, tunc spi-

der Heilige Geist sei mittelbar unsere Liebe, sofern er sie bewirkt, wie es von Gott heiße, daß er unsere Geduld oder unsere Gerechtigkeit ist<sup>133</sup>.

Diese Ansicht „bildete durch die ganze Hochscholastik eine *crux theologorum* . . . Die Versuche, entweder den Text der *Distinctio* so zu interpretieren, daß die theologischen Schwierigkeiten vermieden wurden, oder diese selbst direkt zu überwinden, haben zunächst zu einer klaren Herausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden geführt, die der Hauptsache nach durch den hl. Thomas ihre endgültige Fassung“ erhielt<sup>134</sup>.

Ausgehend von dem Satz „*Omnis actus perfectus a forma perfecta*“, hatten die Theologen des 13. Jh. die Notwendigkeit der habituellen Gnade als Voraussetzung für eine übernatürliche Handlung gelehrt<sup>135</sup>. Besonders Thomas hatte noch betont, daß das Prinzip des übernatürlichen Handelns dem Menschen innerlich zu eigen sein muß, damit die Handlung freiwillig und verdienstlich ist. Deshalb könne sie nicht vom Heiligen Geist unmittelbar hervorgebracht sein, sondern müsse einer dem Menschen inhärierenden Form entspringen<sup>136</sup>.

Gegen die Lehre von der Notwendigkeit des Habitus war schon Scotus angegangen, indem er betonte, Gott könne *de potentia sua absoluta* jemand zur Seligkeit annehmen, der die übernatürliche Ausstattung nicht besitze. Er prädestiniere zuerst den Menschen zum Himmel, gebe ihm dann die Mittel zu diesem Ziel, d. h. die *caritas*, die zu guten Werken befähige und die Gott wiederum als verdienstlich akzeptiere. In der Wahl sei Gott aber frei.

*ritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis . . .“* (I Sent. d. 17 c. 1; ed. Quaracchi 1916, S. 106). Vgl. JOSEF SCHUPP, Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus (Freiburg 1932) S. 216, 231, 242.

<sup>133</sup> Ebd. c. 3, ed. S. 108f.; vgl. c. 6, wo er die Ansicht zurückweist, in Röm. 5, 5 sei vom Geist als der Liebe die Rede: „non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos, ac si diceret, commemorat dilectionem Dei, non secundum quod ea nos diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos“ (ed. S. 115).

<sup>134</sup> MITZKA, a. a. O., S. 161. Über die Auslegung des Lombarden im 13. Jh. vgl. JOH. AUER I, S. 90—95.

<sup>135</sup> Zum Beispiel Thomas I Sent d. 17. q. 1 a 1: „cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere, quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum“; ebd. ad primum: „ . . . non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum elicentem actum esse principium eius“; S. th. II, II q. 23 a 2: „Nullus autem actus perfecte producit ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis.“

Albertus M. in Sent. I d. 17 a 1 Sed contra: „Nulla potentia agit bene, nisi sit perfecta per habitum . . . sed maximus et praecipuus omnium actuum est diligere Deum meritorie, ergo ad hunc maxime exigitur habitus perficiens potentiam.“

<sup>136</sup> S. th. II, II q. 23 a 2.

Der Mensch könne z. B. aus natürlicher Kraft Akte setzen, die auf das übernatürliche Ziel gerichtet seien, und diese könne Gott als verdienstlich annehmen. Scotus gibt aber nicht nur zu, daß wir de potentia dei ordinata auf Grund des Gnadenhabitus verdienstlich handeln und zur Seligkeit angenommen werden, sondern er betont auch die Angemessenheit dieser Anordnung Gottes<sup>137</sup>.

Dafür hatte er schon vorher gewichtige Argumente angeführt. Das eine geht von der Rechtfertigung des Sünders aus, das andere von der Verdienstlichkeit des Aktes. Nach dem ersten muß bei der Bekehrung vom Sünder zum Gerechten im Menschen selbst eine Änderung vor sich gehen, auf Grund derer Gott ihn, den er vorher verdammt, nun zum ewigen Leben annimmt. Auf Seiten Gottes kann der Grund für dieses veränderte Verhalten nicht angenommen werden, weil er unveränderlich ist<sup>138</sup>.

Nach dem zweiten Argument muß das Prinzip des verdienstlichen Handelns dem Handelnden als Form zu eigen sein. Wohl ist das verdienstliche Handeln, qua Handeln, Sache des Willens, kann aber ihm allein nicht entspringen. Das wäre Pelagianismus. Also muß das, auf Grund dessen der Mensch verdienstlich handelt, eine Form seines Willens sein<sup>139</sup>. Der Wille bleibt die causa prima und ist das Prinzip der Freiwilligkeit, der übernatürliche Habitus die causa secunda und das Prinzip der Verdienstlichkeit<sup>140</sup>.

Beide sind aber als Teilursachen zum verdienstlichen Akt erforderlich. Allerdings ist dieser vom freien Willen und der caritas gewirkte Akt an sich noch nicht verdienstlich, sondern erst akzeptabel; verdienstlich wird er erst durch die Annahme von Gott. Die caritas ist der Grund, und zwar ratio secundaria für die acceptatio divina, ratio prima ist der von seiner Frei-

<sup>137</sup> „De secundo articulo dico, quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem, acceptatione spiritali praedicta, existentem in puris naturalibus. Et similiter actum eius, ad quem esset inclinatio eius mere naturalis, potuisset acceptare meritorium. Sed non creditur ita disposuisse, quod naturam puram vel actum eius sic acceptet, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pelagii. Ideo verisimilius creditur, quod acceptet naturam et actum eius tamquam meritorium per habitum supernaturalem“ (Ox. I d. 17 q. 3 n. 29; ed. Wadding (Lyon 1639) V, 968); vgl. VIGNAUX, Justification, S. 9; JOH. AUER I, S. 108.

<sup>138</sup> Ox. I d. 17 q. 3 n. 18; V, 958.

<sup>139</sup> Ox. I d. 17 q. 3 n. 20; V, 959; n. 27, V, 965.

<sup>140</sup> „In hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima . . . Sed accipiendo actum secundum rationem meritorii potest dici, quod principaliter illa conditio convenit actui ab habitu et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus ut dignus praemio, quia est elicited a caritate, quam quia est a voluntate libere elicited, quamvis utrumque necessario requiratur“ (Ox. I d. 17 q. 3 n. 27; V, 965).

gebigkeit geleitete göttliche Wille. Die Annahme durch Gott ist wiederum die ratio meriti<sup>141</sup>.

Der Akt des Menschen ist nur ratio meriti secundum quid, insofern ihm eine acceptabilitas eigen ist. Das Angenommensein (acceptatio passiva) ist darin noch nicht eingeschlossen. Hierzu ist eine besondere Hinordnung auf den himmlischen Lohn durch Gott (acceptatio activa) erforderlich.

Wohl ist die verdienstliche Handlung in meiner Gewalt, ich brauche nur den freien Willen und die Gnade zu gebrauchen. Die Verdienstlichkeit selbst aber ist ein Complementum meiner Handlung, das nicht direkt in meiner Gewalt ist. Hierfür ist mein Handeln nur die Disposition, auf die allerdings nach göttlicher Anordnung immer die Erfüllung folgt<sup>142</sup>.

Gott sieht von Ewigkeit her den vom freien Willen und der caritas hervorgebrachten Akt voraus. Sein göttlicher Wille akzeptiert diesen Akt und ordnet ihn hin auf den Lohn des ewigen Lebens. Dadurch wird er verdienstlich. Der Lohn übersteigt die Güte, die dem Akt eigen ist, denn gemäß der strengen Gerechtigkeit ist der Akt dieser Belohnung nicht würdig. Die Gerechtigkeit vergilt nicht ein kleines Gut mit einem größeren. Gott aber belohnt immer über Verdienst aus reiner Freigebigkeit, und so bleibt die ewige Seligkeit ein Geschenk Gottes<sup>143</sup>.

<sup>141</sup> „Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad praemium vel acceptabile esse sive dignum acceptari“ (Ox. I d. 17 q. 3 n. 24; V, 964).

<sup>142</sup> „Ad primum dico, quod actus, qui est meritum, est in potestate mea supposita influenza generali, si habeo usum liberi arbitrii et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositive, tamen sic positive, quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum: sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali“ (Ox. I d. 17 q. 3 n. 25; V, 965).

<sup>143</sup> „Ad illud quod secundo adducitur pro secundo membro quod actus meretur acceptari. Respondeo, in hoc est ratio meriti secundum quid, quia non est ordinatus actus ad beatitudinem ut ad praemium iuste reddendum pro tali actu; et conceditur quod acceptatio ista passiva non includitur in ratione meriti secundum quid, sicut non requiritur in ratione meriti de congruo, quomodo attritus meretur iustificari. Et quod praedictum est, est intelligendum de acceptatione aeterna, qua Deus ab aeterno praevidens hunc actum ex talibus principiis elicendum, voluit ipsum ordinatum ad praemium et ita actu voluntatis suae ordinando ipsum ad praemium, voluit ipsum esse meritum qui secundum se consideratus absque tali acceptatione divina secundum strictam iustitiam non fuisset dignus tali praemio ex intrinseca bonitate, quam haberet ex suis principiis, quod patet. Semper enim praemium est maius bonum merito et iustitia stricta non reddit melius pro minus bono; ideo bene dicitur, quod semper Deus praemiatur ultra meritum condignum universaliter quidem ultra dignitatem actus, qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam, ex mera gratuita acceptatione divina. Et forte adhuc ultra illud, ad quod de communi lege esset actus acceptandus quandoque Deus praemiatur ex mera liberalitate“ (Ox. I d. 17 q. 3 n. 26; V, 965); vgl. VIGNAUX, Justification, S. 19.

Bei Scotus verlagert sich damit der Schwerpunkt schon stark auf die *acceptatio divina*. Diese hat aber ihr Fundament im Sein und Handeln des Menschen, ohne daß der Gnadenhabitus und das verdienstliche Handeln einen Rechtstitel auf den ewigen Lohn bedeuten. Vignaux vereinfacht und wird der Lehre des Scotus nicht voll gerecht, wenn er sagt: „Mais entre le mérite d'ici bas et la récompense éternelle il n'y a de lien que par la libéralité divine: la charité achemine à la béatitude sans l'exiger comme un dû“<sup>144</sup>. Denn die Freigebigkeit des göttlichen Herrn richtet sich ja auf eine Tat des Knechtes, die des Lohnes wert ist, wenn auch nicht eines so großzügigen<sup>145</sup>.

Gegen die Bestrebung, alles dem göttlichen Willen und der *acceptatio divina* zuzuschreiben, wendet sich ganz bewußt Petrus Aureoli. Von hier aus sind seine drei von uns oben angeführten Sätze, die Ockhams Kritik hervorriefen, zu verstehen. Sein Anliegen ist es, zu zeigen, daß für die *acceptatio* ein seinsmäßiger Grund bestehen muß<sup>146</sup>. Denn Gottesliebe ist vernunftbestimmt. „Deus est rationabilissimus dilector, non amat enim absque rationali inductivo“<sup>147</sup>. Er liebt die Gerechtigkeit, die Liebe und die anderen Tugenden notwendig<sup>148</sup>. So ist die habituelle, übernatürliche Liebe die notwendige und ausreichende Bedingung der Annahme durch Gott<sup>149</sup>. Dafür,

<sup>144</sup> VIGNAUX, *Justification*, S. 32.

<sup>145</sup> „Dominum enim liberalem decet retribuere maius bonum, quam servus possit mereri, dum tamen sit talis proportio, quod sicut servus facit, quod suum est, ita dominus retribuatur, quod suum est“ (Ox. IV d. 46 q. 1 n 4; X, 240f.).

„peccator ante poenitentiam est indignus vita aeterna, post poenitentiam est dignus; non est autem dignus nisi per aliquid formaliter sibi inhaerens, cui secundum regulas divinae iustitiae iudicatur vita aeterna reddenda et nil tale prius habuit; igitur aliquid positum (positivum?) est formaliter in isto, per quod est dignus vita aeterna“ (Ox. I d. 17 q. 3 n 18; V, 958).

<sup>146</sup> „Hoc non placet mihi, videlicet sic omnia attribuire voluntati divinae vel acceptationi divinae. Imo ex natura rei ostendo, quod oportet esse rationem acceptationis in re“ (III Sent. d. 20 q. 1; ed. 468bF).

<sup>147</sup> I Sent. d. 17 a 2; 409bD; Borgh. 239 f. 207 va.

<sup>148</sup> „Necessitate naturae diligit iustitiam et caritatem et omnes virtutes“, heißt es bei Aureoli wiederholt (I Sent. d. 17 a 2; ed. 409 bF — 410 aA; Borgh. 239 f. 207 va.). Übertreibend sagt VIGNAUX: „Sa doctrine dit et redit la justice de Dieu“ (S. 44). Zumindest muß diese Gerechtigkeit viel mehr seinsmäßig als In-Ordnung-sein verstanden werden, als wir es gewohnt sind. Vgl. „ergo Deus ea necessitate, qua diligit suam iustitiam (Ps. 5) et complacet in sui amore, complacet etiam in omni anima participante eius iustitiam et eius habitualement amorem et per consequens habitualis amor Dei dat ex natura rei esse acceptum Deo“ (I Sent. d. 17 a 2; ed. 410 aAB; Borgh. 239 f. 207 v ab).

<sup>149</sup> „Hoc complet rationem acceptabilitatis in anima quo ad Deum, quo solo posito secundum rectitudinem rationis Deus allicitur et quo non posito omni alio concurrente nondum allicitur ad amandum . . . ergo acceptabilitas animae in ordine ad Deum est complexive ex quodam habituali amore“ (I Sent. d. 17 a 2; ed. 411aBC; Borgh. 239 f. 208 r ab).

daß Gott diese habituelle Gnade uns schenkt, gibt es vom Menschen aus keinen positiven Grund; nur den negativen, daß er der Gnade keinen Widerstand entgegensetzt. Der Mensch verdient also nicht die Gnade, all sein Gelingen stammt von Gott. Die auf die Verleihung der *gratia gratum faciens* disponierenden Akte sind auch Werke der Gnade, der *gratia gratis data*. Aus natürlicher Kraft ist der Mensch zu ihnen nicht fähig<sup>150</sup>.

Auf der Seite Gottes liegt demnach die Initiative, und die dem Menschen in der habituellen Gnade zu eigen gewordene Gutheit ist in jeder Beziehung Werk der Gnade. Wenn Gott also unsere Verdienste mit der Krone der Gerechtigkeit belohnt, dann krönt er nichts anderes als sein Werk. Notwendig muß er aber den Menschen in der habituellen Gnade zur Seligkeit annehmen, weil er aus innerer Notwendigkeit die Gerechtigkeit liebt und die Sünde haßt<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> „Prima quidem, quod Deus nullum reprobatur sine causa affirmativa, nec praedestinat absque causa negativa . . .“ (I Sent. d. 41 a 1; ed. 941 bB; Borgh. 239 f. 438 vb). „Nulla autem iustitia aut debitum, quod Deus gratiam tribuat et salutem homini obicem non ponenti, non enim teneor dare cuicumque recipere volenti et multo minus cuicumque non resistenti, sed si do tali, ex mera liberalitate et gratia dicar tribuere; ergo patet, quod praedestinatio non habet aliam causam ex parte praedestinati, nisi quae dicta est, et propter hoc est opus misericordiae et gratiae“ (ebd., ed. 942aB; Borgh. 239, f. 439 ra). — „omne enim positivum, utpote bonus usus liberi arbitrii aut quaecumque dispositio ad gratiam est a Deo; unde ex puris naturalibus non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est. Licet enim, sine gratia gratum faciente possit homo aliquos motus habere disponentes ad gratiam nihilominus tales motus sunt ex gratia gratis data et propter hoc dicitur gratia praevenire, iuxta illud prophetae: Misericordia eius praeveniet me; potest autem homo ex puris naturalibus non ponere obicem; quia in hoc nullus est actus positivus, sed mera negatio, unde hac negatione reperta Deus, qui ad miserandum pronus est, gratiam confert, ex quo oritur omnis bonus usus liberi arbitrii et omnis bona dispositio positiva, ergo praedestinationis non oportet quaerere causam aliam; non enim exigit Deus dispositionem aliquam positivam; immo sufficit sibi non resistentia, sicut dictum est“ (ebd., ed. 942a CDE; Borgh. 239 f. 439 rb).

<sup>151</sup> „Odium Dei ex natura rei est aliquid dignum poena, sed dilectio debite circumstantiata et odium sunt opposita, ergo huiusmodi Dei dilectio est meritoria praemii ex natura rei. — Praeterea: Apost. ad Timot. dicit (2 Tim. 4, 8), quod pro bono certamine et cursu consummato est sibi reposita pro residuo corona iustitiae quam reddet sibi in illa die iustus iudex: sed clarum est, quod nulla corona iustitiae reddetur pro fide et certamine et cursu consummato, nisi ex natura rei actus huiusmodi essent Deo accepti, ergo non inest solum acceptatio ratione habitus vel bonitatis afferentis immo ratione alicuius extrinsecae bonitatis; unde August. dicit ad Simum presbyterum (V, 19; PL 33, 880), quod Deus, cum merita nostra coronat, nihil aliud quam munera sua coronat, ex quo patet, quod ex divino amore debetur actibus nostris, ut habeant meriti rationem intrinsece et ex natura rei“ (I Sent. d. 17 a 3, 415 a CD; Borgh. 239 f. 210 ra); vgl. VIGNAUX, *Justification*, S. 53.

Die erste Gnade kann der Mensch nicht verdienen, hat er sie aber erhalten, dann kann er verdienstlich handeln und erhält von Gott gerechterweise den Lohn<sup>152</sup>.

Aureoli hat keine Bedenken, die Gerechtigkeit, mit der Gott das verdienstliche Handeln auf Grund der gratia habitualis belohnt, als iustitia commutativa zu bezeichnen. In Gott gibt es nicht nur eine iustitia distributiva, sofern er allen Geschöpfen das ihnen Zukommende zuteilt, sondern auch eine iustitia commutativa, sofern er die Schuld mit der Strafe und das Verdienst mit dem Lohn „vertauscht“<sup>153</sup>.

An anderer Stelle, bei der Erörterung der Frage, ob ein meritum de condigno auf den ewigen Lohn vorliege, lehnt Aureoli es ab, daß Gott den Lohn auf Grund der iustitia distributiva schulde. Denn nach ihr würde ein Anspruch des Menschen auf eine bestimmte ihm entsprechende Leistung bestehen<sup>154</sup>. Wenn Aureoli zur Deutung der Belohnung des Menschen durch Gott die iustitia commutativa vorzieht, dann nicht, um den Anspruch des Menschen zu sichern, sondern um Raum zu lassen dafür, daß der Lohn bei weitem das Verdienst übersteigt. Denn die iustitia commutativa verlangt nach ihm nicht Gleichheit oder Gleichwertigkeit der ausgetauschten Güter, sondern nur eine Entsprechung. Dabei entspricht der Lohn nicht der ver-

<sup>152</sup> „Retributiva veto iustitia locum habet in Deo, secundum quod orat Propheta: Retribue servo tuo, sed quia prima gratia numquam redditur meritis, idcirco dixit Apost.: Quis prior dedit ei, et retribuetur ei. Sed quia habita prima gratia per eam possint iusti aliqua promereri, quae postmodum Deus iuste retribuit, nullo modo potest negari, cum dies iudicii nominetur dies retributionis iustorum . . .“ (I Sent. d. 46 a 1; ed. 1089 a E; Borgh. 239 f. 505ra).

