

6. Kapitel

Die Allmacht Gottes und die Ordnung der Welt

1. *Der theologische Nominalismus als Metaphysikkritik*

In Platons *Nomoi* findet sich das Sprichwort überliefert, selbst ein Gott kämpfe nicht mit der Notwendigkeit.¹ Es kann als eine Einleitung in die zu lösende Problematik des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik im Hochmittelalter dienen. Durch die patristische Rezeption hatte das metaphysische Identitätsdenken in die Theologie Einzug gehalten und bewirkt, daß die kontingente Singularität nur am Rande in den Blick kam. Das metaphysische Denken notwendiger Identitäten ließ sich nur durch eine Entwertung individueller Einzigartigkeiten behaupten. Die nicht durch Allgemeinheiten vermittelbare Andersartigkeit des je Faktischen stellte für diesen epocheübergreifenden Theorieentwurf noch nicht einmal eine Aporie dar. Das Postulat des frühen Nominalismus, alle Begriffe seien bloße Wörter – und man darf schließen: die Welt bestehe aus einem Meer empirischer Singularitäten – mag gegenüber den prämodernen Systemen mittelalterlicher Theologie naiv erscheinen. Aber wurde hier nicht gleichsam der verdrängte Hintergrund aller theologischen Metaphysik schlagartig beleuchtet?

Auf der anderen Seite drohte das metaphysische Interpretationsparadigma aus dem biblischen Gott ein kausal dechiffrierbares erstes Prinzip zu machen. Von den fünf Gottesbeweisen des Thomas von Aquin sind allein zwei kausal argumentierend, indem sie Gott als erste Bewegungs- und Wirkursache benennen. Die übrigen verweisen auf eine notwendige Anerkennung Gottes durch metaphysische Schlußfolgerungen: Gott sei das nicht nur mögliche, sondern notwendige, vollkommene und das die Weltordnung begründende Sein.² Es gilt die Leichtigkeit zu beachten, mit der der Begriff Gottes der ontologi-

¹ Platon, *Nomoi* 818a/b.

² Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 2, art. 3.

schen Ordnung der Welt entsprang. In einer Welt der Notwendigkeiten war Gott das Notwendigste.

Wem das zu pauschal anmutet, der lese Anselm von Canterbury. Aufschlußreich ist hier nicht vor allem der berühmte Beweis der Existenz Gottes als das Sein, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*quo nihil maius cogitari possit*)³ und dessen Nichtsein demnach nicht einmal denkbar sein soll,⁴ sondern vor allem seine Schrift *Cur deus homo*. Sie enthält seine Satisfaktionstheorie, die als ein Inbegriff der Einbindung Gottes in Notwendigkeiten gelten muß. Anselms Argumentation ist einfach: Sie beginnt mit dem juristischen Argument, daß nichts in der Ordnung der Welt weniger zu ertragen ist, als daß das Geschöpf dem Schöpfer die Ehre raubt und nicht wiedergutmacht, was es nimmt.⁵ Gerade das sündige Ausscheren des Menschen aus der von Gott gesetzten Ordnung beleidigt ihn aber in einem Maße, daß der gefallene Mensch die Möglichkeit verspielt hat, selbst für eine Wiedergutmachtung zu sorgen. Da er aber vom Schöpfer auf die Seligkeit hin erschaffen worden ist,⁶ liegt es an Gott, durch die Hingabe seines Sohnes notwendigerweise die Genugtuung selbst zu erbringen,⁷ damit das Ziel der Schöpfung nicht verfehlt wird.

Alle Fluchtlinien der Argumentation konvergieren in der aufgewiesenen Notwendigkeit, daß Gott Mensch geworden ist. Es macht Anselm daher Mühe, die Vorstellung abzuwehren, daß die Notwendigkeit für Gott zu einem Zwang wird.⁸ Aber im Argumentationsduktus bleibt die postulierte Freiheit Gottes nur äußerlich gewahrt, dient doch das ganze Satisfaktionstheorem dem Nachweis einer Unausweichlichkeit der Inkarnation. Sicherlich darf man nicht außer acht lassen, daß Anselm ein Autor des 11. Jahrhunderts ist und der Universalitätsanspruch der Vernunft erst in den folgenden zwei Jahrhunderten mit

³ Anselm von Canterbury, *Proslogion* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962), cap. 2 (S. 84).

⁴ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, cap. 3 (Ed. Schmitt, 86): »Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.«

⁵ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* (Ed. F. S. Schmitt, lat./dt., Darmstadt 1956) I, cap. 13 (S. 44): »Nihil minus tolerandum in rerum ordine, quam ut creatura creatori debitum honorem auferat et non solvat quod aufert.«

⁶ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, cap. 1 (Ed. Schmitt, 90): »Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet.«

⁷ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, cap. 6 (Ed. Schmitt, 96): »Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus.«

⁸ Vgl. *Cur deus homo* II, cap. 5.

wachsenden Erfahrungen der Partikularität konfrontiert wurde.⁹ Dennoch läßt sich an seinem Werk der darüber hinaus gültige Anspruch einer rationalen Durchdringung und homogenen Entfaltung einer Ontotheologie paradigmatisch ablesen. Der von Anselm implizit in Kauf genommene latente Freiheitsverlust Gottes ist die unvermeidliche Folge einer derartigen kausalen Einbindung seines Handelns, die mit dem Anspruch der Notwendigkeit operiert. Gegen die metaphysische Beschränkung der Souveränität und die seit Anselm erfolgten Vermittlungsversuche sollte der Nominalismus des 14. Jahrhunderts aufbegehren. Es galt, den Determinismus als Folge eines metaphysisch-kosmologischen Notwendigkeitsdenkens abzuwenden, da er die Souveränität Gottes und des Menschen zu okkupieren drohte.

Der Aristotelismus des 13. Jahrhunderts hatte zu einer Verschärfung der Allmachtsproblematik geführt, die auf den erstarkenden Nominalismus Einfluß haben sollte. Ohne Zweifel bot die wieder in ihrem gesamten Umfang bekannt werdende aristotelische Philosophie eine gute Apologie des Universalienrealismus gegen die frühnominalistische Infragestellung. War einerseits eine gegenüber den platonisierenden Traditionen verstärkte Hinwendung zu den *res singulares* zu beerben, so bot sich andererseits eine Verteidigung der extramental gedachten Universalien als ein inkorporiertes Moment der Dinge an. Die im Anschluß an Aristoteles formulierbare Lehre, daß alle sinnlich erfahrbare, kontingente Materie von einer sie prägenden und dauerhaften Formursache geprägt werde, schien den Universalienstreit des vorangegangenen Jahrhunderts zu entschärfen, ermöglichte doch der Aristotelismus gegenüber dem Platonismus eine unvermeidbar gewordene Aufwertung der Welt der Erscheinungen. Als der bedeutendste Vertreter dieser Bemühung darf Thomas von Aquin gelten, dem eine vermittelnde Rolle zwischen den Extremen in der Auseinandersetzung um die Universalien zugeschrieben werden kann.¹⁰

Daß sich der Streit nicht schlichten ließ, lag nicht zuletzt an den durch den aristotelischen Einfluß verstärkt hervortretenden Determinierungen des theologischen Gottesbegriffs. Die aristotelisch auferlegte Selbstbeschränkung der Macht Gottes mochte sich allein schon an

⁹ Georg Wieland hat treffend bemerkt, die Leistungen Eriugenas und auch diejenigen Anselms von Canterbury seien noch geprägt von dem »Bewußtsein der Identität ihrer eigenen Kultur und Überlieferung mit dem universalen Anspruch der Vernunft« (G. Wieland, *Rationalisierung und Verimmerlichung*, a. a. O., 63).

¹⁰ Vgl. Günther Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere*, a. a. O., 200–209; ders., *Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main/New York 1995.

der Frage entzünden, ob denn die Welt nun ewig sei und Gott der oberste Garant ihrer Ordnung, oder ob sie biblisch gedacht in einem souveränen Akt aus dem Nichts geschaffen worden ist. Es war gleichsam eine Aufkündigung aller Vermittlungsversuche bzw. die endgültige Erhebung dieses Konflikts in den Rang äußerster Dringlichkeit, als 1277 der Bischof von Paris 219 Thesen aristotelischer Prägung verurteilte. Dieser Akt brachte die widerstreitenden Positionen auf den Punkt: Abgelehnt wurde eine aristotelisch inspirierte Einbettung des göttlichen Handelns in ein von ihm unantastbares Naturgeschehen, und betont wurde die uneingeschränkte Macht Gottes gegenüber allen kosmologischen Determinierungen.¹¹ Der Streit entfachte sich in seinen zentralen Auseinandersetzungspunkten vorrangig an naturphilosophischen Thesen, aber an dieser Naturphilosophie hing eine ganze Metaphysik.

Bereits an wenigen der verurteilten Thesen läßt sich ablesen, inwiefern das Dokument gegen eine kausale Determination der göttlichen Souveränität opponierte. Verworfen wird die Auffassung, nichts geschehe »zufällig, sondern alles aus Notwendigkeit. Und alles Zukünftige, das sein wird, wird aus Notwendigkeit sein.«¹² Für die Macht Gottes hieße das: »Was schlechthin unmöglich ist, kann Gott – oder eine andere Ursache – nicht machen.«¹³ Er könne daher zum Beispiel »nicht etwas auf unregelmäßige Weise bewegen, das heißt anders, als er es jetzt bewegt, denn es gibt in ihm keine Verschiedenheit der Willensbeschlüsse.«¹⁴ Eindeutig spricht sich das Verurteilungsdokument gegen die Beschränkung einer unmittelbaren Einflußnahme Gottes auf das Kausalsystem der Welt aus, wenn es die These ablehnt, Gott erreiche »nicht die Wirkung der Zweitursache ohne eben diese Zweitursache.«¹⁵ Die Beschränkungen Gottes durch seine aristoteli-

¹¹ Vgl. E. Grant, *The effect of the condemnation of 1277*, in: N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 537–539.

