Ockham und die Prophetie : Beobachtungen zur Selbstwahrnehmung eines philosophischen Theologen

Autor(en): **Leppin, Volker**

Objekttyp: **Article**

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 (Jahr): **48 (2001)**

Heft 3

PDF erstellt am: **29.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760921

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VOLKER LEPPIN

Ockham und die Prophetie

Beobachtungen zur Selbstwahrnehmung eines philosophischen Theologen

«Durch diese (die Päpstlichen) bin ich zusammen mit anderen Verehrern Christi ungerechterweise nach Patmos verbannt worden»[1]: München, die Stadt Ludwigs des Bayern, war dem Franziskaner Wilhelm von Ockham zu jener Insel geworden, auf der der Autor der Johannesapokalypse seine Visionen erfahren haben will. Eine solche prophetische Selbstlokalisierung will in das Bild, das üblicherweise von Wilhelm von Ockham gezeichnet wird, nicht recht passen: Ockham erscheint gemeinhin eher als Rationalist und Erneuerer.[2] Und doch soll im folgenden behauptet werden, daß auch Ockham sich gelegentlich und mit Ernst als eine Art von Prophet, freilich unter den besonderen Bedingungen für Prophetie, die seine Zeit stellte, verstanden hat.

I. Prophetische Selbststilisierungen in Ockhams Werk

Das Werk Ockhams zerfällt nach der gängigen Einteilung in zwei Teile: ein akademisches bis 1324 und ein «politisches» oder publizistisches nach 1328, also nach seiner Flucht aus Avignon.[3] Hinweise auf ein prophetisches Selbst-

[1] Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf einen Vortrag, den ich am 15. Mai 2001 im kirchenhistorischen Oberseminar von Berndt Hamm, Erlangen, halten durfte. – OCKHAM, William, Opera Politica IV, hrsg. von Hilary S. OFFLER, Oxford 1997, 15,25f. (Auctores Britannici Medii Aevi XIV).

[2] Klassisch ist hierfür – neben dem Ausstellungsband AICHER, Otl u.a. (Hgg.), Wilhelm von Ockham. Das Risiko, modern zu denken, München 1986 – der «Name der Rose» von Umberto Eco; vgl. zu Ecos Ockham-Bild MIETHKE, Jürgen, Der Philosoph als Detektiv. William von Baskerville, Zeichendeuter und Spurensucher, und sein ‹alter Freund› Wilhelm von Ockham in Umberto Ecos Roman ‹Der Name der Rose›, in: KERNER, Max (Hg.), « ... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte»? Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman ‹Der Name der Rose›, Darmstadt 1987, 115–127.

[3] Daß beide Phasen in Ockhams Werk trotz aller Unterscheidungen nicht auseinandergerissen werden dürfen, hat MIETHKE, Jürgen, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, eindrücklich gezeigt. Vor diesem Hintergrund ist es bedauerlich, daß auch jüngere philosophisch oder theologisch orientierte Gesamtdarstellungen Ockhams der politischen Phase oft nur wenig (BECKMANN, Jan P., Wilhelm von Ockham,

verständnis oder eine prophetische Selbststilisierung finden sich nur in dem späteren Teil dieses Werkes, also in der Münchner Phase.

Hier sind es vor allem zwei Kontexte, die zu beachten sind. Der erste ist die Vorrede zum *Compendium errorum Joannis XXII.* von 1337, aus der das eingangs angeführte Zitat stammt. In diesem Werk sammelt Ockham noch einmal all jene Irrtümer, derer sich in seinen Augen der drei Jahre zuvor verstorbene Papst Johannes XXII. schuldig gemacht hatte: von der falschen Armutslehre bis zur falschen Lehre von der seligen Schau der Verstorbenen. In diesen Text mag eine gewisse Resignation und Schärfe hineingekommen sein, weil Ockham sah, daß es unter dem Nachfolger des Johannes, Benedikt XII., keineswegs zu einer Kurskorrektur gekommen war. Der Papstwechsel 1334 hatte keinerlei Entspannung für seine Situation gebracht, im Gegenteil die Hoffnung vernichtet, daß er, inzwischen immerhin wohl Anfang fünfzig, jemals seine englische Heimat oder überhaupt eine andere Gegend Europas als die von Ludwig beherrschte wiedersehen würde.

