

Göttliches Gebot und Gutheit Gottes nach Wilhelm von Ockham*

Von Rega WOOD (St. Bonaventure/N.Y.)

Eine neuere Geschichte der mittelalterlichen und vorreformatorischen Theologie beschreibt – ohne mühsame wissenschaftliche Behutsamkeit –, wie sich die Extreme des Calvinismus aus der spätmittelalterlichen Scholastik herleiten:

„Der überwiegende Anteil der ... calvinistischen Spekulationen [über Gottes Souveränität] geht nicht unmittelbar zurück auf einen bona fide impetus der Reformationsväter hinsichtlich der Souveränität des göttlichen Willens, sondern auf das faszinierte und spekulative Interesse der spätmittelalterlichen Scholastik an der Freiheit dieses Willens ... Zwar kann man nicht Ockhams Seele zu ergründen suchen und ihn einer absichtlichen Verzerrung bezichtigen. Dennoch kann man eine gewisse Tendenz beobachten ... Gott ist nicht nur nicht gebunden an die [besondere Offenbarung], sondern er könnte das Gegenteil dessen tun, was er bereits angeordnet hat ... [Ockhams] recht langwierige Überlegungen über die spekulative potentia absoluta bezüglich Gnade und Verdienst [stellen heraus, daß] ... es keine notwendigen Regeln für Gerechtigkeit und Gnade gibt ... Die im Rahmen des Bundes [zwischen Gott und den Menschen], de potentia Dei ordinata getroffenen Anordnungen sind keine Anordnungen von innerer Richtigkeit, sondern Maßnahmen an deren Stelle. Ockham scheint jeglichen absoluten Sinn von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit aus dem göttlichen Wesen zu bannen.“¹

Der zitierte Historiker bestärkt Wilhelm von Ockhams traditionellen Ruf als Proponent einer gottesherrschaftlichen Ethik, die ausschließlich auf dem Willen einer vollkommen freien, ja beliebig entscheidenden Gottheit gründet. Doch ist die Beschreibung leider ebenso unangemessen wie kühn. Verglichen mit seinen Zeitgenossen betont Ockham sowohl Gottes Freiheit als auch die Bedeutsamkeit von Gottes Geboten und Anordnungen für die christliche Ethik. Dagegen gibt es in Ockhams Auffassung vom göttlichen Willen keinerlei Tendenz in Richtung eines Irrationalismus, wie dies im eingangs wiedergegebenen Zitat anklingt. Die Begründung der ethischen Theorie Ockhams ist zutiefst aristotelisch, wie die

* Dieser Aufsatz wurde in Zusammenarbeit mit Dirk Lanzerath übersetzt, der den ersten Entwurf schrieb. Die Überarbeitung dieses Entwurfs stützte sich auf detaillierte kritische Hinweise von Rudolf Teuwsen, Ludger Honnefelder und Wolfgang Gombocz. Diese einzuarbeiten half mir Ingrid Rissom, meine liebe und gescheite Deutschlehrerin.

¹ Stephen Strehle, Calvinism, Federalism and Scholasticism (Bern, Frankfurt a. M., New York, Paris: Peter Lang 1988) 1, 47–49, 51, 54–55, 61–63, 80–81.

Autorin der besten neueren wissenschaftlichen Erörterung des Denkens Ockhams, Marilyn McCord Adams, gezeigt hat.²

Der Reformationhistoriker, der oben zitiert wurde, gelangt zu seinen dramatischen Schlußfolgerungen, ohne die Ergebnisse moderner Wissenschaft zu berücksichtigen. Er bezieht sich nicht auf die Arbeit von Adams, und er zitiert Ockham nicht nach der kritischen Edition des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern nach der Edition aus dem fünfzehnten Jahrhundert.³ Die Darstellung von Ockhams Gnadenlehre in Adams' zweibändiger Studie ist kompetenter und zugleich weniger traditionell. Adams zeigt, daß es Ockhams Anliegen ist, Gottes Rolle in der Erlösungsordnung herauszustellen. Ockhams Grundthese lautet deshalb, daß diese Gnade ein Ausdruck göttlichen Erbarmens und göttlicher Freigebigkeit sein muß. Ockham entwickelt seine Theologie der Gnade als eine Verteidigung der Theorie des Duns Scotus, die den unbedingten Willen Gottes betont.

In einem neuerlichen Artikel zeigt Adams die Bedeutung der rechten Vernunft (*recta ratio*) in Ockhams Moraltheorie auf. Ockham unterscheidet zwischen positiver und natürlicher Moralität.⁴ Adams argumentiert überzeugend, daß Ockham zwei Typen von Normen kennt: die natürlichen Weisungen der rechten Vernunft und die willentlichen Weisungen, die durch menschliche Setzungen und vor allem durch göttliche Gebote geschaffen sind. Ockham ist kein Moraltheoretiker des göttlichen Gebotes im herkömmlichen Sinne. Ja, er ist überhaupt kein Moralist des göttlichen Gebotes, wenn man es in dem Sinne meint, daß alle oder zumindest die meisten Grundmaßstäbe von Gut und Böse ausschließlich in göttlichen Geboten zu finden sind, unabhängig von jeglichem Maßstab rechter Vernunft.

Nun ist der eingangs zitierte Kirchenhistoriker nicht der einzige, der Ockham als einen extremen Moralisten des göttlichen Gebotes darstellt; ähnliche Sichtweisen finden sich auch bei modernen Philosophen. Frederick Copleston vertrat die Meinung, daß für Ockham selbst der Akt der Liebe zu Gott nur gut ist, weil Gott ihn anordnet. „Authoritarianism has the last word.“⁵ Erst unlängst argumentierte auch William Mann, daß für Ockham gilt: „God's will determines what counts as created goodness.“⁶

Im folgenden möchte ich die gängige Meinung als unhaltbar nachweisen, die Ockham als einen autoritären Ur-Calvinisten beschreibt, der sowohl behauptet, daß Gottes Wille bestimme, was gut ist, als auch, daß Gottes Macht willkürlich ausgeübt werden könnte. Ich werde erläutern, wie Ockham eine Moralität des göttlichen Gebotes mit einem christlichen Aristotelismus versöhnt und so die

² M. Adams, William Ockham (Notre Dame, Indiana: U. of N. D. Press 1987) 1186–1207, 1257–1297.

³ Strehle bezieht sich mehrfach auf einer der *Quaestiones variae*, zitiert sie aber als Lib. III q. 5. Vgl. z. B. die Fußnoten 120, 122 auf den Seiten 52f.

⁴ William Ockham: *Voluntarist of Naturalist*, in: *Studies in Medieval Philosophy, Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 17, ed. J. Wippel (Washington, D. C.: Catholic University of America Press 1987) 234–239.

⁵ F. Copleston, Ockham to Suarez. *A History of Philosophy III* (Westminster: Newman 1953) 121.

⁶ *The Best of All Possible Worlds*, in: S. MacDonald, *Being and Goodness* (Ithaca: Cornell University Press 1991) 257.

Moralität auf den Anspruch der Vernunft gründet. Dabei bin ich Marilyn Adams zu Dank verpflichtet, in deren Darstellung der Moralphilosophie Ockhams sich bereits vieles von dem findet, was ich sagen will; gleichzeitig schlage ich Verbesserungen an Adams' Interpretation vor. Im Gegensatz zu Adams bin ich nicht der Meinung, daß Ockham behauptet, daß Gott gegen die rechte Vernunft gebieten könnte, und ich argumentiere deshalb zugunsten einer stärkeren Betonung der rechten Vernunft in Ockhams Moraltheorie.

1. Positive und nicht-positive Moralität

Ich beginne mit einer Zusammenfassung von Ockhams Moralphilosophie. Wie Adams zeigt, ist es nach Ockham nicht die Konformität mit Gottes Geboten, sondern die Konformität mit den Weisungen der rechten Vernunft, die bestimmt, ob ein Akt gut oder tugendhaft ist. Gottes Wille bestimmt nur, welche Handlungen einen göttlichen Lohn verdienen. Adams liefert einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die Ockhamsche Moralphilosophie durch eine Unterscheidung zwischen Ockhams Tugendlehre und seiner Lehre des Verdienstes.

