

## 9. Kapitel

# Ekstatische Faktizität: Facetten einer nominalistischen Welt

### 1. Die Kontingenz der Ordnung als die Möglichkeit des Politischen

»Aus den Äußerungen seiner akademischen Zeit eine politische Philosophie rekonstruieren zu wollen, wäre etwa mit der Aufgabe vergleichbar, aus Wittgensteins ›Tractatus‹ eine politische Philosophie zu eruieren.«<sup>1</sup> Dieses Urteil über Ockhams akademisches Werk bezeichnet die Problematik, im Kontext einer Nominalismusdeutung auf seine politische Theorie einzugehen. Bereits biographisch betrachtet zerfällt Ockhams Werk in zwei Teile: Seine gesamten philosophischen und theologischen Schriften entstanden als innerakademische Beiträge. Der gegen ihn eingeleitete Prozeß in Avignon, seine Flucht über Pisa nach München und seine Verbindung mit dem ihm Schutz bietenden Kaiser Ludwig dem Bayern leitete dagegen die zweite Phase seines Schaffens ein, in der er sich in politischen Schriften zuerst gegen den Papst Johannes XXII. wandte. Repräsentiert das philosophische und theologische Werk sein nominalistisches Denken, so ist die entscheidende Frage, ob eine systematische Beziehung zwischen dieser ersten und der zweiten Hälfte seines Schaffens besteht. Jürgen Miethke hat dies klar verneint: »Es ist nicht nur problematisch, von Ockhams ›nominalistischer‹ politischen Theorie zu sprechen, es scheint geradezu als unsinnig, weil Ockham sich kaum jemals in der Zeit seines deutschen Exils in München an die Texte und Themen seiner universitären Karriere ausdrücklich erinnert und nirgends die Verbindung seiner politi-

---

<sup>1</sup> J. Miethke, *Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters*, in: G. Göhler/K. Lenk/H. Münkler/M. Walther (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990, 89–112, hier: 93.

schen Philosophie und seiner Theologie und Erkenntnislehre expliziert hat.«<sup>2</sup>

Wenn im folgenden dennoch ein kurzer Blick auf Ockhams politische Theorie geworfen wird, dann nicht nur wegen der unleugbaren Bedeutung seines politischen Denkens – Ockhams *Dialogus* zählt neben der *Monarchia* Dantes und dem *Defensor Pacis* von Marsilius von Padua zu den politischen Hauptwerken des 14. Jahrhunderts, und es ist noch nicht entschieden, ob sein akademisches oder sein politisches Werk in seiner Wirkungsgeschichte einflußreicher war. Vielmehr liegt im Rahmen einer Deutung des Nominalismus eine Einbeziehung von Ockhams politischem Denken nahe, weil es neben dem biographischen eben keinen expliziten systematischen Bruch in Ockhams Werk gibt. Die Heterogenität der beiden großen theoretischen Themen in Ockhams Denken verlangt nur dann eine strikte Scheidung in der Interpretation, wenn etwa die politischen Arbeiten Ockhams einen korrigierenden Einfluß auf seine nominalistisch durchdachte Weltsicht gehabt hätten oder zumindest ein Bruch in der theoretischen Position zu vermerken wäre. Das ist aber nicht der Fall.

Trotz aller internen Differenzen reagierten neben Ockham auch Marsilius von Padua und Dante auf eine zeitgenössische Herausforderung, die im Gegensatz etwa zu aristotelischen Detailproblemen der Metaphysik allgemein genug war, um keine spezifisch nominalistische Lösung zu erfordern: Die Herausforderung war der spätmittelalterliche Papalismus. Papst Innozenz IV. hatte auf dem Konzil von Lyon 1245 Kaiser Friedrich II. gebannt und abgesetzt, und dessen Tod am 13. Dezember 1250 symbolisierte die realpolitische Schwächung des Kaisertums, dessen Stärke wiederzugewinnen die Anstrengungen der weltlichen Herrscher des Spätmittelalters ausmachen sollte. Die Päpste erhoben trotz ihrer ebenfalls schwachen Position, etwa zur Zeit des

---

<sup>2</sup> Ebd. In seinem Buch *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, hat Jürgen Miethke dagegen den Versuch einer historischen Rekonstruktion einer inneren Biographie Ockhams unternommen, die Ockhams Weg von seinen frühen akademischen Schriften bis zur Sozialphilosophie einschließlich seiner politischen Theorie nachzuzeichnen anstrebt. Dabei wird eine strikte Trennung der universitären von der nachakademischen Schaffensperiode ausdrücklich vermieden. Vielmehr versucht Miethke, die »zentrale Motivation des philosophisch-theologischen Systems von Ockham zu bestimmen, um schließlich den Ansatz plastischer hervortreten zu lassen, der Ockhams politische Reflexion in Gang brachte« (ebd., XV). Es wird sich kaum mehr behaupten lassen, als daß ein so genau wie möglich zu bestimmender, im letzten aber allgemein bleibender Zusammenhang zwischen Ockhams Nominalismus und seiner politischen Theorie besteht. Diesen Zusammenhang aber zu leugnen, halte ich nicht für nötig.

Exils in Avignon im 14. Jahrhundert, einen aus dem Investiturstreit resultierenden Machtanspruch, der ihre Politik im Spätmittelalter bestimmte. Dieser sich zunehmend steigernde Machtanspruch des Papsttums provozierte als Gegenbewegung eine Autonomisierung der politischen Sphäre einschließlich ihrer theoretischen Reflexion. Es sind zwei widerstreitende, sich aber bedingende Machtansprüche, die ideengeschichtlich die politische Theorie des 14. Jahrhunderts auf den Weg gebracht haben. Durch eine Skizzierung dieses theoriegeschichtlichen Hintergrundes<sup>3</sup> – die realpolitischen Verflechtungen müssen unerwähnt bleiben – läßt sich die Tragweite von Ockhams Ansatz nachvollziehen und in einem weiteren Sinne seinem Nominalismus zuordnen.

Die Abgrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt war das klassische Problem für jeden politischen Diskurs im Mittelalter. Augustinus hatte hier entscheidende Vorgaben gemacht. Seine Unterscheidung zwischen einer *civitas Dei* und einer *civitas terrena* als einer eschatologisch ausgerichteten Heils- bzw. einer Unheilsgemeinschaft entwertete jede Realpolitik als eine sinnvoll und vernünftig lenkbare Einflußnahme auf die menschliche Geschichte. Augustins Gnadenlehre nach 396 hatte eine radikal negative Anthropologie zur Folge gehabt, die nun in allen gesellschaftlichen und geschichtlichen Belangen nicht die Freiheit, sondern die Gnade als entscheidend betonte. Er konnte aus dieser Perspektive gegen die antike Kultur der Gesellschaft von der ›Finsternis gesellschaftlichen Lebens‹ (*tenebrae vitae socialis*)<sup>4</sup> sprechen. Da nun für Augustinus die eschatologische, von Gott erwählte Heilsgemeinschaft des Gottesstaates nicht einfach mit der Kirche identisch war – dagegen sprach der Donatistenstreit –, brauchte er die *civitas terrena* ebenfalls nicht vollends mit dem irdischen Staat zu identifizieren. Dadurch war es ihm möglich, dem Staat mit seiner irdischen Gewalt, trotz aller vorgebrachten Kritik, grundsätzlich ordnungserhaltende und bewahrende Funktionen zuzusprechen, die vom Christen anzuerkennen seien. Der Gottesstaat frage nichts nach Unterschieden

---

<sup>3</sup> Einen nützlichen Überblick bietet J. Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: H.-J. Lieber (Hrsg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, 47–156. Eine Einführung und wichtige Quellentexte bieten J. Miethke/A. Bühler (Hrsg.), *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Düsseldorf 1988.

<sup>4</sup> Augustinus, *De civitate Dei* (Corpus Christianorum, Series latina XLVIII, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955) XIX 6 (S. 670).

in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Frieden begründet oder aufrechterhalten werde, lehne oder schaffe nichts davon ab, bewahre und befolge es vielmehr, mag es auch in den verschiedenen Völkern unterschiedlich sein.<sup>5</sup> Die nur geduldete Koexistenz von geistlicher und weltlicher Macht raubt dem Staat jedes innovative Potential einer gesellschaftlichen Gestaltung, die für die Geschichte von Belang sein könnte. Augustins christliche Konzeption von Politik ist eine Antipolitik; sie ist »unpolitisch, ja antipolitisch, weil sie eschatologisch ist.«<sup>6</sup>

Durch Augustinus waren die Zuständigkeiten klar verteilt. Die Anerkennung der staatlichen Gewalt mit ihrem monarchischen Vertreter erfolgte mit ihrer eschatologischen Relativierung. Papst Gelasius I. (492–496) hat dem Mittelalter dafür die ausgleichende und taktisch kluge Formel geboten, es seien zwei Instanzen, durch welche die Welt regiert werde: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt. Unter diesen wiege »die Last der Priester umso schwerer, als sie bei dem göttlichen Gericht auch für die Könige der Menschen selbst Rechenschaft ablegen werden«. Dann folgt die entscheidende Formel, die Gelasius dem Kaiser Anastasius I. nahelegt: »Du weißt nämlich, gütigster Sohn, daß Du zwar durch Deine Würde dem Menschengeschlecht vorstehst, Du unterwirfst Dich jedoch demütig den Vorstehern der göttlichen Dinge und erbittest von ihnen die Ursachen Deines Heiles; und Du erkennst, daß Du beim Empfang der himmlischen Sakramente und ihrer gehörigen Verwaltung nach der Ordnung der Religion eher untertan sein mußt als vorstehen.«<sup>7</sup> Hiermit war die klassi-

---

<sup>5</sup> Augustinus, *De civitate Dei* XIX 17 (C. C. XLVIII, 685): »Haec ergo caelestis ciuitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus ciues euocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus ...«

<sup>6</sup> D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* (Schriften II,1), Frankfurt am Main 1971, 312.

<sup>7</sup> Papst Gelasius I., Brief *Famuli vestrae pietatis* an Kaiser Anastasius I. (im Jahr 494), in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau/Basel/Rom/Wien <sup>37</sup>1991, 347: »Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificium et regalis potestas, in quibus tanto grauius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in diuino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, fili clementissime, quoniam licet praesedeas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus diuinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis expetis, inque sumendis caelestibus sacramentis eisque, ut competit, disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse.«

sche Formel einer Gewaltenteilung durch Separierung der Zuständigkeiten formuliert.

Die so ausgehandelte Balance zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht wurde am nachhaltigsten durch den Investiturstreit des 11. Jahrhunderts gestört. Der Streit um die Einsetzung von Personen in geistliche Ämter hatte die Verflechtung von Klerikern in weltliche Geschäfte und den Übergriff weltlicher Herrscher auf die Belange der Kirche zum Thema. Die gregorianische Reform der Kirche suchte dagegen eine striktere Trennung beider Gewalten wiederherzustellen, die Einflußnahme weltlicher Gewalt auf die Kirche zurückzudrängen, bei der Besetzung kirchlicher Ämter ein uneingeschränktes Monopol zurückzugewinnen und somit auch die Simonie, die Käuflichkeit kirchlicher Ämter, zu beseitigen. Die verschärfte Rivalität zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt sollte aber nicht mehr zu einem ausbalanciertem Verhältnis zurückfinden. Vielmehr bestimmt seit Papst Gregor VII. (1073–1085) ein angestachelter Machtanspruch die theoretischen Entwürfe über die Einflußgewalt des Papsttums. In den entsprechenden Traktaten des Spätmittelalters, mit Titeln wie *De potestate papae* oder *De potestate ecclesiastica*, geht es daher nicht »um einzelne Schritte, Maßnahmen und Aufgaben des Papstes, vielmehr wird gefragt nach der Legitimität der päpstlichen Stellung schlechthin, nach dem Begründungszusammenhang, der seine einzelnen Vollmachten und Rechte, oder richtiger seine Vollmacht überhaupt konstituiert«. <sup>8</sup>

Der wohl bedeutendste Beitrag dieser Art war das Traktat *De ecclesiastica potestate* von Aegidius Romanus, der dem wachsenden Machtanspruch des Papsttums unverhohlenen Ausdruck und eine der wichtigsten theoretischen Legitimationen gab. Er nutzte den spätmittelalterlich entfalteten Gedanken der Allmacht Gottes zur Definition der möglichen Machtausübung des Papstes. So vergleicht er die Regentschaft des Papstes mit der absoluten Macht Gottes: Wie Gott alles Naturhafte in der Regel nach ihrer gewöhnlichen Gesetzmäßigkeit ablaufen lasse, aber aufgrund außergewöhnlicher Begebenheiten in ihren Lauf eingreife, so lasse auch der Papst alle zeitlichen und weltlichen Dinge ihrem allgemeinen Gesetz nach geschehen und dabei die weltlichen Schwerter ihre Urteile fällen. Im außergewöhnlichen Fall aber

---

<sup>8</sup> J. Miethke, *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewußtsein – Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 226 (1978), 564–599, hier: 596.

mische er sich in die zeitlichen Dinge ein.<sup>9</sup> Es gelte dabei, daß der Papst zwar über alle Dinge richte, nicht aber selbst durch andere gerichtet werde.<sup>10</sup> Dieser programmatische Höhepunkt einer Unterordnung aller weltlichen Gewalt unter die Macht des Papstes ging unmittelbar in die am 18. November 1302 erlassene Bulle *Unam sanctam* des Papstes Bonifaz VIII. ein. Dort heißt es zum Schluß: »Wir erklären, sagen und definieren nun aber, daß es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein.«<sup>11</sup> Das Aufsehenerregende an dieser Bulle war, daß ihr Anspruch nicht eine theologische, sondern eine machtpolitische Klärung herbeiführen sollte, die die weltliche Gewalt eindeutig der kirchlichen Gewalt unter- und zuordnete. Ausdrücklich heißt es in der Bulle, das geistliche *und* das materielle Schwert unterlägen der Macht der Kirche. Werde das eine *von* der Kirche, so daß andere *für* die Kirche geführt.<sup>12</sup> Eine derartige Vorrangstellung durchzusetzen, scheiterte realpolitisch auf ganzer Linie. Sowohl das Attentat auf Bonifaz VIII. am 8. September 1303 in Anagni als auch das Exil der späteren Päpste in Avignon sind Ausdruck der machtpolitischen Schwäche des Papsttums. Im Gegenzug aber hat vielleicht gerade dieses Scheitern die theoretischen Visionen eines erstarkten Papsttums beflügelt.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* (Ed. R. Scholz, Weimar 1929, Nachdruck Aalen 1961) III 3 (S. 159): »Et sicut Deus gubernat mundum quantum ad istas res naturales quas videmus, quia assidue ut plurimum se gerit cum eis secundam communem legem, ut non impediatur eas in accionibus suis, raro autem et ex aliquibus specialibus casibus esse contingit, quod non sinat hec naturalia agere suos cursus: sic et summus pontifex quantum ad hec temporalia, et quantum ad ista materialia, debet se gerere secundum communem legem, ut ea proprios cursus agere sinat et ut materiales gladii sua iudicia exequantur, nisi forte aliqua specialia ibi sint advertenda, propter que de temporalibus se intromittat ...«

<sup>10</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I 2 (Ed. Scholz, 9): »... bene dictum est, quod summus pontifex ... omnia iudicat, idest omnibus dominatur et ipse a nemine poterit iudicari, idest nemo poterit sibi dominari nec quam eciam equari.«

<sup>11</sup> Papst Bonifaz VIII., Bulle *Unam sanctam*, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum ...*, a. a. O., 870–875, hier: 875: »Porro subesse Romano Pontifici omni humane creature declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.«

<sup>12</sup> Ebd., 873: »Uterque ergo est in potestate Ecclesie, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem *pro* Ecclesia, ille vero *ab* Ecclesia exercendus.«

<sup>13</sup> J. Miethke, *Geschichtsprozess und zeitgenössisches Bewußtsein ...*, a. a. O., 598: Trotz des realpolitischen Scheiterns gilt, »daß die papale Theorie in einem Augenblick in den Zenith ihrer systematischen Ausarbeitung gelangte, als sie durch den Übergang von der programmatischen zur apogetischen Intention von praktischer Rücksicht gleichsam befreit um so ungehemmter rein theoretischen Systematisierungswillen zu folgen vermochte«.