<sup>153</sup> „Sic igitur est in Deo distributiva iustitia comparando totam multitudinem universi in quantum in naturalibus unicuique distribuit, quod sibi debitum est, et in moralibus praemium dispensat secundum gradum et convenientiam meritum. Et tamen in eo commutativa iustitia in ordine ad quamlibet personam singulariter sumptam, in quantum commutat culpam in poenam debitam et meritum in praemium et coronam; non est autem in eo commutativa iustitia prout respicit res corporeas et venales, nisi forte in quantum per elemosynas, quae fiunt ex rebus corporalibus, quodam modo ab his, qui sunt in gratia, dicitur emi regnum Dei“ (I Sent. d. 46 a 1; ed. 1089 a D; Borgh. 239 f. 504vb). Es ist zu beachten, daß Aureoli hier dem Zusammenhang nach von den Eigenschaften Gottes spricht und nicht vom verdienstlichen Handeln des Menschen.

<sup>154</sup> „Dicit unus Doctor, quod est iustitia distributiva; sed non video, quod hoc sit verum. Nam iustitia distributiva est inter duo, nisi distribuitur aliquid, in quo quilibet habet ius, quod est commune utrique quoad ius, sed in proposito non apparet, quod sit commune aliquid Deo et homini, in quo homo vindicet sibi ius“ (II Sent. d. 28 a 1; ed. 275aF—bB; Florenz A. 3. 120 f. 102vb).

Dieser Doctor kann Scotus sein, der Ox. IV d. 46 q. 1 n 4 sagt: „Sed secunda iustitia (i. e. distributiva) potest hic esse simpliciter, quia simpliciter potest dare naturis perfectiones debitas vel convenientes eis secundum gradus perficientes“ (X, 241).

dienstlichen Tat, sondern dem Belohnenden bzw. seiner Art, auf jene zu reagieren, so wie das Verdienst den Möglichkeiten dessen entspricht, der belohnt wird. Wenn ich dem König die Schuhe löse, dann entspricht es seiner Großzügigkeit, mir ein Pferd zu schenken. So besteht zwischen Verdienst und Lohn keine Gleichheit, sondern die Ungleichheit des bloßen Verhältnisses — wir würden sagen, es liegt eine analogia proportionalitatis vor. Wie die Kreatur sich zum Verdienst verhält, so Gott zum Lohn<sup>155</sup>.

Aureoli betont damit so stark die Inkommensurabilität von Verdienst und Lohn, und zwar unter Umdeutung des Begriffes der iustitia commutativa, daß die innere Beziehung von habitueller Begnadigung und verdienstlichem Tun zum himmlischen Lohn fast nicht mehr sichtbar bleibt. Diese kommt mehr im folgenden Argument zum Ausdruck:

Man kann sagen, daß mir das geschuldet wird, um dessentwillen ich etwas tue. Nun ist das verdienstliche Handeln innerlichst auf ein Ziel hingeeordnet, und dieses Ziel ist nach dem Willen Gottes die ewige Herrlichkeit. Also ist es billig, das Verdienst nicht anders als mit der ewigen Glorie zu belohnen, wie es gerecht ist, daß beim Vorliegen der körperlichen Voraussetzungen die Seele eingegossen wird. Denn beides ist aufeinander ausgerichtet<sup>156</sup>.

<sup>155</sup> „Dico igitur, quod ibi est commutativa iustitia; sed sciendum, quod iustitia commutativa non consistit in contra passum pacto, si ego tibi tantum de auro, tu des mihi tantum de pane, sed consistit in proportione quadam, et hoc modo id, quod multum valet, bene potest proportionari ei, quod parum valet; ita dicit Aristot. 4. Ethyc.: Quod Dei ad homines est amicitia non quae fundetur in unitate sed in proportione; ut tantum faciam tibi pro tanto. Unde si ego discalcio regem, dabit ex hac proportione mihi equum, non oportet secundum iustitiam, quod ipse discalciet me e converso, et sic est in proposito, quod meritum et praemium non consistunt in aequalitate valoris sed in aequalencia proportionis, ut sicut se habet creatura ad meritum, sic Deus ad praemium. Quamvis ergo praemium inextimabiliter excedat meritum meum, tamen est ibi proportio, quod si ego facio, quod possum, licet minimum, Deus tamen dat quod in se est proportionabile isti“ (II Sent. d. 28 a 1; Flor. A. 3. 120 f. 102vb; Flor. B. 6. 121 f. 101v ab); vgl. Scotus Ox. d. 46 q. 1 n 4: „Prima illarum (i. e. iustitia commutativa) non potest simpliciter esse in Deo respectu creaturae, quia non potest esse simpliciter aequalitas, sed potest esse aliquantulum secundum proportionem sicut inter dominum et servum; dominum enim decet retribuere maius bonum quam servus possit mereri, dum tamen sit talis proportio, quod sicut servus facit, quod suum est, ita dominus retribuatur, quod suum est, et eodem modo puniendo citra dignum“ (X, 240f.). Wir sehen, daß der Unterschied zwischen Scotus und Aureoli auch dort, wo der letzte gegen Scotus auftritt, sehr viel kleiner ist, als wir annehmen möchten.

<sup>156</sup> „Vel potest dici, quod finis debetur ei, quod est ad finem (ed.: quod tibi debetur illud, propter quod est factum). Opera autem meritoria sunt quaedam, quae sunt ex natura ad finem, ideo congruum est, quod reddatur eis finis, qui secundum voluntatem decentiae divinae est gloria. Non enim decet tantum donum reddere pro merito quaecumque ad minus circa (aeternam) gloriam. Unde sicut iustum est, quod corpori organi-

Das letzte Beispiel von der Eingießung der Seele bei der Zeugung zeigt, wie Aureoli auf der einen Seite die innerliche Hinordnung von Verdienst und Lohn deutlich gemacht, auf der anderen Seite aber auch gewahrt wissen will, daß hier kein naturhafter Zusammenhang vorliegt, sondern der Lohn die freie Antwort Gottes auf das verdienstliche Handeln des Menschen ist. Das Verhältnis von Habitus und Lohn bestimmt Aureoli zum Schluß dahin, daß jener die Wurzel des Verdienstes und der Akt nur annehmbar ist wegen des Habitus, dennoch aber nicht dieser, sondern die Handlung belohnt wird<sup>157</sup>.

Wir können die Lehre des Aureoli, wie folgt, zusammenfassen: Gott, der die Gerechtigkeit liebt und dessen Liebe geordnet ist, wendet dem Menschen seine besondere Liebe zu um der diesem innerlich zu eigenen Rechtheit willen. Diese samt der sie disponierenden Akte sind Geschenk der Gnade, haben aber notwendig die Aufnahme durch Gott zur Folge. Das auf Grund des Gnadenhabitus erfolgende Handeln ist verdienstlich und hat Anspruch auf Lohn. Das Maß dieses Lohnes jedoch ist nicht proportional der menschlichen Tat, sondern der Größe und Freigebigkeit Gottes.

Aureoli scheint mir in glücklicher Weise die Freiheit Gottes und das Ungeschuldetsein der Gnade zu wahren und ungeschadet dessen deutlich zu machen, daß die Gnade dem Menschen zu eigen wird, ihn ändert und damit den Grund für die besondere Liebe Gottes schafft. In dieser stärker seinsmäßigen Fundierung der Rechtfertigung und Beseligung des Menschen unterscheidet er sich von Scotus und erst recht von den Ockhamisten.

Wenn Aureoli von der Gerechtigkeit bei Gott und dem Menschen und ihrem Verhältnis zueinander redet, dann deshalb, weil die Offenbarung Gott als den bezeichnet, der die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht haßt und der als *iustus iudex* die Krone der Gerechtigkeit verleiht. Die Gefahr, dabei das Wesen Gottes zu verkennen, „die Offenbarung juristisch zu interpretieren und aus den durch die *gratia creata* ermöglichten Verdiensten einen Anspruch des Menschen gegenüber Gott herzuleiten, d. h. ein Rechtsverhältnis zwischen dem Schöpfer und der Kreatur anzunehmen“<sup>158</sup>, bestand nur dann, und die Notwendigkeit, gegen eine solche Auffassung anzugehen, war erst dann gegeben, wenn man wie Ockham Sein und Wert, Sein und Recht völlig trennte. Dabei sind gerade die von der nominalistischen Theologie

zato infundatur anima eo, quod est ad animam, ut ad finem, sic est in proposito de merito in ordine ad praemium“ (II Sent. d. 28 a 1; ed. 276 a AB; Flor. A. 3. 120 f. 102vb; Flor. B. 6. 121 f. 101 vb).

<sup>157</sup> „Respondeo, habitus bene est radix meriti. Unde acceptatio videtur inesse actui propter habitum, actui tamen non habitui redditur praemium“ (ebd.; Flor. A. 3. 120 f. 102vb).

<sup>158</sup> HOCHSTETTER, *Viator mundi*, S. 17.

bevorzugten Termini wie Nichtanrechnung und Strafverfallenheit rechtliche Begriffe.

Aureoli hatte, wie mir scheint, gerade um eine „Verrechtlichung“ der Gnade zu vermeiden, sich nicht mit der Gnade als äußerem Rechtstitel begnügt, sondern die *gratia creata* als eine den Menschen innerlich liebenswert machende Qualität gefordert<sup>159</sup>.

Wie schon gesagt, entwickelt Ockham seine Anschauung von der Gnade als Kritik an Aureoli. Sein Anliegen ist es, jegliche Notwendigkeit im Handeln Gottes bei der Begnadung und Beseligung des Menschen auszuschließen<sup>160</sup>. So bemüht er sich vor allem zu zeigen, daß Gott den Menschen *de potentia absoluta* ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen kann.

### *Die Beseligung des Menschen ohne vorausgehende Begnadung*

Seine These, daß Gott den Menschen *de potentia absoluta* ohne die habituelle Gnade zur Seligkeit führen kann, stützt Ockham u. a. mit folgenden Argumenten, die die Notwendigkeit jeglicher Gnade in Frage stellen:

- a) Was Gott mittels einer Zweitursache kann, das vermag er auch unmittelbar. Nun ist die *caritas creata* als *causa efficiens sive dispositiva* eine Zweitursache<sup>161</sup>.
- b) Wer nicht an eine bestimmte Ordnung im Handeln gebunden ist, kann auch nach einer anderen vorgehen. Gott ist aber durch nichts gebunden, also kann er jemand das ewige Leben geben ohne die Gnade als Prinzip des verdienstlichen Handelns<sup>162</sup>.

In III Sent. q. 5 I lautet dieses Argument so: Wenn verschiedene in der Verfügung Gottes stehende Dinge voneinander abhängen, kann Gott das

<sup>159</sup> Auch VIGNAUX, der, wie wir sahen, über Gebühr die Bedeutung der *iustitia* bei Aureoli betont, muß zugeben: „Si nous avons parlé de justice, ce n'est point en rigueur, mais simplement pour opposer à une libéralité singulière et sans raison aucune l'action universelle qui procède en bonne logique“ (S. 93). Er schließt das Kapitel über Aureoli mit dem Satz: „Pierre d'Auriale veut mettre dans l'ordre du salut autant de justice qu'il peut contenir, en demeurant une grâce“ (S. 93).

<sup>160</sup> „Ista opinio non mihi videtur vera, ideo arguo contra eam et ostendo, quod de potentia dei absoluta sine omni forma formaliter inhaerente potest deus animam acceptare“ (I Sent. d. 17 q. 1. E; Gött. f. 128rb; Flor. A. 3. 801 f. 87ra).

<sup>161</sup> „sed caritas creata, si sit causa sive efficiens sive dispositiva disponens ad vitam aeternam, erit causa secunda efficiens vel finis; ergo sine ea deus potest dare alicui vitam aeternam“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra; 956 f. 23va).

<sup>162</sup> „Sed deus est tale agens, ergo potest dare vitam aeternam alicui facienti bonum opus sine tali gratia, (quae est principium merendi)“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 57ra; 956 f. 23va; () nur im Druck).

eine ohne das andere geben. So verhält es sich aber auch mit der Gnade und dem Akt der Beseligung<sup>163</sup>.

- c) Was jemand gegeben werden kann, ohne Lohn für ein Verdienst zu sein, das kann ihm auch geschenkt werden ohne den Habitus, der das Prinzip des Verdienstes ist. Nun ist aber Paulus ohne Verdienst zur Anschauung der göttlichen Wesenheit entrückt worden<sup>164</sup>.
- d) Wenn ein natürlicher Akt demeritorius sein kann, dann kann er auch meritorius sein. Nun ist der Wille aber zu einem actus demeritorius aus sich heraus fähig, also auch zu dem entgegengesetzten Akt. Nur wäre dieser nicht aus sich als Akt verdienstlich, sondern nur weil Gott ihn annimmt<sup>165</sup>.
- e) Wenn man ohne die habituelle Gnade verdienstlich handeln kann, dann kann man auch ohne sie zur Seligkeit gelangen<sup>166</sup>. Den Beweis für den Obersatz führt Ockham, indem er das Tun des Menschen überhaupt, das natürliche wie das übernatürliche, im Hinblick auf die Rechtfertigung entwertet und alles von der Willkür Gottes abhängig macht. Er argumentiert: Sind zwei Akte in der Gewalt des Menschen und keiner von ihnen aus sich heraus der Seligkeit würdig, sind aber beide simpliciter gut und ohne schlechte Umstände, dann muß, wenn der eine verdienstlich sein kann, es auch der andere, wenigstens de potentia dei absoluta, sein kön-

<sup>163</sup> „quando aliqua plura sunt in potestate divina, quorum unum dependet ab alio, deus potest conferre unum non conferendo reliquum, sed sic habent gratia et gloria accipiendo gloriam pro actu beatifico“ (III Sent. q. 5 l; G. f. 117va).

<sup>164</sup> „quod potest dari alicui non tamquam praemium pro inmerito, potest sibi dari de potentia dei absoluta sine omni habitu primo, qui est principium merendi“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra; 956 f. 23va). Vgl. III Sent. q. 8 C.

<sup>165</sup> „Praeterea omne illud quod potest ex se sufficienter in actum demeritorium, potest de potentia dei absoluta in actum meritorium ex se, quia cum actus meritorius et demeritorius sint contrarii, non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam, quam sit actus demeritorius ad naturam in solis naturalibus constitutam. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium, ergo non includit contradictionem voluntatem ex puris naturalibus ferri in actum meritorium, non tamen erit ille actus meritorius ex puris naturalibus, sed ex sola gratia dei non formaliter voluntatem informantem, sed illum actum (ex puris naturalibus) elicitem gratuitate acceptante“ (I Sent. d. 17 q. 2 C; Gött. f. 130vb; Ottob. 2088 f. 101va). In den Quodl. bringt Ockham dasselbe Argument: „Praeterea non est maior repugnantia actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam quam actus demeritorii, sed voluntas potest ex se in actum demeritorium. Minor est manifesta. Maior probatur, quia ubi non est simpliciter, non est magis, sicut quod non est album, non est magis album. Sed actus meritorii ad naturam in solis naturalibus constitutam non est aliqua repugnantia, ergo non est maior repugnantia“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra).

<sup>166</sup> „Quia quicumque potest habere actum meritorium sine tali forma supernaturali inhaerente, potest esse acceptus deo sine tali forma supernaturali inhaerente“ (I Sent. d. 17 q. 1 K; Ottob. 2088 f. 100rb; Gött. f. 129ra; Borgh. 68 f. 101va).

nen. Nun ist weder der Akt auf Grund der habituellen Gnade noch der Akt der natürlichen Gottesliebe ohne jene aus sich heraus verdienstlich für den Himmel, sondern nur, weil Gott es frei so verfügt. Kann aber der eine durch Verfügung Gottes verdienstlich werden, dann auch der andere<sup>167</sup>. Dieser Frage widmet er eine besondere Quästion I Sent. d. 17 q. 2: „Utrum aliquis actus voluntatis possit esse meritorius sine caritate formaliter animam informantem“, wo er denselben Beweis bringt und noch klarer herausstellt, daß der Grund für die Verdienstlichkeit und die Annahme zur Seligkeit allein auf seiten Gottes liegt<sup>168</sup>. So wird deutlich, daß von Ockham Gnade nicht als seinshafte Erhebung des Menschen oder als ihm mitgeteilte Kraft gesehen wird, sondern als Huld Gottes. Weiter zeigt sich in der ausdrücklichen Gegenüberstellung vom Handeln auf Grund der habituellen Gnade und dem rein natürlichen Handeln dazu noch deutlich, daß er eine dritte Möglichkeit, nämlich verdienstliches Tun mit Hilfe der aktuellen Gnade, nicht vorsieht<sup>169</sup>.

- f) Ja, Ockham geht noch weiter. Nach ihm ist der übernatürliche Akt nicht nur genau so wenig in sich verdienstlich, weil er es erst durch die willkürliche Annahme Gottes wird, er ist auch gar nicht anderer Art. Das zeigt

<sup>167</sup> „Quia quodcumque sunt plures actus in potentia alicuius, quorum neuter ex natura sua est dignus vita aeterna, si uterque est simpliciter bonus et nullam habens circumstantiam malam, qua ratione potest unus illorum esse meritorius vitae aeternae et reliquus (illorum potest esse meritorius vitae aeternae) de potentia dei absoluta; sed actus cum tali forma supernaturali et actus diligendi deum super omnia sic se habent, quod neuter est ex natura sua meritorius vitae aeternae, sed quia deus contingenter acceptat, ergo qua ratione potest unus illorum esse meritorius vitae aeternae et alter de potentia dei absoluta potest esse meritorius vitae aeternae“ (I Sent. d. 17 q. 1 K; Gött. f. 129r ab; Ottob. 2088 f. 100re rb; Borgh. 68 f. 101va mit 0).

<sup>168</sup> „Istud reputo simpliciter falsum quia bonum motum voluntatis ex puris naturalibus elicitem potest deus acceptare de gratia sua et per consequens talis actus ex gratuita dei acceptatione erit meritorius; ergo ad hoc quod talis actus sit meritorius, non necessario requiritur talis habitus“ (I Sent. d. 17 q. 2 C; Gött. f. 130vb; fehlt in Borgh. 68; Ottob. 2088 f. 101va).

<sup>169</sup> „Ideo dico aliter ad quaestionem, quod non includit aliquam contradictionem aliquem actum esse meritorium sine omni tali habitu (super) naturali formaliter informantem, quia nullus actus ex puris naturalibus, nec ex qualibet causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia dei voluntarie et libere acceptante et ideo sicut deus (voluntarie et libere) acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitem ab habente caritatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infunderet caritatem“ (I Sent. d. 17 q. 1 D; Borgh. 68 f. 101va; Gött. f. 130vb f; Ottob. 2088 f. 101va ausgenommen 0). Vgl. ebd. q. 2 C; III Sent. q. 5 I: „Item quicumque potest habere actum meritorium simpliciter, potest cum tali actu acceptari sine omni habitu, sed viator potest habere actum meritorium sine omni caritate, igitur etc. . . .“ (G. f. 117va).

nach Ockham schon das Experiment. Denn nach unserer Erfahrung, so führt er aus, können wir alle Handlungen, die wir mittels des übernatürlichen Habitus hervorbringen, auch ohne ihn tun; zwischen eingegossenem Glauben und erworbenem ist kein Unterschied. Denn ein unter Christen aufgewachsener Heide glaubt alle Artikel des Glaubens und kann dazu Gott über alles lieben, ihn loben und zu ihm beten<sup>170</sup>. Es ist bemerkenswert, welche Rolle hier bei Tatsachen, die uns wesentlich unerfahrbar erscheinen, für Ockham das Experiment spielt und wie sehr die ganze Fragestellung von ihm simplifiziert wird. Die Frage, ob ein unter Christen aufgewachsener Heide, der alle Glaubensartikel glaubt, Gott lobt und betet, nicht auch ohne Taufe die habituelle Gnade haben kann oder wenigstens kraft der aktuellen Gnade diese Akte setzt, stellt Ockham überhaupt nicht. Diese Auffassung, daß der natürliche und übernatürliche Akt „eiusdem rationis“ sind und deshalb Gott den einen wie den anderen verdienstlich machen kann, trägt Ockham wiederholt vor<sup>171</sup>. Der übernatürliche Charakter der Tat ist höchstens ein weiterer Umstand. Wenn nun Gott eine Tat mit mehreren Umständen annehmen kann, dann auch dieselbe mit weniger Umständen<sup>172</sup>.