Nach Ockham gibt es zwei Typen von Normen: natürliche (oder nichtpositive) Weisungen der rechten Vernunft und willentliche (oder positive) Weisungen, die durch menschliche Setzungen und vor allem durch göttliche Gebote hervorgerufen werden.⁷ In der nicht-positiven, natürlichen Moralität bestimmt die rechte Vernunft, was tugend- oder lasterhaft ist; in der positiven Moralität hingegen bestimmt göttliches Gebot, was verdienstvoll oder sündhaft ist. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die rechte Vernunft das alleinige Kriterium für Tugendhaftigkeit ist oder daß das göttliche Gebot das alleinige Kriterium für Verdienst darstellt. Rechte Vernunft und göttliches Gebot sind vielmehr ein Doppelkriterium für Tugend und Verdienst in beiden Bereichen der Moralität. Im Falle der Tugend ist die rechte Vernunft fundamental und das göttliche Gebot abgeleitet; im Falle des Verdienstes ist das göttliche Gebot fundamental und rechte Vernunft abgeleitet.

Im Bereich der moralischen Tugend gründet die Autorität des göttlichen Gebotes auf der rechten Vernunft. Nach Ockham ist es für die Vernunft evident, d. h. *per se nota*, daß es lasterhaft wäre, wenn man irgend etwas entgegen dem göttlichen Gebot tun würde. Die rechte Vernunft bestimmt, daß wir das wollen sollen, was Gott will, weil Gott es will;⁸ Gott richtig zu lieben bedeutet, Gott über alles zu lieben, und zu wollen, was Gott will.⁹ Ockham behauptet, daß die

⁷ Ockham, *Quodlibet* II, q. 14 (OTh IX, 177): „Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere.“

⁸ Ockham, *Scriptum in I Sent.*, d. 41 (OTh IV, 610): „eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dicitur quod est volendum.“

⁹ Ockham, *De connexione virtutum*, a. 3 (OTh VIII, 358): „qui recte diligit Deum, diligit Deum super omnia“; *Scriptum in I Sent.*, d. 1 q. 4 (OTh I, 447): „Ad secundum dico quod solus Deus est

rechte Vernunft darauf abzielt, daß wir nicht nur unseren Willen mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung bringen sollen, also zu wollen, was wir nach seinem Willen wollen sollen; das bedeutet, daß wir seine positiven Gebote zur rechten Zeit am rechten Ort befolgen und seine negativen Gebote (bzw. Verbote) überall und jederzeit befolgen.¹⁰

Im Bereich des Verdienstes leitet sich die Autorität der rechten Vernunft vom göttlichen Gebot ab. Gott will, daß wir den Weisungen der rechten Vernunft folgen; es ist insofern Sünde, den Weisungen der rechten Vernunft nicht zu folgen.¹¹

Adams folgert, man könne entweder sagen, daß Ockham eine modifizierte Theorie einer auf göttliche Gebote gegründeten Moral vertritt und daß seine Auffassung zusammenbricht, wenn ein göttliches Gebot mit den Weisungen der rechten Vernunft in Konflikt gerät, oder man könne angemessener sagen, daß er eine modifizierte Theorie einer auf die rechte Vernunft gegründeten Moral vertritt. Es besteht kein Zweifel daran, daß Adams recht hat, wenn sie dabei bleibt, daß Elemente beider Theorien für Ockham eine Rolle spielen.

2. Ockham als Theoretiker des göttlichen Gebotes

In vielen Deutungen wird Ockham gekennzeichnet als ein Theoretiker des göttlichen Gebotes: Er behauptet, daß alles, was Gott tut, Gott gerechterweise tut,¹² und daß Gott nicht das tun kann, was er nicht tun sollte,¹³ da er nicht durch irgend etwas verpflichtet werden kann, was außerhalb seiner Natur liegt.

In bezug auf die Geschöpfe hat Gott keine Verpflichtungen, außer für diejenigen, die sein eigener Wille geschaffen hat. Welche Belohnungen oder Strafen auch immer auferlegt werden, sie werden gerecht sein, sogar das Leiden des Unschuldigen. Gott hat sich selbst nicht dazu verpflichtet, das Leiden vom Unschuldigen abzuwenden; der Tod Christi am Kreuz zeugt davon.¹⁴

summe diligendus, quia est summum bonum“; Quodlibet III q. 14 (OTh IX, 257): „hoc est diligere Deum super omnia: diligere quidquid Deus vult diligere“.

¹⁰ Ockham, *Scriptum in I Sent.*, d. 48 (OTh IV, 690): „non quilibet pro omni tempore ad hoc [scilicet, se conformare actualiter voluntati divinae volendo omne illud quod est volitum a voluntate divina] tenetur, maxim[e] quantum ad praecepta affirmativa, quamvis ad praecepta negativa pro semper teneatur.“

¹¹ Ockham, *De compossibilitate actus virtuosi et intellectus erronei* (OTh VIII, 428–429, 436): „Nunc autem voluntas obligatur ad eliciendum conformiter rationi rectae, igitur eliciendo actum contra rationem rectam . . . facit oppositum illius quod tenetur facere. Et per consequens peccat . . . voluntas divina vult eum [voluntas creata] sequi rationem non culpabilem.“

¹² Ockham, *Quaest. in IV Sent.*, q. 3–5 (OTh VII, 55): „Deus nullius est debitor, sed quidquid nobis facit, ex mera gratia facit. Et ideo eo ipso quod Deus aliquid facit, iuste factum est.“

¹³ Ockham, *Scriptum in I Sent.*, d. 2 q. 1 (OTh II, 48): „Similiter, per istam ‚Deus vult malum‘, importat totum istud ‚Deus facit aliquid quod non debet‘, et per consequens eo ipso importatur quod sit creatura, ita quod per faciens malum importatur res faciens aliquid quod non debet, quod potest soli creaturae convenire“; *Quaest. in II Sent.*, q. 15 (OTh V, 343): „Deus autem nulli tenetur nec obligatur tanquam debitor, et ideo non potest facere quod non debet facere, nec non facere quod debet facere.“

¹⁴ Ockham, *Quaest. in IV Sent.*, q. 3–5 (OTh VII, 55): „dico quod poena debetur, quia Deus sic ordinavit, quia sicut Deus creat creaturam quamlibet ex mera voluntate sua, ita ex mera voluntate sua

Ockham hält daran fest, daß Gott als unser Schöpfer sich ohne Ungerechtigkeit dazu entschieden haben könnte, uns zu vernichten. Ob Menschen ihr Ziel gemäß ihrer Natur erreichen, hängt gänzlich von Gottes freier und kontingenter Entscheidung ab; was als menschliches Verdienst gilt, ist bestimmt durch Gottes Gebot. Göttliche Gebote schaffen moralische Verpflichtungen für Geschöpfe sogar in der Sphäre natürlicher Tugend.