Es mag also eine solche resignative Haltung sein, die das Patmos-Zitat erklärt und auch die Rahmung, in der es im Vorwort des Compendiums steht. Ockham erklärt von zwei Bibelstellen, sie seien nun erfüllt: 2 Tim 4,3–4 und Dan 13,5. Die Stelle aus dem zweiten Timotheusbrief steht in einer Mahnung an Timotheus, standhaft das Evangelium zu predigen, und Ockham bezieht die Zeitansage und die Mahnung offenkundig auf sich selbst: Er ist derjenige, der die Zeit erlebt, in der die Wahrheit beiseite geschoben wird, der gleichsam ins Leere, in die Verstockung hinein zu predigen beauftragt ist.

Interessanter und zugleich komplexer ist die Erwähnung von Dan 13,5. Es handelt sich hier um eine der apokryphen bzw. deuterokanonischen Stellen des Danielbuches. Inhalt ist die Geschichte von Susanna im Bade, die von zwei angesehenen Richtern bedrängt und unschuldig verklagt wird. Ockham nun erklärt, der Vers 5 («Egressa est iniquitas de Babylone a senioribus iudicibus, qui videbantur regere populum») sei jetzt erfüllt, versteht diese Passagen also nicht als historischen Bericht, sondern als Prophetie.[4] Bei dieser Anwendung auf die Gegenwart Ockhams sind die Ältesten und Richter leicht aufschlüsselbar: Nach dem Kontext im Vorwort sind damit die Kardinäle gemeint, die Benedikt umgeben. Ist einmal dieser Weg zu einer prophetischen Deutung des novellesken Erzählstoffes aus Dan 13 beschritten, so zeigen sich noch zusätzliche Assoziationsräume: Babylon war bekanntlich schon im Neuen Testament eine Chiffre für das negativ gewertete Rom, zugleich aber – gerade in Gleichsetzung mit Rom – auch eine apokalyptische Größe (Apk 17–19).[5] Ohnehin legt der Kontext des Danielbuches eine solche apokalyptische

München 1995, 157–171) oder gar keinen Raum geben (so BIARD, Joël, Guillaume d'Ockham et la théologie, Paris 1999).

[4] OCKHAM, Opera Politica IV, 15,24f. (s. Anm. 1).

[5] An die vor allem in nationalistisch gesonnenen italienischen Kreisen später üblich werdende Rede von der «Babylonischen Gefangenschaft der Kirche» im Blick auf Avignon (s. hierzu SCHIMMELPFENNIG, Bernhard, Das Papsttum. Von der Antike bis

Konnotation nahe, die denn auch anderweitig auf Dan 13 angewandt worden ist.[6] Im Kontext der Patmos-Stelle und der Behauptung der Erfüllung von II Tim 4 bildet sich hier also sogar ein zwar nicht im strengen Sinne apokalyptisches, aber doch mit apokalyptischem Material spielendes Szenario. Diese biblischen Anspielungen tragen gewiß nicht die Behauptung, Ockham selbst habe sich am Ende der Zeiten gesehen, aber sie unterstreichen, daß Ockham sich bei seinem Hinweis auf den Apokalyptiker Johannes keineswegs zufällig und isoliert auf das Terrain prophetischer Texte bewegt, sondern dies bewußt getan hat.

Auffällig ist nun, daß diese Stelle nicht die einzige in Ockhams spätem Werk ist, in der er sich mit einem biblischen Propheten wenn nicht identifiziert, so doch vergleicht: Das persönlichste erhaltene Dokument aus seiner Feder ist ein Brief, den er 1334 an das Generalkapitel seines Ordens in Assisi geschrieben hat, um sein Verhalten, insbesondere sein Abweichen von der päpstlichen Kirche zu legitimieren. Und in diesem Schreiben nun nennt er als Vorbild für seine eigene, vereinsamte Situation in München nicht den Johannes auf Patmos, sondern Elia. Und es ist diese Identifikation mit Elia, die eine Rekonstruktion dessen erlaubt, wie Ockham ein den Propheten Elia und Johannes analoges Reden in seiner Gegenwart verstand.