Als Akt derselben Art liegt der übernatürliche auch innerhalb der Möglichkeiten der menschlichen Natur, nur die Verdienstlichkeit geht über

<sup>170</sup> „Omnes operationes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus, patet discurrendo per actum fidei, spei et caritatis, quia unus paganus nutritus inter Christianos potest omnes articulos fidei credere et deum super omnia diligere“ (III Sent. q. 8 B; G. f. 127 ra; Gött. f. 271 vb). „nam paganus nutritus inter Christianos ita credit omnes articulos fidei, similiter hereticus circa unum articulum potest vere credere alium articulum, sed neuter istorum habet fidem infusam, patet igitur acquisitam; similiter est de caritate acquisita, quia unus infidelis inter paganos instructus potest per doctrinam diligere deum super omnia ex puris naturalibus, potest etiam laudare deum, cantare et orare, ergo ipse habet dilectionem dei non infusam ergo acquisitam“ (III Sent. q. 8. D; G. f. 127 rb; Gött. f. 271 vb; vgl. III Sent. q. 2 I).

<sup>171</sup> „actus elicited post caritatem infusam et ante sunt eiusdem rationis et illum actum elicited post caritatem infusam potest deus acceptare tamquam meritorium vitae aeternae, ergo de potentia dei absoluta potest alium sic acceptare“ (I Sent. d. 17 q. 1 K; Ottob. 2088 f. 100rb; Borgh. 68 f. 100rb; Gött. f. 129rb).

<sup>172</sup> „Item quoscumque actus eiusdem rationis habentes circumstantias diversas, quae sunt in potestate mentis, potest deus acceptare unum actum cum circumstantiis paucioribus et pluribus vel nullis, sed actus naturalis dilectionis, quo diligit deum viator super omnia, et elicited actus mediante caritate sunt eiusdem rationis quo ad substantiam actus, licet plures circumstantiae sint in uno actu quam in alio; ergo sicut potest acceptare elicited actum a tali caritate propter circumstantias, ita naturalem eum paucioribus circumstantiis vel cum nullis et hoc loquendo de potentia absoluta“ (III Sent. q. 5 I; G. f. 117 vb).

ihre Kraft, diese muß aber dem übernatürlichen nicht weniger als dem natürlichen Akt durch freie Verfügung Gottes verliehen werden<sup>173</sup>.

Wenn wir uns bewußt machen, daß, wie wir oben sahen, nur der Akt für Ockham gut bzw. verdienstlich ist, werden wir uns fragen, weshalb dann noch die übernatürliche Erhebung des Menschen? Faktisch ist sie für Ockham auch nur eine *condicio sine qua non*, an die Gott nun einmal die Verdienstlichkeit des Tuns bzw. die Seligkeit geknüpft hat<sup>174</sup>. Wem das zu wenig ist, dem könne man zugestehen, daß die habituelle Liebe dem Akt eine größere Intensität verleiht, so wie es verschiedene Grade von *albedo* gibt<sup>175</sup>.

g) Wie sich die Strafe zur Sünde verhält, so die Glorie zur Gnade. Nun kann Gott jemand ewig strafen, ohne daß eine aktuelle Sünde vorliegt, wie an den ungetauft gestorbenen Kindern deutlich wird. Also kann er das ewige Leben verleihen ohne eine Gnade oder die Liebe, sei es die aktuelle oder habituelle<sup>176</sup>.

h) Nichts ist verdienstlich, was nicht der Macht des Willens unterliegt. Dieses Axiom spricht nach Ockham in doppelter Hinsicht gegen die habituelle Gnade. Denn diese untersteht nicht der Verfügung des Willens, sofern sie als Gnade frei geschenkt ist von Gott<sup>177</sup> und sofern sie Habitus

<sup>173</sup> „dico primo quod nec actus meritorius nec etiam actus caritatis excedit totam facultatem naturae humanae, (quia omnis actus caritatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili; et ita ille actus non excedit facultatem naturae humanae. Verumtamen illum actum esse meritorium non est in potestate naturae humanae) sive habeat caritatem sive non habeat, sed est in libera dei acceptatione; ita quod sive caritas insit animae sive non insit et actu elicited adhuc est in potestate dei acceptare illum actum tamquam meritorium vel non acceptare. Unde idem actus qui modo elicited ab habente caritatem et est meritorius, posset deus de potentia sua absoluta non acceptare eum et tunc non esset meritorius et tamen esset idem actus et eadem caritas. Aliter enim sequeretur, quod aliqua creatura posset deum necessitare ad aliquid in futuro faciendum, quia facta caritate necessitaretur deus aliquando in futuro dare habenti caritatem vitam aeternam“ (I Sent. d. 17 q. 2 E; Ottob. 2088 f. 101 va; Borgh. 68 f. 101 va; Gött. f. 131 va).

<sup>174</sup> IV Sent. dub. add. E.

<sup>175</sup> „actus naturalis et meritorius possunt esse eiusdem speciei (ed.: rationis), quia ille gradus intensus causatus mediante caritate est eiusdem speciei cum actu naturali procedente . . . immo secundum istam viam actus pure naturalis et actus meritorius faciunt unum actum numero sicut duo gradus albedinis faciunt unam albedinem numero“ (IV dub. add. E.; Gött. f. 319 va; G. f. 207 va).

<sup>176</sup> „Igitur item eodem modo potest conferre vitam aeternam sine aliqua gratia vel caritate actuali vel habituali“ (III Sent. q. 5 G; G. f. 117 va).

<sup>177</sup> „Praeterea nihil est meritorium, nisi quod est in nostra potestate, sed illa caritas non est in nostra potestate, ergo actus non est meritorius principaliter propter illam gratiam, sed propter voluntatem libere causantem, ergo posset deus talem

ist<sup>178</sup>. Wie nun bei einem habitus acquisitus eine Handlung nur verdienstlich ist, wenn sie nicht naturaliter aus ihm entspringt, sondern willentlich hervorgebracht ist, so auch beim habitus infusus. Wie jener ist also auch dieser moralisch indifferent, ja er ist als infusus noch weniger in der Macht des Willens als der habitus acquisitus<sup>179</sup>.

Wird aber eingewandt, der Habitus sei verdienstlich, insofern der Wunsch sich auf ihn hin disponiere, so antwortet Ockham, die kleinen Kinder bekämen den Habitus ohne jeden disponierenden Akt<sup>180</sup>. Wenn also in jenem Fall eine Handlung nicht verdienstlich ist, sofern sie auf Grund des Habitus hervorgebracht ist, sondern nur, weil der freie Wille sie setzt und Gott sie annimmt, dann bedarf es der habituellen Gnade zum verdienstlichen Handeln nicht<sup>181</sup>.

i) Auf den Einwand, das Prinzip der Verdienstlichkeit müsse dem Menschen irgendwie innerlich zu eigen sein bzw. die Liebe Gottes müsse im Menschen selbst ein Fundament haben, gibt Ockham zur Antwort: Gott kann genau so jemand lieben, ohne daß dieser durch eine ihm anhaftende Form liebens-

actum elicited a voluntate acceptare sine tali gratia“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra).

„nihil est acceptabile ex natura sua nisi sit in potestate (habentis, ergo cum talis forma supernaturalis non sit in potestate habentis) non erit ex natura sua acceptabilis, nisi omnis creatura est acceptabilis, sed tantum acceptabilitate speciali erit acceptabilis ex benevolentia et ordinatione divina“ (I Sent. d. 17 q. 1 Q; Gött. f. 130va; Ottob. 2088 f. 101ra, () fehlt dort).

<sup>178</sup> „Praeterea nihil est meritorium nisi quia voluntarium, hoc autem quia libere elicited vel factum; quia nihil meritorium nisi quod est in nobis, id est in nostra potestate. Sed nihil est in nostra potestate, ut possimus agere et non agere, nisi quia est a voluntate, tamquam a principio movente et non ab habitu, quia cum habitus sit causa naturalis nihil est indifferens (? meritorium) propter habitum; ergo ratio meriti principaliter consistit penes voluntatem ex hoc, quod ipsa libere elicit, ergo ut actus sit meritorius non requiritur habitus“ (I Sent. d. 17 q. 2 C Tertio; Ottob. 2088 f. 101va; Gött. f. 130vb).

<sup>179</sup> „quod autem caritas non sit de se laudabilis probo, quia nullus habitus est de se laudabilis, quia sicut habitus acquisitus non est de se laudabilis nec vituperabilis, ita nec alius, cum quilibet alius praece infusus a deo minus sit in potestate habentis, quam habitus acquisitus ex actibus libere elicited“ (ebd. Quarto; Gött. f. 130vb).

<sup>180</sup> „Si dicatur, quod est in potestate creaturae dispositive, quia creatura potest se disponere ad illam formam. Contra: illa forma potest dari alicui sine omni voluntaria dispositione ipsius; patet in parvulis. Ergo tunc nullam bonitatem moralem habet propter talem dispositionem et per consequens tunc non est accepta deo nisi propter bonitatem naturalem vel quia est in potestate dei vel quia deus contingenter acceptat, sicut placet sibi“ (I Sent. d. 17 q. 1 H; Ottob. 2088 f. 100rb; Gött. f. 129ra).

<sup>181</sup> „ideo erit meritorius, quia est a voluntate effectus, et deus ipsum acceptat; et ita actum existentem in potestate nostra posset deus acceptare sine tali habitu creato, si sibi placeret“ (I Sent. d. 17 q. 2 F; Ottob. 2088 f. 101va; Gött. f. 131ra).

wert ist, wie er jemand hassen kann, ohne daß dieser durch eine entgegengesetzte Form hassenswert ist<sup>182</sup>. So ist z. B. der Mensch in der Erbsünde Gott verhaßt, ohne daß dafür eine ihm anhaftende Form der zwingende Grund ist. Denn von wem sollte sie verursacht sein? Von Gott nicht, aber auch nicht von dem Kind selbst, denn es ist ja zu dem dazu erforderlichen freien Willensakt nicht fähig<sup>183</sup>. Weiter macht auch die Unterlassungssünde den Menschen Gott verhaßt, ohne daß sie bei ihm etwas hinterläßt, was vorher nicht da war. Es fehlt nur etwas, was da sein müßte<sup>184</sup>.

Ähnlich ist für Ockham das Argument hinfällig, die Annahme durch Gott sei ein Übergang ins kontradiktorische Gegenteil, weil der betreffende Mensch, der nun acceptus sei, es vorher nicht gewesen sei. Das bedeute eine Veränderung. In Gott könne diese aber nicht angenommen werden, sondern nur im betreffenden Menschen. Dagegen sagt Ockham, ein solcher Übergang sei denkbar ohne jede Veränderung bei bloßem Ablauf der Zeit. Ein König könne z. B. rechtlich festsetzen, daß jeder, der am Montag in seiner Kammer angetroffen werde, des Todes schuldig sei, wer aber am Dienstag dort vorgefunden werde, es nicht sei. Ohne daß sich etwas ändere, sei demnach einer, der am Ort bleibe, heute des Todes schuldig und morgen nicht. Ähnlich könne Gott verfahren. Wenn aber schon eine Veränderung angenommen werden solle, dann brauche sie nicht in der Ausstattung mit der habituellen Gnade zu bestehen. Gott könne z. B. die schwere Sünde auf bloß natürliche Reue hin nachlassen und so jemand zum ewigen Leben annehmen, oder er könne es auf das Gebet eines Dritten hin tun<sup>185</sup>.

<sup>182</sup> „sicut esse detestatum vel esse oditum se habet ad voluntatem divinam, ita esse acceptum deo et carum se habet ad divinam voluntatem, sed aliquis potest esse oditum deo et detestatum sine omni forma detestabili formaliter inhaerente, ergo similiter potest aliquis esse carus et acceptus sine omni forma formaliter inhaerente“ (I Sent. d. 17 q. 1 F Scdo; Ottob. 2088 f. 99vb; Gött. f. 128va).

<sup>183</sup> „Praeterea natus in peccato originali non habet aliquam formam necessario detestabilem a deo et tamen ille est detestabilis a deo, ergo aliquis sine tali forma potest esse deo detestabilis“ (I Sent. d. 17 q. 1 E Quarto; Borgh. 68 f. 100rb; Ottob. 2088 f. 100ra; Gött. f. 128va).

<sup>184</sup> „ita est argumentum ad oppositum, quia aliquid potest esse detestabile sine (omni) forma detestabili inhaerente; patet in peccato omissionis, ubi nihil sibi inhaeret, quod prius non in fuit, sed solum caret aliquo, quod sibi deberet inesse, ergo potest aliquis esse carus, quamvis nulla forma talis sibi inhaereat“ (I Sent. d. 17 q. 1 Q; Ottob. 2088 f. 101ra; Gött. 130rb).

<sup>185</sup> „Tunc dico ad propositum, quod aliquis potest esse primo non acceptus et postea acceptus per mutationem in eo et non tantum per mutationem ad talem formam supernaturalem, sed etiam per mutationem ad formam ex puris naturalibus possibilem; posset enim deus statuere, quod quicumque post peccatum mortale ex puris naturalibus doleret

So laufen trotz aller Betonung der Bedeutung des menschlichen Tuns für das verdienstliche Werk im letzten sämtliche Argumente darauf hinaus, daß alles bei dem willkürlich verfügenden Gott liegt; ob natürliches oder übernatürliches Werk, beide sind nicht in sich verdienstlich, sondern allein mittels der durch nichts gebundenen Annahme von Seiten Gottes. Von hier aus weiß sich Ockham auch gegen den Vorwurf des Pelagianismus zu wehren. Dieser liegt nahe genug angesichts von Lehren wie der, daß auf Grund der habituellen Liebe gewirkte Handlungen im Bereich der bloßen Natur liegen.

Kann Gott nun den Menschen zur Seligkeit führen ohne die habituelle Gnade, dann kann er ihm de potentia sua absoluta auch die Sünde nachlassen, ohne ihm gleichzeitig die Gnade zu schenken<sup>186</sup>.

Es besteht für Ockham kein innerer Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Gnadenmitteilung. Ja, die Sünde widerspricht nicht einmal formell der Gnade, sondern nur per causam extrinsecam, weil nämlich Gott festgesetzt hat, daß, wer im Stande der Gnade ist, selig, wer in der Sünde ist, verdammt wird und man nicht zugleich selig sein und verdammt werden kann<sup>187</sup>. Schließen sich aber Sünde und Gnade nicht dem Wesen nach aus, dann muß der Verleihung der Gnade nicht notwendig die Nachlassung der Sünde vorausgehen, eins kann ohne das andere sein und umgekehrt<sup>188</sup>. Wenn auch faktisch die Sünde nicht ohne Eingießung der Gnade nachgelassen wird, so ist aber wohl die Gnade geschenkt worden ohne Sündennachlassung, z. B. den Engeln, Christus, Maria und dem ersten Menschen, wenn man mit einigen der Meinung ist, daß er vor dem Fall die Gnade gehabt hat<sup>189</sup>.

de peccato suo sine omni forma supernaturali, quod eo ipso remitteret sibi peccatum suum et quod ipse post mortem esset recepturus vitam aeternam, nisi ante mortem peccaret mortaliter: talis fieret de non accepto acceptus propter solam mutationem ad actum possibilem ex puris naturalibus“ (I Sent. d. 17 q. 1 P; Ottob. 2088 f. 100 vb; Gött. f. 130ra). Vgl. I Sent. d. 14 q. 2 F, III Sent. q. 5 N und oben Anm. 105 und unten Anm. 198.

<sup>186</sup> „Dico primo quod deus de potentia sua absoluta potest, si sibi placet, omnem culpam tam originalem quam actualem remittere sine infusione gratiae creatae; hoc proba primo sic: quemcumque potest deus acceptare tamquam dignum vita aeterna sine omni gratia creata infusa, illi potest remittere omnem culpam sine omni gratia creata“ (Vat. lat. 3075 f. 57 vb; 956 f. 23 vb).

<sup>187</sup> „(sed si opponuntur solum opponuntur per causam extrinsecam), quomodo est de culpa et gratia, quia nihil absolutum in uno repugnat formaliter alicui absoluto in alio, sed si opponantur, solum opponuntur ex institutione divina“ (IV Sent. q. 9. L; Gött. f. 305vb—306ra ohne (); G. 187rb); vgl. IV Sent. q. 3 E.

<sup>188</sup> „De istis autem et consimilibus, quae non opponuntur ex natura rei, dico, quod nec expulsio unius est prior natura inductione alterius nec ergo quia per potentiam divinam possunt esse simul et indifferenter unum sine alio et e converso“ (ebd.).

<sup>189</sup> „De facto tamen et regulariter prius est infusio gratiae quam remissio culpae (so verbessert auch G), sed gratia aliquando infunditur sine expulsionem culpae sicut patet

Die Urstandslehre Ockhams ist nicht klar. Er scheint hier zwei Möglichkeiten offenzulassen. Einmal vertritt er wie Aegidius Romanus<sup>190</sup> die Auffassung, daß der erste Mensch ohne die habituelle Gnade Gott angenehm gewesen ist. Entsprechend argumentiert er, das Wesen der Sünde könne nicht im Fehlen der Gnade bestanden haben, denn vor seiner Sünde habe der erste Mensch auch diese Gnade nicht gehabt<sup>191</sup>.

Zum anderen läßt er die Meinung gelten (secundum aliquos), daß der erste Mensch zwar vor dem Fall die habituelle Gnade gehabt hat, sie ihm aber anscheinend erst nach der Erschaffung verliehen wurde<sup>192</sup>.

So scheint der status innocentiae einmal die habituelle Gnade auszuschließen — nämlich in Quodl. VI q. 4, wo Ockham die Möglichkeit der Sündennachlassung ohne gleichzeitige Verleihung der Gnade damit beweist, daß Gott den Sünder in den status innocentiae ohne Gnade zurückversetzen könnte — und an anderer Stelle geradezu zu fordern. Denn nach IV Sent. q. 9 N schließt der status innocentiae die gratia gratum faciens und die gratia virtutum ein<sup>193</sup>.

Der Auffassung, daß Sünde und Gnade sich nicht notwendig ausschließen, entspricht Ockhams Sündenbegriff. Die Sünde ist für ihn nichts anderes, als gegen ein Gebot etwas getan oder unterlassen zu haben und deshalb der

de angelis et de Christo et de beata virgine“ (IV Sent. 9. L. Schluß; Gött. f. 306ra). ed.: „de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae, quia de facto et regulariter non remittitur culpa nisi infundatur gratia, sed gratia de facto fuit infusa sine expulsionem culpae: patet de angelis, de Christo, de beata virgine et de primo homine secundum aliquos.“ Das „secundum aliquos“ erklärt Ockham vorher mit „qui dicunt eum habuisse gratiam ante lapsum“ (ebd.).