Gegen diese Entwicklung sollte sich die politische Theorie im Spätmittelalter konstituieren. In der nun auftretenden Form gab es sie vorher nicht. Statt einer politischen Theorie war vielmehr eine politische Ethik formuliert worden, deren moralisches Verständnis von Politik in den ›Fürstenspiegeln‹<sup>14</sup> ihren Ausdruck gefunden hat. Ihr Ziel war es, dem Herrscher ein tugendhaftes, dem Allgemeinwohl dienendes Verhalten vor Augen zu führen und somit der Tyrannis vorzubeugen. Diese vorbildhafte Empfehlung war keineswegs die Anerkennung einer Autonomie der profanen Staatsgewalt, sondern vielmehr die explizite Einbettung des Herrschertums in einen heilsgeschichtlichen Kontext: »Staatliches Handeln bekommt so eine theologische Dignität, die das Politische nicht als eine Größe eigenen Rechts und Anspruchs zu betrachten erlaubt. Man könnte von einem politischen Symbolismus sprechen, der alle geschichtlich-politischen Ereignisse als Manifestationen göttlichen Heilshandelns deutet.«<sup>15</sup>

Es ist eine politische Konsequenz des Universalisierenden, daß die Verfassung des Staatswesens bis zum Ende des Mittelalters streng monarchisch aufgefaßt worden ist. Thomas von Aquin konnte noch in seinem Fürstenspiegel *De regno ad regem Cypri* bzw. *De regimine principum* aus dem Prinzip, daß sich alle Vielheit von einer Einheit ableite, uneingeschränkt folgern, es sei daher am besten, wenn eine Gesellschaft von einem einzigen Herrscher und nicht von einer Mehrzahl der Regierenden angeführt werde.<sup>16</sup> Die naturrechtliche Begründung von Herrschaft vermochte sie als eine weltliche Partizipation am universellen Ordnungsgedanken erscheinen lassen, dessen Verhältnis zur geistlichen Gewalt im besten Falle harmonisch zu sein hatte. Diese theoretisch formulierte Balance war mit dem spätmittelalterlichen Machtanspruch des Papsttums zerstört. Der Anspruch einer päpstlichen Universalherrschaft trieb die moralisch argumentierende politische Ethik über sich hinaus in die Gestalt einer politischen Theorie der Organisation von Machtverhältnissen. Für diesen Prozeß war der Umstand förderlich, daß seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts

---

<sup>14</sup> Als Übersicht vgl. dazu H.-H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, München 1968; W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938.

<sup>15</sup> G. Wieland, *Die Rezeption der aristotelischen »Politik« und die Entwicklung des Staatsgedankens im späten Mittelalter: Am Beispiel des Thomas von Aquin und des Marsilius von Padua*, in: E. Mock/G. Wieland (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt am Main u. a. 1990, 67–81, hier: 70.

<sup>16</sup> Thomas von Aquin, *De regno ad regem Cypri* I 2.

die *Politik* des Aristoteles durch die Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke wieder zugänglich war. Damit bot sich die Möglichkeit, das Prinzip und die Herkunft von Herrschaft anthropologisch zu begründen.<sup>17</sup>

Es gab mehrere Möglichkeiten, konzeptuell auf den bedrohlichen Konflikt zwischen weltlicher und klerikaler Macht zu reagieren. Dante tat dies auf eine inhaltlich konservativ scheinende, aber der Argumentationsstruktur nach revolutionäre Weise. In seiner *Monarchia* wird er zum großen Fürsprecher einer machtpolitischen Erneuerung eines universalen, das Menschengeschlecht führenden Monarchentums. Die konservative Idee, einem erstarkten Papalismus eine machtvolle Monarchie entgegenzustellen, ist darin modern, daß sie von einer neuartigen Trennung beider Gewalten ausgeht. Statt einer eschatologischen Relativierung der weltlichen Macht durch eine Apologie der Kirchengewalt zustimmen zu können, versucht Dante zum einen den Nachweis, »daß die Autorität des Imperiums von der Kirche in keiner Weise abhängt«. <sup>18</sup> Zum anderen kommt es bei ihm zu einer Zweiteilung der teleologischen Struktur der Wirklichkeit. Hatte der klassische Universalismus auch die Weltlichkeit letztlich auf eine übergeordnete Finalität hin ausrichten wollen, geht Dante davon aus, »daß für den Menschen ein zweifaches Ziel existiert: So wie er als einziges von allen Seienden an der Vergänglichkeit und der Unvergänglichkeit teilhat, ebenso ist er als einziges von allen Seienden auf zwei Ziele hingeeordnet ... Die unaussprechliche Vorsehung hat also für den Menschen zwei anzustrebende Ziele vorgesehen, nämlich die Glückseligkeit dieses Lebens ... und die Glückseligkeit des ewigen Lebens«. <sup>19</sup> Die strikte Trennung von weltlicher und klerikaler Gewalt kam einer realpolitischen Entmachtung der Kirche gleich. War die Restauration einer universalen Monarchie konservativ, so war die gänzliche Abtrennung der

---

<sup>17</sup> Zur Rezeption der aristotelischen Politik im Mittelalter vgl. C. Flüeler, *Mittelalterliche Kommentare zur »Politik« des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen »Oekonomik«*, in: *Bulletin de philosophie médiéval* 29 (1987), 193–229; ders.: *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 Bde., Amsterdam 1992.

<sup>18</sup> Dante Alighieri, *Monarchia* (Studienausgabe, lat./dt., Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach und Ch. Flüeler, Stuttgart 1989) III xiv 10: »... auctoritatem Imperii ab Ecclesia minime dependere.«

<sup>19</sup> Dante, *Monarchia* III xv 6–7: »Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur ... Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite ... et beatitudinem vite eterne ...«



politischen Sphäre von der teleologischen Heilsgeschichte revolutionär.

Die philosophische Legitimierung einer Autonomie der politischen Realität und die prinzipielle Trennung der weltlichen Gewalt von der kirchlichen Einflußnahme setzte sich bei Marsilius von Padua entscheidend fort und wurde bei ihm zur grundlegenden Bedingung des Friedens. Marsilius, der wie Ockham am Hof Kaisers Ludwig des Bayern in München Zuflucht gefunden hatte, beginnt seinen *Defensor pacis* mit einer Konzeption irdischer Herrschaft, die in dem ersten Teil des Werkes bewiesen werden soll »mit sicheren, vom menschlichen Geist gefundenen Methoden auf Grund von feststehenden Sätzen, die jedem denkenden Menschen unmittelbar einleuchten, der nicht verdorben ist von Natur, durch eine verkehrte Gewohnheit oder Neigung«. <sup>20</sup> Mit der hier aufscheinenden Souveränität politischer Reflexion entzieht er die Einsetzung eines Königs ganz der Mitbestimmung der Kirche, wobei er der durch eine Wahl legitimierten Monarchie den Vorzug gibt. <sup>21</sup> Dieser Ansatz einer im Kern demokratischen Legitimierung von Herrschaft setzt sich in dem Postulat fort, kein Bischof habe gegenüber einem anderen irgendeine Autorität unmittelbar von Christus. Kein Bischof, Priester oder ein Sonderkollegium könne daher einen Herrscher, ein Land oder eine andere bürgerliche Gemeinschaft exkommunizieren. Dies stehe höchstens einem rechtmäßigen Konzil zu. <sup>22</sup> Und für die innergemeinschaftliche Gesetzgebung formuliert Marsilius, es stehe allein demjenigen die primäre menschliche Vollmacht zu, Gesetze zu geben oder zu schaffen, von dem allein die besten Gesetze ausgehen können. Dies obliege der Gesamtheit der Bürger oder deren gewichtigem Teil, der die Gesamtheit repräsentiere. <sup>23</sup> An

---

<sup>20</sup> Marsilius von Padua, *Defensor pacis* (Ed. W. Kunzmann/H. Kusch, lat./dt., 2 Bde., Darmstadt 1958) I 1, 8 (S. 24): »In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consuetudine vel affectione perversa.« Es ist bezeichnend für Marsilius, daß er erst im zweiten Teil seines Werkes auf theologische Autoritäten zurückgreifen will.

<sup>21</sup> Vgl. *Defensor pacis* I 9, 5–11.

<sup>22</sup> Marsilius von Padua, *Defensor pacis* II 21, 9 (Ed. Kunzmann/Kusch, 750): »... quoniam nullus episcopus in alium auctoritatem habet aliquam a Christo immediate ... neque coactivam invicem aut in alios iurisdictionem ... Ex quibus eciam deduci potest et convenit, ad solius iam dicti concilii, non autem ad solius episcopi aut presbyteri vel alicuius ipsorum particularis collegii auctoritatem pertinere, principem, provinciam aut communitatem aliam civilem excommunicare vel divinorum officiorum usum interdicere.«

<sup>23</sup> Marsilius von Padua, *Defensor pacis* I 12, 5 (Ed. Kunzmann/Kusch, 122): »Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lacionis seu institutionis auctoritas humana

dieser revolutionärsten Schrift zur politischen Theorie des 14. Jahrhunderts wird die Dialektik von klerikalem Machtanspruch und der Verweltlichung politischer Entscheidungsprozesse überdeutlich.

Auch Ockham sollte seinen Beitrag zu dieser Entwicklung leisten. Er stieß auf die Kontroverse zwischen Papst und Kaiser durch seine Einbindung als Franziskaner in den sogenannten ›theoretischen Armutsstreit‹.<sup>24</sup> Franz von Assisi hatte seinem Orden strikte Armut als evangelische Lebensführung befohlen. Dem rasch zur Großorganisation wachsenden Orden wurde diese Forderung zunehmend zu einem Problem, verlangte seine Mitgliederzahl doch nach einer Organisation auf der Basis materiellen Besitzes. Die Lösung war der erhobene Anspruch auf ein Gebrauchsrecht an Gütern, ohne damit ein Eigentumsrecht zu verbinden. Der theoretische Armutsstreit brach aus, als Papst Johannes XXII. das zuvor von der Kirche wahrgenommene Eigentumsrecht dem franziskanischen Orden zurückgab. Die aus heutiger Sicht oft allzu subtilen Diskussionen um den Eigentumsbegriff trafen den Orden der Franziskaner an ihrer verwundbarsten Stelle und kulminierten in der Frage, ob Jesus und seine Jünger jemals etwas besessen hätten. Diese allein in ihrem historischen Kontext brisante Fragestellung führt Ockham zu einer Reflexion der machtpolitischen Mechanismen, die der Kirche im Falle einer entscheidenden Auseinandersetzung zur Verfügung stehen. Anhand seiner daraufhin entfalteten Kirchenkritik gelangt er zu dem, was als politische Theorie wirksam werden sollte, da es auf die weltliche Gesellschaftsordnung gleichermaßen anwendbar war.

Die unüberbrückbar scheinenden Gegensätze innerhalb des theoretischen Armutsstreites sowohl zwischen Papst Johannes XXII. und den Franziskanern, aber auch zwischen der Lehrmeinung des Papstes und seines Vorgängers Nikolaus III. provozierten eine radikale Position: Ockham zieht die Möglichkeit in Erwägung, Johannes XXII. sei ein Ketzer. Bedeutsam sind hier nicht die Argumente, die Ockham für diese These anführt – etwa die gegensätzliche Lehre von Johan-

---

prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat ...»

<sup>24</sup> Zur Geschichte des theoretischen Armutsstreites vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 348–427. Zur politischen Theorie Ockhams vgl. A. S. McGrade, *The political Thought of William Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge/New York 1974.

nes XXII. und Nikolaus III. in bezug auf die Armutfrage<sup>25</sup> oder die Ablehnung der theologischen Unterscheidung der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* durch Johannes<sup>26</sup> –, sondern die Begründung der Möglichkeit einer Verfehlung. Hatte Ockham die Bedeutung der Logik mit der Irrtumsfähigkeit des Menschen begründet, der folglich einer Orientierung bedürftig sei, so überträgt er nun diese anthropologische Ausgangssituation auf das Papsttum: »Jeder Mensch in seinem Erdenleben, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, aber noch nicht im Gnadenstand gefestigt ist, kann gegen den Glauben irren und solchem Irrtum hartnäckig anhängen ... Ein Papst hat auch den Gebrauch seiner Vernunft, jedenfalls im allgemeinen, denn wenn er wegen Krankheit oder Alters oder aus irgendeinem anderen Grund den Gebrauch seiner Vernunft verlöre, so könnte er dann, solange er des Gebrauchs seiner Vernunft entbehrte, nicht Ketzer sein ... Darüber hinaus ist auch ein Papst nicht im Gnadenstande gefestigt, da er sündigen kann und verdammt werden kann.«<sup>27</sup>

Die Bedingung der Möglichkeit des Ketzertums von dem Gebrauch der Vernunft als einer irrtumsfähigen abhängig zu machen, spiegelt Ockhams neues Verständnis rationaler Subjektivität. Denn war auch immer schon die Vernunft des einzelnen dem Fehlurteil gegenüber offen, so hatte das Universaliendenken einschließlich seiner hierarchischen Struktur für die obersten Vertreter der geistlichen und weltlichen Macht gleichsam eine allgemeine Vernunft walten lassen, an der zu partizipieren ihrer Stellung im Ordnungsgefüge der Welt entsprach. Weder Papst noch Kaiser waren auf sich allein gestellt und

---

<sup>25</sup> Vgl. *Dialogus* (zitiert nach dem Abdruck in: M. H. Goldast, Hrsg., *Monarchia Sacri Romani Imperii*, Bd. II, Frankfurt am Main 1614, Nachdruck Graz 1960, 396–957; Übersetzungen im folgenden nach W. v. Ockham, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, ausgewählt, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von J. Miethke, Darmstadt 1992) I, cap. 2 (S. 469). Der *Dialogus* stellt den Leser vor die Schwierigkeit, Ockhams Position eindeutig zu identifizieren: Statt üblicherweise eine polemische Position in bezug auf seinen Gegner zu beziehen, versucht Ockham vielmehr, durch eine ausführliche Darstellung unterschiedlichster Argumentationen im Wechselspiel eine Klärung herbeizuführen. Seine eigene Position bleibt dabei anonym, ist aber durchaus rekonstruierbar.

<sup>26</sup> *Dialogus*, I, cap. 2 (Ed. Goldast, 470).