Ockham meint, daß viele seiner Vorgänger die Bedeutung der rechten Vernunft überschätzten. Er argumentiert, daß die rechte Vernunft nicht wesentlicher für die Tugend ist als die Zeit und der Ort, an dem und zu der eine Handlung ausgeführt wird, oder das Ziel, auf das die Handlung gerichtet ist. So wie eine Handlung nicht tugendhaft sein kann, wenn sie nicht mit der rechten Vernunft übereinstimmt, so kann sie nicht tugendhaft sein, wenn sie nicht zur rechten Zeit und am rechten Ort geschieht. Genauso wenig kann sie tugendhaft sein, wenn sie nicht dem Ziel gemäß ausgeführt wird.¹⁵ Der grundsätzliche Gegenstand eines Willensaktes ist das Ziel, auf das hin er ausgeführt wird.¹⁶

Schließlich hält Ockham daran fest, daß die Tugend ein Vermögen des Willens und nicht des Verstandes ist. Nur zurechenbare Akte können als tugendhaft betrachtet werden, und nur willentliche Akte sind nach Ockham zurechenbar. Wenn wir bestimmen wollen, ob ein Willensakt tugendhaft ist, müssen wir zuerst fragen, ob der hervorgebrachte Akt willentlich ist, d. h. ob er ein Kandidat für Lob oder Tadel ist. Nichtsdestoweniger ist ein Willensakt nur dann tugendhaft, wenn er mit der rechten Vernunft übereinstimmt. Das Definitionsmerkmal tugendhafter Willensakte ist ihre Hervorbringung in Übereinstimmung mit der rechten Vernunft.¹⁷

potest facere de creatura sua quicquid sibi placet. Sicut enim si aliquis semper diligeret Deum ... posset eum Deus adnihilare sine aliqua iniuria, ita sibi post talia opera potest non dare vitam aeternam sed poenam aeternam sine iniuria. Et ratio est quia Deus nullius est debitor, sed quicquid nobis facit, ex mera gratia facit. Et ideo eo ipso quod Deus aliquid facit, iuste factum est. Patet enim quod Christus nunquam peccavit, et tamen fuit punitus gravissime usque ad mortem.“

¹⁵ Ockham, Quaest. in III Sent., q. 11 (OTh VI, 389f.): „ex hoc quod praecise est conformis rationi rectae non est virtuosus, quia si Deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae, voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius nec virtuosus. Et ideo requiritur ad bonitatem actus quod sit in potestate voluntatis habentis illum actum. Similiter, non plus est actus virtuosus propter rectam rationem quam propter finem vel aliam circumstantiam, quia sicut recta ratio est obiectum partialia actus virtuosus vel vitiosus, ita finis et tempus aliquando“; De connexionione virtutum a. 3 (OTh VIII, 393): „dico quod tam finis quam recta ratio et omnes aliae circumstantiae sunt obiecta partialia secundaria actus virtuosus“.

¹⁶ Ockham, Quodlibet III, q. 16 (OTh IX, 265, 267): „Dico igitur breviter quod omnes circumstantiae sunt obiecta partialia actus necessario virtuosus, et finis est obiectum principale ... dico quod finis est obiectum principale actus virtuosus intrinsece, et hoc quia dilectio finis principaliter intenditur.“

¹⁷ Ockham, Quodlibet III, q. 15 (OTh IX, 260): „nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem“; De connexionione virtutum a. 3. 4 (OTh VIII, 362–363, 395): „prima conclusio, quod nulla virtus moralis nec actus virtuosus potest esse sine omni prudentia, quia nullus actus est virtuosus nisi sit confirmis rectae rationi, quia recta ratio ponitur in definitione virtutis, II Ethicorum ... [actus prudentiae] est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum, stante ordinatione divina quae nunc est, quia ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae et activitas voluntatis, ita

3. Ockham als Theoretiker der rechten Vernunft

Die primäre Rolle der Vernunft bei der Bestimmung des moralisch Guten oder der Tugend ist der erste wichtige Unterschied in Ockhams Sichtweise gegenüber einer einfachen Theorie des göttlichen Gebotes. Dieser Aspekt in Ockhams Moraltheorie ist verdeckt geblieben durch seine umstrittene Behauptung, die Bedeutung der Vernunft sei überschätzt worden. Angesichts dieser Tatsache zieht Adams es vor, Ockham einen Vertreter einer modifizierten Theorie der rechten Vernunft zu nennen, zumindest im Bereich der Moralwissenschaft.

Ockham hebt sich auch in seiner Betonung der menschlichen Liebe zu Gott von vielen Theoretikern des göttlichen Gebotes ab. Im Bereich der positiven Moralität, in dem göttliches Gebot fundamental ist, setzt Gott die Liebe zu Gott (*amor Dei*) als die Grundlage des Verdienstes. So wie die Tugend definiert ist als der Wunsch, der Weisung der rechten Vernunft zu folgen, so ist auch der Verdienst definiert als ein Akt, der von der Liebe zu Gott hervorgebracht wird.¹⁸ Ockham wertet Gehorsam als einen Akt der Liebe.

Noch in einer dritten Hinsicht weicht Ockham von anderen Theoretikern des göttlichen Gebotes ab, nämlich in seiner Sicht des moralisch Guten selbst. William Alston beschreibt das Dilemma des modernen Theoretikers des göttlichen Gebotes so: Wenn er das moralisch Gute vom Standpunkt göttlicher Gebote her erklärt, dann kann er nicht gleichzeitig in Anspruch nehmen, daß göttliche Gebote dadurch, daß sie moralisch gut sind, gerechtfertigt werden.¹⁹

Ockham jedoch gelangt nicht in dieses Dilemma, denn er bestimmt das moralisch Gute nicht vom Standpunkt göttlicher Gebote aus. Statt dessen definiert er es vom Standpunkt der Liebe aus: Der Begriff „gut“ deutet auf ein liebenswertes Objekt hin und bezeichnet (oder *connotat*) den Willensakt des Liebenden mit.²⁰ Ockham bezieht sich auf Aristoteles' Diskussion über Freundschaft und Liebe (*philia*) und kommt von der Korrelativität beider Begriffe her zu der Unterscheidung dreier Arten von „Gütern“: die Objekte der Liebe sind entweder recht-schaffen (bzw. tugendhaft), nützlich oder angenehm.²¹ Als das höchste liebens-

quod illae duae causae sunt causae partiales cum Deo respectu actus virtuosus ... Confirmatur, quia nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas per illum actum velit dictatum a recta ratione propter hoc quod est dictatum a recta ratione.“

¹⁸ Ockham, Quodlibet III, q. 15 (OTh IX, 260): „nullus actus ... potest dici ... meritorius nisi quia continuatur vel causatur ex amore Dei ... nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem“.

¹⁹ William Alston, Some Suggestions for Divine-command Theorists, in: Divine Nature and Human Language (Ithaca, NY and London: Cornell University Press 1989) 255.

²⁰ Ockham, Quaest. in III Sent., q. 7 (OTh VI, 215 f.): „Exemplum primi: ‚Deus est bonus‘. Bonitas significat Deum connotando actum volendi ... Sicut ‚bonum‘ significat Deum vel aliam rem possibilem amari, et ‚verum‘ significat Deum possibilem intelligi.“ Vgl. Scriptum in I Sent., d. 2 q. 1 (OTh II, 23).

²¹ Aristoteles, Ethica Nicom. VIII c. 2 (1155 b 19); Ockham, De compossibilitate actus virtuosus et intellectus erronei (OTh VIII, 442): „‚bonum‘ accipitur dupliciter. Uno modo pro bono ut dividitur in bonum honestum, utile et delectabile. Alio modo bonum est idem quod volitum, vel accipitur pro omni eo quod est volibile.“

werte Objekt, in dem es eine Fülle alles moralisch Guten gibt, ist Gott der Inbegriff des Guten.²²

Göttliche Gnade und Großzügigkeit sind gut, weil sie liebenswert sind; ihre Gutheit wird nicht konstituiert durch ihre Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Wir wissen, daß Gott barmherzig ist: Seine Gnade verfügt, daß kein Gut unbelohnt bleibt; Gott straft nicht ohne Sünde.²³ Bosheit wird nicht immer bestraft; Gott neigt eher dazu, zu vergeben und zu belohnen als zu bestrafen.²⁴ Schließlich kann Gott nichts Böses wollen; Gott zielt immer nur auf das Gute.²⁵

Der vierte Aspekt, bezüglich dem Ockhams Standpunkt eher dem einer Moralitätstheorie der rechten Vernunft als dem einer Theorie des göttlichen Gebotes nahekommt, ist seine Ansicht, daß einige menschliche Akte notwendig als solche tugendhaft sind. Besonders der Akt, Gott über alles zu lieben und folglich das zu wollen, was Gott will, ist an sich tugendhaft,²⁶ nicht nur tugendhaft aufgrund göttlicher Gebote. Die Liebe zu Gott gehört nicht in den Bereich des positiven Rechts, das Akte regelt, die gut oder schlecht sind, nur weil sie durch einen göttlichen oder menschlichen Gesetzgeber geboten werden.²⁷ Die Liebe zu Gott ist an sich gut, so daß diese Liebe nicht lasterhaft sein kann.²⁸ Die Liebe zu Gott ist

