

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 47 (2000)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Relationen : ihre Theorie in der spätmittelalterlichen Theologie und bei Luther

**Autor:** Bannach, Klaus

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761074>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 28.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

KLAUS BANNACH

## Relationen

### Ihre Theorie in der spätmittelalterlichen Theologie und bei Luther

#### *I. Bedeutung von Relationen in der spätmittelalterlichen Theologie*

Luther hat in Beziehungen gedacht, die Scholastik hingegen hat «Substanzmetaphysik» betrieben, so wird oft geurteilt.<sup>1</sup> In diesem Urteil setzt sich evangelisches Selbstverständnis von einer durch die Reformation überwunden geglaubten Epoche des Denkens und des Glaubens ab.<sup>2</sup> Schaut man genauer hin, so steht dieses Urteil jedoch in auffallendem Widerspruch zu Texten des spätmittelalterlichen Denkens. Duns Scotus widmet der Frage nach der Beziehung Gottes zur Welt zwei Distinktionen mit mehreren Quaestionen sowohl in der *Ordinatio* als auch in der *Lectura*, in der Lehre von Gottes Erkennen – und greift das Thema erneut in der Schöpfungslehre auf. Wilhelm von Ockham beschäftigt sich mit dem Charakter und der philosophischen Eigenart von Beziehungen im Anschluß an Aristoteles in einer Fülle von Untersuchungen, so z. B. in seinem Kommentar zum ersten Sentenzenbuch (*Ordinatio*), Dist. 30<sup>3</sup> zum zweiten Sentenzenbuch (*Reportatio*), quaestiones 1 und 2<sup>4</sup>, in der

<sup>1</sup> So z.B. Albrecht PETERS, *Rechtfertigung*, Gütersloh 1984, S. 24, der mit dem Terminus «substanzontologisch» die katholische Position beschrieben sieht, die den Menschen als «in der Welt befindlich versteht.»

<sup>2</sup> Man halte dagegen einen Text wie Quodlibet IX. qu. 1. von HEINRICH VON GENT, in dem Hegels ganze Bestimmung des Selbst als von einem anderen her vorgenommen zu sein scheint: ... creatura ... nullam habet relationem ad Deum nisi sit aliquid ad se. Ad se autem non est aliquid neque secundum essentiam neque secundum existentiam, a se ipsa, sed ab altero tantum, a quo est id quod est, ut possit quoquo modo dici ad eam illud Apostoli 1 <ad> Corinthios, IV: «Quid habes quod non accepisti?» ed. R. MACKEN, Leuven, 1983, S. 4ff.

<sup>3</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio*, New York 1979, Bd. IV, S. 281ff.

<sup>4</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, New York 1981, S. 3ff.

*Summa Logica*, pars 1, cap. 49ff.<sup>5</sup> und in seinem Kommentar zu der Kategorienschrift des Aristoteles, cap. 12<sup>6</sup>, und schließlich in seinem sechsten *Quodlibet*, quaestiones 8–30<sup>7</sup>. Außerdem gibt es unter den Ockham zugeschriebenen Werken noch einen Traktat *De relatione*<sup>8</sup>. Das sind nur die durch ihre Themenformulierung sofort ins Auge springenden Äußerungen zur Theorie der Relationen. Daneben finden sich, eingebettet in Argumentationszusammenhängen zu anderen Fragen, häufig Anspielungen auf das Thema der Relationen, so daß man ohne Übertreibung sagen kann, daß dieses Thema eines der Schwerpunkte im Denken des Venerabilis Inceptor bildet, während der Substanzbegriff sich auf dem Wege der Auflösung befindet.

Ockham setzt sich dabei intensiv mit Aristoteles und mit Duns Scotus auseinander, und deswegen muß man sich Klarheit verschaffen über deren Relationentheorie, um die Tragweite und die Zielrichtung von Ockhams eigener Darstellung überhaupt verstehen zu können.

## II. Vorgaben des Aristoteles

Wie in anderen philosophischen Fragen auch, hat Aristoteles<sup>9</sup> in der Theorie der Relationen die ganze weitere Diskussion bestimmt. Er unterscheidet zwischen Relationen, die wechselseitig sind, und solchen, die nur auf einer Seite Realität besitzen. Von den ersten gibt es zwei verschiedene Genera. Das sind einmal Zahlenverhältnisse, wie «doppelt-einfach» oder «halb-ganz.» Hierbei handelt es sich jeweils um bestimmte Verhältnisse, die jeweils nicht ohne einander gedacht werden werden können, weshalb ich, wenn ich wahrnehme «Das ist die Hälfte», zugleich wissen muß, daß es da ein Ganzes geben muß, von dem die Hälfte eben die Hälfte ist. Hierher gehören aber auch unbestimmte Zahlenverhältnisse, wo die Glieder der Relation sich aber ebenfalls gegenseitig bedingen. Zum Übertreffenden gehört immer ein Übertroffenes.<sup>10</sup>

Bei dem zweiten Genus der wechselseitigen Relationen handelt es sich um Worte, bzw. Begriffe, die notwendig einen zweiten Begriff in der intellektuellen Anschauung nach sich ziehen. Das gilt z. B. vom Vater, der

<sup>5</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Summa logicae*, New York 1974, S. 153ff.

<sup>6</sup> WILHELM VON OCKHAM *Expositio in librum praedicamentorum Aristotelis*, New York 1978, *Opera philosophica et theologica*. Bd. 2, S. 238ff.

<sup>7</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Quodlibeta septem*, New York 1980, S. 611ff.

<sup>8</sup> WILHELM VON OCKHAM, *Opera dubia et spuria*, New York, 1988, S. 335ff.

<sup>9</sup> Der einschlägige Text bei ARISTOTELES ist *Met.* 1020b26ff.

<sup>10</sup> Der Deutsche Idealismus wird dann sagen: Endliches und Unendliches bedingen sich in dieser Weise.

ohne den dazugehörigen Sohn nicht gedacht werden kann. Genau so steht es mit der Relation «Herr-Knecht», eine Beziehung, die dann bei Hegel eine so große Bedeutung bekommen sollte. Alle diese Relationen sind – um es noch einmal zu sagen –, wechselseitige Relationen, *relationes mutuae*.

Das ist nun mit dem dritten Genus anders. Sie sind nur auf der einen Seite real. Das Wißbare bezieht sich auf den Wissenden. Aber er kann noch mehr oder ganz anderes wissen, das auch wißbar ist. Technisch gesprochen: Der Terminus der Relation, der Punkt auf den sie hinzielt, bezieht sich auf das Fundamentum<sup>11</sup>, den Punkt von dem sie ausgeht, eine Umkehrung ist nicht möglich. Das würde nämlich bedeuten, daß der Wissende nichts *anderes* mehr wissen könnte, als er gerade weiß, die Relation «*sciens-scibile*» würde selbstwidersprüchlich. Wenn ich «Haus» weiß und die Relation zwischen mir und dem «Haus» wäre eine Relation, die mich genausogut wie das Haus betrifft, dann wäre damit die Beziehung von mir zum Wißbaren fixiert. Denn die Relate einer Relation lassen sich nicht verändern<sup>12</sup>, weil das die jeweilige Relation selbst aufheben würde. Wenn also das Adjektiv *scibile* insgesamt relational zu einem *sciens* ist, dann kann die Relation auf Seiten des *sciens* nur gedacht, nicht wirklich sein.

Thomas hat diese Art von Beziehungen am Beispiel der Begriffe «links» und «rechts» sehr klar erläutert. Lebewesen schlagen von sich aus in ihrer Vorwärtsbewegung die Richtung «links» oder «rechts» ein. Hier gibt es also eine reale Relation des Lebewesens zur Richtung, die es einschlägt. Eine Säule hingegen wird hinsichtlich der linken und der rechten Hälfte des Horizontes, den sie durchschneidet, vom Menschen so benannt. Hier ist die Relation der Säule zu den beiden Richtungen «links» und «rechts» nur gedacht, es handelt sich um eine *relatio rationis* genau von der Art, wie das Maß zum Gemessenen besitzt oder das Wissen zum Wißbaren.<sup>13</sup>

Diese Vorgaben des Aristoteles spielten bei der Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses bei Thomas und bei Duns Scotus eine große Rolle. Doch ehe davon die Rede sein kann, muß noch einer weiteren Bestimmung relativer Begriffe gedacht werden, die Aristoteles in der Kategorienschrift vorträgt und die Ockhams Auseinandersetzung mit Aristoteles außerordentlich beeinflußt hat.

<sup>11</sup> Vgl. PHILIPP MELANCHTHON, *Eromata dialectices*, S. 545 in: *Opera quae supersunt*, *Corpus Reformatorum XIII*. hrsg. von K.G. BRETSCHNEIDER, Halle 1846.

<sup>12</sup> ARISTOTELES, *Physik* 225bff.

<sup>13</sup> THOMAS VON AQUIN, *In libros metaphysicorum*, lib. 5, cap. 17, n. 26.

Aristoteles nennt hier zunächst eine ganze Reihe relativer Begriffe, die stets das Charakteristikum besitzen, daß sie andere Bedeutungen mitbenennen. Wenn ich weiß, daß es größere Hügel gibt, dann weiß ich auch, daß es solche gibt, die kleiner sind. Wenn ich weiß, daß es einen Sklaven gibt, dann weiß ich auch, daß es einen Herrn gibt, wenn ich weiß, daß es eine Hälfte gibt, dann weiß ich auch, daß es ein Ganzes gibt. Aber wie steht es mit Worten wie Flügel, Ruder, Kopf? Weiß ich, wenn ich das Wort «Flügel» kenne, daß es einen Vogel gibt, das Wort «Ruder», daß es ein Boot gibt, das Wort «Kopf», daß es ein Lebewesen gibt? Nein, sagt Aristoteles. Das Wort «Flügel» kann auch auf «geflügelte» Worte, auf Dädalus und Ikarus oder – von heute aus gesehen – auch auf ein Flugzeug verweisen. Die Beziehung «Flügel» zu Vogel ist also nicht eindeutig. Genauso steht es mit «Ruder» und «Kopf.» Auch Schiffe oder Biber oder – wiederum von heute aus gesehen – Flugzeuge haben Ruder, und nicht alle Lebewesen haben Köpfe. Das ist jedenfalls die Meinung des Aristoteles im § 7a der Kategorienschrift. Aus diesem Sachverhalt zieht Aristoteles die Schlußfolgerung: Um eindeutige Beziehungen zu erreichen, muß man neue Worte prägen; ein Flügel bezieht sich auf alles Geflügelte ( $\pi\tau\epsilon\rho\omega\tau\alpha$ ), ein Ruder, auf alles mit einem Ruder Versehene ( $\pi\eta\delta\alpha\lambda\iota\omega\tau\omicron\nu$ ), ein Kopf auf alles, was einen Kopf hat ( $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\omega\tau\omicron\nu$ ).