<sup>190</sup> Vgl. II Sent. d. 29 q. 1 a 2: „ideo in hac parte opinionem Magistri tenentes dicimus, Adam non esse in puris naturalibus productum, nec gratiam habuisse ante peccatum, sed habuit quoddam donum gratuitum id est originalem iustitiam, per quam poterat stare sed non proficere“ (ed. Venedig 1581 II, S. 382).

<sup>191</sup> „Nec (dicit) privationem gratiae quia talis posset esse sine peccato, patet in primo angelo et in homine ante peccatum“ (IV Sent. q. 9 C; Gött. f. 305ra; G. f. 183 vb).

<sup>192</sup> Vgl. A. GARVENS, S. 364f. Hier wird aber nicht gesehen, daß Ockham zwei Ansichten unterscheidet. Weiter ist zu beachten, daß der „status innocentiae“ ohne die habituelle Gnade nicht identisch ist mit dem „status naturae purae“, was allerdings in der oben zitierten Stelle aus Aegidius Romanus deutlicher wird als bei Ockham selbst.

<sup>193</sup> „Item non tantum gratia repugnat culpae, sed etiam status innocentiae, sed non est contradictio, quod peccator reducat ad statum innocentiae sine gratia, ergo potest deus sibi remittere culpam sine gratia infusa“ (Quodl. VI q. 4, Vat. lat. 3075 f. 57 vb). „Practerea homo pro statu gratiae non habet gratiam perfectionem quam habuisset, si stetisset in statu innocentiae, sed tunc non habuisset nisi gratiam gratum facientem et alias virtutes“ (IV Sent. q. 9 a 3N).

ewigen Strafe verfallen zu sein<sup>184</sup>. So wird durch die Sünde der Seele des Menschen nichts genommen und nichts gegeben. Es fehlt lediglich ein geforderter Akt; der aber wurde nicht zerstört, denn er bestand ja nicht. Weil die Sünde als Akt vorübergeht, sie im Menschen nichts zerstört und auch nicht notwendig einen Habitus zurückläßt, sondern lediglich eine Strafverfallenheit bewirkt, kann Gott dem Sünder die Schuld nachlassen und die Gnade schenken ohne Buße. Er findet ja nichts im Sünder vor, das der Gnade widerspricht<sup>185</sup>.

Durch die Sünde wird dem Menschen nicht ein gegenwärtiges, ihm anhaftendes Gut genommen, sondern ein zukünftiges, nämlich die ewige Seligkeit. Die Sünde und der Verlust der ewigen Seligkeit scheinen dabei in keinem engeren Zusammenhang zu stehen als die Handlung, auf Grund der einer unfähig wird, ein kirchliches Benefizium zu bekleiden, mit dieser Irregularität selbst<sup>186</sup>.

Ist die Sünde nun nichts real im Menschen Existierendes, hat sie ihm nichts genommen und ihn nicht mit etwas behaftet, sondern ist sie nur eine Strafverfallenheit, dann braucht auch die Sündennachlassung lediglich in der Befreiung von dieser Strafverhaftung, im „non imputari ad poenam“ zu bestehen. Bezeichnend ist, daß Ockham in diesem Zusammenhang das Wort *imputare* benutzt<sup>187</sup>. Diese Sündenvergebung könnte nach ihm auf drei Weisen vor sich gehen. Einmal durch willkürliche Bestimmung Gottes, der

<sup>184</sup> „ideo peccatum nihil aliud est, nisi aliquem actum commisisse vel omisisse aliquam actum, propter quem deus ordinavit ad poenam aeternam. Aliter tamen potest deus ordinare (IV Sent. q. 9 C; Gött. f. 305ra; G. f. 186rb).

„peccatum, ut dictum est, non dicit aliquid, nisi actum aliquem omissionis vel commissionis, ad quem homo obligatur, quo omisso vel commisso obligatur ad poenam aeternam“ (IV Sent. q. 9 E; Gött. f. 305ra; G. f. 186rab).

„peccatum actuale non dicit aliud quam actum aliquem absolutum praeteritum, per quem quis obligatur ad poenam“ (IV Sent. q. 3 E; fehlt in Gött., dort gekürzt; G. 165 va).

<sup>185</sup> „Secundo dico quod non includit contradictionem peccatum remitti et gratiam infundi sine poenitentia et per consequens sine aliquo praedictorum, hoc patet, quia deus potest gratiam infundere illi sine poenitentia, in quo non invenitur aliquid repugnans gratiae vel gloriae. Sed in peccatore nihil invenitur repugnans gratiae et gloriae, quia actus iam trans(i)it et ex illo actu non oportet, quod aliquis habitus derelinquatur sicut patuit supra“ (IV Sent. q. 9 M; Gött. f. 306ra; G. f. 187 va).

<sup>186</sup> „Ad primum dico quod peccatum non est privatio alicuius boni inhaerentis actualiter vel quod aliquando infuit, sed est privatio boni futuri quod deberet inesse, si non peccasset (sicut causa demeritoria ad modum quo aliquis inhabilitatur ad beneficium ecclesiasticum propter aliquem actum quo privatur illo beneficio futuro)“ (IV Sent. q. 9 R; G. f. 189rb/va; Gött. f. 307rb, () fehlt).

<sup>187</sup> „dico quod peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel respectivam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam aeternam non imputari“ (IV Sent. q. 9 I; Gött. f. 305 va; G. f. 186vb).

festsetzen kann, daß jemand, der im Augenblick a mit der Sünde angetroffen wird, verdammt wird, und daß der, der im folgenden Augenblick b mit ihr angetroffen wird, nicht verdammt wird. Dann würde die Sünde also lediglich auf Grund des Zeitablaufs nachgelassen<sup>188</sup>.

Weiter könnte sie nachgelassen werden durch einen neuen Akt im Sünder, auf Grund dessen Gott die Nichtanrechnung der Sünde zur ewigen Strafe verfügen könnte. Ockham charakterisiert diesen Akt nicht näher, etwa als einen Reueakt, betont nur, daß dies de facto der Weg der Nachlassung der Todsünde sei<sup>189</sup>.

Schließlich könnte die Sündennachlassung erfolgen auf Grund der Handlung eines Dritten, etwa auf Grund der Werke Christi. Aber, so fügt Ockham hinzu, weder die zweite noch die dritte Art, also weder ein neuer Akt im Sünder noch die Hilfe eines Dritten sind notwendig zur Nachlassung der Sünde gefordert<sup>200</sup>.

Es ist merkwürdig, wie die beiden letzten Möglichkeiten nebeneinander gestellt werden, als wenn ein Werk des Sünders gleichwertige Verdienstursache für die Sündenvergebung sei wie das Erlösungswerk Jesu Christi und ohne dieses überhaupt ausreichend sei, besonders da noch betont wird, daß der zweite Weg der Sündenvergebung der faktische sei. Allerdings ist zu bedenken, daß bei Ockham die Bezeichnung Verdienstursache überhaupt abwegig ist. Denn die Sündenvergebung wird nach seiner Grundansicht ja auch dann nicht durch den Akt des Menschen verdient, wenn Gott sich faktisch daran hält, sie nur auf Grund eines solchen Aktes zu schenken. Immerhin wird hier wieder deutlich, wie bei Ockham alles isoliert nebeneinander steht ohne innere Verknüpfung und Über- bzw. Unterordnung.

Bemerkenswert ist weiter, daß er in IV Sent. q. 9 argumentiert, ohne Rücksicht auf die in II Sent. q. 26 U und in III Quodl. 10 (9) gemachte Feststellung, daß de facto die Erbsünde in dem schuldhaften Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit besteht. Hiernach hat die Sünde dem Menschen

<sup>188</sup> „et per consequens potest peccatum sic deleri per solam transitionem temporis sine omni actu vel habitu vel respectu novo in peccatore“ (IV Sent. q. 9 I; G. f. 186 vb; Gött. f. 305 va nur sinngemäß). Vgl. oben Anm. 185 und 105.

<sup>189</sup> „sive hoc contingat per aliquem actum novum in peccatore, propter quem deus ordinavit peccatum illud non imputari ad poenam, sicut modo deus remittit de facto peccatum mortale“ (ebd.).

<sup>200</sup> „sive contingat per actum novum in alio a peccatore, propter quem deus remittit illud peccatum, sicut si remitteret nobis peccata propter opera Christi. Non tamen oportet necessario, quod sit aliquis novus actus nec in peccatore nec in quocumque alio ad hoc, quod peccatum remittatur“ (IV Sent. q. 9. I; Gött. f. 305 v ab; G. 186 vb). A. GARVENS, a. a. O., S. 373 interpretiert den letzten Satz falsch und liest omnem statt oportet.

etwas genommen. Entsprechend müßte ihm in der Sündenvergebung etwas geschenkt werden, oder diese würde in dem bloßen Fortfall der Strafverfallenheit bestehen. Damit würde die Nähe Ockhams zu Luthers Imputationslehre noch deutlicher. Man kann nicht sagen, in IV Sent. q. 9 argumentiere Ockham auf Grund der *potentia dei absoluta*, also rein hypothetisch. Denn, wie A. Garvens mit Recht betont, „wird dadurch die Fragwürdigkeit solcher formalistischer Spekulationen nicht gemindert“<sup>201</sup>, und man muß hinzufügen, erst recht nicht, wenn bei so breiter Argumentation *de possibili* die faktische Heilsordnung sozusagen unerörtert bleibt<sup>202</sup>. Dazu wird es gerade in IV Sent. q. 9 gar nicht klar, wie weit er von der tatsächlichen Ordnung spricht und wie weit nur von der *de potentia dei absoluta* angenommenen.

*Die Schenkung des Hl. Geistes  
ohne Ausstattung mit einer erschaffenen Gabe*

Wie schon gesagt, behandelt Ockham die Frage der Notwendigkeit der Gnade für das verdienstliche Tun innerhalb der Quästionen, in denen er die Meinung des Scotus<sup>203</sup> bespricht und fragt, ob die Verleihung des Hl. Geistes, also der *gratia increata*, auch die der *gratia creata* verlange. Aber entsprechend dem inneren Schwergewicht der eigenen Anschauung kommt es kaum zur Behandlung dieser Frage. Ganz von selbst weitet sie sich dahin aus, ob überhaupt das Handeln des Menschen der Gnade bedarf, damit Gott es als verdienstlich annehmen kann. Es ist überaus bezeichnend, wie in diesem Denken, das nicht vom Sein, sondern vom Willen ausgeht, die Fragestellung ungemein simplifiziert wird. Hierarchische Stufungen fallen weg, es bleiben schließlich nur noch einige Formalismen über. Wenn z. B. doch allein der Willkürwille Gottes über Seligkeit und Verdammung entscheidet und er jede menschliche Tat, wenn sie nur frei gesetzt ist, als verdienstlich annehmen kann, was bedeutet da noch der Unterschied von geschaffener und ungeschaffener, von aktueller und habitueller Gnade? Da wird die Gnade ohnehin zu etwas, das allein auf seiten Gottes steht, nämlich zu seiner Huld, und sie ist nicht etwas, das dem Menschen zu eigen wird, mit dem oder aus dem heraus er handelt.

<sup>201</sup> A. a. O., 372.

<sup>202</sup> In Quodl. VI. q. 4 fügt er zum Schluß hinzu: „Tertio dico quod secundum leges iam ordinatas a deo non potest deus remittere culpam nec poenam sine infusione gratiae et hoc solum potest probari per scripturam sacram“ (Vat. lat. 956 f. 23 vb; 3075 f. 58ra).

<sup>203</sup> Er spricht allein in III Sent. q. 5 L zweimal von der „*opinio Iohannis*“. Vgl. P. VIGNAUX, Artikel „Occam“ in *DictThéolCath.* XI, 1 col. 878f., wo im Anschluß an P. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot (Études franciscaines, 1923, S. 40ff.)* richtig gezeigt wird, wie Ockham hier die Meinung des Scotus gegen Aureoli vertritt, aber übersehen wird, daß er weit über die These des Doctor Subtilis hinausgeht.

Die Frage, ob die *gratia increata* die *gratia creata* fordert, diskutiert Ockham so fast nur noch als eine „*opinio Iohannis*“ (Scoti) oder des Petrus Lombardus. Für ihn selbst hat sie keine Bedeutung mehr. Er beantwortet sie negativ. Der Hl. Geist kann dem Menschen geschenkt werden und mit dessen Willen als Teilursache mitwirken zum verdienstlichen Handeln, ohne daß der Mensch mit der habituellen Gnade oder sonst einer Gabe ausgestattet wird<sup>204</sup>. Auf den Einwand, das Prinzip der Verdienstlichkeit müsse uns innerlich zu eigen sein und nicht äußerlich wie der Hl. Geist ohne die entsprechende habituelle Gnade, antwortet Ockham getreu seinen Prinzipien: Die Verdienstlichkeit eines Aktes liegt nicht in der Macht der menschlichen Natur, mag diese mit der Gnade ausgestattet sein oder nicht, „*sed est in libera dei acceptance*“ (I Sent. d. 17 q. 2 E). Nimmt Gott aber nur einen freiwilligen Akt an, dann ist die Freiwilligkeit im freien Willen begründet. Eine Handlung auf Grund der habituellen Liebe ist genau so wenig freiwillig wie eine, die der Hl. Geist in uns wirkt. Beide werden es erst, wenn der freie Wille mitwirkt<sup>205</sup>.

In der kurzen Quästion: „*Utrum spiritus sanctus detur in propria persona an tantum secundum dona sua*“ (I Sent. d. 14 q. 2) gibt er die Antwort: Der Hl. Geist schenkt sich in eigener Person und nicht nur in seinen Gaben. Sich jemand schenken bedeutet aber, sich ihm so zur Verfügung stellen, daß man tut, was er will. Ohne dem geistbegabten Geschöpf zuvor eine geschaffene Gabe zu verleihen, könnte der Hl. Geist bereit sein zu tun, was jenes ver-

<sup>204</sup> „*si haec sit opinio magistri sententiarum, tunc verum dicit secundum quod caritas in anima potest de potentia dei absoluta non esse aliud quam spiritus sanctus coexistens acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per motum sicut causa partialis ad actum eliciendum, sed non oportet necessario, quod sit aliquid accidens inhaerens animae et eodem modo potest acceptare actum sperandi et credendi naturaliter sine omni habitu supernaturali infuso*“ (III Sent. q. 8 C; G. f. 127 ra; Gött. f. 271 vb).

„*Tertio conclusio, quod spiritus sanctus potest dari creaturae rationali sine caritate vel quocumque alio dono creato, quia ad hoc, quod detur spiritus sanctus, non plus requiritur nisi quod creatura rationalis acceptatur tamquam digna vita aeterna et quod possit meritorie agere, sed omnia ista possunt competere creaturae rationali per solam coexistentiam spiritus sancti sine omni alio dono*“ (III Sent. q. 5 K; G. f. 117 vb).

<sup>205</sup> „*Ideo leviter dicerent illi, contra quos arguitur, quod sicut quocumque caritas ponatur in voluntate, nisi ipsa voluntas concurrat tamquam causa movens non potest esse actus voluntarius, cum ipsa caritas agat naturaliter quidquid agit; sed ipsa voluntate concorditer movente cum caritate est actus voluntarius, non quia est ex caritate, sed quia est a voluntate, ita si spiritus sanctus causaret actum caritatis et non voluntas, non esset actus voluntarius, hoc est illa voluntas non libere vellet, sed ipsa voluntate movente cum spiritu sancto erit voluntarius, quia libere elicitur a voluntate*“ (I Sent. d. 17 q. 2 E; Gött. f. 130 vb; Ottob. 2088 f. 101 va); vgl. VIGNAUX, *Justification*, S. 118.

nünftigerweise will. Also kann der Hl. Geist sich schenken ohne eine geschaffene Gabe<sup>206</sup>.

Da aber die Heiligen lehren, daß der Hl. Geist nur kraft einer besonderen Einwohnung geschenkt wird und diese gleichbedeutend ist mit der *acceptatio specialis*, d. h. der Annahme zum ewigen Leben, welche wiederum nur auf Grund der *gratia gratum faciens*, der Liebe, erfolgt, wird der Hl. Geist in der tatsächlichen Heilsordnung nur geschenkt zusammen mit der Liebe als einer geschaffenen Gabe<sup>207</sup>. Dieser Zusammenhang der Verleihung des Hl. Geistes mit der Liebe ist für Ockham aber nur eine Angelegenheit des Sprachgebrauches. An sich könnte man auch sagen, daß uns in der Weisheit oder im Glauben der Geist geschenkt wird. Das sei aber nicht üblich, obwohl der Hl. Geist jemand die Kraft geben kann, Wunder zu wirken, ohne daß dieser die Liebe hat<sup>208</sup>.

An der letzten Bemerkung wird besonders deutlich, daß Ockham die Verleihung des Hl. Geistes ziemlich äußerlich nimmt. Sie bedeutet an sich noch nicht die Heiligung des Menschen, sondern ist bei jedem besonderen Konkurs des Hl. Geistes mit den Menschen schon gegeben. Lediglich der Sprachgebrauch schränkt die Verleihung des Hl. Geistes auf die Rechtfertigung ein. Bezeichnend ist auch, daß Ockham in diesem Zusammenhang Röm 5, 5 nicht zitiert, was Biel übrigens tut<sup>209</sup>.

Ockham läßt, wie wir sahen, die Möglichkeit offen, daß uns der Hl. Geist geschenkt werden kann ohne die habituelle Liebe und er mit unseren natürlichen Handlungen als *causa partialis* mitwirkt. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß Ockham, wenn er von Werken *ex puris naturalibus* spricht, solche ohne Gnade überhaupt, sondern nur ohne habituelle Gnade

<sup>206</sup> „... dico quod spiritus sanctus in propria persona datur . . . illud dicitur dari alicui, quando potest illo uti ad agendum sicut placet; sicut dicitur quod aliquis dat seipsum alteri in hoc solo, quod offert seipsum sibi, ut faciat quod alius dixit sibi, sed spiritus sanctus si nullum donum creatum daret creaturæ rationali posset esse paratus facere quicquid creatura illa rationalis vellet rationabiliter, ergo sine omni dono creato potest se dare creaturæ rationali“ (I Sent. d. 14 q. 2 C; Ottob. 2088, f. 99ra; Gött. f. 127rb).

<sup>207</sup> „Circa quantum dico, quod sancti non dicunt spiritum sanctum dari alicui nisi quod inhabitat per specialem acceptionem; sed nullum sic inhabitat per specialem acceptionem quæ est qua acceperat cum dignum vita æterna, nisi in quo est gratia gratum faciens, quæ est sola caritas, sicut dicitur in tertio; ideo solum datur in caritate tamquam in dono creato“ (I Sent. d. 14 q. 2 DE; Gött. f. 127rb; Ottob. 2088 f. 99ra).

<sup>208</sup> „Verumtamen si esset modus loquendi, ita posset dici, quod posset dari in sapientia vel in fide sicut in caritate. Similiter non dicitur dari quamvis conferat alicui potestatem faciendi miracula sine caritate, quamvis hoc posset vocari dari, si tamen sancti sic uterentur“ (I Sent. d. 14 q. 2 E; Ottob. 2088 f. 99ra; Gött. f. 127rb).

<sup>209</sup> I Sent. d. 14 q. 2 a 2 G.

meint. Der Belegtext, den Vignaux anführt, beginnt nicht zufällig mit: „et si haec opinio Magistri Sententiarum, tunc verum dicit, scilicet quod . . .“<sup>210</sup>.