II. Der ekklesiologische Hintergrund: die Restkirche

Das Elia-Zitat aus dem Brief an die Brüder in Assisi lautet im vollen Wortlaut:

> «Ante enim quam omnes praedictos errores compossibiles fidei reputarem, totam fidem Christianam omnesque promissiones Christi de fide catholica usque ad finem saeculi duratura ac totam ecclesiam Dei in paucis, immo in uno, posse salvari putarem, et omnes alios Christianos contra fidem errare catholicam arbitrarer: ad instar Eliae prophetae, qui licet putasset se solum deicolam fuisse relictum, tamen fidem veram minime dereliquit; quamvis modo non ambigam multa milia virorum et mulierum genua fidei suae coram Baal nullatenus incurvasse.» – «Bevor ich nämlich all die genannten Irrtümer [d.h. die Irrtümer der Päpste] für vereinbar mit dem Glauben hielte, wollte ich eher glauben, daß der ganze christliche Glaube und alle Verheißungen Christi vom Erhalt des katholischen Glaubens bis ans Ende der Welt wie auch die ganze Kirche Gottes in wenigen Menschen, ja in einem einzigen Bestand haben könnten; und ich wollte meinen, daß alle anderen Christen gegen den katholischen Glauben irrten. Ein Beispiel dafür ist der Prophet Elia; wiewohl er glaubte, daß er als einziger Gottesverehrer übrig geblieben war, hat er doch den wahren Glauben nicht im mindesten verlassen. Allerdings mag ich doch auch jetzt kei-

zur Renaissance, Darmstadt ³1988, 224) ist bei diesem frühen Beleg eines Engländers wohl noch nicht zu denken.

[6] Zur Verbindung der Susanna-Szene mit dem Weltgericht in einer Armenbibel s. SCHLOSSER, H., Art. «Susanna», in: Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. 4, Freiburg u.a. 1972, 228–231, 231.

nen Zweifel daran hegen, daß viele tausend Männer und Frauen in keiner Weise die Knie ihres Glaubens vor Baal gebeugt haben.»[7]

Mit diesen scharfen Aussagen kann Ockham durchaus an eine umfassende kanonistische Diskussion zur Frage der sogenannten Restkirche anknüpfen.[8] Dabei war es vor allem darum gegangen, unter dem Gesichtspunkt, daß es ja immerhin möglich sei, daß Papst und Konzil und auch alle Kleriker irrten, zu klären, was in einer solchen Situation mit der Kirche geschehen könne und müsse. Hierzu hatte man die Theorie entwickelt, daß Kirche auch dann noch Bestand habe, wenn sie nur in Laien, auch nur in ganz wenigen präsent sei.

Was bei den Juristen eine allgemeine, abstrakte Frage war, gewinnt nun bei Ockham einen ganz anderen Horizont[9]: Durch seine Situation des offenen Konfliktes mit dem Papst und seine absolute Gewißheit, hierin Recht zu haben, gewinnen die Überlegungen zur Frage der Möglichkeit einer Restkirche eine unüberbietbare Brisanz. Und so ist es kein Zufall, daß sich bei ihm auch die extremste Zuspitzung findet: Gottes Allmacht, so erklärte Ockham unter Rückgriff auf die für sein theoretisches Denken konstitutive Unterscheidung von *potentia Dei absoluta* und *ordinata*, stehe es auch frei, die gesamte Kirche in nur einem Menschen zu erhalten.[10] Und eben dieser von Juristen durchaus angedachte Notstand ist nun eingetreten: Ockham erklärt zwar nicht, er sei der neue Elia, aber er sieht sich in einer Situation wie Elia. Dieser wird ihm zum Vorbild der Standhaftigkeit – einer Standhaftigkeit, die sich freilich in etwas anderer Form äußerst als im grandiosen Gottesurteil auf dem Karmel: «quamdiu manum, cartam, calamum et atramentum habuero» – «Solange ich Hand, Pergament, Feder und Tinte zur Verfügung habe», will Ockham weiter gegen den Papst kämpfen.[11] Er bleibt also der Intellektuelle, aber eben der, der sein biblisches Muster in der Prophetie entdeckt. Dabei ist das Tertium comparationis sicher nicht die prophetische Gabe, sondern die Isolierung.[12] Aber das

[7] Guillelmi de OCKHAM Opera Politica III, hrsg. von Hilary S. OFFLER, Manchester 1956, 15,23–16,4; für die Übersetzung s. Wilhelm von OCKHAM, Texte zu Theologie und Ethik. Lateinisch/deutsch, hrsg. von Volker LEPPIN/Sigrid MÜLLER, Stuttgart 2000, 283.

[8] S. hierzu TIERNEY, Brian, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955 (= ebd. 1968). 44f.

[9] S. hierzu LEPPIN, Volker, Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen 1995, 283–292. 319–324 (Veröffentlichungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63).

[10] GOLDAST, Melchior, Monarchia S. Romani Imperii. Bd. 2, Frankfurt 1614 (= Turin 1959), 429,50–60 (Monumenta Politica Rariora ex optimis editionibus phototypice expressa I/1).