An dieser Stelle sieht es aus, als betrachte Aristoteles Relationen nur als Begriffe oder Worte, die eine Relation implizieren und als nichts sonst. Aber dieser Eindruck kann nur entstehen, wenn man die eben besprochene Passage aus ihrem Argumentationszusammenhang herauslöst. In diesem insgesamt geht es dem Empiriker Aristoteles nämlich darum, daß durch die Theorie der Relationen, durch das, was ein relativer Begriff jeweils mitmeint, nicht die empirische Wirklichkeit verstellt wird. Bezöge sich «geflügelt» nur auf Vögel, dann dürfte darüber hinaus nichts geflügelt sein, hätten sich Dädalus und Ikarus nie auf ihren Flug begeben und hätte die Menschheit niemals das Fliegen gelernt.

Daß Aristoteles in der Tat nicht nur relative Begriffe oder Worte, sondern Objekte im Sinn hatte, geht aus 7b15ff. der Kategorienschrift sehr deutlich hervor. Hier heißt es, daß die Relationen ihrer Natur nach stets gleichzeitig auftreten. Dieser Sachverhalt wird allerdings durch eine erkenntnistheoretische Überlegung eingeschränkt. Objekte gehen nämlich der Objekterkenntnis voraus. Das belegt ein Gedankenexperiment. Die Objekterkenntnis erlischt, entfernt man die Objekte. Aber die Ob-

jekte verschwinden nicht, wenn die Objekterkenntnis sie nicht wahrnimmt.<sup>14</sup> Deswegen müssen sie früher sein.

### III. Ockhams Aristotelesrezeption

Wilhelm von Ockham war das Verhältnis seiner eigenen Position zu Aristoteles so wichtig, daß er ihm drei umfangreiche Untersuchungen gewidmet hat.<sup>15</sup> Er ist sich dieses Verhältnisses auch nicht so sicher, denn in der *Summa logica* räumt er ein, daß auch er früher Aristoteles so verstanden habe, als halte dieser wie viele Theologen an einem extramentalen Status der Beziehungen fest, während er jetzt davon überzeugt sei, daß Aristoteles von Relationen nur als von Begriffen über Begriffe (*nomina secundae impositionis*) gesprochen habe.<sup>16</sup> Diese Position gilt in der *Summa logica* für alle Relationen generell, also alle drei Genera. Ockham geht von der Bemerkung des Aristoteles aus, man müsse unter bestimmten Bedingungen Begriffe mit relativen Bedeutungen prägen und faßt alle Relationen nicht als Objektbeziehungen, sondern als Eigenschaften von *Nomina* auf. Die relativen Eigenschaften kommen dadurch zustande, daß einem Nomen die relativen Eigenschaften in der Form eines *casus obliquus*<sup>17</sup> hinzugefügt werden können. Also: Sokrates ist Platon ähnlich durch die weiße Hautfarbe [die Weißheit] (1. Genus relationum). Das Doppelte ist doppelt vermöge der Doppeltheit (1. Genus). Der Sklave ist Sklave seines Herren (2. Genus relationum). Der Sohn ist Sohn seines Vaters. (2. Genus).<sup>18</sup> Das Wort «homo» hingegen ist absolut,

<sup>14</sup> ARISTOTELES, *Kategorien*, 7b15ff.

<sup>15</sup> *Summa logica* I, 49ff., (*Opera philosophica* I, 153ff.) Sent. I. 30,3 (*Opera theologica* IV, S. 335ff.) *Quodlibeta* VI, qq. 16–19). Man kann dazu auch noch das 12. Kapitel von OCKHAMS Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles rechnen. (*Opera philosophica* II, 238ff.). Eine systematische Darstellung des Relationenproblems bei Ockham gibt Marilyn MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, Ind. 1987, I, S. 215–276. Sie geht insbesondere auf das Verhältnis zu Duns Scotus ein, ohne aber die drei genera relationum zu berücksichtigen.

<sup>16</sup> «Et de ista opinione [nämlich daß Relationen wirkliche Objekte jenseits ihrer bloßen Begriffe sind] sunt multi theologi, quam etiam aliquando credidi fuisse opinionem Aristotelis, sed nunc mihi videtur quod opinio contraria sequitur ex principiis suis.» *Summa logica*, pars I, cap. 49, *Opera philosophica* I, S. 154. Den vorsichtigen Sprachgebrauch «ex principiis suis» behält Ockham in allen seinen Bezugnahmen auf ARISTOTELES bei.

<sup>17</sup> Also Genitiv, Dativ und Ablativ.

<sup>18</sup> «Aliqua autem nomina sic sua significata significat (sic!) quod de nullo verificari possunt nisi vere et convenienter possit eis addi casus obliquus alterius dictionis, sicut impossibile est quod aliquis sit pater nisi sit alicuius pater, et impossibile est quod aliquis sit similis nisi alicui sit similis, ita quod ista nomina «pater», «filius», «causa», «causatum», similis et huiusmodi de nullo possunt vere affirmari si significative sumantur

d. h. es impliziert keinerlei relative Bezugnahmen auf andere Worte. Nur wenn es personal supponiert für eine Person – beispielsweise Sokrates – steht, die zufällig eine Beziehung hat, weil sie ein Vater ist, dann kann man gültig sagen. «Ein Mensch, nämlich Sokrates, ist Vater eines Sohnes.»

Was ist das Interesse Ockhams, auf diese Weise alle Beziehungen aus der Realität zu entfernen und zu Eigenschaften von Wörtern zu machen? Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: weil die Dinge in der Realität nicht miteinander in Beziehung stehen, sondern je für sich genommen werden wollen. Er teilt zunächst das Interesse des Aristoteles an der empirischen Vielfalt der Dinge, die nicht beseitigt werden darf dadurch, daß man sie miteinander in Beziehung setzt. Aber er geht über Aristoteles weit hinaus. Dieser hätte die Dinge niemals von einander isoliert, bilden doch nach *De Generatione et Corruptione* selbst die Elemente keine Dinge für sich, wie bei Empedokles und den Atomisten, sondern gehen ineinander über. Dieses Ineinander-über-gehen-Können der Dinge ist der sichtbare Beleg dafür, daß Relationen Objekte und nicht nur Nomina sind. Dinge, die sich aufeinander hin verändern können, müssen schon immer miteinander in Beziehung stehen.

Woher rührt nun bei Ockham die Überzeugung, daß die Dinge je für sich bestehen und Relationen somit nur Nomina sein können? Sie rührt daher, daß er die franziskanische Schöpfungstheologie zu ihrem konsequenten und radikalen Ende führt: Alle Dinge sind je für sich von Gott geschaffen. Deswegen können sie nur als einzelne existieren. Doch dazu gleich mehr. Zunächst soll noch vorgeführt werden, wie Ockham in der *Ordinatio* die beiden ersten Genera relationum auf seine Spur zwingt.

Daß die Relationen der Struktur «halb-doppelt» nur Worte sein können und keine Objekte, macht Ockham dadurch deutlich, daß er nach der Zusammensetzbarkeit von Zahlen fragt. Wäre nämlich das Doppelte ein wirkliches Ding, dann könnte es nach den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie nicht mit der Zahl, von der es das Doppelte ist, in homogener Weise zusammengesetzt werden, denn nach den Prinzipien dieser Philosophie bilden nur die Akzidentien – wie Quantität, Qualität, Relation usw. – eine homogene Zusammensetzung mit der Substanz der entsprechenden Zahl. Wäre das Doppelte selber eine Substanz, so müßten zwei Substanzen miteinander verbunden werden, und das wäre nur in diskreter Weise möglich: Es würde ein Haufen aus verschiedenen Substanzen entstehen, und damit wäre unklar, weshalb *dieses* Doppelte zu *dieser* Zahl gehört. In einem diskreten Haufen von Substanzen könnte

nisi vere et convenienter possit eis addi respectu eiusdem aliquis casus obliquus.»  
WILHELM VON OCKHAM, *Summa logica*, Opera philosophica, New York 1974, S. 155.

diese Frage nicht mehr beantwortet werden. Ein Haufen von Menschen, Eseln und Rindern enthält verschiedene Substanzen, die verschieden bleiben, auch wenn man sie miteinander vermischt. Mit anderen Worten: Wenn man zwei Dinge nach den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie zusammenfügt, so daß *eine* Substanz eine neue Quantität oder Qualität bekommt, dann kann es sich überhaupt nur um Worte handeln und nicht um Dinge.<sup>19</sup>

Aber wie steht es mit Relationen, die zum zweiten Genus gehören, also zum Typ «Vater-Sohn», oder allgemeiner, zum Typ «Ursache-Verursachtes»? Muß «Vaterschaft» oder «Ursache» nicht außerhalb der bloßen Benennung als Ding existieren? Nein. Denn nach Aristoteles besteht zwischen der bloßen Möglichkeit, zu erwärmen bzw. erwärmt zu werden und der tatsächlichen aktuellen Erwärmung hinsichtlich der Relationen kein Unterschied. Bei der bloßen Möglichkeit zu erwärmen, gibt es aber keine Relation, infolgedessen bei der tatsächlichen Erwärmung auch nicht.<sup>20</sup> Ockham interpretiert Aristoteles konsequent so, als habe dieser den Relationen nur verbale Realität zugeschrieben. Das wird außer an den vielen Argumenten gegen die objekthafte Existenz von Beziehungen noch an folgenden beiden besonders deutlich, die scheinbar besonders eng an Aristoteles anschließen.

