

bestehen. Das gilt aber nicht von der Liebe oder höchstens de potentia dei absoluta. Denn Gott hat festgesetzt, daß einer, der ihn über alles liebt, die Gnade zu haben verdient, und diese wird ihm dann eingegossen. Dagegen kann ein Ungläubiger glauben wie ein Christ, also einen erworbenen Glauben haben ohne den eingegossenen. Er kann aber nicht Gott lieben über alles, ohne die Liebe und den Glauben zu haben, weil diese miteinander geschenkt werden²⁸⁶.

Damit wäre gesagt, daß Gott sich festgelegt hat, die habituelle Gnade zu schenken, wenn die natürliche Tugend der Liebe einen gewissen Grad erreicht hat. An ein disponierendes Handeln mit Hilfe der aktuellen Gnade ist noch nicht gedacht, es stehen habitus naturales und habitus infusi gegenüber. Doch wir müssen uns hüten, aus einer einzelnen Stelle allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen.

Im Grund unternimmt Ockham nichts, um die Kluft zwischen dem freien Tun des Menschen und dem durch nichts gebundenen Willen Gottes zu überbrücken. Er betont beides, läßt es aber nebeneinander stehen. Darin liegt seine Stärke. Denn wenn die aktuelle Gnade bei ihm keine Rolle spielt und die habituelle ohne Erörterung ihres Wesens und ihrer Bedeutung als nur de potentia dei ordinata notwendig hingestellt wird, dann kann der Versuch, das freie Tun des Menschen mit Gottes Wirken in Einklang zu bringen, leicht zu Konsequenzen führen, die wie manche Anschauungen Biels dem Pelagianismus nahekommen.

Pelagianismus?

Weil Ockham dem natürlichen Handeln so viel zutraut und im Grunde keinen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Handlung kennt, muß er die Freiheit Gottes bei der Annahme des Menschen im Stande der Gnade stark betonen. Nur so kann er sich vor dem Vorwurf des Pelagianismus schützen. Andererseits wird bei ihm der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Handlung bedeutungslos. Denn beide sind nicht aus sich heraus verdientlich, sondern es liegt alles bei der willkürlichen An-

²⁸⁶ „Ad aliud dico quod habitus naturales possunt remanere destructis habitibus infusis, tamen de aliis et aliis diversimode est dicendum, quia habitus naturalis correspondens caritati potest manere destructa caritate infusa de potentia dei absoluta, non tamen de potentia dei ordinata, quia deus ordinavit, quod quando aliquis diligit deum super omnia, quod tunc creature habere caritatem infusam et deus sibi statim infundit; sed fides et spes acquisitae possunt bene remanere sine infusis, quia ita intense potest unus paganus credere sicut unus christianus secundum fidem acquisitam, non tamen deum diligere super omnia nisi habeat caritatem et fidem, quia simul infunduntur (et ideo licet ille infidelis habeat fidem acquisitam non tamen infusam)“ (III Sent. q. 8 S; Gött. f. 274rb ohne (); vgl. IV Sent. dubb. E).

nahme durch Gott. Gnade ist nicht eine Kraft, die sich dem Menschen mitteilt und ihn zum verdientlichen Handeln befähigt, sondern die Huld Gottes, mit der er den Menschen annimmt oder nicht, wie es ihm gefällt.

Ockham tut sich etwas darauf zugute, daß er mit seiner Anschauung, die geschaffene Gnade sei nicht notwendig bzw. Gott brauche ihretwegen den Menschen nicht anzunehmen, nicht nur nicht Pelagianer ist²⁸⁷, sondern daß im Gegenteil bei ihm jede Gefahr des Pelagianismus, nämlich Gott irgendwie zu nötigen und seine freie Wahl einzuschränken, völlig ausgeschlossen ist. So sei Gott wirklich niemandes Schuldner²⁸⁸. Die andere Meinung dagegen, die behauptet, es sei gegen das Widerspruchsprinzip, wenn Gott einem Menschen, der mit der übernatürlichen forma ausgestattet sei, nicht das ewige Leben schenke, unterwerfe Gott einem Zwang und käme damit in die Nähe des Pelagius²⁸⁹. Wohl genügen nach dieser Ansicht, so führt Ockham weiter aus, nicht natürliche Ursachen, über die wir aus uns heraus verfügen, zu einem Akt, der Gott nötigt, uns das ewige Leben zu geben. Es ist eine eigens von Gott geschaffene übernatürliche forma erforderlich. Aber ist diese einmal verliehen, dann ist sie genau so natürliches Prinzip ihrer Akte wie die intellektuelle Seele und bringt notwendig jene Handlung hervor, die Gott im obigen Sinne nötigt²⁹⁰. Das führt, so meint Ockham, wie bei Pelagius zu

²⁸⁷ „Et si dicas quod prima conclusio continet errorem Pelagii, respondeo quod non: quia Pelagius posuit quod de facto non requiritur gratia ad vitam aeternam habendam, sed quod actus ex puris naturalibus elicited est meritorius vitae aeternae de condigno. Ego autem pono, quod solum est meritorius per potentiam dei absolutam acceptantem“ (Quodl. VI q. 1; Vat. lat. 3075 f. 57ra; 956 f. 23va).

²⁸⁸ „Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quaecumque praevia beatitudini sit in anima et tamen quod deus numquam velit sibi conferre vitam aeternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dat cuicumque det, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a deo ordinatas et sic loquuntur omnes sancti in ista materia et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii quae ponit deum sic posse necessitari et sic-gratuitam et liberalem acceptationem dei esse necessariam cuicumque“ (I Sent. d. 17 q. 1 M; Ottob. 2088 f. 100va; Gött. f. 129va). Vorher heißt es: „... ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum unicuique vitam aeternam et sic ista (propria) opinio maxime recedit ab errore Pelagii“ (q. 1 L quarto; Gött. f. 129rb).

²⁸⁹ „opinio autem praedicta, quamvis non ponat aliquem actum elicitedum ex puris naturalibus sic necessitare deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a deo necessitare deum, quia habet ponere, quod includit contradictionem, quod talis forma sit in anima et quod deus numquam dabit sibi vitam aeternam“ (ebd. Gött. f. 129va). „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. 101ra; Borgh. 68 f. 101va; Gött. f. 131ra).

²⁹⁰ „haec opinio ponit, quod est aliqua forma causata in anima, quae ex natura rei incitat (G.: necessitat) deum ad acceptandum actum talem et naturam in qua est; et

der Konsequenz, daß der Mensch aus natürlicher Kraft sich das ewige Leben verdienen kann. Andererseits sieht Ockham nicht ein, weshalb Gott nicht de potentia sua absoluta einen, der in der Liebe, der habituellen oder der aktuellen, ist, verdammen und einen anderen ohne Liebe zur Seligkeit führen können soll. Deshalb gebe es bei Gott noch nicht ein Ansehen der Person. Denn er sei ja niemandes Schuldner, und was er tue, sei gerecht getan²⁹¹.

Das Anliegen Ockhams, die Unabhängigkeit Gottes zu wahren und jeden Pelagianismus auszuschalten, wie es in diesem Zusammenhang zum Ausdruck kommt, ist sicherlich eindrucksvoll. Hier, und man kann sagen, hier allein spürt man etwas von religiösem Beteiligtsein. Wenn überhaupt ein Zug an Ockham franziskanisch ist, dann die Art, wie er für die Allmacht Gottes eintritt und damit auch der schenkenden Liebe Gottes den Raum freikämpft²⁹². Allerdings ist davon nicht ausdrücklich die Rede.

tunc licet caritas sit creata, tamen est principium naturaliter eliciendi omnem actionem, quam potest causare, sicut anima intellectiva, licet creetur, tamen est principium naturale respectu alicuius actus eliciti, ergo haec opinio ponit, sicut opinio Pelagii, quod homo potest naturaliter elicere actum, qui necessitat deum ad acceptandum naturam, cuius est, et per consequens ponit, quod ex puris naturalibus potest homo mereri vitam aeternam, nec videtur aliqua differentia inter hanc opinionem et opinionem Pelagii, nisi quod Pelagius ponit, quod causae naturales, quas habemus ex nobis ipsis, sufficiant ad eliciendum actum necessitantem deum ad dandum vitam aeternam. Sed haec opinio ponit, quod ad eliciendum talem actum concurrat necessario aliqua forma creata a deo, sed posita illa forma necessario causat illam actionem necessitantem sicut anima intellectiva“ (III Sent. q. 5 L; G. f. 118ra).

²⁹¹ „unde non video, quin deus caritatem alicui possit infundere, et tamen ordinare eum ad poenam aeternam et etiam quod aliquis actualiter in caritate possit esse in inferno de potentia dei absoluta; et etiam potest unum alium non habentem caritatem acceptare ad vitam aeternam, nec ex hoc esset acceptator personarum, quia ipse nullius debitor est, ideo quidquid facit ex sua libertate habet (scilicet?), reprobando unum et alium acceptando totum iuste facit“ (ebd.). — „dico, quod poena debetur, quia deus sic ordinavit, quia sicut deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua, ita ex mera voluntate sua potest facere de creatura, quidquid sibi placet sicut enim si aliquis semper diligeret deum et faceret omnia opera deo accepta potest cum deus annihilare sine aliqua iniuria, ita sibi post talia opera potest non dare vitam aeternam, sed poenam aeternam sine iniuria et ratio est, quia deus nullius est debitor et ideo quidquid facit nobis ex mera gratia facit, et ideo ex hoc ipso quod deus facit aliquid, iuste factum est. Exemplum Christus nunquam peccavit et tamen fuit punitus gravissime usque ad mortem“ (IV Sent. q. 3 Q; Gött. f. 294ra; G. f. 167rb).

²⁹² Vgl. BAUNRY, *Le Tractatus . . .* „Ainsi, tout en insistant sur la toute-puissance de Dieu, Guillaume ne méconnaît pas son infinie miséricorde. Bien plus, en soulignant le premier de ces attributs, il se met en position meilleure pour soutenir que tout est de la part de Dieu libéralité pure. Par là sa philosophie reste d'inspiration franciscaine“ (S. 37). — „Ainsi: les rapports des êtres dépendent de la volonté divine comme les êtres eux-mêmes tout devient contingent dans l'univers. Par ce côté encore la philosophie de Guillaume d'Occam est bien une philosophie franciscaine. Les yeux fixés sur saint

Es ist zu beachten, daß Ockham die Irrlehre des Pelagius nicht dadurch zu vermeiden sucht, daß er die Ohnmacht des Menschen und seine Hilfsbedürftigkeit herausstellt. Der Mensch kann aus natürlicher Kraft Gott über alles lieben und alle Akte des Glaubens und der Hoffnung setzen, und diese Akte auf Grund eines habitus acquisitus unterscheiden sich höchstens der Intensität, aber nicht dem Wesen nach von denen auf Grund des entsprechenden habitus infusus²⁹³. Das ist an sich Pelagianismus. Dazu verheimlicht Ockham nicht, daß es ihm um der Freiwilligkeit des menschlichen Handelns willen lieber wäre, Gott hätte auch de facto nicht die Verdienstlichkeit von dem Besitz der gratia creata abhängig gemacht. Die Häresie des Pelagius glaubt Ockham dadurch ausgeschlossen zu haben, daß er dem menschlichen Tun, dem natürlichen wie dem übernatürlichen, die Ursächlichkeit in bezug auf das ewige Heil nimmt; verdienstlich wird es erst durch die acceptatio divina, und von ihr allein hängt auch die Belohnung mit der ewigen Seligkeit ab. Gott kann einen Begnadeten verdammen und den, der nur natürlich gute Werke aufzuweisen hat, ja einen Sünder, zur Seligkeit annehmen.

Diese seine Ansicht trägt Ockham ohne Rücksicht auf menschliches Empfinden und ohne Angst vor erschreckenden Konsequenzen vor. Die Härte der Willkür Gottes bei der Erwählung des Menschen oder seiner Verwerfung gleicht er nicht aus durch den Satz: „Facienti quod est in se, deus non denegat gratiam.“ Dieser Satz findet sich bei ihm nicht²⁹⁴. Höchstens können wir geringe Anklänge feststellen bei der spärlichen Erörterung der Möglichkeit des Menschen, sich auf die Gnade vorzubereiten. Da hört es sich so an, als habe Gott sich faktisch gebunden, jedem, der sich bemüht, die habituelle Gnade zu schenken, was dem Semipelagianismus sehr nahe käme, weil Ockham das Wirken der aktuellen Gnade nicht in Betracht zieht.

François d'Assisi qui, par ses miracles, leur apparaissait comme une sorte d'enchanteur, comme une sorte de Merlin de la nature, les franciscains s'accommodaient mal de la conception d'un monde régi par les lois nécessaires. C'était par exemple, le cas de Wibert de Tournai qui remarquait que, dans un monde ainsi conçu, les astres n'obéiraient plus aux ordres du créateur et que les prières des saints ne modifieraient plus le cours des événements“ (S. 38/39).

²⁹³ Siehe oben Anm. 169—171.

²⁹⁴ R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III*, 5. Aufl., 1953, S. 765—67 schreibt diesen Satz Ockham zu, ohne allerdings Belege beibringen zu können. Die aus Biels Werk angeführten Stellen besagen nichts für Ockham. Auch VIGNAUX (*DictThéolCath. XI*, 1 col. 776) bleibt den Beleg schuldig. Ähnlich sind die Wertungen G. RITTERS zu überprüfen, wenn er z. B. Marsilius v. Inghen „die als semipelagianisch verschriene gegenteilige Lehre Ockhams bewußt“ ablehnen läßt (*Spätscholastik I*, S. 176) oder von der „religiösen Flachheit des ockhamistischen Voluntarismus“ spricht (ebd. S. 177). Von der älteren Literatur vgl. DENIFLE, *Luther und Luthertum I²* (Mainz 1906) S. 575—581, bes. S. 578, und GRISAR, *Luther I* (Freiburg 1911) S. 114.

Ist nun durch den dialektischen Umschlag auf die willkürliche Annahme durch Gott der Pelagianismus wirklich überwunden? Die Geschichte beweist das Gegenteil.

Wir müssen bedenken, daß Ockhams Ausführungen sich auf dem Boden der *potentia dei absoluta* bewegen, während er, wie wir sahen, die faktische Heilsordnung vernachlässigt. Wohin führt aber eine Gnadenlehre auf Grund der *potentia dei ordinata*, wenn sie durchgeführt wird nach den Grundsätzen Ockhams, etwa daß die Gnade dem menschlichen Akt keinen neuen Wert hinzufügt, daß der menschliche Wille durch nichts determiniert ist usw? Vor allem aber, was mußte aus Ockhams Lehre werden unter den Händen von Schülern, die nicht wie er in der Lage waren, die dialektische Spannung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Willkür zu ertragen? Da konnte Ockham der Moralisierung wohl genau so wenig entgehen wie später Luther, und ein Blick auf das Werk Gabriel Biels zeigt, daß er ihr auch faktisch nicht entgangen ist.

Gegen den moralistisch verstandenen Ockham aufzutreten, sah Luther sich schon in der „Disputatio contra scholasticam theologiam“ vom 4. 9. 1517²⁹⁵ veranlaßt. Später machte er immer wieder Ockham den Vorwurf, er habe gelehrt, nach der Hl. Schrift seien der Hl. Geist bzw. die Gnade Gottes zum guten Werk, zur Erfüllung der Gebote und zur Gottesliebe nicht notwendig. Entsprechend erblickte Luther in ihm den Höhepunkt des Pelagianismus, dem nach seiner Ansicht die scholastische Theologie verfallen war²⁹⁶. Wie wir

²⁹⁵ WA 1, 224—228. These 56 lautet z. B.: „Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Contra Occam“ (S. 227). Vgl. P. VIGNAUX, Sur Luther et Ockham, in: Franziskanische Studien 32 (1950) S. 21—30. — Vignaux hat in dieser Studie von These 55 an eine von der WA abweichende Zählung. Es geht nicht um These 57 und 94, sondern um 56 u. 93. Schlimmer ist, daß er in dieser mit „Sur Luther et Ockham“ überschriebenen Arbeit nur Gabriel Biel aber nicht Ockham selbst, von einer Anmerkung abgesehen, zu Wort kommen läßt (vgl. oben S. 10 Anm. 45). So handelt er gegen seine eigene Forderung: „Le thème: Luther et Ockham n'est point sans fécondité, si, à de séduisantes reconstructions, on préfère l'attention aux textes.“ (S. 30.) Ist Vignaux jedoch sehr vorsichtig in seinem Urteil, so läßt nach Böhner seine Studie „einen radikalen Gegensatz zwischen Luther und Ockham erkennen“ (Stand der Ockhamforschung, S. 25). Selbst wenn das stimmt, ist dann ausgeschlossen, „daß Ockhams Theologie Luthers dogmatische Verirrungen vorbereitet“ (S. 25) hat? Wenn Ockham Ansichten vertrat, die Luthers reformatorischen Protest herausforderten und zu denen dieser sich in radikalen Gegensatz stellte, liegt dann kein ursächlicher Zusammenhang vor?

²⁹⁶ „Scholastica theologia. Scholastica theologia in hoc articulo consentit hominem ex puris naturalibus posse mereri gratiam de congruo, et omnes scholastici saltem sic praeceperunt: Fac quod est in te! Sed Occam, quamvis ingenio vicerat omnes et confutavit reliquas vias omnes, is espresse dixit et scripsit, quod in scriptura non inveniatur, quod necessarius sit Spiritus Sanctus ad opus bonum“ (TR 4, 679, Nr. 5135). — „Occam, mein lieber Meister schreibt, das man aus der schrift nicht beweisen muge,

sahen, vertritt Ockham diese Ansichten wirklich, und doch trifft ihn der Vorwurf Luthers nicht ganz zu recht, weil nach seiner Ansicht gemäß der faktischen Heilsordnung mit der Erfüllung der Gebote und der Liebe zu Gott als dem höchsten Gut noch nicht die Verdienstlichkeit und die Annahme zur ewigen Seligkeit verbunden sind. Im letzten, nämlich in der Lehre von der *acceptatio divina*, die durch nichts auf seiten des Menschen gebunden ist, ist dagegen Luther dem „Venerabilis Inceptor“ zutiefst verwandt und von ihm beeinflusst. Nicht umsonst sagt er selbst öfter, und nicht ironisch, wie Karl Holl²⁹⁷ meint, daß er zu Ockhams Partei gehört habe²⁹⁸. Das Verhältnis Luthers zu Ockham ist also ein doppelseitiges, ein positives und negatives zugleich. Luther lehnt bestimmte Ansichten Ockhams, besonders aber seine formalistische, bibelfremde Weise des Theologisierens ab, ist aber anderer-

das einem Menschen zum Guten werk, Gottes gnade, not sey, . . .“ (WA 30, 2 S. 300). „Und mein meister Occam schreibt, Es sey nirgent in der Schrift gegrundt, das ein sonderliche gnade odder gabe not sey, zu erfüllen Gottes gebot . . .“ (WA 38, 160). — „Ita sub nomine Ecclesiae et Christi ipsissimi Pelagiani fuerunt, ut taceam, quod postea subinde peiores facti sunt. Occam enim et moderni, ut vocantur, sceleste docent, quod ratio sine spiritu sancto possit Deum super omnia diligere, et quod Christus tantum meruerit primam gratiam. Imo quidam eorum scripsit, quod ad bonum opus non requiratur gratia Spiritus sancti . . .“ (WA 39, 1 S. 419f.).

²⁹⁷ Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. LUTHER (Tübingen 1932⁸) S. 49, Anm. 2. Vgl. dazu O. SCHEEL, Martin Luther II (Tübingen 1930) S. 427, Anm. 2.

²⁹⁸ Magister meus Occam, qui a nobis praecipuus Doctorum est habitus, negat, reperiri in sacris literis, quod ad bonum opus implendum opus sit Spiritus sancti etc . . .“ (Wa 39, 1, S. 420f.). — „Scholastici. Terministen hieß man eine secten in der hohen schulen, unter welchen ich auch gewesen. Die selbigen haltens wider die Thomisten, Scotisten und Albertisten und hießen auch Occamisten von Occam, ihrem ersten anfinger, und sein die aller neuesten secten, und ist die mechtigste auch tzu Paris . . .“ (TR 5, 653, Nr. 6419). — „Non est quaestio, quid didicerint, audierint, legerint, senserint umquam, Sed quibus firmamentis ea muniant. Alioqui, cur et meae sectae resisterem, scilicet Occanicae seu Modernorum quam penitus imbibitam teneo, si verbis voluissem aut vi compecci? Sed satis haec.“ (WA 6, 195.) — „Occam magister meus, summus fuit dialecticus, sed gratiam non habuit loquendi. Hunc Parrhisiis ita damnaverunt, ut in centum annis nemo audiret (auderet) illum vel nominare, nunc autem totus regnat ibidem“ (TR 2, 516, Nr. 2544a). — „Occam fuit prudentissimus et doctissimus, sed defuit ei rhetorica“ (TR 1, 137, Nr. 338). — In der „Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovan. et Colon. factam“ (1520) vergleicht Luther seinen Fall mit dem Ockhams, der erst von der Pariser Universität verurteilt sei und nun in hohen Ehren dort stehe: „Nonne Vuilhelmus Occam, Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus, reprobatus, damnatus, excommunicatus, extra omnes Synagogas, praesertim Parrhisiensem, factus, indignissimus erat tum pontificum tum Theologorum plurimorum iudicio qui legeretur? Aut quae inconstantia ut damnatum hodie sinant Parrhisiis et in melioribus scholis regnare? Aut quare hunc non adiudicant igni damnatores doctrinales? cur placet falsitas, quae olim displicuit?“ (WA 6, 183.) — Vgl. die Zitate in Anm. 296.

seits so stark von der ockhamistischen Theologie seiner Zeit geprägt, daß eine Reihe seiner Grundansichten deren Züge tragen und sie ihn daran hindert, zu einem „vollkatholischen“ Verständnis durchzustoßen. Hier ist noch eine nähere Untersuchung notwendig, die aber an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

Wir fassen zusammen: Wenn irgendwo, dann zeigt sich die nominalistische Grundhaltung von Ockhams Theologie in der Zerreißung des Seinszusammenhangs von verdienstlicher Tat und Lohn, von Sünde und Strafe, von der Erhebung in die Gottesgemeinschaft durch die Gnade und deren Erfüllung in der ewigen Seligkeit. Weil *gratia creata* nur noch ein Begriff war, nach dessen Seinsgehalt nicht mehr gefragt wurde, konnte man sich zu der Ansicht versteigen, Gott könne einen, der mit ihr ausgerüstet ist, verdammen.

Diese unsere Kritik ist nicht mit dem Hinweis abgelenkt, Ockham wende sich mit seinen übersteigerten Thesen gegen Petrus Aureoli²⁹⁹ und seinen Versuch, das Gottesverhältnis juristisch zu verstehen und aus den durch die *gratia creata* ermöglichten Verdiensten einen Rechtsanspruch des Menschen gegenüber Gott herzuleiten. Denn erstens kann man, wie wir sahen³⁰⁰, nicht sagen, Aureoli habe das durch die Gnade geschaffene Gottesverhältnis juristisch interpretiert. Weiter heißt, die Verrechtlichung der Gnade ablehnen, noch lange nicht, sich der Argumentationsweise Ockhams anschließen.

Die Ansicht, daß die auf der *gratia creata* beruhende Lebens- und Liebesgemeinschaft des Geschöpfes mit Gott ihrer Natur nach sich in der Seligkeit erfüllt, drängt Gott nicht in die Situation des Schuldners gegenüber dem Menschen. Hier versagen rechtliche Kategorien.

Was Hochstetter als Grundanliegen Ockhams hinstellt, nämlich „das Eindringen des Rechtsdenkens in die christliche Theologie“³⁰¹ abzuwehren, war nur zu leisten, wenn man sich bemühte, die Gnade seinsmäßig zu verstehen. Weil Ockham aber der Gnade den Seinsgrund im Menschen nahm und sie rein als die Huld Gottes ansah, mußte ihm das von Hochstetter ihm zugeschriebene Anliegen ebenso mißlingen wie später Luther. Nirgendwo spürt man ja auch seine Nähe zu dem Reformator deutlicher als in seinen Anschauungen über die *acceptatio divina*.

Wir geben Hochstetter recht, wenn er betont, daß ein geistiger Zusammenhang zwischen Petrarca und Ockham bis heute nicht nachgewiesen ist und damit die „immer noch vertretene Ansicht von der angeblich destruktiven Wirkung Ockhams . . . in dieser einen, doch sehr wichtigen, Linie der Geistes-

geschichte“, d. h. der auf die Renaissance hinzielenden, keine Bestätigung findet³⁰².

Hochstetters Ausführungen selbst weisen aber deutlich die andere geistesgeschichtliche Linie auf, nämlich die zur Reformation, und sind damit eine Bestätigung für eine, vom Mittelalter und vom Standpunkt der um Ockham bemühten Franziskaner aus gesehen, nicht weniger destruktive Wirkung des „*Venerabilis Inceptor*“.

³⁰² Ebd. S. 2.

²⁹⁹ Vgl. P. VIGNAUX, *DictThéolCath* XI, 1 col. 773f.; F. HOCHSTETTER, *Viator mundi*, in: *Franz. Studien* 32 (1950) S. 17.

³⁰⁰ Siehe oben S. 88f.

³⁰¹ *Viator mundi*, S. 20.

DIE LEHRE VON DEN SAKRAMENTEN IM ALLGEMEINEN UND IHRE WIRKUNGSWEISE

Nachdem wir die Christologie Ockhams und seine Gnadenlehre kennengelernt haben, werden wir uns von seiner Sakramentenlehre nicht allzuviel versprechen. Wir können z. B. nicht erwarten, daß er die Sakramente christologisch sieht, etwa als Fortsetzung des Heilswirkens Christi bzw. als Vermittlung der Früchte der von ihm gewirkten Erlösung, geschweige denn, daß durch sie als *instrumenta separata* Christus uns sein Heil vermittelt, ähnlich wie von seinem Leib als *instrumentum coniunctum* die Heilskräfte ausgingen.

Wenn Ockham schon bei der Gnade keine innere Beziehung zu Christus und seinem Heilswirken sieht und die Passion nur eine *condicio sine qua non* der Gnadenvermittlung ist¹, dann mußte ihm eine solche bei den Sakramenten noch ferner liegen.

Eine Theologie, die sich bemüht zu zeigen, daß eigentlich alle Gnade, die sich dem Menschen als *Habitus* bzw. aktuelle Kraft real mitteilt, überflüssig ist und die sozusagen nur noch Platz hat für die Gnade als das Wohlgefallen oder die Huld des willkürlich beseligenden und verdammenden Gottes, bedarf ja auch nicht der Zeichen, durch die der Mensch mit Gott in Kontakt kommt und Gott ihm seine Kraft und sein Leben mitteilt. Wir werden uns also auf eine Sakramentenlehre gefaßt machen müssen, die so wenig Sinn für echtes Symbol hat, wie die Christologie ihn für die Leiblichkeit des Gottmenschen hatte, und die getreu dem Ökonomieprinzip mit einem Minimum an übernatürlicher Wirklichkeit auszukommen sucht.

In der ersten Quästion des 4. Buches: „*Utrum sacramenta novae legis sint causae effectivae gratiae*“, fragt Ockham zunächst, was ein Sakrament ist.

Nach ihm kann man von einem Aggregat keine Sachdefinition (*quid rei*) geben, sondern nur von etwas, das einfach ist oder eine Wesenseinheit bildet und durch *genus* und *differentia specifica* bestimmt werden kann. Von konnotierenden und relativen Begriffen kann man nur eine Namensdefinition geben²,

¹ „*sicut etiam modo passio Christi est causa sine qua non respectu gratiae*“ (IV Sent. q. 1 E; G. 732 f. 160va). In Ms. Gött. theol. 118 ist diese Quästion stark gekürzt.

² „*Diffinitio autem exprimens quid nominis proprie est de nominibus connotativis et relativis, quae significant unum in recto et aliud in obliquo sicut album, calidum, pater, filius sunt huiusmodi nomina*“ (Quodl. V q. 19; Vat. lat. 956f. 22ra, 3075 f. 54ra).

in der ein Name, der verschiedene Konkreta bezeichnet, das eine in *recto* und das andere in *obliquo*, durch mehrere Namen ersetzt wird³.

So kann man nach Ockham auch vom Sakrament nur eine Namensdefinition geben. Eine ausdrückliche Begründung gibt er hierfür nicht. Sie kann aber aus dem Vorhergehenden erschlossen werden und lautet nach Gabriel Biel, der die Auffassung Ockhams im Anschluß an Pierre d'Ailly ausführlich referiert: Das Sakrament ist nicht eine einfache Sache, sondern ein Aggregat aus verschiedenen Bestandteilen entsprechend dem Wort des Augustinus: Tritt das Wort zum Element, dann entsteht ein Sakrament⁴. Das Verhältnis von Wort und Element wird in dieser Theologie also als ein bloßes Nebeneinander verstanden. Die Namensdefinition, die Ockham für das Sakrament gibt, lautet: Die wirksame Bezeichnung einer gnadenhaft von Gott gesetzten Wirkung⁵. Die Charakterisierung des Sakramentes als eines sinnhaften Zeichens, die Scotus noch bringt⁶, fällt bei Ockham bewußt weg. Zwar räumt er ein, daß *de facto* es nur Sakramente gibt, die sichtbare Zeichen sind. Aber weil Gott auch etwas rein Geistiges zum Zeichen seiner Gnade hätte machen können, will Ockham die Definition so weit fassen, damit sie nicht nur auf die tatsächlich eingesetzten, sondern auch auf alle nur möglichen Sakramente zutrifft⁷. Wenn irgendwo, dann haben wir hier ein Beispiel dafür, wie sich der Nominalismus in der Theologie auswirkt. Es wird nicht mehr gefragt, was ist in der Offenbarung faktisch gegeben, und dann entsprechend der

³ „*Diffinitio autem exprimens quid nominis est oratio explicite declarans quid per unam dictionem importatur. Sicut aliquis volens docere alium, quid significet hoc nomen album, dicit quod hoc nomen album idem significat quod haec oratio: aliquis habens albedinem*“ (ebd.). „*Secundo modo potest omne nomen diffinire per quiddam significet in recto vel in obliquo, quia pro omni nomine possunt poni nomina distincte significantia illa quae significantur per unum nomen*“ (IV Sent. q. 1 B; G. f. 160ra).

⁴ „*sacramentum non est res una, sed aggregatum ex pluribus sicut dicit Augustinus: Accedit verbum ad elementum, fit sacramentum, sed tantum diffinitur diffinitione quid nominis*“ (Biel IV d. 1 q. 1 a 3^{dub.} 1). — „*breviter et sufficienter absolvit se de hoc Oecam et post eum do. Pet. de Aliaco ubi supra arti. IV ita dicens*“ (Biel ebd.).

⁵ „*dico quod oratio exprimens quid nominis est ista: significare efficaciter effectum dei gratuitum*“ (IV Sent. q. 1 B).

⁶ „*signum sensibile gratiam dei vel effectum dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris*“ (Ox. IV d. 1 q. 2 n g; ed. Lyon 1639, VIII, 61).

⁷ „*ista autem oratio non praedicatur modo de facto nisi de sensibilibus, si tamen deus institueret spiritualia ad sie significandum effectum dei gratuitum, tunc ipsa ita competeret spiritualibus sicut modo sensibilibus et sic in diffinitione exprimente quid nominis sacramenti non ponitur sensibile, quia significare effectum dei gratuitum est eius diffinitio sufficiens et haec potest esse communis spiritualibus et sensibilibus, licet de facto tantum conveniat sensibilibus nec sacramentum dicit respectum rationis, sed tantum unum conceptum connotativum negativum*“ (IV Sent. q. 1 B; G. f. 160r ab).

Name, mit der diese Sache bezeichnet zu werden pflegt, erklärt, sondern es wird a priori über einen Begriff spekuliert, seine Ausdehnung festgelegt und dann festgestellt, daß Gott seine Möglichkeiten nur zum Teil ausgeschöpft hat. Wenn man bedenkt, daß Gott sich nicht nur offenbart im Wort, sondern auch vor allem im Tun, wird man verstehen, daß eine solche Theologie sich den Zugang zur Offenbarung weithin verschließt. Statt der müßigen Betrachtung, daß Gott auch Geistiges zum Zeichen für die Gnade hätte machen können, wobei allerdings noch zu fragen wäre, ob nicht ein Zeichen notwendig sinnhaft ist, galt es hier, zu betrachten, weshalb Gott gerade geschöpfliche, sichtbare Dinge zum Werkzeug seiner Gnade macht. Die anthropologischen wie christologischen Perspektiven, die sich hier der gläubigen Betrachtung öffnen, sind einer Theologie, wie Ockham sie betreibt, verbaut. Pierre d'Ailly stimmt der Definition des Ockham zu, besonders was die Begründung des Fortfalles des sensible angeht. Er gibt aber schließlich doch der Definition des Scotus den Vorzug, weil sie vollständiger ist⁸.

Gabriel Biel läßt ebenfalls die Definition des Ockham gelten. Er betont, daß der Ausdruck *effectus gratuitus* die heiligmachende Gnade wie die substantialen, d. h. den Leib Christi, fassen könne und daß die Definition für sinnhafte und nicht sinnhafte Zeichen zutrefte⁹, um dann aber doch der Auffassung des Scotus zuzuneigen. Denn er fährt fort, wer die Definition des Scotus und damit die übliche Ausdrucksweise der Heiligen beibehalten wolle, könne sagen: Wenn Gott geistige Zeichen seiner Gnade aufstellen würde, dann wären das keine Sakramente. Denn Sakrament schließe in sich, daß es ein sichtbares Zeichen sei. Biel meint dazu, diese Auffassung sei zwar durch den Wortsinn nicht gerechtfertigt, wohl aber durch den Sprachgebrauch und, da Namen willkürlich seien, könne man diesem den Vorzug geben¹⁰.