Aus einer einzelnen Stelle, in der dazu Ockham noch den Versuch macht, die Lehre des Petrus Lombardus über die Verleihung des Hl. Geistes zu deuten, er also nicht unmittelbar seine Ansicht äußert (tunc verum dicit), dürfen wir nicht so weitgehende Rückschlüsse ziehen. Die Aussagen *actus naturalis* bzw. *ex puris naturalibus* behalten ihr Gewicht. Wenn schon die habituelle Gnade den Akt nicht ändert und sie nichts im Menschen bewirkt, was grundsätzlich die Möglichkeit der menschlichen Natur übersteigt, dann der Hl. Geist, der nach Ockham ohne den Gnadenhabitus geschenkt werden kann, noch weniger. Er ist in erster Linie *spiritus acceptans* und nicht *spiritus datus*, der zu übernatürlichem Tun konkurriert. Entsprechend heißt es bei Ockham einmal: „sic loquendo de caritate ipsa caritas est gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita æterna“<sup>211</sup>.

Wenn in späterer Zeit Ockhamisten wie Marsilius von Inghen († 1396) und Pierre d'Ailly († 1420) sich veranlaßt sahen, Unterscheidungen anzubringen, dann bedeutet das nicht, daß schon Ockham selbst diesen Unterschied gemacht hat, sondern beweist lediglich, daß seine Nachfolger sich veranlaßt sahen, seine einseitigen Thesen zu harmonisieren. Weiter wird daran deutlich, wie die Bestreitung der Notwendigkeit des Gnadenhabitus durch die Ockhamisten den Weg frei machte für die Annahme eines *concursum immediatum supernaturalis*<sup>212</sup>.

Marsilius von Inghen spricht davon, daß man „*ex puris naturalibus* et dei *influentia communi*“ oder „*ex puris naturalibus non adiutis praeventionem supernaturali*“<sup>213</sup> die erste Gnade de congruo nicht verdienen könne, wohl aber „*specialibus* dei *auxiliis gratis datis*“<sup>214</sup>. Die entgegenstehenden Antworten der Autoren bringt er zum Schluß dadurch in Einklang, daß er bei denen, die das Verdienen der Gnade *ex puris naturalibus* für möglich

<sup>210</sup> „... scilicet quod caritas potest de potentia dei absoluta non esse aliud quam spiritus sanctus coexistens acceptans actum naturalem et impellens voluntatem per hunc modum sicut causa partialis ad actum illum eliciendum; sed non oportet necessario, quod sit aliquid accidens inhaerens animae et eodem modo potest acceptare actum sperandi et credendi naturaliter sine omni habitu supernaturali infuso“ (III Sent. q. 8 C); vgl. VIGNAUX, Luther commentateur, S. 86, Anm. 2.

<sup>211</sup> I Sent. d. 17 q. 3 b; s. unten Anm. 222.

<sup>212</sup> Vgl. FRANZ MITZKA, Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jh., in Zeitschrift f. kath. Theol. 54 (1930) S. 178f.

<sup>213</sup> II Sent. q. 18 a 3 concl. 3; cd. Martin Flach (Straßburg 1501) f. qq. 3vb.

<sup>214</sup> Ebd. concl. 4.

halten, in dieser Ausdrucksweise den speziellen Konkurs Gottes mißverstanden sieht, bei denen, die das Verdienen für unmöglich halten, nicht<sup>215</sup>.

Zu einer ähnlichen Unterscheidung sieht sich Pierre d'Ailly veranlaßt. In I Sent. q. 9 „Utrum sola persona spiritus sancti sit caritas infusa, quae datur amicis dei“, kommt er am Ende des zweiten Artikels darauf zu sprechen, ob man aus natürlicher Kraft die Todsünde meiden könne. Man kann, so schickt er seiner Antwort voraus, „ex puris naturalibus“ doppelt verstehen, einmal ohne jede eingegossene übernatürliche Gabe und einmal ohne jede übernatürliche Hilfe überhaupt. Im letzten Sinne kann niemand aus rein natürlicher Kraft die Sünde meiden und etwas Gutes tun. Im ersten Sinn verstanden kann man, wenn Gott dispensiert von der Verpflichtung zum Besitz der habituellen Gnade, jede Sünde meiden<sup>216</sup>. Dieser Unterscheidung sieht man es an, daß sie sekundär ist und nachträglich eine Formulierung retten soll. Wem bei Ausschluß der habituellen Gnade noch ein übernatürlicher Konkurs vor Augen steht, der wird von einer Tat, die mittels dieser übernatürlichen Hilfe gewirkt ist, nicht als einer ex puris naturalibus sprechen.

Die Stelle bei Pierre d'Ailly beweist die Tendenz im 15. Jh., Ockham orthodox umzubiegen, gestattet aber nicht, von dort aus Ockham zu verstehen, als wenn auch er mit einer Tat ex puris naturalibus die Vorstellung eines übernatürlichen göttlichen Konkurses verbunden hätte. Das versucht Vignaux<sup>217</sup>, während Feckes, der auch auf diese Deutung d'Aillys hinweist, nur meint, sie müsse „äußerst vorsichtig machen in der Beurteilung anderer Nominalisten“<sup>218</sup>.

Dazu wird die Art, wie Ockham den Vorwurf des Pelagianismus abwehrt, zeigen, daß er, vom handelnden Menschen aus betrachtet, nur zwei Möglichkeiten vor Augen hat, nämlich das Handeln aus natürlicher Kraft und das auf Grund der habituellen Liebe.

### *Die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade*

In der faktischen Heilsordnung kann auch nach der Auffassung Ockhams niemand verdienstlich handeln und selig werden ohne die habituelle Gnade, kann deshalb auch der Hl. Geist ohne sie dem Menschen nicht verliehen wer-

<sup>215</sup> „Et in hoc concordatae videntur mihi opiniones magistrorum modernorum. Nam illi qui dicunt, quod peccator ex puris naturalibus possit mereri primam gratiam de congruo, intelligunt conclusionem iam positam scilicet quod ex illis speciali dei auxilio praevenitis. Qui autem dicunt contrarium, intelligunt conclusionem tertiam, scilicet quod non, ex puris naturalibus a deo specialiter non adiutis“ (II Sent. q. 9 a 3 Solutio); vgl. FECKES, Rechtfertigungslehre, S. 129 ff.

<sup>216</sup> I Sent. q. 9 a 2 R; ed. Nikolaus Wolff (1500) f. o I v ab.

<sup>217</sup> Luther commentateur . . . S. 104; 86 Anm. 2.

<sup>218</sup> FECKES, Rechtfertigungslehre, S. 132.

den<sup>219</sup>. Dieser Frage widmet Ockham zwar eigens eine Quästion: „Utrum de facto omni actui meritorio caritas creata praesupponatur“ (I Sent. d. 17 q. 3). Sie ist aber sehr kurz und nimmt knapp eine Spalte ein. Ockham stellt nämlich nur die Tatsache fest, die er annimmt auf Grund der Autorität der Heiligen<sup>220</sup>. Er, der die Möglichkeiten de potentia dei absoluta über viele Spalten hin erörtert, macht hier keinen Versuch, den Sinn oder die Angemessenheit der göttlichen Anordnung aufzuweisen, geschweige denn, daß er auf die Größe und Würde hinweist, zu der der Mensch durch die von der Offenbarung versicherte Teilnahme an der göttlichen Natur aufsteigt. Ockham befaßt sich lediglich mit dem Einwand, Petrus Lombardus setze die Liebe mit dem Hl. Geist gleich, ohne von einer caritas creata zu sprechen<sup>221</sup>. Er meint dazu, wenn der Lombarde unter caritas auch in erster Linie den Gnadenvillen Gottes verstehe<sup>222</sup>, der würdig mache zur ewigen Seligkeit, und entsprechend die Liebe für ihn der Hl. Geist sei, der den Menschen zu den übernatürlichen und allein verbindlichen Akten des Glaubens und der Liebe befähige, so wolle er damit aber nicht einen Habitus ausschließen. Freilich rechtfertige dieser Habitus allein ohne Verleihung des Hl. Geistes den Menschen nicht. Deshalb sei er auch noch nicht die Liebe<sup>223</sup>. Ockham deutet den Lombarden also entsprechend seiner Lehre von der acceptatio

<sup>219</sup> „Secundo dico, quod numquam salvabitur homo nec salvari poterit, nec umquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges nunc a deo ordinatas sine gratia creata; et hoc teneo propter dicta sanctorum et sacram scripturam“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57 ra); vgl. III Sent. q. 8 C: „hoc teneo praecise propter dicta sanctorum.“

<sup>220</sup> „Secundum praedicta patet ad quaestionem, quod caritas aliqua creata, qua tamen posita non includit contradictionem, non esse carum deo eam habentem, ut sibi praeparetur vita aeterna, praesupponitur omni actui meritorio, nec aliquis de facto actum meritorium elicit sine tali caritate formaliter inhaerente et informante; et hoc est tenendum propter auctoritatem sanctorum, qui ad hoc sonant. De ista materia magis patebit in libris sequentibus“ (I Sent. d. 17 q. 3 C; Gött. f. 131 ra; Ottob. f. 101 vb). „Tamen dico de facto, quod gratia infunditur, quamvis probari non possit per rationem, sed quia hoc sonant auctoritates sacrae scripturae et dicta sanctorum, ideo teneo hoc cum eis“ (IV Sent. q. 3 H; G. f. 166 ra; Gött. f. 292 va).

<sup>221</sup> Petr. Lomb. I Sent. d. 17 c. 1; 4; 6; s. o. Anm. 204.

<sup>222</sup> „ipsa caritas est ipsa gratuita dei voluntas acceptans aliquem tamquam dignum vita aeterna, ita quod tunc hoc nomen caritas importat principaliter divinam voluntatem connotando aliquem dignum vita aeterna et ita principale significatum est spiritus sanctus“ (I Sent. d. 17 q. 3 B; Ottob. 2088 f. 101 vb; Gött. f. 131 rb).

<sup>223</sup> „Verumtamen per istud donum, quod est spiritus sanctus, non vult negare magister, quin aliquid aliud datur, quod est quidam habitus inclinans ad actum diligendi deum. Illud tamen donum quodcumque non est necessario caritas, qua aliquis est carus et acceptus deo, quod si talis habitus cuicumque daretur et non daretur spiritus sanctus, habens tale donum non esset carus deo et per consequens talis habitus non est caritas“ (I Sent. d. 17 q. 3 B; Borgh. 68 f. 101 vb—102 ra; Ottob. 2088 f. 101 vb; Gött. f. 131 rb).

divina, die zwar den Habitus nicht ausschließt, aber bedeutungslos macht, um<sup>224</sup>.

Auf den naheliegenden Einwand vom Ökonomieprinzip her: wenn die caritas creata nicht notwendig ist, dann ist sie überflüssig, Gott tut aber nichts Überflüssiges, gibt Ockham die Antwort: Gott tut oft mit Hilfe mehrerer Mittel, was er auch mit wenigen könnte. Das sei aber deshalb nicht schlecht getan, denn weil es Gott wolle, sei es gut und recht<sup>225</sup>.

Auch in III Sent. q. 5: „Utrum praeter spiritum sanctum tripliciter datum sit necesse ponere caritatem informantem animam ad hoc, quod anima sit cara et accepta deo“ ist der 3. Artikel, in dem die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Liebe erörtert wird, der bei weitem kürzeste, er nimmt nur eine halbe von insgesamt 12 Spalten ein<sup>226</sup>.

Hier argumentiert er: der Hl. Geist wird nur so verliehen, daß der Empfänger damit gleichzeitig der ewigen Seligkeit würdig ist. Dies ist nach der Anordnung Gottes aber nur mit der habituellen Gnade möglich<sup>227</sup>. Zur Angemessenheit dieser Anordnung sagt Ockham: Wenn dem natürlichen Willen die natürliche Vervollkommnung, d. h. der natürliche Habitus und die Möglichkeit, mittels dieses Habitus zu handeln, nicht versagt wird, dann ist ihm, der übernatürlich vollendbar ist, auch diese Vollendung, d. h. aber der übernatürliche Habitus, nicht zu versagen<sup>228</sup>. Weiter sei für den Akt

<sup>224</sup> Vgl. AUER, Die Entwicklung der Gnadenlehre I, S. 95.

<sup>225</sup> „Quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora, sed sine caritate potest actus esse meritorius“ (I Sent. d. 17 q. 3 A; Gött. f. 131rb; Borgh. 68 f. 101vb; Ottob. 2088 f. 101vb; vgl. Aureoli I Sent. d. 17 p. 1 a 2; VIGNAUX, Justification, S. 132).

„Praeterea si non necessario requiritur caritas creata, ergo totaliter superfluum, sed nihil superfluum est in divinis actibus, ergo etc. (q. 3 D) . . . Ad secundum dico, quod frequenter facit deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus; nec ideo male facit, quia eo ipso, quod ipse vult, bene et iuste factum est“ (I Sent. d. 17 q. 3 F; Borgh. 68 f. 102ra; Gött. f. 131va; Ottob. 2088 f. 102a); vgl. I Sent. d. 14 q. 2 G. P. VIGNAUX, Luther commentateur, S. 86, Anm. 2.

<sup>226</sup> Ockham macht also hier sein Versprechen von I Sent. d. 17 q. 3 C, „De ista materia magis patebit in libris sequentibus“ nicht wahr. Damit würde die Korrektur von Vignaux an Feckes, dieser fälsche die Perspektiven, weil er sich einseitig an die Ausführungen de potentia dei absoluta bei Biel halte und die eingehenden Erörterungen Biels an anderen Stellen auf dem Boden der potentia dei ordinata übergehe, auf Ockham und unsere Arbeit nicht zutreffen. Vgl. VIGNAUX, Luther commentateur, S. 47, Anm. 1; S. 83, Anm. 3.

<sup>227</sup> „quantum ad tertium articulum dico, quod non potest dari creaturae rationali de potentia dei ordinata sic, quod acceptetur tamquam digna vita aeterna sine habitu caritatis. Quod probatur sic: quia spiritus sanctus non sic datur creaturae rationali, quin ipsa acceptatur a deo modo praedicto, sed de potentia dei ordinata non est creatura rationalis sic acceptata a deo sine caritate . . .“ (III Sent. q. 5 N; G. 118rb).

<sup>228</sup> „quia sicut voluntati, quae est perfectibilis naturaliter, non negatur perfectio sua naturalis . . . et per consequens non negatur sibi habitus naturalis nec actus elicetus

der Gottesliebe genau so ein Habitus anzunehmen wie für den Glaubensakt<sup>229</sup>.

Für Ockham ist die gratia creata schließlich lediglich auf die Autorität der Heiligen hin anzunehmen: „Hoc teneo praecise propter dicta sanctorum“ (III Sent. q. 8 C) oder „Hoc est tenendum propter auctoritatem sanctorum, qui ad hoc sonant“ (I Sent. d. 17 q. 3 E). Auch in diesem Punkt wird Biel später die Schärfe und Einseitigkeit Ockhams mildern und sich bemühen, mehr Gründe für die Angemessenheit des faktischen Heilsweges zu finden<sup>230</sup>. Bemerkenswert ist, daß Ockham den wenigen Sätzen über die tatsächliche Notwendigkeit der habituellen Gnade meint hinzufügen zu müssen, die Ausstattung mit ihr bedeute noch nicht die Annahme durch Gott, und es sei kein Widerspruch, wenn der Besitzer der gratia creata verworfen werde<sup>231</sup>.

Welche Bedeutung hat nun aber die habituelle Liebe für den verdienstlichen Akt? Kann man von einer Kausalität sprechen, und von welcher Art ist diese? Hiermit beschäftigt sich eine Quästion der Dubitationes additae: „Utrum caritas habeat aliquam causalitatem respectu actus meritorii.“

Zunächst wird diese Frage verneint, denn man kann, so führt Ockham aus, mit natürlicher Liebe Gott über alles und in jeder nur möglichen Intensität lieben. Durch die Eingießung der Caritas wird die Gottesliebe zwar verdienstlich, die Substanz des Aktes und seine Intensität erfahren dadurch aber keine Änderung. Man kann also nicht von einer Kausalität der eingegossenen Liebe in bezug auf den Akt sprechen<sup>232</sup>. Im weiteren Verlauf der Diskussion kommt Ockham zu folgenden zwei Thesen:

mediante habitu; ita nec eidem voluntati, in quantum est perfectibilis supernaturaliter, negatur perfectio supernaturalis et per consequens, ut sic habeat habitum supernaturalem et actum, cum igitur voluntas sit sic accepta a deo: sequitur quod ut sic habeat talem habitum“ (III Sent. q. 5 N; G. 118rb/va).

<sup>229</sup> „item non debet magis negari habitus respectu unius virtutis theologicae quam respectu alterius, ergo cum respectu actus credendi ponitur fides infusa et acquisita, ergo eodem modo respectu actu diligendi deum debet poni amor habitualis acquisitus et infusus“ (ebd.; G. f. 118va).

<sup>230</sup> Vgl. P. VIGNAUX, Luther commentateur, S. 83: „Par l'ampleur et la violence logique de la dialectique de potentia absoluta, le problème de la grâce créée apparaît, plus qu'il ne le sera chez Gabriel Biel, comme une question d'autorité.“

<sup>231</sup> S. o. Anm. 220.

<sup>232</sup> „Quia aliquis potest diligere super omnia deum naturali dilectione et ita intensa sicut possibile est pro statu isto sine omni caritate et si tunc tali diligenti infundatur caritas, actus ille tunc dicitur meritorius, qui prius non fuit meritorius, et tamen iste actus nullo modo causatur a caritate nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem actus, quia propter infusionem caritatis non experitur se habere intensiorem actum quam prius“ (IV Sent. dubb. A; Gött. f. 318va; G. f. 206va).

1. Kein Vernunftgrund und keine Selbsterfahrung zwingen uns, die Caritas zu irgendeinem Akt zu fordern. Dazu hält uns allein die Autorität der Kirche an, die uns lehrt, daß nach dem Willen und der Anordnung Gottes kein Akt ex condigno verdienstlich ist, der nicht mittels der Caritas hervor gebracht wird, wie 1 Kor 13 zeigt<sup>233</sup>.

2. Mit gutem Recht kann man annehmen, daß die Caritas keine aktive Auswirkung auf den verdienstlichen Akt hat. Denn dafür läßt sich weder ein Vernunftbeweis oder eine Selbstwahrnehmung noch eine ausdrückliche Stelle der Hl. Schrift beibringen<sup>234</sup>. Denn die Hl. Schrift lehrt nur die Notwendigkeit der Liebe für den verdienstlichen Akt, nicht aber, daß sie für ihn *causa activa* ist. Demnach wäre die Liebe nur eine *condicio sine qua non*. Eine solche ist zwar bei Naturvorgängen abzulehnen, bei freiwilligen Handlungen aber nicht. So sind z. B. die Sakramente auch nicht die natürliche Ursache der Gnade, sondern nur ihre notwendige Bedingung. Wie nun Gott, so führt Ockham diese Ansicht weiter aus, hier die Gnade nur schenkt, wenn das äußere Zeichen gesetzt ist, oder wie ein König festsetzen kann, daß nur der, der an einem bestimmten Tage seine Tunika trägt, ihm lieb und angenehm ist, so kann man auch die Liebe als die vom freien Willen Gottes verfügte *condicio sine qua non* des verdienstlichen Werkes bezeichnen<sup>235</sup>.

Diese Ansicht, die nach Ockham vertretbar ist und die ganz in der Linie seiner sonstigen Anschauungen liegt, bleibt aber nicht unwidersprochen.