1. Einem Ding kommt keine neue Relation zu dadurch, daß es zu einem anderen Ding in Beziehung tritt. Sokrates empfängt nicht neu ein Stück Ähnlichkeit dadurch, daß Platon auf der Szene auftritt und Sokrates ihm in bezug auf seine weiße Hautfarbe ähnlich wird.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> « ... Igitur secundum principia Philosophi, nullus numerus est talis res una distincta ab omnibus aliis rebus, et per consequens multo fortius nec dupleitas.» WILHELM VON OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum. Ordinatio, Opera theologica IV*, New York 1979, S. 341.

<sup>20</sup> «Quia, secundum Philosophum, V Metaphysicae», ita dicitur calefactivum ad calefactibile sicut calefaciens ad illud quod calefit, et ita vere calefactivum est aliquid sicut calefaciens. Sed per hoc praecise quod aliquid potest calefacere, non habet aliquam talem rem in se.» Ebd.

<sup>21</sup> «Quia dicit Philosophus, V Physicorum sic: «Convenit altero mutato verum esse alterum nihil mutans», hoc est dictu, per mutationem alterius extremi dicitur vere alterum extremum ad aliquid sine omni mutatione sui ipsius. Sicut si Sortes sit primo albus, si postea fiat Plato albus, Sortes est similis Platoni de novo sine omni mutatione sui ipsius.» Ebd., S. 347. Dieses Argument hat übrigens Biel mißdeutet, wenn er meint, es gäbe nach Ockham keine Relationen, sondern nur Absoluta. Aber selbstverständlich sind auch nach Ockham Sokrates und Platon durch die Weißheit weiß, nur darauf kommt es an, daß Platon, wenn Sokrates mit seiner Weißheit Platon nahekommt, nicht eine weitere Beziehung zwischen Platon und Sokrates entsteht, etwa die des Weißwerdens. Biel argumentiert «Ut similitudo, qua Sokrates similis est Platoni in albedine, nihil aliud est quam Sokrates et Plato et duae albedines in Socrate et Platone, quia illis existentibus, Sokrates est similis Platoni, omnibus aliis

2. Eine Relation zwischen zwei bewegten Relaten kann nicht selbst wieder Fundament oder Terminus einer Bewegung sein: Denn dann würde es im Blick auf die Bewegung zu einem Regreß ins Unendliche kommen, d. h. es würde nichts bewegt werden. Dies ist eine für die Systematik der Aristotelischen Philosophie außerordentlich wichtiges Argument. Denn diese insistiert darauf, daß es ein erstes Bewegendes geben muß, damit es Bewegtes gibt.<sup>22</sup>

Es wurde gesagt, Ockham sei Aristoteles *scheinbar* so nahe. Denn er zieht aus allen diesen Beispielen die Schlußfolgerung, Aristoteles sei der Meinung, daß es *überhaupt keine* Relationen in der Wirklichkeit gibt, während Aristoteles doch nur sagt, es gebe keine *neuen* Relationen, bzw. die Relation zwischen zwei bewegten Relaten dürfe nicht ihrerseits der Bewegung ausgesetzt werden. Ockham überzieht jeweils die aristotelischen Argumente. Es wird sich gleich zeigen, daß er dies im Interesse einer systematischen Aristoteleskritik tut.

#### IV. *Das tertium genus relationum*

Von ihrer Struktur war schon die Rede. Sie spielten in der Analyse des Gott-Welt-Verhältnisses eine überragend wichtige Rolle. Denn hier ergänzen sich neuplatonische und aristotelische Denkformen. Thomas von Aquin etwa sagt von den Begriffen, die wir von Gott bilden, daß sie nur eine Bedeutung *via negationis* haben können, bzw. nur insofern Gott eine Beziehung zur Welt hat.<sup>23</sup> Die Einheit des göttlichen Wesens kann nicht und darf nicht durch eine wie auch immer geartete Vielfalt verletzt werden. Deswegen sind nur die Termini vielfältig, nicht jedoch das Fundamentum. Oder: Relationen sind «ad aliud», sie haben ihren Wirklichkeitsgehalt in diesem «aliud.» Deswegen kann es in Gott keine Relationen geben, denn die Einheit des göttlichen Wesens ist von keinem «aliud» abhängig.<sup>24</sup> Alle von Gott auszusagenden Relationen, insonderheit die in-

circumscriptis», Gabriel BIEL: Collocatorium circa quattuor libros sententiarum I, Tübingen 1973, S. 580.

<sup>22</sup> «Item arguo per auctoritatem communiter allegatam quia, secundum Philosophum, V Physicorum, ad relationem non est motus; sed si relatio esset aliqua res, posset vere esse motus ad relationem.» Ebd., S. 346.

<sup>23</sup> «Respondeo dicendum quod de nominibus quae de deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum.» THOMAS VON AQUIN, STh 1, qu. 13 a.2.

<sup>24</sup> «... Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt» (THOMAS VON AQUIN, Summa contra Gentiles», 2. 12). Die Relationen auf seiten Gottes zur Welt sind nur gedacht. Hat Gott keine wirkliche Beziehung zur

nertrinitarischen, sind *relationes rationis*, also nur von Menschen gedacht, um sich selbst die Geheimnisse des göttlichen Wesens klarzumachen.

Duns Scotus verwendet dieses Konzept noch intensiver. Alle Beziehungen Gottes zur geschöpflichen Welt sind *relationes rationis*.<sup>25</sup> Wären sie real, so wäre damit die ewige Existenz der Geschöpfe impliziert.<sup>26</sup> Auch die Art und Weise, wie Gott die Vielfalt der Geschöpfe erkennt, vermag an diesem Resultat nichts zu ändern. Man kann die Vielfalt des göttlichen Erkennens in bezug auf die Geschöpfe auch wahren, ohne daß man das göttliche Erkennen durch eine Vielfalt der göttlichen Relationen zu den Geschöpfen gewissermaßen multipliziert. Dazu muß man sich nur klarmachen, daß der primäre Gegenstand des göttlichen Erkennens das göttliche Wesen selbst ist, daß die Geschöpfe dann die ungeheure Lebendigkeit des göttlichen Wesens nachahmen und daß dann Gott in einem dritten (logischen) Moment durch einen Vergleich seines Wesens (*essentia*) mit der Vielfalt der Geschöpfe die Vielfalt der göttlichen Beziehungen (*relationes rationis*) zu den Geschöpfen ausbildet.<sup>27</sup>

Man kann nun fragen (und hat so gefragt), ob nicht die *relationes rationis* von einem, zuletzt dem göttlichen, Intellekt abhängig sind. *Relationes rationis* sind ja nur möglich, wenn es da einen erkennenden Intellekt gibt. Das würde bedeuten, daß man die innertrinitarischen Beziehungen von Gottes Intellekt abhängig machen müßte. Das heißt: Aussa-

Welt? Begründung bei Thomas: Sie können keine Akzidentien sein, in Gott gibt es keine Akzidentien. Sie können aber auch nicht Merkmale der Substanz sein, denn nach Aristoteles (*Peri herm.* 5, 1, 2; 6 a) sind Relationen immer *ad aliud*. Gott ist nach seiner Substanz aber von niemand anderem abhängig als von sich selbst.

<sup>25</sup> «Circa distinctionem trigesimam quintam quaero utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita.» DUNS SCOTUS, *Ordinatio liber primus*, VI, Civitas Vaticana 1963, S. 246ff.

<sup>26</sup> «... Relatio realis est ad terminum secundum esse eius reale; sed terminus necessario exigitur ad relationem realem; ergo si Deus referetur realiter ad creaturam, creatura secundum esse reale fuit aeterna.» Ebd., S. 171.

<sup>27</sup> «Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis ut intellecti ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem tamquam prior lapide ut obiectum, immo ipsa ut causata est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ut cognita, quia in quarto instanti.» Ebd., S. 258.

gen über das göttliche Wesen würden Aussagen über das göttliche Tun, Gottes Erkennen nämlich, nachgeordnet.

Scotus hat wegen dieser Schwierigkeit bei dem dritten Genus der Relationen in Gott doch Differenzierungen angenommen nach dem Prinzip, daß alles Denkbare oder alles Aussagbare einen Anhalt an der Wirklichkeit haben müsse. Er hat diese Differenzierungen, die, wiewohl sie nur Realität für den Intellekt besitzen, eben dennoch diese Realität besitzen, mit Heinrich von Gent *distinctiones a parte rei* genannt.<sup>28</sup> Diese korrespondieren aufs genaueste den Unterscheidungen des (göttlichen oder menschlichen) Intellekts, so daß dessen Operationen niemals als bloße Fiktionen gedeutet werden können. Die *relatio rationis* ist damit nie bloß gedacht, obwohl sie dem Denken entspringt. Sie hat immer auch Anhalt an der Wirklichkeit. An diesem Punkt zeigt sich der Realismus des Doctor Subtilis wohl am deutlichsten.

Es ist nun genau dieser Punkt, der stets Ockhams Widerspruch herausfordert. Deswegen ist Duns Scotus sein bevorzugter Kontrahent, den er aber immer ganz genau zu verstehen sucht, auf die Darstellung von dessen Position verwendet er viel Mühe und Sorgfalt. Aber, so fragt Ockham im Blick auf den Realismus von Duns Scotus ganz generell: Wo kämen wir hin, wenn wir mit jeder unser Benennungen, mit jedem unserer Worte Wirklichkeiten verbinden würden<sup>29</sup>? Das bedeutete nämlich, daß man bei dem Satz «Ein Effekt geht von einem Handelnden aus» nicht nur den Effekt und den Handeln real setzen müßte, sondern auch die «Vonheit», oder bei dem Satz «Sokrates war gestern hier» die «Hierheit.» «Nicht» müßte «die Nichtheit» nach sich ziehen und «wenn» die «Wennheit.» Es läßt sich denken, daß dieser radikalen Kritik an der Hypostasierung der Sprache auch die *Relationes rationis* zum Opfer fallen.

<sup>28</sup> Dazu genauer Allan B. WOLTER, O.F.M., *The philosophical Theology of John Duns Scotus*, London 1990, S. 27–41.