¹² K. Flasch (Hrsg.), *Aufklärung im Mittelalter?*, a. a. O., These 21: »Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt ...«

¹³ Ebd., These 147: »Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio.«

¹⁴ Ebd., These 50: »Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo, quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.«

¹⁵ Ebd., These 63: »Quod Deus non potest in effectum cause secundarie sine ipsa causa secundaria.«

sche Auslegung nehmen die Gestalt eines Korsetts an, dem sich zu entledigen oberstes Ziel wird.

Aus dem Dargestellten wird ersichtlich, daß eine nominalistische Abwehr des drohenden theologischen Nezessitarismus nur als eine Metaphysikkritik durchsetzbar war. Dennoch war Ockham kein Antimetaphysiker.¹⁶ Ausdrücklich hat er einen Kommentar zur aristotelischen *Metaphysik* angekündigt,¹⁷ aber, möglicherweise bedingt durch die Umstände seit Avignon, wo er sich vor dem Papst zu verantworten hatte, nicht vorgelegt. Dennoch »belegen die vorhandenen Texte nicht nur, daß er Metaphysik für möglich gehalten hat, sie deuten auch an, in welcher Gestalt sie für ihn möglich ist.«¹⁸ Eine genaue Bestimmung dessen, was Ockham unter Metaphysik verstand, ist gegenüber jeder pauschalen Einschätzung seiner Position schon insofern nötig, als es die eine Metaphysik als ein homogenes Theoriegebilde nie gegeben hat. Bereits Aristoteles definiert die Metaphysik einmal als die höchste Wissenschaft von den ersten Prinzipien und Ursachen, die folglich Gott als das oberste Prinzip und erste Ursache miteinschließt,¹⁹ dann wiederum ist sie für ihn die Wissenschaft vom Seienden als Seienden.²⁰ Das Subjekt der Metaphysik als die Bestimmung ihres Gegenstandes war im letzten also nicht eindeutig festgelegt. Ohne Zweifel war der christlichen Theologie grundsätzlich an einer Betonung Gottes als des obersten Subjekts der Metaphysik gelegen. Die Aristoteles-Rezeption des 13. Jahrhunderts brachte diesen Primat aber ins Wanken und ließ es bis in das 14. Jahrhundert zur viel diskutierten Frage werden, was das Subjekt der Metaphysik sei.²¹

¹⁶ Bereits Philoteus Boehner leitete eine reformierte Perspektive auf Ockhams Verhältnis zur Metaphysik ein, als er postulierte: »Basically, it is not simply a question of deciding whether or not there is a Metaphysics in the philosophical system of Ockham; it is a question of how Metaphysics will have changed after its submission to the catalytic operation of Ockhams Conceptualism.« (Ph. Boehner, *The Metaphysics of William Ockham*, in: *The review of Metaphysics* 1, 1947/48, 59–86, zitiert nach dem Wiederabdruck in: ders., *Collected Articles on Ockham*, a. a. O., 373–399, hier: 373).

¹⁷ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPH IV, 14): »Tamen qualiter hoc sit intelligendum, magis forte super *Metaphysicam* ostendetur.«

¹⁸ L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, a. a. O., 185.

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysik* I 2, A 982 a 32 – 982 b 4 und 983 a 6–10.

²⁰ Aristoteles, *Metaphysik* IV 1, Γ 1003 a 21–22.

²¹ Unerläßlich für die Erfassung dieser Diskussion ist die grundlegende Arbeit von A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden/Köln 1965; zu Ockham vgl. ebd. 330–338.

Ockham bringt innerhalb dieser Diskussion diejenige Argumentationslinie zu einem Abschluß, die ein einheitliches Subjekt der Metaphysik leugnet.²² Es gibt für ihn kein alleiniges Subjekt der ganzen Metaphysik, sondern ihre verschiedenen Teile haben verschiedene Subjekte.²³ So gilt, daß in der Metaphysik unter dem Aspekt der Prädikation dem Seienden der Vorrang zukommt, während unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit Gott der oberste Gegenstand der Metaphysik ist.²⁴ Von großer Bedeutung ist das Resultat, daß Gott als das Subjekt der Theologie unter dem Seienden als ein Teilsubjekt der Metaphysik enthalten ist.²⁵ Damit ist der theologische Begriff Gottes keinesfalls gänzlich von der Metaphysik abgekoppelt, und da Ockham den wissenschaftlichen Status der Metaphysik nicht bestreitet, bewegt sich die Gotteslehre des Nominalismus durchaus noch in einem der Wissenschaft zugänglichen Raum.²⁶ Andererseits entkräftet Ockhams These, daß die jeweilige Perspektive das Subjekt der Metaphysik bestimme, den direkten Zugriff der klassischen Metaphysik auf den christlichen Gottesbegriff. Die Verflechtung von Metaphysik und Gotteslehre wird gleichsam gelockert.

Die Brisanz dieses Schrittes erkennt man durch einen Blick auf Thomas von Aquin. Dieser hatte das Seiende im allgemeinen zum Subjekt der Metaphysik erhoben und Gott ausdrücklich als ihr Subjekt ausgeschlossen.²⁷ Dieser Schritt scheint gegenüber Ockham von größerer

²² *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 7): »Ideo dicendum est quod metaphysica non est una scientia numero ...«

²³ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, Prol., qu. 9 (OTh I, 259): »... nihil est subiectum totius metaphysicae sed diversarum partium sunt diversa subiecta ...«; *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 8): »... scientia una unitate collectionis non habet unum subiectum, sed secundum diversas partes habet subiecta diversa ...«

²⁴ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 10): »Sicut in metaphysica primum inter omnia subiecta primitate praedicationis est ens, sed primum primitate perfectionis est Deus.«

²⁵ *Scriptum in librum primum Sententiarum I*, Prol., qu. 1 (OTh I, 14): »... Deus, qui est subiectum theologiae, continetur sub ente quod est subiectum partiale metaphysicae.«

²⁶ Daher kann von einer »doppelten Wahrheit«, von einer strikten Trennung von Theologie und Philosophie nicht uneingeschränkt die Rede sein. Ohne Zweifel macht Ockham Zugeständnisse in theologischen Fragen wie etwa dem Eucharistieverständnis, das in Begriffen aristotelischer Metaphysik nicht vermittelbar ist. Dort gilt ein Primat der apostolisch verbürgten Wahrheit vor aller Wissenschaft. Diese für Ockham nicht sinnvoll auflösbaren Konfliktfälle geben aber nicht Anlaß zu dem Urteil, bei Ockham sei der Gottesbegriff der rationalen Vernunft gänzlich entzogen. Wie könnte dann Gott ein Teilsubjekt der Metaphysik sein?

²⁷ Vgl. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, a. a. O., 159–181.

Radikalität zu sein. Da aber für Thomas Gott der Verursacher des Subjekts der Metaphysik ist, zentriert sich ihre Aufgabe hintergründig doch auf ihn: Auch wenn sich die Metaphysik ursprünglich nach dem Seienden ausrichtet, ist Gott doch das letzte Ziel ihrer Bemühungen.²⁸ Ockhams Definition Gottes als eines Teilsubjekts der Metaphysik löst dagegen durch ihre perspektivische Relativierung die teleologische Finalität der Metaphysik auf. Diese preiszugeben war der Theologie so lange kaum möglich, wie der Metaphysik die Aufgabe der Beschreibung einer extramentalen Universalienpyramide zugewiesen wurde. In diesem Falle folgte die innere Finalität der Metaphysik der kosmologischen Theozentrik. Ockham dagegen befreit die Metaphysik von dieser Form theozentrischer Einbindung. »Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Subjekt der Metaphysik ist für Ockham insofern ohne Bedeutung, als es kein einheitliches Subjekt dieser Wissenschaft gibt. Sie müßte lauten, in welchem Verhältnis Gott zu den einzelnen Subjekten steht, von denen etwas ausgesagt wird. Für den Charakter der Metaphysik wäre die Antwort jedoch belanglos.«²⁹ Welchen Charakter aber hat die Metaphysik bei Ockham?

Es ist Ockhams Grundposition im Universalienstreit, daß das Allgemeine nichts außerhalb des Bewußtseins ist.³⁰ Statt Substanzen zu sein, sind die Universalien die Komponenten einer Aussage.³¹ Da alles extramental Seiende die Eigenschaft der Singularität besitzt, beschäftigt sich die Metaphysik als die Wissenschaft des Allgemeinen in der Konzeption Ockhams nicht mit Dingen, sondern mit Sätzen. Die gesamte ontologisch fundierte und affirmative Metaphysik unterliegt bei Ockham einer Transformation durch Versprachlichung. Dabei löst Ockham die Metaphysik nicht von ihrer Ausrichtung auf das Seiende, aber das Seiende als ein Subjekt der Metaphysik steht nicht mehr für ein bestimmtes *Ding*, sondern für den *Begriff* des Seienden, der als solcher Subjekt der Metaphysik ist.³² Dieser Schritt der Transforma-

²⁸ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (lat./dt., herausgegeben und übersetzt von K. Albert u. a., 4 Bde., Darmstadt 1974ff.) III, art. 25: »... ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et »scientia divina« nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.«

²⁹ A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, a. a. O., 337.