<sup>27</sup> *Dialogus* I, cap. 3 (Ed. Goldast, 470): »Quis purus viator habens vsum rationis non confirmatus in gratia potest contra fidem errare, & eidem errori pertinaciter adhaerere, ... Papa etiam est habens vsum rationis (vt communiter) si enim per infirmitatem aut senectutem, vel per aliquam aliam causam perderet vsum rationis; & tunc quam diu vsu rationis careret, haereticari non potest .... Papa insuper non est confirmatus in gratia, cum possit peccare & damnari ...«

haben für sich entschieden, sondern sie waren vom theoretischen Verständnis her Organe, um die sich aufgrund der Ordnung der Welt aufdrängenden Entscheidungen umzusetzen. Die Legitimation ihrer Handlungen entsprang demnach nicht ihrer Subjektivität in der Form eines sich dem allgemeinen Diskurs aussetzenden individuellen Vernunftgebrauchs, sondern ihrer charismatischen Vollmacht. Für den Konfliktfall innerhalb der Kirche oder des Staates regelte die hierarchische Position den notfalls gewaltsam wiederherzustellenden Konsens.

Wenn nun aber der Papst in seinem Vernunftgebrauch so irrtumsfähig ist wie jeder Laie, dann verbürgt seine hierarchische Stellung keine Ordnungsgewalt, die gleichsam aus sich selbst heraus wirksam ist. Konsequenter folgt Ockham, »daß überall, wo die kirchliche Gewalt versagt, Laien innerhalb der Kirche Gerichtshoheit besitzen, das bedeutet: auch über Kleriker. Wenn folglich die kirchliche Gewalt ausfällt, sei es durch Unfähigkeit, sei es durch Bosheit oder durch Unwissenheit, dann erhalten Laien über den ketzerischen Papst Gewalt.«<sup>28</sup> Ausdrücklich gesteht Ockham auch den gläubigen katholischen Frauen das Recht zu, in Glaubensfragen ihre Kompetenz einzubringen.<sup>29</sup> Für den Grenzfall bedeutet Ockhams Aufwertung der kritischen Überprüfung lehramtlicher Positionen, daß, wenn einer allein gegen die ganze Kirche den rechten Glauben bewahren sollte, dieser dann ohne Furcht die Irrlehre des Ketzerpapstes verwerfen müsse.<sup>30</sup> Es klingt ein reformatorisches Pathos an, wenn Ockham erklärt, er werde ohne Zögern zu den papstreuen Ordensbrüdern zurückkehren, wenn man ihm klar beweise, daß die Konstitutionen und Predigten des Pseudopapstes nicht von der katholischen Wahrheit abwichen oder trotz Ketzerhaftigkeit Gehorsam gefordert wäre. Ohne Beweise mit Vernunftschlüssen oder Autoritäten dürfe aber weder er noch andere belästigt werden, die dem Papst nicht gehorchten.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> *Dialogus I*, cap. 99 (Ed. Goldast, 622): »... quod vbicunque ecclesiastica potestas deficit, laici habent iurisdictionem intra ecclesiam, hoc est super clericos & deficiente per consequens ecclesiastica potestate siue per impotentiam siue per malitiam siue per ignorantiam, laici super papam haereticum obtinent potestatem ...«

<sup>29</sup> *Epistola ad fratres minores*, 1334 (OPol III, 10): »... ex quibus (der Glosse: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*; J. G.) colligitur evidenter, quod quaestio fidei etiam ad mulieres spectat catholicas et fideles ...«

<sup>30</sup> *Dialogus I*, cap. 47 (Ed. Goldast, 704): »... imo si vnum solus remaneret fixus in fide, deberet intrepide doctrinam erroneam Papae haeretici improbare ...«

<sup>31</sup> *Epistola ad fratres minores*, 1334 (OPol III, 16): »Si quis autem mihi patenter ostenderit, quod constitutiones et sermones pseudo-papae a catholica non deviant veritate, aut etiam quod papae haeretico quicumque sciens ipsum esse haereticum debeat obedire, ad

Ohne Zweifel impliziert diese »Entsakralisierung des kirchlichen Lehramtes«<sup>32</sup> einen neuen Freiheitsbegriff, der über seine politische Dimension hinaus auch für die Deutung des nominalistischen Gottesbegriffs von Belang ist. Vergegenwärtigt man sich, daß Aegidius Romanus die päpstliche Regentschaft mit der Machtausübung Gottes verglichen und dabei argumentativ die Unterscheidung zwischen der *potentia dei ordinata* und der *potentia dei absoluta* herangezogen hatte, wird die Differenz zu Ockham deutlich. Nach Aegidius läßt Gott trotz seiner Allmacht die Dinge ihren eigenen Lauf nehmen, vollbringt aber manchmal gegen ihren natürlichen Lauf Wunder. So hat auch der Papst aufgrund der Befugnis der Kirche die Fülle der Macht und kann etwas ohne Zweitursache bewirken, was er auch mit einer Zweitursache bewirken kann.<sup>33</sup> Diese Übertragung theologischer Distinktionen auf die päpstliche Machtausübung läßt nach einem Rückschluß von Ockhams Auffassung klerikaler Gewalt auf seinen Gottesbegriff fragen, insbesondere, da Aegidius schon in anderen Fragen ein impliziter Gegner Ockhams war.<sup>34</sup> Entspricht nicht dem Klischee eines nominalistischen Gottes, dessen Handeln als ein despotischer Dezisionismus begriffen wird, ein ebenso die Freiheit der Individuen negierender Voluntarismus des Papstes?

Davon kann bei Ockham nicht die Rede sein. Statt dessen bringt er in seinen Diskurs über die Machtausübung der Kirche den Gedanken des Evangeliums als des Gesetzes der Freiheit (*lex libertatis*)<sup>35</sup> ein. In

---

fratres sibi faventes non tardabo reverti. Qui autem neutrum istorum nec ratione nec auctoritatibus probare valuerit, nec mihi nec alicui, qui dicto haeretico non obedit, debet esse molestus.«

<sup>32</sup> J. Schlageter, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamentaltheologische Analyse seiner kirchenpolitischen Schriften* (Kath.-Theol. Diss. München 1970), Münster 1975, 399: Bei Ockham »werden die kirchlichen Amtsträger hinsichtlich ihrer Geistbegabung, ihrer Gnadenausstattung, des göttlichen Beistandes auf dieselbe Stufe mit anderen Gläubigen gestellt. Das bedeutet eine »Entsakralisierung« des kirchlichen Lehramtes; denn obwohl die kirchlichen Amtsträger die Glaubensaufsicht haben, sind sie in dieser Funktion nicht *grundsätzlich* den anderen Christen überlegen.«

<sup>33</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* III 9 (Ed. Scholz, 191): »Et quamvis omnia possit, ipse tamen sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat. Facit tamen Deus aliquando miraculum vel etiam miracula, ut agat preter communem cursum nature et non agat secundum communes leges nature inditas. Sic et summus pontifex quantum ad posse, quod est in ecclesia, habet plenitudinem potestatis et potest sine causa secunda, quod potest cum causa secunda ...«

<sup>34</sup> Vgl. dazu E. A. Moody, *Ockham and Aegidius of Rome*, in: ders., *Studies in Mediaeval Philosophy, Science, and Logic*, Berkeley/Los Angeles/London 1975, 161–188.

<sup>35</sup> *Dialogus* III, cap. 5 (Ed. Goldast, 776 ff.).

Abgrenzung zum Alten Testament, das für ihn ein Gesetz der Knechtschaft beinhaltet, verbürgt der neue Bund eine Freiheit, die nicht nur von der Last des mosaischen Gesetzes befreit, sondern darüber hinaus auch von weiteren Formen der Knechtschaft. Es gelte nach Paulus, »daß wo der Geist des Herrn ist, daß dort nicht nur die Freiheit von der Knechtschaft des alten Gesetzes sei, sondern daß ebendort auch die Freiheit von aller Knechtschaft in äußeren Werken ist, die gleichgroß wäre, wie es die Knechtschaft des alten Gesetzes war.«<sup>36</sup> Ockham vertritt diese Position nicht spiritualistisch, sondern sie hat unmittelbare Auswirkungen auf seine Einschränkung der Papstgewalt. Hätte der Papst von Christus eine Gewaltenfülle erhalten, die ihm alles ermöglichte, was nicht gegen das göttliche Gesetz und nicht gegen das Naturgesetz verstieße, dann wäre dieses christliche Gesetz eine unerträgliche Knechtschaft – und das in einem erheblich größerem Maße, als es die Knechtschaft unter dem Alten Testament gewesen ist.<sup>37</sup> Bedeutsam ist hier nicht nur die aufsehenerregende Definition eines nahezu uneingeschränkten Papsttums als einer Knechtschaft für die Untergebenen, sondern es ist beachtenswert, daß Ockham das Alte Testament eindeutig negativ bewertet. Er verzichtet gänzlich auf die Heranziehung des gängigen Topos eines allmächtigen und willkürlichen Gottes, wie er dem Alten Testament landläufig zugeschrieben wird. Ockham ist in seinen Argumentationen oft kompliziert, aber nicht inkonsequent. Weder der Topos des alttestamentlichen Befehlsgottes, der Abraham befiehlt, seinen Sohn zu opfern und von diesem Befehl erst im letzten Moment abläßt (Gen 22), noch der Entwurf eines Papsttums, das den Eigenanspruch des Individuums mißachten kann, werden an den entscheidenden Stellen angeführt. Das spricht dafür, daß sein nominalistischer Gottesbegriff nicht mit einem despotischen Voluntarismus gleichgesetzt werden sollte.

Ockhams Kritik an einer uneingeschränkten Macht des Papstes reduziert sich aber nicht auf eine Zurückweisung einer Übertragbarkeit des voluntaristisch ausgelegten Prinzips der *potentia dei absoluta* auf die päpstliche Amtsführung. Er fragt vielmehr grundsätzlich nach der

<sup>36</sup> *Dialogus* III, cap. 7 (Ed. Goldast, 778): »... quod vbi est Spiritus Domini: ibi non solum est libertas a seruitute veteris legis: sed etiam ibi libertas est ab omni seruitute, quod opera exteriora: quae est tanta, quanta fuit seruitus veteris legis.«

<sup>37</sup> *Dialogus* III, cap. 5 (Ed. Goldast, 776): »Sed si Papa haberet a Christo talem plenitudinem potestatis, vt omnia possit, quae non sunt contra legem diuinam, nec contra legem naturae: lex Christiana ex institutione Christi esset lex intolerabilis seruitutis: & multo maioris seruitutis quam fuerit lex vetus ...«

Legitimation päpstlicher Gewalt. Diese lehnt er in ihrer besonderen Würde und Herkunft keinesfalls ab, differenziert aber ihre Legitimation auf eine entscheidende Weise: Mag auch die päpstliche Herrschaft vor allem darin göttlich sein, daß Christus angeordnet habe, daß es in der Kirche einen Papst geben soll, so ist in vielen Dingen die päpstliche Herrschaft aber offensichtlich menschlich, denn Menschen obliege die Anordnung, wer zu dieser Herrschaft zu berufen sei, wer das Wahlrecht ausüben solle und wer den Erwählten zurechtzuweisen habe, wenn er einer Zurechtweisung bedarf.<sup>38</sup> Diese Anthropologisierung der Gestaltung von Herrschaft führt Ockham zu dem Gedanken einer abgestuften Befugnis. Steht das Papsttum als solches nicht zur Disposition, so gilt doch für viele seiner Entscheidungsbefugnisse, daß es sie erlangt hat oder erlangt »kraft menschlicher Anordnung, Erlaubnis, freiwilliger Unterwerfung, aus ausdrücklicher oder stillschweigender Einwilligung oder auch wegen der Machtlosigkeit, Pflichtversäumnis oder der Bosheit anderer Menschen oder auch kraft Gewohnheitsrechts oder irgendwie kraft menschlichen Rechts«.<sup>39</sup>

Diese Lehre vom *dominium*, von der Herrschaft, stellt den Kern von Ockhams politischer Theorie dar und läßt sich von seiner kircheninternen Reflexion auf die weltlichen Gesellschaftsstrukturen übertragen. Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, daß Gott dem Menschen nach dem Sündenfall eine Herrschaftsbefugnis über die übrigen Kreaturen übertragen habe, damit er in der nachparadiesischen Welt bestehe.<sup>40</sup> Ohne die Herrschaft dem Bereich göttlicher Einsetzung entziehen zu wollen, wird dabei die Gestaltung der Herrschaftsausübung

---

<sup>38</sup> *Dialogus* III, cap. 20 (Ed. Goldast, 806): »Quia licet principatus Papalis sit quo ad hoc diuinus, quod Christus ordinauit ipsum debere esse in Ecclesia, quantum ad multa tamen videtur esse humanus. Nam ad homines pertinet ordinare, quis assumi debeat ad ipsum, & qui debent eligere, & qui debent assumptum corrigere, si correctione indigeat, & consimilia.«

<sup>39</sup> *Dialogus* III, cap. 17 (Ed. Goldast, 786): »Omnem autem potestatem, quam regulariter vltra istam habuerunt vel habent summi Pontifices ex humana conditione, concessione, spontanea submissione, vel ex consensu expresso vel tacito, aut propter impotentiam, negligentiam, aut malitiam hominum aliorum; vel ex consuetudine, vel quomodocunque ex iure humano obtinuerunt & obtinent.«

<sup>40</sup> Vgl. W. Stürner, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen 1987. Zum Begriff *dominium*, der auch für Ockhams Position innerhalb des theoretischen Armutsstreites entscheidend ist, vgl. J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, a. a. O., 458–477.

in die Hände des Menschen gelegt. Auf die kürzeste Formel gebracht, lautet dieses Prinzip von Herrschaft: *a Deo, sed per homines*.<sup>41</sup>

Die Folgen sind weitreichend. Die Entnaturalisierung von Herrschaftsstrukturen beraubte die Ableitung der Machtbefugnis von der Stellung des Herrschers im göttlich eingesetzten Ordnungsgefüge ihrer dogmatisch gehandhabten Evidenz.<sup>42</sup> Die Konsequenz ist bei Ockham nicht eine anarchistische Auflösung des Prinzips der Macht, sondern eine radikale Stärkung des individuellen Widerstandsrechtes und der Gedanke der Veränderbarkeit von Gesellschaftsformen. Die abgelehnte Übertragung der Synonymität von Natur und Ordnung auf herrschaftliche Machtstrukturen läßt die konkrete Gesellschaft nicht mehr vorrangig als eine nur noch zu perfektionierende Annäherung an eine ideale Präfiguration denken. »Eine dem staatsbildenden Prozeß vorausliegende, ihn einende und gestaltende eigene Wirklichkeit, die den Menschen zur Geselligkeit vorwärts drängt und nicht ruht, bis die vollkommene Form der Autarkie auf dem Weg der Seinsentelechie erreicht ist, hat in dieser Konzeption offenbar keinen Platz.«<sup>43</sup>

Diese Entteleologisierung der Gesellschaftsform ermöglicht es Ockham, am Beispiel der Kirche für den Grenzfall politischer Konflikte überraschend neue Lösungen vorzuschlagen. Je nach der »Notwendigkeit und Verfassung der Zeit« (*necessitas & qualitas temporis*)<sup>44</sup> besteht die Möglichkeit einer vorübergehenden Verfassungsänderung. Der Gemeinschaft der Gläubigen kommt dabei das Bestimmungsrecht zu: »Was zugunsten und zum Nutzen einiger eingeführt wurde, darf nicht zu ihrem Schaden und zu ihrer Gefährdung gereichen. Aber die Herrschaft, der alle Gläubigen insgesamt unterworfen sein müssen, ist zugunsten und zum Nutzen aller Gläubigen eingeführt; wenn daher eine bestimmte Art der Herrschaft für die Gläubigen gefährlich zu werden beginnt oder auch weniger nützlich, so ist es sinnvoll, für eine Zeitlang diese Herrschaftsform in eine andere von größerem Nutzen zu verwandeln. Darum hat auch die Kirche die Kompetenz, eine aristokratische Herrschaftsverfassung über alle Gläubigen einzurichten,

---

<sup>41</sup> *Dialogus* III, cap. 26 (Ed. Goldast, 899).