<sup>29</sup> «Unde hoc est, ut credo, quod multos decipit quod quandocumque aliquid praedicatur de aliquod abstractum importans rem illam advenientem alteri propter quam dicitur ipsum tale. Immo volunt quod tot sint res distinctae quot sunt voces significantivae, ita quod tanta sit distinctio inter significata quanta est inter voces significantes, – sive illae propositiones sint voces sive nomina sive verba sive aliae dictiones. Et ideo volunt quod quando dicitur quod «effectus est ab agente», quod per *ly* ab sit importata «abeitas» sicut per *album* importatur albedo. Et eodem modo quando dicitur quod «Sortes fuit heri», dicunt quod per hoc adverbium «heri» importatur una res alia. Et ita habent dicere quod non importat unam «nonitatem» et quod «si» importat unam talem «siitatem» et «et» unam «etitatem.» WILHELM VON OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum*. *Ordinatio IV*, New York 1979, 405f.

V. *Das tertium genus relationem in der Sicht Ockhams*

Ockham bestreitet, daß es dieses Genus überhaupt gibt. Er könne sich nicht erinnern, die Vokabel «*relatio rationis*» in der Philosophie des Aristoteles gelesen zu haben.<sup>30</sup> Außerdem habe der Philosoph das *tertium genus* insofern schlecht interpretiert, als er in der Kategorienschrift annahm, daß das Wißbare demjenigen, der weiß, immer vorausgehe.<sup>31</sup> Man könne jedoch Aristoteles nach seiner Intention interpretieren. Nach ihr habe er nur gemeint, daß wohl ein Wissender sich immer auf Wißbares bezieht, daß aber Wißbares sich nicht immer auf einen Wissenden bezieht, weil Wißbares eben auch nicht gewußt werden kann.<sup>32</sup> Außerdem gilt es zu beachten, daß man sich nicht durch das Wort «*wißbar*» irreführen lassen darf. Dieses Wort steht nämlich nicht für sich selber, als ob es alle Gegenstände repräsentiert, die man wissen kann oder wissen soll, sondern es steht für den Gegenstand, der gerade jetzt gewußt wird. In diesem Sinne habe Aristoteles davon gesprochen, daß Relationen *simul natura* seien, also gleichzeitig auftreten. Alles Wißbare aber kann nicht gleichzeitig sein. Deswegen muß man dieses Wort als Wort nehmen, das für das jeweils aktuell Gewußte Zeichen ist oder supponiert.<sup>33</sup>

Ockham versteht also Relationen als Zeichen für unmittelbar aufeinander bezogene Relate. Die Möglichkeit, daß der Terminus wie bei Thomas oder Duns Scotus *mehrere oder viele* Relate beinhalten könnte, entfällt.

Das bedeutet, daß Schöpfung nicht mehr beinhaltet, ein Geschöpf innerhalb eines ganzen Seinszusammenhanges hervorzubringen, sondern

<sup>30</sup> « ... nec memini me illud vocabulum legisse in philosophia Aristotelis ... » Ebd., S. 387.

<sup>31</sup> « ... dico quod male exponitur Philosophus quando exponitur quod in tertio modo non est relatio in utroque extremo sed in primis modis est relatio in utroque extremo ... » Ebd., S. 358.

<sup>32</sup> « ... Sequitur enim «aliquid est scientia actualiter, igitur aliquid est scibile actualiter», et similiter sequitur «aliquid est actualiter mensura, igitur aliquid est actualiter mensurabile», sed e converso non sequitur. Non enim sequitur formaliter ex natura talium relativorum «aliquid est actualiter scibile, igitur aliquid est actualiter scientia». Ebd., S. 359.

<sup>33</sup> «Ad aliud quando dicitur quod «ad aliquid sunt simul natura», dico quod aliqua esse simul natura potest intelligi dupliciter: vel quod sint aliquae res quarum una necessario coexigit aliam esse converso; vel quod ex hoc quod «esse existere» praedicatur de uno, non quidem pro se sed pro illo pro quo natum est supponere principaliter, sequitur «esse existere» verificari de altero eodem modo supponenti. Primo modo non intendit Philosophus quod «ad aliquid» sint simul natura, sed tantum secundo modo, quia haec est consequentia bona «duplum est, igitur dimidium est» et e converso.» Ebd., S. 358.

*unmittelbar*, im bloßen Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf.<sup>34</sup> In aller Konsequenz ist der Gedanke, daß von Geschöpf nur im Zusammenhang mit einer Schöpfung gesprochen werden kann, eliminiert. Alle Geschöpfe werden ekstatisch. Sie sind, was sie als Geschöpfe sind, nur in ihrer Beziehung zu Gott. Sie stehen untereinander nicht in einem Verbund oder gar in einem Netzwerk.

Ockham wendet gegen die Vorstellung von bloß gedachten Beziehungen zudem ein, daß dann Gott in seinem Schöpfersein davon abhängig sei, daß da ein menschlicher oder göttlicher Verstand sei, der diese Beziehung denkt. Aber – so das Hauptargument gegen Scotus – Gott ist so sehr Schöpfer, daß er nicht von einem solchen Verstand abhängig ist. Selbst wenn wir – *per impossible!* – annehmen, daß Gott ohne Vernunft sei, wäre er immer noch Schöpfer.<sup>35</sup> Man überinterpretiert nicht, wenn man sagt, das einzige Attribut, das Ockham in bezug auf Gott zulasse, sei das Attribut *creans*.

In Distinktion 30 q. 5 seines Kommentars zum ersten Sentenzenbuch führt er das Gespräch mit Scotus in extenso. Dreierlei sei an dessen Position falsch: 1. einmal die Behauptung, daß es wechselseitige Beziehungen und nur einseitige Beziehungen gebe; 2. daß alle Relationen zwischen Gott und Kreatur nur gedacht seien; 3. daß man die Relationen zwischen Gott und Kreatur nicht real nennen könne, so wie man die Beziehungen zwischen der Sonne und den sublunaren Körpern real nenne.<sup>36</sup>

Vielmehr sind nach der Meinung des Aristoteles *alle* Relationen wechselseitig, alle also vom Typ «Herr-Knecht.» Und alle diese Relationen seien real, in dem Sinne, daß sie zwei reale Dinge benennen. Nicht die Relation selbst ist, als verschieden, von den Relata real sondern die Dinge sind real, die von ihr benannt werden. Wenn Sokrates dem Platon ähnlich wird, dann sind Sokrates und Platon, unabhängig davon, ob es einen vergleichenden Intellekt gibt, real. So ist der schöpferische Gott und die geschaffene Kreatur real. Man darf also dem Vergleich selber

<sup>34</sup> « ... unde sicut non est inconueniens dicere quod Deus realiter est de novo creans propter solam productionem alterius rei extra, ita non est inconueniens quod hoc fiat magis inaequale propter solam ablationem alicuius partis ... » Ebd., S. 358.

<sup>35</sup> « ... istud nomen «creator», «dominus» et huiusmodi, importat relationem rationis quae nullo modo potest esse nisi intellectu nostro causante. Igitur si intellectus creatus non causet talem relationem rationis, non dicetur vere creator, nec erit vere creator vel creans. Igitur nullo existente intellectu, Deus non posset causare unum lapidem ... » Ebd., S. 380.

<sup>36</sup> « ... ista opinio continet tria quae videntur mihi falsa. Primum, quod aliquae relationes sunt mutuae et aliquae non, et quod per hoc distinguitur tertius modus relationum a primis duobus. Secundum, quod omnes relationes Dei ad creaturam sunt relationes rationis. Tertium, quod relatio Dei ad creaturam non potest dici realis, etiam illo modo quo relatio solis ad corpora patientia inferiora dicitur realis ... » Ebd., S. 378.

keinerlei Realität zuschreiben, damit das Vergleichene umso deutlicher auf einander bezogen bezogen wird.

Ockham beendet damit den unklaren ontologischen Status, den man im Anschluß an Aristoteles aus dem *ad aliud* (also nicht Substanz sein) immer gefolgert hatte. Thomas spricht von dem *debilius esse* der Relation. Nach Ockham werden zwei Absoluta aufeinander durch die Relation bezogen, die selber nur *vox* oder *verbum* ist.

Dies nimmt Ockham auch dann nicht zurück, als er in bezüglich der innertrinitarischen Relationen noch einmal neu und ganz anders einsetzen muß. Bisher war er nur der Vernunft gefolgt, die auf keinerlei Position oder Denkschulen Rücksicht nehmen muß. Aber bei diesem Thema, den innertrinitarischen Beziehungen, da muß man der Autorität der kirchlichen Tradition folgen. In Gott sind das göttliche Wesen und der Vater eben durch die *paternitas*, der Sohn durch die *filiatio*, der Geist durch die *spiratio* voneinander unterschieden.<sup>37</sup>

Das darf nicht als Inkonsequenz oder gar als Preisgabe der philosophischen Prinzipien gelesen werden. Ockham formuliert auf seine Weise genauso wie etwa Thomas von Aquin das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit, die der natürlichen Vernunft *nicht* zugänglich sind. Dieses Geheimnis drückt sich eben konkret so aus, daß es mit den Relationen im göttlichen Wesen Wirklichkeiten gibt, die es bei den Kreaturen nicht gibt.

### VI. Gott der Schöpfer und die Kreatur

Was Ockhams Einsprüche gegen das *tertium genus relationum* konkret bedeuten, wird in den beiden ersten Quaestionen des zweiten Sentenzenbuches deutlich, wo Ockham die Frage stellt, ob sich Schöpfung vom Schöpfer und Geschaffensein von der Kreatur unterscheidet. Man könnte schon die Fragestellung gar nicht ohne diese Einsprüche verstehen.

Schöpfung bedeutet nach Ockham keinen von Gott selbst verschiedenen Akt. Gott kann danach nicht Nicht-Schöpfer sein. Der Schöpfungsakt besteht darin, daß Gott noch etwas anderes als sich selbst zu verstehen gibt, nämlich die Existenz der Kreatur.<sup>38</sup> Das Nicht-nicht-

<sup>37</sup> « ... Ad istam quaestionem teneo, propter dicta Sanctorum, quod paternitas vere et realiter est in Deo, et quod paternitas non est formaliter divina essentia ... » Ebd., S. 366.