³⁰ *Summa logicae* I, cap. 15 (OPh I, 53): »... universale est intentio animae ...«

³¹ Ebd. (OPh I, 54): »Componitur autem propositio ex universalibus, universalia igitur non sunt substantiae ullo modo.«

³² *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* III, qu. 10 (OTh VI, 345): »... dicitur quod ens est subiectum metaphysicae non tantum in voce sed etiam in conceptu. Quia quaero pro quo supponit »ens« quando dicitur quod ens est subiectum metaphysicae. Non

tion trägt Ockhams gesamtes Verständnis von Wissenschaft, da für ihn das Objekt des Wissens der ganze erkannte Satz ist³³ und folglich auch die Realwissenschaft nicht von den Dingen, sondern von den Begriffen, die für die Dinge stehen, handelt.³⁴

Für die Metaphysik bedeutet dies eine grundlegende Wandlung, da ihr Gegenstand nicht mehr eine extramentale Universalienhierarchie ist, deren Wahrheit ontologisch verbürgt ist. Vielmehr wird ihr ein propositionaler Wahrheitsbegriff zugewiesen. Das Wahrheitsproblem stellt sich ihr folglich »nicht mehr im Rahmen einer Metaphysik, deren Gegenstand bereits als gegeben vorausgesetzt wird, sondern im Rahmen der grundsätzlicheren Aufgabe, die sprachlichen Bedingungen einer Metaphysik zu ermitteln.«³⁵

Ockhams grundlegende Kritik an den Hypostasierungen von Begriffen zu extramentalen Entitäten weist seinen Umgang mit der Metaphysik als einen kritischen aus. Er ist aber keinesfalls antimetaphysisch, vielmehr betreibt er eine Transformation der Metaphysik durch Kritik,³⁶ genaugenommen durch Sprachkritik: »Metaphysik ist als Transzendentalwissenschaft nur möglich als Sprachkritik.«³⁷

pro substantia nec pro accidente, quia utraque istarum est falsa ›substantia est subiectum metaphysicae‹, ›accidens est subiectum etc.‹. Igitur tantum supponit pro se puta pro conceptu entis, et ille conceptus est subiectum metaphysicae.« Metaphysik ist also »durchaus Wissenschaft im aristotelischen Sinn, und sie hat ›Seiendes‹ zu dem in der Ordnung der gemeinsamen Prädikation ersten Subjekt, bleibt also Ontologie. Doch führen die verschärften wissenschaftstheoretischen, epistemologischen und logischen Forderungen Ockham dazu, die Suche nach einem ontischen oder ontologischen Korrelat der ratio entis aufzugeben. Wissenschaften handeln nicht von Dingen, sondern von Intentionen, und nur insofern diese Intentionen für Dinge stehen, handeln sie von Dingen.« (L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, a. a. O., 185).

³³ *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 9): »... obiectum scientiae est tota propositio nota ...«

³⁴ Ebd. (OPh IV, 12): »... scientia realis non est de rebus, sed est de inentionibus supponentibus pro rebus ...«

³⁵ D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin/New York 1992, 53.

³⁶ Vgl. J. P. Beckmann, *Zur Transformation von Metaphysik durch Kritik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 291–309.

³⁷ G. Leibold, *Zum Problem der Metaphysik als Wissenschaft bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 123–127, hier: 126. Vgl. auch L. M. de Rijk, *War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 313–328: »Genau betrachtet ist das ganze Denken Ockhams darauf gerichtet, den Weg vom Denken zum Ding von allen häufig auftretenden Mißverständnissen zu befreien, von Mißverständnissen also, die uns dazu verführen, uns auf falsche

Die Emanzipation der theologisch geprägten Metaphysik von ihrer Zentrierung auf Gott ermöglicht Ockham, systematisch betrachtet, zweierlei: Er kann einerseits den Wissensbegriff reformieren und ihn seiner schöpfungstheologischen Prämisse einer Welt von Singularitäten anpassen. Andererseits ist es ihm ermöglicht, jenseits metaphysischer Determinationen einen Gottesbegriff zu entfalten, der dem im apostolischen Credo verbürgten Begriff der Allmacht Gottes gerecht werden soll. Als Teilsubjekt der Metaphysik ist Gott für sie aber nicht gänzlich ein *deus absconditus*, auch wenn ihre affirmative Hermeneutik in bezug auf einen metaphysischen Gott radikal beschnitten wird. Die Macht Gottes gilt es für Ockham jenseits einer metaphysischen Determinierung zu denken. Der Wahrung der absoluten Souveränität Gottes entspricht aber eine Aufwertung der menschlichen Vernunft als dem Ort metaphysischer Wahrheit.

2. Die Allmacht Gottes und die Kontingenz der Ordnung

Die Frage nach der Macht Gottes war dem scholastischen Mittelalter bereits von Abaelard aufgegeben worden. Er hatte in seinem für die scholastische Methode paradigmatischen Werk *Sic et non* ein eigenes Kapitel der Frage gewidmet, was Gott alles könne und was nicht, und darin verschiedene Lehrmeinungen gegenübergestellt.³⁸ Durch den Aristotelismus mit seinen metaphysischen Implikationen war diese Frage vor allem eine nach der Notwendigkeit des göttlichen Handelns geworden. Das Pariser Verurteilungsdokument von 1277 hatte der Übertragung eines Denkens in Notwendigkeiten auf den Begriff Gottes einen Riegel vorzuschieben versucht. Dennoch gab es gerade auch päpstlicherseits Vertreter der Lehre, bei Gott geschehe alles mit Notwendigkeit. So hatte es auch Ockham mit der von ihm referierten Auffassung zu tun, Gott habe von Ewigkeit her bestimmt, wie alle Dinge geschehen würden.³⁹ Mit derartigen Auffassungen, kontert Ockham,

Analogien zu verlassen und zu meinen, daß jeder Terminus auf eine entsprechende Entität der Wirklichkeit hinweise.« (Ebd., 316).

³⁸ Abaelard, *Sic et non*, qu. 32: *Quod omnia possit Deus et non*.

³⁹ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 718): »Cuius ratio fundamentalis est, quia Deus omnia ab aeterno, quomodo debeant fieri, ordinavit ...« Vgl. E. Randi, *Ockham, John XXII and the Absolute Power of God*, in: *Franciscan Studies* 46 (1986), 205–216.

werde eine zu verabscheuende Häresie dogmatisiert, nämlich daß alles mit Notwendigkeit geschehe.⁴⁰ Wie geschieht es aber dann?

Grundsätzlich, so Ockhams Antwort, geschieht alles durch Gottes Willen: *voluntas divina est prima causa omnium*.⁴¹ Zugleich ist aber alles in der Regel durch Zweitursachen in seinem Ablauf geordnet. Ockham versucht also, eine mögliche unmittelbare Präsenz der schöpferischen Wirkung Gottes *und* die Gültigkeit der Eigenwirksamkeit der von ihm eingesetzten Kausalverhältnisse gleichzeitig zu denken. Für diese Differenzierung standen in systematisch reflektierter Gestalt seit dem Hochmittelalter die Termini einer *potentia dei absoluta* als der Möglichkeit einer unmittelbaren Einflußnahme Gottes und einer *potentia dei ordinata* als der Möglichkeit Gottes, durch die von ihm eingesetzte Ordnung mittelbar zu wirken, zur Verfügung.⁴² Sie sind von überragender Bedeutung für das Verständnis von Ockhams theologischem Nominalismus, und es ist nicht übertrieben, »daß die scharfen Gegensätze in den Schlußfolgerungen der Arbeiten über den Nominalismus sich weitgehend auf eine verschiedene Auslegung dieser Termini zurückführen lassen«. ⁴³

Die Lehre von einer ›doppelten Macht‹ Gottes – leider hat sich diese mißverständliche Formel eingebürgert – hat Ockham in seinem 6. *Quodlibet* vorgetragen. Gleich zu Beginn und somit an exponierter Stelle heißt es dort, Gott könne manches durch seine *potentia ordinata* und anderes durch seine *potentia absoluta* tun.⁴⁴ Das bedeute aber keinesfalls, eine reale Zweiteilung der Macht Gottes anzunehmen: Diese Unterscheidung sei nicht so zu verstehen, als gäbe es in Gott realiter zwei Potenzen, eine geordnete *und* eine absolute.⁴⁵ Die unbedingte

⁴⁰ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 719): »... dicunt isti quod iste hic dogmatizat implicite haeresim detestandam, scilicet quod omnia eveniunt de necessitate ...«

⁴¹ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 10, qu. 2 (OTh III, 339).

⁴² Zur Geschichte dieser Termini vgl. H. Grzondziel, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Kath.-Theol. Diss., Breslau 1926 (Teilabdruck); W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990.

⁴³ H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. I: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, a. a. O., 31.

⁴⁴ *Quodlibeta septem* VI, qu. 1 (OTh IX, 585): »Circa primum dico, quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta.«

⁴⁵ Ebd. (OTh IX, 585 f.): »Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta ...«

Einheit seiner Macht – *unica potentia est in Deo*⁴⁶ – und die Anerkennung der Eigenwirksamkeit der Schöpfungsordnung schließen aus, daß Gott durch seine *potentia absoluta* etwas in reiner Willkür in Widerspruch zu seiner *potentia ordinata* tun kann: Die Unterscheidung zwischen beiden sei nicht so zu verstehen, daß Gott einiges geordnet tun könne und anderes auf absolute und ungeordnete Weise, weil Gott niemals etwas ungeordnet tun kann.⁴⁷ Zugleich könne Gott alles tun, was keinen Widerspruch einschließt,⁴⁸ aber nicht alles, was er tun könne, will er auch tun.⁴⁹

In komprimiertester Form liegt mit diesen wenigen Sätzen der Kern des Ockhamschen Denkens vor, der seine Theologie bestimmt und seine Philosophie inspiriert hat. Ockham hat diese Lehre an keiner Stelle seines theologischen Werkes wiederholt oder umfassender ausgeführt, auch wenn sie für sein Denken grundlegend ist und er regelmäßig von ihr Gebrauch macht.