<sup>42</sup> Vgl. *Octo quaestiones de potestate papae* V, cap. 6 (OPol I, 161): »... nullus tamen principatus regalis est a natura, ... sed omnis principatus regalis est ex institutione positiva, divina et humana.«

<sup>43</sup> W. Kölmel, *Perfekter Prinzipiat? Ockhams Fragen an die Macht*, in: W. Vossenkuhl/ R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 288–304, hier: 291 f.

<sup>44</sup> *Dialogus* III, cap. 20 (Ed. Goldast, 806).



wenn man erkennt, daß die Herrschaft eines einzelnen für die Gläubigen schädlich zu sein beginnt.«<sup>45</sup>

Auch ohne Berücksichtigung von Ockhams Stellung zum Naturrecht<sup>46</sup> läßt sich seine politische Theorie der Kirche durchaus im Kontext einer nominalistischen Weltansicht deuten. Die Enthypostasierung einer universalen Ordnung zugunsten einer durch die Freiheit des Subjekts konstituierten Gesellschaftsstruktur spricht dafür. Die nicht verworfene, sondern als kontingent erkannte Ordnung weist dem Individuum einen Spielraum politischer Relevanz in bisher ungekanntem Maße zu.<sup>47</sup> Für das gesamte Mittelalter war die Bezogenheit von Papsttum und Kaisertum als Integrationsfaktoren der Gesellschaft paradigmatisch.<sup>48</sup> Ockham hat dagegen anhand der als Notfall definierten Ausnahmesituationen eine Theorie für die Gestaltbarkeit politischer Institutionen geliefert, die über ihre tagespolitische Verursachung hinaus wichtig bleiben sollte.<sup>49</sup> Er hat dies nicht explizit als Nominalist getan, aber es spricht nicht viel dagegen, daß er es hätte tun können.

---

<sup>45</sup> Ebd. (Ed. Goldast, 807): »... quod in fauorem & vtilitatem inductum est aliquorum, non debet in eorum damnum & dispendium retorqueri. Sed principatus, cui debeant subditi vniuersi fideles, inductus est in fauorem & vtilitatem cunctorum fidelium. Ergo si aliqua species principatus incipit esse dispendiosa fidelibus vel minus vtilis, expedit vt illa species principatus in aliam vtiliorem pro tempore transmutetur. Quare Ecclesia habet potestatem constituendi Principatum Aristocraticum super cunctos fideles, si perpendunt, quod principatus vnus incipit esse dispendiosus fidelibus.«

<sup>46</sup> Vgl. C. Urban, *Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie*, Düsseldorf 1979; zum mittelalterlichen Naturrecht allgemein: R. Specht, *Materialien zum Naturrechtsbegriff der Scholastik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXI, Bonn 1977, 86–113.

<sup>47</sup> Das Individuum ist dabei in seiner politischen Relevanz nicht beliebig durch Repräsentanten seiner Interessen ersetzbar: Ockham bestreitet in seinen politischen Schriften »die theoretischen Grundlagen der juristisch formulierten politischen Theorie seiner Zeitgenossen. Er lehnt das Konzept ab, daß eine Gemeinschaft – sei sie Volk, Orden, Kirche oder Konzil – eine *persona ficta vel repraesentata* sein könnte. In diesen Gemeinschaften seien nur reale Personen vorhanden, die auch nur als einzelne handeln könnten« (H. G. Walther, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsdenkens*, München 1976, 199).

<sup>48</sup> Zu diesem Zusammenhang vgl. J. Miethke, *Politisches Denken und monarchische Theorie. Das Kaisertum als supranationale Institution im späten Mittelalter*, in: J. Ehlers (Hrsg.), *Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter*, Sigmaringen 1989, 121–144.

<sup>49</sup> Jürgen Miethke hat die Einflußmöglichkeit politischer Traktate im Mittelalter anhand Marsilius von Padua und Ockham untersucht. Ihm zufolge gilt, »daß ihr Publikum, ihre Leserschaft, ihre Benutzer in eben jener Schicht von gebildeten Klerikern im Umkreis der

Die Aufgabe eines universalen Ordnungsgedankens, der eine hierarchische Staffellung von Machtinstanzen gemäß einer übernatürlichen Verfügung verbindlich vorschrieb, läßt sich bei Ockham abschließend daran ablesen, daß er für den weltlichen Herrschaftsbereich nicht wie Dante zu einem universalen Kaisertum zurückfindet. Zwar bleibt trotz des betonten Individualismus die einende Herrschaft ein wichtiges Motiv in Ockhams Theorie der Macht, aber deren Legitimation entspringt, trotz ihrer grundsätzlich göttlichen Herkunft, in einem ungekannten Maße einem säkularisierten Rechtsdenken.

Ockhams Auffassung, daß Wissenschaft nicht eine additive Akkumulation gesicherter Erkenntnis als Annäherung an einen höchsten Erkenntnisgegenstand ist, sondern daß es verschiedene Gegenstände des Wissens gibt, die entsprechende Wissenschaften erfordern, findet sich im politischen Bereich gespiegelt. Die Frage, welches das Subjekt im Sinne des Gegenstandes der Naturphilosophie sei, gleiche der Frage, wer der König der Welt sei; so wie es aber keinen König der Welt, sondern nur Könige einzelner Reiche gebe, so verhalte es sich auch mit den verschiedenen Subjekten der verschiedenen Teile des Wissens.<sup>50</sup> Ausdrücklich gilt dies auch für die Metaphysik: So wie es keinen Universalherrscher gebe, besitze die Metaphysik keinen einheitlichen Gegenstand.<sup>51</sup> Der Partikularität des perspektivischen Wissens entspricht der Legitimationsverlust eines Universalherrschers bei gleichzeitiger Anerkennung territorialer Könige. Die wohlbegründeten und vernünftig legitimierten Interessen der Gemeinschaft prägen notfalls gegen den Herrscher die Ordnung. Die Ordnung hat aufgehört, eine ihrer Substanz nach transempirische, metageschichtliche und aus einem Allgemeinheitsprinzip ableitbare Größe zu sein.

---

Universitäten zu suchen sind, die zugleich sich im Umkreis der Fürstenhöfe und Machtzentren Europas aufhielten. Dieses Publikum ist gewiß seinem Umfang nach ungemain begrenzt, seinem Einfluß nach aber zumindest potentiell beachtlich.« (J. Miethke, *Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späten Mittelalter*, in: *Medioevo* 6, 1980, 543–567, hier: 566).

<sup>50</sup> *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, Prol. (OPh IV, 10): »Unde quaerere quid est subiectum philosophiae naturalis, est simile quaestioni qua quaereretur quis est rex mundi. Quia sicut nullus est unus rex mundi, sed unus est rex unius regni et alter alterius, sic est de subiectis diversarum partium scientiae talis ...«

<sup>51</sup> *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, Prol., qu. 9 (OTh I, 259): »... quia sicut diversa regna habent diversos reges, et nullus est rex totius, et tamen aliquando hi reges possunt habere ordinem inter se, quia scilicet unus est potentior alio vel ditior, ita nihil est subiectum totius metaphysicae sed diversarum partium sunt diversa subiecta.«

## 2. Die Aporie einer nominalistischen Theodizee: *Der allmächtige Gott und das Leid*

In den Jahren 1315 bis 1317 wurden weite Teile Europas von der ersten überregionalen Hungersnot des 14. Jahrhunderts betroffen.<sup>52</sup> 1338 und 1346 kamen in ganz Mitteleuropa auftauchende Heuschreckenschwärme hinzu. Zur Chronologie der Katastrophen dieses sich gedanklich vom Mittelalter allmählich lösenden Zeitalters gehört ebenso das Erdbeben von 1348 wie die immer wieder sich fortrankenden Kriege, dessen ausdauerndster der sogenannte Hundertjährige Krieg in Frankreich seit den Dreißigerjahren war. Überboten wurden diese Katastrophen von der 1348 zuerst auftretenden Pest, die unzähligen Opfern das Leben kostete. In direkter Folge kam es zu verheerenden Pogromwellen gegen die jüdische Bevölkerung, denen das Auftauchen der Pest vor allem durch die These der Brunnenvergiftung angelastet wurde. Die Opfer sind namenlos und ungezählt, aber Zeitgenossen berichten von dem Vorgang des Mordens: Es wurden Juden verbrannt, gerädert, bei lebendigem Leibe begraben oder einfach erschlagen.

Die Pest als der Anlaß für die europäische Pogromwelle war für das Katastrophenbewußtsein der Zeitgenossen und für die späteren Chronisten der wirtschaftlichen und demographischen Folgen von einer so schockierenden und tiefgreifenden Wirkung, daß in der neueren Geschichtswissenschaft immer wieder die These vertreten worden ist, sie habe durch ihren mentalitätsgeschichtlichen Einfluß das Mittelalter zu einem Ende gebracht.<sup>53</sup> Da für den Nominalismus alles Seiende in seiner kontingenten Faktizität auf den individualisierenden Schöpferwillen Gottes zurückgeht, stellt sich für ihn die empirische Vernichtung eines in seiner Besonderheit allen Allgemeinheiten überlegenen Seienden als ein Problem von systematischer Dringlichkeit.

Aber ohne Zweifel: Der Nominalismus hat auf die Krisenereignisse seiner Zeit nicht reagiert. Und auch Ockham, wohl selber ein Opfer der Pest, war noch weit davon entfernt, dies zu tun. Aber es findet sich bei ihm die Spur einer Überlegung, die für die spätmittelalterliche Theodizee eine Relevanz besitzt und die bei aller Spärlichkeit der Ausformulierung einen entscheidenden Schritt über die klassisch zu nen-

---

<sup>52</sup> Alle folgenden Angaben nach F. Graus, *Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.

<sup>53</sup> So zuletzt K. Bergdolt, *Der schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters*, München 1994.

nende theoretische Bewältigung des Übels und des Bösen im 13. Jahrhundert darstellt. Erst seit Leibniz ist in einem vollen Sinne von der Theodizee als dem systematischen Versuch einer Entlastung Gottes von der Mitschuld am Schlechten und Bösen die Rede. Die Theodizeeproblematik ist in ihrer einzigartigen neuzeitlichen Virulenz gleichsam »zum Signum einer Epoche«<sup>54</sup> geworden, und alle vorneuzeitlichen Bewältigungen dieses Problems werden als theodizeeanaloge Überlegungen abgegrenzt.<sup>55</sup> Dennoch läßt sich zeigen, daß Ockhams Aporie in der Problematik einer Theodizee den Problemhorizont auf eine in die Moderne einweisende Art verschärft hat. Durch einen vergleichenden Blick auf Thomas von Aquin wird dies deutlich.

Thomas von Aquin ist ein klassischer Repräsentant für die theoretische Bewältigung des Schlechten durch eine ontologische Depoten-zierung, eine Instrumentalisierung und eine Moralisierung unter mittelalterlichen Konzeptionsbedingungen. Der Vermeidung eines gnostischen Dualismus dient zu Beginn das grundlegende Urteil, »daß es keinen ersten Seinsgrund des Schlechten gibt, wie es einen ersten Seinsgrund der Güter gibt«.<sup>56</sup> Damit nicht genug: Innerhalb der metaphysisch explizierten Ontologie wird dem Schlechten jeder autonome Seinsstatus abgesprochen, da es einzig eine Art Abwesenheit des Guten bezeichne<sup>57</sup> und es das Gute als Träger benötige.<sup>58</sup>

Um diese Partizipation des keinen Seinsstatus besitzenden Schlechten am seienden Guten zu verdeutlichen, verortet Thomas das Auftreten des Schlechten innerhalb der für ihn die gesamte Kausaldynamik der Wirklichkeit repräsentierenden Ursachenlehre. Das Schlechte besitzt für ihn weder eine *causa formalis* noch eine *causa finalis*. Besäße es eine Formalursache, dann müßte ihm auch ein Seinsstatus zu-

---

<sup>54</sup> H.-G. Janssen, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt <sup>2</sup>1993, 16. Zur neueren Diskussion der Theodizeeproblematik vgl. die beiden Sammelbände von W. Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990; ders. (Hrsg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992.

<sup>55</sup> Vgl. C.-F. Geyer, *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 9–32.

<sup>56</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (Deutsche Thomas-Ausgabe) I, qu. 49, art. 3: »Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum principium bonorum.«

<sup>57</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 48, art. 1: »Relinquitur igitur quod nomine mali significetur quaedam absentia boni.«

<sup>58</sup> Vgl. *Summa theologiae* I, qu. 48, art. 3.

gesprochen werden, da die *forma* das die Materie prägende Prinzip darstellt. Eine Zielursache kann dem Schlechten nach Thomas nicht zugesprochen werden, da alle willentlich hervorgebrachte Dynamik des Seins – ganz gleich, ob sie vom menschlichen oder göttlichen Willen initiiert wird – ein Gutes anstrebt. Selbst die willentliche Ausrichtung auf ein Übel ist eigentlich eine Ausrichtung auf ein Gut, da das Übel situativ als ein erstrebenswertes *bonum* angenommen wird. Das Schlechte hat nun einzig einen ausdrücklichen Bezug auf die *causa materialis*, da das Seiende Träger des Schlechten ist, und auf die *causa efficiens (causa agentis)*. Hier ist der vorrangige Ort innerhalb der Kausaldynamik, wo durch einen Mangel innerhalb der Wirkung das Schlechte entsteht.<sup>59</sup> Die mangelnde Durchsetzung eines das Gute anstrebenden Willens etwa ist ein derartiger Wirkungsabfall. Da aber die Wirkursache nicht das Schlechte anstrebt, sondern ihr Versagen das Übel hervorbringt, hat das Schlechte keine Ursache an sich, sondern nur beiläufig.<sup>60</sup> Das Argumentationsziel ist eindeutig: Die ontologische Depotenzierung des Schlechten dient einer Kosmodizee im Dienste einer Theodizee. Mit den ihm zur Verfügung stehenden analytischen Mitteln setzt Thomas den von Augustinus exemplarisch formulierten Willen fort, das Seiende in seiner Positivität als Schöpfung denken zu können und dabei Gott von dem Vorkommen des Schlechten zu entlasten.