<sup>38</sup> « ... Ideo creatio actio nihil dicit vel significat nisi essentiam divinam, connotando vel dando intelligere existentiam creaturae, quae nullo modo potest esse nisi posita essentia divina, ita quod si per impossibile Deus non esset intelligens et quod creatura tunc produceretur ab essentia divina, adhuc illud nomen «creatio actio» vel conceptus significaret essentiam divinam connotando creaturam sine omni respectu de

Schöpfer-Sein Gottes darf dennoch nicht als notwendige Selbstäußerung Gottes verstanden werden. Nichts liegt Ockham ferner als eine solche neuplatonische Vorstellung. Gottes Selbstexplikation muß als freier schöpferischer Wille verstanden werden. Ockham geht noch über Duns Scotus hinaus, die Nichtnotwendigkeit *dieser* Schöpfung sicherzustellen, indem er ausdrücklich sagt, die Aussage scheine ihm plausibel zu sein, daß Gott eine bessere Welt hätte schaffen können, als er sie tatsächlich geschaffen hat.<sup>39</sup> Aber auch nach der anderen Seite hin, als bloße Willkürmaßnahme bei der Schöpfung der Welt, darf man Ockham nicht mißverstehen. Auch Gott kann nicht zwei weiße Dinge hervorbringen, ohne daß sie einander ähnlich sind.<sup>40</sup> In dieser simplen Tatsache liegt die ganze innere Ordnung des Kosmos verborgen.<sup>41</sup> Alles, was sich hinter der Rede von Beziehungen zum Geschöpf, die von dem Vorgang der Schöpfung angeblich zu unterscheiden seien, verbirgt, ist somit nichts anderes als der Schöpfungsakt selber, der in sich selber schon immer eine Kreatur mitmeint. Ohne diese ist der Schöpfungsakt nicht zu denken. Ockham entwirft eine Abfolge der einzelnen Momente des Schöpfungsaktes. Am Anfang steht der göttliche Entschluß, ein bestimmtes Geschöpf hervorzubringen. Dieser Entschluß hat sofort die Existenz dieses Geschöpfes zufolge. Und erst dann entstehen die Beziehungen – wenn man sie gelten läßt – zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Theorie von den *relationes rationis* wird also der Existenz der Geschöpfe gar nicht gerecht, wenn man sie den Geschöpfen vorordnet, wie Scotus das ja im Interesse einer Unterscheidung von Gott und Welt will.

Auf Seiten der Geschöpfe verhält es sich nun genauso. Auch hier kann man das Geschaffensein, bzw. das Geschaffenwerden nicht vom

mundo ... » WILHELM VON OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, Opera theologica V, New York 1981, S. 13.

<sup>39</sup> « ... Probabile autem reputo quod Deus posset facere alium mundum meliorem isto distinctum ab isto specie, et maxime quoad aliquas res distinctas specie et quoad pluralitatem specierum ... » WILHELM VON OCKHAM, *Scriptum in librum primum sententiarum*. Ordinatio IV, New York 1979, S. 655.

<sup>40</sup> « ... Et ex hoc sequitur quod Deus non potest facere duo alba nisi sint similia, quia similitudo est ipsa duo alba. » Ebd., S. 9.

<sup>41</sup> Man muß bei dieser Frage bedenken, daß Ockham genauso wie Duns Scotus von einem Zusammenspiel des göttlichen Intellekts mit dem göttlichen Willen ausgeht. Nur kann man Intellekt und Willen in Gott nicht wirklich voneinander unterscheiden, und nach außen stellt sich das göttliche Tun vor allem als Wille dar. « ... Unde si esset aliquod nomen impositum quod praecise significaret divinam essentiam et nihil aliud sine omni connotatione cuiuscumque, et similiter esset aliud nomen impositum ad eodem modo significandum divinam voluntatem, illa nomina essent nomina simpliciter synonyma, et quidquid praedicaretur de uno, eodem modo praedicaretur de reliquo ... » Ebd., S. 664.

Geschöpf selber unterscheiden. Das Geschöpf läßt sich nur als unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Schöpfungswillens denken.

«Wenn eine Kreatur zu existieren beginnt, dann wird Gott sofort handelnd und schöpferisch genannt ohne Rücksicht darauf, ob er mittels einer Zweitursache handelt oder den Effekt unmittelbar hervorbringt. Folglich muß man wegen dieser Benennungen [nämlich handelnd und schöpferisch] nicht von Relationen reden, weil Gottes Handlungen genauso so gut ohne sie wie mit ihnen stattfinden.»<sup>42</sup>

Es leidet keinen Zweifel, daß Ockham damit Schöpfer und Geschöpf in allernächste Nähe zueinander rückt. Sie gehen sozusagen auf Tuchfühlung. Die Absicht der Lehre vom *tertium genus relationum*, die Distanz Gottes zur Welt auszudrücken, damit von der Schöpfung als ganzer die Rede sein kann, innerhalb derer ein Geschöpf eben ein Geschöpf ist, wird bewußt gestrichen. Gott ist unmittelbar Schöpfer jeden Geschöpfs. Die Frage, ob damit nicht Gott von der Schöpfung abhängig werde wie die Schöpfung, oder besser wie alle Geschöpfe von ihm abhängig sind, irritiert Ockham nicht sehr. Er meint sie mit einem Beispiel abweisen zu können. Die Sonne werde ja auch nicht von dem Wurm abhängig, den sie erwärmt. So sei die Beziehung Gottes zur Welt eben unumkehrbar.<sup>43</sup>

Aber ist Schöpfung nicht mehr und etwas anderes als die Summe der einzelnen Geschöpfe? Setzen die einzelnen Geschöpfe nicht vielmehr schon immer Schöpfung voraus? So wird man fragen müssen. Ockham hat aus dem christlichen Schöpfungsbegriff gegen die aristotelische Welt, in der bei aller Insistenz auf Erfahrung diese Voraussetzung noch gültig war, die Existenz der *res*, der *einzelnen* Dinge abgeleitet. Er hat damit Platz geschaffen für die Herausbildung der Naturwissenschaften, deren Anfänge nicht von ungefähr im Franziskanerorden liegen. Seine naturphilosophischen Schriften vertiefen denn auch die Auseinandersetzung mit Aristoteles.

<sup>42</sup> « ... Item, posita creatura in effectu, statim denominatur Deus agens et creans sine omni respectu; et hoc indifferenter, sive agat mediante causa secunda sive immediate totaliter producat effectum. Igitur propter tales denominationes non oportet aliquas tales relationes ponere quae aequae possunt fieri sine illis sicut cum illis ... » WILHELM VON OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, *Opera theologica* V, New York 1981, S. 36.

<sup>43</sup> « ... Exemplum: sol non dependet a verme, et tamen realiter refertur ad vermem. Igitur sic in proposito, licet Deus non dependeat a creatura, adhuc potest realiter referri ad creaturam ... » Ebd., S. 7.

VII. *Prädestination und das tertium genus relationum*

Auch die Prädestinationslehre Ockhams hat ihr Zentrum in der Frage, ob es *relationes rationis* gibt oder nicht. Diejenigen, die sie ihrem Denken zugrunde legen, verwickeln sich in einen Knäuel von Widersprüchen, heißt es gleich im Eingang des *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*. Denn sie müssen sich zu der widersprüchlichen Aussage verstehen «*Petrus wurde erwählt*» – «*Petrus wird verdammt*.»<sup>44</sup> Wenn diese Aussagen als ewig geltende Relationen verstanden werden, dann muß erklärt werden, wie Erwählung und Verdammnis zugleich in Petrus bestehen können. Ockham sagt im Gegenzug, solche Aussagen seien kontingent. Sie gelten nur für den Augenblick, in dem sie fallen. Und sie sind auch dann nur als bloße Sätze zu verstehen. Erst wenn sie als *propositiones de inesse* auftreten, wenn also von jetzt an dem Petrus wirklich die Eigenschaft des Erwähltseins zukommt, dann gilt diese Aussage auch für die Vergangenheit, eine Verknüpfung, die nicht einmal Gott vermöge seiner *potentia absoluta* aufzuheben vermag. Denn mit Aristoteles gilt: Vergangenes ungeschehen zu machen, das kann nicht einmal ein Gott.<sup>45</sup> Aber wie gesagt, bis diese Regel Anwendung finden kann, muß erst einmal ein entsprechend formulierter Satz («*Petrus ist erwählt*») auf dem Wege der *cognitio intuitiva* zu einer *propositio mere de inesse* werden, mit der Wirklichkeit übereinstimmen.

Von theologisch entscheidender Frage ist nun jedoch das Problem, ob das dann auch für die Zukunft gilt. Zieht eine *propositio mere de inesse* eine entsprechende Aussage über die Zukunft nach sich? Mit anderen Worten: Kann es so etwas wie Heilsgewißheit geben, die Gewißheit, daß das, was in der Gegenwart augenblicklich als heilsam erfahren wird, auch noch für die Zukunft gilt? Ockham sagt nein. Denn ein Satz wie «*Petrus praedestinabitur*» hängt für seine Verifikation davon ab, daß das vom ihm Behauptete wirklich eintritt, zu einer *propositio mere de inesse* wird. Bis dahin sind alle solche Aussagen kontingent.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> «*Circa materiam de praedestinatione et praescientia est advertendum quod ponentes praedestinationem passivam et praescientiam passivam esse respectus reales in praedestinato et praescito habent necessario concedere contradictoria ...* » WILHELM VON OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*, New York 1978, S. 507.

<sup>45</sup> «*... quia secundum Philosophum, VI Ethicorum 2: «Hoc solo privatur Deus, ingenta facere quae facta sunt ...* » Ebd.

<sup>46</sup> «*... Dico quod maior est falsa (sc. daß Petrus erwählt ist und daraus sein ewiges Erwähltsein folge) ..., quia illa propositio quae est sic de praesenti quod tamen aequivalet uni de futuro, et cuius veritas dependet ex veritate unius de futuro, non habet aliquam de praeterito necessariam; immo ita contingens est illa de praeterito sicut sua de praesenti ...* » Ebd.

Ockham überträgt das Grundmodell seiner Theorie der Relationen zwischen Gott und Mensch, nach der diese Beziehung immer Gleichzeitiges verbindet und Ungleichzeitiges nicht mit Hilfe des tertium genus verbunden werden kann, auch auf die Prädestinationslehre. In ihr kann eben nur Künftiges gleichzeitig sein. Es gibt für ihn so etwas wie eine eschatologische Verifikation, mit der Folge, daß das Heilsverlangen des Menschen *jetzt* in der Schwebelage gehalten wird.