Gemäß seiner *potentia ordinata* hat Gott eine Welt geschaffen, die in ihrer kausalen Vernetztheit von eigenwirksamen Zweitursachen bestimmt wird. Diese Ordnung ist kontingent, da sie auf den Willen Gottes zurückgeht. Kraft seiner *potentia absoluta* hat Gott die Möglichkeit, unmittelbar in die bestehende Ordnung einzugreifen und sie zu verändern. Er darf sich dabei aber nicht widersprechen, und sein Eingriff geschieht nach dem Prinzip einer Ordnung. Gottes Macht ist in seiner Machtausübung *de potentia absoluta* und *de potentia ordinata* eine Einheit. Dabei gilt, daß er mehr kann, als er will. Das entscheidende Resultat dieser Gotteslehre besteht darin, daß im Gegensatz zur metaphysischen Tradition die Ordnung der Welt nicht mehr *notwendig*, sondern *kontingent* ist.

Klaus Bannach hat in Ockhams Postulat, Gott könne nichts ungeordnet tun (*Deus nihil potest facere inordinate*), den Schlüssel zum Verständnis der Lehre von der doppelten Macht Gottes gesehen: »Es gibt nach Ockham jeweils nur *eine* Schöpfungs- und Heilsordnung. Und diese ist Ausdruck von Gottes schöpferischem Wesen. Aber eben in Gottes schöpferischer Macht liegt es, die geltenden Gesetzmäßigkeiten der geschaffenen Natur und des Heilsweges durch andere zu erset-

⁴⁶ Ebd. (OTh IX, 586).

⁴⁷ Ebd. (OTh IX, 586): »Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate.«

⁴⁸ Ebd. (OTh IX, 586): Deus »posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri.«

⁴⁹ Ebd. (OTh IX, 586): »... multa potest Deus facere quae non vult facere ...«

zen. Gott handelt immer nach bestimmten Ordnungen: aber er kann diese Ordnungen verändern.«⁵⁰ Ockhams Gott ist kein ruhiggestellter Garant einer unveränderlichen Ordnung, die in ihrer kosmischen Vollkommenheit und Erhabenheit einen Notwendigkeitscharakter behaupten und den Gedanken der Veränderbarkeit abstreiten könnte. Sein Gott ist ein Schöpfergott, dessen Einfluß auf die von ihm gesetzte Ordnung nicht notwendigerweise mit dem Urakt aufhört. Es ist aber die behauptete Einheit des göttlichen Willens, die trotz der Betonung des Voluntarismus eine despotische Willkür ausschließen soll.

Die äußerst knappen Ausführungen zu seiner Gotteslehre und ihr konsequenter Gebrauch können als Hinweis genommen werden, daß Ockham das Problempotential des Voluntarismus nicht gesehen hat. Hat er es nicht wahrgenommen, weil es sich für ihn wie selbstverständlich nicht ergab? Es gibt in seinem Werk keine Anzeichen dafür, daß er durch eine Betonung des göttlichen Willens, die ganz in der Tendenz des Spätmittelalters lag, eine Infragestellung der menschlichen Rationalität gesehen hätte. Der von ihm vertretene Voluntarismus behauptet eine Machtsteigerung Gottes abzüglich der negativen Konnotationen, die die Rezeptionsgeschichte seit dem *deus malignus* Descartes' mit dem göttlichen Voluntarismus zu verbinden gewohnt ist.

Ockhams Kritiker dagegen haben ihre ablehnende Haltung gerade mit einer Deutung der Ockhamschen Allmachtsprädikation als einem Voluntarismus begründet. So auch Erwin Iserloh in einer der kritischsten Arbeiten zu Ockham. An ihr läßt sich exemplarisch ablesen, wie sich eine einseitige Betonung der *potentia dei absoluta* auf die Gesamteinschätzung des Nominalismus auswirkt.

In dem Schlüsseltext zur doppelten Macht Gottes in seinen *Quodlibeta* hatte Ockham die *potentia dei absoluta* und die *potentia dei ordinata* als gleichrangig dargestellt. Dagegen legt Iserloh seine Betonung auf die *potentia dei absoluta*, der er eine »maßlose und von der Wirklichkeit absehende Anwendung bei Ockham und den Nomina-

⁵⁰ K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975, 19. Die Widerspruchsfreiheit und Ordnungshaftigkeit als die zwei Bedingungen göttlichen Handelns haben für Jan P. Beckmann zum Ziel, Gottes »Freiheit als eine geordnete und seine Ordnung als eine freie« denken zu können (J. P. Beckmann, *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, in: C. Wenin, Hrsg., *L'homme et son univers au moyen âge*, Bd. I, Louvain-La-Neuve 1986, 445–457, hier: 447).

listen«⁵¹ zuspricht. Die Maßlosigkeit zeigt sich für ihn gerade in der Depotenziierung der *potentia dei ordinata*: »Die starke und einseitige Betonung der souveränen Allmacht Gottes führt bei Ockham zu einer Unterbewertung, ja Verflüchtigung der *causae secundae*.«⁵² Einer Entwertung der *causae secundae* hat Ockham aber widersprochen: In einer Auseinandersetzung mit Duns Scotus lehnt er ausdrücklich die Annahme einer Überflüssigkeit der Zweit- als Partikularursachen ab.⁵³ Zwar ist Gott als Erstursache zugleich unmittelbare Ursache aller Dinge, die von den Zweitursachen hervorgebracht werden,⁵⁴ wenn aber Gott mit der Zweitursache zusammenwirkt, dann ist jede der beiden Ursachen unmittelbar wirksam.⁵⁵ Gott ist also eine unmittelbare Teilursache.⁵⁶ Nun würde es die Allmacht Gottes ermöglichen, als Totalursache einen Effekt ohne Zweitursache hervorzubringen, *de facto* aber geschieht das nicht⁵⁷ – Gott will nicht alles, was er kann. Von einer Verflüchtigung der *causae secundae* kann bei Ockham also nicht die Rede sein, und eine einseitige Betonung der *potentia dei absoluta* auf Kosten der *potentia dei ordinata* ist ungerechtfertigt.

Nichts spricht dafür, daß bei Ockham der heilsgeschichtlich verbürgte Gott einem maßlosen Souveränitätsprinzip geopfert wird. Dennoch urteilt Iserloh: »Wenn Ockham aus der Allmacht Gottes und dem Widerspruchsprinzip, zwei Ideen, die die Metaphysik ihm bereitstellt, theoretische Möglichkeiten deduziert, dann hat das mit Theologie, sofern es bei ihr um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und nicht der Philosophen geht, noch nichts zu tun.«⁵⁸ An dieser Deutung irritiert, daß Ockham das Allmachtsprinzip aus der Metaphysik entlehnt haben

⁵¹ E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*, Wiesbaden 1956, 75.

⁵² Ebd., 281.

⁵³ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Dist. 2, qu. 10 (OTH II, 350): »Et si dicatur quod tunc causa particularis superflueret, dico quod non ...« Zur schöpferischen Unmittelbarkeit Gottes und dem Problem der Kausalität vgl. K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O., 276–314.

⁵⁴ *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTH V, 60): »Dico ... quod Deus est causa prima et immediata omnium quae producuntur a causis secundis.«

⁵⁵ Ebd. (OTH V, 61): »Et sic si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata.«

⁵⁶ Ebd. (OTH V, 63): »Deus est causa partialis respectu cuiuslibet effectus quem producit causa secunda.«

⁵⁷ Ebd. (OTH V, 63): »Nunc autem quando Deus concurrat cum causa secunda, licet posset producere effectum sine causa secunda, et per consequens potest esse causa totalis, tamen de facto non producit sine causa secunda. Et per consequens de facto non est causa totalis.«

⁵⁸ E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie ...*, a. a. O., 75.

soll. Das Gegenteil ist der Fall: Das Allmachtsprinzip, auf dessen apostolische Verbürgtheit sich Ockham ausdrücklich bezieht⁵⁹ und dessen Differenzierung in die *potentia absoluta* und *potentia ordinata* er für orthodox hält,⁶⁰ wird ja gerade gegen einen metaphysischen Determinismus gewendet. Eine derartige Kontextualisierung der Theoreme Ockhams durch ihren Bezug auf eine problemgeschichtliche Genealogie einer notwendig gewordenen Metaphysikkritik kann Iserloh aber prinzipiell nicht in den Blick kommen, da seine Deutung die Vorgeschichte Ockhams unbeachtet läßt. In Iserlohs Perspektive wird Ockham allein auf die Verursachung der Reformation hin befragt⁶¹. Das wäre durchaus legitim, wenn nicht damit eine vorurteilshaften Bewertung verbunden wäre: Auf der Suche nach der »destruktiven Wirkung«⁶² Ockhams wird etwa seine Betonung der Logik als eine »gefährliche Akzentverlagerung, die zerstörerisch wirken konnte und es getan hat«,⁶³ vorgestellt.