Bei der Differenzierung des Schlechten in die vom Menschen begangene schuldhaftige Verfehlung und dem im Naturgeschehen auftretenden Übel kommt die instrumentalisierende und moralisierende Behandlung des Schlechten bei Thomas zum Vorschein. Die Zielgerichtetheit des menschlichen Willens wird bei ihm ganz von seiner metaphysisch unterstellten Synonymität von ›seiend‹ und ›gut‹ geleitet. Innerhalb der theozentrisch ausgerichteten Seinsdynamik kann alles Seiende im Grunde nicht anders, als dem Status des vollkommenen Seins und somit der vollkommenen Güte nachzustreben. Der Wil-

---

<sup>59</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 1: »Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, jam ex praemissis patet: ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet: sed magis est privatio formae. Et similiter nec causam finalem: sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum: non autem per se, immo per accidens.«

<sup>60</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 1, ad 4: »... dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum ...«

le als das durch die Vernunft ausgerichtete Instrument dieser Dynamik kann nicht anders, als ein Gut anzustreben. Das vom Menschen her vorgebrachte Böse ist nichts anderes als ein Versagen des Willens, wobei der Wille noch in der Verfehlung seiner theozentrischen Grundausrichtung implizit folgt: »Der Wille richtet sich niemals auf etwas Schlechtes, es sei denn infolge eines Irrtums in der Vernunft, zumindest eines Irrtums hinsichtlich des einzelnen Gegenstandes seiner Wahl. Da nämlich der Gegenstand des Willens das wahrgenommene Gute ist, kann sich der Wille auf das Schlechte nur richten, wenn es ihm irgendwie als ein Gutes vorgestellt wird. Das aber kann nicht sein ohne Irrtum.«<sup>61</sup> Da der Wille stets ein *bonum* anstrebt und das höchste *bonum* Gott ist, mißversteht der ein Schlechtes als ein vermeintlich Gutes anstrebende Mensch seine eigene anagogische Dynamik des Selbstvollzugs, der eingebettet ist in die metaphysische Gesamtordnung alles Seienden. Der Irrtum der Vernunft ist somit der nicht weiter zu erhellende Quellpunkt des Schlechten in der Gestalt des Bösen.<sup>62</sup> Wie es zum Irrtum der Vernunft kommen kann, bleibt eine Aporie, aber es ist eine Unbestimmtheit am bewußt gewählten Rande des metaphysischen Systems. Aus unbestimmtem Grunde versagt der Mensch, nicht die Schöpfung. Das in der Welt vorkommende Schlechte als Strafe für diese Verfehlung ist die Konsequenz.

Der Markierung des Quellpunktes des Schlechten in der Form der menschlichen Schuld entspricht nun auf der anderen Seite die Frage nach der Mitwirkung Gottes am Schlechten in der Form des Übels innerhalb des Naturgeschehens. Augustinus hatte den Menschen mit einer Generalverantwortung für das gesamte Übel belastet. Aber

---

<sup>61</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (lat./dt., herausgegeben und übersetzt von K. Albert u. a., 4 Bde., Darmstadt 1974 ff.) I, cap. 95: »Voluntas numquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest.«

<sup>62</sup> Vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 214f.: »Die Kontrarietät von Gut und Böse stellt ... in der Einstellung der praktischen Vernunft auf das zu Tuende die entscheidende konstitutive, spezifische Differenz dar, die sich in der Ordnung der Vernunft unmittelbar zeigt ... Die metaphysische Analyse der Freiheitslehre zeigt dann, daß diese Gegebenheit der Kontrarietät mit transzendentalen wie mit Wesensbegriffen einzufangen und zu umschreiben, ihre Konstitution zu erläutern, ihre Bestimmtheit in einer Ordnung zu fassen ist, welche das gesamte moralische Verhältnis in das Licht metaphysischer Verstehbarkeit rückt; daß aber zugleich an ihrem Ursprung eine Faktizität waltet, die nicht mehr rückführbar, sondern nur noch hinzunehmen ist. Der letzte Ursprung des Bösen ist nicht mehr aufzulichten ...«

Thomas ist nicht Augustinus, und ein aristotelisch inspirierter Wirklichkeitsbegriff verlangt nach einer differenzierteren Analyse. Apodiktisch steht für Thomas fest, daß Gott nicht das Schlechte wollen kann. Es gelte offenkundigerweise, »daß das freie Entscheidungsvermögen bei ihm von Natur aus fest auf das Gute gerichtet ist.«<sup>63</sup> Wie läßt sich aber erklären, daß das Auftreten des Schlechten ein integraler Bestandteil der von ihm gewollten Schöpfung ist? Thomas argumentiert nun mit der Unterscheidung zwischen der Erst- und der Zweitursache – wie sich zeigen wird, wird Ockham hier nicht ohne weiteres mehr folgen können. Für Thomas kommt das Versagen als Ursache des Schlechten stets der Zweitursache, nicht der Erstursache zu:<sup>64</sup> Die als gut zu bewertende Bewegung eines hinkendes Beines komme der nicht versagenden Muskelkraft als der Erstursache zu, das Hinken dagegen werde durch die Krümmung des Beines als Zweitursache herbeigeführt. »Ähnlich wird das, was an Sein und Tätigkeit in der schlechten Tätigkeit liegt, auf Gott als die Ursache zurückgeführt; was dabei aber Versagen ist, wird nicht von Gott verursacht, sondern von der versagenden Zweitursache.«<sup>65</sup> Die menschliche Willensfreiheit ist der paradigmatische Anwendungsfall dieser Zweieursachenlehre: Die von Gott als Erstursache gestiftete menschliche Freiheit ist uneingeschränkt gut, auch wenn der Gebrauch der Freiheit durch den Menschen als Zweitursache oftmals Schlechtes hervorbringt.

Um dem sich bereits bei Augustinus einstellenden Verdacht zu entgehen, die Freiheit des Menschen selbst sei ein Übel – und darüber hinaus die gesamten potentiell versagenden Zweitursachen –, wird noch das durch ein Versagen hervorgebrachte Übel instrumentalisiert. Für Thomas ist es die kosmische Gesamtordnung, die das Übel in bezug auf einen übergeordneten Zweck hin als sinnvoll erscheinen läßt: »Nun ist es offensichtlich, daß die Form, die Gott vor allem in den geschaffenen Dingen beabsichtigt, das Gut der Ordnung des Weltalls

---

<sup>63</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I, cap. 95: »Deus est summum bonum ... Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum ... Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.«

<sup>64</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 2, ad 2: »Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis: non autem quantum ad id habet de defectu.«

<sup>65</sup> Ebd.: »Et similiter quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.«

ist. Die Ordnung des Weltalls aber erfordert, daß es Dinge gibt, die versagen können und auch zuweilen versagen. Und so verursacht Gott dadurch, daß Er in den Dingen das Gut der Ordnung des Weltalls wirkt, folgerichtig und gleichsam beiläufig die Zerstörung der Dinge ... «<sup>66</sup> Die Beiläufigkeit der göttlichen Verursachung des Schlechten entlastet Gott von jeder unmittelbaren Mitschuld und gibt ihm die Rolle des Zulassenden: »Daher will Gott weder, daß das Übel geschehe, noch daß es nicht geschehe; sondern Er will zulassen, daß Übel geschehen. Und das ist etwas Gutes.«<sup>67</sup>

Das metaphysische Gesamtsystem bietet einen Schutzwall vor einer unmittelbaren Ursächlichkeit Gottes am Vorkommen des Schlechten in der Welt. Die Theodizeeproblematik ist entschärft, da Gott noch mit dem Zulassen des Schlechten das übergeordnete Gute will. Thomas faßt seine theodizeeanaloge und für das Mittelalter exemplarische Position zusammen: »Daher will Gott das Übel der Schuld, wodurch die Hinordnung auf das göttliche Gut aufgehoben wird, in keiner Weise. Das Übel eines natürlichen Mangels aber und das Übel der Strafe will Er, weil Er ein Gut will, mit dem ein solches Übel verbunden ist; so will Er die Strafe, weil Er die Gerechtigkeit will; so will Er, daß einiges von Natur aus zugrunde gehe, weil Er die Ordnung in der Natur erhalten will.«<sup>68</sup>

Für Ockham wird die systemimmanente Depotenzierung der Mittäter-schaft Gottes am Übel in der Welt fragwürdig. Dabei ist für ihn die Frage nach der Ursache des Schlechten keinesfalls leitend, aber die Konsequenzen seines theologischen Allmachtsdenkens reichen bis in diesen Problemkontext hinein. Seine Lesart der Differenz von Erst- und Zweitursache innerhalb der *causa efficiens* verdeutlicht das.

Für Thomas war die Lehre von der intakten Erstursache und der

---

<sup>66</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 49, art. 2: »Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit ... quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus creando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum ... «

<sup>67</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 19, art. 9, ad 3: »Deus enim neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri: sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.«

<sup>68</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 19, art. 9: »Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum: sicut, volendo justitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.«



potentiell versagenden Zweitursache ein theoretischer Schutzwall vor einer zu großen Mitverantwortlichkeit Gottes für das Übel. Die Betonung der Unmittelbarkeit Gottes läßt für Ockham diesen Ausweg nicht zu. Zwar behält er die Unterscheidung zwischen Erst- und Zweitursache bei, betont aber, daß Gott die unmittelbare Ursache eines beliebigen Effektes sei, wobei sich Gottes Ursächlichkeit auf die Vollkommenheit und nicht auf die Dauer des Effektes beziehe, da die Zweitursache sofort mitwirksam werde. An jeden Effekt, den eine Zweitursache hervorbringt, hat Gott somit partiellen Anteil.<sup>69</sup> Entscheidend ist nun der Gedanke, daß Gott aufgrund seiner *potentia absoluta* die Totalursache eines jeden Effektes sein kann,<sup>70</sup> er der Mitwirkung der Zweitursache also nicht zwingend bedarf. Dieser Gedanke mag vor Ockham bereits möglich gewesen sein, aber bei ihm findet dieses Denken nicht mehr im Irrealis, sondern im Potentialis statt. Die zu ziehenden Konsequenzen werden dringlicher, da Gott nicht mehr nur auf eine kausal vermittelte Weise ursächlich ist, gleichsam als metaphysische Letztursache, sondern da er unmittelbar mitursächlich ist – mit der spekulativen Möglichkeit einer ausschließlichen Ursächlichkeit.

Ist es demnach möglich, daß Gott auch die Ursache des Schlechten ist? Und das nicht auf eine beiläufige, sondern auf eine unmittelbare Weise? Ockham widmet dieser Frage eigens eine *quaestio* innerhalb seines Sentenzenkommentars. Dabei wagt er die gegenüber der Tradition aufsehenerregende These, es sei durchaus möglich zu sagen, daß man der Aussage *Deus vult malum* seine Zustimmung gewähren, so wie man auch den Satz *malum fit a Deo* gelten lassen kann.<sup>71</sup> Dieser Gedanke einer unmittelbaren und unvermittelten Ursächlichkeit ist selbst für Ockham so ungeheuerlich, daß er ihn gegen Ende der *quaestio* so nicht stehen lassen will. Alles Gesagte habe er unabhängig da-

---

<sup>69</sup> *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* II, qu. 4 (OTH V, 62f.): »Sic igitur patet quod Deus est causa immediata cuiuslibet effectus. Est etiam causa prima primitate perfectionis [et] illimitationis, sed non primitate durationis, quia eodem instanti quo Deus agit, agit etiam causa secunda ... Et ex hoc sequitur quod Deus est causa partialis respectu cuiuslibet effectus quem producit causa secunda.«

<sup>70</sup> Ebd. (OTH V, 63): »Tamen de potentia sua absoluta bene potest esse causa totalis respectu omnium absolutorum effectuum ... primitate durationis.«

<sup>71</sup> *Scriptum in librum primum Sententiarum* I, dist. 47 (OTH IV, 681f.): »Circa primum posset aliquis dicere quod de virtute sermonis haec esset concedenda ›Deus vult malum‹ ... Diceret igitur aliquis quod de virtute sermonis haec est concedenda ›malum fit a Deo‹ ...«

von vertreten, ob es wahr oder falsch, katholisch oder häretisch sei.<sup>72</sup> Der abschließende Rekurs auf die Meinung der Väter, wonach Gott weder das Schlechte wolle noch dessen Urheber sei,<sup>73</sup> ist ein Akt notwendiger Sicherheitsrhetorik. Diese Relativierung ermöglicht es Ockham, das Problem zu diskutieren, ohne sich mit der aufdrängenden Lösung identifizieren zu müssen. Es eröffnet sich ein Problemhorizont, der Konsequenzen nach sich zieht, denen Ockham nicht einfach zustimmen will, ohne daß er wirklich zur traditionellen Antwort zurückkehren kann.

Ockhams Ansatz oder besser: seine mangelnde Hemmung, Gott eine unmittelbare Mitursächlichkeit bei der Entstehung des Schlechten als Möglichkeit zuzuschreiben, liegt ganz in der Konsequenz seiner metaphysikkritischen Theologie. Seine Überlegungen markieren eine Verschärfung des Problemdrucks innerhalb der prämodernen Bemühung um eine Theodizee, die in ihrer gesteigerten Dringlichkeit in die Moderne hineinreichen und diese Form einer Arbeit am Gottesbegriff in die explizite Gestalt einer Theodizee überführen sollte. Es gilt hierbei, was für den Nominalismus grundlegend ist: Nicht Ockhams Fragen provozieren einen Problemdruck, der bei Unterlassung vermieden werden könnte, sondern seine Fragen reagieren bereits auf einen Problemdruck, dessen Ausdruck sie sind.

### 3. Zum Vergleich: *Nominalismen in der Kunsttheorie der Renaissance*

Es ist die Leistung des Nominalismus, ein bestehendes Weltbild in Frage gestellt zu haben, das nur um den Preis einer metaphysischen Degradierung des Individuellen zu haben war. Das Ergebnis seiner Kritik besteht darin, das Selbstverständnis der rationalen Subjektivität als einer konstitutiven Größe innerhalb des nachmittelalterlichen Weltverhältnisses mit auf den Weg gebracht zu haben. Man darf dabei die

---

<sup>72</sup> Ebd. (OTh IV, 684): »Haec omnia dico tantum recitative, recitando opinionem quae posset esse aliquorum, sive sit vera sive falsa sive erronea sive catholica sive haeretica.«

<sup>73</sup> Ebd.: »Sed sive praedicta opinio sit catholica sive haeretica, dico quod secundum intentionem Sanctorum non est concedendum quod Deus vult malum, nec quod Deus facit malum.«

Bedeutung des Nominalismus nicht überbewerten. Er ist nur eine Kraft innerhalb des Konsolidierungsprozesses der Moderne, der monokausal nicht zu beschreiben ist. Aber wo läßt sich prägnanter begreifen, was für einen systematischen Orientierungsdruck die Auflösung der tragenden Fundamente des Mittelalters provozierte?