⁸ „Tertio notandum est, quod Ockham primi q. quarti diffinit sacramentum, quod est signum signans effectum dei gratuitum. Et dicit quod haec oratio non praedicatur modo nisi de sensibilibus. Si tamen deus institueret spiritalia ad signandum dei effectum gratuitum tunc illa eis competere sicut modo sensibilibus, ideo in illa diffinitione non ponitur sensible, ut possit esse communis tam sensibilibus quam spiritalibus quibus potest diffinitum competere. Et in hoc benedicit, ut mihi videtur, et valde concordat cum illa diffinitione Augustini: sacramentum est sacrae rei signum, intelligendo per rem sacram effectum dei gratuitum. Sed tamen diffinitio Scoti videtur completior et magis circumstantionata ad differentiam signorum, quae non sunt sacramenta“ (IV Sent. q. 1 a 3 Q; ed. Nik. Wolf (1500) f. Y 5 va).

⁹ „Et per effectum gratuitum intelligitur gratia gratum faciens accidentaliter vel gratia substantialis, quae est corpus Christi . . . Et licet de facto solum praedicetur de signo sensibili, potest tamen praedicari de signo spiritali. Et ita est communis signis sensibilibus et non sensibilibus“ (IV Sent. q. 1 a. 1 n. 1 C).

¹⁰ „Cui placet salvare diffinitionem Scoti et communia dicta sanctorum, quae omnes loquuntur de sacramentis, ut de facto instituta sunt, potest dicere, quod signum spirituale,

Bei der Erörterung der Kausalität der Sakramente bringt Ockham zunächst die Meinung der Gegenseite. Diese sieht sich gezwungen anzunehmen, daß die Sakramente die Gnade verursachen, weil man sonst der Autorität der Heiligen nicht gerecht werden könne. Nach dieser Ansicht kann man nicht sagen: Gott hat einen Bund mit dem Menschengeschlecht geschlossen, daß er jedem, der das Zeichen empfängt, die Gnade geben wird, wie wenn ein König festsetzt, daß jeder, der eine bleierne Münze empfängt, ein bestimmtes Geschenk erhält. Dann wäre die Münze die *condicio sine qua non* für das Geschenk und ähnlich das Sakrament für die Gnade. Das ist nach der von Ockham vorgetragenen gegnerischen Meinung in doppelter Hinsicht falsch: Erstens hatte eine solche *condicio sine qua non*, die nichts zur Herbeiführung der Wirkung beiträgt, der bloßen *causa per accidens* nichts voraus, und zweitens würden die Sakramente des NT sich von denen des AT nur in der Art des Zeichens, nicht aber im Hinblick auf die Ursächlichkeit (*secundum rationem causae*) unterscheiden¹¹. Deshalb müsse man zwei Wirkungen der Sakramente in der Seele annehmen: Die erste sei „*sacramentum et res*“, nämlich der Charakter oder sonst eine Ausschmückung der Seele hinsichtlich derer die Sakramente Wirkursachen (*causae efficientes*) seien, die zweite sei die „*res tantum*“, d. h. die Gnade selbst. In bezug auf diese seien die Sakramente nur Dispositionsursachen, denen die Wirkung aber notwendig folge¹².

Zur näheren Erläuterung dieser Auffassung teilt Ockham wie auch Scotus¹³ die Wirkursachen hinsichtlich ihrer Wirkung ein in *causa disponens* und *causa perficiens* und hinsichtlich der Ursache in *causa principalis* und *causa instrumentalis*. Der Instrumentalursache komme dabei eine doppelte Wirkweise zu, die eine *ex propria natura*, die andere, sofern sie von der Hauptursache bewegt werde. Sie erreiche eine Wirkung, die über ihre eigenen Möglichkeiten hinausgeht.

Nach der oben vorgetragenen Meinung ist Gott die Hauptursache, und er bedient sich bei der Rechtfertigung aus Gründen der Angemessenheit der *si institueretur a deo ad significandum effectum gratuitum, non esset sacramentum et consequenter, quod ratio sacramenti includit, quod sit signum sensibile. Et licet hoc non habeatur ex derivatione nominis et prima eius impositione, habetur tamen ex usu loquentium, quae habet vicem impositionis maxime quia nomina sunt ad placitum*“ (IV Sent. d. 1 q. 1 n. 1 C). Zu Biel vgl. P. ANATRIELLO, *La Dottrina di Gabriele Biel sull' Eucharistia* (Milano 1937) S. 12f.

¹¹ Ähnlich bei Scotus Ox. IV Sent. d. 1 q. 5, n. 2; VIII, 79f.; vgl. W. LAMPEN, *De causalitate sacramentorum*, S. 47f.

¹² „Ideo dicit ista opinio quod ex sacramentis duo consequuntur in anima: unum quod est sacramentum et res, sicut caracter vel aliquis ornatus et respectu illius sunt causae efficientes, aliud quod est res tantum scilicet gratia et respectu illius sunt causae dispositivae dispositione, quae est necessitas“ (IV Sent. q. 1 C; G. f. 160rb).

¹³ Ox. IV d. 1 q. 5; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 48.

Werkzeuge, die nur als solche, und nicht aus eigener Kraft, eine Wirkung in der Seele hervorbringen, die wieder die Disposition bildet für die letzte Wirkung, nämlich die Gnade¹⁴.

Hier erhebt sich nun die Frage, ob die Instrumentalursache nur handele auf Grund natürlicher Kraft oder ob ihr eine übernatürliche mitgeteilt sei. Nach der von Ockham referierten Meinung muß man eine übernatürliche Kraft in den Sakramenten annehmen, und zwar darf diese dann nicht in einer bloßen Beziehung zur Hauptursache bestehen. Denn eine Beziehung ist nicht ein Prinzip des Handelns, und außerdem kommt jeder Ursache die ihr eigentümliche Kraft zu, der Instrumentalursache also eine andere als der Prinzipalursache. Dafür werden eine Reihe von Autoritäten und von Argumenten beigebracht:

1. Augustinus sagt super Gen.: „Quod tanta est virtus aquae baptismi, quod corpus tangit et cor abluit“¹⁵.

2. Beda super Lucam: „Christus tactu mundissimae carnis suae vim generativam contulit aquae“¹⁶.

3. Das Hauptargument lautet: Die Sakramente des NT bewirken, was sie bezeichnen. Hier liegt der Unterschied zu denen des AT¹⁷.

4. Nach dem Meister der Sentenzen sucht der Mensch das Heil nicht in den Sakramenten, sondern durch sie von Gott. Dabei bezeichnet die Präposition „von“ (a) die Hauptursache (principalis agens) und die Präposition „durch“ (per) die Instrumentalursache¹⁸.

5. Das NT ist das vornehmste, also hat es auch die vornehmsten Sakramente. Vornehmer ist es aber, eine solche Kraft zu besitzen.

6. Es muß eine Ähnlichkeit bestehen zwischen der Zeugung des Menschen und seiner Wiedergeburt.

¹⁴ „Dicitur igitur, quod respectu iustificatorum deus est principale agens, sed propter congruitatem iustificandi utitur instrumentis, quibus non competit actio aliqua virtute propria, sed instrumentaliter pertingunt ad aliquem effectum in anima, sed tantum dispositivae ad ultimum effectum, qui est gratia“ (IV Sent. q. 1 D; G. f. 160va).

¹⁵ Richard von Mediavilla (IV Sent. d. 1 a. 4 q. 2; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 33) und Scotus (Ox. IV d. 1 q. 4; VIII, 78; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 46) führen diese Stelle zurück auf Super Ioannem (Tract. 80, n. 3; PL 35, 1840) und I q. 1 Detrahe (De cataclysmo c. 3 n 3; PL 40, 694).

¹⁶ In Luc. 3, 21: „Baptizatus est Dominus non ipse aquis mundari, sed ipsas mundare cupiens aquas, quae ablutae per carnem eius . . . vim regenerativae sanctificationis conciperent“ (PL 92, 358).

¹⁷ Vgl. Petrus Lombardus IV d. 1 c. 6; LAMPEN, a. a. O., S. 48.

¹⁸ Praeterea magister in littera: homo non quaerit salutem in sacramentis quasi in eis, sed per illa a Deo. Haec praepositio „a“ denotat principale agens et haec praepositio „per“ causam instrumentalem (IV Sent. q. 1 D; G. f. 160va).

Für Ockham sind diese für die vorgetragene Ansicht beigebrachten Argumente nicht schlüssig: Zunächst sagt für ihn *causa sine qua non* mehr als die bloße *causa per accidens*. Das Verdienst z. B. ist *causa sine qua non* im Hinblick auf die Gnade, denn es ist weder Haupt- noch Instrumentalursache, wie auch das Leiden Christi *causa sine qua non* im Hinblick auf die Gnade ist. Beide sind aber mehr als bloße *causa per accidens*. Denn wenn diese fortfällt, tritt die Wirkung dennoch ein, so ist z. B. die weiße Farbe *causa per accidens* in bezug auf den Bau des Hauses. Ohne die Sakramente tritt aber keine Wirkung in der Seele ein, und wird die Gnade nicht gegeben¹⁹.

Was den Unterschied in den Sakramenten des AT und des NT angeht, so liegt er nach Ockham nur darin, daß jene nicht in gleichem Maße so wirksame Zeichen waren, wie diese es sind²⁰.

Auf das Hauptargument für die von ihm vertretene gegenteilige Ansicht: eine geistige Kraft könne nicht einer körperlichen Sache als ihrem Subjekt anhaften — ein Argument, das sich schon bei Richard v. Mediavilla²¹ findet und in der folgenden Zeit häufig wiederholt wurde —, macht Ockham zunächst sich selbst den Einwand, das treffe nur auf das *esse completum* zu, nicht aber auf das *esse incompletum*. So könne sich die künstlerische Kraft den vom Künstler bewegten Werkzeugen mitteilen, sei das gesprochene Wort die Ursache der Disziplin, handele der Same bei der Zeugung kraft der Seele und anderes mehr. Alle diese Beispiele finden sich schon bei Scotus²².

Zum Argument als Ganzem führt Ockham aus, die dem Instrument mitgeteilte Kraft könne geistig genannt werden,

1. weil es ihre Natur sei, den Geist zu vollenden,

2. weil sie unteilbar sei,

3. weil sie nur ein *esse incompletum* habe,

4. weil sie nur ein *esse obiectivum* (d. h. ein Sein als bloßes Gedachtsein) und nicht ein *esse subiectivum* besitze.

¹⁹ „quia causa sine qua non aliquid plus dicit quam causa per accidens secundum eundem. Sed meritum non est nisi causa sine qua non respectu praemii et gratiae, quia nec est principalis nec est instrumentalis, sicut etiam modo passio Christi est causa sine qua non respectu gratiae et tamen neutrum est causa per accidens respectu gratiae. Praeterea causa per accidens est illa, qua amota nihilominus ponitur effectus. Exemplum de albo quod est causa per accidens respectu actus aedificandi, sed amotis sacramentis non sequitur aliquid in anima, nec confertur gratia, igitur etc.“ (IV Sent. q. 1 E; G. f. 160v ab).

²⁰ „differunt per alium modum, quia illa non significabant ita efficaciter sicut ista“ (ebd.).

²¹ „spiritualis virtus non est immediate in corporali subiecto“ (IV Sent. d. 1 a 4 q. 2; LAMPEN, a. a. O., S. 35).

²² Ox. IV d. 1 q. 5 n 3; VIII, 81; LAMPEN, a. a. O., S. 49.

Das erste träge nicht zu, weil eine solche Kraft nicht am Körper sein und eine geistige, natürliche oder übernatürliche, Kraft den Körper nicht zum Subjekt haben könne. Denn andernfalls könnten Intellekt und Wille einen Stein zum Träger haben. Das zweite käme nicht in Frage, weil keine perfectio absoluta imperfecta ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil sein könne. Auch das dritte stimme nicht, weil dann auch die Bewegung geistig genannt werden müsse, und schließlich sei auch das vierte abwegig, weil die Kraft dann nicht in den Sakramenten als ihrem Subjekt bestehen würde. Auf die angeführten Beispiele gibt Ockham dieselben Antworten wie Scotus²³. Das Werkzeug in der Hand des Künstlers empfängt lediglich die Bewegung, und das gesprochene Wort hat nur seine Wirkung, wenn es auf einen entsprechenden Habitus der Seele stößt.

Seiner eigenen Antwort schickt Ockham eine Begriffsunterscheidung voraus: Die Definition der Ursache als eines Seins, auf das etwas anderes folgt, kann auf zweifache Art verstanden werden, einmal so, daß auf die Gegenwart des einen aus der Natur der Sache heraus das andere folgt, aber auch so, daß die Wirkung nur eintritt auf Grund des göttlichen Willens, der es so festsetzt. Der verdienstliche Akt sei so z. B. die Ursache des Lohnes allein durch die Festsetzung des göttlichen Willens. In diesem zweiten Sinne sei die causa sine qua non eine Ursache zu nennen²⁴.

Auf die erste Weise sind nach Ockham die Sakramente nicht die Ursache der Gnade, denn sie bewirken weder durch natürliche Kraft die Gnade oder etwas der Gnade instrumental Vorausgehendes, noch durch eine ihnen eigens mitgeteilte Kraft²⁵.

Für das erste führt Ockham folgenden Beweis: Instrumentalursachen wirken, sofern sie von der Prinzipalursache bewegt werden. Die Ursachen müßten also bewegt werden hinsichtlich ihrer Form, d. h. verändert und vermehrt werden, was nicht zutrefte. Oder sie müßten einer örtlichen Bewegung unterliegen. Wenn das letzte auch der Fall sei, so sei das aber nicht notwendig, denn Gott könne auch etwas Sichtbares, das ruht, zum Zeichen der

²³ Ox. IV d. 1 q. 5 n 10; VIII, 90f.; vgl. LAMPEN, a. a. O., S. 54f.

²⁴ „Ideo ad quaestionem primo praemittam unam distinctionem propter dicta sanctorum et autorum, quod cum causa sit illud, ad cuius esse sequitur aliud, dupliciter potest accipi, uno modo quando ex natura rei ad praesentiam et esse unius sequitur naturaliter esse alterius. Alio modo quando ad esse et praesentiam unius non ex natura rei, sed sequitur aliud ex sola voluntate divina aliquid instituentis et isto modo dicimus, quod actus meritorius dicitur causa praemii ex sola voluntate divina et causa sine qua non dicitur secundo modo causa“ (IV Sent. q. 1 G; G. 732 f. 161 rb).

²⁵ „Primo dico quod sacramenta non sunt causa gratiae: Circa quod probandum primo ostendam, quod sacramenta per virtutem naturalem non causant gratiam nec aliquid praevium instrumentaliter gratiae. Secundo quod nec per virtutem eis collatam“ (ebd.).

Gnade bestimmen. Er könne z. B. festsetzen, daß die Seele rein auf die bloße Berührung mit einem ruhenden Stück Holz hin rein werde, wie jetzt durch die Abwaschung mit fließendem Wasser²⁶. Außerdem entsprächen bei der Instrumentalursache den verschiedenen Handlungen auch verschiedene Bewegungen, wie man beim Handwerker beobachten könne. Gott könne aber festsetzen, daß dasselbe Sakrament verschiedene Wirkungen habe, wenn z. B. durch die Berührung mit Wasser jemand getauft und gefirmt werde²⁷.

In bezug auf das erste könnte man mit Ockham rechten und sagen, daß auch dann, wenn der Körper mit einem ruhenden Holz in Berührung gebracht wird, eine Bewegung vorliegt und das Holz Instrumentalursache sein kann. Wichtiger ist es aber, darauf hinzuweisen, wie Ockham, der bei seiner Definition des Sakramentes schon kein Verständnis für die Sichtbarkeit des sakramentalen Zeichens zeigte, hier ein völliges Unverständnis für den Geschehnischarakter und die Zeichenhaftigkeit der Sakramente beweist. Aus der Tatsache, daß die Sakramente Handlungen sind, darf man nach ihm genau so wenig einen Rückschluß auf ihre Wirkung bzw. ihre Wirkweise machen wie daraus, daß jedes ein der jeweiligen Wirkung entsprechendes Zeichen ist. Denn Gott kann Sakramente einsetzen, die keine Handlungen sind, und er kann die Zeichen willkürlich vertauschen bzw. mehrere Sakramente unter demselben Zeichen einsetzen.

Die Sakramente sind aber nach Ockham auch nicht Wirkursache kraft einer ihnen eigens mitgeteilten Kraft. Diese könnte nach ihm nur bestehen in einer vom Instrument empfangenen Form. Eine solche sei aber nicht nötig, denn wenn sie es wäre, dann nur zur Vollendung oder zur Beeinträchtigung des Instrumentes. Das erste sei nicht erforderlich, weil es genüge, daß das Instrument weniger vollkommen sei als die Prinzipalursache, das zweite sei aber gar nicht zu erreichen, weil die dem Instrument eigene Form durch Hinzukommen einer weiteren in jedem Falle vollkommener werde. In diesem vor allem deshalb schon, weil die hinzutretende Kraft eine übernatürliche, damit vollkommener als eine natürliche derselben Art sei²⁸.

²⁶ „nec moventur motu locali, quia ita potest deus instituere sensibilia quia ut significant gratiam sicut sensibilia mota, quia quod aqua mota huiusmodi sensibilia moventur, hoc est solum per accidens, quia deus potest ordinare, quod anima mundaretur, quando corpus tangeret lignum quiescens sicut in ablutione aquae motae“ (ebd.).

²⁷ „Praeterea agens instrumentale respectu distinctorum actuum habet distinctos motus locales, patet de fabro, sed eisdem sacramentis manentibus potest deus ordinare, quod habeant rationem sacramenti respectu multorum effectuum sicut quod aliquis per tactum aquae esset baptizatus et confirmatus et sic de multis aliis“ (ebd.; G. f. 161 vb).

²⁸ „Secundo dico quod non agit per virtutem sibi collatam, quia si sic hoc non esset nisi quia instrumentum recipit aliquam formam, sed hoc non est necessarium, quia si sic hoc esset aut propter perfectionem instrumenti aut propter imperfectionem, non propter

Ferner sei es überflüssig, etwas der Gnade Vorausgehendes anzunehmen, denn dieses sei weder Ursache noch Empfänger der Gnade. Schließlich würden beim wiederholten Empfange die Sakramente gar nichts bewirken, da ja diese Disposition schon beim ersten Empfang geschaffen worden sei²⁹.

Die Sakramente sind Ursache der Gnade, kann demnach für Ockham nur bedeuten, daß nach der Anordnung Gottes die Gnade nicht verliehen wird ohne die Spendung der Sakramente, sie aber verliehen wird, sobald das Zeichen gesetzt ist. Das Sakrament ist also die causa sine qua non für die Gnade. Eine solche Ursache gibt es für ihn nicht innerhalb des Naturgeschehens, wohl ist sie als eine wirkliche Ursache im willentlichen Handeln anzunehmen³⁰.

Dieselbe Auffassung vertritt Ockham in den „dubitationes additae“ zum IV. Buch der Sentenzen. Hier erläutert er die Ansicht, daß die habituelle Liebe nur causa sine qua non für das verdienstliche Handeln ist, an dem Beispiel der Sakramente. Die Liebe ist nicht wesensnotwendig für das Verdienst, sondern nur erforderlich nach dem Willen Gottes, der festgesetzt hat, daß ein Akt nur angenommen wird, wenn die Seele im Besitz der Liebe ist, wie er die Gnade nur schenkt, wenn die äußeren Zeichen des Sakramentes gesetzt sind. Hier braucht Ockham das Beispiel von dem Fürsten, der seine Gunst danach verteilt, ob jemand seine Tunika trägt. Das Tragen der Tunika ist hier also die causa sine qua non der fürstlichen Gunst, ein Beispiel, das in IV Sent. q. 1 nur in den Einwänden der Gegner vorkommt³¹.

primum quia sufficit, quod sit imperfectior forma principalis agentis nec propter secundum, quia forma propria instrumenti erit perfectior illa forma superaddita. Praeterea omnis virtus supernaturalis est perfectior virtute naturali quando sunt eiusdem rationis. Si igitur in sacramento sit virtus supernaturalis, sequitur ergo . . .“ (IV Sent. q. 1 H; G. f. 161 vb/va).

²⁹ „Praeterea quod non semper causetur aliquid praeivium gratiae, videtur quia frustra poneretur, cum nec sit effectivum gratiae nec receptivum. — Praeterea nunc sacramenta iterata nihil causarent, cum sit prius causata illa dispositio in anima“ (ebd.).

³⁰ „Secundo dico, quod sacramenta sunt causa gratiae, quia deus sic instituit, quod non conferatur gratia nisi positus sacramentis et sacramento posito conferatur et ideo causa sine qua non, unde in naturalibus non est dare aliquam causam sine qua non nec mediatam nec immediatam respectu alicuius effectus, sed in voluntariis bene potest esse talis causa (IV Sent. q. 1 H; G. f. 161 va) . . . Ad aliud dico quod sacramenta sunt causa qua posita deus vult agere et aliter non“ (IV Sent. q. 1 M; G. f. 162 ra).

³¹ „Respondeo sicut patet supra (in quarto) licet in naturalibus non sit ponere respectu alicuius effectus causam sine qua non . . . tamen in voluntariis bene est ponere causam sine qua non respectu alicuius effectus, 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 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 aliquod

Wie weitgehend Ockham damit aber die Ursächlichkeit der Sakramente aufgegeben hat und wie sehr diese seine Anschauung in den Zusammenhang seines Denkens gehört, geht aus einer Stelle der 5. Quästion des II. Buches hervor. Hier spricht er davon, daß Gott auch da, wo er zusammen mit einer Zweitursache wirkt, unmittelbar handelt, und nicht mittels der causa secunda, wie er auch jederzeit allein ohne diese die Wirkung hervorbringen kann. Deshalb kann auch nicht bewiesen werden, daß eine Wirkung von einer vorliegenden causa secunda bewirkt ist. Zum Beispiel kann daraus, daß etwas bei Annäherung an das Feuer verbrennt, nicht bewiesen werden, daß das Feuer die Ursache der Verbrennung ist. Denn Gott kann genau so gut festsetzen, daß immer dann, wenn etwas dem Feuer sich nähert, er allein die Verbrennung bewirkt, wie er mit der Kirche abgemacht hat, daß beim Aussprechen bestimmter Worte die Gnade in der Seele bewirkt wird. Aus einer menschlichen Handlung kann nach Ockham auch nicht geschlossen werden, daß einer ein Mensch ist. Denn eine solche Handlung wie etwa essen und trinken könne auch ein Engel in einem Körper bewirken, wie an der Tobiaserzählung deutlich wird. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn man nicht beweisen kann, daß etwas Ursache ist³².

Hier haben wir ein Beispiel dafür, wie Ockham von der Grenze, von der Ausnahme her denkt. Weil Gott die Wirkung der causa secunda aufheben, den Effekt allein hervorbringen kann und er dies faktisch in einzelnen wunderbaren Fällen tut, läßt sich nach Ockham jeweils nur das post hoc, und nicht das propter hoc, beweisen. In unserem Zusammenhang interessiert uns aber vor allem, daß Ockham für diesen Scheinvorgang, wo es so aussieht, als ob die causa secunda die Ursache sei, in Wirklichkeit Gott aber allein handelt, als Beispiel die Sakramente anführt, die auch nur Anlaß des Handelns Gottes sind.

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 illius acceptationis. . . .“ (IV Sent. addit. dub. C; G. f. 206 vb; Gött. f. 318 vab).

³² „Et ex hoc sequitur quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio: cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa, quia deus potuit ordinasse, quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem, sicut ordinavit cum ecclesia, quod ad prolationem certorum verborum causetur gratia in anima, unde per nullum effectum potest probari, quod aliquis sit homo, maxime per nullum effectum, qui apparet in nobis, quia omnia quae videmus in homine potest angelus facere in corpore humano sicut comedere bibere etc. Patet de angelo thobiac. Ideo non est mirabile, si non potest demonstrari quod aliquid sit causa“ (II Sent. q. 5 R; G. f. 16 vab).

Ockham hat so mit seiner Auffassung die Ursächlichkeit der Sakramente auf das mindeste nur mögliche Maß eingeschränkt. Sie sind bloße Bedingung für das Handeln Gottes, und das Zeichen steht in keinem inneren Zusammenhang mit der Wirkung. Bezeichnend ist, daß bei ihm mit den Sakramenten auch das Verdienst des Menschen, ja sogar das Verdienst Christi am Kreuze nur noch bloße *causae sine quibus non* sind, während bei Scotus, der auch das Verdienst des Menschen als Beispiel heranzieht³³, dieses noch eine wirkliche *dispositio praevia* für den Lohn ist. Wir können sagen, daß auch in dieser Frage Ockham zwar in der Tradition der franziskanischen Schule steht, er ihre Lehren aber zu Konsequenzen treibt, die von ihr kaum mehr geteilt werden dürften.

Über die Wirkung der Sakramente und die Art der in ihnen mitgeteilten Gnade äußert sich Ockham nicht weiter. Nur im Zusammenhang mit dem Sakrament der Buße stellt er noch die Frage, ob die in diesem Sakrament mitgeteilte Gnade dieselbe sei wie in den übrigen Sakramenten³⁴. Hier lehnt Ockham den Unterschied zwischen der *gratia gratum faciens*, die für ihn wieder identisch ist mit der *gratia virtutum*, d. h. der Liebe, und der *gratia sacramentalis*, damit aber auch eine Verschiedenheit der in den einzelnen Sakramenten verliehenen Gnade, ab. Denn diese sei ein auf den Akt hingebordneter *Habitus*, Unterschiede müßten also am Akt festzustellen sein. Der Empfänger des Sakramentes stelle aber nach dem Empfang keinen Akt bei sich fest, zu dem er nicht vorher auch schon befähigt gewesen wäre, sei er nun von einem natürlichen oder übernatürlichen Akt hervorgebracht. Der Einwand, ein solcher Akt sei uns verborgen, besagt nach Ockham nichts. Denn wenn der Akt der höchsten Tugend der Liebe uns nicht verborgen sei, dann sicher nicht der einer jeden anderen Tugend³⁵.

Nach einer Reihe von Argumenten gegen den Versuch, die *gratia sacramentalis* als notwendig zu erweisen zur Beseitigung der durch die Sünde im Menschen verursachten Mängel, macht Ockham die Unterscheidung zwischen

³³ Ox. IV d. 1 q. 5 n. 12 u. 13; VIII, 94b; LAMPEN, a. a. O., S. 56.

³⁴ „Utrum sit eadem gratia quae infunditur in poenitentia et in aliis sacramentis“ (IV Sent. q. 9 a. 3 N).

³⁵ „Sed contra ista gratia sacramentalis est quidem habitus ordinatus ad actum, igitur non est diversa nisi propter diversitatem actuum, sed nullus actus est in recipiente sacramentum quodcumque quin possit esse in eo, si non recipiat sacramentum, et recipiens potest percipere se habere omnem actum ante sacramentum quem percipit se habere post sacramentum, quia omnem actum elicitem tam ab habitibus naturalibus quam supernaturalibus potest se percipere habere ante receptionem sacramenti, quia deus non ligatur sacramentis igitur etc. Si dicatur quia actus eius latet nos Contra, sicut actus perfectissimae virtutis non latet, ita nec actus cuiuscumque alterius virtutis, sed actus caritatis quae est perfectissima non latet nos, igitur etc.“ (ebd.; G. f. 188ra; Gött. 306rb/va weicht ab).

der Gnade als einer den Menschen informierenden absoluten Qualität und der Gnade als dem huldvollen Willen Gottes³⁶.

Im ersten Sinne sind *gratia gratum faciens*, *gratia virtutum* und *gratia sacramentalis* für Ockham identisch. Denn nach dem Ökonomieprinzip ist ohne Notwendigkeit keine Vielheit anzunehmen (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*).

Eine Art der Gnade genügt aber völlig, vor allem, weil keine Autorität, kein Vernunftbeweis und keine Selbstwahrnehmung des Menschen dagegen spricht. Denn die Gnade hat die Aufgabe, den Menschen des ewigen Lebens würdig zu machen, ihn zu verdienstlichem Handeln zu befähigen und ihn von den bösen Neigungen zu befreien. Diese Aufgabe erfüllt die eine Gnade, die Liebe, die einerseits mit der *gratia virtutum* und andererseits mit der *gratia gratum faciens* identisch ist³⁷. Diese Identität folgt für Ockham aus der Unmöglichkeit, heiligmachende Gnade und Liebe zu trennen. Denn andernfalls könnte ja einer von Gott angenommen sein ohne die Liebe, also gleichzeitig angenommen und nicht angenommen sein³⁸.

Wie sehr für Ockham reale Unterscheidung Trennbarkeit und zeitliche Priorität des einen vor dem anderen bedeutet, geht aus den folgenden Argumenten hervor. Nach denen, so führt er aus, die einen Realunterschied zwischen Gnade und Liebe annehmen, inhäriert die Gnade der Seele als ihrem Subjekt, und fließen aus ihr dann die Liebe und die anderen Tugenden. Nach dieser Ansicht ist aber der Intellekt früher als der Wille, folglich die *essentia* der Seele vor dem Willen. Dann könnte also die Gnade in der Seele sein, ohne daß die Liebe im Willen ist³⁹. Weiter müßte die Gnade, wenn sie die Ursache der Liebe ist, ihre *causa effectiva* sein. Nun kann aber Gott die Wirksamkeit aller Zweitursachen aufheben, also auch die der Gnade, sofern aus ihr die Liebe fließt. So könnte also die Gnade ohne die Liebe sein. Weil dieses nicht möglich ist, will Ockham einen Realunterschied zwischen Gnade

³⁶ „Ideo dico quod duplex est gratia, una est qualitas absoluta informans animam, alia est gratia gratuita dei voluntas“ (IV Sent. q. 9; G. f. 188rb; Gött. f. 306va).

³⁷ „Assumptum patet, quia omnis gratia ponitur vel ut reddat hominem dignum vita aeterna vel ad meritorie operandum vel ad tollendum defectus inclinantes ad peccatum et retrahentes hominem a bonis, sed omnia ista salvantur per unam gratiam cum aliis virtutibus, igitur etc. ... Secundo dico ad istum articulum, quod gratia virtutum non distinguitur realiter a gratia gratum faciente, quia caritas non distinguitur realiter a gratia gratum faciente, sed gratia virtutum est caritas, igitur etc.“ (ebd.).

³⁸ „Maior patet quia si distingueretur realiter, tunc gratia posset esse sine caritate, quia si sunt res distinctae possunt separari ab invicem et sic aliquis esset gratus deo sine caritate et per consequens acceptus deo et non acceptus deo“ (IV Sent. q. 9; G. f. 188rb; Gött. f. 306vb).

³⁹ „igitur potest gratia esse in essentia animae absque hoc quod caritas sit in voluntate“ (ebd.).

und Liebe nicht gelten lassen. Nach ihm sind beide nur verschiedene Namen bzw. konnotierende Begriffe⁴⁰.

Ist damit die Gnade eine und dieselbe, sofern sie sich dem Menschen mitteilt, so ist sie aber verschieden von Gott aus, als seine frei sich schenkende Huld betrachtet. Hier kann man durchaus einen Unterschied zwischen der gratia sacramentalis und der gratia virtutum annehmen. Denn, so meint Ockham, die gratia sacramentalis, d. h. der nach göttlicher Festsetzung mit den Sakramenten wirkende Gnadenwille Gottes, bringt im Empfänger Wirkungen hervor, die mit der Liebe selbst nicht ohne weiteres gegeben sind⁴¹. Sie befreit nämlich von jeder Schuld und Strafe, was die Liebe nicht tut. In der Wassertaufe und in der Begierdetaufe z. B. wird dieselbe Gnade geschenkt, und doch hat jene eine Wirkung, die diese nicht hat, nämlich die Befreiung von allen zeitlichen und ewigen Strafen⁴². Hier wird wieder deutlich, wie bei Ockham das Schwergewicht auf dem Verständnis der Gnade als der Huld und dem Gnadenwillen Gottes liegt. Weiter zeigt sich eine gewisse Tendenz zur Vereinfachung. Es gibt keinen Unterschied zwischen der habituellen Gnade, der gratia virtutum und der sakramentalen Gnade, ferner erhält die letzte keine vom jeweiligen Sakrament her bestimmte Prägung und hat keine der Aufgabe des einzelnen Sakramentes entsprechende Wirkung. Es gibt höchstens ein Mehr oder Weniger an Gnade.

Danach, was denn nun Gnade ist, wird in echt nominalistischer Weise nicht gefragt. Es bleibt bei einer blassen Vorstellung, einer Hilfe durch Gott oder besser eines Hulderweises von ihm, der Annahme zur Seligkeit bzw. Nichtanrechnung der Sünde oder Aufhebung der Strafverfallenheit zur Folge hat. Daß die Sakramente mit Christus in Kontakt bringen, eine Christusähnlichkeit vermitteln und Teilnahme gewähren am göttlichen Leben, liegt über-

⁴⁰ „Ideo dico, quod gratia et caritas sunt omnino idem et eadem res, quae in omni sacramento augetur et non infunditur nova gratia alterius rationis a prima, sed prima augetur; ista tamen nomina vel conceptus connotativi significant rem unam“ (ebd.; Gött. f. 306 vb).