Es ist eine durchaus treffende Bemerkung Iserlohs, daß »Ockham von der Grenze, von der Ausnahme her denkt«.⁶⁴ Sein Entwurf einer politischen Theorie der Gestaltbarkeit von Institutionen etwa entfaltet sich anhand der als Notfall definierten Ausnahmesituation eines innerkirchlichen Konfliktfalles. Ebenso erläutert Ockham unermüdlich die Möglichkeiten Gottes, ohne davon auszugehen, daß er sie nutzt. Für Iserloh kommt das einer Selbstaufgabe der Theologie gleich: »Weil Ockham aber seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich den Möglichkeiten der *potentia dei absoluta* widmet, er regelrecht eine Theologie des Als-ob entwickelt und er sozusagen gar nicht dazu kommt, den von Gott tatsächlich beschrittenen Heilsweg zu würdigen, hat bei ihm die Betrachtung der *potentia dei absoluta* die gegenteilige Folge: die Darstellung der Heilsgeschichte weicht der Erörterung bloßer Möglich-

⁵⁹ *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTH IX, 604): »Credo in Deum Patrem omnipotentem. Quem sic intelligo quod quodlibet est divinae potentiae attribuendum quod non includit manifestam contradictionem ...«

⁶⁰ *Tractatus contra Benedictum* III, cap. 3 (OPol III, 230): »Unde et distinctionem communem theologorum, quae sane intellecta est fidei consona orthodoxae: quod scilicet Desus aliqua potest de potentia ordinata, et aliqua de potentia absoluta, ut aliqua possit de potentia absoluta, quae numquam facit de potentia ordinata ...«

⁶¹ Vgl. E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie ...*, a. a. O., 1–26 (*Fragestellung und Überblick über die Quellen*).

⁶² Ebd., 283.

⁶³ Ebd., 11.

⁶⁴ Ebd., 143.

keiten.«⁶⁵ Damit ist viel behauptet, aber vielleicht wenig verstanden. Denn das Moment der Spekulation wird nicht auf seinen systematischen Ort im Denken Ockhams befragt, sondern als das Charakteristische dieses Denkens selbst genommen. Welche Funktion der Spekulation dabei zukommt, bleibt unerörtert, weil das spekulative Denken dem Urteil der Immoralität unterworfen wird: »Wie so oft im nominalistisch-spätmittelalterlichen Denken wird der Grenzfall zum eigentlichen Gegenstand der theologischen Bemühung, und was anfangs wie Demut aussieht, nämlich das Anliegen, die Freiheit und Größe Gottes zu wahren, erweist sich oft als selbstherrliches Denken.«⁶⁶ Damit ist der Generalvorwurf gegen die Modernität des nachmittelalterlichen Subjektverständnisses genannt. Iserloh unterwirft Ockhams Denken einem moralischen Apriori, das den Betrachter um die Möglichkeit bringt, Ockhams Lehre von der Allmacht Gottes in ihrem äußerst spezifischen Problemkontext in den Blick zu bekommen.

Blumenberg hat, wie gezeigt worden ist, die nominalistische Reflexion der Allmachtsprädikation als den Zusammenbruch der patristischen Synthese von antikem Weltverständnis und christlicher Theologie zugunsten einer spekulativen Entfesselung des in eine absolute Transzendenz entlassenen Gottes beschrieben. Die maximale Steigerung der Allmacht Gottes ist ihm zufolge gegen die rationalen Ansprüche der Vernunft durchgesetzt worden. Der gnostisch verursachten Ohnmacht der Vernunft wird die Welt zu einer puren Faktizität, deren Minimalbewältigung in der Form einer ökonomischen Rationalität weder Gewißheit noch Sicherheit bietet, da Gott aufgrund seiner *potentia absoluta* »quer durch alle rationalen Sicherheiten und Wertungen hindurchgehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Gewißheit vernichten«⁶⁷ kann. Dabei wird das vorausgesetzte Widerspruchsprinzip als die Begrenzung der Macht Gottes zu ihrer letzten Verschärfung: Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist für Blumenberg zugleich der Gott, dem die Möglichkeit nicht genommen ist, seinen Willen zurückzunehmen.

⁶⁵ Ebd., 77. »Bei Ockham geht es genau so wenig um Theologie, wie es Geographie wäre, wenn man, um die Kontingenz der gegebenen Welt deutlich zu machen, viele mögliche, dabei bessere Welten beschriebe, ohne zur Beschreibung der wirklichen Welt zu kommen.« (Ebd., 75).

⁶⁶ Ebd., 74.

⁶⁷ H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, 84.

Der Schöpfung ist nicht verbürgt, daß sie nicht widerrufen wird. Die *creatio continua* ist der Inbegriff der Abhängigkeit einer nicht seinsautarken Welt von ihrem voluntaristischen Schöpfer.

Blumenbergs Argumentation ist von hoher Konsistenz, aber kein Einzelmoment seiner Deutung ist widerspruchslös an den Texten Ockhams zu belegen. Wie Iserloh spaltet Blumenberg die Lehre von der absoluten und ordinierten Macht Gottes, indem er sie gegeneinander ausspielt und das Widerspruchsprinzip als letzte Steigerung des Allmachtsprinzips begreift. Dadurch wird der nominalistische Gott zu einer unerträglichen Belastung der Vernunft.

Ockham hat ausdrücklich die Annahme einer realen Spaltung zweier Potenzen in Gott ausgeschlossen und durch die Betonung der Einheit von ordiniertem und absoluter Macht die Möglichkeit abzuwehren versucht, die eine Potenz gegen die andere auszuspielen. Blumenberg betont dagegen die völlige Depotenzierung der ordinierten Macht: »Die Welt als pures Faktum verdinglichter Allmacht, als Demonstration unbeschränkter Souveränität eines unbefragbaren Willens – diese Entwurzelung des Rechts auch nur auf das Problem bedeutete, daß die Welt zumindest für den Menschen keine zugängliche Ordnung mehr besaß.«⁶⁸ Es ist aber die Pointe des theologischen Nominalismus, die Ordnung der Welt nicht aufgehoben, sondern als kontingent aufgewiesen zu haben. Die Ordnung des Seins ist zwar nicht mehr durch extramentale Universalien ontologisch verbürgt, aber die kausale Vernetztheit der Zweitursachen als Prinzipien der mittelbaren Wirklichkeitsgestaltung durch Gott wird nicht aufgehoben. »Die geschaffene Welt besteht in der Schöpfungslehre als das Reich der Zweitursachen, die eine wahre und richtige Wirkkraft entfalten, auch wenn sie in der mit der Schöpfung zusammenhängenden metaphysischen Perspektive nicht unabhängig von Gott als erhaltende Erstursache wirken können.«⁶⁹

Es liegt angesichts der rational einsehbaren und wissenschaftlich

⁶⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 194.

⁶⁹ A. Ghisalberti, *Gott und seine Schöpfung bei Wilhelm von Ockham*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 63–76, hier: 70. Es bedeutet dagegen eine unzulässige Reduzierung, die *potentia dei ordinata* allein mit der von Gott gestifteten Heilsordnung zu identifizieren (wie es etwa bei Anton Schmidt geschieht: *Gottes Freiheit, Macht und Güte im spätmittelalterlichen Nominalismus*, in: J. Brantschen/P. Selvatico, Hrsg., *Unterwegs zur Einheit*, Festschrift für H. Stirnimann, Freiburg/Wien 1980, 268–291), da sie ebenso auf die gestiftete Naturordnung zu beziehen ist.

analysierbaren Ordnung der Zweitursachen eine unzulässige Spaltung der absoluten und der ordinierten Macht Gottes vor, die bei Blumenberg das Resultat einer strikten Kompetenzverteilung ist: So seien alle Sicherungszusagen »nur unter der Voraussetzung des Glaubens und der in ihm verbürgten *potentia ordinata*« gültig – die »Philosophie hat zu dieser Bürgschaft keinen Zugang; ihre Überlegungen stehen unter der alles verunsichernden Voraussetzung der *potentia absoluta*«. ⁷⁰ Nur diese Spaltung erlaubt die Genealogie, daß die Philosophie »gerade an der Erneuerung der ›gnostischen‹ Voraussetzung, daß der Allmachtsgott und der Heilsgott, der verborgene Gott und der geoffenbarte Gott für die Vernunft in ihrer Identität nicht mehr begreifbar und damit auch vom Weltinteresse des Menschen her nicht mehr aufeinander beziehbar waren«. ⁷¹

Gerade die postulierte Einheit von absoluter und ordinierter Macht soll nach Ockham aber die sinnvolle Relation von dem faktisch geschehenen und dem möglichen Handeln Gottes verbürgen. Die Möglichkeit Gottes kraft seiner *potentia absoluta* ist das Korrektiv gegen die Vorstellung, die Ordnung gemäß der *potentia ordinata* sei notwendig. Die absolute Macht ist gleichsam der Horizont der Möglichkeit, vor dem sich die von der ordinierten Macht gewählte Ordnung als die faktisch Gewählte in ihrer Kontingenz abzuheben vermag. Nur wenn die *potentia dei absoluta* als eine konkurrierende Potenz zur ordinierten Macht begriffen wird, kommt es zu einem zwiespältigen Begriff der Macht Gottes. Es ist eine von Ockham nicht betriebene Spekulation, die absolute Macht Gottes zur Rivalin der ordinierten Potenz werden zu lassen: *Deus nihil potest facere inordinate*. ⁷² Daß der nominalistische Gott die gesamte von ihm gesetzte Ordnung und vielleicht sogar die Welt widerrufen könnte, ist eine Spekulation, die eine völlige Änderung seines Schöpfungswillens voraussetzt, die aber durch die Einheit beider Potenzen seiner Macht ausgeschlossen sein soll.

Die formale Bestimmung dieser Einheit ist die Anwendung des Wi-

⁷⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 194.

⁷¹ Ebd., 194 f. Ähnlich argumentiert L. Oeing-Hanhoff: »Diese Konfrontation mit dem Gedanken eines Willkürgottes, dessen Offenbarung Betrug, dessen Weisung unsittlich sein könnte, ist wesentliches Moment für die Ausbildung des neuzeitlichen Autonomiegedankens« (L. Oeing-Hanhoff, *Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamtes*, in: J. Ratzinger, Hrsg., *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978, 105–132, hier: 125).