<sup>233</sup> „Ad primum respondeo primo, quod ad ponendum caritatem respectu cuiuscumque actus, quem in nobis exprimitur pro statu isto, non cogit ratio aliqua nec experientia aliqua, sed hoc solum debet poni propter auctoritatem ecclesiae determinantis, divinam voluntatem esse talem et ordinationem eius, quod nullus actus sit meritorius ex condigno nisi elicitus mediante caritate, sicut patet per apostolum 1 Cor 13“ (IV Sent. dubb. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 va).

<sup>234</sup> „Secundo quia potest poni rationabiliter, quod caritas nullam activitatem habet respectu actus meritorii, quia ad hoc nec est ratio naturalis nec experientia nec expressa auctoritas sacrae scripturae maxime biblicae“ (IV Sent. dubb. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 va). Ratio, experientia und auctoritas ecclesiae bzw. sacrae scripturae sind hier wie auch III Sent. q. 8 B die Kriterien für die Wahrheit einer theologischen Aussage.

<sup>235</sup> „sicut sacramenta sunt causae sine quibus non respectu gratiae, ita potest dici in proposito, quod caritas non necessario requiritur sicut causa naturalis respectu actus meritorii, sed solum requiritur secundum voluntatem dei sic ordinantem, scilicet actum non esse acceptum deo nisi animae inexistat caritas, qua inexistente deus libere acceptat talem actum, sicut factis signis exterioribus sacramenti circa aliquid deus libere infundit gratiam; sicut etiam, si aliquis princeps ordinaret, quod quicumque portaret robam suam tali die, esset sibi carus et acceptus aliter non, tunc portare robam esset causa sine qua non respectu illius acceptationis. Sic caritas secundum istam viam posset dici causa sine qua non propter divinam voluntatem libere sic ordinantem“ (IV Sent. dubb. C; Gött. f. 318 v ab; G. f. 206 vb).

Denn, so wenden manche ein, wie wird die vorgetragene Auffassung der Tatsache gerecht, daß die Autoritäten den Willen oft die Magd der Herrin Caritas nennen oder sie davon sprechen, daß die Liebe sich zum Willen verhält, wie der Reiter zum Pferde<sup>236</sup>? Außerdem müsse man doch der Liebe zugestehen, was man jedem natürlich erworbenen Habitus einräume, daß er nämlich in bezug auf den von ihm hervorgebrachten Akt aktiv sei.

Auf diese Einwände gibt es nach Ockham eine doppelte Möglichkeit der Antwort:

1. Wird jemand, der Gott aus natürlicher Kraft über alles liebt, die Caritas eingegossen, dann ist diese nicht aktiv hinsichtlich der Verursachung des Liebesaktes, wohl aber hinsichtlich seiner Erhaltung<sup>237</sup>. Wenn z. B. Gott in einem Seligen zuerst die intuitive Erkenntnis ohne Gegenwart und Erfahrung des Objekts verursacht und dann erst das Objekt selbst, so ist dieses zwar nicht die Ursache der Erkenntnis, wohl aber sichert es ihre Fortdauer. Dasselbe gilt, wenn Gott erst das Licht und dann die Sonne erschafft. Ähnlich kann man von der Caritas sagen, daß sie gemäß göttlicher Anordnung beiträgt zur Erhaltung des Aktes, aber nicht zu seiner Hervorbringung<sup>238</sup>.

Auf den Einwand, der Akt der Gottesliebe könne auch durch natürliche Ursachen ohne die Caritas erhalten bleiben, nicht aber die intuitive Erkenntnis ohne den Gegenstand und das Licht ohne die Sonne, antwortet Ockham: *de potentia dei ordinata* auch nicht der Akt der Gottesliebe ohne die Caritas, weil Gott nun einmal angeordnet habe, daß die Liebe eingegossen wird, wann immer nur einer einen solchen Akt der natürlichen Gottesliebe hervorbringt<sup>239</sup>. Hier spürt man, wie stark bei Ockham, der auf dem Boden der *potentia dei absoluta* in jeder Hinsicht die Unabhängigkeit Gottes zu wahren sucht, Gott sich in der tatsächlichen Ordnung vom Tun des Menschen abhängig macht durch seine einmal gegebenen Anord-

<sup>236</sup> Dieser Einwand wird bei Duns Scotus (Ox. d. 17 q. 3 n 23) gemacht. Dort werden die beiden Bilder Augustinus zugeschrieben (Lasttier-Reiter PL 45, 1632; Herrin-Magd PL 33, 819). Im Text bei Ockham wird das Bild umgekehrt gebraucht: „et caritas se habet respectu voluntatis sicut equus ad sessorem et multa alia, quae sonant in activitate caritatis“ (IV Sent. dubb. C; Gött. 318 vb; G. f. 206 vb). Der Zusatz und die spätere Verwendung des Bildes (IV Sent. dubb. F) zeigen, daß hier ein Irrtum unterlaufen ist.

<sup>237</sup> „licet caritas non sit activa respectu illius actus quantum ad productionem, puta tamen est activa quantum ad conservationem et causa conservativa ita vere est activa sicut causa productiva“ (IV Sent. dubb. D; Gött. f. 318 vb; G. f. 207 ra).

<sup>238</sup> „ita potest dici in proposito, quod caritas secundum ordinationem divinam concurrat ad conservationem illius actus, licet non ad productionem“ (ebd.).

<sup>239</sup> „quia deus sic ordinavit, quod quicumque et quandocumque habent talem actum statim infunderet sibi caritatem nec per potentiam dei ordinatam posset caritas subtrahi manente tali actu“ (IV Sent. dubb. E; Gött. f. 318 vb; G. f. 207 rb).

nungen. Denn nach ihnen muß er einen rein natürlichen Akt mit der Gnade beantworten.

2. Eine zweite Möglichkeit, den Einwänden zu begegnen, liegt darin, daß man sagt, durch die Caritas erfahre der Akt zwar keine Veränderung der Qualität, wohl aber der Intensität nach, und durch sie werde ein Maß der Gottesliebe erreicht, das über die natürlichen Kräfte hinausgeht<sup>240</sup>. Allerdings kann man das nicht spüren; wie wir die Caritas selbst nicht wahrnehmen können, sondern sie annehmen auf Grund der Autorität der Kirche, so können wir auch mit gutem Grund behaupten, daß die Caritas mit dem Willen zusammenwirkt zu einem höheren Grad der Gottesliebe von derselben Art<sup>241</sup>. Es können damit der natürliche und der übernatürliche Akt derselben Natur sein, denn ein Unterschied in den Ursachen braucht ja nicht einen solchen in der Wirkung zu bedeuten. Hiernach wäre also der rein natürliche und der verdienstliche Akt numerisch derselbe<sup>242</sup>.

Auf den Einwand, Ursachen, die verschiedene Wirkungen haben, können nicht von derselben Art sein, nun bewirkt aber der verdienstliche Akt die Annahme durch Gott, der natürliche nicht, gibt Ockham die Antwort: Das träge nur zu, wenn man auf Grund der Caritas notwendig von Gott angenommen wäre und nicht auf Grund der freien Anordnung seines Willens<sup>243</sup>.

Aber wie kann man dann noch sagen, daß der Wille die Kammerfrau der Liebe ist und die Liebe sich zum Willen verhält wie der Reiter zum Pferd, woraus doch folgt, daß die Liebe eine *causa principalior* ist? Hier-

<sup>240</sup> „Ideo potest aliter responderi ad rationem posito casu praedicto, quod caritas cum voluntate diligente deum tali actu naturali causat aliquem gradum intensiorem et eiusdem rationis, quem gradum non potest voluntas cum aliis causis naturaliter causare“ (ebd.).

<sup>241</sup> „dico quod caritas infusa ponenda est in nobis non propter experientiam aliquam, quia ad hoc nullam habemus experientiam, sed solum est ponenda propter auctoritatem ecclesiae hoc determinantis, sicut supra patuit. Ex eadem auctoritate habemus rationabiliter ponere, quod caritas concurrat cum voluntate ad causandum aliquem gradum intensum dilectionis eiusdem rationis, quamvis ad hoc nullam habemus experientiam“ (ebd.; Gött. f. 319ra; G. f. 207rb).

<sup>242</sup> „Ex istis patet, quod actus naturalis et meritorius possunt esse eiusdem speciei, quia . . . distinctio specifica in causa non arguit distinctionem specificam in effectu . . . immo secundum istam viam actus pure naturalis et actus meritorius faciunt unum actum numero sicut duo gradus albedinis faciunt unam albedinem numero“ (ebd.).

<sup>243</sup> „quando effectus sequitur causam naturali necessitate tunc est propositio accepta vera, quando autem sequitur contingenter ex mera libertate et voluntate causae extrinsecae, in cuius libertate et potestate est, quod talis effectus sequitur talem actum vel non sequitur, similiter quod sequitur unum actum et non alium, tunc non oportet quod sit vera, sicut est in proposito, quia quod actus cum illa gratia dei causatus mediante caritate sit acceptus a deo et sine illo actu non sit acceptus, hoc solum est ex mera libertate et voluntate dei sic ordinante“ (ebd.; Gött. f. 319ra; G. f. 207vb).

auf antwortet Ockham mit Duns Scotus: Das ist sie nur hinsichtlich der Verdienstmöglichkeit bzw. der Annahme durch Gott, nicht aber der Substanz des Aktes nach. In letzterer Hinsicht ist der Wille die *causa principalior*<sup>244</sup>.

Ob nun die erste Ansicht, nach der die eingegossene Caritas nur *condicio sine qua non* des Aktes ist und bei ihm selbst nicht aktiv wird, die eigentliche Meinung Ockhams ist, wie mir scheinen möchte, oder die zweite, nach der die Caritas wohl aktiv wird, ohne aber den Akt qualitativ zu ändern, in jedem Fall wird ihre Bedeutung sehr niedrig eingeschätzt. Es bleibt bei einem Nebeneinander von Wille und Caritas, und es kommt nicht zu einer inneren Erneuerung des Menschen durch die göttliche Tugend. Vor einem platten Naturalismus schützt schließlich nur die starke Betonung der Freiheit Gottes, von dessen Willen allein es abhängt, ob ein Werk verdienstlich ist oder nicht, d. h. mit der ewigen Seligkeit belohnt wird oder nicht. Das wird im folgenden noch besonders deutlich.

#### *Die Freiheit der acceptatio divina gegenüber der habituellen Gnade*

Ockham genügt es nicht, zu zeigen, daß Gott den Menschen ohne die Verleihung der habituellen Gnade zur Seligkeit hätte führen können. Um die göttliche Unabhängigkeit sicherzustellen, stellt er weiter die These auf: Gott ist durch die Verleihung der Gnade nicht festgelegt, der Mensch hat keine Ansprüche, und Gott muß ihn nicht notwendig zum ewigen Leben führen<sup>245</sup>.

<sup>244</sup> „Respondeo quod intelligendae sunt quantum ad rationem merendi, non quantum ad substantiam actus, quia respectu substantiae actus voluntas est causa principalior, sed quantum ad acceptationem divinam sive ratione merendi est voluntas quasi pedissequa et famula et caritas quasi domina“ (IV Sent. dubb. F; Gött. f. 319r ab; G. f. 207rb). Vgl. Scotus in Anm. 140 u. Anm. 236.

<sup>245</sup> „dico quod deus non de necessitate acceptat actum elicatum ex caritate creata loquendo de necessitate absoluta, sed potest de potentia sua absoluta illum actum non acceptare, accipiendo non acceptare pro non velle dare alicui vitam aeternam“ (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 956f. 23va; 3075 f. 57rb).

„Secundo ostendo, quod quacumque forma mere supernaturali formaliter inhaerente posita in anima, adhuc est in potentia dei absoluta acceptare illam animam vel non acceptare et loquor de acceptatione, qua aliquis acceptatur et praeparatur ad vitam aeternam“ (I Sent. d. 17 q. 1 H; Gött. f. 128vb).

„Nulla est forma ex natura rei qua informantis necessario sit informatum acceptari“ (III Sent. q. 5 G; G. f. 117ra).

„Ideo dico . . . quod caritas nec quicumque alius habitus necessitet deum ad dandum alicui vitam aeternam“ (III Sent. q. 5 H; G. f. 117va).

Dafür bringt er eine Reihe von Belegen:

- a) Nach außen handelt Gott nicht notwendig, und nichts außer sich selbst will er mit Notwendigkeit<sup>246</sup>.
- b) Eine *qualitas absoluta*, die eine Zeitlang an einem Subjekt besteht ohne eine andere, kann kraft der *divina potentia absoluta* immer ohne diese bestehen. Nun haben wir aber in *statu viatoris* die aktuelle und habituelle Liebe ohne das ewige Leben, also kann Gott für immer den *Habitus* in uns erhalten ohne die *Gottesschau*<sup>247</sup>.
- c) Alles, was nicht notwendig existiert, kann ohne ewiges Leben sein. So braucht Gott alles, was er ins Nichts überführen kann, nicht zur Seligkeit anzunehmen. Er kann aber jeden Akt oder *Habitus* im Menschen der Pilgerschaft oder auch ihren Träger selbst zu nichts machen<sup>248</sup>.
- d) Haß und Liebe sind Gegensätze. Der *Gottessaß* ist aber nicht aus sich heraus der ewigen Strafe würdig, denn Gott kann jeder Sünde den Schuldcharakter nehmen ohne gleichzeitige Eingießung der Gnade bzw. der Liebe, also ist auch die Liebe nicht notwendig der ewigen Seligkeit würdig<sup>249</sup>.

<sup>246</sup> „Secundum sanctos deus nihil agit ad extra de necessitate, nec aliquid aliud a se vult necessario, ergo quocumque actu posito in quolibet viatore deus non de necessitate naturae vult sibi dare vitam aeternam“ (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va).

<sup>247</sup> „deus potest conservare talem habitum et actum in viatore sine vita aeterna per multos, ergo potest semper sic conservare, quia eadem ratio est“ (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va).

„quia quaecumque aliqua qualitas absoluta stat per tempus in aliquo subiecto cum carentia alterius rei absolutae, potest per divinam potentiam absolutam stare in perpetuum, cum carentia eiusdem; sed per tempus stat ipsa forma cum carentia actus beatifici; ergo de potentia dei absoluta posset deus in perpetuum conservare istam formam sine actu beatifico. Sed quicquid potest deus facere, potest disponere et ordinare, ergo potest deus ordinare, quod ille habeat talem formam et tamen quod numquam habeat vitam aeternam...“ (I Sent. d. 17 q. 1 L; Ottob. 2088 f. 100rb; Borgh. 68 f. 100vb; Gött. f. 129rb). — „Ex quo sequitur quod aliquis potest esse in caritate, cui deus numquam disponit dare gloriam, quia potest in perpetuum eum conservare in caritate sine gloria“ (III q. 5 G; G. f. 117rb).

<sup>248</sup> „Praeterea quod potest non esse absolute, potest carere vita aeterna, ergo quod deus potest velle in nihilum redigere potest non acceptare ad vitam aeternam, sed quocumque actu vel habitu posito in viatore potest deus velle tam actum quam habitum quam etiam subiectum utriusque in nihilum redigere“ (Quodl. VI q; Vat. lat. 3075 f. 57rb; 956 f. 23va). — „quidquid deus contingenter creat, potest (contingenter) illud annihilare, quandocumque placet sibi, sed istam animam contingenter creavit, ergo ipsam potest annihilare“ (I Sent. d. 17 q. 1 L; Borgh. 68 f. 100vb; Ottob. 2088 f. 100rb; Gött. f. 129rb). Vgl. III Sent. q. 5 H.

<sup>249</sup> „Item dilectio dei et odium sunt opposita per eum, sed odium dei non est ex natura rei dignum poena aeterna, ergo nec dilectio dei ex natura rei est digna vita aeterna, assumptum probatur, quia deus potest remittere omne peccatum quoad culpam sine omni gratia et caritate infusa, et per consequens tale odium non est dignum poena aeterna“ (III Sent. q. 5 G; G. f. 117rb).

- Dasselbe Argument formuliert Ockham an anderer Stelle folgendermaßen: Die Liebe verhält sich zur Seligkeit wie die Sünde zur Verdammung; Gott kann aber von der Verdammung lossprechen, ohne die Sünde zu beseitigen, also braucht er auch die Liebe nicht unbedingt mit dem ewigen Leben zu erwidern<sup>250</sup>.
- e) Faktisch ist, so führt Ockham weiter aus, nach allgemeiner Auffassung die Erlösung der Menschheit durch Christus geschehen. Der Logos hätte aber nie Mensch zu werden brauchen. Auch wenn Gott den Patriarchen die habituelle Gnade (*forma supernaturalis*) gegeben hätte, hätte es in seinem Belieben gestanden, seinen Sohn Mensch werden zu lassen, die Menschheit zu erlösen und den Patriarchen das ewige Leben zu geben<sup>251</sup>. Hier wird deutlich, wie wenig für Ockham auch nach dem Sündenfall der übernatürliche Habitus mit Christus zu tun hat. Er kann verliehen werden ohne die Erlösung durch Christus und ohne Hinblick auf ihn. Christus ist nicht notwendig die Verdienstursache.
  - f) Auch in dieser Frage betont Ockham stark die notwendige Beteiligung des freien Willens beim verdienstlichen Werk. So kommt er zu den folgenden Argumenten, die die Beziehung der habituellen Gnade zur Beseligung lockern oder gar auflösen mit der Begründung, daß der *Habitus* der göttlichen Liebe nicht der Verfügung des Willens unterliegt. Er argumentiert z. B. so: Der Lohn entspricht dem Verdienst, also gibt es keinen Lohn, wo kein *meritum* vorliegt. Die getauften Kinder haben aber kein eigenes Verdienst, also braucht Gott ihnen das ewige Leben nicht zu verleihen<sup>252</sup>.
  - g) Niemand wird notwendig aus einem Feind zum Freund durch etwas in ihm, das nicht in seiner Gewalt steht. So wird auch der Sünder, der Gott verhaßt ist, nicht durch die habituelle Gnade notwendig Gott angenehm.

<sup>250</sup> „Praeterea sicut se habet poena aeterna ad peccatum, ita vita aeterna ad caritatem, sed posito quocumque peccato potest deus remittere poenam aeternam, ergo posita quocumque caritate, quae sit una res absoluta, potest deus de potentia sua absoluta velle sibi numquam dare vitam aeternam“ (I Sent. d. 17 q. 1 L; Ottob. f. 100va; Borgh. f. 100vb; Gött. f. 129rb).

<sup>251</sup> „ergo quantumcumque deus dedisset antiquis patribus illam formam supernaturalem, adhuc fuit in potestate dei incarnare filium suum et per consequens redimere genus humanum et per consequens conferre eis vitam aeternam“ (I Sent. d. 17 q. 1 H; Ottob. f. 100ra; Borgh. f. 100va; Gött. f. 128vb).

<sup>252</sup> „Item praemium correspondet merito, ergo ubi non est meritum, non est praemium, sed in parvulis non est meritum loquendo de merito, quod acquiritur per actus meritorios, ergo non obstante, quod in parvulis sit talis habitus, non oportet, quod deus conferat eis vitam aeternam“ (III Sent. q. 5 G; G. f. 117va).