### VII. Spuren bei Luther

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Unmittelbarkeit der Geschöpfe in der nominalistischen Philosophie, insbesondere des Menschen zu Gott, in Luthers Theologie ihre tiefen Spuren hinterlassen hat. Darauf hat Wilhelm Link mit Recht hingewiesen.<sup>47</sup> Dies festzustellen

<sup>47</sup> WILHELM LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955. R. SEEBERG zählt einige Beispiele von Luthers explizitem Bekenntnis zu Ockham und dem Nominalismus in den Randbemerkungen zum Lombarden (1510) auf, s. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* IV, 1, S. 71, Darmstadt 1959. Zum zentralen Problem des Verhältnisses des Menschen zu Gott besagen diese aber nichts, was freilich erst dann auffällt, wenn die personale Beziehung des Menschen zu Gott theologisch als Problem empfunden wird. Angestoßen wurde die Untersuchung der Beziehung Luthers zu Ockham von Heinrich DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung* quellenmäßig dargestellt, Mainz 1904, Bd. 1, und 1909, Bd. 2. Denifle erörtert diesen Zusammenhang in Bd. 1, S. 569ff., und Bd. 2, S. 383ff., in polemischer Absicht. Die Polemik schließt Ockham ein, der Nominalismus gilt als Verfall der Hochscholastik, wie sie insbesondere durch Thomas von Aquin repräsentiert wird. Dies ist verständlich für die Zeit, in der Denifle schreibt, war doch soeben erst (1883) Thomas kanonisiert worden und galt damit der Neothomismus als identisch mit der Scholastik. Eine historisch gerechte Auffassung des Verhältnisses Luthers zu Ockham wird heute dieser Perspektive nicht mehr folgen können. In abgemilderter Form hat Joseph LORTZ 1939 in seinem epochalen Werk *«Die Reformation in Deutschland»* die Sicht Denifles neu begründet. Hier gilt der Nominalismus wegen seines Semipelagianismus, der insbesondere Gabriel Biel unterstellt wird, als nicht mehr katholisch. Luther habe sich seit seinen Thesen *«Contra scholasticam theologiam»* (1517) mit diesem semipelagianischen Nominalismus kritisch auseinandergesetzt und diese Kritik auf die Scholastik insgesamt, insbesondere auch auf Thomas übertragen. O.H. PESCH – in nahezu allen seinen Werken von seiner Dissertation an *«Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin»*, Mainz 1967 –, Denis R. JANZ, *«Luther and Late Medieval Thomism»*, Ontario 1983, und viele andere sind dieser Perspektive von Lortz gefolgt. Mit der *«Disputatio contra theologiam scholasticam»* steht nach dieser Sicht Luthers ablehnende Haltung zum Nominalismus und über den Nominalismus zur Scholastik insgesamt fest. Dazu paßt nun aber gar nicht, daß Luther noch in seiner großen Genesisvorlesung aus den Jahren 1534–1544 nominalistische Argumente benutzt, wenn er in seinem Kommentar zu den Werken des zweiten Schöpfungstages feststellt, die Philosophen kennten die Argumentation nicht genügend, daß Gott sich nur in der Weise an Regeln oder Gesetze binde,

heißt nicht, an der theologischen Originalität Luthers etwas abzumarkieren. Die Feststellung einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Luthers Theologie und der Spätscholastik bringt vielmehr zu Tage, wo Luther und wie Luther Veränderungen vornimmt, und bringt so seine eigentliche theologische Leistung erst ans Licht.

Das betrifft vor allem Luthers Verhältnis zu Aristoteles. Hier folgt er klar der nominalistischen Aristoteleskritik. Wo Ockham freilich diese Kritik meist in einer Umdeutung des Aristoteles vorträgt, selten ihn ausdrücklich tadelt oder gar sich von ihm ohne ein weiteres Wort der Erläuterung von ihm distanziert<sup>48</sup>, vertieft Luther diese Kritik ins Grundsätzliche – über die bloße Polemik hinaus – zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Schon bei Biel emanzipiert sich die Argumentation mit der Hl. Schrift von der philosophischen Bevormundung.<sup>49</sup> Aber erst Luther macht seit der Heidelberger Disputation aus dem Verhältnis Vernunft (also Aristoteles) und Glaube eine Antithetik, deren Elemente aber nicht je für sich stehen – und sich so gegenseitig nichts mehr zu sagen haben –, sondern er bezieht die Elemente antithetisch aufeinander, so daß sich für die Theologie die Aufgabe ergibt, fortwährend in der Auslegung der Hl. Schrift für ihre Freiheit von der Philosophie Sorge zu tragen. Man kann diese Antithetik Dialektik nennen, wenn man sich bewußt bleibt, daß der Terminus «Dialektik» hier einen ganz neuen, präzisen Sinn annimmt. Er bedeutet nämlich, daß zwei anscheinend einander widersprechende Aussagen durch eine Relation verbunden werden, und zwar *gleichzeitig*. Dies bringt das fundamentum inconcussum der Aristotelischen Philosophie zum Einsturz, das Nichtwiderspruchsprinzip. Aristoteles hatte im vierten Buch der Metaphysik ausführlich begründet, warum das Nichtwiderspruchsprinzip sowie der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die sichersten Grundlagen für eine

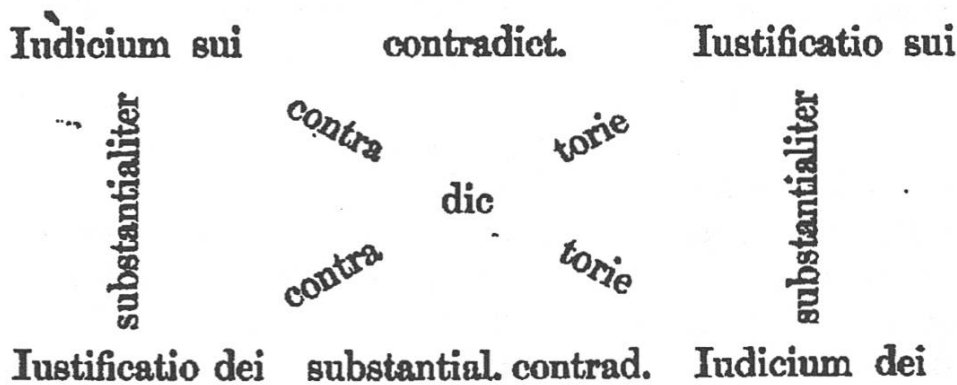
daß er auch Ausnahmen zulasse. WA 40, S. 21. Vgl. auch Graham WHITE, *Luther as Nominalist*, Helsinki 1994, S. 26ff.

<sup>48</sup> Die schärfste Äußerung hierzu findet sich in Quodl.1, 10, New York, 1980, wo Ockham im Zusammenhang mit der aristotelischen Bestimmung des Verhältnisses von anima sensitiva und anima intellectiva sagt: « ... quidquid de hoc senserit Philosophus non curo ad praesens, quia ubique dubitative videtur loqui ... » Zu den Schwierigkeiten der Interpretation von ARISTOTELES, *De Anima*, 3,5 vgl. Gerhard EBELING, *Lutherstudien*, Bd. 2, *Disputation de homine*, 2. Teil., Tübingen 1982, S. 103ff.

<sup>49</sup> Biel argumentiert gegen die Auffassung von Scotus, daß der Akt der Buße nur im Blick auf die göttliche Anordnung so genannt werden könne, also keinerlei psychologische Realität besitze «Sed quia ista continuatio actus et determinatio temporis ac termini eius a Deo (ut ait) praefixi nullam habet auctoritatem Scripturae nec ratio probat, ideo ea facilitate contemnitur qua probatur. Praeterea: Videtur ille modus non concordare Scripturae et communibus dictis doctorum.» Gabriel BIEL, *Collectorium circa quattuor libros sententiarum IV*, 1, Tübingen 1977, S. 486.

Philosophie sind, die dem Relativismus der Sophisten standhält.<sup>50</sup> Luther jedoch stellt von der ersten Psalmenvorlesung an einander widersprechende Aussagen nebeneinander. Daß dies bewußt geschieht, zeigt die Erklärung zu Psalm 51, wo die aristotelischen Nichtwiderspruchregeln für das Rechtfertigungsgeschehen nachgeahmt werden und dieses doch als ganzes zu betrachten ist, also der Widerspruch ein Moment *innerhalb* des Rechtfertigungsgeschehens ist.

Luther stellt folgendes Schema auf:



Dieses Schema unterscheidet sich von den in den logischen Lehrbüchern gebräuchlichen dadurch, daß *iustificatio Dei* und *iudicium Dei* kein Sonderfall von *iudicium sui* und *iustificatio sui* sind; *iustificatio Dei* und *iudicium Dei* bilden keine *relatio subalterna* zu *iudicium dei* und *iustificatio sui*, sie sind daher auch nicht *relationes subcontrariae*. Nur von diesen würde gelten, daß sie nur in einer bestimmten Hinsicht widersprüchlich sein könnten<sup>51</sup>, die Beziehung also trotz des Widerspruchs in bestimmter Hinsicht wahr wäre. Man kann daher nicht sagen, wie Theodor Dieter in seiner noch unveröffentlichten Tübinger Habilitationsschrift dies tut, Luther habe sich bemüht, dem aristotelischen Nichtwiderspruchsprinzip Rechnung zu tragen.<sup>52</sup> In der Erklärung des 51. Psalms aus dem Jahre 1532 bzw. 1538 heißt es entsprechend, daß kein Christ

<sup>50</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik*, 1006aff.

<sup>51</sup> MELANCHTHON sagt: «Quaedam poma sunt flava, Quaedam poma non sunt flava.» *Erotemata Dialectices*, CR 13, S. 585.