⁷² *Quodlibeta septem* VI, qu. 1 (OTh IX, 586).

derspruchsprinzips auf die Macht Gottes. Blumenberg liest dieses Prinzip geradezu als die letzte Verschärfung der absoluten Macht: »Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist zugleich der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, dessen Schöpfung nicht den Willen zur Vernichtung ausschließt, der über jeder Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht, also letztlich der Gott, dessen Wirken die Annahme immanenter Gesetze nicht zuläßt und der alle rationalen ›Konstanten‹ in Frage stellt.«⁷³

Diese Deutung des Ockhamschen Widerspruchsprinzips ist bei der Annahme eines voluntaristischen Willkürgottes nur um den Preis einer Aporie zu haben: Wenn der Gott Ockhams der zur absoluten Macht gesteigerte *deus absconditus* wäre und die theologische Motivation des Nominalismus eine uneingeschränkte Steigerung seiner Macht zum Ziel hätte, wozu dann noch die Anwendung des Widerspruchsprinzips auf sein Handeln? Ist dies nur ein inkonsequenterweise nicht beseitigter Traditionsrest? Jan P. Beckmann hat darauf hingewiesen, daß nicht nur Ockham die »Frage nach der Vereinbarkeit von Allmachtsgedanken und Widerspruchsfreiheit für rational entscheidbar«⁷⁴ gehalten hat. Innerhalb seiner Deutung trage Blumenberg »nicht dem Umstand Rechnung, daß das Lehrstück von der formalen Begrenzung der Omnipotenz durch das Widerspruchsprinzip mehr besagt als nur dies: daß Gott trotz seiner Allmacht nichts tun noch lassen kann, was einen Widerspruch enthält. Das gen. Lehrstück sagt nämlich darüber hinaus etwas über den Grund des Zusammenhangs zwischen Allmachtsgedanken und Widerspruchsprinzip. Dieser besteht darin, daß dem göttlichen Vermögen grundsätzlich nichts Widerspruchsvolles attribuierbar ist.«⁷⁵ Das bedeutet auch, daß Gott nichts Widersprüchliches – etwa einen dreieckigen Kreis – schaffen kann.⁷⁶ Ockham betont das Widerspruchsprinzip zu oft, als daß es in seiner systematischen Funktion marginalisiert werden dürfte. Sinnvoll interpretierbar ist es nur vor dem Hintergrund der postulierten Einheit von absoluter und ordinierter Macht Gottes.

Die Leitvorstellung Blumenbergs zur Erfassung der Bedeutung

⁷³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 180f.

⁷⁴ J. P. Beckmann, *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach ›rationalen Konstanten‹ im Denken des Späten Mittelalters*, in: J. P. Beckmann u. a. (Hrsg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 275–293, hier: 281.

⁷⁵ Ebd., 280.

⁷⁶ *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 20, qu. 1 (OTH IV, 36): »Omnipotens tamen potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem ...«

einer nominalistischen Welt für das zur Selbsterhaltung genötigte Subjekt bedient sich des Motivs der Zumutung. Die »erkenntnistheoretische Situation, in der der Nominalismus den Menschen anzutreffen glaubt, ist die einer konstitutiven Verlegenheit«. ⁷⁷ Im Grunde ist dies der klassische Vorwurf, Ockham sei in der Einschätzung der epistemologischen Möglichkeiten für das Subjekt ein Skeptizist. Diese Auffassung ist wohl am eindrucksvollsten von Marilyn McCord Adams widerlegt worden. ⁷⁸ Die nominalistische Welt unterscheidet sich von der traditionell metaphysisch interpretierten vorrangig dadurch, daß sie nicht mehr notwendig, sondern kontingent ist. Dadurch sind die sie leitenden Prinzipien aber nicht willkürlich und uneinsehbar geworden. Ockham setzt eindeutige Evidenzerfahrung und ihre Reflexion mit dem Status wissenschaftlicher Gewißheit voraus, auch wenn das Objekt der Erkenntnis in ungleich höherem Maße von der schöpferischen Mitbeteiligung Gottes abhängig gemacht worden ist. Die Rationalität hat nicht an Leistungskraft verloren, aber ihre Begründung und Aufgabe ist transformiert worden.

Aber Blumenbergs Geschichte des Spätmittelalters schreibt aus der Perspektive des neuzeitlichen Subjekts um jeden Preis eine Verlustgeschichte. Aufgrund der Depotenzierung der *potentia dei ordinata* durch die *potentia dei absoluta* gelangt Blumenberg zu einem Kontingenzbegriff, der bereits im Spätmittelalter die Konnotation der Zufälligkeit besessen haben soll. ⁷⁹ Bei einer gleichgewichtigen Bewertung der *potentia dei ordinata* ist eine derartige Konnotation nicht möglich: Die Welt ist für Ockham in dem Sinne kontingent, daß sie nicht notwendigerweise ist und eben auch nicht aus Notwendigkeit so ist, wie sie ist. Daß die Welt existiert, ist für ihn Ausdruck des göttlichen Willens, der durch seine *potentia absoluta* in seiner Freiheit gewahrt bleibt. Die Welt ist daher kontingent, aber nicht zufällig. Sie ist gerade das Gegenteil: Sie ist nicht notwendig, aber gewollt. Ihre faktische Existenz wird ihr zur höchsten Auszeichnung, da sie sich auf den faktischen Willen Gottes zu beziehen vermag.

Es gehört zu der von Blumenberg geschriebenen Verlustgeschichte, daß der nominalistische Entscheid im Universalienstreit keinesfalls

⁷⁷ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 564.

⁷⁸ Vgl. M. McCord Adams, *William Ockham*, 2 Bde., Notre Dame/Indiana 1987, Bd. I, 551–629. Ihr Resümee: »In my opinion, the attempt to identify Ockham as the chief of medieval sceptics is largely misguided and highly misleading and should, accordingly, be abandoned.« (Ebd., 629).

⁷⁹ Vgl. Blumenbergs Lexikonartikel »Kontingenz«.

dem Singulären zugute gekommen sein soll: »Das Allgemeine verlor zwar seine konstitutive Bedeutung, aber das Reich des Konkreten wurde dadurch keineswegs aufgewertet, sondern zum amorphen Meer der Einzelheiten, auf dem der Begriffe schaffende Verstand sich Kennmarken der Orientierung setzen mußte.«⁸⁰ Beides trifft so nicht zu: Das Allgemeine verliert nicht einfach seine konstitutive Bedeutung, sondern entfaltet sie vielmehr intramental. Dennoch wird es in seiner extramentalen Bedeutung zugunsten der *res singulares* eingeschränkt, die nun als Resultate der direkten Mitursächlichkeit Gottes eine Aufwertung als das in ihrer Besonderheit individuell Gewollte erfahren. Es gibt kein theologisches System, das die Dignität des Singulären schöpfungstheologisch so konsequent und auszeichnend gedacht hat wie der theologische Nominalismus. Und da die kausal gestaltete Wirklichkeit der Zweitursachen als Resultat der *potentia dei ordinata* nicht grundsätzlich angezweifelt wird, verliert sich das Individuelle nicht in einem entwertenden ›amorphen Meer der Einzelheiten‹, auch wenn es zutrifft, daß die Welt der Singularitäten die Kapazität der Vernunft übersteigt und ihre Rationalität zur Ökonomie zwingt. Die Diskrepanz von Schöpfungskreativität und Verstandeskapazität entwertet aber weder die Vernunft noch die Welt, sondern verweist auf den Reichtum der einen und die Endlichkeit der anderen. Blumenbergs Geschichtsmodell, das mit der Leitidee von sich erschöpfenden Theorieleistungen einer Epoche arbeitet, läßt den Gedanken nicht zu, daß der theologische Nominalismus ein Innovationspotential für die menschliche Vernunft besessen haben könnte, das als implizite Folge des gewandelten Gottesbegriffs zu entfalten war. Es ist aber der *deus absconditus*, dessen wiedergewonnene Freiheit die Macht der Vernunft nicht negierte, sondern neu begründete.

Blumenbergs Bereitschaft, die Ockhamschen Theoreme hermeneutisch einer radikalen und zuspitzenden Lesart zu unterziehen, erwächst dem Umstand, daß er sie selbst bereits als ein Ergebnis spekulativer Faszination an der Allmacht Gottes begreift. Jeder geistesgeschichtliche Kontext tritt vor dem anthropologischen Faszinosum zurück, eine »Eskalation Gottes zu betreiben«, die scheinbar »so etwas wie die ›Leidenschaft des Menschen‹ zu sein scheint.«⁸¹ Diesem Leitbild entspricht das Paradigma eines radikalen Traditionsbruchs: Es wird nicht reformiert, sondern destruiert. Ockham hat aber weder die

⁸⁰ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 601 f.

⁸¹ H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, 306.

Möglichkeit von Metaphysik noch den aristotelischen Wissenschaftsbegriff bestritten. Vielmehr hat er durch seine Verlegung der extramental gedachten Universalien in das Bewußtsein eine Transformation der Metaphysik durch Versprachlichung intendiert. Gegenüber der recht allgemein und vage bestimmten Motivation einer Allmachtsfaszination ist sein Vorgehen vor dem Hintergrund des Universalienstreites und des aristotelischen Nezesitarismus konkret kontextualisierbar.