²² Ockham, *Summa logicae*, pars I, c. 7 (OPh I, 28): „omnes tales propositiones de virtute sermonis ... falsae sunt ... Et hoc, quia ... per tales propositiones denotatur quod illud pro quo supponit subiectum habet illud pro quo supponit praedicatum; vel illud pro quo supponit subiectum est in illo pro quo supponit praedicatum, et hoc est falsum, cum subiectum et praedicatum supponant pro eodem ... [N]on proprie dicitur quod summa natura, scilicet Deus, habet iustitiam, sed proprie dicitur quod summa natura est iustitia ... Et ideo ... ‚Deus habet iustitiam‘, ‚Deus habet sapientiam, bonitatem‘ ... secundum proprietatem sermonis verae non sunt.“

²³ Ockham, *Quaest. in IV Sent.*, q. 10–11 (OTh VII, 237): „ex divina misericordia ordinatur quod nullum bonum sit irremuneratum nisi propter indispositionem actualem ipsius in quo fuit tale bonum“. Ockham zitiert in diesem Zusammenhang Augustinus: „Deus non prius est ultor.“ *Tractatus de praedes.*, q. 4 (OPh II, 537); *Scriptum in I Sent.*, d. 41 (OTh IV, 603s., 606).

²⁴ Ockham, *Quaest. in IV Sent.*, q. 3–5 (OTh VII, 61): „Deus est magis pronus ad remittendum et remunerandum quam ad puniendum, et ideo malum aliquando remittitur sine punitione vel leviter punitur a Deo.“

²⁵ Ockham, *Quaest. in II Sent.*, q. 15 (OTh V, 342, 353) „omne quod non includit contradictionem, nec malum culpaе, potest fieri a Deo ... si ... causatur a solo Deo, semper erit propter bonum finem“; *Scriptum in I Sent.*, d. 47 (OTh IV, 680): „Deus nihil potest praecipere nisi quod potest velle; sed Deus non potest velle malum, quia tunc posset esse malus; igitur non potest praecipere malum.“

²⁶ Ockham, *Quodlibet III*, q. 14 (OTh IX, 255–257): „Tertio dico quod ille actus necessario virtuosus ... actus quo diligitur Deus super omnia et propter se est huiusmodi ... hoc est diligere Deum super omnia: diligere quidquid Deus vult diligere.“

²⁷ Ockham, *Quodlibet II*, q. 14 (OTh IX, 177), s. Anm. 8.

²⁸ Ockham, *Quodlibet III*, q. 14 (OTh IX, 254–256): „Circa affirmativam exponentem dico primo quod de virtute sermonis nullus actus est necessario virtuosus. Hoc probatur, tum quia nullus actus necessario est, et per consequens non est necessario virtuosus; tum quia omnis actus potest fieri a solo Deo, et per consequens non est necessario virtuosus, quia talis actus non est in potestate voluntatis. Tamen aliter potest intelligi actum esse necessario virtuosum, ita scilicet quod non possit esse vitiosus stante praecepto divino; similiter non potest causari a voluntate creata nisi sit virtuosus ... Tertio dico quod ille actus necessario virtuosus modo praedicto est actus voluntatis, quia actus quo diligitur Deus super omnia et propter se, est huiusmodi; nam iste actus sic est virtuosus quod non potest esse vitiosus, nec potest iste actus causari a voluntate creata nisi sit virtuosus; tum quia quilibet pro loco et

der erste aller guten Akte.²⁹ Die Vernunft diktiert, daß wir Gott lieben sollen, weil er gut ist.

Ockhams intrinsisches Zurechnungsmodell menschlicher Tugend verlangt, daß einige Akte an sich und intrinsisch tugendhaft sind und andere tugendhaft aufgrund einer extrinsischen Benennung (bzw. *denominatio*).³⁰ Ein Beispiel soll die Beziehung zwischen intrinsisch und extrinsisch tugendhaften Handlungen nach Ockham illustrieren.

Angenommen, ich liebe Eva, und angenommen, daß es möglich ist, Eva um ihrer selbst willen zu lieben ohne Tugend oder Laster; es sei weiterhin angenommen, daß, während ich mit diesem Akt fortfahre, ich einen anderen hervorbringe: nämlich Eva um Gottes willen zu lieben, wie es die rechte Vernunft gebietet, und dies unter geeigneten Umständen. Während der erste Akt zunächst moralisch neutral war, ist er nun tugendhaft aufgrund einer extrinsischen Benennung, denn er ist in Übereinstimmung mit dem zweiten Akt, der ein intrinsisch tugendhafter Akt ist, hervorgebracht worden. Der zweite Akt, Eva um Gottes willen lieben zu wollen, ist an sich tugendhaft, weil er um Gottes willen hervorgebracht worden und in Übereinstimmung mit der rechten Vernunft ist.³¹

Ockhams einzige Vorbehalte bezüglich intrinsisch tugendhafter Akte haben keine große ethische Bedeutung. Es gibt deren zwei: Wie oben bereits angedeutet, ist Gott zu lieben der bedeutendste intrinsisch tugendhafte Akt. Ockham weist darauf hin, daß es logisch möglich ist, daß auch dieser Akt nicht tugendhaft sei. Er besteht aber darauf, daß es logisch unmöglich ist, daß er lasterhaft sei. Der Vorbehalt, daß der Akt nicht tugendhaft sein könne, soll zwei Fälle umfassen. Erstens will Ockham nicht sagen, daß irgendein Akt notwendig tugendhaft ist,

tempore obligatur ad diligendum Deum super omnia, et per consequens iste actus non potest esse virtuosus; tum quia iste actus est primus omnium actuum bonorum.“

²⁹ Ockham, Quodlibet III, q. 14 (OTh IX, 255, 257) zitiert oben; Quaest. in III Sent., q. 11 (OTh VI, 388): „actus virtuosus, qui primo est virtuosus et primo imputabilis, est de se formaliter et intrinsece virtuosus, quia haec substantia actus est haec bonitas actus intrinsece et non extrinsece“.

³⁰ Marilyn M. Adams, *Is To Will It as Bad as To Do It?*, in: *Franciscan Studies* 41 (1981) 18.

³¹ Ockham, Quaest. in III Sent., q. 11 (OTh VI, 386): „Exemplum: si enim diligam aliquem hominem absolute, terminando actum volendi ad illum hominem et non ad aliquam circumstantiam bonam vel malam, tunc iste actus non est bonus nec malus moraliter, sed est neuter. Si tunc, stante illo actu, elicium alium actum quo volo diligere illum hominem propter Deum, secundum rectam rationem et secundum omnes alias circumstantias requisitas, iste secundus actus est perfecte et intrinsece virtuosus. Et primus, qui prius fuit indifferens, nunc est virtuosus denominatione extrinseca quatenus elicitur conformiter actui perfecte virtuoso et recto dictamini.“ – Vgl. Ockham, *De connexionione virtutum* a. 4 (OTh VIII, 384f.): „actus potest dici virtuosus vel intrinsece vel extrinsece. Primo modo, impossibile est quod actus indifferens fiat bonus ... Secundo modo, bene potest, sed hoc non erit solum per coexistentiam prudentiae, sed cum hoc per novam volitionem. Exemplum aliquis vult studere circumscribendo omnem circumstantiam. Iste actus est bonus ex genere. Et post intellectus dicitur quod iste actus volendi sit continuandus secundum omnes circumstantias requisitas, et voluntas vult primum actum continuare secundum dictamen rectae rationis. Iste secundus est perfecte virtuosus, quia conformis rectae rationi complete dictanti, et est intrinsece virtuosus; et primus est solum virtuosus denominatione extrinseca, quia scilicet conformatur secundo actui ... nunquam actus est extrinsece bonus nisi quia conformatur alicui actui intrinsece bono, cuiusmodi non est actus prudentiae sed solum actus voluntatis.“

denn jeder kreatürliche Akt ist kontingent. Ein Akt könne auch nicht existieren, und daher kann er nicht notwendig tugendhaft sein. Zweitens kann jeder kreatürliche Akt unwillentlich sein, und unwillentliche Akte sind nicht zurechenbar; kein durch Gott allein hervorgerufener Akt ohne kreatürliche Mitwirkung ist tugendhaft. Aber vorausgesetzt, daß die Liebe zu Gott wirklich durch den menschlichen Willen hervorgebracht ist, kann dieser Akt nicht anders als tugendhaft sein, weil er an sich gut und zugleich verpflichtend ist. Die Liebe zu Gott ist der erste aller guten Akte; jeder ist verpflichtet, Gott über alles zu lieben.³²