⁴¹ „Loquendo autem de gratia secundo modo scilicet de gratuita dei voluntate quae coexistit sacramentis et ex passione efficit aliquid in anima (ed.: ex pactione divina aliquid efficit in anima), sic dico, quod gratia sacramentalis distinguitur a gratia virtutum, quia aliquis effectus correspondet gratiae sacramentali et hoc est voluntati divinae assistenti sacramento respectu recipientis sacramentum, qui non convenit caritati secundum se, nam talis gratia coexistens in sacramento liberat recipientem ab omni culpa et poena simpliciter et tamen non oportet hoc fieri per gratiam informantem“ (IV Sent. q. 9 0; Gött. f. 306 vb).

⁴² „Exemplum est ad hoc quia eadem gratia secundum speciem confertur in baptismo fluminis vel flaminis et tamen aliquem effectum habet baptismus fluminis, quem non habet flaminis, in primo absolvitur baptizatus ab omni poena temporali non sic forte semper in secundo“ (Gött. f. 306 vb).

haupt außerhalb des Bewußtseins. Deshalb weiß diese Theologie auch mit dem sakramentalen Charakter nichts anzufangen.

Ein Blick in die Geschichte der Theologie und besonders auch der Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte zeigt, daß Ockhams Theologie nicht nur Luthers Anschauung weitgehend bestimmt, sondern die Theologie überhaupt in eine Sackgasse geführt hat. Selbst da, wo man die Auffassung von der Wirkung der Sakramente im Sinne einer bloßen causa sine qua non nicht übernahm oder wieder aufgab, ging sakramentales Denken, und das bedeutet immer der Sinn für das sichtbare Zeichen, für das kultische Geschehen und für wirklichkeitsgefüllte Repräsentation, weitgehend verloren.

Die Frage, ob einem Geschöpf die Macht gegeben werden kann, etwas zu schaffen oder zu vernichten, bzw. ob es beim schöpferischen Tun Gottes mitwirken kann, eine Frage, die bei Petrus Lombardus im Zusammenhang mit der Taufe anklingt⁴³, von Thomas auch an dieser Stelle, von Scotus aber schon in der allgemeinen Sakramentenlehre behandelt wird⁴⁴, um dann von der Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts an dieser Stelle ausführlichst erörtert zu werden⁴⁵, übergeht Ockham in diesem Zusammenhang. Er handelt darüber in II Sent. q. 4, 5, in Quodl. II q. 9 und, was die annihilatio angeht, im Zusammenhang mit der Eucharistie in IV Sent. q. 6 K.

⁴³ IV d. 5 cap. 3: „Quae fuit potestas baptismi, quam Christus potuit dare servis et non dedit.“

⁴⁴ IV d. 1 q. 1: „An creatura possit habere aliquam actionem respectu termini creationis“ (VIII, 7 ff.).

⁴⁵ Z. B. Adam Wodeham, IV Sent. q. 1; Pierre d'Ailly IV Sent. q. 1 a 2; Gabriel Biel IV Sent. d. 1 q. 1 K.

DAS ZEUGNIS DER HL. SCHRIFT UND DER VÄTER
FÜR DIE REALGEGENWART

DIE LEHRE VON DER EUCHARISTIE

DIE LEHRE DER KIRCHE

Im 1. Kapitel von „De sacramento altaris“ faßt Ockham die Lehre der von der Kirche anerkannten Theologie über die Eucharistie, wie folgt, zusammen: Christi Leib, der empfangen wurde von der Jungfrau Maria, gelitten hat, begraben wurde, auferstand und in den Himmel auffuhr, der nun zur Rechten des Vaters thront und in dem der Sohn Gottes kommen wird, Gericht zu halten über Lebende und Tote, ist wahrhaft und wirklich unter der Gestalt des Brotes enthalten. Für unser körperliches Auge ist er nicht sichtbar, der gläubige Sinn aber weiß, daß er nur verschleiert ist unter der Brotsgestalt. Weiter ist es Lehre der Kirche, daß die Substanz des Brotes eine Wesensverwandlung durchmacht und verändert wird, so daß nicht die Substanz des Brotes zurückbleibt, sondern nur die ohne Subjekt bestehenden Akzidentien. Doch ist nicht nur der Leib, als zweiter Wesensbestandteil der menschlichen Natur, nach der Transsubstantiation des Brotes unter dessen Gestalt gegenwärtig, sondern der ganze Christus mit voller Gottheit und Menschheit ist in der Hostie und in jedem ihrer Teile enthalten, wenn auch die Wesensverwandlung im strengen Sinn nicht die Gottheit, die geistige Seele oder irgendein Akzidentens zum Ziel hat. Dies, so beteuert Ockham, sei sein Glaube, wie es der katholische sei. Denn was die katholische Kirche glaube, das allein, und nichts anderes, glaube er entweder ausdrücklich oder einschlufweise¹. Welchen Wert die *fides implicita* hat, lehre Innozenz III², wenn er sagt, daß einer, der den Willen hat zu glauben, was die Kirche glaubt, aber auf Grund von Verstandesüberlegungen fälschlich der Meinung ist, daß der Vater größer und früher ist als der Sohn, nicht sündigt, solange er seine Ansicht für den Glauben der Kirche hält und sich ihrem Urteil unterwirft. Wenn, so schließt Ockham, durch diesen eingeschlossenen Glauben einer entschuldigt ist, der sich aus Unwissenheit irrt über eine ausdrückliche Lehre der Hl. Schrift, um wieviel mehr einer, der sich irrt bezüglich einer Wahrheit, die man in der Hl. Schrift nicht ausgesprochen findet³.

¹ „Haec est et mea fides, quomodo est catholica fides. Quidquid enim Romana ecclesia credit hoc solum et non aliud vel explicito vel implicito credo“ (cap. 1; Borgh. 151 f. 131 v; Ottob. 179 f. 107 va). ² Frdb II/7.

³ „Si igitur tantae sit efficaciae fides implicita, ut excuset ignoranter errantem circa illa quae in scriptura canonica sunt expressa, multo magis excusabit ignoranter opinantem

Die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes kann nach Ockham durch Vernunftbeweis nicht aufgewiesen werden. Zu der Erkenntnis dieser Wahrheit kann man nur durch den Glauben gelangen, der als Offenbarung des eingeborenen Sohnes Gottes an die Apostel über jeden Zweifel erhaben ist⁴. Es werden kommentarlos die Stellen Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; Joh 6,51. 53 f.; 1 Kor 11,23 f.; 1 Kor 10,16 angeführt und hinzugefügt, das seien Autoritätszeugnisse der Hl. Schrift, die einstimmig bestätigten, daß der Leib Christi wahrhaft und wirklich den Aposteln gegeben worden sei mit dem Auftrag, ihn zum Gedächtnis seines Leidens unter der Gestalt des Brotes darzubringen⁵.

Damit stimmt nach Ockham überein das Zeugnis der Kirchenlehrer und hl. Väter, der hervorragenden und von der Kirche autorisierten Erklärer der Hl. Schrift. Unter ihnen gibt Ockham den im kanonischen Recht angeführten den Vorzug⁶. Als ersten Zeugen führt er Augustinus an, und zwar greift er aus dem ihm fälschlich zugeschriebenen cap. 72 von D 2 de cons. den ziemlich nichtssagenden Satz heraus: „Intra ecclesiam catholicam in mysterio corporis et sanguinis domini nihil a bono maius, nec a malo minus perficitur sacerdote“⁷.

Sein nächster Zeuge ist Cyprian mit der über die Realgegenwart nichts aus sagenden Stelle: „Quotiescumque calicem in commemorationem domini et passionis eius offerimus, illud, quod constat dominum fecisse facimus“⁸. Dann Ambrosius mit einem Zitat aus „De mysteriis“⁹, das in dieser Gestalt c. 40 D 2 de cons.¹⁰ entnommen ist: „Ante benedictionem alia species nominatur, post benedictionem corpus significatur. Item: In illo sacramento Christus est.“

aliquid, quod nec in scriptura canonica nec in doctoribus approbatis ab ecclesia reperitur expressum“ (ebd.).

⁴ „et ideo ad istius veritatis notitiam oportet per fidem accedere, de qua dubitare non debemus, cum constet ipsam per unigenitum dei filium fuisse revelatum apostolis“ (cap. 2., Borgh. 151 f. 131 vb).

⁵ „Istae sunt auctoritates scripturae canonicae quae concorditer affirmant, corpus Christi realiter et veraciter sub specie panis fuisse datum apostolis ac eisdem a salvatore fuisse praeceptum, ut in memoriam passionis dominicae corpus Christi sub specie panis offerent“ (Borgh. 151 f. 132ra; Ottob. 179 f. 107 va).

⁶ „Praedictis etiam auctoribus scripturae canonicae consentiunt, doctores egregii, sancti patres, scripturae divinae expositores clarissimi ac ab ecclesia Romana auctenticati, quorum nonnullae auctoritates insertae sunt iuri canonico quorum aliquae in medium sunt ponendae“ (ebd.). ⁷ Frdb I/1342; oder c. 77 c. 1 q. 1, Frdb I/385.

⁸ Frdb I/1315; ep. 63 cap. 17; PL 4, 387; CSEL 3, 714f.

⁹ cap. 9 n. 54, PL 16, 407, u. n. 57, PL 16, 408.

¹⁰ Frdb I/1328.

Weiter zitiert er Hieronymus¹¹: „Nec Moyses dedit vobis panem verum sed dominus Jesus ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur“¹², um mit (Pseudo) Gregor „Polluimus itaque panem id est corpus Christi, quando indigne accedimus ad altare“¹³ zu schließen. Aus diesen und anderen Zeugnissen mehr zeigt sich nach Ockham deutlich, daß unter der Gestalt des Brotes der Leib Christi wirklich enthalten ist. Da das vom Ursprung des Glaubens her allen Gläubigen klar war, will er auf einen weiteren Beweis keine Zeit verwenden¹⁴.

Anders ist es bei der Lehre von der Transsubstantiation. Dafür gibt es nach Ockham kein Schriftzeugnis. Hier ist aber zu glauben, daß diese Wahrheit den heiligen Vätern geoffenbart wurde oder ihnen nach sorgfältigem und eingehendem Studium der Schriftzeugnisse zur Gewißheit wurde. Entsprechend will Ockham zum Beweis dieser Wahrheit die Autorität der hl. Väter heranziehen¹⁵. Er führt folgende Zeugnisse an:

Eusebius Emissenus nach c. 35 D. 2 de cons.: „Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis sui et sanguinis verbo suo secreta potestate convertit“¹⁶. „... quanta itaque et quam celebranda beneficia vis divinae benedictionis operetur, et, quod tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia convertuntur“¹⁷.

Ambosius nach c. 55 D. 2 de cons.: „Si tanta vis est in sermone domini ut inciperet esse quod non erat, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur et sic quod erat panis ante consecrationem, iam est corpus Christi post consecrationem“¹⁸.

Innozenz III nach c. 1 X, I, 1: „Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua ipse idem sacerdos est et sacrificium Jesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub specie panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in san-

¹¹ Im Druck steht fälschlich Johannes.

¹² Ep. 120 cap. 2; PL 22, 986; CSEL 55, 480; Frdb I/1350.

¹³ Frdb I/388; s. dort Anm. 1094.

¹⁴ „quia istud a primordio fidei christianae omnibus erat perspicuum, ideo circa eius confirmationem nolo diutius immorari“ (cap. 2; Borgh. 151 f. 132ra; Ottob. 179 f. 107vb).

¹⁵ „... quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum vel ex auctoritatibus bibliae diligenti vel solerti inquisitione probatum et ideo ad istam veritatem probandam auctoritates sanctorum patrum adducam“ (cap. 3.; Borgh. 151 f. 132ra; Ottob. 179 f. 107vb); ähnlich wiederholt in cap. 5 Borgh. 151 f. 132va; Ottob. 179 f. 108ra; vgl. BAUDRY, Occam, S. 93f.

¹⁶ Frdb I/1325; Petrus Lombardus IV d. 8.

¹⁷ Frdb I/1325.

¹⁸ Frdb I/1335; Petrus Lombardus IV d. 10 cap. 2; De sacramentis IV, 4; PL 16, 440f.

guinem divina potestate“¹⁹, und nach c. 6 XIII, 41 de celebratione missarum: „Si tunc ergo oculos levavit ad patrem, cum ad corpus exanime animam Lazari revocavit, probabilius esse videtur, quod tunc oculos levavit ad patrem in coelum, cum panem et vinum in corpus et sanguinem proprium commutavit“²⁰.

Aus diesen und vielen anderen Zeugnissen der Heiligen, so schließt Ockham das 3. Kapitel, geht sicher hervor, daß die Substanz des Brotes durch göttliche Macht wahrhaft und wirklich in die Substanz des Leibes Christi verwandelt wird (transsubstantiatur, convertitur seu commutatur), und zwar ohne Vermehrung oder substantielle Veränderung des Leibes Christi.

In De sacr. alt. führt Ockham noch mehrfach Väterstellen aus dem Corpus Iuris an²¹, während er sonst vor allem die beiden oben mitgeteilten Innozenzitate bringt²². Verglichen etwa mit dem bei Petrus Lombardus vorliegenden Material, ist damit der Traditionsbeweis Ockhams ziemlich schmal.

Auf die Hl. Schrift kommt er in De sacr. alt. noch in Kapitel 9 zu sprechen, wo er das Fortbestehen der Quantitas des Brotes damit beweist, daß nach der Aussage der Schrift die Gestalten des Brotes gebrochen wurden. Hier führt er aber lediglich die Synoptiker kurz an²³.

Ausführlicher beschäftigt er sich mit dem Einsetzungsbericht in den Quodlibeta. Aber nicht in Quodl. IV, wo er die mit der Eucharistie zusammenhängenden Fragen sonst behandelt, sondern in Quodl. II. Dort lautet die letzte Quästion: „Utrum haec propositio: hoc est corpus meum, prolata a sacerdote in missa, sit vera de virtute sermonis“ (q. 18 [19]), hier geht es also mehr um ein sprachlogisches Problem, das schon vor Ockham in der Theologie behandelt wurde, aber doch für ihn besonders typisch ist, wie auch die von ihm beeinflussten Theologen sich seiner besonders annahmen. Die ockhamistische Theologie liebte es ja zu unterscheiden zwischen dem, was simpliciter falsch ist, und dem, was nur virtute sermonis falsch ist und durch die Verbindung mit einem entsprechenden Sinn richtig sein kann. Eine Unterscheidung, die Gegenstand der Verwerfung von ockhamistischen Irrtümern durch die Artistenfakultät der Universität Paris vom 29. 12. 1340 wurde²⁴.

¹⁹ Frdb II/5.

²⁰ Frdb II/637.

²¹ Z. B. in cap. 6; 7; 9; 26.

²² De sacr. alt. I Prolog f. A 2ra; Quodl. IV, 30 (35); IV Sent. q. 6 D.

²³ „Quod autem forma visibilis frangitur realiter, testis est Matthaeus evangelista dicens: accepit Jesus panem benedixit ac fregit. Idem testatur Marcus: benedicens, inquit, fregit etc. ... Idem et patet per Lucam et alios sanctos patres quos nimis longum foret adducere“ (cap. 9, Ottob. 179 f. 109ra, Borgh. 151 f. 133vb).

²⁴ DENIFLE-CHATELAIN, Chartularium Universitatis Parisiensis t. II (Paris 1891) S. 505—7, n. 1042. — Vgl. MICHALSKI, Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^{ème} siècle, in: Studia Philosophica 2 (Lemberg 1937) S. 255ff. Zu der Stelle Quodl. II q. 19 s. dort S. 257, Anm. 1.

So scheint nach Ockham auch der Satz „Hoc est corpus meum“ falsch zu sein, denn das Demonstrativpronomen hoc bezeichnet entweder den Leib Christi, dann ist der Satz falsch, weil im Augenblick, wo der Priester das hoc spricht, der Leib Christi noch nicht gegenwärtig ist, oder es bezeichnet etwas anderes als den Leib Christi. Dann wäre der Satz aber ebenfalls falsch, denn nichts anderes als der Leib Christi kann der Leib Christi sein. Der Lösung schickt Ockham zwei Überlegungen voraus:

Erstens: Ein Demonstrativpronomen bezeichnet nicht aus sich heraus wie ein Kategorema, z. B. homo oder animal, sondern nur in Verbindung mit etwas anderem, es ist also ein Synkategorema. Es weist einmal auf dieses, einmal auf jenes hin, je nach der Absicht dessen, der es ausspricht, und hier-nach ist auch seine Wahrheit zu beurteilen.

Zweitens: Dem lautlich gesprochenen Satz entspricht immer einer im Geiste des Menschen. Unter diesen Voraussetzungen ist nach Ockham zu sagen, daß der vom Priester ausgesprochene Satz wahr ist. Nur ist der ihm im Bewußtsein des Priesters entsprechende Satz einmal auf die Zukunft und einmal auf die Gegenwart bezogen. Vor der Beendigung des Satzes denkt nämlich der Priester: Dieser Leib, der bald unter den Gestalten des Brotes gegenwärtig sein wird, ist mein Leib; während er nach Vollendung des gesprochenen Satzes mit ihm die Vorstellung verbinden muß, der Leib, der unter diesen Gestalten existiert, ist mein Leib²⁵.

Nach der Lösung einiger Einwände, worin aber nur das schon Gesagte weiter entfaltet wird, beantwortet Ockham die Frage, weshalb der Satz am Beginn nicht genau so wahr ist wie am Ende. Zu Beginn des gesprochenen Satzes, so führt er aus, weiß der Hörer noch nicht, um was es geht. Wenn er z. B. hört: „Hoc est corpus“, weiß er noch nicht, ob der Körper eines Tieres oder eines Menschen gemeint ist. Erst mit dem Ende bedeutet der Satz etwas,

²⁵ „His suppositis dico tunc ad quaestionem, quod ista propositio prolata a sacerdote vera est, quia sacerdos debito modo proferens debet intendere demonstrare corpus Christi per hoc pronomen prolatum hoc; sed iste sacerdos unam propositionem mentalem formabit in illo instanti vel in parvo tempore in quo profert hoc pronomen hoc et aliam in fine prolationis istius propositionis ‚hoc est corpus meum‘. Quia si ante finem prolationis huius propositionis, puta in medio prolationis seu in principio, velit debito modo formare propositionem mentalem, in qua praedicatur signum supponens pro corpore Christi de pronomine demonstrante illud corpus, debet formare talem propositionem mentalem: hoc corpus, quod erit statim sub istis speciebus, est corpus meum. Et ista propositio mentalis de futuro formata pro illo instanti vel parvo tempore, pro qua formatur pronomen, est simpliciter vera. Sed in fine prolationis debet formare istam propositionem, si debito modo procedat: hoc corpus existens sub istis speciebus est corpus meum, ita quod prima propositio est de futuro secunda de praesenti“ (Vat. lat. 956 f. 8rb/va; 3075 f. 22rb; Gött. 118f. 338vb).

so ist er auch erst am Ende wahr²⁶. Der Priester, so schließt Ockham die Quästion, weist also immer auf den Leib Christi hin. Nur ist der gesprochene Satz im Anfang weder wahr noch falsch, während der im Bewußtsein bestehende Satz immer wahr ist, nur am Anfang anders als am Ende, nämlich auf die Zukunft gerichtet²⁷.

Ohne Bezugnahme auf die Eucharistie behandelt Ockham dasselbe sprachlogische Problem in Quodl. III q. 13 (11): „Utrum aliqua propositio vocalis sit vera“, wo er zu demselben Ergebnis kommt.

Wir müssen bedenken, daß diese sprachlogische Zerpflückung der Einsetzungsworte in den Quodlibeta die einzige Äußerung Ockhams zur Lehre der Hl. Schrift über die Eucharistie ist. Denn wie wir sahen, begnügt er sich in De sacr. alt. damit, die Schriftstellen nur anzuführen, ohne auch nur den leisesten Ansatz zu einer Erklärung oder theologischen Auswertung zu machen, während er im Sent. nur einmal Mt 26, 26 zitiert, und das auch nur im „Contra“ einer Quästion, die selbst wieder ganz vom Schrifttext ab-sieht. Wir brauchen uns nicht zu wundern, daß eine Theologie, die sich so weit von ihren primären Quellen — die Berücksichtigung der Kirchenväter ist ja nicht weniger dürftig — entfernt hat, ganze Bereiche der Offenbarung nicht mehr in Griff bekommt und sich in logische bzw. naturphilosophische Spekulationen verliert. Wie steht es dann aber mit dem Theologen selbst? Wie weit hat er noch das Bewußtsein, daß es bei der Eucharistie um das Vermächtnis des sich zum Opfertod anschickenden Christus, um Kultus, d. h. um Gottesverehrung im höchsten Sinne, und um ein Heilsmysterium, d. h. um die Hineinnahme des Menschen in die Passion Christi oder wenigstens um die Zuwendung ihrer Früchte, geht? Ja, wie weit hat er am sakramentalen Leben der Kirche, dessen Elemente ihm Anlaß geben zu so überklugen Fragen und Untersuchungen, überhaupt selbst Anteil? Diese Fragen, die manch einer überhaupt als unberechtigt und unwissenschaftlich ansehen wird, sind schwer zu beantworten, vor allem deshalb, weil die innere Ergriffenheit des Theologen vom Gegenstand seiner Forschung sich ja nicht unbedingt unmittelbar zu äußern braucht, ja vielleicht nicht

²⁶ „similiter quando dicit ‚hoc est corpus‘ adhuc nescit utrum proferens velit dicere asini vel hominis et quia audiens numquam concipit sic esse in re, sicut per propositionem denotatur nisi in fine, ideo propositio vocalis non est vera in principio sed solum in fine“ (ebd.).

²⁷ „Sacerdos proferens talem propositionem semper tam in principio quam in fine demonstrat corpus Christi; sed in principio propositio vocalis non est vera nec falsa propter causam dictam, tamen propositio mentalis vera est tam in principio quam in fine sed alia et alia, quia in principio de futuro, in fine de praesenti“ (Vat. lat. 956 f. 8va). In Vat. lat. 3075 f. 22vb heißt der Schluß: „... sed alia et alia est in principio et in fine quia una est de futuro et alia de praesenti.“

einmal darf. Denn sie könnte die Nüchternheit, in der der Theologe als Hörender geöffnet sein muß, beeinträchtigen. Wir wollen die Antwort auf diese Frage zurückstellen. Das braucht uns aber nicht davon abzuhalten, schon hier Reinhold Seeberg völlig zuzustimmen, wenn er als erste Eigenart von Ockhams Eucharistielehre herausstellt: „Die abstrakt logische Methode der Betrachtung, die Bezugnahme auf die Einsetzung, ja selbst auf den Kultusakt ist undeutlich“²⁸. Zwar ist Willibrord Lampen gegen diesen Satz wie gegen die Charakterisierung der Eucharistielehre Ockhams durch R. Seeberg überhaupt aufgetreten²⁹. Wenn wir aber feststellen, daß er als Gegenbeweis ausgerechnet die von uns eben besprochene 19. Quästion von Quodl. II anführt, durch die uns gerade Seebergs Urteil bestätigt erscheint, dann können wir Lampens Stellungnahme nicht mehr ernst nehmen. Er sagt in dem genannten Aufsatz: „Videbis quomodo supponit noster Guillelmus ‚actum cultus‘ scil. consecrationem, qua facta Christus realiter praesens est, vi consecrationis hostiae et non vi cuiusdam ubiuitatis, uti vult Seeberg.

Numquid praesentia Christi non refertur ad Coenam Domini vel Missam? Sed luce clarius dicit Ockham patere ‚quod corpus Christi est in pluribus locis discontinuis, quia est in pluribus ecclesiis‘ (Cent. Cl. 26).

Si Seeberg accuratius inspexisset Quodl. II q. 19, forsitan non dixisset, Ockhamum non clare referre ad ‚actum cultus‘. Quaerit enim ibi ex professo ‚Utrum haec propositio, hoc est corpus meum prolata a sacerdote in Missa sit vera de virtute sermonis‘³⁰.

Nach der Darlegung des Inhaltes von Quodl. II q. 19 kommt Lampen zu dem Schluß: „Ex his itaque nobis constare videtur non solum Inceptorem admittere realem praesentiam in Eucharistia, sed etiam hanc praesentiam referre ad verba consecrationis in missa.

Idem invenitur in ‚Tractatu de sacramento altaris‘ ubi primum cap. probat ‚quod corpus Christi sub speciebus panis vere continetur‘ dein cap. 2 ‚quod corpus Christi realiter continetur sub specie panis‘. Quo in capitulo clare appellat institutionem Eucharistiae, quod non vidisse Seeberg eiusque sequaces nemo non mirabitur . . .“³¹.

Lampen scheint sehr geringe Anforderungen an die Schriftnähe der Theologie zu stellen, wenn er in der sprachlogischen Untersuchung der Einsetzungsworte in Quodl. II q. 19, in der Nennung des Wortes missa in der Überschrift der Quästion und darin, daß in der 41. Kapitel zählenden Schrift De sacr. alt. die Hälfte eines kurzen Kapitels auf die bloße Anführung der

Schriftstellen verwandt wird, schon eine deutliche Bezugnahme auf die Einsetzung und auf den Kultusakt gegeben sieht. Und dies bei Ockham, der sich gegenüber seinen Gegnern in De sacr. alt. so sehr auf die Autorität der Hl. Schrift beruft, daß einige hier schon — freilich mit Unrecht — das Schriftprinzip Luthers angekündigt sehen möchten³².

Die Stellungnahme Lampens scheint mir aus jener engen und unfruchtbaren Apologetik zu entspringen, mit der bis heute zuweilen eine Schultheologie ihre Theologen, in diesem Fall der Franziskaner den Franziskaner, zu verteidigen sucht, wobei die notwendige Unbefangenheit und der kritische Blick vielfach fehlen.

Vor allem übersieht Lampen, der sich bemüht zu zeigen, daß Ockham an der Realpräsenz festgehalten habe, was Seeberg auch gar nicht bestreitet, und in seiner Eucharistielehre den Boden der Rechtgläubigkeit nicht verlassen habe³³, folgendes: Mit der bloßen Korrektheit ist es in der Theologie nicht getan. Diese kann eine negative sein und mit einem weitgehenden Substanzverlust verbunden sein, welcher bei Ockham faktisch gegeben ist.

DIE LEHRE VON DER TRANSSUBSTANTIATION

Die Tatsache

Wie wir schon im vorigen Abschnitt sahen, läßt sich nach Ockham für die Transsubstantiation kein Schriftbeweis führen, wohl ein Traditionsbeweis, den er mit wenigen Stellen aus dem Corpus Iuris erledigt, um dann ausgiebig abstrakt-spekulativ über dieses Thema zu handeln. Für ihn besteht die Transsubstantiation in der „successio substantiae ad substantiam“, wobei die eine Substanz aufhört zu bestehen und unter ihren Akzidentien die andere gegenwärtig wird. Ihre Möglichkeit erhellt daraus, daß es für die Allmacht Gottes keine Schwierigkeit ist, eine bestehende Substanz zu vernichten unter Erhaltung der Akzidentien und zu bewirken, daß eine andere Substanz unmittelbar mit diesen existiert, ohne von ihnen informiert zu werden³⁴. An

²⁸ TH. B. BIRCH, The „De Sacramento Altaris“ of William of Ockham, S. XXVII.

²⁹ „non convenit de fide eius catholica hac in re dubitare, multo minus proponere doctrinam Ockhammi de SS Sacramento ut praeparatoriam idearum pseudo-reformatorum de hoc mysterio. Iam satis calumniae: tempus est, ut doctrina Venerabilis Inceptoris impartialiter investigetur. Adsint et zizania, non deest tamen bonum frumentum“ (a. a. O., S. 32).

³⁴ „Quantum ad primum dico, quod transsubstantiatio in proposito est successio substantiae ad substantiam desinentem esse simpliciter in se sub aliquibus accidentibus propriis substantiae precedentis. Possibilitas illius apparet, quia non repugnat potentiae divinae destruere substantiam in se et conservare accidentia et quod aliqua alia substantia eisdem accidentibus non eam informantibus immediate coexistat“ (IV Sent. q. 6 C; Gött. f. 300rb).

²⁶ Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III, 5. Aufl. (1953) S. 791.

²⁹ Doctrina Guilelmi Ockham de reali praesentia et transsubstantiatione, in: Antonianum 3 (1928) S. 21—32.

³⁰ LAMPEN, a. a. O., S. 23; Sperrung ebd.

³¹ LAMPEN, a. a. O., S. 24.

sich sind nach Ockham vier bzw. drei Möglichkeiten gegeben, wie der Leib Christi gegenwärtig werden könnte:

1. Die Substanz des Brotes bleibt, und der Leib Christi coexistiert mit ihr.
2. Die Substanz entweicht an einen anderen Ort, und es bleiben nur die Akzidentien, unter denen dann der Leib Christi gegenwärtig wird.
3. Das Brot wird in bloße Materie zurückgeführt, und dieser Materie und den Akzidentien coexistiert der Leib Christi.
4. Die Brotsubstanz wird ins Nichts übergeführt³⁵.

In den beiden Traktaten *De sacramento altaris* und in den *Quodlibeta* sind es nur noch drei Möglichkeiten, die Ockham im ganzen viermal ausführlich anführt, wobei er als Quelle Petrus Lombardus³⁶, Heinrich v. Segusia († 1271)³⁷ und die Glosse zum *Decretum Gratiani*³⁸ und zum *Liber Extra*, d. h. zu den *Decretalen Gregors IX*³⁹, angibt.

³⁵ „Quantum ad secundum dico, quod in altari est vera praesentia (ed.: transsubstantiatio) corporis Christi, sed hoc potest multis modis poni, uno modo ponendo, quod remaneat ibi substantia panis et cum hoc, quod corpus Christi coexistat substantiae illi, ita quod prima substantia sit deferens accidens secunda non sed tantum coexistens. — Alio modo quod recedat substantia panis subito de illo loco ad alium locum et remaneant accidentia et eis coexistat corpus Christi. — Tertio quod redigatur in materiam vel per se stantem vel aliam formam recipientem et hoc sive in eodem sive in alio et tunc illi materiae et accidentibus coexistat corpus Christi. — Quarto quod substantia panis redigatur in nihil“ (IV Sent. q. 6 D; G. f. 178ra; Gött. f. 300va). — Statt *deferens* hat ed. Lyon und G. *deserens*, Gött. u. a. Mss. *differens*, Ms. München, Uni. Bibl. Theol. 52, *defferens*. Ich übernehme die Lesart *deferens* von G. N. BUESCHER, *The Eucharistic Teaching of William Ockham* (Washington 1950) S. 16, Anm. 5.

³⁶ IV Sent. d. 11 c 2; ed. Quaracchi 1916, S. 803f.

³⁷ Von Ockham wie üblich als *Hostiensis* zitiert, weil er Kardinalbischof von Ostia war. Verfasser der *Summa aurea* od. *S. archiepiscopi super titulis Decretalium* (vgl. LThK IV, 934). Dort heißt es lib. 3. *De sacramento eucharistiae* (ed. 1479): „De corpore autem Christi tres sunt opiniones . . . Secunda asserit, quod remanet ibi substantia panis et vini et eodem loco et sub eadem specie est corpus et sanguis Christi ar de cons. d. 2 ego“

³⁸ Glosse zu c. 1 d 2 de cons. (Frdb I/1314) lautet: „De eo tamen quod dicitur, quod panis convertitur in corpus Christi, variae sunt opiniones. Una asserit quod illa substantia, quae fuit panis primo, postea est caro et sanguis Christi . . . — Secunda opinio tenet, quod substantia panis et vini ibi desinit esse et remanent accidentia tantum . . . et sub illis accidentibus incipit ibi esse corpus Christi. — Tertia tenet quod remanet ibi substantia panis et vini et in eodem loco et sub eadem specie est corpus Christi arg. i. ead. c. ego (c. 52 d. 2 de cons.) quaelibet tamen opinio fatetur ibi esse corpus Christi. Secunda opinio verior est: ut extra de sum. tri. c. firmiter § una (Frdb II, 5)“. *Corpus iuris canonici I Decretum Gratiani* (ed. Lyon 1624) Sp. 1911.

³⁹ Glosse zu c 6 X III, 41: „De corpore Christi tres sunt opiniones. . . Tertia dicit quod remanet substantia panis et vini et sub eadem specie est corpus Christi“ *Decretales D. Gregorii* (ed. Lyon 1624) Sp. 1368.

Die Reihenfolge ist dabei:

1. Die Substanz, die vorher die des Brotes war, ist später die des Fleisches Christi.
2. Die Substanz von Brot und Wein hört auf zu bestehen, es bleiben nur die Akzidentien, z. B. Geschmack, Farbe und Gewicht, und unter ihnen wird der Leib Christi gegenwärtig.
3. Die Substanz von Brot und Wein bleibt, und am selben Ort und unter derselben Gestalt ist der Leib Christi⁴⁰.

Im Sent. sagt Ockham, man könne der Meinung sein, daß die Substanz des Brotes bleibe. Sie widerspreche nicht der Vernunft und nicht der Autorität der Bibel. Ja, sie sei der Vernunft besser zugänglich und leichter zu begründen, denn sie biete weniger Denkschwierigkeiten. Deren größte ist für Ockham das Fortbestehen der Akzidentien ohne Subjekt. Dieses fällt aber bei der Coexistenz von Brot und Leib Christi fort⁴¹. Es ist bemerkenswert, daß auch die Gutachter des Avignoner Prozesses die von Ockham hier vorgetragene Ansicht nicht als direkt häretisch bezeichnen, sondern als „temeraria et periculosa et contra determinationem et reverentiam ecclesiae“⁴².