[11] OCKHAM, Opera Politica III, 15,22 (s. Anm. 7); Übersetzung nach OCKHAM, Texte zu Theologie und Ethik 283 (s. Anm. 7).

[12] Dies wird ganz deutlich in OCKHAM, Opera Politica IV, 280,29–35 (s. Anm. 1), wo sich Ockham mit einer ganzen Reihe von Männern und Frauen der Bibel und der Kirchengeschichte vergleicht, die unter falscher Anklage standen – und dabei mehrere Personen (unter anderem Susanna!) nennt, die in keiner Weise prophetisch zu deuten

ruft um so mehr die Frage auf, wie Ockham sich so sicher sein kann, gegen alle anderen im Recht zu sein.

III. Der Grund der (prophetischen) Selbstgewißheit

Die Gründe für seine Sicherheit drückt Ockham in seinem Schreiben an die Brüder in Assisi provokativ aus:

> «Qui igitur me vel alium quemcumque ab oboedientia pseudo-papae et sibi faventium recedentem voluerit revocare, constitutiones et sermones eiusdem fundare conetur, et quod cum scripturis divinis concordent, ostendat; aut quod papa non potest in haereticam incidere pravitatem vel quod sciens papam esse notorium haereticum sibi debeat obedire, auctoritatibus sacris vel rationibus manifestis ostendat.» – «Wer also mich oder irgendeinen anderen, der sich dem Gehorsam gegenüber dem Pseudo-Papstes verweigert, wieder dazu zurückrufen möchte, muß sich schon anheischig machen, dessen Lehrfestlegungen und Predigten zu begründen, und zeigen, daß sie mit den göttlichen Schriften übereinstimmen. Oder er soll anhand heiliger Autoritäten oder offensichtlicher Vernunfterwägungen darlegen, daß der Papst nicht in häretische Verderbnis hineingeraten kann, oder daß einer, der weiß, daß der Papst ein offenkundiger Häretiker ist, ihm [dennoch] gehorchen müsse.»[13]

Klar sind hier mindestens zwei argumentative Stützen genannt, aufgrund deren Ockham sich überzeugen ließe: Heilige Schriften und – eventuell darin impliziert oder davon unterschieden – heilige Autoritäten sowie Vernunfterwägungen. Ockham hat im Zusammenhang seiner Münchner Schriften durchaus eine Art theologischer Kriteriologie entfaltet, beziehungsweise die in seiner akademischen Zeit entworfene Kriteriologie weiterentwickelt. Maßgebliche Kriterien für katholische Wahrheit sind hiernach heilige Schrift, apostolische Tradition, Faktenmitteilungen in Heiligenviten und Kaiserchroniken sowie spezielle, durch ein Wunder beglaubigte Offenbarungen.[14]

Allerdings erklärt Ockham ausdrücklich, ein solcher Fall, also eine spezielle, durch ein Wunder beglaubigte Offenbarung sei noch nie vorgekommen. Dennoch zeigen sich hier in seinem Werk immerhin Anhaltspunkte für eine Theorie der Prophetie, die bislang noch zu wenig ausgewertet worden sind.[15]

sind (vgl. zu dieser Stelle MIETHKE, Jürgen, De potestate papae, Tübingen 2000, 292f. [Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 16]).

[13] OCKHAM, Opera Politica III, 16,5–10 (s. Anm. 7); Übersetzung nach OCKHAM, Texte zu Theologie und Ethik 283. 285 [s. Anm. 7]).

[14] Zur Autoritätenhierarchie nach Ockham s. LEPPIN, Geglaubte Wahrheit 204–221 (s. Anm. 9).

[15] Einen ersten Ansatz bietet hierzu im Kontext der Ethik Sigrid MÜLLER, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen-Basel 2000, 118–122 (Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie 18), die zu dem Ergebnis kommt, daß die im ethischen

Leider hat auch er selbst sie nur dürr stehen lassen und läßt den Leser mit der Frage, wie er sich ein solches Geschehen denn vorstelle, allein.