<sup>52</sup> Der junge Luther und Aristoteles, Tübingen 1997, Bd. 2, S. 391ff. Ich stimme ansonsten mit der Absicht dieser vorzüglichen Arbeit, die Bedeutung der scholastischen Tradition für Luther stärker zu gewichten, vollständig überein. Scholastik ist freilich nicht nur Aristoteles. Selbst bei Thomas von Aquin, der Aristoteles am meisten entgegenkam – z.B. in der Frage der Nichtbeweisbarkeit der Endlichkeit der Welt – spielten etwa neuplatonische Traditionen eine gleich wichtige Rolle.

mehr Sünder ist und daß jeder Christ noch Sünder ist.<sup>53</sup> Diesen Widerspruch können die Sophisten nicht zusammenhalten.<sup>54</sup> Man muß diese Denkform deshalb in das Prädikament der Relation einordnen, nicht in das der Substanz.<sup>55</sup> Wären Christen substantiell oder nach der Qualität heilig, d. h. ohne Sünde, dann wäre ein Nochsündersein nicht möglich. Da aber Sündersein bzw. Nichtsündersein die Beziehung zu Gott, zu seiner misericordia charakterisiert, ist sehr wohl denkbar, daß auch einander widersprechende Sachverhalte – Gott und Sündersein – aufeinander bezogen werden. Eben dieser Widerspruch hält den Prozeß des Heilsgeschehens in Gang. In der Exegese des 51. Psalms in den *Dictata super Psalterium* aus dem Jahre 1513 stehen iudicium sui und iustificatio Dei also als logisch nicht unterzuordnende Realitäten gegenüber. Deswegen kennzeichnet Luther ihre Zuordnung auch mit *substantialiter*, während die lehrbuchmäßige Zuordnung *subalternae* lauten würde. Die Verurteilung seiner selbst steht in wesensmäßigen Widerspruch zur Rechtfertigung durch Gott, genauso wie die Rechtfertigung durch Gott im wesensmäßigen Widerspruch zum Gericht Gottes steht, genauso wie es die Rechtfertigung seiner selbst und das Gericht Gottes tun. Mir scheint es unbezweifelbar zu sein, daß Luther im Widerspruch zu Aristoteles neue, neuzeitliche Denkformen vorträgt und daß dies ein Zug seines Denkens ist, der für den «jungen» Luther wie für den «alten» Luther in gleicherweise gilt.

In der Auslegung des 51. Psalms aus dem Jahre 1532 bzw. 1538, *Enarratio Psalmi 51*<sup>56</sup>, wird die Auffassung, daß eine relatio mutua auch den Widerspruch einschließt, ad limites geführt in der Behauptung, der Mensch stehe zu Gott grundsätzlich im Widerspruch, weil er Sünder, Gott aber gerecht ist.<sup>57</sup> Luther ist sich bewußt, daß ihn diese Auffassung

<sup>53</sup> «Nullus Christianus habet peccatum et omnis habet peccatum, bzw. Quod nullus Christianus habet peccatum et Quod omnis Christianus habet peccatum», MARTIN LUTHER, *Enarratio Psalmi 51*, WA 40, 2, S. 352.

<sup>54</sup> «Sophistae ista duo non possunt concordare, bzw. Sed nostri Sophistae quia tantum Philosophicam iusticiam intelligunt seu qualitatem in mente, non possunt hanc discordantiam concordare.» MARTIN LUTHER, *Enarratio Psalmi 51*, WA 40, 2, S. 356.

<sup>55</sup> «Ideo Christianus non est sanctus intrinsece et formaliter. Nec Sanctitas est in praedicamento substantiae sed relationis, est gratuita misericordia.» MARTIN LUTHER, *Enarratio Psalmi 51*, WA 40, 2, S. 354.

<sup>56</sup> WA 40, 2, 315ff.

<sup>57</sup> Z.B. «Tu es peccator, Deus autem est iustus, ergo te odit, ergo infliget poenas, ergo te non audiet», MARTIN LUTHER, *Enarratio Psalmi 51*, WA 40, 2, S. 331. Oder: «Nam natura in universum hoc statuit et secum dicit: Non audeo elevare oculos ad coelum, sed terreor conspectu Dei», ebd., S. 332. Oder: «Sicut cogitas, ita fit. Si credis deum iratum, est», ebd., S. 342. Oder: «Deus est inimicus tuus, vult te occidere et perdere», ebd. S. 347.

von der Scholastik trennt, abgrundtief trennt.<sup>58</sup> Mit Recht. Denn daß der Widerspruch, der dadurch entsteht, daß widersprüchliche Glieder *zugleich* aufeinander bezogen werden, war, wie gesagt, mit aristotelischen Mitteln nicht zu denken. Und damit auch mit scholastischen nicht.

Nicht diesen äußersten Widerspruch zwischen Mensch und Gott, aber immerhin eine Reihe von Paradoxa stellt die in diesem Zusammenhang bereits erwähnte Thesenreihe der Heidelberger Disputation dar. Und auch die *Disputatio de homine* (1536) entwickelt bekanntlich dieselbe Antithetik in bezug auf die Bestimmung des Menschen, nach der der Mensch, wie großartig er immer ist,

« ... tamen sit et maneat peccati et mortis reus sub diabolo oppressus»<sup>59</sup>.

Dennoch werden auch hier aristotelische Termini verwendet. Der irdische Mensch, der Nachfahre Adams, ist *pura materia*, der künftige Mensch oder neue Mensch ist *forma*.<sup>60</sup> Ich interpretiere das als ein Zeichen dafür, daß die Sprache der Philosophie, so lange der Mensch menschlich redet, nie endgültig abgeschüttelt werden kann, aber doch nach Luther abgeschüttelt werden muß, um rechte Theologie ans Licht zu bringen. Und eben dieser Widerspruch wird dadurch benannt – und aufgelöst im Sinne eines *processus theologice loquendi*, daß die theologischen Redeformen widersprüchlich werden. Aber auch und gerade im Widerspruch sind Gott und Mensch *unmittelbar* beieinander. Die Widersprüchlichkeit dieser Beziehung ist die äußerste Konsequenz dieser Unmittelbarkeit; in dieser Widersprüchlichkeit wird die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch am deutlichsten sichtbar.

Ockham war, wie wir gesehen haben, so weit nicht gegangen. Er hatte es in der Behandlung des Relationenthemas bei der bloßen Juxtaposition belassen. Die Vernunft kann den Relationen keinerlei Realität zuschreiben, aber der Glaube – womit nicht viel mehr gemeint ist als die Glaubensüberlieferung – muß um der trinitarischen Relationen willen, also um der Schrift und der kirchlichen Überlieferung willen, Relationen (in Gott) Realität zuschreiben.

Luther dagegen stellt von der ersten Psalmenvorlesung an das Thema des unmittelbaren Gegenüber von Gott und Mensch in das Zentrum seiner theologischen Reflexion, auch wenn diese widersprüchlich wird. Sie wird ganz im Sinne Ockhams als Einheit verstanden, ist also nicht durch irgendwelche Relationen *tertii generis* vermittelt. Gott selbst

<sup>58</sup> «Sed nostri Sophistae quia tantum Philosophicam iusticiam intelligunt seu qualitatem in mente, non possunt hanc discordantiam concordare.» Ebd., S. 356.

<sup>59</sup> *Disputatio de homine*, MARTIN LUTHER, bei Gerhard EBELING, Lutherstudien 2, *Disputatio de homine* 1, Tübingen 1977, S. 21.

<sup>60</sup> Ebd., S. 23.

ist, wie bei Ockham, so sehr Einheit, daß man nicht einmal Gott und Praedestination von einander unterscheiden kann.

Aber während Ockham die Frage nicht oder kaum beachtet, ob die Einheit Gott-Mensch nicht zur Einheit Mensch-Gott vertauscht werden kann, der Mensch folglich den Namen Gottes mißbraucht, fokussiert Luther auf diese Frage alles theologische Interesse. Findet eine solche Vertauschung statt, dann bedeutet das nämlich immer, daß der Mensch nicht den lebendigen Gott, sondern das Werk seiner eigenen Hände anbetet. Saul z. B. gehorcht Gott nicht, weil er im Krieg gegen die Amelekiter Beute macht, was Gott ihm verboten hatte (1 Sam 15,10ff.). Für den Menschen ist Gott damit auch im Widerspruch als unmittelbare Realität gegeben, der er nicht ausweichen kann.

Die bekannteste Stelle in Luthers Schriften, die dieses unmittelbare Beieinander von Mensch und Gott anspricht, ist seine Erklärung des 1. Gebotes. Gott und Glaube gehören zu Hauf, heißt es hier geradezu. Die Verkehrung des Gottesverhältnisses findet immer dann statt, wenn der Mensch statt des Schöpfers irgendwelche Geschöpfe anbetet. Der Glaube beginnt mit der Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen. Und in dieser kann er Gott nicht entgehen, bleibt er *unmittelbar* auf ihn bezogen.

Was bei Ockham erst in den Blick tritt, das unmittelbare Beieinander von Gott und Kreatur, wird bei Luther der eigentliche Gegenstand von vertiefter theologischer Reflexion. So kann Luther sagen:

«Gott schläft mit den Schlafenden, er wacht mit den Wachenden, mit den Ängstigen ist er unruhig, mit den Fleißigen ist er fleißig.»<sup>61</sup>

Luther selbst weist diese Aussage der Mystik Bernhards von Clairvaux zu. Aber abgesehen von dieser unmittelbaren Beziehung fehlen sämtliche weitere Züge mystischer Gottesrede.<sup>62</sup> Doch die Grundvorstellung einer unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Mensch, die nicht mehr durch das Weltganze, wie in der Hochscholstik, vermittelt ist, ist durch und durch nominalistisch, wie immer Luther selbst sich an dieser Stelle der Tradition zuordnet.

<sup>61</sup> Benjamin NELSON, Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß, Frankfurt 1977. Zu Ockham s. S. 167. Nelson findet bei Ockham starke probabilistische Motive. Melancthon ist aus diesem Grund zu Aristoteles zurückgekehrt. In seinen «Initia physices» (1549) ist ein Hauptmotiv für diese Rückkehr die certitudo, die die aristotelische Philosophie gewährt.

<sup>62</sup> Wie etwa die Rede von der «Gottesgeburt» in der Seele. 1518 hat Luther sich in seiner 2. Psalmenvorlesung ex professo von der Mystik, jedenfalls in ihrer neuplatonischen Ausbildung, verabschiedet.