Auf den Einwand, dann ergebe sich aber die noch größere Schwierigkeit, daß zwei körperliche Substanzen zugleich existieren, antwortet Ockham, die Coexistenz zweier körperlicher Substanzen sei nicht weniger wunderbar als die einer Substanz mit einer fremden Quantitas. Die Erfahrung zeige, daß die Gestalten des Brotes allein genau so wenig die Gegenwart einer anderen Substanz vertragen, wie sie es in Verbindung mit der Substanz des Brotes tun. So biete also die Auffassung vom Fortbestehen der Brotsubstanz keine

⁴⁰ „unde et de hoc fuerunt antiquitus diversae opiniones sicut recitat magister sententiarum libro IV d. 11 et Hostiensis in summa extra de celebr. mis. et glo. de cons. d. 1 in sacramentorum et glo. extra de cel. missarum Cum marthae. Unde dicunt quod circa conversionem panis in corpus Christi tres erant opiniones Una asserit, quod illa substantia quae prius fuit panis, postea est caro Christi. — Secunda opinio tenet, quod substantia panis et vini ibi desinit esse et manent accidentia tantum, scilicet sapor color et pondus et similia et sub hiis accidentibus incipit esse corpus Christi. — Tertia opinio tenet, quod remanet ibi substantia panis et vini et in eodem loco et sub eadem specie est corpus Christi“ (cap. 5; Ottob. 179 f. 108ra; Borgh. 151 f. 132va). Denselben Text bringt cap. 21 (Ottob. 179 f. 111ra; Borgh. 151 f. 136vb), die Einleitung zu *De sacr. alt. I* (ed. f. 115ra) und *Quodl. IV* q. 30 (35). Vgl. BAUDRY, *Occam*, S. 92f.

⁴¹ „primus modus potest teneri, quia non repugnat rationi nec alicui auctoritati biblicae et est rationabilior et facilius ad tenendum inter omnes modos, quia pauciora inconvenientia sequuntur ex eo quam ex aliquo alio modo. Quod patet quia inter omnia inconvenientia, quae ponuntur sequi ex illo sacramento, maius est, quod accidens sit sine subiecto (sed ponendo primum modum non oportet illud ponere igitur etc.)“ [IV Sent. q. 6 D; G. f. 178ra; Gött. f. 300va ohne ()].

⁴² KOCH, *Neue Aktenstücke* 8 (1936) S. 177.

Schwierigkeiten, die nicht auch die Lehre von der Transsubstantiation des Brotes bietet.

Aber weil die Entscheidung der Kirche und die allgemeine Lehre der Doktrinen dahin geht, vertritt auch Ockham die Ansicht, daß die Brots substanz nicht bleibt, sondern nur die Gestalten, und unter ihnen der Leib Christi gegenwärtig wird⁴³. Könnte es nach dem oben angeführten Zitat so aussehen, daß alle vier Anschauungen noch den Namen Transsubstantiation für sich in Anspruch nehmen können, so bemerkt Ockham aber in der Lösung des Zweifels, ob auch beim Fortbestand der Brots substanz eine Transsubstantiation vorliege, gemäß dem Sprachgebrauch könne von Transsubstantiation nur gesprochen werden, wenn die eine Substanz durch die andere ersetzt werde⁴⁴.

In den Quodlibeta wird die Auffassung vom Fortbestehen der Brots substanz zwar nicht rationabilior genannt, wohl aber multum rationabilis, weil sie nämlich alle Schwierigkeiten vermeide, die aus der Trennung der Akzidentien von ihrem Subjekt sich ergeben. Allerdings stehe die Entscheidung der Kirche ihr entgegen⁴⁵.

In De sacr. alt. ist Ockhams Sprache noch vorsichtiger, was angesichts der Situation, aus der diese Schrift entstanden ist, leicht verständlich ist. Hier bezeichnet er die Auffassung, daß die Brots substanz der des Leibes Christi weicht, als die allgemein-katholische. Nicht einig sei man sich aber über die Weise, sie zu begründen. Während es nach dem hl. Thomas⁴⁶ einen Widerspruch in sich schließe, daß Brots substanz und Leib Christi zugleich beständen, bleibe nach dem Doctor subtilis⁴⁷ zwar tatsächlich die Brots substanz nicht,

⁴³ „quia tamen determinatio ecclesiae in contrarium existit, sicut patet extra de summa trinitate et fide catholica (Frdb II/5) et de celebratione missae (Frdb II/637) et communiter omnes doctores tenent in oppositum ideo teneo, quod ibi non remanet substantia panis, sed illa species panis et quod illis speciebus coexistit corpus Christi, et quod hoc sit possibile patet, quia in ista transsubstantiatione non requiritur (includitur), nisi quod species ibi realiter maneat et quod substantia non maneat in se realiter et quod ibi sit realiter corpus Christi non quantitative, sed quodlibet istorum est possibile, igitur etc.“ (IV Sent. q. 6 D; Gött. f. 300 va; G. f. 178 rb).

⁴⁴ „hoc nomen sic importatur ad significandum, ut significet primo, quod sit aliqua substantia et post non sit et quod sibi succedat alia substantia, et hoc enim vocatur transsubstantiari“ (IV Sent. q. 6 H; Gött. f. 301 ra; G. f. 179 vb). — Auf die Frage: „an possit esse transsubstantiatio posito quod corpus maneret cum substantia panis“ (IV Sent. q. 6 E), lautet dagegen die Antwort: „Ad sextum potest dici quod sic, tamen de facto non est ita“ (IV Sent. q. 6 K; G. f. 179 va; Gött. f. 301 vab).

⁴⁵ „Tertia opinio esset multum rationabilis, nisi esset determinatio ecclesiae in contrarium, quia illa opinio salvat et vitat omnes difficultates, quae sequuntur ex separatione accidentium a subiecto, nec contrarium illius habetur in canone bibliae nec includit aliquam contradictionem“ (Quodl. IV, 30 (35); Vat. lat. 3075 f. 44 va; 956 f. 20 ra).

⁴⁶ IV Sent. d. 11 q. 1.

⁴⁷ IV Sent. d. 11 q. 3 n. 3. 9. 13 ff.; VIII, 605 ff.

bedeute es aber keinen Widerspruch, daß auf Grund der Allmacht Gottes die Substanzen des Brotes und des Leibes Christi zusammen bestehen. Dabei gebe dieser zu, daß der Leib Christi im Sakrament gegenwärtig wird auf Grund einer eigenen Veränderung⁴⁸. Diese Ansicht scheint Ockham die bessere und die der Theologie gemäßigere zu sein, weil sie die Allmacht Gottes mehr verherrlicht und ihr nur das abspricht, was offensichtlich und ausdrücklich einen Widerspruch in sich schließt. Er will sich aber nicht näher damit befassen, ihm genügt es, festzustellen, daß die Brots substanz nicht bleibt, sondern aufhört zu bestehen, und unter den Gestalten der Leib Christi gegenwärtig wird⁴⁹.

Neben der bloßen Coexistenz von Brot und Leib Christi erörtert Ockham noch die Möglichkeit, daß die Brots substanz aufhört zu subsistieren und vom Leib Christi getragen wird. Auch das ist nach Ockham möglich, weil nicht in sich widersprüchlich⁵⁰.

Das Wesen der Transsubstantiation

Vermag Ockham schon keinen Grund für die Angemessenheit der Transsubstantiation anzugeben und nimmt er sie nur auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidung an, wobei seine deutlich ausgedrückte Sympathie der Ansicht vom Fortbestehen der Brots substanz gilt, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß in seiner näheren Erklärung der Transsubstantiation kein innerer Zusammenhang mehr besteht zwischen dem Verschwinden der Substanz des Brotes und dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi. Dieser kann gegenwärtig werden, auch wenn die Brots substanz bleibt; ist das letzte nicht der Fall, dann ist der Grund ihres Verschwindens nicht die Gegenwart des Leibes Christi bzw. nicht ihre Verwandlung in ihn, sondern ihre direkte Vernichtung. Thomas von Aquin hatte die Transsubstantiation des Brotes

⁴⁸ „Aliud autem de impossibilitate, satis solutum est dist. 10 q. 1 quia incipit hic esse non sine omni mutatione, extendendo mutationem ad illam praesentiam“ (Ox. IV Sent. d. 11 q. 3 n 10; ed. Lyon 1639, VIII, 608 f.).

⁴⁹ „Et ista opinio secunda sine praedictio alicuius videtur mihi probabilior et magis consona theologiae, quia magis exaltat dei omnipotentiam nihil ab ea negando nisi quo evidenter et expresse implicat contradictionem. De istis tamen opinionibus ad praesens supersedeo alias deo volente ipsas diffusius tractaturus. Dico tamen quod substantia panis non manet sed desinit esse et sub illis speciebus incipit esse corpus Christi“ (cap. 5; Ottob. 179 f. 108 rb; Borgh. 151 f. 132 vb).

⁵⁰ „Et potest dici, quod si sit possibile unam creaturam sustentare aliam ut dicunt aliqui et concedo quod non includit contradictionem nec potest improbari per rationem naturalem, tunc possit de potentia dei corpus assumere substantiam panis per unionem et tunc natura sustentificans erit suppositum et alia sustentata et aliquando neutra esset suppositum, quia utraque potest inniti alicui uni supposito“ (Gött. f. 300 rb; IV Sent. q. 6 D).

für notwendig gehalten, damit der Leib Christi gegenwärtig werden kann. Denn nach ihm kann nicht etwas an einem Ort sein, an dem es vorher nicht war, es sei denn durch Änderung des Ortes oder durch Verwandlung eines andern in es selbst. Der Leib Christi kann aber nun nicht örtlich bewegt werden, weil er dazu den Himmel verlassen und durch Zwischenorte sich bewegen müßte. Es bleibt deshalb nur die Möglichkeit, daß der Leib Christi durch Verwandlung der Brotsubstanz in ihn gegenwärtig zu sein beginnt⁵¹.

Für Thomas handelt es sich um einen Vorgang, der die Brotsubstanz aufhören und den Leib Christi gegenwärtig werden läßt: um eine *conversio* im eigentlichen Sinne. Scotus⁵² weist die Gründe, die Thomas für die Unangemessenheit und Unmöglichkeit des Fortbestehens der Brotsubstanz anführt, als nicht überzeugend zurück⁵³. Für ihn wäre die Wahrheit der Einsetzungsworte, wenn man ihren bloßen Wortlaut nimmt, auch noch im Falle des Fortbestehens der Brotsubstanz gewährleistet. Nur weil Christus beim Abendmahl diesen Sinn mit den Einsetzungsworten verbunden hat, besagen sie das Aufhören des Brotes, was wiederum nur durch die authentische Erklärung der Kirche feststeht⁵⁴.

⁵¹ „Non autem aliquid potest esse alicubi, ubi prius non erat, nisi vel per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum; . . . Manifestum est autem, quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem; primo quidem quia sequetur, quod desineret esse in caelo: non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem; secundo quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. . . Et ideo relinquitur, quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum, quod autem convertitur in aliquid facta conversione, non manet“ (S. th. III q. 75 a. 2).

⁵² Zur Transsubstantiationslehre des Scotus vgl. die Diskussion, die angeregt wurde durch: Vincentius M. Cacia, De natura Transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum (Roma 1929); Animadversiones in Transsubstantiationis doctrinam, in: Angelicum 8 (1931) 246—262. A. VELICO, De Transsubstantiatione iuxta Iohannem Duns Scotum, in: Antonianum 5 (1930) S. 301—332. R.-Ch. D., La transsubstantiation selon le B. Jean Duns Scot, in: La France franciscaine 13 (1930) S. 507—510. HUGOLINUS JOS. STORREFF, De natura transsubstantiationis iuxta I. Duns Scotum, Firenze-Quaracchi, 1936. Für uns ist diese Auseinandersetzung insofern besonders interessant, weil die Auffassungen, die M. Cacia dem Scotus zuschreibt und von denen dessen Ordensbrüder ihn freisprechen möchten, bei Ockham eindeutig gegeben sind.

⁵³ „quidquid sit de opinionibus, istae rationes non videntur eas efficaciter improbare“ (IV d. 11 q. 3 n. 9, ed. Wadding (Lyon 1639) VIII, 608).

⁵⁴ „Sed cum dicitur in minori, veritas Eucharistiae posset salvari manente pane vel sine transsubstantiatione, dico quod bene fuisset Deo possibile instituisse, quod corpus Christi vere esset praesens, substantia panis manente. . . et tunc fuisset ibi veritas Eucharistiae. . . Et si quaequas quare voluit Ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem huius articuli, cum verba Scripturae possent salvari secundum intellectum facilem et veriorum. . . Dico quod eo spiritu expositae sunt Scripturae, quo conditae. Et ita supponendum est, quod

Gegen die These des Thomas von Aquin, der Leib Christi könne nur durch Verwandlung gegenwärtig werden, betont Scotus: Wie Christus an vielen Orten zugleich sein kann, so kann er ohne örtliche Veränderung, d. h. ohne den Himmel zu verlassen, in der Eucharistie gegenwärtig werden. Dabei muß weder eine Verwandlung vorliegen, noch brauchen die Gestalten des Brotes die *ratio formalis* für die Gegenwart zu sein⁵⁵. Der Leib Christi gewinnt ein neues „ubi“, und zwar nicht auf Grund einer Änderung der Gestalten, sondern einer wahren Änderung seiner selbst, die allerdings keine örtliche ist, weil der Leib Christi das frühere „ubi“ nicht aufgibt⁵⁶.

So ist für Scotus die Transsubstantiation eine „*transitio substantiae in substantiam, sicut termini totaliter desinentis esse in terminum, sicut in substantiam totaliter incipientem esse*“⁵⁷.

Doch beginnt der Leib Christi nicht schlechthin zu sein, sondern lediglich hier zu sein. Es liegt keine *productio*, sondern eine *adductio* vor. Die Verwandlung hat also zwei positive termini, das *hic esse* des Brotes und das *hic esse* des Leibes Christi⁵⁸. Weil der terminus ad quem nicht das *purum nihil*, sondern das *hic esse* des Leibes Christi ist, darf man nach Scotus nicht sagen,

Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides. . . Non enim in potestate Ecclesiae fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis, sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit directa in hoc, ut creditur Spiritu veritatis“ (Ox. d. 11 q. 3 n. 14—15; VIII, 618f.).

⁵⁵ „Manifestum enim videtur, quod conversio non est formalis ratio corpori essendi hic, nec ut praesens, quia ipsa transeunte manet corpus hic, nec ut est praeterita, quia tunc non posset Deus facere corpus suum non esse hic, sicut nec conversionem praeteritam non esse praeteritam, nec etiam illud, quod vocatur Sacramentum scilicet species, sunt ratio formalis corpori essendi hic, quia non sunt formaliter in corpore Christi, nec per eas aliquid inest formaliter corpori Christi“ (Ox. IV, d. 10 q. 3 n. 2; VIII, 528).

⁵⁶ „Illa enim mutatio, quae est circa species, scilicet quod prius (non) erant in subiecto, nunc autem sunt in subiecto, nihil facit ad hoc, quod corpus Christi de non praesente istis, fiat realiter praesens istis, ut supra probatum est, quia illa habet alios terminos per se ab illa, qua non praesens fit praesens, ergo necesse est ponere aliquam mutationem in corpore Christi acquisitivam illius praesentiae novae. Quae tamen non potest dici propria mutatio localis. . .“ (Ox. IV, d. 10 q. 1 n. 10; VIII, 501).

⁵⁷ Ox. IV d. 11 q. 1 n. 3; VIII, 587.

⁵⁸ „Potest dici, quod transsubstantiatio (hoc stante quod sit inter terminos positivos, qui sunt substantiae) potest poni duobus modis intelligi: Uno modo quod sit ad substantiam ut per ipsam accipientem esse. Alio modo ut sit ad substantiam ut per ipsam accipientem esse hic. Prima potest dici productiva sui termini ad quem, secunda adductiva, quia per ipsam adducitur terminus, ut sit hic. Et sub aliis verbis potest esse vel ad entitatem sui termini, vel ad praesentialitatem eius alicubi. Transsubstantiatio primo modo non potest esse ad substantiam, quae praefuit, quia non videtur posse poni in substantiam manentem secundum esse suum antiquum, sed secundo modo bene potest esse transsubstantiatio in praeeexistens, quia potest fieri de novo praesens hic, ubi fuit terminus a quo, manens tamen ubi erat prius“ (Ox. IV d. 11 q. 3 n. 23; VIII, 626).

die conversio sei eine annihilatio oder schließe eine solche in sich. Die conversio bedeutet nur das non hic esse des Brotes, nicht das non esse schlecht-hin. Da aber das Brot kein anderes ubi erlangt, also faktisch aufhört zu sein, und zwischen seinem Aufhören und der Gegenwart des Leibes Christi kein innerer Konnex besteht, muß Scotus schließlich doch zugeben, daß das Aufhören des Brotes in sich betrachtet eine annihilatio ist, wenn sie formal auch nicht in der conversio besteht⁵⁹.

Ockham befaßt sich mit dem Wesen der Transsubstantiation nur in IV Sent. und bewegt sich dabei im großen ganzen im Rahmen der Anschauungen des Scotus. Nur führt er sie konsequenter und unbekümmerter durch. Schwierigkeiten, die sich bei Scotus ergaben, z. B. hinsichtlich einer Veränderung des Leibes Christi oder der annihilatio des Brotes, nimmt Ockham nicht sehr ernst bzw. glaubt er, weggeräumt zu haben durch eine entsprechend weite Interpretation der betreffenden Begriffe. Wie wir schon aus der oben angeführten Definition der Transsubstantiation entnehmen können, nimmt Ockham keine eigentliche Verwandlung der einen Substanz in die andere an, sondern nur ein Ersetztwerden (successio) der einen durch die andere⁶⁰. Es liegt also ein zeitliches Aufeinanderfolgen vor, keine innere Abhängigkeit des Gegenwärtigwerdens des Leibes Christi vom Verschwinden der Brotsubstanz oder, in der Schulsprache ausgedrückt, die Brotsubstanz ist nicht der terminus a quo zur Substanz des Leibes Christi als dem terminus ad quem. Das kann sie für Ockham schon deshalb nicht sein, weil ja für ihn

⁵⁹ „Posset ergo dici, quod conversio ista est sicut substantiae in substantiam, non quantum ad esse substantiae simpliciter, sed quantum ad hic esse, ut sicut corpus ut hic succedit pani ut hic, ita panis ut hic convertitur in corpus ut hic et illae mutationes licet sunt inter substantias, tamen non sunt inter substantias, ut inter terminos, termini enim sunt tantummodo praesentialitas et non praesentialitas, quae possunt reduci ad genus ubi, ut dictum est dist. 10 q. 1 sicut ergo mutatione positiva non acquiritur simpliciter esse corpori, sed tantum esse hic, ita mutatione deperditiva correspondente, quam inclusit conversio ista, in quantum ista conversio est transsubstantiatio translativa, non autem productiva, ista inquam non deperdit panis esse simpliciter sed hic esse (et patet satis pulchra correspondentia . . .) sequitur, quod per hanc conversionem, ut hic est, non deperditur esse substantiale et per consequens non annihilatur, imo non destruitur panis hac conversione, quia tamen panis non manet in esse substantiali, et hac conversione non destruitur, ut dictum est, oportet quod desinat esse alia desitione, quae est a simpliciter esse eius ad simpliciter non esse eius. Illud autem non esse eius, licet quasi concomitetur praesentiam corporis ut hic, non tamen ut terminum eiusdem generis et per consequens, si ista desitio secundum se considerata, sit annihilatio, tamen nullo modo ista conversio est annihilatio“ (Ox. IV d. 11 q. 4 n 15; VIII, 666f.).

⁶⁰ „non est transsubstantiatio nisi quando primo una substantia est et postea destruitur illa et succedit alia substantia et ideo ex virtute vocabuli dicitur transsubstantiatio . . .“ (IV Sent. q. 6 L; Gött. f. 301 va; G. f. 179 vb).

die Brotsubstanz bleiben kann, während der Leib Christi gegenwärtig wird⁶¹. Andererseits kann der Leib Christi gegenwärtig werden, ohne daß jemals die Brotsubstanz da war, was auch wieder verbietet, eine eigentliche Verwandlung anzunehmen⁶². Eine wirkliche Verwandlung hat für Ockham auch die Schwierigkeit, daß dann immer neue Substanz zum Leibe Christi hinzukäme und er so immer größer würde. Ockham kennt deshalb im Grunde nur die Alternative zwischen der corruptio des Brotes im Sinne der annihilatio und der generatio des Leibes Christi aus dem Brote. Da die letzte abzulehnen ist, bleibt ihm nur die erste Möglichkeit⁶³.

Was Thomas durch die Transsubstantiation ausgeschlossen wissen wollte, nämlich die Ortsveränderung des Leibes Christi, läßt Ockham nicht nur gelten, sondern fordert sie sogar, allerdings in dem Sinne, daß der Leib einen neuen Ort annimmt, ohne den bisherigen zu verlassen⁶⁴. Diese Unterscheidung einer engen Fassung des Begriffes Ortsveränderung, die die Aufgabe des bisherigen Ortes einschließt, von der weiten, wonach Ortsveränderung immer dann gegeben ist, wenn ein Körper irgendwo wirklich existiert, wo er vorher nicht war, führt Ockham weiter aus in Quodl. VI q. 3: „Utrum corpus Christi incipiens esse sacramentum sub specie panis in altari vere mutetur localiter.“ Hier kommt er zu dem Ergebnis: Der Leib Christi

⁶¹ „isti termini non sunt impossibiles, quia corpus Christi potest manere simul cum substantia panis sicut prius dictum est et de facto simul manet cum illis speciebus“ (IV Sent. q. 6 F; Gött. f. 300 vb; G. f. 179 va).

⁶² „Contra istam opinionem (wir können ergänzen: Thomae) primo quia non videtur ibi esse praecise corpus Christi ex vi conversionis, quia quidquid potest deus conservare circumscripto quocumque alio, illud potest facere sine alio; igitur sicut potest corpus Christi sub illis speciebus sine substantia panis, ita ibi potest facere corpus Christi sub illis speciebus et tamen quod ibi numquam fuit substantia panis, quia si numquam fuisset ibi, numquam fuisset conversa in corpus Christi, et tamen eodem modo foret ibi tunc sicut nunc, et tunc non foret ibi ex vi conversionis, igitur nec nunc“ (IV Sent. q. 4 C; Gött. f. 294 vb; G. f. 168 rb).

⁶³ „Si enim panis fieret Christi corpus, singulis diebus adderetur ei illud quod prius non erat et sic semper augmentaretur. Et subdit: non intelligas igitur quod aliquod augmentum ex tali conversione fiat (so Ottob.; Borgh = sit; Druck = sumat) nec eodem modo, quo cibus convertitur in carnem; sed est ibi corruptio (id est desinit esse substantia panis) nulla tamen generatio“ (cap. 26; Borgh. 151 f. 138ra; Ottob. 179 f. 112ra; () fehlt in den Manuskripten). Ockham wendet sich an dieser Stelle dagegen, daß man böswillig behauptet (maliciose calumniari), es sei gegen den Glauben zu sagen, im Altarssakrament werde die Substanz vernichtet. Er will nämlich aus der Tatsache der Vernichtung der Brotsubstanz unter Erhaltung der Akzidentien auf die Möglichkeit der Vernichtung der Akzidentien unter Erhaltung der Substanz schließen.

⁶⁴ „ergo eodem modo in proposito, nam sicut materia non potest habere novam formam sine mutatione, sic nec corpus Christi potest habere esse ubi quod prius non habuit sine mutatione illius corporis, mutatur ergo corpus sed non secundum perditionem loci prioris, sed per acquisitionem loci prius non habitum“ (IV Sent. q. 4 C; G. f. 168 rb).

ändert sich in bezug auf den Ort. Dabei wird Ortsveränderung large verstanden, insofern der Leib Christi unter der Hostie sakramental gegenwärtig zu sein beginnt ohne Aufgabe des bisherigen Ortes. Faßt man den Begriff Ortsveränderung aber eng, wie Aristoteles es tut, so daß er das Verlassen des früheren Ortes mit einschließt, dann ist es häretisch zu sagen, der Leib Christi erfahre eine örtliche Veränderung, weil er dann den Himmel verlassen würde⁶⁵. Genauer läßt Ockham sich auf diese Frage in IV Sent. q. 6 ein, wo er sagt, daß das Verlassen des alten Ortes gar nicht zum Wesen der Ortsveränderung gehört. Denn bei ihr müßten der terminus a quo und der terminus ad quem sich gegenseitig ausschließen. Also könne das Sein an diesem Ort nicht der terminus a quo sein, denn es schlosse ja das Sein an jenem Ort, dem terminus ad quem, nicht aus, weil ja derselbe Körper an verschiedenen Orten zugleich sein könne. Terminus a quo sei demnach das Nichtsein an dem Ort und terminus ad quem das Sein an dem Ort⁶⁶. Die sich ausschließenden termini, so fährt Ockham fort, sind entweder beide real-existent oder beide nicht, oder der eine existiert und der andere nicht. Die erste Möglichkeit scheidet aus, weil die beiden in Frage kommenden termini nur die Brotsubstanz und die Gestalten des Brotes auf der einen und der Leib Christi auf der anderen Seite sein können. Die schließen sich aber nicht aus, weil an sich die Brotsubstanz mit dem Leib Christi zusammen bestehen könnte und die Gestalten es sogar faktisch tun. Da eine Veränderung zwi-

⁶⁵ „Ideo dico, quod extendendo mutari localiter (large) ad esse alicubi realiter postquam fuit alibi et non ibi non per mutationem alterius, quod dico propter non mutatum in situ aliquo modo et circumdatum diverso aere continentis diversis temporibus, sic corpus Christus mutatur localiter quando incipit esse sub hostia sacramentaliter et illa mutatio est acquisitiva novi loci prius non habiti, sed non est deperditiva loci prius habiti. Sed accipiendo mutari locum stricte sicut loquitur philosophus pro acquisitione unius loci et deperditione alterius. Sic dico quod Corpus Christi non mutatur localiter per hoc quod incipit esse sacramentaliter sub hostia, hoc probo, quia si sic tunc desineret esse in caelo, quoniam incipit esse in altari, quod est haeticum“ (Vat. lat. 3075 f. 57 vb). — Die Gutachter von Avignon werfen Ockham vor: „Item ponit quod corpus Christi dum est in altari sacramentaliter, ubi non erat, vere mutatur localiter“ und bemerken dazu, dieser Artikel sei falsch, irrtümlich und schließe viele Widersprüche ein, weil daraus folge, daß Christus den Himmel verlasse und gegensätzliche Bewegungen gleichzeitig ausführe. Das zweite Gutachten fügt aber hinzu: „intelligendo mutationem localem proprie“, wodurch die obige Zensur Ockham nicht mehr betrifft, weil er zum mindesten in den Quodlibeta örtliche Bewegung im weiten Sinn verstanden wissen will. Vgl. KOCH, Neue Aktenstücke 8 (1936) 178f.

⁶⁶ „Omnis mutatio necessario est inter terminos impossibiles . . . Exemplum: mutatio est inter istum locum et illum tamquam inter terminos, sed quia isti termini non sunt impossibiles corpori, quia idem corpus potest esse in diversis locis, ideo non sunt termini primi huius mutationis sed secundarii, sed primi termini huius mutationis sunt esse in hoc loco et non esse in hoc loco“ (IV Sent. q. 6 F).

schen zwei nichtexistierenden termini unmöglich ist, ist also der dritte Fall anzunehmen, wonach ein ens und ein non ens die termini dieser Veränderung sind⁶⁷. Dann liegen aber nach Ockham im ganzen bei der Transsubstantiation vier termini vor, zwei positive und zwei negative, nämlich das Dasein und das Nichtdasein des Brotes und das Dasein und das Nichtdasein des Leibes Christi. Dabei ist die Veränderung am Brot bedeutungslos für die Gegenwart des Leibes Christi. Jenes kann verschwinden, ohne daß dieser gegenwärtig wird. Die eigentlichen termini der Veränderung, durch die der Leib Christi gegenwärtig wird, sind demnach dessen Hiersein und dessen Vorher-Nichthiersein. Der Leib Christi wird also gegenwärtig nicht auf Grund einer Veränderung am Brot, sondern einer unmittelbaren und wahren Veränderung seiner selbst⁶⁸. Auch die Spezies tun nichts zu seiner Gegenwart. Bei der Transsubstantiation ist damit eine doppelte Veränderung anzunehmen, eine mutatio acquisitiva, der Leib Christi erhält ein Dasein, wo er es vorher nicht hatte, und eine mutatio deperditiva, die Brotsubstanz bleibt nicht, wo sie war⁶⁹.

Klarer kann es wohl nicht zum Ausdruck kommen, daß bei Ockham keine innere Verknüpfung des Verschwindens der Brotsubstanz mit dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, also keine wirkliche transsubstantiation gegeben ist, sondern daß zwei voneinander unabhängige Veränderungen vor-

⁶⁷ „aut ista mutatio habet terminos impossibiles, quorum uterque est ens aut uterque non ens aut unus est ens et alius non ens, primum non est dari, quia tales termini non sunt nisi substantia panis et species panis ex una parte et corpus Christi ex alia parte. Sed isti termini non sunt impossibiles, quia corpus Christi potest manere simul cum substantia panis, sicut prius dictum est, et de facto simul manet cum illis speciebus“ (ebd.).

⁶⁸ BUESCHER kommt „The Eucharistic Teaching“, S. 45, zu demselben Ergebnis, wenn er schreibt: „To admit that is to acknowledge, that Christ is truly changed, only locally and accidentally to be sure, but changed nevertheless in the proper and most strict sense of the word when He becomes present in the Eucharist.“

⁶⁹ „sic est dare duos terminos positivos et duos negativos prespectu quorum potest esse haec mutatio, scilicet esse panis et non esse panis, esse corpus Christi hic et non esse corpus Christi hic, sed propter istos terminos, scilicet esse panis et non esse panis non est aliqua mutatio in corpore Christi plus quam in alio corpore et ideo propter illas non plus habet corpus Christi esse hic quam quodcumque aliud corpus, potest enim panis non esse post suum esse absque hoc quod corpus Christi ibi sit; ergo primi termini impossibiles illius mutationis, per quam corpus Christi est hic, sunt corpus Christi esse hic et corpus Christi non esse hic; cum ergo corpus Christi transeat de non esse hic ad esse hic, ratione cuius transitus est vera mutatio, sequitur quod corpus Christi vere mutatur; ideo dico, quod corpus Christi vere mutatur localiter, quia sicut immediate est hic per substantiam, ubi prius non fuit per substantiam, ita immediate mutatur . . . ideo dico quod duplex est mutatio, una acquisitiva alia deperditiva, acquisitiva est in corpore Christi, quia accipit esse hic, ubi prius non habuit esse; sed deperditiva est ipsius substantiae panis, quae non manet et prius mansit“ (IV Sent. q. 6 F; G. f. 179ra; Gött. f. 300 vb).

liegen, die Vernichtung des Brotes und der Erwerb eines neuen Hierseins durch den Leib Christi⁷⁰. Als Nominalist war Ockham ja nicht gewohnt, sich streng an den Inhalt eines Begriffes zu halten — *non est difficultas nisi in vocabulo* (IV Sent. q. 6 H) —, so konnte er in seiner Definition von transsubstantiatio diese zur bloßen *successio substantiae ad substantiam* machen, wodurch seine Auffassung innerhalb der kirchlichen Lehre Raum bekam. Aus den obigen Ausführungen wird aber auch deutlich, daß Ockham zu der These, an sich könnte die Substanz des Brotes bleiben, nicht kommt, weil er von der Hl. Schrift ausgeht und hier nicht die Lehre von der Transsubstantiation gegeben findet, sondern eine Spekulation führt ihn dazu, und die entgegenstehende kirchliche Entscheidung bringt ihn dann zu der Erklärung, daß diese, und nicht die Hl. Schrift, ihn zwingt, das Verschwinden der Brotsubstanz anzunehmen. Auch hier müssen wir R. Seeberg recht geben, wenn er sagt, daß nicht die Lehre von der Transsubstantiation das Denken Ockhams geleitet habe und er, wie die Theologie des ausgehenden Mittelalters überhaupt, sie als Lehre der Kirche festgehalten, aber an ihr keine Freude gehabt habe⁷¹. Nimmt Ockham keine eigentliche Verwandlung, sondern eine *corruptio* des Brotes an, dann kann diese nur als eine *annihilatio* gemeint sein. Er muß also eine solche im Gegensatz zu Thomas⁷² für möglich und gegeben halten. Wie wir schon sahen (s. o. Anm. 63), macht er in *De sacr. alt.* keinen Unterschied zwischen der *corruptio* als der Veränderung der Form unter Erhaltung des Stoffes und der *annihilatio*. Wenn er hier *corruptio* gebraucht, dann meint er das völlige Verschwinden. Das sei aber nicht seine Lehre, „*sed est dictum doctorum catholicorum*“. Er beruft sich auf die Glossen zu c. 35⁷³, c. 40⁷⁴ und c. 56⁷⁵ von D 2 de cons. Hier ist gesagt, daß

⁷⁰ Nach G. N. BUESCHER (*The Eucharistic Teaching*) nimmt Ockham zwei Operationen an, die nur ein *unum per accidens* bilden: „It must be noted that here again Ockham distinguishes two separate changes, . . . These two operations do not form an *unum per se* but only per accidens . . .“ (S. 51). Zu einer Kritik der Auffassung Ockhams kommt B. nicht. Er findet es lediglich überraschend, daß O. seine Auffassung für die einzige Erklärung hält, wo doch die vom inneren Nexus die ältere und allgemeinere sei, und daß er darüber schwicigt, daß Thomas und vielleicht auch Scotus anderer Meinung sind (ebd. 51). B. übersieht, daß Ockham in IV Sent. q. 4 die Ansicht des Thomas über die Transsubstantiation vorgetragen hat, wo auch die hier behandelte Frage berührt wurde (s. o. Anm. 67).

⁷¹ Dogmengeschichte III, S. 791.

⁷² S. th. III q. 75 a 3.