4. Empfohlene Verbesserungen an Adams' Darstellung der Moralphilosophie Ockhams

Im folgenden möchte ich ein etwas modifiziertes Bild von Ockhams Ethik vorschlagen, das teilweise angeregt wurde durch bestimmte Vorbehalte, die ich hinsichtlich der Interpretation von Adams habe. Adams deutet Ockhams Moraltheorie als eine modifizierte Theorie der rechten Vernunft. Ockhams Ethik umfaßt zwei verschiedene und relativ unabhängige Ordnungen: Die Ordnung der Tugend oder der natürlichen Moralität, die in der rechten Vernunft begründet ist, und die Ordnung des Verdienstes oder der positiven Moralität, die im göttlichen Willen gründet. So ist Lasterhaftigkeit der Name für das Gegenteil von Tugend innerhalb der natürlichen Moralität; Sünde ist das Gegenteil von Verdienst innerhalb der positiven Moralität.

Adams hat darin recht, daß Ockham normalerweise den Unterschied zwischen Tugend und Verdienst beibehält, aber er ist darin nicht völlig konsistent. So stellt Ockham gelegentlich Unvermögen zur Sünde nicht der Unfähigkeit zum Verdienst gegenüber, sondern der Unfähigkeit zur Tugend,³³ und deutet manchmal an – im Gegensatz zu seiner gewöhnlichen Lehre –, daß die Autorität der Vernunft im Bereich der Tugend sich von Gottes Gebot ableitet.³⁴

Die beiden Ordnungen sind also nicht so unabhängig voneinander, wie Adams meint. Wenn man Adams folgt, würde man erwarten, daß die Richtigkeit eines

³² Ockham, Quodlibet III, q. 14 (OTh IX, 255, 257); Quaest. in III Sent., q. 11 (OTh VI, 388).

³³ Ockham erklärt, zum Beispiel in lib. II, die Konfirmation der Seligen durch ihre Unfähigkeit zu sündigen, gleichermaßen erklärt er die Unbeugsamkeit der Verdammten durch ihre Unfähigkeit, tugendhafte Akte hervorzubringen – als ob Sünde das Gegenteil von Tugend und nicht von Verdienst wäre. Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 341 f.).

³⁴ Ockham, De connexione virtutum a. 3 (OTh VIII, 363): „actus prudentiae] est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impossibile est actum esse virtuosum, stante ordinatione divina quae nunc est, quia ad actum virtuosum necessario requiritur activitas actus prudentiae et activitas voluntatis, ita quod illae duae causae sunt causae partiales cum Deo respectu actus virtuosii“; Quodlibet III, q. 14 (OTh IX, 255): „Tamen aliter potest intelligi actum esse necessario virtuosum, ita scilicet quod non possit esse vitiosus stante praecepto divino; similiter non potest causari a voluntate creata nisi sit virtuosus“; Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 353): „voluntas creata obligatur ex praecepto Dei ad diligendum Deum, et ideo stante illo praecepto non potest bene odire Deum nec causare actum odiendi, sed necessario male causat malitia moris. Et hoc quia obligatur ex praecepto Dei ad actum oppositum.“

Aktes im Bereich der Tugend – hinsichtlich der inhärenten Eigenschaften des Aktes – intrinsisch oder real definiert wäre; während die Richtigkeit der Akte im Bereich des Verdienstes – hinsichtlich des Verhältnisses der Akte zum göttlichen Willen oder Gebot – extrinsisch oder nominal definiert wäre. Aber Ockham hält nicht streng an seinem Schema fest. Er bietet z. B. nicht nur eine Real-, sondern auch eine Nominaldefinition der Lasterhaftigkeit,³⁵ und nicht nur eine Nominal-, sondern auch eine Realdefinition von Sünde an.³⁶ Verdienst wird als etwas Absolutes beschrieben und real definiert.³⁷ Ockham behält nicht durchweg eine präzise Trennung zwischen extrinsisch definiertem Verdienst und intrinsisch definierter Tugend bei.

Angesichts dieser Inkonsistenz könnte Adams sagen, Ockham solle von den weniger typischen Aussagen abrücken. Aber es gibt noch weitere, tiefer liegende Probleme. Denn Ockhams intrinsische Definition von Sünde, seine Identifikation der Todsünde mit dem Haß auf Gott und dessen Absichten, und seine Behauptung, daß Verdienst in der Liebe zu Gott begründet sein muß, spiegeln fundamentale religiöse Überzeugungen wider. Dies war das einzige Belohnungs- und Bestrafungssystem, das Ockham angemessen vorkam. Bei Ockham beruht der Kern des religiösen Lebens in dem persönlichen Verhältnis eines Menschen zu Gott. Die wichtigste Tatsache ist die Anerkennung des Geschöpfes durch Gott als von Ewigkeit her angenommen; dies konstituiert Erlösung. Aber die Haltung des Geschöpfes, die Liebe des Geschöpfes zu Gott, ist auch wichtig. Eine Wiederherstellung des zerbrochenen Verhältnisses zu Gott ist der einzige Weg, durch den ein Geschöpf seine Natur erfüllen kann.

Die Ordnungen von Tugend und Verdienst stehen in engerer Abhängigkeit voneinander, als Adams es zuläßt. Wie sie herausstellt, haben beide Ordnungen dieselben zwei Kriterien für moralische Richtigkeit: rechte Vernunft und göttliche Gebote. Das bedeutet, daß sie dieselben Weisungen schaffen, und in beiden Ordnungen hat die Liebe zu Gott den größten Wert. Entgegen Adams' Auffassung ist es möglich, daß für Ockham die rechte Vernunft in beiden Systemen fundamental ist. Es ist nicht klar, ob Ockham daran festhält, daß die Autorität

³⁵ Ockham, Quaest. in IV Sent., q. 9–10 (OTH VII, 195): „dico quod peccatum mortale non habet aliquod quid rei sed tantum quid nominis ... Unde potest dici quod [definitio] quid nominis peccati est istud: aliquid commississe aliquid actum vel omisisse propter quod ad poenam aeternam obligatur“; Quaest. in II Sent., q. 15 (OTH V, 343): „odium non est formaliter peccatum ... nunquam homo peccat nisi quia tenetur facere quod non facit vel quia facit quod non debet facere“. Siehe aber auch Ockham, Dubitationes addititiae (OTH VIII, 317): „Actus peccati est quo aliquis diligit quod est Dei offensivum, vel habet nolle sive odit quod est Deus vel quod Deus vult eum diligere, vel diligit aliquid contra praeceptum suum.“

³⁶ Ockham, Scriptum in I Sent., d. 47 (OTH IV, 683f.): „Quia actum esse malum non est aliud quam fieri ab aliquo male, et actum esse bonum non est aliud quam fieri ab aliquo bene.“ Siehe aber auch Quaest. in II Sent., q. 3–4 (OTH V, 59): „malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur“.