Hatten wir bisher Stellen bei Luther angesehen, in denen das Beieinander von Gott und Mensch vom Menschen aus gesehen ist, so betrachtet Luther in *De servo arbitrio* dieses Beieinander von Gott aus. Die hier auftretenden Paradoxien im Gottesbegriff selbst, die Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus sind zwingend nur, wenn die Gotteserfahrung auch in zeitlicher Hinsicht unmittelbar, d. h. momenthaft aufgefaßt wird. Ockham würde sagen: wenn über das Wirken Gottes eine *propositio mere de inesse* gebildet würde. Dann muß auch das Böse von Gott unmittelbar gewirkt sein, da Gott nur je und je unmittelbar wirken kann. Auch Thomas hatte das Böse letztendlich auf Gott zurückgeführt, da er es ist, der als Schöpfer alle Dinge in Gang setzt. Aber in seiner konkreten Gestalt ist bei Thomas das Böse immer ein Phänomen, das durch die unmittelbar wirksamen Ursachen zutage tritt. In *De servo arbitrio* hat Gott im unmittelbaren Bezug auf die Kreatur sozusagen keine Zeit. Oder besser gesagt: Er läßt sich keine Zeit. Er wirkt in allen Dingen momenthaft, unmittelbar. Das erzwingt die Annahme eines Deus absconditus, da auch die unheilvollen Ereignisse, wie die Plagen, die Gott über Ägypten schickt, auf Gottes Wirken zurückgeführt werden müssen.

Diese verborgene Seite Gottes bringt uns zu den Problemen der Prädestinationslehre. Wir haben gesehen, daß der Nominalismus in bezug auf Verwerfung und Angenommensein von Gott eine große Unsicherheit erzeugt hatte, die – nahm man die Auskunft, die Ockham hier gegeben hatte, ernst – von jedem Christenmenschen den höchsten Einsatz aller seiner moralischen Kräfte verlangte, ohne daß man endgültig wissen konnte, ob man erwählt oder verworfen war. Der Probabilismus, wie Benjamin Nelson solche Spekulationen mit Wahrscheinlichkeiten nennt, hat auch sonst philosophische Argumentationsfiguren bestimmt und damit im Gegenzug die Forderung nach *certitudo*, Gewißheit nicht nur in der Frage nach dem eigenen Heil, sondern auch in der Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft<sup>63</sup> ausgelöst.

<sup>63</sup> In MELANCHTHON'S *Initia physices* aus dem Jahre 1549 ist die Rückkehr zur Physik des Aristoteles nur unter dem Gesichtspunkt der *certitudo* verständlich, wie überhaupt sich Melanchthons Interesse an der Astrologie, was für ihn ja noch Astronomie heißt, ganz zwanglos verstehen läßt, wenn man bedenkt, daß auch im ptolemäischen Weltbild astronomische Berechnungen schon mit großer Genauigkeit durchgeführt werden konnten. Ich begnüge mich, anstatt weiterer Ausführungen, die einen eigenen Artikel erfordern würden, folgendes Zitat für den Begriff «*certitudo*» wiederzugeben: «*Nequaquam igitur certitudo in univers[um] tollenda est, sed quaerendum, quae noticiae sint certae et firmae, quas sint incertae, seu non comprehensae. Socrates igitur verecundius dixit, homines aut nihil, aut pauca scire, quae tamen ipsa necessaria sunt vitae, et vult Deus ea inquiri, aspici, considerari, et ad usum in vita transferri.*»

Für Luther aber ist die Heilsgewißheit eine mit dem Glauben an Christus schlechterdings notwendig gegebene Erfahrung. In den Thesen gegen die scholastische Theologie aus dem Jahre 1517 nennt er den Versuch Ockhams, die Aussagen über die Erwählung kontingent zu halten, eine ganz abenteuerliche Lüge. Um es in der Terminologie Ockhams auszudrücken: Die Erwählung eines Menschen muß man immer als *propositio mere de inesse* formulieren, also als einen Satz, in dem das Prädikat seinem Subjekt notwendig inhäriert: Petrus ist erwählt, und man darf nicht, mit Hilfe der Stoischen Logik, die Referenz dieses Satzes dadurch problematisieren, daß man die Aussage auf einen anderen bezieht, der als Subjekt supponiert, wodurch die Aussage «XY ist prädestiniert» nicht mehr notwendig wäre, sondern kontingent würde, die beiden Glieder eines Satzes sich in kontingenter Weise auf die Person XY beziehen und sie auch für das Erkennen Gottes kontingent bleiben.

All dies ändert jedoch nichts daran, daß Luther wie Ockham von dem unmittelbaren Beieinander von Gott und Mensch ausgeht. Gott hat eine Beziehung, wenn man das Wort metaphorisch nimmt, zu einzelnen Menschen und Geschöpfen. Aber was heißt das? Haben damit die Geschöpfe auch eine Beziehung unter sich? Anders gefragt: Ist Schöpfung damit mehr als die Summe einzelner Geschöpfe? Ist der Begriff des Naturgesetzes damit nicht nur ein Problem für die Physik, sondern ein solcher auch für die Theologie, die es aufgrund ihres nominalistisch-lutherischen Erbes nicht vermag, doch in der Erfahrung zweifelsfrei gegebene Naturordnungen, wie den Generationenzusammenhang zu interpretieren oder der schlichten Tatsache, an der schon Aristoteles den Begriff des Naturgesetzes festgemacht hatte, daß Rinder nur Rinder und Apfelbäume nur Apfelbäume hervorbringen, Rechnung zu tragen?

Es ist wiederum Ockham, der diesen an der Erfahrung der Natur orientierten Naturbegriff des Aristoteles revidiert. Aristoteles hatte im Buch 2 der Physik zwischen künstlichen und natürlichen Erscheinungsformen der Dinge unterschieden. Ein Bettgestell ist nicht natürlich, sondern künstlich, wohingegen ein Apfel nicht künstlich, sondern natürlich ist.<sup>64</sup> Ockham gibt diese Unterscheidung in seiner kurzen Summe zum 2. Buch der Physik auf. «Natur» oder «natürlich» sind reine Definitionsbegriffe, abhängig von der Beziehung zu dem, der sie verwendet.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> ARISTOTELES, Physik, 192b.

<sup>65</sup> «Ubi notandum est ... quod ista non est divisio rerum, quia omnino eadem res quae est naturalis est artificialis, sicut eadem res quae est homo est pater. Et hoc probatur sic: omne habens naturam est vere naturale; sed omnis res artificialis habet vere naturam, quia materiam et formam de quibus vere dicitur natura; igitur etc. Sed illa est divisio praedicabilium. Unde Philosophus vult dicere quod alia est definitio quid no-

Aus diesem Grund kann auch Luther seinen negativen Naturbegriff aus der Beziehung zu Christus bestimmen: Wäre an der Natur etwas heil, dann wäre Christus überflüssig.<sup>66</sup> Natur hört auf, ein Erfahrungsbegriff zu sein, so sehr sich Luther bei der Würdigung der aristotelischen Elementenlehre auch auf die Erfahrung beruft.<sup>67</sup>

Noch in einem zweiten Punkt bleibt Luther in der Schöpfungslehre Nominalist. Wenn es im Genesiskommentar heißt, Gott sei in den Geschöpfen verborgen, sie seien die Larven und Masken Gottes, dann ist das eine Aussage von ungeheurem spekulativen Gewicht. Sie bedeutet nämlich, daß die Geschöpfe jeweils an der Ursprünglichkeit Gottes teilhaben und eben deshalb mit keinem anderen Geschöpf verbunden sind. So etwas wie Ökotope und Generationenzusammenhänge sind bei Ockham und Luther nicht vorgesehen.<sup>68</sup>

minis artificialis et naturalis, licet pro eodem supponant quando stant personaliter. Et ideo debet concedi quod artificiale est naturale, terminis supponentibus personaliter; nec Philosophus sic negat eam.» WILHELM VON OCKHAM, *Brevis summa libri physicorum, summula philosophiae naturalis*, ed. St. Brown, New York Opera philosophica, Bd. 6, New York 1984, S. 25.

<sup>66</sup> «Quod igitur Scholastici dicunt, Naturalia esse integra, magna ea blasphemia est, quanquam illa adhuc maior est, quod etiam de Daemonibus idem iudicant. Si enim naturalia essent integra, quid opus esset Christo?» MARTIN LUTHER, *Enarratio Psalmi 51*, WA 40, 2, S.322.

<sup>67</sup> «Haec [nämlich daß der Himmel nicht aus den vier Elementen, sondern aus dem fünften, der quinta essentia bestehe] etsi non certa sunt, tamen ... barbarum est, si quis ea negligere aut aspernari velit, praesertim cum aliquo modo cum experientia convenient.» MARTIN LUTHER, WA 42, S. 21.

<sup>68</sup> Christian LINK hat in seiner Zusammenfassung der lutherischen Schöpfungstheologie mit einem ähnlich kritischen Unterton festgestellt, daß Luther «als ein unbewältigtes Erbe des Nominalismus» die Unvereinbarkeit von personalistischer Schöpfungstheologie und metaphysischer (wissenschaftlicher) Interpretation der Schöpfung hingenommen habe. Dem ist aus heutiger Sicht zuzustimmen, wobei es noch nicht einmal so sehr um das Verhältnis von Glaube und Wissenschaft geht, sondern vor allem darum, daß Luther zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung keine Beziehung mehr herstellen kann. Es ist aber zu fragen, ob dieses Urteil historisch *gerecht* ist. Naturphänomene *mußten* zunächst aus den aristotelischen Restriktionen befreit werden. Das hat Luther ganz richtig gesehen. Daß aber aus heutigem Problembewußtsein heraus beanstandet werden muß, daß damit einem (wie auch immer geartetem) Zusammenhalt der Geschöpfe mit der Schöpfung nicht genügend Rechnung getragen werden kann, darin ist Christian Link aber unbedingt Recht zu geben. Dies umso mehr, als etwa Gerhard Ebeling die Frage nach einem Generationszusammenhang des Menschen in seinem Aufsatz «Das Problem des Natürlichen bei Luther», *Lutherstudien I*, Tübingen 1971, S. 273ff., gar nicht erst stellt, was aber nur ein Beispiel für viele sein dürfte.