⁷³ Frdb I/1325; Die Glosse lautet: „Tertio quia ipse panem et vinum in corpus et sanguinem suum convertit ea potentia, qua ex nihilo creavit universa . . .“ (S. 1927). — Bene dicit convertuntur vel transsubstantiantur, ut alii transeunt vel transmeant, sed non fiunt nec incipiunt, nihil enim fit vel incipit esse corpus Christi“ (ed. Lyon 1624, S. 1928).

⁷⁴ Frdb I/1328; Glosse: „Et licet verba successive proferantur, non tamen successive consecratio fit, sed in uno instanti corrumpitur panis, scilicet in ultimo instanti prolationis

mit dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi die Substanz des Brotes nicht allmählich, sondern „in instanti“ vergeht (*corrumpitur*). Dieses Vergehen setzt Ockham mit Vernichtung gleich. „*Non est igitur contra catholicam fidem dicere, quod in sacramento altaris panis substantia corrumpitur sive destruitur . . .*“⁷⁶.

Vorsichtiger hatte Ockham im Sent. formuliert. Hier läßt er den Einwand machen, das Brot könne nicht vernichtet werden, weil nach dem Meister der Sentenzen und nach Ambrosius aus ihm der Leib Christi werde. Eine Verwandlung sei aber keine Vernichtung⁷⁷. Dazu antwortet er: Nimmt man Vernichtung als ins Nichts zurückführen, ohne Verwandlung in etwas anderes, dann kann man bei der Eucharistie nicht von einer *annihilatio* des Brotes sprechen. Versteht man darunter aber die Rückversetzung in jenes reine Nichts, das vor der Erschaffung der Welt war, dann wird das Brot in Wahrheit vernichtet⁷⁸. Denn nach der Konsekration hat das Brot nur ein Sein als Potenz der Schöpfermacht Gottes, ein solches hatte es aber auch als Nichts vor der Erschaffung der Welt und hat es, wenn Gott es im eigentlichen Sinn vernichtet.

Was bleibt da noch von der obigen Unterscheidung der beiden Auffassungen von *annihilatio*? Wenn das Brot ins Nichts versetzt wird (*redigitur in purum nihil*) und keine Verbindung besteht zu dem Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, dann vermag dieses der Vernichtung auch keinen anderen Charakter zu geben. Daß Ockham eine eigentliche *annihilatio* annimmt, wird aus folgenden Argumenten klar: Es heißt z. B.: „Wenn sowohl die Form wie die Materie des Brotes in den Leib Christi verwandelt werden, dann ist es klar, daß jene Verbindung vernichtet (*annihilatur*) wird.“ Oder: Wie etwas nur Dasein gewinnen kann durch Zeugung oder Schöpfung, so

verborum et licet panis sit corpus compositum, momentanea est tamen eius corruptio“ (S. 1931).

⁷⁵ Frdb I/1334f. Glosse: „In 1 parte dicitur, quod ad prolationem illius formae, Hoc est corpus meum etc. panis et vinum transeunt in corpus et sanguinem Christi et hoc propter illorum verborum Christi efficaciam. Ille enim qui ex nihilo creavit omnia, satis potest hoc sic commutare“ (S. 1942).

⁷⁶ Cap. 26; Borgh. 151 f. 138 rab; Ottob. 179 f. 112 ra.

⁷⁷ „quia secundum magistrum et Ambrosium panis est unicus in altari ante sacra verba, ubi accessit consecratio de pane fit Christi caro. Item illud, quod mutatur in aliud, non annihilatur, sed panis mutatur in corpus Christi ergo etc.“ (IV Sent. q. 6 E; G. f. 178 vb; Gött. f. 301 rb).

⁷⁸ „Ad septimum dico, quod accipiendo annihilationem sic quod illud, quod annihilatur, redigatur (*reducitur*) in nihil et non convertatur in aliquid aliud, sic panis non annihilatur; accipiendo tamen sic, quod illud dicatur annihilari, quo redigitur in ita purum nihil, sicut fuit ante mundi creationem: sic vere annihilatur panis“ (IV Sent. q. 6 K; Gött. f. 301 rb; G. f. 179 va).

kann es dieses auch nur verlieren durch Vernichtung oder Zerstörung (per annihilationem vel corruptionem). Bei dieser bliebe aber die Materie erhalten, also kommt nur die annihilatio in Frage: „Ideo dico quod vere substantia panis annihilatur“ (IV Sent. q. 6 K).

Damit gibt Lutterell in seiner Liste der Irrtümer Ockhams dessen Meinung fast wörtlich wieder, wenn er in Art. 34 schreibt: „Quod substantia panis in sacramento vere adnihilatur“, und nach der Meinung zum mindesten eines Theologen der Schule des hl. Thomas kann man die Verwandlung, wie der Venerabilis Inceptor sie versteht, nicht mehr als Transsubstantiation bezeichnen. Damit hat Lutterell von seinem Standpunkt aus auch recht, wenn er als 34. der sich aus Ockhams Lehre ergebenden Irrtümer aufführt: „Quod transsubstantatio panis non est sed adnihilatio“⁷⁹.

Auf den Einwand, wenn aus etwas ein anderes wird, könne man doch nicht sagen, daß es vernichtet werde, gibt er zur Antwort: Nach Aristoteles kann „aliquid fieri ex aliquo“ doppelt verstanden werden; einmal so, daß etwas bleibt, so sagt man z. B., die Form wird aus der Materie, einmal so, daß nichts bleibt, wenn z. B. aus etwas das Gegenteil wird, z. B. aus schwarz weiß, aus der Nacht der Tag usw. Im letzten Falle, der bei der Eucharistie nach der Meinung Ockhams gegeben ist, liegt eine annihilatio vor⁸⁰. Ähnlich ist nach ihm der Begriff mutatio weit zu fassen in dem Sinne, daß etwas völlig aufhört zu sein und etwas anderes an seine Stelle tritt. Auch dann kann man von einer annihilatio sprechen⁸¹. Die angeführten Beispiele zeigen, wie wenig Ockham an eine wirkliche Transsubstantiation, d. h. an eine Verwandlung

⁷⁹ Vgl. KOCH, Neue Aktenstücke, Recherches 7 (1935) S. 377; S. 379 und 8 (1936) S. 177. BUESCHER, The Eucharistic Teaching, hält Lutterells Kritik für unrecht. „Lutterell's accusation that there is no transsubstantiation but only annihilation of the substance of bread seems to overlook this clearcut distinction which Ockham makes with regard to the term annihilation“ (S. 148). Er muß aber zugeben: „True enough, the Venerable Inceptor does teach that there is only an extrinsic nexus between the annihilated substance of bread and the succeeding substance of Christ's body“ (S. 149). Die Lehre: „that the annihilation of the substance of bread is the only operation involved when Christ becomes present on the altar“ (S. 149) schreibt Lutterell Ockham nicht zu. Er behauptet nur, daß man mit der Annahme von zwei Operationen, wie Annihilation des Brotes und Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, die kein innerer Nexus verbindet, dem in der Transsubstantiation gemeinten Tatbestand nicht mehr gerecht wird.

⁸⁰ „alio modo ex aliquo non manente sicut unum oppositorum fit ex alio sicut album ex nigro et ex non albo album . . . secundo modo, quod fit ex alio, potest annihilari sicut est in proposito, quia nihil hic manet et non obstante quod nihil ipsius panis maneat, tamen ex pane potest dicere fieri corpus Christi, sicut hoc non obstante quod unum contrarium realiter corrumpitur potest dici unum contrarium fieri ex alio“ (IV Sent. q. 6 K; G. f. 179 vb).

⁸¹ „Accipiendo tamen mutationem large quando aliquid totum simpliciter post esse accipit non esse, licet aliud sibi succedat, tale potest dici annihilari et sic est in proposito de substantia panis et corpore Christi“ (ebd.; Gött. f. 301 rb; G. f. 179 vb).

des einen Seinsbestandes in den anderen denkt⁸². Weiter wird hier wieder die Simplifizierung deutlich, die Ockhams theologische Denkweise mit sich bringt: Nach Aristoteles gibt es corruptio oder annihilatio bzw. generatio oder creatio: Das erste kommt nicht in Frage, also ist das zweite als gegeben anzusehen. Um dieser Alternative zu entgehen, hatte die Theologie ja gerade den Begriff transsubstantiation geprägt und damit den Versuch gemacht, den Sachverhalt, den die Offenbarung darbietet, mit anderen Worten das Geheimnis, einigermaßen zu fassen.

Ockham ist der Auffassung, daß es in der Macht eines Geschöpfes liegt, zu vernichten. Aber das steht bei ihm nicht in diesem Zusammenhang. Darüber handelt er in IV Sent. q. 7 M, wo die Rede ist von der Tätigkeit der Akzidentien.

Der Umfang der Transsubstantiation

Wenn auch die Worte der Verwandlung nacheinander ausgesprochen werden, so vollzieht sich diese doch nicht successive, sondern im Augenblick, d. h. am Ende des Satzes, und wenn das Brot auch ein Compositum ist, so geschieht seine Zerstörung doch im Moment⁸³.

Wir haben gesehen, daß die Transsubstantiation nach Ockham darin besteht, daß die Substanz des Brotes vernichtet wird und der Leib Christi an ihre Stelle tritt. Ist nun dieser allein der terminus ad quem der Transsubstantiation oder auch das Blut Christi, die Seele, die Akzidentien des Leibes und die Gottheit, die doch faktisch alle auch gegenwärtig werden? Diese Frage stellt Ockham im 4. Kapitel von De sacr. alt., im Sent.⁸⁴ und in den Quodlibeta⁸⁵.

Im Sent. geht Ockham aus von der traditionellen Lösung der Frage: Der Leib Christi wird in erster Linie und eigentlich auf Grund des Sakramentes gegenwärtig, er ist der terminus formalis der Verwandlung, die geistige Seele dagegen ist terminus per accidens wie das Weißsein des Hauses für dessen Erbauung. Sie wird nur gegenwärtig auf Grund einer natürlichen Mitfolge⁸⁶. Aber das darf nach Ockham nicht dahin mißverstanden werden,

⁸² Vgl. Thomas S. th. III q. 75 a. 4 ad 3.

⁸³ „Licet verba successive proferantur non tamen successive consecratio fit; sed in uno instanti corrumpitur panis scilicet in ultimo instanti prolationis verborum. Et licet panis sit corpus compositum, momentanea tamen est corruptio eius“ (cap. 26). In Ottob. 179 f. 112ra fehlt diese Stelle. Borgh. 151 f. 138rb heißt der letzte Satz: „Licet dicatur panis fit corpus Christi, momentanea tamen est corruptio eius.“

⁸⁴ IV Sent. q. 6 a 3: „Tertio quid sit terminus formalis transsubstantialis.“

⁸⁵ Quodl. IV q. 29 (34): „Utrum substantia panis ex vi conversionis transsubstantietur tantum in corpus Christi et non in divinitatem vel animam vel accidentia.“

⁸⁶ „Dicitur hic communiter, quod aliquid est ibi primo et principaliter ex vi sacramenti aliquid tantum ex quadam concomitantia naturali, primum vocamus terminum formalem

als wenn die Seele nicht durch eine eigene transsubstantiatio gegenwärtig würde. Weil Leib und Seele verschiedene termini sind, bedarf es auch verschiedener Transsubstantiationen. Daß die termini Leib und Seele verschieden sind, erhellt aus ihrer Trennbarkeit, die deutlich wird, wenn man den Fall annimmt, daß ein Priester in den Kartagen konsekriert hätte. Es liegen so viele termini, damit auch Transsubstantiationen vor, wie reale Dinge hervorgebracht werden⁸⁷.

Hier finden wir die obige Deutung von Ockhams Verständnis der transsubstantiatio bestätigt. Weil er keine eigentliche Verwandlung des Brotes in den Leib Christi kennt, sondern er die Vernichtung des Brotes und das Gegenwärtigwerden des Leibes Christi, die beide nicht in einem inneren Zusammenhang stehen, transsubstantiatio nennt, weshalb soll dann nicht das damit verbundene Gegenwärtigwerden der Seele auch eine solche sein?

Im folgenden wird das noch deutlicher, wenn er auf den Einwand, auf Grund der conversio sei nur der Leib Christi gegenwärtig, die Seele dagegen nur auf Grund ihrer Verbindung mit dem Leibe, antwortet: Vor und nach den Kartagen tritt die Seele genau so an die Stelle des Brotes wie der Leib, also wird das Brot auf Grund der Verwandlung genau so in die Seele transsubstantiiert wie in den Leib⁸⁸. Auf den Einwand, nach Augustinus könne aber ein Leib nicht in etwas Geistiges, das Brot also nicht in die Seele Christi verwandelt werden, macht er den Rekurs auf die göttliche Allmacht und betont, das gelte nur für eine geschöpfliche Kraft⁸⁹. Das Weißsein des Hauses ist terminus per accidens bei seiner Herstellung, bedeutet ja nicht, daß es

illius conversionis secundum non. Ponitur exemplum quomodo aliquid est terminus productionis per se, sicut domus respectu aedificationis, sed albedo in domo est terminus per accidens, ita in proposito corpus Christi est terminus formalis illius conversionis per se, sed anima intellectiva est terminus per accidens per quamdam concomitantiam“ (IV Sent. q. 6 E; G. f. 178rb).

⁸⁷ „sed haec distinctio potest intelligi bene et male. Si enim intelligatur quod anima intellectiva est ibi ex quadam concomitantia naturali, ita quod sit praecise terminus illius transsubstantiationis per accidens et non propria transsubstantiatione. Illud est falsum, primo quia ubi est terminus distinctus ibi est distincta transsubstantiatio, sed anima et corpus Christi sunt distincti termini etc. Secundo quia ubi unus terminus potest separari ab alio, ibi sunt distincti termini, sic est de anima et corpore, sicut patet in triduo mortis, si sacerdos confecisset, convertisset panem in corpus Christi, tunc fuisset ibi distincti termini et distinctae transsubstantiationes, ergo nunc“ (ebd.; G. f. 178 rb/va). Der letzte Satz lautet Gött. f. 300 va: „... quia si tunc fuisset facta transsubstantiatio vel consecratio tantum fuisset conversio in corpus Christi non in animam.“

⁸⁸ „Substantiae panis ita succedit anima sicut corpus et post triduum et ante, igitur ita ex vi conversionis transsubstantiatur panis in animam sicut in corpus“ (ebd.; G. f. 178 va).

⁸⁹ „Dicendum quod licet corpus non potest converti in spiritum per potentiam creaturae, tamen per potentiam dei bene potest esse ita in animam intellectivam Christi sicut in corpus eius“ (Gött. f. 301 rb).

mit dem Erbautwerden auch schon weiß wird und es zum letzten keines eigenen Aktes und keiner besonderen Wirkursache bedarf. Nur denkt der Erbauer in erster Linie an das Haus selbst und an den Wetterschutz, den er darin findet, und dann erst an seine Gestalt und Farbe. So strebt Gott, der der agens principalis bei der transsubstantiatio ist, zunächst die des Brotes in den Leib an. Weil aber die Seele mit dem Leib vereint ist, strebt er in zweiter Linie auch die Verwandlung des Brotes in die Seele an, und insofern ist diese terminus per accidens⁹⁰.

In De sacr. alt. und in den Quodlibeta vertritt Ockham dieselbe Auffassung, nur läßt er sich spekulativ nicht so breit auf die Frage ein. Hier verwendet er die Unterscheidung von terminus formalis und terminus per accidens nicht, macht dafür aber die zwischen einer transsubstantiatio proprie sive stricte und einer transsubstantiatio improprie sive large. Im weiten Sinne geschieht die Transsubstantiation auch in all das, was mit dem eigentlichen Ziel der Verwandlung verbunden ist und faktisch gleichzeitig mit ihm gegenwärtig wird. Hiernach könne man zugeben, daß das Brot kraft der Verwandlung in die Seele und in die Akzidentien transsubstantiiert wird, aber nicht in die Gottheit, weil Seele und Akzidentien mit dem Aussprechen der Worte gegenwärtig werden, die Gottheit dagegen nicht auf diese Weise⁹¹.

⁹⁰ „Sicut oportet ponere propter articulum est primus terminus huius transsubstantiationis, quia deus, qui est agens principale in ista conversione, intendit primo convertere panem in corpus Christi, ita quod si anima sit separata sicut fuit in triduo, tunc solum fieret conversio in corpus Christi, anima intellectiva est terminus per accidens, quia deus secundario intendit convertere panem in animam, qualiter unitur corpori; sicut producit domum intendit principaliter se defendere ab ymbribus et aliis nocivis, et hoc dicitur terminus productionis, sed figura vel albedo aut aliquid tale in domo sunt termini per accidens, quia secundario intenti, quatenus primum non potest produci sine aliis“ (ebd.; Gött. f. 300 vb). — BUESCHER, The Eucharistic Teaching, der sonst einen vollen Einklang zwischen der Lehre Ockhams und den Ansichten des Konzils von Trient über die Eucharistie gegeben sieht, muß in dieser Frage des terminus formalis der Transsubstantiation aber zugeben: „To insist on agreement-except in the widest possible sense — between the opinion of Ockham and the teaching of Trent on this score seems impossible without doing violence to the thought of the Venerable Inceptor“ (S. 155). — Führt aber nicht Ockhams Verständnis der Transsubstantiation notwendig zu seiner Lehre von deren terminus formalis? Ist damit nicht zu vermuten, daß er auch dem Inhalt der Begriffe conversio und transsubstantiatio, wie sie in den Entscheidungen des Konzils gemeint sind, nicht gerecht wird?

⁹¹ „Secundo modo accipiendo conversionem sic panis convertitur in omne illud quod est coniunctum alteri in quod proprie fit conversio et quod ad prolationem verborum sacramentalium nunc de facto incipit esse sub specie panis. Sic concedo quod panis convertitur ex vi conversionis in animam intellectivam et accidentia, sed non in deitatem, quia anima et accidentia incipiunt ibi esse ad prolationem verborum, sed deitas non sic incipit ibi esse“ (Vat. lat. 3075 f. 44 va).

Auf Grund wessen aber die Gottheit gegenwärtig wird, darüber äußert sich Ockham nicht weiter.

Nach De sacr. alt. (cap. 4) kann man bei weiter Interpretation des Wortes transsubstantiatio auch die Transsubstantiation des Brotes in die Seele, in die Akzidentien und in das Blut zugeben. Im eigentlichen Sinne aber nicht, denn es heißt c. 46 d. 2 de cons.: „In solam carnem panis convertitur et vinum in sanguinem“⁹² und bei Petrus Lombardus: „Licet sub utraque specie totus Christus sumatur, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem“⁹³.

Das Brot, so argumentiert Ockham weiter, wird in das verwandelt, was gegenwärtig wird auf Grund dessen, daß der Priester die Worte über der gebührenden Materie in der notwendigen Intention ausspricht. Das ist aber nur der Leib Christi, und nicht die Seele, das Blut oder die Akzidentien. Deshalb sagen die Väter, der Leib Christi sei unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig „virtute verborum sacramentalium, ex vi conversionis“. Ockham wiederholt aber, daß man im weiten Sinne auch sagen kann, daß die Brotsubstanz in die Seele Christi verwandelt wird, die faktisch auf das Aussprechen der sakramentalen Worte hin gegenwärtig wird. Nur in den Kartagen wäre das nicht so gewesen, weil damals der Leib und die Seele Christi getrennt waren. Wenn aber jemand, so schließt er, um Worte streiten wolle und sage, das Brot werde nur in das verwandelt, was gegenwärtig werde, auch wenn es von allem anderen getrennt sei, dann wolle er ihm nicht widersprechen, weil ja die Sache hinreichend feststehe⁹⁴.

Es geht also für Ockham bei dieser Frage im Grunde nur um Worte. Wenn er in den Quodlibeta in der Antwort auf das argumentum principale schließlich sagt, wenn auch der Leib Christi mit der Seele und der Gottheit eine Einheit bilde und faktisch das eine nicht ohne das andere gegenwärtig werde, so könne Gott doch eine Trennung bewirken, und in dem Falle geschehe die Verwandlung nur in den Leib Christi⁹⁵, so beweist das, daß der Venerabilis Inceptor die Allmacht Gottes wieder sehr schematisch und gedankenlos

⁹² Dort heißt es: „Quid est Christum manducare? non est hoc solum, in sacramento corpus eius accipere“ (Frdh I/1331).

⁹³ IV Sent. d. 11 cap. 4.; ed. Quaracchi 1916, S. 806.

⁹⁴ „Si autem omnino velis contendere de vocabulo et dicere, quod substantia panis in nihil convertitur, nisi quod incipit esse sub specie panis etiam si esset ab aliis separatum, nolo tibi resistere, quia de re satis constat“ (Borgh. 151 f. 132va; Ottob. 179 f. 108ra).

⁹⁵ „Ad argumentum principale dico quod quamvis constituat idem de facto et ideo de facto unum non acquiritur sine alio, tamen deus posset facere separationem et tunc fieret conversio in corpus tantum et non ex vi conversionis proprie dictae fit conversio in corpus Christi scilicet panis et vini in sanguinem“ (Vat. lat. 3075 f. 44 va). — Druck: „et sic ex vi conversionis proprie dictae solum fit . . .“

bemüht. Sicherlich gibt er sich keine Rechenschaft darüber, daß die angenommene Trennung von Leib und Seele ein erneutes Sterben Christi bedeuten würde.

Die Behandlung unserer Frage als Ganzes zeigt, wie Ockham hier eine Fragestellung der Theologie übernimmt, ohne zu der ihr zugrunde liegenden Problematik noch Zugang zu haben. Er vermag darin nicht mehr als ein Problem der Logik oder gar der bloßen Terminologie zu sehen. Er geht nicht von dem Wort der Schrift aus, sondern von seiner Auffassung der Transsubstantiation. Für das eigentlich Sakramentale, d. h. aber für das Wort und die Gestalten als bewirkende Zeichen, hat er kein Verständnis. Deshalb sieht er auch nicht die Bedeutung der Trennung der Gestalten und damit der theologischen Unterscheidung „ex vi verborum vel sacramenti“ und „per concomitantiam“.

Auswirkungen auf die theologische Begründung des Opfercharakters der Messe hat das unmittelbar nicht, weil Ockham sich mit der Messe in seinem Werk nicht beschäftigt. Aus dem eben Erörterten scheint mir aber hinreichend deutlich zu werden, daß bei Ockham die Messe und ihr Opfercharakter nicht mit Stillschweigen übergangen werden, weil über selbstverständlichen Besitz zu reden sich erübrigt, sondern weil er als Theologe kein Verhältnis dazu hat.

DIE GEGENWARTSWEISE DES LEIBES CHRISTI
IN DER EUCHARISTIE
DIE PROBLEMSTELLUNG

In IV Sent. q. 4 macht Ockham auf die Frage: „Utrum corpus Christi realiter sub speciebus panis continetur“ den Einwand, das sei nicht möglich, weil das, was denselben Ort einnehme, gleich sei. Denn was einem dritten gleich sei, sei auch untereinander gleich. Locatum und locus seien aber gleich, und der Leib Christi nähme denselben Ort ein wie die Gestalt des Brotes. Weiter hätte der Leib Christi im Falle seiner Gegenwart Abstand von sich selber. Denn der Abstand des am Orte Gegenwärtigen richte sich nach dem des Ortes.

Obige Frage wird nach Ockham von allen bejaht, nur auf verschiedene Weise, und entsprechend sucht man auf jeweils andere Art mit den Schwierigkeiten fertigzuwerden.

Die eine Antwort — wir können sagen, die des Thomas von Aquin — geht dahin, daß der Leib Christi gegenwärtig ist auf Grund der Verwandlung der Brotsubstanz und der Ort keine unmittelbare Hinordnung auf ihn hat, sondern nur über die Gestalten des Brotes. Der Leib Christi ist also nicht eigentlich am Ort. Wohl ist nach dieser Auffassung der Leib Christi nicht nur der Substanz nach, sondern auch mit der Quantitas und den anderen Akzidentien gegenwärtig, aber nicht auf Grund der Verwandlung, sondern der natürlichen Mitfolge.

Dagegen bringt Ockham folgende Einwände: Der Leib Christi ist nicht im eigentlichen Sinne auf Grund der Verwandlung gegenwärtig, denn er kann gegenwärtig werden, ohne daß je eine Brotsubstanz vorhanden war. Weiter ist er unmittelbar am Ort und nicht auf Grund natürlicher Mitfolge, allerdings definitiv¹.

Die zweite Meinung, die des Scotus, sucht nach Ockham den Schwierigkeiten zu entgehen durch Annahme einer zweifachen positio, von denen die eine die differentia quantitatis und die andere das praedicamentum ist, die erste den ordo partium in toto und die zweite den ordo partium in loco besagt. Der

¹ „quando aliquid est in loco sic quod totum est in toto et totum est in qualibet parte, tunc per se et vere in loco diffinitive, sic est de quantitate corporis Christi sub illis speciebus, igitur non est ibi per concomitantiam naturalem“ (IV Sent. q. 4 C; Gött. f. 295 va; G. f. 168 va).

ordo partium in toto ist mit der Quantität unmittelbar gegeben und nicht von ihr trennbar, der ordo partium in loco wohl².

Diese Unterscheidung läßt Ockham nicht gelten. Zwar besteht nach ihm eine Quantitas, die Gott schafft ohne einen Beziehungspunkt und ohne einen Ort, auch ohne die positio als ordo partium in loco. Ist ihr aber ein Ort gegenwärtig, dann kann sie nicht ohne diese positio bestehen. Ockham führt folgendes Beispiel an: Wenn keine Sonne besteht, kann ein Körper ohne ihre Gegenwart und ohne Abstand von ihr existieren. Diese sind also kontingent. Existiert die Sonne aber, dann kann auch ein Körper nicht sein ohne das ihr Gegenwärtigsein und ohne Abstand von ihr. Also kann Gott nichts für sich Bestehendes ohne jede äußere Beziehung lassen, wenn ein positiver Beziehungspunkt vorhanden ist³. Um diese Frage klären zu können, hält Ockham vorher eine Untersuchung über die Quantitas und ihr Verhältnis zur Substanz notwendig. Ihr stellt er seine These voraus. Sie lautet: Die Quantitas ist nichts von der Substanz bzw. Qualitas Verschiedenes. Sie ist nichts anderes als die Ausdehnung einer Sache, die Teile hat, von deren einem zum anderen örtliche Bewegung möglich ist⁴.

Damit sind wir bei einer Grundthese Ockhams, die in seinem Werk einen breiten Raum einnimmt und derentwillen er angegriffen wurde, was dann wieder zur Abfassung von De sacr. alt. führte.

DAS VERHÄLTNIS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DEN
PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

Bevor wir die Auswirkung von Ockhams Anschauung über die Quantität auf die Lehre von der Eucharistie ins Auge fassen, wollen wir sie uns

² „Alia est opinio Iohannis, quod duplex est positio, una est quae est differentia quantitatis, alia est quae est praedicamentum, prima positio dicit ordinem partium in toto absolute, secunda dicit ordinem partium in toto et in loco. Prima non potest separari a quantitate, quia non potest esse quantitatem (?) sine ordine partium in toto; secunda potest separari non tantum per abnegationem termini scilicet loci sed etiam positio loco, cui potest fieri mensuratio, ita quod potest esse locus et quantum et tamen non habere ordinem partium in loco et sic potest quantum separari a positione, quae est praedicamentum, et non a positione, quae est differentia quantitatis“ (IV Sent. q. 4 D; G. f. 168 va).

³ „corpus contingenter respicit quamlibet praesentiam ad aliud corpus et quamlibet distantiam ad idem puta ad solem, quia destructo sole tunc potest esse sine omni praesentialitate et distantia a sole, tamen positio sole non potest esse corpus sine praesentialitate et distantia ad solem, quia non possunt esse duo corpora simul sine distantia inter illa et tamen illud corpus respicit contingenter quamlibet praesentialitatem et distantiam a sole talem vel talem, igitur non videtur verum, quia quando natura aliqua respicit contingenter quamlibet formam alicuius generis, quod respicit contingenter totum illud genus. Item non videtur verum, quod deus potest conservare absolutum sine omni respectu extrinseco adveniente positio termino“ (IV Sent. q. 4 E; G. f. 169 vb).

⁴ „dico tunc, quod quantitas non est aliud nisi extensio rei habentis partes, a quarum una ad aliam potest esse motus localis“ (IV Sent. q. 4 G).

zunächst an Hand der philosophischen Schriften von ihm entwickeln lassen.

In der „*Expositio aurea*“ geht Ockham im „*Liber praedicamentorum*“ davon aus, daß nach Aristoteles die Prädikamente nur nomina, d. h. verschiedene Aussageweisen, aber nicht Seinsstrukturen sind. Substanz, Quantität und Qualität sind also nicht unbedingt drei verschiedene Dinge, so daß das, was Substanz oder Teil der Substanz ist, nicht Quantität ist, sondern es sind nur verschiedene Worte und Begriffe. Diese bezeichnen zwar etwas außerhalb des menschlichen Bewußtseins Existierendes, das bedeutet aber nicht, daß so, wie sie voneinander verschieden sind, sich auch die ihnen entsprechenden Dinge voneinander unterscheiden.

In diesem Sinn behandelt Ockham im 10. Kapitel der Edition die Frage der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität. Zunächst sucht er zu zeigen, daß der Punkt von der Linie, diese von der Fläche, diese wieder vom Körper und schließlich der Körper von der Substanz nicht real verschieden sind. Den Beweis für das letzte sieht er darin gegeben, daß die Substanz aus sich heraus, ohne von etwas ihr Inhärierendem informiert zu sein, ausgedehnt und Körper ist. Denn was aus sich heraus von einander abstehende Teile (*partes extra partes*) hat und *circumscriptiv* am Ort ist, ist selbst ausgedehnt und körperhaft⁵. So ist es aber bei der Substanz. Gegen den Einwand, die Substanz sei eben ausgedehnt auf Grund der Quantität, antwortet Ockham: Nach der in diesem Einwand zum Ausdruck kommenden gegnerischen Meinung ist die Quantität ein Akzidens, setzt also die Substanz als Subjekt voraus und entsprechend die Teile der Quantität Teile der Substanz, also muß diese Substanz aus sich heraus Teile haben und nicht erst auf Grund der Informierung durch die Quantität⁶.

Es stimmt demnach nicht, so fährt Ockham fort, und es ist auch nicht die Meinung des Aristoteles, daß die Quantitas eine Sache für sich ist und völlig

⁵ „probo, quia illud, quod secundum se habet partes extra partes et est circumscriptive in loco, est secundum se quantum et corpus, sed substantia est huiusmodi, quia habet partes proprias et essentielles, quarum una distat ab alia et est extra aliam et non habet eas per corpus, igitur substantia est secundum se quanta et corpus“ (cap. 10; Pal. lat. 998 f. 9 va; ed. Bologna 1494 f. K 11 ra).

⁶ „Secundum istos quantitas est accidens, igitur praesupponit substantiam tamquam subiectum suum (igitur eodem modo partes quantitatis praesupponunt partes substantiae) igitur substantia ex se habet partes et non per quantitates. Si etiam dicatur, quod partes substantiae non sunt distantes nisi per quantitatem: Contra, quamvis hoc esset verum, hoc non esset per quantitatem nisi effective, sicut partes istius substantiae non distant nisi per generans effective, quamvis formaliter se ipsis sine omni re addita (distant), igitur non oportet ponere quantitatem talem aliam rem, nisi ut faciat effective partes substantiae distare, sed hoc posset facere, quamvis non informet, igitur talem non oportet ponere cum sit omnino superfluum“ (ebd.).

unterschieden von der Substanz⁷. Die Absicht des Philosophen geht nur dahin, einen Unterschied in der Aussage festzustellen. Substanz sagt man, wenn man etwas als Ganzes meint, ohne Rücksicht darauf, daß es aus Teilen zusammengesetzt ist. Von Körper und Quantitas dagegen spricht man, wenn man im Auge hat, daß es sich um etwas handelt, das voneinander unterschiedene Teile hat, die zueinander in einer bestimmten Ordnung stehen, denn nur von einem solchen Ding kann man das Wort *corpus* aussagen. Das, so wiederholt Ockham noch einmal, was wir Körper nennen, hat Teile, von denen jeder eine andere Lage hat. Er fügt dann allerdings hinzu, es könnte sein, daß solche auseinanderliegenden Teile nicht vorlägen, z. B. wenn es möglich wäre, daß alle diese Teile an derselben Stelle ohne Abstand voneinander beständen. Daraus gehe hervor, daß die Quantitas nur contingenter und nicht notwendig von etwas ausgesagt ist, wie weiter unten noch besprochen wird. Dieser Satz fehlt zwar im Ms. PAL. 998. Das spielt aber keine Rolle, weil sich die Stelle, auf die in dem Satz verwiesen wird, dort befindet⁸. Diese lautet: Wenn auch die Quantität keine von Substanz und Qualität verschiedene Sache ist, so wird sie doch nur zufällig von der Substanz ausgesagt, so daß es keinen Widerspruch bedeutet, daß die Substanz besteht, ohne ausgedehnt zu sein. Hier vermögen wir Ockham nicht mehr zu folgen,

⁷ „Ex praedictis patet satis, quod non est verum nec est intentio philosophi ponere quantitatem esse aliam rem absolutam et per se unam et totaliter distinctam ab aliis rebus. Sed intentio philosophi fuit, assignare differentiam nominum et praedicabilium intentionum quae non praedicantur nisi de aliquo habente partes distinctas diversas vel de rebus diversis et distinctis coniunctim sumptis et tunc potest fieri divisio talis, quia praedicabile aut praedicatur de aliquo per se uno composito ex partibus per se unum facientibus. Aut praedicatur de aliquibus simul sumptis et de nullo separatim. Si primo modo sic accipitur divisio philosophi quando dicit, quod aliqua habent positionem et aliqua non habent positionem vocat: quando est dare certum ordinem unius ad aliud et ubi est unum, aliud non est ibi sed alibi et tunc de ipso necessario tale praedicabile praedicatur scilicet hoc praedicabile: corpus, nam de nullo potest vere dici, quod est corpus, nisi habeat partes, quarum una distat ab alia, ita quod si possibile esset aliqua res quaecumque imaginabilis habens diversas partes facientes per se unum, si non distarent loco et situ, illud non esset corpus et ideo habet positionem; hoc est, illud de quo praedicatur hoc praedicabile: corpus, dum de eo vere praedicatur, habet partes, quarum una habet alium situm quam alia, quamvis esset possibile, quod partes habentes distinctam positionem non haberet. Verbi gratia si esset possibile, quod omnes partes istius rei essent in eodem situ et non distarent. (Ex his patere potest, quod infra dicit quod ly quantitas praedicatur contingenter et non necessario, ut patebit in quoddam notabili quarto parum ante capitulum undecimum)“ (Pal. lat. 998 f. 9 vb; () fehlt im Ms.).