³⁷ Ockham, Quaest. in II Sent., q. 16 (OTH V, 365): „meritum nostrum vel demeritum non consistit in uno respectu sed in aliquo absoluto. Sed per hoc quod actum voluntatis dirigimus in finem debito modo vel non dirigimus, meremur vel demeremur“; Quodlibet III, q. 15 (OTH IX, 260): „nullus acutus ... potest dici ... meritorius nisi quia continuatur vel causatur ex amore Dei“.

der rechten Vernunft im Bereich des Verdienstes sich allein von dem göttlichen Gebot ableitet. In der wichtigen Passage, in der er positive von nicht-positiver Moralität unterscheidet, also Tugend von Verdienst, gibt Ockham zu verstehen, daß alle moralisch richtigen Akte, ob von dem positiven oder nicht-positiven Gesetz geleitet, mit der rechten Vernunft übereinstimmen müssen.³⁸

In der Tat sagt Ockham bei der Darstellung seiner Theorie der positiven und der nicht-positiven Moralität, daß die rechte Vernunft für jegliche Moralität grundlegend ist, nicht nur für die natürliche Moralität. Moralische Akte sind nämlich Willensakte, die von der rechten Vernunft und anderen Umständen geleitet werden. Positives Recht umfaßt nur Akte, die weder gut noch schlecht sind außer im Blick auf ihre Gebotenheit. Es ist klar, daß der Wille mit der rechten Vernunft übereinstimmen soll.³⁹ Dieses Schema läßt kein Gesetz zu, das nicht mit der rechten Vernunft vereinbar ist, sondern nur positive Gesetze, die die Weisungen der rechten Vernunft ergänzen.

Dementsprechend irrt Adams, wenn sie behauptet, daß für Ockham „der Bereich der Optionen Gottes dem Ausmaß seiner omnipotenten Macht entspricht (deren Grenzen nur durch das Nichtwiderspruchsprinzip definiert sind)“.⁴⁰ Für Ockham, genauso wie für Duns Scotus, kann Gott nicht Böses als Böses wollen; oder, wie Ockham sich manchmal ausdrückt, Gott kann nicht Böses böse wollen (*malum male*). Ockham stellt explizit fest, daß Gott keine Bosheit verursachen kann. Gott kann nichts tun, was einen Widerspruch oder schuldhaftige Bosheit einschließt. Außerdem zielt Gott immer auf das Gute.⁴¹ Diese Propositionen sind natürlich ein Teil von Ockhams scholastisch-aristotelischem Erbe; sie repräsentieren nichts Originelles oder Eigentümliches in seiner Moralphilosophie. Aber sie sind dennoch fundamental und haben weitreichende Konsequenzen für die Beschaffenheit von Ockhams Moraltheorie.

So, wie Adams den Standpunkt Ockhams darstellt, wäre es möglich, daß der Bereich der Tugend oder der natürlichen Moralität zusammenbricht. Im letzteren Bereich ist die rechte Vernunft die grundlegende Weisung, und die von der rechten Vernunft diktierten Akte sind gut, weil sie unserer Natur angemessen sind; sie wären grundlegende Weisungen, auch wenn es keine Gebote gäbe. Unter den Weisungen der rechten Vernunft befindet sich der Gehorsam gegenüber

³⁸ Quodlibet II, q. 14 (OTh IX, 176f.): „*morale* accipitur large pro actibus humanis qui subiacent voluntati absolute ... Aliter accipitur magis stricte pro moribus sive actibus subiectis potestatibus voluntatis secundum naturale dictamen rationis et secundum alias circumstantias ... moralis doctrina habet plures partes, quarum una est positiva, alia non positiva.“

³⁹ Ockham, Quodlibet II, q. 14 (OTh IX, 177f.): „Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota ... puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi.“

⁴⁰ Adams, Ockham: Voluntarist or Naturalist, 241.

⁴¹ Ockham, Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 342, 353): „omne quod non includit contradictionem, nec malum culpae, potest fieri a Deo ... [S]i ... causatur a solo Deo, semper erit propter bonum finem“; Scriptum in I Sent., d. 47 (OTh IV, 680, 685): „Deus nihil potest praecipere nisi quod potest velle; sed Deus non potest velle malum, quia tunc posset esse malus; igitur non potest praecipere malum ... non potest praecipere malum manens malum ...“

göttlichen Geboten. Obwohl Gott will, daß wir den Weisungen der rechten Vernunft folgen, ist es logisch möglich, daß Gottes Gebote anderen Weisungen der rechten Vernunft widersprechen. So läßt Adams' Interpretation, nach der Gottes Gebote nur durch das Nichtwiderspruchsprinzip begrenzt sind, die Möglichkeit einer Inkonsistenz innerhalb der Weisungen der rechten Vernunft und folglich den Zusammenbruch des Bereichs der natürlichen Moralität zu. Andererseits stellt Adams zu Recht heraus, daß Ockham eine Sicherung für einen entsprechenden Zusammenbruch im System des Verdienstes liefert: Gott kann keine Widersprüche gebieten.⁴²

Ockham aber gestattet nicht den Zusammenbruch des Systems der Tugend; es gibt keine Passage, in der er sich mit dieser Möglichkeit konfrontiert sieht und sie akzeptiert. Ferner hat Adams' Darstellung eine Konsequenz, die sie selbst (und zwar mit Recht) zurückweist: „the collapse of non-positive morality into positive morality“. Es gibt nach Adams' Darstellung kein Gebot, das Gott nicht erlassen kann, außer dem Gebot, zugleich x und nicht x zu tun. Gott könnte das Gegenteil des ersten aller an sich tugendhaften Akte gebieten. Daher ist es in diesem Sinne möglich, daß es keine intrinsisch tugendhaften Akte geben würde. Da extrinsisch tugendhafte Akte nur gut sind in Beziehung auf intrinsisch tugendhafte Akte, würde es überhaupt keine tugendhaften Akte geben. Der Bereich der nicht-positiven Moralität würde also leer sein.

Daß es keine natürliche Moralität und keine an sich tugendhaften Akte gibt, ist eine Möglichkeit, die Ockham niemals in Erwägung gezogen hat. Für Ockham war es klar, daß es eine Wissenschaft moralischer Tugend gibt, die auf schlüssigen Gründen (bzw. *demonstrationes*) basiert,⁴³ die den Gehalt moralischer Tugenden unabhängig vom göttlichen Gebot schaffen. In der Tat ist für Ockham die Wissenschaft der nicht-positiven Moral eine der sichersten (*per se nota*) Wissenschaften.⁴⁴ Die Ausgangspunkte der moralischen Wissenschaft sind Prinzipien wie z. B.: Der menschliche Wille soll mit der rechten Vernunft übereinstimmen, Böses soll vermieden werden, etc.

⁴² Ockham, Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 352f.): „Sed opposita non possunt simul cadere sub praecepto divino ... Nec stante primo praecepto potest sibi Deus oppositum praecipere“; Adams, William Ockham: Voluntarist or Naturalist, 242, 245.

⁴³ Ockham hat die Wissenschaft der Moral zuerst im Prolog zu dem Sentenzenkommentar diskutiert, wo es um die Frage geht, ob Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei. Scriptum in I Sent., prol. q. 12 (OTh I, 359f.).

⁴⁴ Ockham, Quodlibet II, q. 14 (OTh IX, 177f.): „Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, et huiusmodi, de quibus loquitur Aristoteles in morali philosophia ... disciplina moralia non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa; huiusmodi est disciplina moralis; igitur etc. Maior est manifesta. Minor probatur, quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia; puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi, omne malum vituperabile est fugiendum, et huiusmodi ... Et ultra dico quod ista scientia est certior multis aliis, pro quanto quilibet potest habere maiorem experientiam de actibus suis quam de aliis. Ex quo patet quod ista scientia est multum subtilis, utilis, et evidens.“

Es gilt daher, eine sich von Adams' unterscheidende Interpretation philosophisch und exegetisch zu verteidigen, die weder die Möglichkeit einer Inkonsistenz innerhalb der Weisungen der rechten Vernunft noch die Abwesenheit an sich tugendhafter Handlungen für möglich hält. Falls Gott einen intrinsisch lasterhaften Akt gebieten könnte, dann könnten seine Gebote entgegen der rechten Vernunft sein. Aber falls Gott einen solchen Akt geböte, würde er Böses böse tun, was unmöglich ist. Da Ockham glaubte, daß Gott immer auf das Gute zielt und nichts Böses will,⁴⁵ ist Ockham dazu verpflichtet, zu sagen, daß es für Gottes Gebote unmöglich ist, der rechten Vernunft entgegengesetzt zu sein. Daher kann das System der rechten Vernunft oder der natürlichen Moralität nicht zusammenbrechen.