Gemeinhin gilt die Renaissance in ihrer Einheit von theoretischer Weltanschauung und künstlerischer Produktion als das entscheidende Stadium eines Individualisierungsschubes auf den Weg in die Moderne. Seit Jacob Burckhardt wird der humanistische Wandel der menschlichen Selbsteinschätzung in dieser Zeit als ein aufkommender ›Individualismus‹ resümiert. Dieser spät- und nachmittelalterliche Individualisierungsschub ist aber nicht allein ein Ergebnis der Renaissance. Vielmehr steht auch das sich formulierende Selbstverständnis der Renaissance vor dem Horizont eines endmittelalterlichen Konsolidierungsdruckes, der vom Nominalismus forciert worden war. Die Renaissance hat darauf mit ihrem Humanismus und Platonismus, also mit einer Rückbindung an die Antike zu reagieren versucht.<sup>74</sup> Lassen sich aber innerhalb ihrer Kunsttheorie auch nominalistische Aspekte finden, die in einer Tiefenschicht der Theorie gegen ihre vordergründige Programmatik zeitgenössische Theoreme des Nominalismus transportieren?<sup>75</sup>

Mit einem Blick auf die Porträtmalerei und die Entdeckung der Zentralperspektive in der Kunst der Renaissance läßt sich zeigen, inwiefern ein übergreifender Entwicklungszusammenhang neuzeitlicher Subjektivität mit gemeinsamer Stoßrichtung bei unterschiedlichen Rezeptionsquellen anzunehmen ist. Der Einfluß des theologisch begründeten und philosophisch reflektierten Nominalismus auf die Kunsttheorie der Renaissance ist dabei unmittelbar kaum greifbar.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Das entscheidende Moment ist dabei der Renaissancehumanismus, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann. Zur definitiven Eingrenzung dieses Humanismus vgl. die Ausführungen von Paul Oskar Kristeller, *Die mittelalterlichen Voraussetzungen des Renaissancehumanismus*, in: ders., *Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pompanazzi, Telesio, Patrizi, Bruno*, Weinheim 1986, 125–140.

<sup>75</sup> Vgl. die Anwendung dieser Fragestellung auf die Sprachphilosophie der Renaissance bei Eckhard Keßler, *Die verborgene Gegenwart Ockhams in der Sprachphilosophie der Renaissance*, in: W. Vossenkuhl/R. Schönberger (Hrsg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 147–164.

<sup>76</sup> Es ist die Frage, ob sich in bezug auf die genealogische Parallelität einiger Aspekte des Nominalismus und der Kunsttheorie der Renaissance mehr nachweisen läßt als die noch zu vage Charakterisierung, daß diese beiden geistesgeschichtlichen Strömungen in dem

Dennoch zeichnen sich analoge Theoriebildungen ab, die die Aufwertung des Individuums und die reflektierte Erfassung und methodische Umsetzung der rationalen Subjektivität betreffen. Die Kunsttheorie der Renaissance, so die These, hat der epochalen Aufwertung der Individualität durch eine eigene Form von Nominalismus Rechnung getragen. An diesem Beispiel läßt sich studieren, was es mit der zeitgenössischen Breitenwirkung einer nominalistischen Weltauffassung auf sich hat.

Das Individuum in seiner psychischen *und* körperlichen Beschaffenheit genau abbilden zu wollen, ist erst der Porträtmalerei der Renaissance erstrebenswert geworden. Bei Plinius dagegen kann man nachlesen, wie zuvor die sinnlich erfahrbare und individuelle Körperlichkeit einer Idealisierung der Person und dadurch einer prinzipiellen Entwertung unterlegen hatte. Über den Maler Apelles berichtet er in seiner *Naturalis historia*: »Er malte auch ein Bild des Königs Antigonos, der ein Auge verloren hatte, und dachte als erster an ein Verfahren, Schäden zu verbergen; er malte nämlich von der Seite, damit das, was dem Körper mangelte, eher der Malerei zu fehlen schien, und zeigte nur den Teil des Gesichts, den er ganz zeigen konnte.«<sup>77</sup> Die Porträtmalerei der Renaissance hat sich dagegen – nicht als ganze, wohl aber zum Teil – als eine entbergende Disziplin etabliert. Das Individuum sollte als solches erfaßt, gedeutet und bildnerisch festgehalten werden. Leonardo da Vinci hat dafür das Ideal formuliert, indem er das generelle Ziel aller Malerei festschrieb: Die Malerei sei am lobenswertesten, welche am meisten Übereinstimmung mit dem nachgeahmten Gegenstand habe.<sup>78</sup>

Daß das individuelle Antlitz eines Menschen in seiner Einzigartig-

---

Moment der Freiheit und Autonomie des Menschen konvergieren, wie es Heiko A. Oberman vertreten hat: »It is the freedom and autonomy of man – wether expressed as independence from nature, cosmos or god – which makes of Nominalism and the early Italian Renaissance parallel movements.« (H. A. Oberman, *The theology of Nominalism. With attention to its relation to the Renaissance*, in: *The Harvard theological review*, Vol. LIII, 1960, 47–76, hier: 70).

<sup>77</sup> C. Plinius Secundus, *Naturalis historia* (herausgegeben und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler, Darmstadt 1978) XXXV, 90: »... pinxit et Antigoni regis imaginem altero lumine orbatu primus excogitata ratione vitia condendi; obliquam namque fecit, ut, quod deerat corpori, picturae deesse potius videretur, tantumque eam partem e facie ostendit, quam totam poterat ostendere.«

<sup>78</sup> Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei* (ital./dt., nach dem Codex Vaticanus 1270, herausgegeben, übersetzt und erläutert von H. Ludwig, Bd. I, Wien 1882) III 411

keit festgehalten zu werden verdient, setzt ein Bewußtsein der Bedeutung des Besonderen in seiner kontingenten Gestalt voraus. Gottfried Boehm zählt daher die nominalistische Aufwertung des Singulären zu den spätmittelalterlichen Voraussetzungen der Porträtmalerei: »Begriffe und bildnerische Konzepte, die zur Ausbildung des Porträts unabdingbar waren, wurden unter nominalistischen Vorzeichen allererst möglich.«<sup>79</sup> So schwer sich das im einzelnen wird nachweisen lassen, gibt es doch Grund zu der Annahme, daß es jenseits einer unmittelbaren Abhängigkeit der Porträtmalerei von der akademisch vorgetragenen Lehre des Nominalismus einen Zusammenhang gibt, den man mit aller Vorsicht eine genealogische Koexistenz zweier Nominalismen nennen könnte. Die Porträtmalerei der Renaissance hat ihren eigenen Nominalismus ausgebildet.

Es wäre verfehlt, diesen Nominalismus als den alleinigen Schlüssel für das Porträt anzusehen, da es sich vielmehr stets zwischen den Polen eines Nominalismus und eines Idealismus bewegt hat. Die komplementären Grenzwerte des Allgemeinen und Besonderen gehörten schon immer zu der zu bewältigenden Aufgabe eines Porträts. War der Porträtierte in seiner individuellen Einzigartigkeit wiederzugeben, sollte diese oftmals einmalige Momentaufnahme zugleich dessen Leben in seiner Gesamtheit und die abgebildete Person als ein Exemplar seiner Gattung angemessen repräsentieren.<sup>80</sup> Empirische Mikroskopie und biographische Makroskopie sind die Pole des Porträts. Aber die nominalistische Perspektive hat gegenüber dem modellhaft erhöhenden Idealismus einen sinnlich erlebbaren Individualismus betont, der die Porträts zu Abbildungen einer realistischen Anschauung werden ließ. Die menschliche Individualität hat nunmehr ein »empirisches Gesicht, es wird sinnvoll, ihre *haecceitas*<sup>81</sup> hervorzukehren, die reich

---

(S. 402/403): »Quella pittura è piu laudabile, la quale ha piu conformita co' la cosa imitata.«

<sup>79</sup> G. Boehm, *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance*, München 1985, 16.

<sup>80</sup> Vgl. E. Panofsky, *Early netherlandish painting. Its origins and character*, vol. I, Cambridge/Massachusetts 1953, 194: »A portrait aims by definition at two essential, in a sense, contradictory qualities: individuality, or uniqueness; and totality, or wholeness. On the one hand, it seeks so bring out whatever it is in which the sitter differs from the rest of humanity and would even differ from himself were he portrayed at a different moment or in a different situation ... On the other hand, it seeks to bring out whatever the sitter has in common with the rest of humanity and what remains constant in him regardless of place and time ...«

<sup>81</sup> Der Begriff *haecceitas* (>Diesheit, >Dieseinzigkeit) ist ein seit Duns Scotus, vor allem

und vielfältig erscheint, nicht als Störfaktor des Allgemeinen, sondern bestimmbar mittels Individualbegriffen«. <sup>82</sup>

Erwin Panofsky hat an den Porträts Jan van Eycks eine Tendenz nachgewiesen, <sup>83</sup> die in unserem Zusammenhang nominalistisch genannt zu werden verdient: Sie seien eher deskriptiv als interpretierend. <sup>84</sup> Der mikroskopische Blick auf die Wirklichkeit, der die reine Deskription zum Grenzwert hat und nur durch ästhetische Kategorien beeinflusst zu werden scheint, zeigt sich etwa an dem *Bildnis des Kardinals Nicola Albergati* (ca. 1432), welches einen älteren Mann ohne die Kaschierung der Gesichtsfalten und des ausfallenden Haares zeigt. <sup>85</sup> Es entspricht der malerischen Intention van Eycks, daß dem Porträt *Tymotheos* (1432) als Bildinschrift die Worte *Leal Souvenir* beigefügt sind, was soviel wie »getreuliche Erinnerung« heißt. Eine verbürgte Authentizität der Abbildung der kontingenten Individualität wird zum erklärten Ziel. <sup>86</sup>

Diese Form von weltlicher Individualität ist nicht im modernen Sinne als eine Abkehr von einem religiösen Selbstverständnis zu verstehen, sie stellt vielmehr eine radikale Form der *devotio moderna* dar. Es gehört zu seinen prämodernen Voraussetzungen, »daß sich das altnie-

---

aber bei den Skotisten geläufiger Terminus im Kontext des Individuationsprinzips »zur Bezeichnung der in jedem Individuum zur natura communis hinzutretenden individuierenden Differenz« (J. P. Beckmann, »*Haecceitas*«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 3, Stuttgart 1974, 985 f.).

<sup>82</sup> G. Boehm, *Bildnis und Individuum*, a. a. O., 17.

<sup>83</sup> E. Panofsky, *Early netherlandish painting*, a. a. O., 178–204, bes. 194 ff.

<sup>84</sup> Ebd., 195.

<sup>85</sup> Zugleich stellt auch dieses Bildnis kein Produkt eines reinen Naturalismus dar, wie Dieter Jansen durch seinen Nachweis der idealisierenden Tendenzen dieses Porträts gezeigt hat (D. Jansen, *SIMILITUDO. Untersuchungen zu den Bildnissen Jan van Eycks*, Köln/Wien 1988, 132–140). Allerdings handelt es sich bei diesen Idealisierungen nicht mehr um eine Kaschierung vorhandener Mängel, sondern um die Einbringung von kanonisierten Bedeutungsträgern, die auf psychische Realitäten verweisen sollen. Ein reiner Naturalismus scheitert an der Praxis, die psychische Identität des Porträtierten mit Hilfe des Kanons malerischer Symbole (Farbwahl, anatomische Form, Typen des Gesichtsausdrucks usw.) ausdrücken zu wollen.

<sup>86</sup> Dies ließe sich auch in anderen Bereichen der Malerei nachweisen. An Dürers Zeichnungen und Wasserfarbblättern in den Jahren nach 1500, etwa der *Kleine Hase*, der *Papagei* oder das *Große Rasenstück*, läßt sich die mikroskopische Perspektive als Aufmerksamkeitsausrichtung auf das Singuläre exemplarisch ablesen. Den Anforderungen an die künstlerische Bewältigung des unendlich fein aufgliederten Besonderen entspricht die Feststellung Panofskys, daß Dürers Stiche aus der Zeit um 1500 zwei- bis dreimal so viele Linien auf dem Quadratzoll aufweisen wie die früheren (E. Panofsky, *Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers*, München 1977, 107).

derländische Bildnis, vom Heiligenbildnis herkommend, erst auf dem gemeinsamen Boden von Nominalismus, Mystik und Devotio moderna in vollem Umfang entwickeln«<sup>87</sup> konnte. Es ist noch nicht die moderne Form purer Faktizität, die jeder Bedeutungshaftigkeit entbehrt, welche die naturalistisch ausgerichtete Porträtmalerei festzuhalten sucht. Vielmehr ist es eine ekstatische Faktizität,<sup>88</sup> deren Erfassung den Porträts eine fromme Konnotation beifügt, da sich die abgebildete Individualität in ihrer unvergleichlichen Besonderheit auf Gottes Schöpfungswillen zu berufen vermag. Das Individuelle ist der unvergleichliche Ort gottgeschaffener Weltlichkeit. Es ist daher ein theologisch inspirierter Realismus, diese Individualität getreu wiederzugeben, da jede Idealisierung tendenziell als eine Mißachtung der Schöpfung erscheint. Die Idealisierung ist nicht länger eine Steigerung, sondern eine Korrektur, die sich des Vorwurfs einer Schöpfungskritik nicht erwehren kann.

Bei Leonardo findet sich ein Vergleich, der das Ideal einer abbildenden Malerei definiert: »Der Spiegel von ebener Oberfläche enthält in dieser seiner Fläche wahre Malerei, und eine vollkommene Malerei, auf einer ebenen Fläche, von welcherlei Material dieselbe auch sei, ausgeführt, gleicht der Spiegeloberfläche.«<sup>89</sup> Der Spiegel wird zum Paradigma einer die Wirklichkeit wiedergebenden Malerei. Ausdrücklich wird er von Leonardo als Kontrollinstrument für die Einschätzung einer gelungenen Abbildung empfohlen.<sup>90</sup> Für die Porträtmalerei hatte dies zur Folge, daß sie sogar entgegen dem Schönheitsideal der Renaissance in einigen Fällen die Häßlichkeit der Porträtierten nicht verbarg, sondern exakt wiedergab. Am Ende des Tre- und zu Beginn des Quattrocento besaß das »Gebot der Naturnachahmung eine solche Bedeutung, daß die Menschen innerhalb der Kunstwerke auch ohne Schönheit dargestellt wurden ... In Florenz wurde während einer verhältnismäßig kurzen Zeitspanne von einigen Jahrzehnten die unmittelbar erfäßbare, sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des Menschen dargestellt. Piero della Francesca malte in solcher Weise Federico da Montefeltro, dessen Pickel auf der Haut oder dessen eingesunkener

---

<sup>87</sup> D. Jansen, *SIMILITUDO*, a. a. O., 41.

<sup>88</sup> Vgl. das Kapitel *Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale*.

<sup>89</sup> Leonardo da Vinci, *Das Buch von der Malerei*, a. a. O., III 410 (S. 402/403): »Lo specchio di piana superfittie contiene in se la uera pittura in essa superfittie; et la perfetta pittura, fatta nella superfittie di qualonche materia piana, è simile alla superfittie de lo specchio ...«

<sup>90</sup> Vgl. ebd., III 408 (S. 398/399ff.).

Nasenansatz abgebildet und nicht fortgelassen wurde. Domenico Ghirlandaio hielt auf einem Bild neben einem hübschen Jungen einen älteren Mann mit durch Wucherungen entstellter Nase fest. «<sup>91</sup> Noch bei Hegel findet sich das abschätzige Urteil überliefert, die nachahmende Malerei habe »Porträts, welche ... bis zur Ekelhaftigkeit ähnlich sind«,<sup>92</sup> hervorgebracht. In der Abbildung des vermeintlich Häßlichen hat die Porträtmalerei als eine Disziplin der Entdeckung des Sichtbaren ihren programmatischen Höhepunkt erfahren.