⁸ „Quarto sciendum est, quod quamvis quantitas non sit alia res a substantia et qualitate, tamen contingenter praedicatur de substantia, ita quod quantum est ex forma praedicationis et ex forma quid nominis ipsius substantiae non repugnat substantiae esse et tamen quod non esset quanta“ (cap. 10; Pal. lat. 998 f. 10 va).

sehen aber leicht ein, daß das letzte gesagt ist, um mit der Lehre von der Eucharistie nicht in Konflikt zu kommen.

Als zweiten Beweis für seine These führt Ockham die Lehre des Aristoteles an, daß nur die Substanz Träger von gegensätzlichen Akzidentien sein kann. Wäre die Quantität aber etwas Drittes zwischen Substanz und Qualität, dann wäre sie unmittelbares Subjekt der Qualität und die Substanz nur mittelbares, die Quantität also als Akzidentien Träger gegensätzlicher Akzidentien⁹.

Dieselbe Auffassung vertritt Ockham in seiner „Expositio super lib. Physicorum“, wo er ausdrücklich auf die „Expositio aurea“ verweist und erneut die Quantität als bloße Aussageweise hinstellt¹⁰.

Bevor wir uns mit den Schriften befassen, in denen Ockham aus Anlaß der Lehre von der Eucharistie das Verhältnis von Quantitas und Substanz behandelt, werfen wir zunächst noch einen Blick auf die späteren philosophischen Schriften. In den „Summulae in libros Physicorum“ wird zweimal darüber gesprochen, nämlich im Buch I cap. 19, wo Ockham die Frage stellt, wie der Stoff sich zur Ausdehnung verhält, und in Buch III cap. 12 im Zusammenhang mit der Beziehung von Bewegung und Quantität¹¹.

⁹ „Sciendum est: ex ista littera patet falsitas multarum opinionum modernarum. Nam ex ista littera patet manifeste, quod fuit opinio Aristotelis quantitatem non esse aliam rem a substantia et qualitate et quasi esset primo recepta quantitas in substantia et immediate in ea reciperentur aliae qualitates (extensae sive) corporales; sicut multi imaginantur quod color est immediate in quantitate et mediante quantitate est in substantia. Hoc patet, nam si hoc esset verum, quantitas vere esset susceptibilis contrariorum secundum sui mutationem, nam eadem quantitas numero esset primo alba et postea nigra et per consequens proprietates ita competeret alii a substantia sicut substantiae. Ideo dicendum est, quod quantitas non est alia res absoluta differens realiter a substantia et qualitate“ (cap. 9; Pal. lat. 998 f. 9rab).

¹⁰ „Propter dicta posset aliquis credere, quod sit de intentione philosophi et commentatoris ponere nullam substantiam esse quantitatem sed esse aliam rem. Sed istis non obstantibus respondendum, quod non est de mente philosophi ponere quantitatem esse aliam rem a substantia et qualitate, sicut super logica est ostensum. Ad cuius intellectum est sciendum, quod non obstante, quod omnis quantitas sit regulariter substantia vel qualitas, tamen aliud praedicamentum est quantitas quam substantia“ (Vat. lat. 3062 f. 9rb). — Mir stand für die Expositio super 1. Phy. nur das Ms. Vat. lat. 3062, das nur die ersten drei Bücher enthält, zur Verfügung. Ernest A. Moody bemüht sich, gerade im Zusammenhang mit unserer Frage an Hand von Text 71 des 4. Buches nachzuweisen, daß nicht Thomas, sondern Ägidius Romanus der unmittelbare Gegner Ockhams ist und er in erster Linie gemeint ist, wenn Ockham von den „moderni“ spricht, die communiter die Quantitas als ein Mittelding zwischen Substanz und Qualität fassen. E. A. MOODY, Ockham and Aegidius of Rom, in Franc. Stud. 9 (1949) S. 417—442, bes. S. 439f. In „Einige Probleme der Ockhamforschung“ zeigt A. MAIER an De Sacr. alt. I, daß Ockham in dieser Frage Richard v. Mediavilla als seinen Gegner ansieht (S. 17—21).

¹¹ Vgl. S. MOSER, Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham, S. 51—56.

An der ersten Stelle sagt er: die Materie ist per accidens ausgedehnt, per accidens heißt, daß sie es nicht per se primo modo ist. Deshalb ist sie aber doch notwendig und in jedem Fall, wenn auch nur per se in secundo modo, ausgedehnt. Denn es ist unmöglich, daß die Materie ohne Ausdehnung besteht, weil sie ja notwendig voneinander abstehende Teile hat. Wohl können die Teile sich vereinigen wie die des Wassers und des Feuers, aber sie können niemals an demselben Ort sein und haben deshalb immer Abstand voneinander, d. h. die Materie ist ausgedehnt¹²: Dimensio, quantitas und extensio bedeuten dasselbe, nämlich den Abstand der Teile voneinander. Wie die Materie aus sich heraus voneinander abstehende Teile hat und diese nicht erst durch etwas Drittes, Hinzukommendes erhält, so hat sie auch Ausdehnung und Quantität¹³.

Der Stoff ist notwendig ausgedehnt, bedeutet aber nicht, daß er eine bestimmte Dimension hat. Diese richtet sich nach der Form. Die numerisch selbe Materie dehnt sich z. B. unter der Form des Feuers weiter aus als unter der des Wassers, der Luft oder gar der Erde¹⁴.

Daß die Materie in sich ausgedehnt ist, wenn auch von unbestimmter Dimension, sucht Ockham weiter folgendermaßen zu beweisen: Entweder ist die Materie ausgedehnt durch eigene Wesensteile oder durch etwas anderes, Hinzukommendes, wie etwa ein Mensch weiß ist durch Hinzukommen der albedo. Das letzte ist aber unmöglich. Denn wie die ganze Materie Voraussetzung ist für die forma substantialis und accidentalis, so die Teile der Materie für die Teile der Form, und zwar nicht nur in ihrem Wesensbestand, sondern auch in ihrem Abstandhaben. Damit hat die Materie schon vor der

¹² „Sciendum est autem, quod quamvis haec sit per accidens, materia est extensa, distinguendo per accidens contra per se primo modo, haec tamen est necessaria et semper vera et per se secundo modo, quia impossibile est, quod sit materia sine extensione (in Ms. Pal. lat. 1202: sine forma), non enim est possibile, quod materia sit, nisi habeat partem distantem a parte; partes enim materiae quamvis possent uniri ad modum, quo partes aquae et aeris possunt uniri, tamen numquam partes materiae possunt esse in eodem loco et ideo materia semper habet partes distantes a parte et hoc est materiam esse extensam et quantam vel dimensionatam, quia dimensio, quantitas seu extensio non est nisi distantia unius partis ab alia“ (I cap. 19; Pal. lat. 1202 f. 336va).

¹³ „Sicut materia non habet partem distantem a parte ab alio sibi adveniente, sine quo non posset habere partem distantem a parte, ita nec est extensa per talem rem; sed sicut distantia unius partis materiae ab aliqua non est aliqua res absoluta ab illis partibus, ita nec extensio, nec quantitas seu dimensiones sunt aliae res“ (Pal. lat. 1202 f. 336va).

¹⁴ „materia non est ex se necessario (alicuius certae quantitatis puta materia haec extensa non est necessario) pedalis quantitatis vel bipedalis, sed secundum dimensionem (vel diversitatem) formae est quantitatis maioris vel minoris“ (ebd., () nur im Druck).

Form Teile, ist also ausgedehnt, und die Ausdehnung ist nicht real verschieden vom Stoff¹⁵.

Auf den Einwand, die Quantitas ist aber doch ein Akzidens, also nicht schon mit der Substanz gegeben, antwortet Ockham: Etwas kann Akzidens sein, weil es selbst oder seine Spezies kontingent von etwas ausgesagt wird. Ob ein Ding weiß oder schwarz ist, ist kontingent, nicht aber daß es überhaupt eine Farbe hat. So hat die Materie an sich zwar keine bestimmte Dimension, ist aber notwendig ausgedehnt¹⁶. Und doch muß Ockham im nächsten Satz schon der Materie für den Fall, daß sie von jeder Form getrennt ist, eine bestimmte Ausdehnung zusprechen¹⁷. Auf die Frage, wieso denn die Materie unter einer Form größer ist als unter der anderen, gibt er die Antwort: Wenn ein *agens naturale* eine substantielle Form in die Materie einführt, dann disponiert sie diese durch Verdichtung oder Verdünnung entsprechend der mit ihr zu verbindenden Form. Hierbei und auch, wenn nachher Materie und Form ausgedehnt oder verdichtet werden, erhält die Materie die neue größere oder kleinere Ausdehnung nicht durch die Aufnahme eines selbständigen Akzidens'. Verdichtung oder Verdünnung bedeuten vielmehr nichts anderes, als daß die Teile der Materie sich einander mehr oder weniger nähern durch bloße örtliche Bewegung¹⁸.

Weitere Ausführungen darüber will Ockham nicht machen, weil er an anderer Stelle noch ausführlich darüber sprechen will, daß nach Aristoteles die Quantität keine eigene von Substanz und Qualität unabhängige Sache ist¹⁹. Tatsächlich kommt Ockham im 12. cap. des III. Buches desselben Werkes auf diese Frage eingehend zu sprechen. Er geht dabei aus von der Verdünnung und

¹⁵ „ergo prius habet partem extra partem quam forma rei substantialis et accidentalis et per consequens (prius) est quanta et (ita) ista extensio materiae et quantitas non est alia res absoluta a materia“ (Pal. lat. 1202 f. 336vb).

¹⁶ „Dicendum est quod quamvis non habeat de se quod sit determinatae quantitatis, tamen habet de se quod sit quantitatis talis vel talis“ (Pal. lat. 1202 f. 337ra).

¹⁷ „tamen dicendum est, quod si materia esset separata ab omni forma substantiali et accidentali esset certae quantitatis, quae sibi competeret per naturam suam vel per actionem agentis in eam“ (ebd.).

¹⁸ „Dicendum est, quod quando agens naturalis inducit formam substantialem in materiam, prius disponit materiam condensando vel rarefaciendo eam quae cum fuerit convenienter rarefacta vel condensata secundum diversitatem formae inducendae introducitur forma talis substantialis . . . ita materia non fit maioris quantitatis vel minoris per receptionem alicuius accidentis absoluti in ea, sed per solam condensationem vel rarefactionem quae non est nisi partes materiae magis vel minus sibi invicem appropinquari, quod potest fieri per solum motum localem partium materiae“ (Pal. lat. 1202 f. 337r ab).

¹⁹ „et haec de quantitate et extensione de dimensionibus materiae sufficiant, quia quomodo quantitas secundum Aristotelem non est alia res absoluta a substantia et qualitate alias diffusius movetur“ (Pal. lat. 1202 f. 337rb).

Verdichtung, womit er hier aufgehört hat. Wir brauchen in dem „alias“ bzw. „alibi“ also keinen Hinweis auf ein anderes Werk zu sehen, wie Moser²⁰ und Baudry²¹ es tun. Wenn aber, dann würde der Hinweis nicht auf die *Quodlibeta* und den *Sent.* zielen, auf die Baudry ihn bezieht, sondern eher auf die *Summa logica*, weil Ockham dort noch entschiedener als in den *Summulae* die Lehre von der Identität von Substanz und Quantität dem Aristoteles zuschreibt. Im 12. cap. des III. Buches der *Summulae* antwortet Ockham auf die Frage nach dem Wesen der Quantität, gemäß der Auffassung des Aristoteles sei sie nicht eine von der Substanz oder Qualität verschiedene Sache. Es gebe also kein Mittelding zwischen Substanz und Qualität, das jener als seinem Subjekt anhafte, wie viele Moderne fälschlich ausspinnen würden. Danach hätte die Farbe die Oberfläche zum unmittelbaren, die Substanz aber nur zum mittelbaren Subjekt²². Ockham sucht seine These zu beweisen an der Ausdehnung einer Sache durch Verdünnung. Wenn dabei, so führt er aus, eine neue Quantitas gewonnen wird, dann muß entweder die ganze vorhergehende Quantitas zerstört werden oder sie muß ganz bleiben oder zum Teil bleiben, zum Teil nicht. Das ist aber nicht möglich. Die vorhergehende Form kann nicht bleiben, wenn die neue gewonnen wird, weil dann entweder zwei Quantitäten dasselbe Subjekt haben müßten oder die erste auf ein anderes übergehen müßte, was beides nach Aristoteles unmöglich ist. Die vorhergehende Quantität kann aber auch nicht ganz zerstört werden. Denn dann müßten unendlich viele Quantitäten entstehen und zerstört werden, weil ja die Verdünnung in endlos vielen Augenblicken vor sich geht. Außerdem fehlt der handelnde Faktor, der in der Lage ist, die jeweilige Quantitas zu zerstören und eine neue zu bilden. Schließlich müßten mit der Quantität auch dauernd die Qualitäten, die nach der besprochenen Ansicht die Quantität zu ihrem unmittelbaren Subjekt haben, zerstört und neu gebildet werden. Es kann aber auch nicht ein Teil der alten Quantität bleiben und der andere nicht. Denn es ist nicht einzusehen, weshalb der eine Teil bleiben soll und der andere nicht. Weiter würde dann der Teil, dessen Quantitas bleibt, nicht verdünnt werden, es sei denn, man nähme in einem Teil des Subjekts zwei Quantitäten an. Und drittens würde ein Teil der Quantität zerstört und neu gebildet, der andere

²⁰ A. a. O., S. 53, Anm. 1.

²¹ Guillaume d'Occam Bd. 1: *L'homme et les œuvres*, S. 59.

²² „dico, quod secundum opinionem Aristotelis quantitas non est res alia a substantia et qualitate, ita quod non est aliqua res media inter substantiam et qualitatem, sed omnis quantitas vel est substantia vel qualitas ita quod non est aliqua res, quae sit subiective in substantia sicut multi (moderni) ponunt (et false imaginantur et quod in substantia est quaedam res media inter substantiam et qualitatem, unde dicunt, quod color est in superficie sicut in subiecto immediato et in substantia tamquam in subiecto mediato)“ (Pal. lat. 1202 f. 354vb); () nur im Druck.

nicht. Dagegen stellt Ockham seine Meinung, die er als die des Aristoteles ausgibt:

Bei der Verdünnung wird keine neue Quantität gewonnen und auch die vorherige nicht zerstört, sondern sie wird nur ausgedehnt, d. h. ihre Teile gewinnen einen weiteren Abstand voneinander und nehmen einen größeren Ort ein. Diese Quantität ist aber die Substanz selbst oder eine ihr als dem Subjekt inhärierende Qualität. Denn Quantitas heißt lediglich, daß etwas voneinander abstehende Teile hat. Dazu sind aber nur die Substanzteile selbst und die äußeren Ursachen, die deren Voneinander-Abstand haben bewirken, erforderlich und nicht eigens ein Akzidens. Dasselbe gilt von der Qualität²³.

Als zweiten Grund für die Identität von Substanz und Quantität führt Ockham auch hier die im Liber praedicamentorum von Aristoteles vorgelegene Lehre an, daß nur die Substanz Subjekt von Gegensätzlichem sein kann, was aber nicht mehr wäre, wenn die Quantität das unmittelbare Subjekt gegensätzlicher Qualitäten ist²⁴.

Die Behandlung dieser Frage in der „*Summa logica*“ zeichnet sich dadurch aus, daß Ockham hier ausdrücklich auf die Eucharistie zu sprechen kommt und die Lehre von der Identität von Quantitas und Substanz als eine von ihm lediglich referierte Meinung des Aristoteles hinstellt, was mich u. a. bestimmt hat, dieses Werk an das Ende von Ockhams philosophischem Schaffen zu legen²⁵.

Ausgehend von der allgemeinen Auffassung der Modernen, daß die Quantität etwas von der Substanz Verschiedenes und ein Akzidens zwischen Substanz und Qualität ist, sie also die Substanz zu ihrem Subjekt

²³ „Ergo sic dico secundum opinionem Aristotelis, quod quando aliquid rarefit nulla (nova) quantitas acquiritur de novo vel nova nec aliqua praecedens corrumpitur vel deperditur, sed illa eadem quae prius fuit manet, sed magis extenditur et magis distant partes praecedentes et dilatantur et occupant maiorem locum et ista quantitas est ipsamet substantia rei et aliqua quantitas est qualitas inhaerens rei substantiali (nec ista quantitas est aliqua quantitas inhaerens rei substantiali), quia quantitas non est nisi res habens partem distantem a parte qualis est substantia. Substantia enim habet partem distantem a parte, non ad hoc quod pars substantiae distat a parte requiritur nisi quod partes substantiae et causae extrinsecae facientes easdem distare et per consequens ad hoc quod distent non requiritur aliqua res inhaerens eis et eodem modo est de qualitate“ (ebd.); im Ms. lautet der letzte Satz wohl fälschlich: „consequens ad hoc quod distent requiritur aliqua pars inhaerens eis . . .“

²⁴ „Item quod quantitas non sit alia res a substantia et qualitate patet per Aristotelem in praedicamentis, ubi dicit quod sola substantia est susceptiva contrariorum, quod tamen non esset verum, si quantitas distincta esset verum, si quantitas distincta esset subiectum primum qualitatum contrariorum“ (Pal. lat. 1202 f. 355ra).

²⁵ Um die Echtheit . . ., S. 100f.

hat und selbst wieder Subjekt der Qualität ist, will Ockham zunächst zeigen, daß das nicht die Meinung des Aristoteles ist²⁶, dann weitere Gründe dagegen anführen und schließlich die gegenteilige Ansicht, die er für die des Aristoteles hält, vortragen ohne Rücksicht darauf, ob sie wahr oder falsch, katholisch oder häretisch ist²⁷.

Er führt auch hier die schon bekannten Argumente an: Nach Aristoteles sei nur die Substanz Subjekt von Gegensätzlichem, nach der Meinung des Gegners aber wäre die Quantität das unmittelbare Subjekt der Qualitäten. Weiter müßte man dann annehmen, daß bei der Kondensation oder Verdünnung laufend neue Quantitäten entstünden bzw. die vorhergehenden zerstört würden. Schließlich könne Gott das frühere erhalten und das spätere zerstören. Nun sei aber nach der gegnerischen Meinung ein Stück Holz eine Substanz, die Teile habe, von denen ein Teil mit einem entsprechenden Teil der Quantität und ein anderer mit einem anderen zusammenbestehe. Weil die Substanz dabei aber früher als die inhärierende Quantitas sei, könne Gott diese zerstören, ohne daß die Teile der Substanz eine Ortsveränderung erführen. Diese hätten also noch Abstand voneinander, und die Substanz sei damit ohne Quantität ausgedehnt. Eine eigene von der Substanz verschiedene Quantität sei also überflüssig²⁸.

Dasselbe Argument bringt Ockham in etwas anderer Form noch einmal: Wenn etwas durch sich selbst und durch ihm innerliche Teile einem Ausgedehnten so gegenwärtig ist, daß das Ganze mit dem Ganzen und der Teil mit dem Teile existiert, dann hat es aus sich heraus voneinander abstehende Teile und ist damit ausgedehnt²⁹.

²⁶ „ponitur communiter a modernis, quod quaelibet quantitas est quaedam res realiter et totaliter distincta a substantia et qualitate. Ita quod quantitas continua est unum accidens medium inter substantiam et qualitatem, quae ponitur esse subiective in substantia et esse subiectum qualitatum. Similiter ponitur quod quantitas discreta est quaedam res realiter distincta a substantiis et qualitibus et idem ponitur de loco et tempore“ (I cap. 44; Vat. lat. 948 f. 18 va).

²⁷ „Tertio recitabo opinionem contrariam, quae mihi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit vera sive falsa, sive catholica sive haeretica“ (I cap. 44; Vat. lat. 948 f. 18 vab; 947 f. 23 ra).

²⁸ „Omni rem absolutam priorem alia potest deus conservare sine mutatione locali eiusdem et rem posteriorem destruere; cum ergo secundum communem opinionem (hoc) lignum sit quaedam substantia habens partem quarum una est sub parte quantitatis inhaerentis toti et alia pars substantiae ligni est sub alia parte quantitatis et ista res substantialis est prior natura illa quantitate sibi inhaerente, poterit deus sine mutatione locali istius substantiae conservare eam et destruere illam quantitatem. Quod si sit possibile, ponatur inesse. Quo posito tunc quaero, aut ista substantia habet partem distantem a parte aut non. Si sic: igitur est quanta sine quantitate sibi addita et per consequens illa quantitas superfluit“ (Vat. lat. 948 f. 19 ra; 947 f. 23 rb).

²⁹ „et per partes suas intrinsecas est praesens alicui quanto, ita quod totum est praesens toti et partes partibus, per semetipsum et per partes suas intrinsecas habet partem distantem“

Schließlich läßt sich die Auffassung von der Quantität als einem Akzidens zwischen Substanz und Qualität durch die Lehre der Kirche von der Eucharistie als falsch erweisen. Denn nach jener existieren die nach der Wandlung zurückbleibenden Akzidentien in der Quantitas als ihrem Subjekt, was falsch ist, weil nach dem Magister der Sentenzen³⁰ die Qualitäten für sich existieren. Und wenn die Quantität Träger der Qualitäten wäre, dann müßte sie selbst schwer, weiß usw. sein. Das ist aber gegen die Glossa zum Corpus Iuris³¹, wo es heißt, daß die ponderositas zwar mit den anderen Akzidentien bleibt, aber nichts ponderosus ist.

Nach diesen Einwänden gegen die gegnerische These trägt Ockham die Meinung vor, die wir aus den bisher behandelten philosophischen Schriften als die seinige kennen und die er im Sent., in den Quodlibeta und besonders in den beiden Traktaten De sacr. alt. so energisch vertritt. Aber wie schon gesagt wurde, macht er in der Summa Logica einen Vorbehalt, indem er ausdrücklich betont, wenn er in den vorausgehenden Schriften die Lehre vortragen habe, daß es keine von der Substanz und Qualität realverschiedene Quantität gebe, dann nicht als seine eigene Meinung, sondern als die dem Aristoteles am meisten gemäße, und er wolle sie auch jetzt lediglich darlegen, sei sie katholisch oder häretisch, ohne für sie Gültigkeit zu beanspruchen³².

Gemäß dieser Lehre bedeutet *quantitas continua permanens* nichts anderes als eine Sache, die voneinander abstehe Teile hat, so daß die beiden Aussagen „*quantitas continua permanens*“ und „*res una habens partem distantem a parte*“ dasselbe bezeichnen und konvertibel sind, soweit nicht in eine dieser Aussagen etwas eingeschlossen ist, das diesen Austausch verbietet. Weil nun, so folgert Ockham, die Substanz und ebenfalls die Qualität solche voneinander abstehenden Teile haben, ist die Quantität nichts von ihnen Verschiedenes. Es wäre auch der Theologie nicht sehr gemäß, Gott die Fähig-

tem a parte, omne autem tale per se et per partes suas est quantum, sed substantia materialis per se ipsum et partes suas materiales est praesens alicui toti quanto saltem illi quantitati informanti eam, si sit talis quantitas (informans eam), ergo substantia materialis per seipsam et partes suas habet partem distantem a parte situatam, igitur per seipsam et partes suas est quanta“ (ebd.).

³⁰ IV d. 20 cap. 1.

³¹ Siehe unten Anm. 109 u. 110.

³² „Ideo est alia opinio de quantitate, quae michi videtur esse de mente Aristotelis, sive sit haeretica sive catholica, quam volo nunc recitare, quamvis nolim asserere et ideo quod (quando) istam opinionem posui et scripsi super philosophiam non scripsi eam tamquam meam sed tamquam Aristotelis, quam exposui ut michi videtur et eodem modo nunc sine assertionem recitabo eam. Est autem ista opinio, quam multi theologi tenent et tenuerunt, quod scilicet nulla quantitas est realiter distincta a substantia et qualitate, sive tales propositiones, substantia est quantitas, qualitas est quantitas sint concedendae sive non“ (Vat. lat. 948 f. 19rb; 947 f. 23vab).

keit abzusprennen, die Teile voneinander abstehe zu machen, ohne etwas anderes, Neues mit ihnen zu verbinden³³.

Für die Lehre von der Eucharistie folgt nach Ockham aus dieser Ansicht, daß die mit der Substanz identische Quantität nach der Konsekration nicht bleibt, sondern nur die mit der Qualität identische. Das sei aber nicht so zu denken, als wenn diese Quantität Träger irgendwelcher Qualitäten sei, denn alle nach der Wandlung bleibenden Akzidentien seien ohne Subjekt³⁴. Ockham schließt das Kapitel damit, daß die Begriffe Quantität, Zahl, Ort, Zeit zwar alle dieselbe Sache bezeichnen, aber doch nicht konvertibel identisch sind, also das eine nicht ohne weiteres vom anderen ausgesagt werden kann³⁵.

In Kapitel 45 behandelt er einige Einwände von Aristoteles her. Zusammenfassend bemerkt er zu ihnen: Wenn Aristoteles hin und wieder sagt, daß die Substanz oder Qualität nicht die Quantität sind, dann meint er damit, daß die Sätze „*substantia est quantitas*“ oder „*qualitas est quantitas*“ nicht ohne weiteres richtig sind, weil der Name *quantitas* das Abstandhaben der Teile mitbezeichne, was in den Begriffen Substanz und Qualität an sich noch nicht enthalten ist³⁶.

³³ „Et de quantitate quidem continua permanente tenetur per istum modum, quod scilicet quantitas permanens continua nihil aliud est nisi res una habens partem situatam distantem a parte, ita quod ista duo: quantitas continua permanens et res una habens partem distantem a parte aequivalent in significando in tantum, quod erunt termini convertibiles, nisi aliquis modus syncategorematicus vel alia determinatio inclusa aequivalenter in uno impediatur praedicationem unius de alio et ideo cum substantia habet partem situatam distantem a parte et similiter qualitas aliqua, quantitas non erit alia res a substantia et alia quantitas non erit alia res a qualitate. Nec videtur multum consonum theologiae dicere, quod deus non possit facere istas partes substantiae distare situatam, nisi aliam rem absolutam contingat eidem“ (ebd.).

³⁴ „Unde et de sacramento altaris dicunt, quod post consecrationem corporis Christi illa quantitas, quae praecessit, erat eadem realiter cum substantia panis et illa non manet, sed praeter illam manet una quantitas, quae est eadem cum qualitate, in qua tamen quantitate non est aliqua qualitas subjective sed omnia accidentia remanentia post consecrationem remanent simul cum corpore Christi sine omni subiecto, quia sunt per se subsistentia“ (Vat. lat. 948 f. 19va verbessert nach Chigi E. IV, 99 f. 40r).

³⁵ „Verumtamen secundum eos non obstante idemitate omnium illorum quae importantur omnia illa praedicabilia sunt distinctae species quantitatis. Aliquando enim praedicabilia habent eadem penitus significata et tamen in tantum distinguntur, quod praedicatio unius de alio est impossibilis, sicut isti termini homo et homines idem significant et tamen haec est impossibilis: homo est homines, ita est in proposito quod licet ista eadem res significant, tamen sunt distinctae species et distincta praedicabilia“ (ebd.).

³⁶ „intendit quod haec propositio non est per se, substantia est quantitas, nec est illa per se qualitas est quantitas; et hoc quia si hoc nomen quantitas accipitur pro quantitate continua permanente, connotat unam partem situatam distantem ab alia, non sic autem hoc nomen substantia vel qualitas. Dico ergo, quod intentio Aristotelis et aliorum

Wir können zusammenfassend sagen: Okham leugnet den Realunterschied zwischen Substanz und Quantität, weil nach ihm die Materie, sei sie nun von der substantialen Form schon informiert oder nicht, notwendig voneinander abgehende Teile hat. Akzidens ist die Quantität nur, insofern als ihre Spezies kontingent ist, sie selbst ist aber notwendig mit der Materie bzw. der körperlichen Substanz gegeben. Der in der *Expositio aurea* geäußerte Gedanke, es sei ein Körper denkbar ohne voneinander abgehende Teile, d. h. ohne Ausdehnung, findet sich in den *Summulae* nicht wieder. In der *Summa logicae* tritt der begriffliche Unterschied zwischen Substanz und Quantität in den Vordergrund, insofern dort betont wird, daß der Begriff *quantitas* das Auseinandersein der Teile mitbezeichnet, was der Begriff *substantia* an sich noch nicht aussagt.

DAS VERHÄLTNISS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DEM SENTENZENKOMMENTAR

Kehren wir zum Sent. zurück. Okham geht, wie wir sahen, von seiner These aus, daß die Quantität nichts von der Substanz oder Qualität Realverschiedenes ist. Ausdehnung und Quantität besagen also nicht etwas Absolutes oder etwas Beziehungliches über Substanz oder Qualität hinaus, sondern sie sind lediglich ein Wort oder ein Begriff, der in erster Linie die Substanz oder Qualität bezeichnet und mitbezeichnet, daß diese zugleich mit anderen äußeren Dingen existieren, zwischen denen örtliche Bewegung möglich ist, und zwar so, daß das Ganze am ganzen Ort ist und der Teil am Teil des Ortes, also zwischen den Teilen örtliche Bewegung möglich ist. Existiert eine Substanz auf diese Weise, dann wird sie mit diesem Wort Quantität bezeichnet, ist sie aber ganz an jedem Teile des Ortes, dann kann sie nicht *quanta* genannt werden³⁷.

multorum sunt, quod omnis quantitas non est aliqua res totaliter distincta a substantia et qualitate nec punctus, linea, superficies et corpus sunt inter se secundum se totaliter distincta“ (I, cap. 45).

³⁷ „*extensio vel quantitas non dicit aliquam rem absolutam vel respectivam ultra substantiam et qualitatem, sed est quaedam vox vel conceptus significans substantiam principaliter puta materiam vel formam vel qualitatem corporalem et connotans multas alias res, inter quas potest esse motus localis, ita quod significat substantiam vel qualitatem coexistentem multis rebus extrinsecis, inter quas potest esse motus localis, si essent tales, tamen quod tota substantia vel qualitas coexistit toti corpori extrinseco vel toti loco et pars una substantiae uni parti loci et alia alteri et sic deinceps; ita quod potest esse motus localis inter unam partem substantiae sic coexistentem loco et aliam coexistentem alteri parti loci et quando substantia vel qualitas sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et pars parti ita uni quod non alteri, tunc dicitur substantia vel qualitas quantitas, hoc est tunc denominatur ab illo conceptu vel voce quae vocatur quantitas, quando autem sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta*“ (IV Sent. q. 4 G; G. f. 169 va).

Den Beweis führt Okham vor allem damit, daß die Materie von sich aus Teile hat, die einzeln vernichtet werden können und je ihren Ort einnehmen. Denn, so folgert er, indem er auf dem Boden seiner Gegner argumentiert, wenn die Quantität von der Substanz realverschieden ist, dann ist sie später als diese, Gott kann aber das Spätere vernichten ohne irgendwelche Veränderung am früheren, er kann also die Quantität zerstören, ohne daß an der Substanz auch nur eine örtliche Veränderung vor sich geht. In dem Falle behalten aber alle Teile der Materie dieselbe Lage. Sie sind damit verschieden durch Ort und Lage, also ausgedehnt und *circumscriptiv* am Ort³⁸.

Auf den Einwand, wenn die Materie eines Akzidens beraubt wird, dann auch aller anderen Akzidentien, deren Träger jenes ist, gründet nun das Prädikament „*ubi*“ auf der Quantität, dann muß mit ihr auch jenes der Materie genommen werden, also kann diese dann nicht am Orte sein, antwortet Okham: Auf Grund der Allmacht Gottes ist das wohl möglich. Außerdem besteht ein Unterschied zwischen der örtlichen Gegenwart der Substanz und der der Quantität. Jene kann ohne diese vorliegen. Weiter ist nach Okham alles *circumscriptiv* Gegenwärtige ausgedehnt. Die Materie ist aber für ihn aus sich heraus dadurch, daß sie Teile hat, deren einer an diesem, deren anderer an jenem Teil des Ortes ist, *circumscriptiv* gegenwärtig, also ist sie ausgedehnt³⁹.

Wenn, so argumentiert Okham noch einmal *ad hominem*, die Materie unmittelbar der ihr realverschiedenen, sie informierenden Quantität *coexistiert*, und zwar das Ganze dem Ganzen und der Teil dem Teil, dann kann sie das auf Grund der göttlichen Allmacht auch tun, ohne von der Quantität informiert zu sein. Dann wäre die Materie aber ausgedehnt, weil sie nach Ort und Lage voneinander verschiedene Teile hat⁴⁰.