Im Bereich von Bestrafung und Belohnung ist Verdienst gleich göttlicher Billigung. Nach Adams' Darstellung wäre es logisch möglich, daß nahezu jede Qualifizierung eines Handelnden als Billigungsgrund dienen könnte, aufgrund dessen Gott uns akzeptiert und das ewige Leben zuerkennt; Gott hätte entscheiden können, Haß auf Gott mit ewigem Leben zu belohnen. Aber um folgerichtig zu sein, sollte Ockham diese Möglichkeit einfach ausschließen, da er es für evident hält, daß Gott das höchste Gut ist, und glaubt, daß Gott immer auf das Gute zielt. Ein System zum Zweck ewiger Belohnung des Hasses auf Gott oder ewiger Bestrafung der Liebe zum höchsten Gut wäre inkonsistent mit der Ausrichtung auf ein gutes Ziel.

Man könnte einwenden, daß nach meiner Darstellung Gott keine Handlungen gebieten könnte, die normalerweise als ausdrücklich lasterhaft beschrieben würden, außer wenn sie nicht von Gott geboten wären. Ockham betrachtet „Haß“, „Diebstahl“ und „Ehebruch“ als solche Akte und behauptet, daß Gott solche Akte gebieten könne. Doch Ockham sagt niemals, daß Gott wider die Weisungen der rechten Vernunft gebieten könnte; was er sagt, ist, daß Gott Akte gebieten könne, die nach dem Gewohnheitsrecht (*de communi lege*) mit schlechten Umständen verbunden sind.⁴⁶ Nichts in meiner Interpretation ist mit dieser Behauptung unvereinbar. Vielmehr ist der Anspruch nur, daß ein Gebot, solche Akte zu begehen, gerechtfertigt würde durch das Gutsein von Gottes Ziel beim Erteilen eines solchen Gebotes. Sollte Gott einen solchen Akt gebieten, dann würde die eigene rechte Vernunft des Geschöpfes auch diesen Akt diktieren, da das Geschöpf um das moralisch Gute von Gottes Absichten weiß.

Ich leugne aber auch nicht, daß nach Ockham Gott uns von Weisungen dispensieren könnte, die gewöhnlich von der rechten Vernunft diktiert werden. Weil die rechte Vernunft immer zu Gehorsam gegenüber den göttlichen Weisun-

⁴⁵ Ockham, Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 342, 353); Scriptum in I Sent., d. 47 (OTh IV, 680). Siehe oben Anm. 42.

⁴⁶ Ockham, Quaest. in II Sent., q. 15 (OTh V, 352): „licet odium, furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, tamen quantum ad omne absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa. Et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto.“

gen anleitet, würde die rechte Vernunft auch zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Weisungen anleiten, die z. B. Diebstahl in einem bestimmten Fall anordnet, obwohl bei Abwesenheit eines göttlichen Gebotes uns die rechte Vernunft dahin lenken würde, dieser Versuchung im allgemeinen zu widerstehen. Ockhams eigene Darstellung dieser Sache unterstützt den Standpunkt, daß Passagen über das Gebieten von Diebstahl (und dergleichen) als Darstellungen von göttlicher Dispensierung von gewöhnlich angewandtem Gesetz zugunsten eines guten Zwecks gesehen werden sollten, nicht als Gebote wider die rechte Vernunft. Ockham trägt ein Scheinargument vor: Gott gebietet den Söhnen Israels, die Ägypter zu berauben, also gebietet er Diebstahl; aber Diebstahl ist schlecht, also gebietet er Schlechtigkeit. Ockham erwidert: „Die Ägypter zu berauben, war nicht schlecht, sondern es war gut. Und deshalb gebietet Gott nicht Schlechtes, wenn er gebietet, die Ägypter zu berauben.“⁴⁷

Die Interpretation, die ich hier vorschlage, hat einige wichtige Vorteile. Sie erlaubt Ockham eine konsistente Darstellung der theologischen Standardforderung, daß Gott niemals böse handeln kann. Sie ist auch konsistent mit der von Ockham mehrfach verteidigten Sicht, gemäß der es an sich tugendhafte und lasterhafte Akte gibt. Und sie hält Ockhams Grundforderung nach einer moralischen Wissenschaft vollständig aufrecht; es ist nicht möglich, daß der Bereich der natürlichen Moralität tatsächlich zerstört würde.

Es gibt immer noch ein wichtiges Hindernis zu überwinden, wenn meine Interpretation Ockhams akzeptiert werden soll: die notorische, auf Ockham zurückgeführte Behauptung, daß Gott den Haß auf Gott haben gebieten können. Die Antwort auf die Frage, ob Gott den Haß auf Gott gebieten kann, hängt davon ab, ob es einen an sich schlechten Akt gibt. Wenn wir einräumen, daß Gott zu hassen an sich und notwendig schlecht ist, dann kann uns Gott nicht gebieten, ihn zu hassen, weil Gott nicht gebieten kann, was notwendig schlecht ist. Eine genaue Untersuchung der relevanten Passagen⁴⁸ zeigt, daß Ockhams Bemerkung zu diesem Punkt nicht besonders ernstgenommen werden muß. Denn Ockham hat dies nur einmal, und noch dazu in einem frühen Werk, behauptet,⁴⁹ später aber fallengelassen.⁵⁰ In seinen späteren Werken folgert er, daß ein solches Gebot, wenn es möglich wäre, nicht befolgt werden kann;⁵¹ er läßt es offen, ob ein solches Gebot überhaupt gegeben werden könnte.

⁴⁷ Ockham, *Scriptum in I Sent.*, d. 47 (OTh IV, 680, 685): „Deus praecepit filiis Israel spoliare Aegyptios; igitur praecepit furtum; sed furtum est malum, igitur praecepit malum . . . dico quod spoliare Aegyptios non fuit malum, immo fuit bonum. Et ideo Deus praecipiendo spoliare Aegyptios non praecepit malum, nec filii Israel peccaverunt in spoliando, nisi illi qui malo animo, non praecise obediendo divino praecepto, spoliaverint.“

⁴⁸ Zu den relevanten Textstellen gehören: Ockham, *Quaest. in II Sent.*, q. 15 (OTh V, 339–354); *De compossibilitate actus virtuosi et intellectus erronei* (OTh VIII, 442); *Dubitationes addititiae* (OTh VIII, 317); *De connexione virtutum a. 4* (OTh VIII, 390–392); *Scriptum in I Sent.*, d. 42, 47 (OTh IV, 621, 680–685). Zu diesen und anderen Textstellen vgl. R. Wood, *Divine Power, Divine-Command, and Divine Goodness according to William of Ockham*.

⁴⁹ Ockham, *Quaest. in IV Sent.*, q. 16 (OTh VII, 350–354).

⁵⁰ Ockham, *Scriptum in I Sent.*, d. 1 q. 6 (OTh I, 503–506).