Trotz der von Ockham systematisch verteidigten Freiheit Gottes erscheint es daher gleichsam als eine spekulative Überdehnung seines Denkens, wenn Blumenberg postuliert: »Nicht die Macht, die die Welt hervorbringen konnte, sondern die Macht, die anderes als diese Welt hervorbringen kann, okkupiert das spekulative Interesse.«⁸² Dabei ist es gerade die Überforderung der Vernunft durch das All der Möglichkeiten Gottes, die Ockhams Gotteslehre als einen »auf Unterwerfung und Vernunftverzicht angelegten nominalistischen Absolutismus«⁸³ ausmachen soll. Eher ist es aber so, daß die schöpfungstheologische Konsequenz einer kontingenten Welt Ockham auf der Basis rationaler Konstanten⁸⁴ zu einer Transformation und nicht zu einer Infragestellung der Rationalität führt. Die ökonomische Vernunft reduziert als offene Rationalität im Sinne einer rationalen Strategie die extramental gedachte Ordnung der Welt auf eine Logik der Zeichen. Mag die Welt kontingent sein, die Sätze sind es ihrer logischen Struktur nach nicht. Zugleich bleibt die Erkenntnis an die reale Erfahrungswelt gebunden. Dabei kommt das Seiende als Singularität in den Blick, ohne daß durch eine Betonung des Individuellen eine Allgemeinerkenntnis unmöglich geworden wäre.

Daß diese von Ockham versuchte dialektische Begründung eines neues Freiheitsverständnisses angesichts einer für Gott und den Menschen kontingenten Welt nicht für die Hermeneutik Blumenbergs entscheidbar war, hat – wie angedeutet – seinen Grund nicht nur auf der Ebene der historischen Interpretation. Blumenberg besitzt nicht wie Iserloh ein moralisches Apriori, das die Deutung Ockhams leitet,

⁸² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 215.

⁸³ Ebd., 219.

⁸⁴ Zu den von Blumenberg bezweifelte »rationalen Konstanten« im Nominalismus Ockhams vgl. ausführlich: J. P. Beckmann, *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen Konstanten« im Denken des Späten Mittelalters*, a. a. O.

aber seine Deutung enthält ein gegenüber der Theologiegeschichte wirksames hermeneutisches Apriori: An allen Analysen theologiegeschichtlicher Themen durch Blumenberg fällt auf, daß er sie stets mit dem primären Interesse an ihrer theologischen Logik zu entfalten sucht. Wie an anderer Stelle noch auszuführen sein wird,⁸⁵ ist die Leitidee dieser theologischen Logik hintergründig eben von der kontextfreien Spekulation über die Gotteseskalation als einem Akt der Vernunft bestimmt. Auf den Nominalismus des Spätmittelalters überträgt Blumenberg daher die Vorstellung, daß erst, »wenn die Rücksichtslosigkeit der Gottheit gegenüber dem Menschen zu Ende gedacht war«, die »immanente theologische Logik Befriedigung«⁸⁶ gefunden hat. Diese Logik ist aber nicht die innere Logik des Nominalismus unter spätmittelalterlichen Bedingungen, sondern die Logik eines spekulativen Entwurfs, der im Nominalismus den historischen Beleg der These einer Gotteseskalation zu finden gehofft hat.

Der Dreh- und Angelpunkt einer Interpretation der Allmachtslehre bei Ockham ist die angenommene Relation von absoluter und ordinierter Macht. Nur wenn man die Einheit dieser beiden Potenzen göttlicher Machtausübung trennt, kommt es zu einer »zweispältigen Theologie«, die »zwei verschiedene Systeme« der Machtausübung Gottes voraussetzt, »die mitunter nicht in Einklang zu bringen sind.«⁸⁷ Ockham selbst hat diejenigen, die seine Lehre von der absoluten und ordinierten Macht als eine in Gott real geschiedene doppelte Macht auslegten, als Ignoranten bezeichnet.⁸⁸ Es handele sich bei dieser Unterscheidung um zwei Weisen, über die göttliche Macht zu sprechen, nicht aber um eine reale Scheidung zweier Machtmöglichkeiten Gottes,⁸⁹ denn die göttliche Macht sei einheitlich und mit dem gött-

⁸⁵ Vgl. den Schlußabschnitt *Gotteseskalation als Dramaturgie der Vernunft*.

⁸⁶ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 193.

⁸⁷ C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster 1925, 139.

⁸⁸ *Opus nonaginta dierum*, cap. 95 (OPol II, 725): »... dicentes quod non est intelligenda dicta distinctio, sicut quidam ignari putant, quasi realiter in Deo sit duplex potentia, quarum una sit absoluta et alia ordinata ...«

⁸⁹ Ebd. (OPol II, 726): »... unica tamen potentia realiter est in Deo, sed locutio est diversa.«

lichen Wesen identisch.⁹⁰ Im trennenden Sinne hat sie kein mittelalterlicher Autor gebraucht.⁹¹

Das vorrangige Ziel der theologischen Rede von der absoluten Macht Gottes ist der Aufweis der Kontingenz der Welt als der Bedingung der Freiheit Gottes.⁹² Die Rede von der *potentia dei absoluta* sucht nicht den Willen, sondern die Fähigkeit Gottes zu bezeichnen,⁹³ wobei die Fähigkeit einer alternativen Entscheidung retrospektiv zu betrachten ist: Gott hätte sich bei allem, was er entschieden hat, auch anders entscheiden können.⁹⁴ Die Nichtnotwendigkeit des göttlichen Handelns ist für Ockham Freiheit, nicht Willkür.

Erst vor dem rekonstruierten Hintergrund der drohenden Determination des gedachten Gottes durch eine aristotelische Metaphysik wird deutlich, daß für Ockham die Lehre von der absoluten Macht ein Ausweg aus dem Neccessitarismus sein soll, ohne dabei die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Wirklichkeitserfassung auf der Grundlage rationaler Konstanten preiszugeben. Die nominalistische Lehre von der Allmacht Gottes weist der Welt den Status der Kontingenz zu, wodurch ihre durch die ordinierte Macht eingesetzte Ordnung nicht negiert, sondern wie die Welt überhaupt in ein unmittelbareres Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Schöpfer gebracht wird. Die radikale

⁹⁰ Ebd. (OPol II, 725): »... quia unica potentia est in Deo, immo ipsa unica potentia est unica essentia ...«; *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 45 (OTH IV, 664): »... nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem nec inter voluntatem et intellectum ...«

⁹¹ W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, a. a. O., 74: »By 1245 the distinction had achieved its classic shape and was applied in a consistent manner. None of these authors speaks about two powers in God, but rather of two ways of speaking about divine power.« Und angesichts des Vorwurfs von Papst Johannes XXII., die Lehre einer doppelten Macht würde Gottes Einheit spalten, resümiert Marilyn McCord Adams: »No one who employed the distinction had intended it, however.« (M. McCord Adams, *William Ockham* II, a. a. O., 1187).

⁹² W. J. Courtenay, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in: T. Rudavsky (Hrsg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1985, 243–26: »Ockham used the distinction to point up the contingent, non-necessary character of our world and its relationships. His goal was always to prove non-necessity, not actual possibility.« (Ebd., 255).

⁹³ W. J. Courtenay, *Capacity and Volition*, a. a. O., 121: Courtenay definiert die *potentia dei absoluta* in der Lehre Ockhams »as the sphere of capacity, totally apart from volition«; ebd., 120: »*Potentia absoluta* is not a sphere of action but of possibility.«

⁹⁴ Ebd., 120: »Ockham never seriously entertained the notion of a radical and sudden substitution of some other order in place of the present one. All his discussions of this point ... only highlight God's ability to *have acted* otherwise ...«

Kontingenz hebt die humane Rationalität als Instrument der Wirklichkeitsbewältigung nicht auf, sondern transformiert durch die Preisgabe extramentaler Universalien ihre Funktionsweise und Aufgabe. Die theologische Lehre von der *potentia dei absoluta* ist das schärfste Instrument der nominalistischen Metaphysikkritik, die Lehre von der *potentia dei ordinata* dient dem Erhalt der Möglichkeit von Metaphysik in einer transformierten Form unter nominalistischen Bedingungen.

3. Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs

Ohne Zweifel besitzt die Rede von der absoluten Macht Gottes bei Ockham eine provokative Komponente. Notwendigkeit und Freiheit sind für ihn nur kontradiktorisch zu verstehen, und diesen Gegensatz zu betonen, ist ihm jedes Mittel recht. Das ändert nichts daran, daß er systematisch exakt angegeben hat, wie das Verhältnis von absoluter und ordinierter Macht zu verstehen ist. Die ordinierte Macht ist in ihrer Anwendung keinesfalls notwendig oder zwanghaft erfolgt, sondern frei gewählt, und die Rede von der absoluten Macht dient der Betonung, daß Gott, wenn er sich gemäß seiner ordinierten Macht an die von ihm gestiftete Ordnung hält, dies nicht aufgrund einer von ihm erzeugten Notwendigkeit tut, sondern aus freier Wahl. Gemäß der postulierten Einheit seines Wesens und seiner Macht stellen die ordinierte und absolute Macht Gottes *eine* Potenz dar, deren Nichteingebundenheit in metaphysische Notwendigkeiten die theologische Sprachregelung einer Distinktion in zwei Potenzen nötig macht. Das machtvolle Handeln Gottes ist einheitlich, aber nicht notwendig. Es mit den Termini der *potentia absoluta* und der *potentia ordinata* zu beschreiben, ist nötig zur dialektischen Erfassung dieser Freiheit.