³⁸ „*igitur si quantitas sit res absoluta distincta a materia et materia est prior quantitate, certum est, quod potest deus materiam facere destruendo solam quantitatem, ita quod nulla mutatio erit circa materiam nisi illa, quae est ab esse quantitatis ad eius non esse, et per consequens potest facere materiam sine quantitate absque motu locali partium materiae; igitur potest facere, quod tota materia et omnes eius partes maneat in eodem situ, in quo prius fuerunt sub quantitate et per consequens materia sic manens habet partes distinctas loco et situ et tota correspondet toti loco et pars parti, sicut prius sub quantitate; sed illud ego voco extensum et quantum, quod sic se habet quod totum correspondet toti et pars parti et sic est circumscriptive in loco*“ (ebd.).

³⁹ „*Ex hoc arguitur omne quod est circumscriptive in loco est quantum, sed materia sine omni alio per hoc praecise, quod habet partes, quarum una est in una parte loci et alia pars in alia parte loci, est circumscriptive in loco, ergo igitur talis materia est quantitas*“ (ebd.).

⁴⁰ „*Sed secundum illos, qui ponunt quantitatem esse rem absolutam distinctam a substantia et qualitate, materia immediate coexistit quantitati informanti eam, ita quod tota materia immediate sine omni medio absoluto et respectivo coexistit toti quantitati*

In der Argumentation Ockhams liegt ein merkwürdiger Zwiespalt, auf den schon hier aufmerksam gemacht werden soll. Auf der einen Seite möchte es scheinen, daß er gegen die Quantität als absolutes und von der Substanz realverschiedenes Akzidens auftritt, weil für ihn entsprechend seiner Art, vom Konkreten und Erfahrbaren auszugehen, die Ausdehnung ein Wesensbestandteil oder besser eine unmittelbar mit ihr gegebene, wir können sagen, transzendente Bestimmung der Materie bzw. der körperlichen Substanz ist, die nicht von ihnen trennbar ist, wie andererseits auch diese nicht ohne die Quantität bestehen können. In dieser Linie liegt es, wenn Ockham die Ablehnung der Realverschiedenheit zu begründen sucht, indem er beweist, daß die körperliche Substanz aus sich heraus Teile hat, und nicht erst auf Grund der Information durch die Quantität. Danach ist sie notwendig ausgedehnt, wenn auch Form und Maß der Ausdehnung kontingent sind. Damit verträgt sich auch noch die Bestimmung der Quantität als konnotativen Begriffs. Sie ist ein besonderer Gesichtspunkt, unter dem die Substanz betrachtet wird, nämlich der, daß sie auseinanderliegende Teile hat und entsprechend *circumscriptiv* am Orte ist. Die Quantität ist etwas Begriffliches, sie fügt der Substanz kein neues Sein hinzu, sondern entfaltet den mit der körperlichen Substanz gegebenen Seinsverhalt, wie etwa die Bestimmung *verum* die mit dem Sein gegebene Erkennbarkeit zum Ausdruck bringt.

Substanz und *Quantitas* müßten deshalb für Ockham, ontologisch gesehen, identisch und voneinander untrennbar sein, wenn sie auch logisch voneinander unterschieden sind. So definiert Ockham auch die Quantität mit „*res habens partem extra partem*“ oder „*res habens partem distantem a parte*“ oder „*id quod est circumscriptive in loco*“ und schreibt diese Eigenschaften der körperlichen Substanz unmittelbar zu.

Aber auf der anderen Seite ist faktisch der Leib Christi in der Eucharistie nicht *circumscriptiv* gegenwärtig, also ohne Quantität. Diese Folgerung zieht Ockham auch, wie wir im folgenden sehen werden. Muß er uns dann aber nicht auch angeben, was neben der Allmacht Gottes, die er freilich bemüht, der Grund dafür ist, daß einmal die Substanz ausgedehnt ist und einmal nicht? Bedeutet damit die Preisgabe der Quantität als absolutes Akzidens ihre Verflüchtigung zur bloßen Vorstellung bzw. einer reinen Beziehung etwa zum Ort, deren Wegfall der Substanz kein Sein nimmt?

et pars una uni parti quantitatis et alia alteri; ergo eodem modo per potentiam divinam potest coexistere quantitati non informanti et hoc posito tunc esset quantitas, quia illud proprie loquendo est quantitas, quod habet partem extra partem distinctam loco et situ, ita quod totum correspondet toti et pars parti praecise. Et sicut argutum est de materia, ita et eodem modo dicendum est per omnia de forma substantiali et qualitate“ (ebd.; G. f. 170r ab; Gött. f. 295 vb gekürzt).

An dieser Schwierigkeit gehen die Darstellungen der Lehre Ockhams mit Stillschweigen vorüber. Wenn G. Martin z. B. sagt, daß nach Ockham die Quantität nicht trennbar ist von der körperlichen Substanz und diese nicht ohne Quantität bestehen kann⁴¹, so ist das letzte wohl eine Konsequenz aus Ockhams Beweisgang, sie wird aber von ihm nicht nur nicht gezogen, sondern das Gegenteil wird von ihm angenommen. Er bemüht sich nämlich, wie wir sehen werden, zu zeigen, daß der Leib Christi in der Eucharistie nicht ausgedehnt ist, Gott also hier die körperliche Substanz ohne die Quantität bestehen läßt. Indem Martin das verschweigt, verkürzt er die Problematik ungemein und geht an der eigentlichen Schwierigkeit vorbei. Andererseits müßte Böhner, der gegen De Wulf darauf hinweist, daß nach Ockham die körperliche Substanz ohne die Quantität bestehen kann, z. B. bei der Eucharistie⁴², auch zeigen, daß diese These nicht nur eine Behauptung bei Ockham ist, die er macht, um mit dem Dogma der Transsubstantiation nicht in Konflikt zu kommen, sondern die im Ganzen seiner Lehre ihren Platz hat.

Diese Unklarheiten wirken sich im folgenden aus, wo Ockham *ex professo* auf die Eucharistie zu sprechen kommt. Auf Grund des Vorhergehenden stellt er die These auf, es sei nicht abwegig und in keiner Beziehung ein Widerspruch, daß die Substanz des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes gegenwärtig sei. Denn wie etwas Unteilbares als Ganzes an verschiedenen Orten sein könne, z. B. ein Engel, oder die geistige Seele ganz am ganzen Ort

⁴¹ „Die Quantität dagegen hat kein absolutes Sein, sie ist, wie wir im 1. Teil gesehen haben, nur ein transzendentaler Modus zusammengesetzten absoluten Seins, der materiellen Substanzen und Qualitäten also. Sie kann infolgedessen nicht ohne Substanz oder Qualität existieren, hat also kein Sein möglicher Selbständigkeit. Umgekehrt kann dann auch den Trägern dieses transzendentalen Seins der Quantität diese Quantität nicht einmal durch göttlichen Eingriff genommen werden. Die quantitativen Bestimmungen sind daher von jedem Sein, dem sie überhaupt zukommen, unabtrennbar“ (G. MARTIN, Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen, S. 195f.).

⁴² „However . . . a material substance can exist without the mode of having parts outside parts, as the body of Christ does in the Holy Eucharist, hence to say: ‚Dès lors, comme pour Descartes, l'étendue se confond avec l'essence du corps‘, is incorrect. For actual extension has nothing to do with the ‚essence‘ of a body or material substance, since it can be absent, as in the case of the body of Christ existing in non-quantitative manner in the Holy Eucharist“, BOEHNER, A recent presentation of Ockham's Philosophy, in *Franciscan Studies* 9 (1949) S. 443—456, S. 446. F. HOFFMANN dagegen macht auf diese Schwierigkeit aufmerksam: „Im Abschnitt über die Prädikamentenlehre sahen wir bei der Besprechung von Art. 12, daß für Ockham die Quantität nur die Ausdehnung der Substanz bedeutet. Dann allerdings ist schwer einzusehen, wie die Quantität von der Substanz — selbst durch ein Wunder der göttlichen Allmacht — getrennt werden kann.“ Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell, *Breslauer Studien*, Neue Folge 9 (1941) S. 149f.

und ganz in jedem seiner Teile existiere, so sei es auch für etwas Teilbares kein Widerspruch, ganz dem Ganzen und jedem seiner Teile zu koexistieren. Weiter könne ein Teilbares, das mit all seinen Teilen am selben Ort zu sein vermöge, auch ganz und mit all seinen Teilen einem Ganzen gegenwärtig sein⁴³. Der Leib Christi könne aber mit all seinen Teilen zusammen sein, denn natürlicherweise könnten ja schon Teile, die zuerst auseinander waren, nachher zusammen sein, so daß das, was vorher an verschiedenen Orten gewesen sei, nun an einem bestehe, wie es z. B. bei der Verdünnung oder Verdichtung der Fall sei. Weiter bestehe dafür, daß zwei Teile eines Körpers zusammen seien, keine größere Schwierigkeit als dafür, daß zwei Körper es seien. Schließlich könne etwas, das unter größerer und kleinerer Ausdehnung bestehen könne, überhaupt ohne jede Ausdehnung sein⁴⁴.

Es braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die vorhergehenden Sätze lauter unbewiesene Behauptungen sind, der Schluß von der Daseinsweise des Engels und der geistigen Seele auf die der körperlichen Substanz besonders abwegig ist und Ockham schließlich mit der zuletzt aufgestellten These gegen seinen eigenen Grundsatz verstößt, daß etwas, was sich gleichgültig verhält gegen die Spezies, es damit nicht auch gegenüber der Gattung tut, etwas, was verschiedene Dimensionen haben, deshalb noch nicht ohne jede Dimension sein kann.

Ockham sucht zunächst zwei Schwierigkeiten zu beantworten: Wie kann ein Körper als ein Ganzes an verschiedenen Orten sein? Das ist nach Ockham keine größere Schwierigkeit, als wenn die Seele ganz im ganzen Körper und in jedem seiner Teile oder derselbe Engel ganz an einem Ort und ganz an jedem von dessen Teilen existiert. Das nähmen wir aber gemäß der theologischen und philosophischen Wahrheit an. Auch hier treffen wir damit wieder die leichtfertige Übertragung von Möglichkeiten der geistigen Substanz auf

⁴³ „Probatum quia sicut non repugnat alicui indivisibili, quod secundum se totum coexistat distinctis locis, sicut angelus secundum se est in toto loco et in qualibet eius parte . . . ita non repugnat divisibili, quod secundum se totum coexistat alicui toti et cuilibet eius parti. Praeterea cuicumque divisibili non repugnat esse simul secundum omnes suas partes, ei non repugnat coexistere alicui toti secundum se totum et secundum omnes suas partes, sed corpori Christi non repugnat esse simul secundum omnes suas partes“ (IV Sent. q. 4 H).

⁴⁴ „Tum quia naturaliter possunt esse aliquae partes primo distinctae simul, sic quod illae partes quae prius coexistebant pluribus locis nunc coexistunt uni loco, patet quando de raro fit densum, partes rari, quae prius coexistebant pluribus partibus loci, nunc eadem coexistunt uni parti, sicut prius patuit. Tum quia non est maior difficultas, quod duae partes corporis sint simul quam quod duo corpora sint simul, sed unum potest fieri per potentiam divinam, ergo et aliud. Praeterea cuicumque non repugnat esse sub maiori extensione et minori, non repugnat sibi esse sine omni extensione, sed corpus Christus est huiusmodi“ (ebd.; G. f. 170rb).

die körperliche an, und zwar gerade in Dingen, die diese von jener spezifisch unterscheiden.

Die zweite Schwierigkeit lautet: Wie können mehrere Teile an einem Ort sein, wie kann also der ganze Leib Christi unter jedem Teil der Gestalten sein?

Wenn zwei Körper oder zwei Engel, so lautet Ockhams Antwort, an einem Ort sein können, dann auch zwei Teile eines Körpers. Es besteht also keine Schwierigkeit darin, daß der Leib Christi nicht auf quantitative Weise und circumscriptiv gegenwärtig ist, sondern so, daß er ganz unter jedem Teil der Brotsgestalt zugegen ist⁴⁵.

Mit dieser Feststellung, daß der Leib Christi nicht quantitativ und circumscriptiv gegenwärtig ist, sondern ganz in der ganzen und ganz in jedem Teil der Brotgestalt, sind wir über das fraglos für alle Meinungen Feststehende noch nicht hinaus und haben keine Antwort auf die zur Diskussion stehenden Fragen bekommen. Vielleicht werden diese in den Antworten auf die sechs Zweifel, die den übrigen Teil der Quästion ausmachen, ihre Klärung erfahren.

1. Gegen den Einwand, wenn man den Realunterschied von Substanz und Quantität fallen läßt, gibt man ein Prädikament auf, führt Ockham an: Dasselbe Argument läßt sich gegen die Leugnung des Realunterschiedes von der Relation und ihrem Fundament anführen. Der Unterschied der Prädikamente ist nicht in der Sache zu suchen, sondern im Begriff. Sie sind nicht verschiedene Weisen des Seins, sondern der Aussage. Die Quantität bezeichnet nach der Meinung des Philosophen keine eigene Sache, sondern steht als Begriff für die Substanz oder Qualität, sofern sie ausgedehnt sind⁴⁶.

2. Ist die Substanz einmal ausgedehnt und einmal nicht, so ist das ein Übergang von einem Gegenteil ins andere; der ist nicht möglich, ohne daß etwas Absolutes hinzugewonnen oder verloren wird. Die sonst aus-

⁴⁵ „non est maior difficultas quam quod duo corpora coexistent uni loco vel duo angeli eidem; et hoc sive sint corpora gloriosa sive non gloriosa . . . quia nec est ibi quantitative nec circumscriptive . . . sed non sic coexistit sub speciebus panis, sed sic quod totum corpus Christi existit sub tota hostia et totum sub qualibet parte quia una pars corporis Christi sic se habet, quod non plus repugnat sibi coexistere alteri, quam unum corpus repugnat alteri“ (IV Sent. q. 4 K ad 2; G. f. 170va).

⁴⁶ „Ideo dico pro utroque quod distinctio praedicamentorum non est accipienda in rebus, sed in conceptibus possunt assignari diversi ordines praedicabilium, non pro se sed pro rebus et sic potest dici praedicamentum distinctum, non quia res distincta a substantia et qualitate sibi correspondet, sed quia est conceptus quidam significans substantiam realem et qualitatem non absolute sed extensas et sic intelligit philosophus“ (IV Sent. q. 4 L).

gedehnte Materie ist in der Eucharistie aber als Materie des Leibes Christi nicht ausgedehnt⁴⁷.

Nach Ockham ist dagegen ein Übergang ins Gegenteil möglich lediglich auf Grund des zeitlichen Ablaufes oder einer örtlichen Bewegung. Das Beispiel für den ersten Fall ist uns schon in der Gnadenlehre begegnet⁴⁸. Für den zweiten, nämlich den Übergang ins Gegenteil auf Grund örtlicher Bewegung, bringt Ockham folgendes: Nehmen wir an, der Himmel sei in örtlicher Bewegung, ohne daß ein Ort außer ihm besteht. Dann gewinnt er nichts Neues hinzu, weder etwas Absolutes noch einen Bezug zu einem Ort, denn ein solcher besteht ja nicht, und doch geht er von einem Gegenteil ins andere über, denn er ist ja bald in der und bald in jener Lage. Besteht aber nun ein Ort, dann gewinnt der Himmel jeweils einen neuen hinzu, den er vorher nicht hatte. Diese Änderung bleibt im Äußeren, denn der Himmel ist so und so derselbe. Das letzte trifft nach Ockham auch zu, wenn die nicht ausgedehnte Materie Ausdehnung bekommt. Dabei erlangt sie durch örtliche Bewegung der Teile etwas Neues, allerdings nur etwas ihr Äußeres, nämlich einen Ort, den sie vorher nicht hatte. Bei der Verdünnung wird ja auch lediglich durch örtliche Bewegung ein neuer, größerer Ort eingenommen. Wird durch Gottes Allmacht aus der ausgedehnten Materie eine nicht ausgedehnte, dann vollzieht sich ebenfalls ein Übergang ins Gegenteil auf Grund bloßer lokaler Bewegung der Teile zueinander, indem nämlich die Teile, die vorher Abstand voneinander hatten, jetzt alle am selben Ort sind⁴⁹.

Wir können nicht immer im Laufe der Darlegungen darauf hinweisen, wo Ockhams Beweisführung nicht stichhaltig ist. In dem Beispiel von der Verdünnung und Verdichtung etwa setzt er das voraus, was zu beweisen ist, nämlich daß nicht jeweils eine neue Quantität von der sich verdünnenden oder ver-

⁴⁷ „Secundum est de hoc quod dicitur quod extensio nova potest esse in substantia sine omni re nova, quia non potest esse transitus de contradictorio in contradictorium sine omni generatione et corruptione, sed materia potest esse modo non extensa sicut materia corporis Christi in eucharistia et post potest extendi...“ (IV Sent. q. 4K secundum).

⁴⁸ Siehe oben S. 71 Anm. 105; S. 95 Anm. 185; S. 99 Anm. 198.

⁴⁹ „Dico per hoc quod per motum localem partium acquiritur aliquid de novo isti materiae, quod prius non habuit, aliquid extrinsecum dico et non intrinsecum, quia acquiritur sibi locus circumstantis, quem prius non habuit . . . sicut quando de denso fit rarum nihil novum intrinsecum denso acquiritur nec absolutum nec respectivum, sed tantum per motum localem partium densi acquiritur sibi novus locus et maior quam prius. Eodem modo si materia sit nunc extensa et fiat inextensa per potentiam divinam est transitus ibi de contradictorio in contradictorium per motum localem partium materiae ad invicem, quia omnes partes quae prius distabant, sunt simul“ (IV Sent. q. 4L; G. f. 171rb; Gött. f. 296rb, gekürzt).

dichtenden Substanz hinzugewonnen wird. Was aber wichtig ist, Ockham geht wieder ganz darüber hinweg, daß der Übergang vom nicht Ausgedehnten zum Ausgedehnten der in eine andere Ordnung ist, der vom Dichten zum Dünnen aber nur ein Mehr oder Weniger bedeutet.

3. Wie kann die Substanz ihre eigene Quantitas haben, wo sie doch nach der Meinung aller unteilbar ist? Ist es aber der Fall, dann können Materie und Form nie eins werden, oder es müssen zwei ausgedehnte Dinge am selben Ort sein, denn Materie und Form haben dann beide ihre Quantitas. Entsprechend der von ihm vertretenen Ansicht gibt Ockham zur Antwort: Die Substanz ist teilbar, und wenn auf Grund der Allmacht Gottes Materie, Form und Qualität für sich beständen, dann wären sie alle *circumscriptiv* am Ort und ausgedehnt. Doch, so fährt er fort, hat die Ansicht Wahrheit für sich, daß die Substanz an sich und ihrem Wesen nach nicht in nach Ort und Lage verschiedene Teile zu teilen ist, denn das kommt der Substanz nur zu, wenn sie ausgedehnt ist, sie kann aber aus sich heraus wesentlich ohne Ausdehnung existieren⁵⁰.

Hier wird die ganze Schwierigkeit der Ockham-Deutung offenbar. Auf der einen Seite betont er in ganz massiver Weise, daß sowohl die Materie als auch die substantiale Form und die Qualität aus sich heraus ausgedehnt sind, d. h. auseinanderliegende Teile haben. Andererseits räumt er auch der gegenteiligen Meinung, daß nämlich die Substanz an sich und ihrem Wesen nach noch keine Teile hat, nicht ausgedehnt und deshalb auch nicht teilbar ist, Wahrheit ein. Was macht dann aber, so möchten wir fragen, die Substanz ausgedehnt? Die Beziehung zum Ort? Am Ort ist nach Ockham auch der Engel oder die geistige Seele. Also höchstens das *Circumscriptiv-am-Ort-sein*, d. h. aber das *Auseinandersein* der Teile, was für Ockham wieder identisch ist mit dem *Ausgedehntsein*.

Wenn die Ausdehnung aber der Substanz an sich nicht zukommt, was ist sie dann, wenn sie kein absolutes Akzidens ist? Eine Weise unserer Anschauung, ein bloßer Gesichtspunkt? Wenn die Qualitas, so wird der Einwand fortgeführt, ihre eigene Quantitas hat, so ergibt sich die doppelte Schwierigkeit: Wie kann die Quantitas der Qualitas mit der der Substanz zusammen-

⁵⁰ „Ad aliud dico quod substantia divisibilis est secundum istam opinionem, quia tam materia quam forma substantialis quam qualitas, etiam si essent separatae ab invicem per potentiam divinam, haberet unumquodque istorum partem extra partem loco et situ distinctam et totum coexisteret toti loco et pars parti et per consequens unumquodque istorum est *circumscriptive* in loco. Habet tamen veritatem, quia substantia secundum se et essentiam suam non est divisibilis in partes loco et situ distinctas, quia hoc non competit substantiae, nisi quando extenditur et potest secundum se essentialiter existere sine omni extensione et sic potest verificari“ (IV Sent. q. 4L ad 3. primo; G. f. 171rb/va).

bestehen und wie kann die Qualitas ein Kompositum von zwei Quantitäten, nämlich der Materie und der Form, gleichzeitig informieren?

Dazu sagt Ockham: Quantitäten derselben Art können nicht am selben Ort sein, wohl aber verschiedener Art, wenn sie wie Akt und Potenz zueinander stehen, also die Quantitas von Materie und Form und diese wieder mit der der Qualität.

4. Wichtigen Aufschluß über die Daseinsweise des Leibes Christi gibt uns Ockhams Antwort auf den vierten Einwand. Dieser lautet: Die Ausdehnung ist zwar ein Akzidens, das ohne Zerstörung des Subjekts kommen und gehen kann, aber wo das Subjekt ist, muß auch das es am meisten benennende Akzidens sein. Mit dem Leibe Christi muß also seine Ausdehnung in der Eucharistie gegeben sein. Er kann damit nicht definitiv gegenwärtig sein. Die Quantitas kann aber wieder nicht ohne die Positio sein, weil diese ihre unterscheidende Eigentümlichkeit ist, also muß der Leib Christi auseinanderliegende Teile haben. Schließlich muß er wie jeder organische Körper eine bestimmte Figur, damit aber auch wieder voneinander abstehende Teile haben.

Der Leib Christi, so antwortet Ockham, ist in der Hostie nicht ausgedehnt, und es ist sehr wohl möglich, daß er im Himmel die quantitative Seinsweise hat und in der Hostie nicht⁵¹. Der Begriff Akzidens ist doppelt zu verstehen, als etwas die Substanz Informierendes oder als ein von der Substanz aussagbarer Begriff, der einmal ausgesagt wird, einmal nicht. Im ersten Sinn ist die Quantitas kein Akzidens, weil sie keine von Substanz und Qualität verschiedene Sache ist, wohl aber im zweiten Sinn. Denn sie ist ein Begriff, der einmal von der Substanz ausgesagt wird, einmal nicht. Damit ist er ein konnotativer Begriff, der zunächst die Substanz und Qualität bezeichnet und mitbezeichnet, daß sie *circumscriptiv* existiert⁵².

Was die Positio angeht, so gibt Ockham zu, daß die Quantitas und Ausdehnung nicht möglich sind ohne die doppelte Positio als *ordo partium in toto* und *ordo partium in loco*. Aber in der Eucharistie sei der Leib Christi

⁵¹ „Ad aliud de corpore Christi dico secundum opinionem istam, quod substantia corporis Christi potest esse non extensa in hostia eadem, tamen potest esse extensa in caelo . . . in uno loco habet modum quantitativum, puta in caelo, in hostia non“ (IV Sent. q. 4L ad 4).

⁵² „Dico quod dupliciter accipitur accidens. Uno modo pro aliqua re informante substantiam. Alio modo pro conceptu praedicabili de substantia, qui aliquando praedicatur de ea, aliquando non, primo modo secundum istam viam non est accidens, quia non est res absoluta vel respectiva alia ab substantia et qualitate. Secundo modo est accidens, quia est quidam conceptus, qui aliquando praedicatur de substantia aliquando non. Unde est conceptus connotativus significans substantiam et qualitatem, tamen connotando totum coexistere toti et partem parti“ (ebd.).

ja nicht ausgedehnt⁵³. Ähnliches gelte von der Figur. Wo keine Ausdehnung sei, gebe es auch keinen Abstand und keine Ordnung der Teile. Wenn man aber sage, ein organischer Körper sei ohne Figur nicht möglich, so sei dem zu entgegen, der Leib Christi sei in der Eucharistie eben nicht organisch⁵⁴.

5. Der fünfte Einwand kommt zurück auf das Axiom des Scotus, was sich gegenüber jeder Art einer Gattung kontingent verhält, tut es auch der Gattung selbst gegenüber⁵⁵. Die Gültigkeit dieses Satzes hatte Ockham schon an anderer Stelle bestritten. Hier macht er einen Unterschied, je nachdem, ob es sich handelt um absolute Begriffe, d. h. solche, die ein absolutes Sein meinen und es unmittelbar bezeichnen, wie *substantia*, *homo*, *animal* etc., oder um konnotative Begriffe, die eine Sache in erster Linie bezeichnen und eine andere mitmeinen⁵⁶.

Für die absoluten Begriffe trifft nach Ockham der Satz des Scotus zu. Kann ein Mensch ohne *albedo* und ohne *nigredo* sein, dann auch ohne Farbe überhaupt, wenn ohne abstrakte und ohne intuitive Erkenntnis, dann ohne Erkenntnis, allerdings nur durch besonderes Eingreifen Gottes.

Handelt es sich aber um konnotative Begriffe, dann stimmt der Satz nicht. Der Begriff *figura* z. B. bezeichnet dasselbe wie *linea* und *corpus*, meint aber noch andere positive und negative Aussagen mit. Die Linie verhält sich nun gleichgültig allen Arten der Figur gegenüber, kann z. B. gerade oder kreisförmig sein oder die Form des Dreiecks haben, nicht aber verhält sie sich kontingent jeder Figur überhaupt gegenüber, denn es kann keine Linie ohne jede Figur bestehen. Was der Begriff Linie aussagt, ist auch der Inhalt des Begriffes Figur, nur bezeichnet dieser noch einige Negationen mit, gegenüber denen der Begriff Linie indifferent ist⁵⁷.

⁵³ „sed in hostia non est quantum nec extensum, quia non habet modum quantitativum“ (ebd.).

⁵⁴ „Nunc autem quando substantia sit sine quantitate et extensione sicut est in eucharistia, non possunt sic partes distare nec ordinare in toto vel in loco ideo sicut deus facit corpus suum sine extensione et quantitate, ita sine figura, nec plus est inconveniens de uno quam de alio. Et quando dicitur, quod corpus organicum non est sine figura, dico quod deus potest facere corpus animatum sine figura sed vocando corpus organicum corpus animatum extensum sic vel sic, tunc tale non potest deus facere sine figura, quia tale oportet esse vel rectum vel curvum, sed sic non est corpus in eucharistia organicum sed tantum primo“ (IV Sent. q. 4L ad 4; Gött. f. 296vb).

⁵⁵ „quaecumque natura respicit contingenter quamlibet formam alicuius generis, respicit contingenter totum illud genus“ (IV Sent. q. 4D).

⁵⁶ „dico quod aliquando conceptus ordinati in linea praedicamentali significant absolute ea quae significant, sicut substantia, animal, homo etc. aliquando sunt conceptus connotativi qui principaliter significant unam rem et eandem et connotant aliam rem vel negationes“ (IV Sent. q. 4L ad 5).

⁵⁷ „Secundo modo loquendo quando sunt conceptus connotativi subordinati, tunc non est propositio vera: sicut est de linea reali vel corpore et figura, quia figura significat

Genau so ist es mit der Position, die die spezifische Eigentümlichkeit der Quantität ist. Wie diese bezeichnet sie zunächst dasselbe wie der Begriff *corpus quantum*, dann aber mit verschiedenen Negationen, d. h. sie bezeichnet die Substanz und Qualität und bezeichnet diesen oder jenen Abstand mit. Ein Körper kann nun ohne diesen oder jenen Abstand bestehen, aber nicht ohne jeden Abstand überhaupt. Das gilt auch sonst. Eine Sache steht z. B. beiden Teilen einer *contradictio* kontingent gegenüber, und doch muß einer notwendig von ihr gelten. So kann ein Mensch weiß und nicht weiß sein, muß aber eines von beidem sein⁵⁸.

6. Der sechste Einwand geht von der in der vorgetragenen Lehre angenommenen Gegenwart des Leibes Christi an verschiedenen Orten aus und argumentiert: Oben und unten sind konträr zueinander und können nicht gleichzeitig von demselben gelten.

Nach der Darlegung einer Reihe von Einwänden und Lösungsversuchen trägt Ockham seine Ansicht zur Gegenwart eines Körpers an vielen Orten wie folgt vor: Derselbe Leib kann an verschiedenen Orten definitiv sein, der Leib Christi existiert ja ganz in der Hostie und in jedem ihrer Teile. Um so mehr kann er dann *circumscriptiv* an verschiedenen Orten sein. Etwas Unteilbares kann es ja auch, wie etwa die Seele im Leib und ein Engel an den Teilen eines Ortes⁵⁹.

Die Schwierigkeiten sucht Ockham also gar nicht zu lösen, sondern er behauptet zur Möglichkeit der definitiven Gegenwart eines Körpers an mehreren Orten noch die der *circumscriptiven* hinzu. Dazu treffen wir auch hier

eandem rem, quam significat linea vel corpus et connotat aliquas negationes vel affirmationes; et ideo licet linea realis respicit contingenter omnem figuram, sicut patet ad sensum quia circularem, triangularem etc. non tamen figuram in communi, quia impossibile est quod sit linea nisi habeat figuram et ratio est, quia quae significat haec linea, significat figura in communi et similiter, haec figura connotat tamen aliquas negationes, ad quas linea se habet indifferenter“ (ebd.).

⁵⁸ „Eodem modo forte est de positione quae est differentia quantitatis, quia corpus quantum respicit omnem seu quamlibet talem positionem contingenter, non tamen quantitatem et hoc quia tam positio utraque quam quantitas in communi significant illud idem quod corpus quantum et connotat omnes negationes quae possunt convenire, puta significant substantiam et quantitatem, connotando talem vel talem distantiam . . . et hoc quantum potest esse sine illa distantia et illa etc. non tamen sine omni“ (ebd.).

⁵⁹ „Ideo teneo quod idem corpus potest esse in diversis locis diffinitive; sed corpus Christi coexistit principaliter toti hostiae et cuilibet parti, igitur eodem modo et multo magis potest esse praesens distinctis locis, ita quod totum toti et pars parti et hoc est esse *circumscriptive* in loco. Similiter idem indivisibile potest esse in diversis sicut anima in toto corpore et tota in qualibet parte corporis et angelus totus esse in toto et in qualibet parte eius“ (IV Sent. q. 4 N Resp. ad 2. dubium; G. f. 172 va).

wieder den Beweis von der Seinsweise des Engels oder der geistigen Seele her an.

Den Lösungsversuch, daß die Substanz des Leibes Christi nicht selbst unmittelbar am Orte sei, sondern nur mittels der Gestalten des Brotes, läßt Ockham nicht gelten. Denn das erfordere eine besondere Vereinigung des Leibes Christi mit der Brotsgestalt, die nicht vorliege. Somit ist der Leib Christi unmittelbar am Orte gegenwärtig, und die Brotsgestalt trägt zu dieser Gegenwart nichts bei⁶⁰. Gott kann ja auch die Gestalten zerstören und den Leib Christi gegenwärtig halten. Ockham wiederholt: Wenn der Leib definitiv an verschiedenen Orten sein kann, dann kann er es noch eher örtlich und *circumscriptiv*⁶¹.

Daraus ergibt sich aber die Schwierigkeit, daß dasselbe Subjekt an einer Stelle von einem bestimmten Akzidens informiert sein könnte, an einer anderen Stelle nicht, etwas hier warm sein könnte, in Rom dagegen kalt. Das ist nach Ockham kein Widerspruch. Es kann die Substanz durchaus irgendwo bestehen, wo ihr Akzidens nicht ist.

Als Beispiel führt er die hypostatische Union an, die allgemein mit der von Substanz und Akzidens verglichen werde: Das göttliche Wort könne irgendwo sein, wo die angenommene menschliche Natur nicht sei. Dagegen könne man nicht anführen, das *verbum divinum* kenne keine Grenzen, das Subjekt des Akzidens aber wohl, denn *secundum quid* sei die körperliche Substanz auch unbegrenzt, weil sie nämlich auf Grund der Allmacht Gottes an verschiedenen Orten sein kann⁶². Auch hier setzt Ockham wieder voraus, was zu beweisen ist.

Ebenso wenig, schließt Ockham sein Argument, wie aus dem Satz: Gott ist hier nicht als Fleischgewordener, folgt: also ist er nicht Fleisch geworden, folgt aus dem Satz: Ein Körper ist hier nicht in loco, also ist er überhaupt

⁶⁰ „ergo corpus Christi cuicumque est praesens est seipso immediate praesens; et per consequens illa species panis nihil facit ad praesentiam corporis Christi, hoc est hostia, quia potest deus conservare corpus in illo loco, in quo modo est hostia, et destruere hostiam; et hoc nullam contradictionem includit et hoc facto corpus Christi esset praesens in illo loco immediate“ (ebd.).

⁶¹ „et si potest corpus Christi immediate esse in distinctis sacramentis potest esse in distinctis locis *circumscriptive*, nec apparet unum inconveniens maius alio, immo minus apparet inconveniens, quod aliquod corpus sit in distinctis locis sic quod totum sit in toto et pars in parte, quam quod sit in distinctis locis, ita quod totum sit in toto et totum in qualibet parte, sed secundum habemus ex fide, ergo primum est possibile“ (IV Sent. q. 4 N; G. f. 172 v ab).