⁵¹ Ockham, *Quodlibet III*, q. 14 (OTh IX, 256f.): „Respondeo: si Deus posset hoc praecipere, sicut

5. *Schlussfolgerung*

Die Frage, ob Gott den Haß auf Gott gebieten kann, ist im Grunde ein Problem der Artikulation der beiden Moralsysteme – Tugend und Verdienst. Beide Systeme gründen in Willensakten, die von der rechten Vernunft geleitet sind. Ockham spricht in beiden Systemen von an sich und intrinsisch guten Handlungen, obwohl es konsistenter gewesen wäre, sich im System des Verdienstes nur auf extrinsische feststehende Werte zu beziehen. In der Theorie der Tugend wird Gott als das höchste Gut angesehen; in der Theorie des Verdienstes wird Gott als der Schöpfer mit der Fähigkeit zur Vergeltung angesehen. Das System der Tugend ist unabhängig von dem System des Verdienstes. Im System der Tugend besteht die grundlegende Verpflichtung darin, das Gute zu lieben; im System des Verdienstes, dem Vergelter zu gehorchen. Da Ockham meinte, Liebe würde durch Gehorsam ausgedrückt und das höchste Gut sei der Vergelter, sind die grundlegenden Verpflichtungen in beiden Systemen dieselben. Beide Systeme sind an gleicher Stelle begrenzt (durch das Gebot, Gott zu hassen), jedoch auf unterschiedliche Weise. Tugend kann nicht erzwingen, das Gute zu hassen, Verdienst kann keinen Ungehorsam gegen den Vergelter fordern. Im Fall des Systems des Verdienstes erkannte Ockham die Grenze, daß Gott nicht Gegensätzliches fordern kann (Gehorsam und Ungehorsam), und daß das Geschöpf Gott nicht um Gottes willen hassen kann. Er zögerte beim Erkennen der Grenzen des unabhängigen Systems der Tugend. Es ist nicht vorstellbar, daß das höchste Gut, um des Guten willen, den Willen dahin lenke, das höchste Gut zu hassen.

Zum Abschluß möchte ich auf die Frage zurückkommen, ob Ockham eher als Theoretiker einer Moral der rechten Vernunft oder des göttlichen Gebotes anzusehen ist. Dabei möchte ich mit einem Zitat von Adams anfangen.⁵²

„Im Bereich der Moral ist Ockhams Stichwort nicht Sparsamkeit (bzw. Ökonomie), sondern Großzügigkeit. Es schickt sich natürlich für solche vernünftigen, freien, nach Gottes Ebenbild geschaffenen Geschöpfe, sich selbst zu gebieten, die aufrichtige Liebe zu ihm zu ihrem Ziel werden zu lassen. Mit einem franziskanischen Sinn für die richtige Proportion besteht Ockham darauf, daß Gott davon nicht beeindruckt sein muß. Gleichfalls franziskanisch ist seine Zusage, daß göttliche Huld (courtesy) und Großmut das Beste, das die aristotelische Natur zu bieten hat, mit dem unangemessenen Lohn der beseligenden Gottesschau segnen werden. ... Wenn Ockham die Implikationen betont, wie [Gott] uns nicht [belohnen] müßte, versucht er nicht, Menschen zu verängstigen, sondern ein Maß von Gottes Großmut darzubieten.“

Diese bewundernswerte Aussage über Ockhams Motivation zeigt den wichtigsten Sinn auf, in dem Ockham ein Theoretiker des göttlichen Gebotes war. Er

videtur quod potest sine contradictione, dico tunc quod voluntas non potest pro tunc talem actum elicere; quia ex hoc ipso quod talem actum eliceret, Deum diligeret super omnia, et per consequens impleret praeceptum divinum ... et ex hoc ipso quod sic diligeret, non faceret praeceptum divinum per casum; et per consequens sic diligendo, Deum diligeret et non diligeret.“

⁵² Adams, Ockham: Voluntarist or Naturalist, 246–247.

stellte das persönliche Verhältnis des Geschöpfes zu Gott in den Mittelpunkt seines Systems des Verdienstes. Verdienst wird in erster Linie durch Aussagen über Gottes Billigung bestimmt, durch seine Anerkennung des Geschöpfes als von Ewigkeit her angenommen. Sünde wird als ein Bruch des persönlichen Verhältnisses zu Gott erfahren.⁵³ Gottes Freiheit, nicht das Beste zu belohnen, was die menschliche Natur zu bieten hat, bewirkt, daß der Lohn der beseligenden Gotteschau großherzig ist. Wäre der Lohn zwingend, wäre es nicht angemessen, dankbar zu sein. Die Reflexion auf Gottes Großmut würde keine Ergebenheit gegenüber dem Willen Gottes erwecken.

Es ist wichtig, sich bewußt zu machen, daß Ockham ein mittelalterlicher Aristoteliker und kein Ur-Calvinist war. In seiner Anerkennung der rechten Vernunft spiegelt Ockham den Konsens mittelalterlicher, christlicher Scholastik wider, einen Konsens, von dem er nicht abweicht. Das macht ihn zu einem gemäßigten Theoretiker der rechten Vernunft, zumindest im Bereich der Tugend, wie Adams es richtig deutet. Aber im Mittelalter ging es nicht darum, ob man für die Theorie der Moralität des göttlichen Gebotes oder der rechten Vernunft eintreten sollte. Es ging vielmehr darum, ob der Wille oder die Vernunft in der Diskussion um ethische und religiöse Fragen in den Vordergrund gestellt werden sollte.

Ockhams Originalität besteht nicht darin, Moral ausdrücklich durch die rechte Vernunft zu bestimmen, sondern in seiner Behauptung, daß die Bedeutung der rechten Vernunft überbewertet sei, einerseits und in seinem Beharren auf dem Primat des Willens im moralischen und religiösen Leben andererseits. Wie die modernen Theoretiker des göttlichen Gebotes, mit denen er etwas irreführend verglichen wird, betont Ockham unermüdlich die Freiheit des göttlichen Willens und die Zufälligkeit des göttlichen positiven Gesetzes. Diese Betonung führt ihn gelegentlich sogar zur Übertreibung, wie man seine notorische und anomale (allerdings auch nur ein einziges Mal nachweisbare) Behauptung, Gott könne den Gotteshafß gebieten, kennzeichnen sollte.

Im Gegensatz zu modernen Theoretikern des göttlichen Gebotes gibt Ockham dem Ausdruck „ethische Falschheit“ einen normalen Sinn, unabhängig von dem Gebot Gottes im Bereich der moralischen Wissenschaft. Ferner machen Ockhams Glaube, daß Gott immer auf das Gute zielt, und seine Bindung an die intrinsische Definition der Sünde es unmöglich, daß Gott im Widerspruch zur rechten Vernunft gebieten würde. Ockham ist kein Theoretiker einer Moral des göttlichen Gebotes im herkömmlichen Sinne. Tatsächlich ist er überhaupt kein Moralist des göttlichen Gebotes, wenn diese Benennung bedeuten soll, daß alle oder auch nur die meisten der grundlegenden Maßstäbe von Gut und Böse ausschließlich im göttlichen Gebot gefunden werden sollen, unabhängig von jedem Maßstab der rechten Vernunft.

⁵³ Diese Charakterisierung des Unterschieds zwischen ethischem Vergehen und Sündigen verdanke ich Robert M. Adams, *A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness*, in: *Religion and Morality*, ed. G. Outka and J. Reeder (Garden City, NY: Doubleday 1973) 326. Ganz allgemein hilft Adams' Diskussion nichtnaturalistischer Darstellungen des ethischen Vergehens, Ockham besser zu verstehen.

Ockhams Kritiker irren sich, wenn sie behaupten, seine Theologie beschreibe einen launischen Gott. Das göttliche Gesetz versichert den Menschen, daß Gott nicht willkürlich handelt und daß die Sakramente Gnade erweisen.

Der Vorwurf, daß christliche Tugend für Ockham nicht mehr als Gehorsam gegenüber einem autoritären Schöpfer ist, basiert auf einer äußerst kurzen Textstelle, die aus dem Zusammenhang gerissen wurde; seine Widerlegung sollte eigentlich nicht mehr als einen flüchtigen Blick auf Ockhams ausführliche Erörterungen über moralische Wissenschaft und christliche Tugend erfordern. Befolgen wir Gottes Willen als den höchsten Maßstab der Moral, so folgen wir der rechten Vernunft, die vorschreibt, Gott als das höchste Gut zu lieben.