Ockhams gesamte Theorie einer nominalistischen Welt – mit ihrer Aufwertung des Besonderen und einer neu definierten Freiheit für den Menschen innerhalb einer nicht mehr notwendigen, sondern nur noch kontingenten Ordnung – hängt von dem Aufweis der Freiheit Gottes ab. Der unbedingte Wille, vor dem Kontext der aristotelisch inspirierten Theologie seiner Zeit die göttliche Freiheit zu betonen, hat nun Beispiele dieser Freiheit in Ockhams Werk Platz finden lassen, die die Rezeption oftmals als charakteristisch für die systematische Position seines Denkens genommen hat. So behauptet Ockham, aufgrund sei-

ner Allmacht sei es Gott möglich, als Totalursache einen Effekt ohne Zweitursache hervorzubringen.⁹⁵ Oder Gott könne im Bewußtsein des Menschen die Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes erzeugen.⁹⁶ Als das vielleicht aufsehenerregendste Beispiel im Kontext des mittelalterlichen Denkens erwägt Ockham die Möglichkeit, Gott könne verursachen, daß ein Mensch oder ein Engel ihn haßt – dieser Akt der Betroffenen wäre dann nicht einmal verwerflich.⁹⁷

Welche Funktion haben diese Beispiele, wenn Ockham in bezug auf sie zugleich erklärt, eine Hervorbringung eines Effektes durch Gott als Totalursache geschehe *de facto* nicht,⁹⁸ wenn er den Gedanken einer Täuschung durch die Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes ausschließt, da der Intellekt mit Evidenz erkennen könne, ob der Gegenstand existiert oder nicht,⁹⁹ und wenn Erich Hochstetter zustimmen sein wird, daß der von Gott verursachte Gotteshaß »eine bloße theoretische Möglichkeit ohne ethische Konsequenzen«¹⁰⁰ ist? Handelt es sich um die von vielen Interpreten veranschlagte Spekulationswut eines Nominalisten, der sich in der Erörterung hypothetischster Möglichkeiten verliert? Oder spielt die *potentia dei absoluta* die

⁹⁵ Vgl. z. B. *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTH V, 63): »Nunc autem quando Deus concurrat cum causa secunda, licet posset producere effectum sine causa secunda, et per consequens potest esse causa totalis ...«

⁹⁶ Vgl. z. B. *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 1 (OTH I, 38): »... notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente.« Ausführlicher dazu: *Quodlibeta septem* VI, qu. 6 (OTH IX, 604–607).

⁹⁷ Vgl. *Scriptum in librum secundum Sententiarum* II, qu. XV (OTH V, 342): »Et quod Deus possit causare actum odiendi Deum quantum ad omne absolutum in actu in voluntate creata probatur, quia Deus potest omne absolutum causare sine omni alio quod non est idem cum illo absoluto. Sed actus odiendi Deum quantum ad omne absolutum in eo non est idem cum deformitate et malitia in actu, igitur Deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi Deum vel nolendi, non causando aliquam deformitatem vel malitiam in actu ... Item, non minus potest separari deformitas ab odio Dei quam bonitas moralis a dilectione Dei. Sed dilectio Dei in angelo bono potest separari a bonitate morali et meritoria. Igitur odium Dei in angelo malo potest separari a deformitate. Et tunc omne quod non includit contradictionem, nec malum culpae, potest fieri a Deo solo, igitur odium Dei etc.«

⁹⁸ Ebd. (OTH V, 63): Deus »de facto non producit sine causa secunda. Et per consequens de facto non est causa totalis.«

⁹⁹ Vgl. die Ausführungen in dem Abschnitt *Der Grenzfall: Die intuitive Erkenntnis eines nicht-existenten Gegenstandes*.

¹⁰⁰ E. Hochstetter, *Viator mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham*, in: *Franziskanische Studien* 32 (1950), 1–20, hier: 16.

Rolle des *advocatus diaboli*, um Einwände gegen Ockhams Position gleichsam von einem externen Punkt aus ins Spiel zu bringen?¹⁰¹

Eine Apologie Ockhams ist nicht von theoretischem Interesse, aber diese allem Anschein nach gewollt spektakulären Beispiele sind auf ihren systematischen Ort in Ockhams Denken zu befragen. Ist ihre Funktion zu verstehen, ohne sie durch den Spekulationsvorwurf vorschnell zu diskreditieren? Ich möchte das Verständnisangebot machen, sie als einen Akt einer Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs zu lesen. *De facto* stellt für Ockham die *potentia absoluta* eine mit der *potentia ordinata* einheitliche Potenz Gottes dar. Die genannten Beispiele dagegen entlehnen ihren Spielraum gleichsam einer experimentellen Entfaltung der gedanklich isolierten absoluten Macht – die jeweilige Relativierung ihrer Bedeutung für den Menschen, gewissermaßen ihre pragmatische Irrelevanz, geschieht aus der Position der systematisch behaupteten Lehre von der Unterscheidung zwischen absoluter und ordinierter Macht.

Ockhams Beispiele vorschnell zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen, erschwert den Zugang zu seinem Denken. Und man verkennt ihre systematisch relativierte Bedeutung: Sie dienen einer provokativen Kritik an einem metaphysischen Nezesitarismus durch eine Erörterung des Möglichen, unabhängig von der Wahrscheinlichkeit seiner Realisierung. Dabei wird die Berechtigung der Metaphysik nicht grundsätzlich bestritten, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit und die Grenzen ihrer Einsetzbarkeit werden neu definiert. Dieser Interpretationsvorschlag mag den Vorwurf einer Entschärfung des Ockhamschen Denkens auf sich ziehen, aber die Radikalität einer Deutung steht nicht zwingend in einem proportionalen Verhältnis zu ihrer hermeneutischen Leistung.

Der im Gedankenexperiment eingesetzte Konjunktiv ist metaphysikkritisch, nicht vernunftkritisch. So folgert Ockham aus seinem auf die Erkenntnistheorie bezogenen Beispiel einer evidenten Wahrnehmung eines nicht-existenten Gegenstandes keinesfalls eine Verunsicherung für die menschliche Rationalität, der ein Skeptizismus entsprechen würde. Eine Unterwerfung der Vernunft unter die irrationalen Möglichkeiten Gottes ist ausgeschlossen. Es geht in den von

¹⁰¹ Dieser Deutungsvorschlag stammt von David W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, in: *Franciscan Studies*, 38 (1978), 122–160, hier: 155: »The *potentia Dei absoluta* plays the devil's advocate; it is the vehicle of a possible objection to Ockham's position.«

Ockham gewählten Illustrationen einer möglichen Macht Gottes nicht primär um den Menschen und die Definition der Leistungskraft seiner Vernunft, sondern um das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Daß die Vernunft implizit von den Spekulationen im Konjunktiv betroffen ist, liegt auf der Hand, aber es läßt sich nicht ohne weiteres ausmachen, daß sie einen repressiven Einfluß auf die Vernunft haben. Dies wird an den Bereichen der Erkenntnistheorie und der Logik zu überprüfen sein.

Ockhams Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs ist kontextuell bedingt gegen den aristotelischen Neozessitarismus gerichtet. Gleichwohl enthält er ein von diesem Kontext ablösbares Potential der Einübung in die theoretische Variation der kontingenten Welt. Seit der patristischen Rezeption der neuplatonisch verstandenen Metaphysik galt die geordnete und die in den Gedanken Gottes präfigurierte Welt als ein durch ihre transempirische Idealität festgefügte und in ihrer Wirklichkeit vorherbestimmte Größe. Der theologische Nominalismus löst diesen Gedanken durch seinen konjunktivischen Einspruch auf: Die Frage, ob Gott eine bessere als die bestehende Welt machen könne, wird von Ockham bejaht.¹⁰² Dies ist der schärfste Einwand gegen jede Vorstellung, diese Welt sei notwendig. Damit hat die Welt aufgehört, eine in ihrem Schöpfungsstatus unveränderbare Entität zu sein. Ockham ist noch weit davon entfernt, diesen Gedanken auf die Gestaltbarkeit der Realitäten durch den Menschen auszudehnen – weder die technische Manipulation der Natur noch die dem Entwurf von Utopien folgende Gesellschaftsveränderung ist bei ihm antizipiert. Gott, nicht dem Menschen, kommt es zu, die Wirklichkeit zu verändern. Und wenn Ockham beispielsweise im kirchenpolitischen Bereich überraschende und innovative Verfassungsänderungen vorschlägt, so geschieht dies allein reaktiv aus der Not einer diagnostizierten Krise. Dennoch gewinnt bei Ockham der Gedanke der Kontingenz der Welt an kritischer Potenz.

Trotz Leibniz' Rede von der besten aller Welten sollte sich dieses kritische Potential des Konjunktivs auf Dauer nicht unterdrücken lassen. Was bei Ockham als eine Verteidigung der Souveränität Gottes

¹⁰² *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 44, qu. 1: *Utrum Deus posset facere mundum meliorem isto mundo* (OTH IV, 650–661): »... Deus posset facere mundum meliorem ...« (Ebd. 661). Vgl. A. Maurer, *Ockham on the Possibility of a Better World*, in: *Mediaeval studies* 38 (1976), 291–312.

gemeint war, ließ sich gegen diesen Gott wenden. Lichtenberg hat dies durch einen Rückgriff auf demiurgische Geister antizipiert: »Es ist eine Torheit zu glauben, es wäre keine Welt möglich, worin keine Krankheit, kein Schmerz und kein Tod wäre. Denkt man sich ja doch den Himmel so. Von Prüfungszeit, von allmählicher Ausbildung zu reden, heißt sehr menschlich von Gott denken und ist bloßes Geschwätz. Warum sollte es nicht Stufen von Geistern bis zu Gott hinauf geben, und unsere Welt das Werk von einem sein können, der die Sache noch nicht recht verstand, ein Versuch?«¹⁰³

¹⁰³ G. Ch. Lichtenberg, *Sudelbücher (Schriften und Briefe*, hrsg. v. W. Promies, Bd. II, München/Wien 1971), in K 69. Vgl. A. Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, zweite überarbeitete Auflage, München ²1983, bes. 153 ff.