⁶² „potest natura divina et verbum esse et est alicubi ubi non est natura assumpta, igitur eodem modo potest esse in proposito . . . substantia corporea est illimitata, quia potest esse in diversis locis simul, immo ubique per potentiam divinam et non virtute propria, ideo dicitur tantum illimitatum secundum quid et non simpliciter“ (ebd.).

nicht in loco, oder: Ein Körper hat hier kein eigenes ubi, also hat er überhaupt kein zur Bewegung ausreichendes ubi.

Wie nun nach Ockham ein Körper an verschiedenen Orten sein kann, so können auch mehrere Körper am selben Ort sein, seien sie verklärt oder nicht, definitiv oder circumscriptiv gegenwärtig. So sind der Leib Christi und die Brotsgestalt am selben Ort, diese circumscriptiv und jener definitiv⁶³.

Manchmal hat man den Eindruck, als bemühe Ockham sich zu zeigen, daß der Unterschied von definitiver und circumscriptiver Gegenwart für die Möglichkeit der Gegenwart Christi im Sakrament eigentlich bedeutungslos ist. Auf den Einwand, etwas, das an einem Ort existiert und einen anderen erreichen will, muß jenen verlassen oder der neue Ort muß zu ihm bewegt werden, antwortet er z. B.: Ein Körper kann irgendwo gegenwärtig werden ohne örtliche Bewegung, allerdings nicht ohne Veränderung überhaupt. So wird der Leib Christi gegenwärtig, wo er vorher nicht war, ohne den alten Ort zu verlassen. Er könnte unter denselben Umständen auch circumscriptiv gegenwärtig werden⁶⁴.

Auf den Einwand, überall zu sein, widerspreche der Begrenztheit, erhalten wir die Antwort: Der Leib Christi ist zwar an sich begrenzt, aber auf Grund der Allmacht Gottes kann er unbegrenzt sein. So kann er unbeschadet seiner Begrenztheit auf allen Altären sein⁶⁵.

Wenn man auf dem üblichen Standpunkt der Realverschiedenheit von Substanz und Quantität steht, kann man nach Ockham die Ansicht vertreten, daß Christus unter den Gestalten ohne jede Quantität, im Himmel dagegen mit ihr zugegen ist⁶⁶. Oder man muß sagen, die Quantitas des Leibes Christi ist unter den Gestalten des Brotes nicht circumscriptiv, sondern definitiv zu-

⁶³ „sive unum sit in loco localiter et circumscriptive et aliud diffinitive, ita quod totum sit in toto et pars in parte praecise, sicut Christi corpus et species panis sunt in eodem loco . . .“ (IV Sent. q. 4 O ad 1).

⁶⁴ „corpus Christi in sacramento eucharistiae est modo praesens, ubi prius non fuit, et tamen subito et eodem modo potest esse in diversis locis circumscriptive sine omni motu. Et quando dicitur, si moveatur ad alium locum relinquit primum. Dico quod sicut corpus Christi secundum fidem est modo praesens loco cui prius non fuit praesens et sic mutatur et tamen non relinquit locum suum in caelo, ita potest fieri circumscriptive in quo prius non fuit, et tamen non relinquet locum primum nec apparet unum inconveniens magis quam aliud“ (IV Sent. q. 4 O ad 2; G. f. 173rb).

⁶⁵ „ad aliud dico, quod licet corpus Christi sit limitatum de se, tamen per potentiam divinam potest esse illimitatum ad multa loca, sicut potest esse in multis altaribus non obstante limitatione sua“ (IV Sent. q. 4 O ad 5).

⁶⁶ „Tenendo tamen communem opinionem de quantitate quod sit res absoluta distincta a substantia et qualitate, sic potest uno modo dici, quod corpus Christi est sub illis speciebus sine omni quantitate et quod est in caelo eum quantitate modo prius exposito“ (ebd.).

gegen. Dann würde sie wie die Substanz ganz im ganzen Ort und ganz in jedem seiner Teile existieren, womit auch mehrere Quantitäten am selben Ort wären. Dann stimme man aber auf der ganzen Linie mit der Ansicht überein, die keinen Realunterschied zwischen Substanz bzw. Qualität und Quantität annehme.

Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob Ockham die Konsequenzen der gegnerischen Meinung richtig sieht, wir haben vor allem darauf zu achten, daß er hier zum Schluß deutlich sagt: Die Quantitas des Leibes Christi ist im Sakrament definitiv gegenwärtig, das bedeutet, die Teile durchdringen sich gegenseitig, und mehrere Quantitäten sind zugleich am selben Ort. Wie massiv er sich das vorstellt, erhellt aus den Beispielen, die er im folgenden bringt: Für den Fall, daß aus der ausgedehnten Materie unausgedehnte wird oder umgekehrt, gibt es nach ihm drei Möglichkeiten: Die ausgedehnte Materie kann einen größeren, einen kleineren oder denselben Ort einnehmen wie die nicht ausgedehnte. Im dritten Fall geht beim Übergang von der nicht ausgedehnten zur ausgedehnten Materie nur eine mutatio deperditiva vor sich, die Teile, die vorher alle Stellen des insgesamt eingenommenen Platzes einnahmen, geben alle auf bis auf eine; der Fuß etwa behält nur einen bestimmten Platz zurück, gibt aber durch örtliche Bewegung z. B. den Platz, den er vorher mit dem Kopf gemeinsam beschlagnahmt hatte, auf. Dasselbe tut der Kopf.

Wird aber aus der ausgedehnten Materie unausgedehnte am selben Ort, dann geht nur ein motus localis acquisitivus vor sich. Jeder Teil behält seinen bisherigen Platz, gewinnt aber viele andere hinzu, der Kopf behält z. B. seinen Platz und wird örtlich bewegt, um dazu den des Fußes und viele andere einzunehmen⁶⁷.

Dagegen läßt Ockham den Einwand, es könnte nicht eine Quantitas hier und die andere dort sein, ohne daß sie sich gegenseitig berühren und ohne commensuratio quantitatis ad locum, was aber wieder circumscriptive Gegenwart bedeutet, nicht gelten. Er gibt zur Antwort: Zur gegenseitigen Berührung ist Abstand erforderlich, und der Einwand hat recht, wenn jeweils

⁶⁷ „Si tertio modo de materia non extensa fiat extensa, tunc est tantum mutatio deperditiva non acquisitiva, quia tunc omnes partes, quae tunc omnes simul fuerunt cum toto et qualibet parte, dimittunt loca prius habita, sed non omnia, quia quaelibet pars retinet unum certum determinatum ubi quando extenditur et movetur localiter perdendo omnia loca . . . Si autem de materia extensa fuit non extensa in aequali loco, tunc est tantum motus localis acquisitivus et tunc quaelibet pars tenet locum quem prius habuit et acquirit multa alia loca de novo, quia tot quot sunt partes aliae, quia totum et partes moventur localiter ad essendum simul, ita quod caput tenet locum quem prius habebat et movetur localiter ad occupandum locum pedis et sic de aliis partibus“ (ebd.; G. f. 173vb; ähnlich Gött. f. 298ra).

ein Teil hier und nicht anderswo und ein anderer anderswo und nicht hier ist; bei der Eucharistie ist aber jeder Teil des Leibes Christi, wo auch der andere ist⁶⁸.

Wird aber gesagt, es sei Wesensart der Substanz definitiv und der Quantitas circumscriptiv zu existieren, es könne also die Quantitas nur circumscriptiv am Ort sein, so stellt Ockham dem entgegen: Jeder Kreatur kommt es zu, definitiv am Orte zu sein, also auch der Quantitas, und zwar unmittelbar durch sich selbst. Sie kann definitiv und circumscriptiv am Orte sein. Nach der Ansicht von der Realverschiedenheit kann dagegen die Substanz nur definitiv zugegen sein und circumscriptiv allein mittels der Quantität⁶⁹.

Versuchen wir einmal die Lehre Ockhams über die Quantitas des Leibes Christi im Sakrament, wie er sie im Sentenzenkommentar vorträgt, zusammenzufassen:

Der Leib Christi ist definitiv gegenwärtig, d. h. ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem ihrer Teile. Er ist demnach nicht quantum, d. h. nicht ausgedehnt. Ist damit seine Quantitas auch nicht unter der Hostie gegenwärtig? An sich ist die Frage mit dem vorhergehenden Satz schon beantwortet, und Ockham sagt auch gemäß seiner Gleichsetzung von Quantitas mit circumscriptiv am Ort sein, daß das, was definitiv am Ort ist, nicht Quantitas habe oder sei⁷⁰.

Aber andererseits spricht er in dem behandelten Abschnitt mehrfach davon, daß die Quantitas des Leibes Christi definitiv gegenwärtig sei⁷¹. Damit rettet er zur Not seine These, daß die Quantitas nicht realverschieden ist von der

⁶⁸ „non tangunt se, quia ad tactum requiritur distantia inter partes et inter totum et partes. Nunc autem si quantitas corporis Christi sit sub illa specie, quaelibet pars quantitatis est, ubi est alia et e converso, et ideo partes non tangunt se nec sunt circumscriptive in loco . . .“ (IV Sent. q. 4P ad 1); G. f. 174ra).

⁶⁹ „Ad aliud nego assumptum, quia esse in loco diffinitive convenit omni creato et ita quantitati sicut substantiae, sed esse in loco circumscriptive solum competit quantitati et cuiusque competit: competit illi mediante quantitate. Unde dico quod quantitas potest esse in loco diffinitive et circumscriptive, sed substantia ex se, retenta illa positione, potest solum esse in loco diffinitive et si sit circumscriptive in loco, hoc solum est per quantitatem“ (IV Sent. q. 4P ad 2; G. f. 174ra).

⁷⁰ „quando autem sic coexistit loco, quod totum coexistit toti et totum cuilibet parti, tunc non dicitur quantitas vel quanta“ (IV Sent. q. 4G; G. f. 169va).

⁷¹ „tunc est in loco diffinitive, sic est de quantitate corporis Christi sub illis speciebus“ (IV Sent. q. 4C). Vgl. IV Sent. q. 4G; IV Sent. q. 4P. In Quodl. IV, 36 (31) sagt er auf das argumentum principale, daß der Leib Christi quantum sei, weil seine quantitas da sei, und er deshalb auch circumscriptiv am Orte sei: „Ad argumentum principale dico, quod corpus Christi sub hostia non est quantum. Et si quantitas sit una pellis media intra substantiam et qualitatem, sicut homines dicunt communiter. Tunc dico, quod vel ista quantitas non est sub hostia sed est in caelo. Vel si sit ibi, tunc est tantum ibi diffinitive sicut substantia et ita illa quantitas non est quanta“ (Vat. lat. 3075 f. 45ra).

Substanz, straft er aber seine Definition der Quantitas Lügen, wonach das Wesen der Quantitas das Auseinandersein der Teile ist. Die definitive Seinsweise der Quantitas haben wir uns als ein Sichdurchdringen aller Teile vorzustellen, das durch örtliche Bewegung der Teile zustandekommt. Dieser Übergang vom Ausgedehntsein zum Nichtausgedehntsein erfordert also nur eine örtliche Bewegung und bedeutet nicht das Hinzukommen und Verschwinden von etwas wirklich Existierendem, einer realverschiedenen Quantitas. Diese ist Akzidens nur im Sinne einer Bestimmung, die einem Sein einmal zugesprochen und einmal abgesprochen werden kann, wobei diese Veränderung der Bestimmbarkeit aber keine Änderung des Bestimmbaren selbst bedeutet⁷².

Die Quantitas ist ein bloßer Begriff, und zwar ein konnotativer. Ein solcher bezieht sich auf mehrere Objekte, von denen das eine primär und das andere sekundär gemeint ist, das eine in recto und das andere in obliquo, oder er bezeichnet denselben Gegenstand unter verschiedenen Gesichtspunkten⁷³.

In I Sent. d. 30 q. 3 schließt Ockham ausdrücklich die Quantitas aus der Reihe der konnotativen Begriffe aus, weil zu der Erkenntnis, daß ein Ding ausgedehnt ist, nicht etwas zweites Selbständiges erforderlich ist, wie etwa zur Erkenntnis der Ähnlichkeit, Verschiedenheit usw.⁷⁴.

Wenn Ockham aber doch die Quantitas immer wieder, wie wir sahen, einen konnotativen Begriff nennt, dann kann sie nach seiner Auffassung nicht einen zweiten Gegenstand neben der Substanz mitbezeichnen, etwa den Ort, wonach Quantitas das Am-Ort-sein der Substanz oder die commensuratio loci bedeuten würde, sondern sie kann nach ihm ein konnotativer Begriff nur sein, insofern sie denselben Gegenstand in verschiedener Hinsicht bezeichnet, einmal sein Substanzsein, dann das Auseinanderliegen seiner Teile.

Diese Unterscheidung bietet im Bereich der Logik keine Schwierigkeit. Ist sie aber nur begrifflich gemeint, oder ist sie ontologisch zu verstehen? Nach der eigentlichen Intention Ockhams natürlich nicht. Aber wenn er sagt, daß bei der Eucharistie auf Grund des allmächtigen Wirkens Gottes der Leib Christi, d. h. eine körperliche Substanz, besteht ohne Quantitas, also ohne das Auseinandersein der Teile, befindet er sich damit nicht selbst im Bereich ontologischer Aussagen? In dieser Unklarheit liegt die Schwierigkeit der

⁷² G. MARTIN, a. a. O., S. 20.

⁷³ Vgl. Summa logicae I cap. 10; II Sent. q. 26O; I Sent. d. 30 q. 3.; C. PRANTL, Geschichte der Logik III, S. 363ff.; A. GARVENS a. a. O., S. 269, Anm. 11; G. MARTIN, a. a. O., S. 221—224.

⁷⁴ „nec ad hoc, quod ipsum cognoscatur de aliquo, requiritur notitia alicuius alterius determinati et huiusmodi termini sunt illi, qui dicuntur significare quantitates, quia ad hoc, quod cognoscatur, quod sortes sit quantus, non oportet aliquid aliud cognoscere“ (I Sent. d. 30 q. 3H; Gött. f. 169vb).

Ockham-Deutung. Andererseits ermöglicht gerade sie dem Venerabilis Inceptor, im Bereich der Rechtgläubigkeit seinen Platz zu wahren.

Unterscheidungen, die die Theologen vor ihm aufgestellt haben, um Schwierigkeiten, die die Transsubstantiationslehre in bezug auf die Quantitas des Leibes Christi mit sich bringt, zu entgehen, läßt Ockham bedenkenlos fallen, ja lehnt sie ab.

So die nur mittelbare Gegenwart des Leibes Christi am Ort oder die Gegenwart der Quantitas per concomitantiam naturalem; dagegen lehrt Ockham das unmittelbare Am-Ort-sein und die definitive Gegenwart der Quantitas. Ebenso lehnt er die Unterscheidung der Positio als ordo partium in toto von der als ordo partium in loco ab, indem er bemerkt, daß mit dem einen auch das andere gegeben ist. Weiter betont er, Christus kann auch circumscriptiv an beliebig vielen Orten gegenwärtig werden, die definitive Daseinsweise bietet nicht geringere Schwierigkeiten. Damit arbeitet er, wenn auch indirekt, der Ubiquitätslehre Luthers vor. Ockham läßt die Lösungsversuche der überkommenen Theologie fallen und stellt ihnen seine Thesen gegenüber, ohne die mit ihnen gegebenen Schwierigkeiten ernsthaft zu sehen, geschweige denn zu lösen.

Wie steht es aber mit seiner Rechtgläubigkeit, die ja gerade auch im Zusammenhang mit den eben behandelten Lehren in Frage gestellt worden zu sein scheint? Dazu ist zu sagen: Ockham bleibt im Bereich der Rechtgläubigkeit, wenn auch zum Teil nur durch eine Inkonsequenz oder indem er positiv die Lehre der Kirche behauptet, ohne sie mit seinen philosophischen Ansichten in Einklang zu bringen.

DAS VERHÄLTNIS VON SUBSTANZ UND QUANTITÄT NACH DE SACRAMENTO ALTARIS

Wie Ockham selbst erzählt, ist er im Anschluß an seinen Sentenzen-Kommentar im Zusammenhang mit der Lehre von Substanz und Quantität angegriffen worden, was ihm Veranlassung gab, in De sacr. alt. sich zu verteidigen und seine Ansicht ausführlicher darzustellen⁷⁵. Welcher Art diese Beschuldigungen waren, können wir aus den Gutachten zum Avignoner Prozeß ersehen. Diese sind zwar später als De sacr. alt., aber der Hauptankläger in Avignon, Johannes Lutterell, war als Kanzler der Universität Oxford wohl auch der Hauptgegner Ockhams dort. So werden die in Avignon gegen ihn erhobenen Anklagen durchweg dieselben sein wie die, gegen die er sich in Oxford zu wehren hatte. In der ersten Fassung des Gutachtens heißt es:

⁷⁵ Siehe oben S. 22.

„Quod ponit quantitatem non esse rem distinctam a substantia et qualitate“⁷⁶ und in der zweiten etwas genauer formuliert: „Recitat opinionem dicentem, quod substantia et quantitas sunt eadem res nec tamen reprobatur, immo secundum eam respondet in diversis locis ad argumenta et in ea in uno loco residet“⁷⁷. In der Entgegnung wird die Meinung Ockhams als der allgemeinen Auffassung der Theologen und Philosophen entgegen, als irrtümlich, gefährlich und im Widerspruch mit der Entscheidung der Kirche hingestellt⁷⁸.

Wie hat Ockham diesen Angriffen gegenüber in De sacr. alt. sich zu rechtfertigen gesucht? Es wurde schon bemerkt, daß es hier in erster Linie um die Verteidigung dieser seiner These von der Identität von Substanz und Quantität geht. Er ist sich dabei bewußt, eine Ansicht zu vertreten, die auf schweren Widerstand stößt und als häretisch ausgelegt wird. So betont er an mehreren Stellen seine Rechtgläubigkeit. Die den Untersuchungen über Substanz und Quantität im ersten Traktat vorausgeschickte Beteuerung, alles, was auch nur irgendwie gegen die Hl. Schrift, gegen die Lehre der Kirche oder einen der approbierten Lehrer verstoße, solle nicht als eine Behauptung von ihm gelten, sondern als bloße Darlegung der Lehren anderer⁷⁹, wird in mehr oder weniger abgewandelter Form im zweiten Traktat mehrmals wiederholt. Hier unterwirft er sich noch deutlicher dem Urteil der Kirche und äußert er seine Bereitschaft, auf begründete Einwände Berufener hin seine Meinung zu korrigieren⁸⁰.

⁷⁶ KOCH, Neue Aktenstücke 8 (1936) 177.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ „Dicimus, quod ponere quantitatem non esse rem distinctam a substantia est contra communem sententiam sanctorum, doctorum et philosophorum, quam reputamus veram. Quo supposito dicimus esse erroneum et periculosum et contra determinationem ecclesiae, quae ponit in sacramento altaris solam substantiam converti quantitate et ceteris accidentibus remanentibus“ (ebd. S. 178).

⁷⁹ „Pro ista opinione et aliis sequentibus de ista materia praemitto unum, videlicet quod quicquid dicam sub quacumque forma verborum quod potest aliquo modo deduci contra quodcumque dictum in (sacra) scriptura vel sanctorum vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae (romanae) vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum non dicam asserendo sed praecise recitando (in persona illorum, qui etiam opinionem tractandam tenent sive illa opinio sit vera sive falsa sive catholica sive haeretica vel erronea. Unde si dicam talia verba dico dicendum et consimilia non in persona mea, sed in persona taliter opinantium volo illa intelligi)“ (De sacr. alt. I; Basel F II 24 f. 21rb—va; () nur im Druck f. A 2rb; Angelica 1017 f. 64rb).

⁸⁰ „Propter quod de isto summo et excellentissimo sacramento cum omni timore et modestia est loquendum, quia circa nullum sacramentum est error periculosior nec inquisitio laboriosior nec inventio fructuosior. Proinde de hoc altissimo sacramento aliqua brevia conscripturus protestor me nihil asseriturum nisi quod romana docet et tenet ecclesia. Quaedam autem philosophica inserendo et ultra quaecumque dicenda, quae non sunt per romanam ecclesiam auctenticata, non temerarie approbando sed solum

Diese wiederholten Beteuerungen seiner Rechtgläubigkeit zeigen uns, wie sehr Ockham sich bewußt ist, mit den in *De sacr. alt.* vorgetragenen Anschauungen auf heftige Kritik zu stoßen.

In Kap. 6 geht er davon aus, daß der Leib Christi im Sakrament nicht örtlich umschrieben ist (*loco circumscibitur*), sondern er ganz unter der ganzen Hostie und ganz unter jedem ihrer Teile gegenwärtig ist. Dafür führt er zunächst zwei Väterzeugnisse an, die er dem *Corpus Iuris* entnimmt und mit diesem fälschlich Hieronymus⁸¹ und Hilarius⁸² zuschreibt.

Die Möglichkeit dieser Art von Gegenwart des Leibes Christi führt Ockham auf die Allmacht Gottes zurück, der ein Christ nichts absprechen darf, was nicht einen offensichtlichen Widerspruch enthält oder der hl. Schrift bzw. den von der Kirche approbierten Lehrern zuwider ist. Dieses für ihn so bezeichnende Argument führt er noch weiter aus: Man dürfe die Macht Gottes nicht in den Rahmen der natürlichen Ursachen zwingen wollen, denn sie übersteige die Kraft aller Geschöpfe um ein Unendliches. Auch das Experiment reiche bei dem Urteil über Gottes Möglichkeiten nicht aus, denn Gott könne die ganze Naturordnung ändern, und er habe auch faktisch schon vieles gegen den normalen Lauf der natürlichen Ursachen getan, wie an der Jungfrauengeburt, an den Totenerweckungen und an der Existenz von Akzidentien ohne Substanz deutlich werde⁸³.

tantum recitando causa exercitii et veritatis inquirendae cum omni humilitate et modestia explicabo, correctioni quorumque peritorum catholicorum orthodoxorum, quorum interest, me subiciens et exponens“ (*Ottob.* 179 f. 107rb.; *Borgh.* 151 f. 131va). „de omnibus tamen praedictis nihil assero nisi quod est consonum doctrinae sanctorum. Si quid autem non fuerit consonum dictis eorum, tamen ad exercitandum mentes (studiosas hoc) sit dictum“ (*Borgh.* 151 f. 133rb.; *Ottob.* 179 f. 108va () fehlt dort; cap. 6). „Replico tamen protestationem praemissam in principio huius opusculi quod nihil dicam assertive nisi quod romana docet ecclesia, paratus in omnibus propter auctoritatem eiusdem ecclesiae ingenium meum captivare ad universa quae romana explicat vel explicabit ecclesia corde credere et ore confiteri. Cetera autem recitando tantum sub quacumque forma verborum expresserim ratione exercitii et dandi materiam cogitandi proponam in medium“ (cap. 16; *Borgh.* 151 f. 135rab; *Ottob.* 179 f. 110va).

⁸¹ „Singuli accipiunt Christum dominum et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in singulis“ (*Frdb* I/1345).

⁸² „Ubi est pars corporis ibi totum“ (*Frdb* I/1346).

⁸³ „nihil enim debet christianus negare posse fieri virtute divina, nisi quod per rationem ex per se notis, quae nullus poterit dubitare, potest evidenter probari includere contradictionem vel nisi hoc elici possit ex scriptura sancta vel doctoribus approbatis ab ecclesia; non enim iuxta modum causarum naturalium divinam potentiam artare debemus, cum divina potestas virtutes omnium creatorum excedat in infinitum. Nec ad negandum aliquid posse fieri virtute divina experimenta sufficiunt, cum totum ordinem causarum naturalium possit deus immutare et contra cursum communem causarum naturalium constat eum multa fecisse“ (cap. 6; *Borgh.* 151 f. 132vb; *Ottob.* 179 f. 108rb).

So darf kein Christ leugnen, daß Gott es auf Grund seiner absoluten Macht einrichten kann, daß eine Substanz ganz mit einem Körper und ganz mit jedem von dessen Teilen existiert⁸⁴.

Neben dem Hinweis auf die Existenzweise der Seele im Leibe und des Engels am Ort führte Ockham als Beweis folgendes an: Wenn zwei Körper zugleich am selben Ort sein können, was bewiesen ist, durch das Eintreten des Auferstandenen bei geschlossener Tür, dann schließt es auch keinen Widerspruch in sich, daß zwei Teile desselben Körpers am selben Ort existieren bzw. daß alle Teile zugleich bestehen.

Ist es Gott, der mehr vermag, als wir denken und erkennen können, aber möglich, zu bewirken, daß eine Substanz ganz im Ganzen und ganz in jedem Teil existiert, wie an der Existenzweise der Seele und des Engels deutlich wird, dann ist es offenkundig für Gott auch nicht unmöglich, den Leib ganz unter der ganzen Hostie und unter jedem ihrer Teile gegenwärtig werden zu lassen⁸⁵.

Dagegen spricht nach Ockham auch nicht, daß der Leib Christi voneinander verschiedene Organe hat. Denn zur Unterscheidung der organischen Teile und zur Ausübung ihrer speziellen Funktion ist kein örtlicher Abstand erforderlich. Die Organe behalten ihre verschiedenen Aufgaben, auch wenn sie am selben Ort sind. Coexistieren z. B. Hand und Auge, dann sieht der Mensch deshalb doch nicht mit der Hand. Daraus aber, daß etwa Hand und Fuß am selben Ort sind, folgt, so betont Ockham, nicht, daß die Hand im Fuß ist oder entsprechend der Fuß im Auge. Er will damit wohl sagen, daß die Organe sich nicht gegenseitig durchdringen oder in eins verschmelzen und daß etwa der Fuß, der mit dem Auge coexistiert, nicht dessen Sicht behindert. Er möchte die Coexistenz so verstanden wissen, daß ein Teil im andern ist wie in seinem Ganzen, und bringt das Beispiel des Auges, das im Kopf als seinem Ganzen besteht und dabei ein Teil des Kopfes ist mit einer eigenen Aufgabe. So ist auch die Seele am selben Ort mit dem Menschen und dabei doch ein Teil des Menschen⁸⁶.

⁸⁴ „Non ergo debet christianus negare, quin deus per suam potentiam absolutam possit aliquam substantiam facere coexistere alicui corpori, ita quod tota coexistat toti illi corpori et cuilibet parti eius“ (*Borgh.* 151 f. 133ra; *Ottob.* 179 f. 108va).

⁸⁵ „nec est sibi impossibile eandem substantiam ponere totam in toto et totam in qualibet parte, sicut patet de (angelo et) anima intellectiva, sequitur manifeste, quod non est impossibile deo facere quod tota substantia corporis Christi coexistat toti hostiae et cuilibet parti eius, quod est propositum principale“ (cap. 6; *Borgh.* 151 f. 133ra; *Ottob.* 179 f. 109va).

⁸⁶ „Nam ad distinctionem partium organicarum non requiritur localis distantia sed realis distinctio dispositionum materialium; nam quamvis manus remanentibus (*Borgh.*: retentis) eisdem dispositionibus ponretur cum oculo (ita quod simul in eodem loco

Ockham hat also eine ziemlich massive Vorstellung von der definitiven Seinsweise des Leibes Christi: Die einzelnen Organe bleiben unterschieden, existieren aber miteinander am selben Ort, und da der Leib Christi in jedem Teil der Hostie ganz zugegen ist, ist auch jedes Organ in jedem Teil der Hostie und vermag dort die ihm eigene Funktion auszuüben. Das scheint Ockham beim Leibe Christi genau so möglich wie bei den geistigen Substanzen, den Engeln und der Geistseele. Letzthin führt er aber die Möglichkeit auf die Allmacht Gottes zurück, der gegen die Naturordnung verfahren kann⁸⁷. Daß Ockhams Ansicht über die Tätigkeit der Organe nicht einheitlich ist, wird unten noch deutlich werden.

Ähnlich wie in diesem 6. Kapitel von *De sacr. alt.* liegt auch in den vier folgenden der Schwerpunkt auf der theologischen Argumentation, ohne daß auf die philosophischen Fragen näher eingegangen wird. Hier wird in knapper Form darüber gehandelt, daß wir den Leib Christi im Sakrament mit leiblichen Augen nicht sehen können, die zurückbleibenden Akzidentien nicht den Leib Christi zum Subjekt haben, die Quantitas des Brotes und sichtbare Qualitäten zurückbleiben.

Doch hiermit will Ockham sich nicht länger aufhalten, sondern zu bestimmten philosophischen Fragen übergehen. So tritt er mit dem 11. Kapitel in die ausführliche Diskussion über das Verhältnis von Substanz und Quantität ein, die die restlichen 30 Kapitel einnimmt⁸⁸.

Zunächst behandelt Ockham einige Vorfragen, um seiner Beweisführung ein sicheres Fundament zu geben. Er geht davon aus, daß die materielle Substanz zusammengesetzt ist aus materiellen Teilen (11. Kapitel). Seine *Abessent oculus et manus tamen adhuc manus esset manus et non oculus et homo*) et tamen homo per manum non videret sed per oculum et tunc organa possent remanere distincta et nata habere distinctas operationes quamcumque localiter non distarent et ideo hoc a divina potentia non est negandum . . . Similiter etiam quamvis organa non distarent localiter, non propter hoc sequeretur, quod manus esset in pede vel contra. Sed tantum quod illa organa essent simul in eodem loco, quod non repugnat organorum distinctioni sicut declaratum est, quia cum indistantia etiam locali unius partis ab alia stat quod una pars sit in alia sicut in suo toto, ad modum quo oculus est in capite sicut in toto, sicut cum indistantia locali animae intellectivae ab homine stat, quod anima intellectiva sit pars hominis. Anima enim intellectiva est omnino in eodem loco in quo est homo, et tamen est pars hominis; ita potest oculus esse pars capitis et tamen esse in eodem loco cum capite. Et sic patet possibilitas existentiae corporis Christi cum tota hostia et cum qualibet parte eius“ (cap. 6; *Ottob.* 179 f. 108 va; *Borgh.* 161 f. 133 ab, () nur dort).

⁸⁷ Vgl. *Quodl.* IV 20 (13), wo von der „confusio partium“ die Rede ist, und IV Sent. q. 4L ad 4, IV Sent. q. 5 H, K, L.

⁸⁸ „Omnia praedicta possent multis aliis auctoritatibus confirmari de quibus supersedeo ad quaedam philosophica properans . . .“ (cap. 10; *Ottob.* 179 f. 109 ra; *Borgh.* 151 f. 133 vb).

sicht ist es, zu beweisen, daß die Substanz diese Teile aus sich heraus hat, unabhängig von ihrer Informierung durch die Quantität. Dazu entwickelt er zunächst ein in seinen Beweisgängen immer wiederkehrendes Axiom, das uns schon mehrfach begegnet ist, nämlich Gott kann in seiner endlichen und unbegreiflichen Macht jede selbständige und von Natur frühere Sache schaffen und erhalten, ohne das seiner Natur nach Spätere mitzuschaffen, wenn dieses vom Früheren real verschieden ist. Die Abhängigkeit des Früheren vom Späteren ist ja geringer als die der Wirkung von der Ursache. Durch göttliche Allmacht kann aber nach allgemeiner Ansicht die Wirkung ohne ihre natürliche Ursache hervorgebracht und erhalten werden. Das Spätere ist nun nicht die Ursache des Früheren sondern umgekehrt. Um so leichter kann dieses ohne jenes sein, denn Gott kann die Tätigkeit der Ursachen suspendieren und sie ohne Wirkung bestehen lassen, wie am Wunder der drei Jünglinge im Feuerofen und an vielen anderen Stellen der Hl. Schrift deutlich wird. Weiter ist ein Akzidens mehr vom Subjekt abhängig als irgendein Früheres vom Späteren, und doch können auf Grund der Allmacht die Akzidentien ohne Subjekt bestehen. Man kann demnach nicht leugnen, so schließt Ockham, daß Gott auf Grund seiner Allmacht das Frühere ohne das Spätere hervorbringen und erhalten kann, wie er überhaupt mit seinen Geschöpfen tun kann, was ihm gefällt⁸⁹. Mit diesen umständlichen und unter Wiederholungen entwickelten Überlegungen hat Ockham sich den Weg frei gemacht für seine Spekulation über die Substanz in den folgenden Kapiteln.

Wenn, so folgert er, der Schöpfer des Alls nach dem Wohlgefallen seines Willens eine frühere Sache ohne die spätere hervorbringen und erhalten kann, dann unterliegt es keinem Zweifel, daß dieselbe Macht irgendeine Substanz ohne jedes ihr inhärierende Akzidens schaffen und erhalten kann⁹⁰. Kann Gott nämlich die Akzidentien ohne ihr Subjekt erhalten, um wieviel mehr ein Subjekt ohne seine Akzidentien. Denn das Subjekt ist doch weniger von den Akzidentien abhängig als diese von ihm. Also dürfte keinem, der an das Altarssakrament glaubt, zweifelhaft sein, daß das Subjekt ohne Akzidens bestehen kann⁹¹.

⁸⁹ „Non est igitur negandum a divina potentia, quin omnem rem absolutam priorem naturaliter possit deus facere et conservare sine re posteriori. Tanta est enim divina potestas, quod de creaturis suis potest facere quidquid sibi placuerit“ (cap. 12; *Borgh.* 151 f. 134 rb; *Ottob.* 179 f. 109 va).

⁹⁰ „Si creator omnium secundum placitum suae voluntatis potest facere et conservare et manutene rem priorem sine posteriori, dubium esse non debet, quin eadem potentia possit substantiam quamcumque producere et conservare sine omni accidente absoluto sibi formaliter inhärente“ (cap. 13; *Borgh.* 151 f. 134 rb).

⁹¹ „nulli fideli, qui tenet et credit, quod accidentia in sacramento altaris manent sine subiecto, debet esse dubium, quin eadem virtute poterit substantia sine accidente sub-