- h) Wenn diese dem Menschen inhärierende Form von Gott notwendig anzunehmen wäre, dann müßte das sein entweder wegen ihrer natürlichen (*bonitas naturalis*) oder wegen ihrer moralischen Güte. Das erste geht nicht, weil dann ein Mensch, der aus eigener Kraft eine noch größere Vollkommenheit erreicht, noch eher von Gott angenommen werden müßte. Das zweite fällt aus, denn man kann von moralischer Güte nicht sprechen, weil dazu der Mensch Verfügung über diese Form haben müßte<sup>253</sup>. Auf den Einwand, die habituelle Gnade sei in der Macht der Kreatur, sofern diese sich auf sie hin disponieren könne, antwortet Ockham, das treffe nicht immer zu, denn den Kindern würde sie gegeben ohne jede eigene Disposition, weshalb hier auch keine moralische Disposition vorliege<sup>254</sup>. In der Antwort auf das principale argumentum von Quodl. VI q. 2, daß die geschaffene Liebe vom Wesen her zu loben und anzunehmen sei, wird dieses Argument so formuliert: Gut ist die habituelle Liebe nur im Sinne der Seinsgüte oder sofern sie auf den guten Akt hingeordnet ist. Moralisch gut und daher der Belohnung würdig ist sie dagegen nicht zu nennen, weil sie nicht in der Verfügung unseres Willens steht. Wohl sind wir lobwürdig, wenn wir uns für ihren Empfang disponieren<sup>255</sup>.
- i) Dagegen kann man nicht anführen, daß Gott notwendig die Gerechtigkeit, die Liebe und die anderen Tugenden liebt. Denn das gilt nur von dem allgemeinen Wohlgefallen, das er allen Kreaturen entgegenbringt. Man kann sich schwerlich vorstellen, daß Gott die Liebe anders liebt als die Gerechtigkeit oder den Glauben. Aus der Liebe, die Gott dem Glauben entgegenbringt, folgt aber nicht die Annahme zur Seligkeit, also muß auch der, der die Liebe hat, nicht notwendig von Gott angenommen werden<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> „si propter bonitatem et perfectionem naturalem, ergo creatura rationalis, quae ex se sine omni tali forma creata est melior et perfectior, perfectione naturali multo magis erit accepta deo, quod tu negas. Si propter perfectionem moralem. Contra, numquam est perfectio moralis, nisi quia est in potestate alicuius, ergo si haec forma habeat bonitatem moralem, oportet quod hoc sit, quia haec est in potestate alicuius . . . illa forma, cum sit a solo deo, non est in potestate cuiuscumque creaturae“ (I Sent. d. 17 q. 1 H tertio; Ottob. 2088 f. 100r ab; Gött. f. 129ra). <sup>254</sup> S. o. Anm. 180.

<sup>255</sup> „Primo modo et secundo caritas est laudabilis sed non tertio modo nec sumus laudandi sic quia deus nobis infundit caritatem, quae non est in nostra potestate, quamvis sumus aliquo modo laudabiles, si nos disponimus ad recipiendum caritatem. Similiter caritas laudabilis est, pro quanto est operis meritorii causa et principium (Quodl. VI q. 2; Vat. lat. 3075 f. 57rb/va; 956 f. 23va).

<sup>256</sup> „Ad aliud dico, quod deus de necessitate naturae diligit iustitiam, caritatem et cetera dilectione vel complacentia primo modo dicta et non tantum sic diligit virtutes sed omnes creaturas et maxime creaturam rationalem. Alia dilectione non necessario diligit

- k) Ein verdienstlicher Akt ist von Gott nicht weniger angenommen (*acceptus*) als der Habitus der Liebe. Nun ist aber an ihm nichts angenommen, das nicht sein könnte, ohne angenommen zu sein. Denn Gott könnte den Akt unmittelbar setzen ohne Beteiligung des freien Willens. Dann wäre dieser Akt nicht verdienstlich und folglich nicht von Gott angenommen<sup>257</sup>.
- l) Wenn einer aus natürlicher Kraft und freiwillig den Akt hervorbringt, Gott zu lieben über alles, samt der Bereitschaft, all das zu wollen, was Gott gefällt, auch den Tod oder jede Gefahr und jeden Schaden auf sich zu nehmen, dann liegt es in der Natur dieses Aktes, daß er eher von Gott angenommen wird als ein anderer auf Grund der habituellen Gnade. Denn diese liegt nicht in der Gewalt dessen, der sie empfangen hat.

Aber auch einen solchen Akt der natürlichen Gottesliebe braucht Gott nicht mit dem ewigen Leben zu belohnen, obwohl er lobwürdiger ist als der Habitus der Liebe, mehr den Charakter der Tugend hat und mehr der Sünde widerspricht, weil er ihr direkt entgegengesetzt ist. Denn das hätte zur Folge, daß jemand aus rein natürlicher Kraft das ewige Leben verdienen kann, weil der Akt, Gott über alles zu lieben, in der Möglichkeit der reinen Natur liegt<sup>258</sup>.

quamcumque virtutem non plus quam angelum nec est ymaginandum, quod deus aliter diligit caritatem quam iustitiam vel fidem . . . et ideo sicut ex dilectione, qua diligit fidem, non sequitur acceptatio habentis fidem, quamvis aliquis (Gött.: naturalis) acceptatio sequatur, ita formaliter et ex necessitate rei, quod eius oppositum includat contradictionem, ex dilectione, qua deus diligit caritatem, non sequitur acceptatio illa specialis ipsius habentis caritatem“ (I Sent. d. 17 q. 1 T; Gött. f. 130rb).

<sup>257</sup> „Item non minus est acceptum a deo illud, quod est in actu meritorio, quam quodcumque acceptatum in habitu caritatis, sed in actu meritorio nihil est acceptatum, quin possit esse et non acceptari a deo, ergo nec in habitu caritatis. Assumptum probatur, quia nihil est absolutum in actu meritorio, quin possit immediate fieri a deo nulla creatura coagente, et per consequens etiam non voluntate creaturae coagente et sic ille actus non esset meritorius, quia nihil est meritorium, quod non est in potestate voluntatis et per consequens talis actus non esset acceptus a deo, igitur eodem modo de habitu“ (III Sent. q. 5 G).

<sup>258</sup> „Practerea actus diligendi deum super omnia cum circumstantiis, quod vellet quidcumque placeret deo, etiam subire mortem et omne periculum et damnum, magis ex natura sua habet, quod faciat aliquem libere et sponte elicentem talem actum esse acceptum deo, quam quaecumque forma, quae non est in potestate habentis, sed tantum recipit eam, sed stante tali actu in voluntate potest deus non acceptare illum actum dignum vita aeterna, ergo posita quacumque forma mere supernaturali, quae non est in potestate habentis, potest non acceptare habentem, maior videtur manifesta, tum quia talis actus magis habet rationem laudabilis, tum quia magis habet rationem virtutis quae est actus, tum quia magis repugnat peccato, cum sibi directe contrarietur. Minor autem videtur

Noch weniger braucht Gott also die habituelle Liebe anzunehmen. In diesem Argument sind sozusagen alle Eigentümlichkeiten der Lehre Ockhams von der Rechtfertigung enthalten.

Wir wollen sie kurz zusammenfassen:

1. Tugendhaft ist die Tat und nicht das Sein („magis habet rationem virtutis quae est actus“).
2. Ein Akt ist moralisch um so wertvoller, je mehr er der Freiheit und Verfügungsgewalt des Menschen unterliegt. Deshalb ist ein rein natürlicher Akt wertvoller als einer auf Grund des gnadenhaft verliehenen Habitus.
3. Dem Akt auf Grund des übernatürlichen Habitus steht der ex puris naturalibus gegenüber. Einen übernatürlichen Akt mit Hilfe der aktuellen Gnade scheint Ockham nicht zu kennen.
4. Man kann Gott aus natürlicher Kraft über alles lieben. Diese Liebe ist aber nicht verdienstlich für den Himmel, darüber entscheidet allein die Annahme durch Gott.
5. Das gilt aber auch von der Gottesliebe auf Grund des Habitus. Denn als Akt unterscheidet sich diese nicht von der ex puris naturalibus. Sie sind nicht qualitativ voneinander verschieden.

Mit diesen Betrachtungen zerreißt Ockham das Band zwischen Begnadung und Beseeligung. Eine seinsmäßige Verbindung besteht hier nicht. Die Ausstattung mit der habituellen Gnade ist weder eine innerlich notwendige noch ausreichende, sondern nur tatsächliche Bedingung der ewigen Seligkeit. Diese hat ihren Grund allein in der acceptatio divina. Wenn Gott sie tatsächlich geknüpft hat an den Besitz der Gnade, dann ist diese nur condicio sine qua non. Eine innere Beziehung der Gnade und des Lebens aus der Gnade zum ewigen Leben wird bei Ockham nicht gesehen. Das ist möglich, weil er in nominalistischer Weise mit einem Begriff arbeitet, ohne dessen Seinsgehalt zu bestimmen oder diesen dauernd gegenwärtig zu haben. Wenn Vignaux sagt, daß die Theologie de potentia dei absoluta das organische Band zwischen unseren Werken und ihrer ewigen Vergeltung nicht zerreiße<sup>259</sup>, so stimmt das nicht, wenigstens dort nicht, wo wie bei Ockham eine solche Theologie konsequent durchgeführt wird.

manifesta, quia aliter sequeretur, quod aliquis ex puris naturalibus posset mereri vitam aeternam, quia talem actum potest quis habere ex puris naturalibus. Unde etiam talem actum potest quis habere respectu creaturae sicut aliquid ad placendum alteri etiam seipsum interficeret si alius vellet“ (I Sent. d. 17 q. 1 H quarto; Ottob. f. 100rb; Gött. f. 129ra).

<sup>259</sup> Luther commentateur, S. 65 Anm. 1.

In bezug auf G. Biel mag Vignaux recht haben, aber damit bestätigt sich nur, daß der Devote am Ausgang des 15. Jh. die radikalen Thesen Ockhams harmonisierte.

*Der Grund für die Prädestination bzw. Reprobation  
und die Vorbereitung auf die Gnade*

Wie Scotus unterscheidet Ockham Prädestination, Ausstattung mit der habituellen Gnade und Annahme durch Gott. Wenn nun Gott einen begnadeten Menschen verdammen kann, wie steht es dann mit einem, der zum Heil bestimmt ist?

Diese Frage stellt Ockham in I Sent. dist. 40: „Utrum possibile est, alicui praedestinatum damnari et praescitum salvari.“ Er antwortet darauf, jede Prädestination geschehe contingenter und nicht notwendig. Also könnte ein zum Heil Prädestinierter auch nicht gerettet werden. Das folgt daraus, daß die Prädestination vom freien Willen Gottes abhängt<sup>260</sup>. Dasselbe ergibt sich, wenn man davon ausgeht, daß keinem Erwachsenen das ewige Leben verliehen wird ohne ein verdienstliches Werk. Dieses steht in der Gewalt des Menschen, also kann er sein Heil verfehlen<sup>261</sup>. Auf den Einwand, alles Unveränderliche sei notwendig, die göttliche Prädestination sei aber unveränderlich, also auch notwendig, folglich könne ein Prädestinierter nicht nicht prädestiniert werden, gibt Ockham folgende Antwort: Ein unveränderliches Complexum ist nicht notwendig. Es kann zwar auch nicht erst wahr und dann falsch sein. Es ist aber doch nicht notwendig, sondern contingenter. Denn mag etwas auch wahr sein oder gewesen sein, so ist es doch möglich, daß es nicht wahr ist oder gewesen ist. So ist es wahr: Gott weiß und hat es gewußt, daß dieser gerettet werden wird, und doch ist es möglich, daß er es niemals gewußt hätte<sup>262</sup>. Unmöglich ist aber, daß der Satz „Dieser wird gerettet werden“ erst wahr und dann falsch ist.

Im Folgenden wird das mit Hilfe der Logik geklärt. Die Aussage „Ein Prädestinierter kann verdammt werden“ ist in sensu composito falsch. Denn

<sup>260</sup> „Hoc patet, quia cuiuslibet salvatio dependit a voluntate divina contingenter causante, ergo in potestate dei est, conferre cuicumque vitam aeternam vel non conferre, ergo quicumque potest non salvari“ (I Sent. d. 40 B; Gött. f. 190ra; Borgh. 68 f. 156ra; Ottob. 2088 f. 148rb).

<sup>261</sup> „Praeterea nulli adulto confertur vita aeterna nisi propter aliquod opus meritorium, sed omne opus meritorium est in potestate merentis, ergo talis potest non mereri et per consequens potest non salvari“ (ebd.).

<sup>262</sup> „Sicut haec est vera, deus scit, quod iste salvabitur, et deus scivit, quod iste salvabitur, et tamen possibile est, quod numquam sciverit, quod iste salvabitur. Et impossibile est, quod haec sit primo vera, iste salvabitur et postea sit falsa vel e converso et per consequens est illo modo immutabilis et tamen non est necessaria sed simpliciter contingens“ (ebd.; Gött. f. 190rb).

dann würde sie besagen: es ist möglich, daß der Prädestinierte verdammt ist. In sensu diviso besagt sie aber nur, daß das Prädikat „kann verdammt werden“ als Möglichkeit in der Person enthalten ist, für die das Subjekt „der Prädestinierte“ supponiert und für den es hätte niemals zu supponieren brauchen. Der Begriff „Prädestinierter“ hätte ja auch nicht für Petrus supponieren können, in dem Falle wäre es wahr gewesen: Petrus kann verdammt werden. Nur können die beiden Aussagen „Petrus ist prädestiniert“ und „Petrus wird verdammt“ nicht nacheinander verifiziert werden<sup>263</sup>.

Für Ockham wird diese Frage der Freiheit des göttlichen Willens hinsichtlich der kontingenten Geschöpfe zu einer bloßen Frage der Logik, einer Gelegenheit zu zeigen, wie man es mit der Suppositionslogik elegant ausdrücken kann, daß Gott vor seinem Prädestinationsbeschuß den Petrus hätte verdammen können.

Wohl liegt auch bei Petrus Lombardus in dieser Frage der Schwerpunkt auf dem logischen Problem. Dort heißt es ähnlich: Der Satz „Ein Prädestinierter kann verdammt werden“ ist falsch, wenn man ihn per coniunctionem nimmt, d. h. beides zusammen gelten soll. Per disiunctionem genommen, d. h. wenn das eine oder das andere gelten soll, ist er dagegen wahr<sup>264</sup>.

Aber seit dem Lombarden hatte die Theologie um diese Frage gerungen, und ihre Behandlung bei Duns Scotus könnte uns zeigen, wie sehr bei Ockham eine Verlagerung von einer metaphysischen oder besser theologischen Betrachtungsweise zu einer bloß logischen vorliegt.

Für Ockham stellt sich weiter das Problem, ob die göttliche Prädestination bzw. Reprobation im Menschen selbst ihren Grund hat. So lautet die nächste

<sup>263</sup> „In sensu composito sunt simpliciter falsae, quia talis sensus exprimitur per istam propositionem: hoc est possibile: praedestinatus est damnatus. In sensu diviso non denotatur, nisi quod praedicatum possibiliter inest illi, pro quo supponit subiectum, pro quo tamen potest numquam supposuisse; et hoc est verum, quia ante beatitudinem subiectum istius propositionis: aliquis praedestinatus potest damnari, supponit pro Petro et de Petro fuit verum dicere, quod Petrus potest damnari, tamen quantumcumque hoc praedicatum praedestinatus supponat pro Petro, potuit tamen numquam supponere pro Petro et ideo non possunt istae duae propositiones: Petrus est praedestinatus, Petrus damnatur, successive verificari“ (I Sent. d. 40 C; Gött. f. 190rb). — Luther bemerkt in These 31 der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517 (WA 6, 224—228) zu dieser Unterscheidung: „Vanissimo commento dicitur: praedestinatus potest damnari in sensu diviso, Sed non in composito. Contra Scholast.“

<sup>264</sup> Petr. Lombardus I d. 40c. 1, ed. Quaracchi S. 250. Betr. Ockham vgl.: The tractatus de praedestinatione et de praescientia dei et de futuris contingentibus of William Ockham. Edited with a Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued Logic by PH. BÖHNER. Franciscan Institute Publications No. 2, St. Bonaventure, N. Y., 1945.

Quästion: „Utrum in praedestinato sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobato aliqua causa suae reprobationis“ (I Sent. d. 41 q. 1).

Die Ansicht Ockhams in dieser Frage ist nicht leicht festzustellen. Wenn er schließlich nach längerer Diskussion seine eigene Antwort gibt, dann nur sehr vorsichtig<sup>265</sup>. Vorher hatte er bemerkt, daß nach der Meinung aller vom Willensakt des Prädestinierenden, d. h. vom Akt des göttlichen Willens her, die Vorherbestimmung keine Ursache hat. Es sei aber die Frage, ob die Prädestination, von seiten der Wirkung her betrachtet, eine Ursache habe<sup>266</sup>.

Hierzu werden zwei Meinungen vorgetragen, von denen die zweite auf Duns Scotus zurückgeführt wird. Die erste ist die des Thomas von Aquin, den Ockham zwar wörtlich zitiert, aber nicht mit Namen nennt. Nach diesem Autor kann man die Teilwirkungen der Prädestination für sich betrachten. Dann stehe nichts im Wege, die eine als Grund der anderen anzusehen, dann sei die spätere die Zielursache der früheren, diese die Verdienstursache jener. Nehme man aber die Wirkung der Prädestination als ganze, dann gebe es für sie keinen Grund im Menschen. Denn auch alle vorbereitenden Akte seien schon selbst Wirkung der Vorherbestimmung<sup>267</sup>.

Im Hinblick auf das ganze Menschengeschlecht und die Gesamtheit der Dinge hätten Prädestination und Reprobation den Sinn, die Güte Gottes vielseitig darzustellen. In der Vorherbestimmung der einen wolle Gott seine bonitas im Erbarmen und durch die Reprobation der anderen sie in der Gerechtigkeit sichtbar machen. Weshalb er aber gerade diesen einen zur Glorie erwählt und einen anderen verwirft, dafür gibt es nach dieser Ansicht keinen Grund als den göttlichen Willen selbst<sup>268</sup>. Dagegen werden verschie-

<sup>265</sup> „Ideo sine praedicio et assertione temeraria potest aliter dici ad quaestionem“ (d. 41 q. 1 F).

<sup>266</sup> „Ad quaestionem dicitur, quod praedestinatio ex parte actus praedestinantis nullam causam habet secundum omnes, sed dubium est, an habeat aliquam causam ex parte (ratione) effectus praedestinationis“ (ebd. B; Borgh. 68 f. 156 va; Ottob. f. 148 va); vgl. S. Th. I q. 23a 5.

<sup>267</sup> „Et quantum ad hoc dicitur, quod effectum praedestinationis possumus dupliciter considerare. Uno modo in particulari et sic nihil prohibet unum effectum praedestinationis esse rationem et causam alterius et quod posterior sit causa finalis et prior causa meritoria posterioris, sicut si dicamus, quod deus praeordinavit alicui, se daturum gloriam ex meritis et quod praeordinavit se daturum gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari effectus praedestinationis in communi et sic impossibile est quod totus effectus praedestinationis in communi habeat causam aliquam ex parte nostra, quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa prima praeparatio ad gloriam, neque est enim haec nisi per auxilium divinum“ (ebd. B). Fast wörtlich übereinstimmend mit S. Th. I q. 23a 5.

<sup>268</sup> „Unde si consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem, sic voluit deus quantum ad aliquos, quos praedestinavit, suam bonitatem repraesentari

dene Gründe ins Feld geführt, unter anderem wird darauf hingewiesen, daß die im Stande der Todsünde geleisteten guten Werke in gewisser Weise die Ursache für die Gnadenverleihung seien. Denn nach den Heiligen und Doktoren würden solche Werke zwar nicht für die ewige Seligkeit gelten und dort auch nicht vergolten, sie würden aber mit zeitlichen Gütern belohnt und trügen dazu bei, daß Gott die Gnade, mit der das ewige Leben verdient werde, schneller verleihe. Sie disponierten gleichsam auf die Gnade und folglich auf die Wirkung der Prädestination, gehörten aber nicht selbst schon zu ihrer Wirkung. Denn diese Werke gingen der Gnade voraus und seien dem der ewigen Strafe Würdigen mit dem gemeinsam, der das ewige Leben verdiene<sup>269</sup>. Das Argument, solche disponierenden Akte seien nur mit göttlicher Hilfe möglich, besage nichts dagegen. Denn nicht alles, was wir nur mit Gottes Hilfe vermöchten, sei schon Wirkung der Prädestination. Denn ohne diese Hilfe sei ja überhaupt nichts Positives möglich, sie aber deshalb noch nicht in jedem Falle Wirkung der Prädestination<sup>270</sup>.