Repräsentiert die Entwicklung der Porträtmalerei den geistesgeschichtlichen Prozeß einer Aufwertung der faktischen Individualität, so symbolisiert die Entdeckung der Zentralperspektive in der Malerei der Renaissance die ermöglichte Reflexion auf die Subjektivität als einer kreativen Rationalität.<sup>93</sup> Weder die antike noch die mittelalterliche Malerei haben eine realistische Abbildung des Raumes beherrscht. Vereinfachend kann man sagen, daß der Raum das notwendigerweise malerisch zu bewältigende Etwas zwischen den dargestellten Personen und Dingen war. Er war ein Zwischenraum, der malerisches Geschick erforderte. Die Malerei der Renaissance geht den umgekehrten Weg: Sie konstruiert mit Hilfe eines festgelegten Fluchtpunktes einen homogenen Raum, in den dann die Bildelemente gemäß der perspektivischen Notwendigkeit eingefügt werden. Die Einführung der Zentralperspektive als Ablösung der antiken Fluchtachsenperspektive ermöglicht ihr eine rationale Bewältigung des Raumes auf mathematischer Grundlage. Der Raum wird nicht mehr als ein Teil des Bildes komponiert, sondern er wird als erster kompositorischer Schritt mit der Festlegung des Fluchtpunktes konstruiert.

Die von Filippo Brunelleschi und Leon Battista Alberti entwickelte geometrische Methode zur rationalen Raumbewältigung hat mit ihrer Lehre von der Zentralperspektive in dem Trinitätsfresko von Masaccio in der Kirche Santa Maria Novella in Florenz um das Jahr 1426 ihre früheste und in ihrer Konsequenz bis dahin beispiellose Anwendung erfahren. »Der Eindruck auf die Zeitgenossen ... muß überwältigend

---

<sup>91</sup> M. Jäger, *Die Theorie des Schönen in der italienischen Renaissance*, Köln 1990, 71 f.

<sup>92</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: *Werke*, Bd. 13, Frankfurt am Main 1970, 67.

<sup>93</sup> Maßgeblich für das Thema ist nach wie vor der Aufsatz von Erwin Panofsky, *Die Perspektive als »symbolische Form«*, in: F. Saxl (Hrsg.), *Vorträge der Bibliothek Warburg (Vorträge 1924–1925)*, Leipzig/Berlin 1927, 258–330. Vgl. auch: G. Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.



gewesen sein; und beinahe entweihend mußte der irdische Charakter der heiligen Figuren erscheinen, die alle denselben Raum bewohnen und mit demselben Körper und denselben Dimensionen dargestellt werden wie die beiden unschwer erkennbaren Auftraggeber.«<sup>94</sup> Es ist gerade das religiöse Sujet der Trinitätsdarstellung, an dem sich eine neue Weltlichkeit beweisen konnte. Die rationale Homogenität des Bildraumes nivelliert die Bedeutungsunterschiede des Abgebildeten und unterwirft sämtliche Bildinhalte den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Perspektivität: Vor der Zentralperspektive sind alle gleich.

Die nötige Neutralisierung der Tradition, die den Bildinhalten einen Vorrang zugesprochen und ihnen nachträglich einen Raum zugeordnet hatte, mag der Grund für die Hemmung gewesen sein, die Zentralperspektive schon früher entdeckt und angewendet zu haben. Der »Ungeheuerlichkeit, den Raum als Raum vorzugeben«,<sup>95</sup> entspricht eine Depotenzierung von kanonisierten Bedeutungsträgern in der Gestalt von hervorzuhebenden Bildgegenständen. Deren Symbolismus wird nicht beseitigt, aber seine Darstellung wird der perspektivischen Homogenität des Bildes unterworfen. Der absolute und leere Raum wird zur Voraussetzung jedes perspektivischen Bildes. Seine rationale Verfügbarkeit ergibt sich aus seiner ungeheuerlichen Bedeutungsleere.

Daher war mit der gelungenen Anwendung der Zentralperspektive ein neues Selbstbewußtsein der rational operierenden Subjektivität verbunden. Immerhin wurde die bildnerische Raumbewältigung dem Bereich des mehr oder weniger vorhandenen künstlerischen Geschicks entzogen und einer naturwissenschaftlich-mathematischen Begründung zugeführt. Alberti hält es eigens für nötig, zu Beginn seines Traktates über die Malerei zu bemerken, daß er »nicht als Mathematiker, sondern als Maler über diese Dinge spreche«.<sup>96</sup> Der Maler versucht nicht mehr, das Gesehene und Entworfenen allein unter dem Gesichtspunkt einer kompositorischen Ästhetik und Bedeutungssprache abzubilden, sondern er dechiffriert gleichsam den optischen Eindruck auf

---

<sup>94</sup> L. Bellosi, *Die Darstellung des Raums*, in: *Italienische Kunst. Eine neue Sicht auf ihre Geschichte* (dt. Ausgabe der *Storia dell' arte italiana*, hrsg. von G. Previtali und F. Zeri, Turin 1979 ff.), München 1991, Bd. 2, 197–243, hier: 223.

<sup>95</sup> G. Schulte, *Bedeutungsperspektive und Zentralperspektive. Techniken der Perspektivierung in Bild und Schrift*, in: H. Wenzel (Hrsg.), *Gutenberg und die Neue Welt*, München 1994, 77–87, hier: 82.

<sup>96</sup> L. B. Alberti, *Della Pictura libri tre/Drei Bücher über die Malerei*, in: *Kleinere kunsttheoretische Schriften*, hrsg. v. H. Janitschek, Wien 1877, 45–163, hier: 50.

seine mathematische Tiefenschicht, die rational zu beherrschen er nun gelernt hat.

Der eigene *Standpunkt* wird dabei als die subjektive Bedingung jeder optischen Wahrnehmung anerkannt: Die Stellung des Subjekts im Raum verändert die Perspektive auf die betrachteten Gegenstände. Das ist der malerischen Praxis immer schon selbstverständlich gewesen, aber im Zusammenhang mit der konsequenten Anwendung der Zentralperspektive eröffnet dieser einfache Sachverhalt die moderne Reflexion der unhintergehbaren Positionalität des Subjekts. Die eine Gesamtanschauung der Wirklichkeit gibt es nicht, vielmehr ist jeder Einblick in die Welt perspektivisch und fragmentarisch. Jedes Bild ist nur *eine* Realisation der sich dem Subjekt eröffnenden möglichen Perspektiven auf den Gegenstand. Es ist nur, wie es die Kunsttheorie der Renaissance ausgedrückt hat, *ein* möglicher Durchschnitt durch die vom Standpunkt des Subjekts abhängige ›Sehpyramide‹, die aus den horizontalen und vertikalen Fluchtlinien um den ›Zentralstrahl‹ herum auf einen gemeinsamen Zentralpunkt hin gebildet wird. Alberti kann daher resümieren, die zentralperspektivische Malerei werde also »nichts Anderes sein als die auf einer Fläche mittels Linien und Farben zu Stande gebrachte künstlerische Darstellung eines Quer- (Durch-)schnittes der Sehpyramide gemäss einer bestimmten Entfernung, einem bestimmten Augenpunkte und einer bestimmten Beleuchtung«. <sup>97</sup>

Die perspektivische Wahrnehmung des Gegenstandes eröffnet eine nachmittelalterliche Scheidung von Subjekt und Objekt. Im Mittelalter, so Erwin Panofsky, hatte die Kunst »gewissermaßen gegen das Subjekt wie gegen das Objekt zugunsten der Fläche Partei ergriffen und jenen Stil hervorgebracht, in dem die Menschen sich zwar begegnen, aber gleichsam nicht aus eigener Kraft und eigenem Entschluß, sondern unter dem Einfluß einer höheren Macht, und in dem es zwar recht mannigfache Wendungen der Körper, aber dennoch keinen Tiefeindruck gibt«. <sup>98</sup> Daher sei es etwas grundsätzlich Neues, wenn die Renaissance der »Anthropometrie die Doktrinen der physiologischen (und psychologischen) Bewegungslehre und der exakten Zentralper-

---

<sup>97</sup> Ebd., 68/70. »Sara adunque pictura non altro che intersegatione della piramide visiva, secondo data distantia, posto il centro et costituiti i lumi in una certa superficie con linee et colori artificioso rappresentata.« (Ebd., 69/71).

<sup>98</sup> E. Panofsky, *Die Entwicklung der Proportionslehre als Abbild der Stilentwicklung*, in: ders., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1964, 169–204, hier: 191.

spektive gegenüberstellt, d. h. wenn sie die subjektiven Veränderungen der objektiven Proportionen nunmehr ausdrücklich anerkennt und auf wissenschaftlich begründete Regeln bringt«. <sup>99</sup> Bei aller Vorsicht mag Panofsky darin »den Geist einer spezifisch neuzeitlichen Weltanschauung erkennen, die das Subjekt dem Objekt als etwas Selbständiges und Gleichberechtigtes gegenüber treten läßt, während die klassische Antike diesen Gegensatz noch nicht zu deutlicher Ausprägung gelangen ließ, und während das Mittelalter sowohl das Subjekt als das Objekt in einer höheren Einheit aufgehoben dachte«. <sup>100</sup> Es ist die neue Objektivität der Welt, die die Subjektivität begreifbar macht, und es ist die Rationalität des Subjekts, die die Welt objektiviert.

Dabei ist die erzeugte Objektivität nicht frei von Illusionen. Ermöglichte die konsequente Nutzung der Zentralperspektive eine ungeahnte Bewältigung auch schwierigster Raumkonstruktionen als Bildhintergrund, so eröffnete die Beherrschung der Perspektivität zugleich die perfekte Illusionsmalerei. Am eindrucksvollsten ist dies an der Entwicklung der Deckenmalereien ablesbar, etwa von Mantegnas Bemalung der Decke der *Camera degli Sposi* im Palazzo Ducale in Mantua bis zu Pozzos barocken Monumentalgemälden in der S. Ignazio in Rom. Aber schon der rationalen Bewältigung des Raumes jenseits der forcierten Illusionsmalerei wohnt ein konstruierter Objektivismus inne: Der systematisch geschaffene Bildraum entspricht nicht dem sinnlich wahrgenommenen Raum. Während die Rationalität gleichsam eine mathematisch absolute Perspektivität entwirft, hat es die organische Sinneswahrnehmung aufgrund der gekrümmten Netzhaut mit Randverzerrungen zu tun. Am Rande des optischen Blickfeldes liegende Geraden werden daher leicht gekrümmt wahrgenommen. Für den rational erzeugten Bildraum bedeutet das eine Distanz gegenüber dem phänomenal gegebenen Raum, denn die »Struktur eines unendlichen, stetigen und homogenen, kurz rein mathematischen Raumes ist derjenigen des psychophysiologischen geradezu entgegengesetzt«. <sup>101</sup> Sinnliche und rationale Subjektivität brechen hier auseinander. Bei allem gewonnenen Realismus schafft die rationalisierte Malerei der Renaissance eine künstliche Wirklichkeit – dabei ist nicht entscheidend, daß dies die Malerei allemal ausmacht, sondern es ist bedeutsam, daß es die

---

<sup>99</sup> Ebd., 192.

<sup>100</sup> Ebd.

<sup>101</sup> E. Panofsky, *Die Perspektive als »symbolische Form«*, a. a. O., 260.

Rationalität selbst ist, deren angestrebter Realismus eine illusionäre Wirklichkeit erzeugt.

Für die Anwendung der Zentralperspektive in der Malerei der Renaissance gilt freilich noch, was schon für ihre Porträtmalerei gegolten hatte: Sie ist modern im Sinne einer Betonung der Subjektivität, und sie ist konservativ, indem sie deren Potential unter traditionellen Gesichtspunkten eröffnet. Alexander Perrig hat an Masaccios Trinitätsfresko nachzuweisen versucht, daß dessen konsequente Nutzung der Zentralperspektive der Intention nach gerade nicht modern, sondern konservativ motiviert war.<sup>102</sup> Einer theologischen Spekulation innerhalb der Geometrie zufolge, wie sie vor allem Cusanus entworfen hat, läßt sich ein unendlich entfernter Fluchtpunkt denken, der zuletzt einem mathematischen Punkt gleicht. Sinnliche Endlichkeit und unendliche Intelligibilität, so die Spekulation, berühren sich hier: Die endliche Begrifflichkeit wird überschreitbar, indem Gott als der Endpunkt der Fluchtbewegung eingesetzt wird, der den Betrachter in der umgekehrt gedachten Dynamik durch den Zentralstrahl gleichsam anblickt. Die Zentralperspektive ist demnach nicht mehr ein Produkt menschlicher Subjektivität, sondern eine Form von Theozentrik. Der Mensch wird von Gott mittels der Zentralperspektive anvisiert. Setzt man diese Deutung der Perspektivität voraus, dann handelt es sich bei Masaccios Trinitätsfresko um ein Beispiel, »Brunelleschis im Profanbereich erprobte Erfindung zum Vehikel einer neuen Transzendenzdarstellung und damit unter den damaligen Verhältnissen überhaupt akzeptabel zu machen.«<sup>103</sup> Demnach wäre die Trinitätsdarstellung »Ausdruck nicht einer neuen Säkularisierungstendenz, sondern einer neuen religiösen Verinnerlichung.«<sup>104</sup> Masaccios Anwendung der Zentralperspektive ist nominalistisch als Ausdruck einer konstitutiven Subjektivität oder im weitesten Sinne platonisch in der Gestalt einer geometrisch argumentierenden Mystik deutbar. Wäre das letztere konservativ unter modernen Bedingungen, so wäre das erstere modern unter konservativen Bedingungen.

---

<sup>102</sup> Vgl. die differenzierte und ausführliche Argumentation von A. Perrig in seinem Aufsatz *Masaccios »Trinità« und der Sinn der Zentralperspektive*, in: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 21 (1986), 11–43.

<sup>103</sup> Ebd., 32.

<sup>104</sup> Ebd., 31.

Die Kunsttheorie der Renaissance hat damit begonnen, die schöpferische Bewältigung der Wirklichkeit der konstruktiven Leistungskraft des Subjekts und seiner Rationalität zuzuschreiben. An einem abschließenden Beispiel wird das Ausmaß dieses gewandelten Selbstverständnisses deutlich. Aufschlußreich sind hier noch einmal Albertis kunsttheoretische Schriften, diesmal sein Traktat über die Baukunst.