Wir müssen beachten, daß Ockham diese Lehre von der disponierenden Bedeutung der in der Todsünde begangenen guten Werke nicht als seine Meinung vorträgt, wie Vignaux es darstellt<sup>271</sup>. Ockham diskutiert hier ver-

per modum misericordiae parcendo et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem“ (ebd. B; vgl. S. Th. I q. 23a 5).

<sup>269</sup> „Contra istam opinionem primo, quod dicit, quod totus effectus praedestinationis non habet aliquam causam, non videtur verum, quia totus effectus praedestinationis repugnat secundum leges ordinatas existenti in peccato mortali ergo nihil quod est in existenti in peccato mortali est effectus praedestinationis, sed opera bona ex genere facta in peccato mortali sunt aliquo modo causa, quare deus dat alicui gratiam. Unde secundum sanctos et doctores quamvis opera facta in peccato mortali nihil faciant ad vitam aeternam nec remunerabuntur in vita aeterna, tamen remunerantur temporaliter et sunt facienda ut citius deus det gratiam alicui, qua mereatur vitam aeternam, ergo aliquo modo quamvis non sufficienter nec simpliciter meritorie talia opera bona disponunt ad gratiam et per consequens ad effectum praedestinationis. Nec sua ratio valet. Nam licet quidquid in homine ordinans ipsum ad salutem tanquam quo posito est dignus vita aeterna comprehendatur sub effectu praedestinationis non tamen omne quocumque modo ordinans scilicet disponendo vel impedimento amovendo comprehendatur sub effectu praedestinationis et huiusmodi est ipsa praeparatio ad gratiam, quae non sub effectu praedestinationis cadit, quia quidquid praecedit gratiam est commune existenti in peccato mortali et digno poena aeterna et digno vita aeterna, sed praeparatio ad gratiam, praecedit gratiam, ergo est communis utrique, ergo non effectus praedestinationis“ (ebd. C; Borgh. 68 f. 156va; Ottob. 2088 f. 148vb; Gött. f. 190v ab).

<sup>270</sup> „Nec valet quod dicitur, quod non potest fieri nisi per auxilium divinum, quia non omne, quod non potest fieri nisi per auxilium divinum, est effectus praedestinationis, quia nihil positivum potest fieri nisi per auxilium divinum et tamen non quodlibet tale est effectus praedestinationis“ (ebd.).

<sup>271</sup> Iustification, S. 137 mit Anm. 2.

schiedene Ansichten, ohne selbst schon Stellung zu nehmen. Das tut er erst am Ende der Quästion. Dort läßt er zwar gelten, daß es etwas gibt, das irgendwie auf das ewige Leben hinordnet, ohne schon Wirkung der Vorherbestimmung zu sein. Doch will er keinen Bezug der Prädestination darauf gelten lassen. Wir würden auf das ewige Leben hin prädestiniert, dieses sei der eigentliche Bezug der Vorherbestimmung<sup>272</sup>. Wieso aber etwas auf die Seligkeit hinordnen kann, ohne Wirkung der Prädestination, ohne aber auch Veranlassung für sie zu sein, darüber äußert Ockham sich nicht.

Als zweite Meinung bringt er die des Scotus. Für diesen ist die Reprobation die Folge der von Gott vorausgesehenen Sünden, die Prädestination aber nicht entsprechend die Folge der vorausgesehenen guten Werke. Denn nach dessen Prinzip wird beim geordneten Willen erst das Ziel angestrebt und dann die entsprechenden Mittel. Gott will also zuerst die Seligkeit für jemand und dann die dazu dienlichen guten Werke<sup>273</sup>. „Ergo propter nullum eorum provisum vult ei beatitudinem.“ Diesen Unterschied läßt Ockham nicht gelten; wenn schon Reprobation propter praevisa peccata, dann Prädestination propter praevisum meritum. Daß zuerst das Ziel angestrebt werde und dann die dahin führenden Mittel, gelte für Gott schon deshalb nicht, weil es bei ihm kein Nacheinander der Akte gebe<sup>274</sup>. Bevor Ockham nach dieser Diskussion seine eigene Meinung vorträgt, erörtert er noch die Begriffe Prädestination, Reprobation und Causa. Die beiden ersten besagen nichts von Gott, den Personen und dem Wesen, Verschiedenes. Es gibt in Gott keinen actus secundus, der zur Gottheit hinzukäme. Prädestination meint Gott selbst, insofern er einem das ewige Leben geben will<sup>275</sup>. Diese

<sup>272</sup> „Ad rationes pro prima opinione dico, quod non omne ordinans quocumque modo ad vitam aeternam est effectus praedestinationis, sed ipsa vita aeterna est illud, ad quod nos praedestinamur, non autem proprie praedestinatio est respectu alicuius nisi respectu vitae aeternae“ (ebd. J).

<sup>273</sup> Vgl. Scotus, Ox. I d. 41 q. un. n 11: „Primum probatur, quia volens ordinate finem et ea quae sunt ad finem prius vult finem quam aliquod entium ad finem, quia propter finem alia vult . . . Sed gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii, omnia ad istum finem sunt ordinata . . . ; ergo primo isti vult deus beatitudinem quam aliquod istorum . . . igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatitudinem“ (ed. Wadding V, 1340). — Vgl. H. LENNERZ, De historia applicationis principii: „omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae sunt ad finem“ ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam, in: Gregorianum 10 (1929) 238—266.

<sup>274</sup> „Ergo sicut peccatum finale praevisum est ex parte obiecti ratio reprobationis, ita aliquando gratia vel meritum praecedens praevisum est ratio praedestinationis“ (ebd. F). — „Quia non est ibi talis prioritas actuum nec sunt ibi talia instantia qualia ille ponit, sicut prius est ostensum“ (ebd.).

<sup>275</sup> „Circa primum dico, quod praedestinatio non est aliquid ymaginabile in deo distinctum quocumque modo a deo et personis et deitate, ita quod non est aliquis actus secundus

Einfachheit Gottes und Ungeschiedenheit von Wesen und Eigenschaften macht Ockham häufig gegen Scotus und seinen Versuch, in das innere Handeln Gottes eine Ordnung hineinzutragen, geltend.

Den Begriff der Ursache will Ockham doppelt gefaßt wissen. Im strengen Sinne bezeichne ich mit *causa*, was etwas anderes als Wirkung hat, mit dessen Setzung das andere gesetzt wird und ohne das dieses andere nicht ist. Im weiteren Sinne ist mit *causa* nicht die Beziehung zweier Sachen, sondern zweier Sätze gemeint, wenn ich z. B. als Grund dafür, daß das Feuer nicht wärmt, angebe, weil es keine Wärme hat oder nicht genügend nahe ist. So wird oft das zeitlich Frühere als *causa* des zeitlich Späteren angegeben, ohne daß es im eigentlichen Sinne *causa efficiens, materialis, formalis* oder *finalis* ist.

Weil aber von einem Satz zum anderen eine natürliche, nicht umkehrbare Folge besteht, kann das Vorhergehende als die Ursache des Folgenden bezeichnet werden<sup>276</sup>. In diesem letzten Sinne will Ockham bei der Reprobation eine Kausalität gelten lassen. Weil einer bis zum Ende in der Sünde verharren wird, wird er verworfen<sup>277</sup>.

Bei der Prädestination ist es komplizierter. Hier sind nach Ockham zwei Weisen zu unterscheiden. Bei der einen besteht eine Ursache, bei der anderen nicht. Denn ein Teil der Auserwählten wird gerettet wegen ihrer Verdienste, so daß sie, wenn sie nicht mit ihrem freien Willen verdienstlich gehandelt hätten, nicht gerettet würden. Bei ihnen scheint damit – Ockham drückt sich vorsichtig aus – ein Grund für die Prädestination zu bestehen. Ähnlich wie Gott einen verwirft, weil er voraussieht, daß er in der Sünde verharren, prädestiniert er welche, weil er ihr Beharren in der Liebe voraussieht.

Andere dagegen werden auf Grund einer speziellen Gnade auf das ewige Leben hingeordnet. Sie sind sich nicht selbst überlassen, ihnen kommt Gott zuvor, so daß sie keinen Widerstand leisten und das ewige Leben nicht verlieren können. So war es bei Maria und einigen anderen<sup>278</sup>. Einen Grund für

*adveniens deitati; sed importat ipsum deum, qui est daturus alicui vitam aeternam et ita importat ipsum et vitam aeternam, quae dabitur alicui, et eodem est de reprobatione . . .“* (ebd. F; Borgh. 68 f. 157 ra; Gött. f. 191 ra; Ottob. 2088 f. 149 ra).

<sup>276</sup> „Unde quando ab una propositione ad aliam est consequentia naturalis et non e converso, tunc potest aliquo modo dici, quod antecedens est causa consequentis et non e converso“ (ebd.).

<sup>277</sup> „Iis dictis dico ad quacstionem, quod est dare aliquam causam reprobationis accipiendi saltem secundum modo causam. Nam ista causalitas est vera, quia iste peccabit finaliter ideo damnabitur“ (ebd. G).

<sup>278</sup> „Potest dici (sine praecudicione et assertione), quod alicuius praedestinationis est aliqua causa et ratio et alicuius non est talis ratio et causa. Huius ratio est, quia aliqui

diesen Unterschied vermag Ockham nicht anzugeben, genau so wenig wie dafür, daß Paulus ohne jegliche Verdienste bekehrt wurde, andere dagegen nicht<sup>279</sup>. Dieses Beispiel der Bekehrung Pauli könnte uns verleiten anzunehmen, es gehe um die Vorbereitung auf die Rechtfertigung; auch das „*sibi ipsis derelicti*“ des oben angeführten Textes könnte das nahelegen. Mögen die Vorstellungen bei Ockham nicht immer klar geschieden sein, so ist doch festzuhalten: Bei der zweifachen Prädestination geht es darum, daß einmal vorausgegangene verdienstliche Handlungen, die selbst schon Wirkungen der Prädestination sind, in gewisser Weise deren Ursachen sind, man in anderen Fällen dagegen diesen Grund für die Verleihung des ewigen Lebens nicht annehmen kann, weil der auf diese Weise zur Seligkeit Geführte, z. B. Maria, daran gehindert ist, der Gnade zu widerstehen.

Wie Ockham das „*sibi ipsis derelicti*“ versteht, wird nicht deutlich. Es handelt sich dabei um Begnadete. Nennt Ockham aber die in der ersten Weise Vorherbestimmten „*sibi ipsis derelicti*“, obwohl sie in der Gnade leben und verdienstlich handeln, so wird daran deutlich, wie wenig für ihn die Vorstellung der Begnadung als einer Lebens- und Tatgemeinschaft mit Gott besteht. Deshalb bleiben auch die Fragen der Mitwirkung des Menschen mit der Gnade unklar, ja, unerörtert.

Ockham betont die Bedeutung des freien Willens des Menschen für das verdienstliche Handeln und noch mehr die unbedingte Freiheit Gottes bei der Vorherbestimmung bzw. Verwerfung; er betont weiter, daß der Mensch als *causa secunda* nichts vermag ohne Gott als *causa prima*, dieser aber in jedem Falle ohne die *causa secunda* die Wirkung setzen kann. Gnade ist für ihn so sehr Huld Gottes, die nur in diesem ihren Grund hat, daß ihre Eigenschaft als dem Menschen mitgeteilte Kraft, geschweige denn als eine ihn und

*propter merita salvabuntur, ita quod si non voluntarie mererentur non salvarentur, aliqui autem solum ex gratia speciali sunt ordinati ad vitam aeternam, ita quod sibi ipsis non sunt derelicti sicut alii, sed praeventiuntur, ne possint ponere obicem, ne perdant vitam aeternam sicut fuit de beata virgine et de quibusdam aliis, qui praeventiebantur gratia divina, ne peccarent et perderent vitam aeternam. Praedestinationis primorum videtur esse aliqua ratio, quia sicut damnandi ideo reprobantur, quia praeventiuntur peccaturi finaliter, cum deus non prius est ultor quam aliquis sit peccator. Ita est de quibusdam praedestinatis, praedestinantur quia praeventiuntur finaliter perseverare in caritate et quod deus non conferet eis vitam aeternam, nisi prius mererentur vitam aeternam. — Secundorum non videtur esse ratio, qua re praedestinantur, nisi quia deus vult ita, quod quidquid dat eis, dat ut consequantur vitam aeternam nec permittit eis aliquid inesse, quod possit eos impedire a vita aeterna“* (ebd. G; Gött. f. 191 rb).

<sup>279</sup> „Causa autem quare istos praedestinat sine omni ratione et alios propter rationem non est nisi divina voluntas, sicut causa, quare beatus Paulus fuit percussus a deo et conversus sine meritis quibuscumque praeviis et alius non sic, non est nisi divina voluntas“ (ebd. G).

sein Handeln informierende Qualität, nicht gesehen wird. So ist es schwer zu sagen, wie Ockham die Mitwirkung des Menschen mit Gott versteht und ob und wie er eine Vorbereitung auf die Gnade für möglich hält.

In der Literatur stoßen wir in dieser Frage auf eine gewisse Verlegenheit. Vignaux spricht von einem schwachen Versuch einer Theorie der Vorbereitung auf die Gnade bei Ockham<sup>280</sup>. Als Beleg führt er die oben angeführte Stelle<sup>281</sup> auf, nach der der Mensch zu Handlungen fähig ist, die selbst nicht im strengen Sinne verdienstlich, auch nicht schon Wirkungen der Prädestination sind, aber auf diese hinordnen und für die Gnade disponieren. Hiernach wäre nach Ockham eine Vorbereitung auf den Empfang der Gnade durch Handlungen möglich, die zwar nur durch Gottes Beistand im Sinne des allgemeinen göttlichen Konkurses möglich sind, aber nicht auf eine übernatürliche Gnadenhilfe zurückgehen.

So klar läßt sich Ockhams Meinung nicht wiedergeben, denn die von Vignaux angeführte Stelle wird, wie gesagt, als Einwand zu einer vorgebrachten opinio aufgeführt, und ist nicht die ausdrückliche Meinung Ockhams.

Feckes, der, von Biel herkommend, dessen Ansichten bei Ockham nachweisen möchte, findet hier nichts „über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade, trotzdem Biel sich auf ihn beruft“<sup>282</sup>. Nur die Stelle I Sent. d. 1 q. 2 CD, nach der der Mensch aus eigener Kraft einen actus fruitionis in bezug auf Gott haben kann, läßt nach Feckes Ockhams Gedanken erraten.

Wenn diese Stelle aber etwas über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung aussagt, dann auch viele andere, z. B. alle die, wo Ockham betont, daß der Mensch de potentia dei absoluta ex puris naturalibus Gott über alles lieben und Gott den Menschen auf Grund solcher natürlicher Akte zum Heil annehmen kann. Der evidente Beweis, „daß Ockham die absolute Notwendigkeit der aktuellen Gnade leugnet“, ist damit gegeben und braucht nicht gesucht zu werden. Schwierig ist es nur darzustellen, wie der Venerabilis Inceptor sich den Vorgang der Rechtfertigung in der faktischen Heilsordnung denkt, ob er hier eine Vorbereitung von seiten des Menschen kennt. Wie wir sahen, ist er in bezug auf das moralisch gute Handeln sehr optimistisch. Der Mensch kann von Natur aus die Gebote halten und dieselben Akte setzen

<sup>280</sup> „On peut encore recourir à l'ébauche qu'on trouve chez lui d'une théorie de la préparation à la grâce“ (Justification, S. 137).

<sup>281</sup> I Sent. 41 q. 1 C; s. o. Anm. 269.

<sup>282</sup> S. o. S. 10 Anm. 45. In „Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel“ bemerkt Feckes: „Die Ausführungen Biels über die Kraft des natürlichen Menschen und die Beihilfe der Gnade findet man bei Ockham nicht“ (S. 104).

wie der Begnadete. Diese Handlungen werden aber erst verdienstlich durch die Annahme von Gott, und die kann de potentia dei absoluta erfolgen ohne vorhergehende oder gleichzeitige Verleihung der Gnade.

Wie geht es aber de potentia dei ordinata? Begnügt sich Gott auch da mit rein natürlichen Akten, oder sind überhaupt disponierende Akte auf seiten des Menschen gefordert, damit Gott die habituelle Gnade, an die er faktisch das Heil geknüpft hat, verleiht?

Hat sich Gott gar dahin festgelegt, daß er denen, die tun, was in ihren Kräften liegt, die Gnade verleiht, auch wenn dieses „facienti quod est in se“ vom natürlichen Tun gemeint ist? Darüber erfahren wir bei Ockham sehr wenig.

Wir können lediglich gelegentliche Bemerkungen registrieren, die mehr geeignet sind, die Fragestellung deutlich zu machen und gefährliche Tendenzen offen zu legen, als daß sie Rückschlüsse auf eine ausdrückliche Lehre gestatten.

Während Ockham in I Sent. d. 17 q. 1 H die Meinung ablehnt, dem Gnadenhabitus komme nicht nur eine Seinsgüte, sondern auch eine moralische zu, weil man sich auf ihn disponieren könne, und zur Begründung angibt, daß die Kinder ohne jeden disponierenden Akt die Gnade erlangen<sup>283</sup>, argumentiert er in Quodl. VI q. 2 etwas anders. Hier sagt er, wir seien zwar nicht lobwürdig, sofern uns Gott die Liebe eingegossen habe, die nicht in unserer Gewalt stehe, wohl aber, insofern wir uns für ihren Empfang disponiert hätten und sie Grund und Prinzip verdienstlichen Tuns sei<sup>284</sup>. Hier nimmt Ockham also auf die habituelle Gnade disponierende Akte an, und er scheint nicht daran zu denken, daß diese mit Hilfe der aktuellen Gnade zustandekommen. Etwas mehr erfahren wir zu diesem Thema in der Tugendlehre im 3. Buche der Sentenzen, wo Ockham lehrt, daß der vierte Grad der moralischen Tugend nach der Anordnung Gottes die theologischen Tugenden verlange. Denn die Liebe zu einem Geschöpf um Gottes willen sei nur möglich, wenn man Gott über alles liebe. Eine solche Liebe sei aber de potentia dei ordinata nur mittels der göttlichen Tugenden möglich<sup>285</sup>.

Was den Zusammenhang des natürlichen Habitus mit dem übernatürlichen betrifft, äußert Ockham folgende für unsere Frage wichtige Ansicht: Die natürlichen Habitus können auch nach Zerstörung der übernatürlichen weiter-

<sup>283</sup> S. o. Anm. 180.

<sup>284</sup> S. o. Anm. 255.

<sup>285</sup> „Quarta conclusio est, quod virtus moralis in quarto gradu necessario coexistit virtutes theologicas et hoc dico de potentia dei ordinata. Hoc patet, quia non potest ordinate diligere creaturam propter deum generaliter, nisi talis amet deum super omnia, quia propter unum quodcumque etc. talis autem amor de potentia dei ordinata non potest esse sine fide, spe et caritate infusus nec sine eis aliquo modo acquisitis“ (III Sent. q. 12 FF; Gött. f. 285 vb—286 ra).