Man muß sich zuvor die spätestens seit Augustinus wirkungsvolle Vorstellung ins Gedächtnis zurückrufen, nach der Gottes Intellekt die Ideen als die Präfigurationen alles Seienden denkt. Die Erfassung der alles Seiende übersteigenden Ideen reduzierte jeden schöpferischen Akt des Menschen auf den Nachvollzug der göttlich gestifteten Ordnung. Die metaphysische Ontologie legte eine Realitätsannäherung nahe, die dem verweisenden Symbolismus gegenüber der Empirie den Vorzug gab. Für den Künstler galt in Analogie zum schöpferischen Akt Gottes, daß er die Idee seines Kunstwerkes vor der Realisierung in seinem Intellekt als eine Nachahmung der Schöpfungsordnung entwarf. Entscheidend ist daran, »daß unter diesen Umständen von einer künstlerischen ›Idee‹ im eigentlichen Verstande kaum ... die Rede sein konnte«. <sup>105</sup> Generalisierend läßt sich sagen, daß eine »Problematik des künstlerischen Schaffens für die mittelalterliche Anschauung überhaupt nicht bestand, weil diese im Grunde sowohl das Subjekt als das Objekt verneinte (denn Kunst war ja für sie nichts anderes, als die Materialisierung einer Form, die weder von der Erscheinung eines realen Objektes abhing, noch eigentlich durch die Tätigkeit eines realen Subjektes erzeugt wurde, vielmehr ... im Geiste des Künstlers prä-existierte)«. <sup>106</sup>

Bemerkenswert ist nun, wie Alberti die Planung eines Bauwerkes beschreibt: »Von mir gestehe ich, daß mir des öfteren viele Bauentwürfe in den Sinn gekommen sind, die mir dann erst in höherem Maße gefielen, wenn ich sie zu Papier brachte. Ich fand sogar in jenem Teile, der mich am meisten entzückt hatte, tadelnswerte Irrtümer. Als ich dann wieder die Zeichnung betrachtete und mit Zahlen zu messen begann, erkannte ich meine Unachtsamkeit und widerlegte sie. Hatte ich schließlich hiervon Modelle und Kopien hergestellt, da kam es mir manchmal beim Durchgehen aller Einzelheiten vor, daß ich mich da-

---

<sup>105</sup> E. Panofsky, *IDEA. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 2. verbesserte Auflage, Berlin <sup>2</sup>1960, 20.

<sup>106</sup> Ebd., 27.

rauf ertappte, daß ich mich auch in den Zahlen getäuscht hatte.«<sup>107</sup> Die methodische Korrektur einer Idee, eines phantasierten Entwurfes durch die mathematische Überprüfung, die wiederum in ihrer Fehlerhaftigkeit durch ein Modell korrigiert wird, ist in ihrem theoretischen Gehalt nachmittelalterlich. Der schöpferische Akt läßt sich nicht mehr als eine Nachahmung einer intelligiblen Struktur denken, die trans-empirisch zugänglich sein soll, sondern es ist die rationale Annäherung an das erst empirisch zu erreichende Ideal, das hier zum Paradigma des künstlerischen Schaffens erhoben wird.<sup>108</sup> Gerade in den Punkten, wo das Subjekt sich in seinem ursprünglichen Entwurf täuscht, verrät die Methode der Korrektur die hintergründige Leistungskraft der Subjektivität. Sie ist keine der göttlichen Ursprünglichkeit analoge Schaffenskraft mehr, sondern eine sich an dem faktischen Material abarbeitende schöpferische Kreativität im Sinne einer offenen Rationalität. Darin gleicht sie der Subjektauffassung des Nominalismus. Die Kunst der Renaissance ist diesen Weg nicht eindeutig gegangen, das hat der ihr immanente Platonismus verhindert. Aber wir haben es hier mit einer ihrer modernsten Seiten zu tun.

#### 4. Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale

Alle Konsequenzen einer nominalistischen Welt, die sich bestimmen lassen, nehmen ihren Ausgang von dem Theorem der Kontingenz der Welt. Als Latinisierung von ἐνδεχόμενον hatte der Begriff *contingentia* zunächst innerhalb der Modallogik dieselbe Bedeutung wie *possibile* als die Modalität der Möglichkeit. Erst seit dem 12. Jahrhundert steht er für das, was tatsächlich, aber nicht mit Notwendigkeit (*necessae*) zutrifft, und das im Gegensatz zum Begriff *possibile*, der das, was

---

<sup>107</sup> L. B. Alberti, *Zehn Bücher über die Baukunst*, ins Deutsche übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen und Zeichnungen versehen durch M. Theuer, Darmstadt 1975, 519.

<sup>108</sup> Man vergleiche Albertis nicht ohne ironischen Unterton beschriebene Annäherung an den empirischen Idealzustand seines zu entwerfenen Bauwerkes mit der idealisierenden und schematisierenden Proportionslehre Dürers, um Albertis Modernität zu erkennen. Gegen dessen praxisnahe rationale Strategie ist Dürers Suche nach möglichst ausdifferenzierten Idealproportionen praxisfern und im Kern überholt.

zutreffen kann, in Abgrenzung zum nicht Möglichen (*impossibile*) bezeichnet.<sup>109</sup>

Durch diese modallogische Variation war dem Nominalismus ein Terminus bereitgestellt worden, um die Faktizität alles Seienden in seiner Abhängigkeit vom Schöpfergott jenseits einer metaphysischen Notwendigkeit zu denken. Die Kontingenz bestimmte alles Faktische als aus dem Nichts Geschaffenes (*creatio ex nihilo*) und als Erhaltungsbedürftiges (*creatio continua*). Der Begriff Kontingenz bezeichnet demnach nicht mehr einen Teilaspekt des Wirklichen, sondern vielmehr eine »primäre Seinsbeschaffenheit«.<sup>110</sup> Es ist die »universale Kontingenz alles kreatürlichen Seins überhaupt«,<sup>111</sup> die diesem Begriff seine epochale Bedeutung verliehen hat.

Die neuzeitliche Rationalität hat die gelegnete Notwendigkeit des kontingent Faktischen vorrangig als Zufälligkeit interpretiert.<sup>112</sup> Von dieser Bestimmung der Kontingenz als purer Faktizität ist Ockham allerdings noch weit entfernt. Seine Position ist prämodern, da er die faktische Singularität alles Seienden nicht als eine grundlose »Geworfenheit« auffasst, sondern als ein direktes Resultat des göttlichen Willens. Ausdrücklich hat Ockham die unmittelbare Ursächlichkeit Gottes bei der Existenz alles Seienden, auch wenn die Zweitursachen nicht außer Kraft gesetzt werden, betont und somit die kontingente Faktizität nicht ein Resultat des Zufalls, sondern des göttlichen Schaffens sein lassen.<sup>113</sup> Als unmittelbare Mitursache sei Gott bei allem Geschaffenen zu berücksichtigen.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Vgl. H. Schepers, *Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz (1)*, in: *Filosofia* 14 (1963), 901–914.

<sup>110</sup> R. Steiger, *Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus*, in: *Geist und Geschichte der Reformation* (Festschrift für H. Rückert zum 65. Geburtstag), Berlin 1966, 35–67, hier: 41.

<sup>111</sup> E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, a. a. O., 15.

<sup>112</sup> Auch Blumenberg hat dem Voluntarismus der franziskanischen Scholastik eine Identifizierung von Kontingenz und Zufälligkeit zugeschrieben (vgl. seinen Lexikonartikel »Kontingenz«).

<sup>113</sup> Vgl. *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 ...« Ebd. (OTh V, 61): »Si etiam concurrant ad producendum aliquem effectum multae causae partiales, quaelibet est immediata. Et sic si Deus concurrat cum causa secunda, utraque est immediata.«

<sup>114</sup> Ebd. (OTh V, 60): »... Deus est huiusmodi respectu cuiuslibet creaturae ...«

Der Verlust der metaphysischen Notwendigkeit übereignet das Faktische demnach nicht dem Verdacht eines radikalen Bedeutungschwundes. Vielmehr wird die nicht notwendige Faktizität zur höchsten Auszeichnung: Das Kontingente, das Besondere, das in seiner absoluten Singularität keiner Allgemeinheit Subsumierbare ist jeder metaphysischen Begründung seiner Existenz im Sinne des Aufweises seiner Folgerichtigkeit überlegen, da es sich in seiner Existenz direkt auf den göttlichen Schöpfungs Willen zu beziehen vermag. Das Singuläre ist das Besondere als das individuell von Gott Gewollte. Nicht mehr die Ordnung des Faktischen, sondern die Tatsache des Faktischen selbst wird zur bedeutendsten Offenbarung des göttlichen Willens. In Abgrenzung zur puren Faktizität im Sinne einer Bedeutungslosigkeit möchte ich diese prämoderne Form der Faktizität eine *ekstatische Faktizität* nennen. Allein das Dasein des Faktischen wird ihm zur Auszeichnung. Alles Faktische ist daher außergewöhnlich. Das Besondere ist das Normale.

Ohne Zweifel ist der Gedanke einer ekstatischen Faktizität allein schon darin prämodern, daß er rein theozentrisch begründet wird. Denn unter fast nachmittelalterlichen Bedingungen versucht Ockham, die mittelalterliche Theozentrik durch einen Primat des göttlichen Willens noch einmal zur Geltung zu bringen. Dieser Theozentrik wird die Faktizität in ihrer Kontingenz zur unergründlichen Manifestation des göttlichen Willens. Es ist die Entdeckung, die an Ockham Werk zu machen ist, daß dieser Voluntarismus die Freiheit Gottes zu schützen *und* die Freiheit des Menschen zu begründen versuchte. »Für Gott ist kontingent, was der Mensch entscheiden wird; für den Menschen ist kontingent, was Gott entschieden hat. Die Dimension, die dem Begriff durch das Beieinander von Gott und Mensch einerseits, von Futur und Perfekt andererseits verliehen wird, ist ... der entscheidende begriffsgeschichtliche Beitrag des Nominalismus.«<sup>115</sup>

Trotz aller zu beachtenden Differenzen zwischen dem theologischen Nominalismus und der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte des Subjekts gilt für die moderne Freiheitsgeschichte, »daß an ihrem Anfang eine Relativierung der festen kosmischen Ordnung und eine verschärfte Erfahrung der Kontingenz alles Seienden stehen, verbunden mit einem radikalisierten Bewußtsein der Freiheit. Zunächst der ›absoluten‹ Freiheit Gottes, die nun als das Begründende der Ordnung gedacht wird, innerhalb derer alles Denken und Handeln geschieht.

---

<sup>115</sup> R. Steiger, *Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus*, a. a. O., 59.



Doch zugleich der Freiheit des Menschen, dessen Würde es ausmacht, daß er dem Bestehenden gegenüber an der Unbedingtheit der ›potentia absoluta‹ teilhat.«<sup>116</sup>

Die nominalistisch gedachte Autonomie Gottes gereicht der menschlichen Vernunft nicht zur Ohnmacht. Vielmehr entspringt der Konsolidierungsschub der in vielen Aspekten neuzeitlich anmutenden Rationalität bei Ockham dem dialektischen Verhältnis von Selbstbeschränkung und Aufwertung: Die Lehre vom *deus absconditus* schränkt die Macht der Vernunft in ihrem spekulativen Willen der Gotteserfassung radikal ein, weist ihr aber eine gestärkte Position in der Form einer immanent tauglichen Rationalität zu.<sup>117</sup> Nicht nur Ockhams Konzept einer Reformierung der Kirche, welche für ihn »weltimmanent durch Gehorsam der Schrift und der Vernunft gegenüber«<sup>118</sup> zu erfolgen hat, setzte auf die gestalterische Kraft der Vernunft. Das entsprechende Prinzip einer Herrschaftslegitimierung: *a Deo, sed per homines*<sup>119</sup> gilt gleichermaßen für die Macht der Vernunft. Ihre Prinzipien zur Wirklichkeitsbewältigung entnimmt sie nicht mehr einer heteronomen und extramentalen Ordnung, sondern sich selbst. Ist für Ockham das *dominium*, die weltliche Herrschaft, eine Gabe Gottes, um im nachparadiesischen Zustand bestehen zu können, so ist die Rationalität gleichsam das entsprechende *dominium* für eine Welt der Kontingenz.

Ockham hat die *via moderna* nicht als implizite Folge einer konservativen Motivation begründet, sondern ausdrücklich und mit Neuerungswillen: Der sei nicht geschickt, irgendwelche schwierigen Geschäfte zu treiben, der vor allem Neuen zurückschrecke.<sup>120</sup> Das auf dieses Postulat von Ockham angeführte Beispiel Alexanders des Großen, der keinesfalls den Großteil der Welt hätte unterwerfen können, wenn er Neues gescheut hätte, antizipiert allem Anschein nach das

---

<sup>116</sup> Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentlich erweiterte Auflage, München <sup>2</sup>1988, 140.

<sup>117</sup> Vgl. J. P. Beckmann, *Weltkontingenz und menschliche Vernunft bei Wilhelm von Ockham*, a. a. O.

<sup>118</sup> H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*, Bd. II: *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 31 (Hervorhebung J. G.).

<sup>119</sup> *Dialogus* III, cap. 26 (Ed. Goldast, 899).

<sup>120</sup> *Dialogus* I, cap. 72 (Ed. Goldast, 737): »Non est aptus ad quaecunque; ardua paragenda, qui omnes horret nouitates.«

Aufbruchspathos der frühen Neuzeit. Aber Ockham ist weder Francis Bacon, dem die Synonymität von Erkenntnis und Macht zur Verheißung wird, die Säulen der Herkules als mythische Grenzen der bekannten Welt hinter sich zu lassen, noch ist er Descartes, dem die kleinste Gewißheit des subjektiven Selbstbesitzes zum archimedischen Punkt einer wissenschaftlich-technischen Rationalität wird. Gegenüber diesen Heroen neuzeitlicher Rationalität hebt sich Ockham in seiner Mittelalterlichkeit ab. Sein Konzept einer immanenten und autonomen Rationalität und subjektiven Individualität ist ganz und gar die Konsequenz eines gewandelten Gottesbegriffs. Von einer Selbstermächtigung des Subjekts vor dem Hintergrund eines deistisch, pantheistisch oder durch einen methodisch-wissenschaftlichen Atheismus entmächtigten Gottes kann bei ihm noch keine Rede sein.

Die von Ockham vorausgesetzte Relation von Theonomie und Autonomie sollte sich als aufkündbar erweisen. Descartes bringt den Gedanken des trügerischen Gottes ins Spiel, um gegen ihn eine autonome Rationalität zu etablieren, für dessen Durchsetzung er dann allerdings zu einem auf mittelalterlichste Weise ruhiggestellten Gottesbegriff zurückzufinden sucht, um aus dem Begriff Gottes dessen Güte extrapolieren zu können. Dieser Ansatz machte es der sich konstituierenden modernen Rationalität leicht, jeden für diese Konstitution wirksamen Gottesbegriff auf Dauer hinter sich zu lassen. Und der reformatorischen Theologie lag sehr an einer Depotenzenierung der Vernunft zugunsten der Betonung des Gnadenprinzips. Wäre Aristoteles nicht ein Mensch aus Fleisch und Blut gewesen, würde er nicht zögern zu behaupten, daß er der Teufel in Person gewesen ist, so Luther.<sup>121</sup> Ockham hatte dagegen immerhin noch den Versuch gemacht, alle Werke dieses ›Teufels‹ in kritischer Absicht zu kommentieren.

Ockhams ausbalancierter Versuch, einen mächtigen Gott und eine autonome Rationalität zu denken, war nur in der kurzen Übergangsphase vom Mittelalter zur Neuzeit möglich, wo der theologische Gottesbegriff als Kern eines Weltbildes noch nicht preisgegeben und die Autonomie der neuzeitlichen Subjektivität noch nicht ganz gewonnen war. Aber bereits die von Ockham eingeleitete Aufkündigung der mittelalterlichen Synthese von philosophischer Vernunft und theologi-

---

<sup>121</sup> M. Luther, Brief an Johannes Lang vom 8. Februar 1517 (*Werke*, Weimarer Ausgabe, Briefe, Bd. 1, Weimar 1930, 88f.): »... ita ut nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolium eum fuisse non puderet asserere ...«

schen Wahrheiten leitet gleichsam die eigene Preisgabe der Balance ein. Mag der Moment des Gleichgewichts noch so kurz gewesen sein, so gehört er doch in eine Genealogie der Moderne.