Für seine Praxis wichtiger sind daher die anderen Kriterien, die er benennt, und zwar insbesondere die Schrift. In ihr hat er ein Kriterium an der Hand, mit dem er immer wieder den Papst konfrontieren kann, dem er Häresie beweisen will. Und er versucht dieses Instrument zu schärfen, indem er sich viel stärker als in seiner akademischen Zeit darum bemüht, methodische Richtlinien aufzustellen, nach denen die Schrift ausgelegt werden kann. Das sind neben der Heranziehung der Heiligen als autoritativen Auslegern der Schrift und klassischen scholastischen Mitteln der Begriffsdistinktion vor allem der Verweis auf den Kontext[16] – und das Beharren auf dem Wortlaut der Bibelstelle.[17] An solchen Argumentationstechniken merkt man, wie sehr Ockham daran arbeitet, in seiner Isolierung gegenüber dem Papst die argumentative Kraft der Schrift zu stärken.

Freilich merkt man noch ein weiteres: Der so argumentiert und so spricht, ist eben kein Prophet: Er ist Theologe und argumentiert als wissenschaftlich gebildeter Theologe. Es gibt sogar explizite Hinweise darauf, daß Ockham in einer Notsituation, wie sie in der Kirche seiner Zeit gegeben scheint, durchaus nicht nur die Kompetenz der Laien stärken will, sondern auch die der Theologen, die ja immerhin Kleriker sind[18], und daß er dabei auf die Techniken des akademischen Diskurses mehr vertraut als auf die Eingabe der Prophetie. Es sei einschränkend hinzugefügt: Ockham denkt hier nicht daran, eine sozial abgrenzbare Gruppe als neue Autoritätsinstanz zu installieren: Wie alle Kleriker und Laien sind natürlich auch die Theologen irrtumsfähig[19], haben ihren Vorzug also nicht aufgrund eines bestimmten, sie vor Irrtum schützendem Status. Dem entspricht es, daß Ockham den theologischen *doctor* auch nicht primär anhand sozialer Merkmale definiert, sondern einen weiten, unpräzisen Begriff zugrunde legt, der den *doctor*-Status an der Kompetenz zur Schrift- bzw. Autoritätenauslegung festmacht, also selbst nur als Funktion der eigentlichen Autoritäten begreift.[20] Aber es bleibt doch kennzeichnend für seinen Ansatz, daß es eben diese theologische Kompetenz ist, die beim Kampf gegen den Papst in besonderer Weise gefragt ist. Und es war ja dieser Kampf gegen den Papst gewesen, der ihn isoliert auf sein Münchner Patmos geworfen hatte.

Kontext angesprochene persönliche Offenbarung nicht ohne Hilfe der Vernunft und ihrer Einsichtsmöglichkeiten erfolgt.

[16] S. etwa Guillelmi de OCKHAM Opera Politica II, hrsg. v. Jeffrey G. SIKES/Hilary S. OFFLER, Manchester 1963, 427,155–162; 461,107–462, 143.

[17] S. etwa ebd. 487,38–47.

[18] GOLDAST, Monarchia II 403,25–40 (s. Anm. 10).

[19] Ebd. 432,1–5.

[20] Ebd. 455,30ff.

IV. Auswertung

Ist also der Prophet doch nur ein verkappter Theologe? Es scheint so: Die zuletzt gemachten Ausführungen passen wieder zu dem höchst rationalen Bild, das man sich normalerweise von Ockham macht: Was hier ausgeführt wird, ist die Begründung kirchenkritischer Haltung mit Hilfe sorgfältiger theologischer Bibelauslegung. Das ist bemerkenswert, aber mit Prophetie hat es zunächst scheinbar nichts zu tun – und dies, obwohl Ockham, wie ausgeführt, durchaus Möglichkeiten hat, die Prophetie auch kriteriologisch zu verankern. Um so irritierender bleiben die eingangs angeführten Beispiele prophetischer Selbststilisierung. Diese prophetischen Selbstidentifikationen – selten vorgetragen, aber doch unübersehbar – weisen darauf hin, wie unspektakulär Ockham sich das Wirken des Heiligen Geistes vorstellte: Zum Propheten wurde man nicht deswegen, weil man in besonderer Weise vom Feuer des Geistes erfaßt worden wäre. Nein, umgekehrt: Weil das normale Wirken des Geistes in allen Getauften ausgesetzt war, darum wurde der noch Verbliebene zum Prophet. Der Prophet ist der einsame Bote Gottes, weil niemand außer ihm mehr da ist, der sich zu Gott hält, beziehungsweise den Gott in seiner Gnade hält.

Ockham kann in christlicher Zeit zum Prophet werden, weil die Situation der vorchristlichen entspricht: Die Welt ist fast ganz von Christus verlassen, die äußere Kirche ist mit der wahren Kirche nicht mehr identisch. Wer nun von Gott und aus Gott redet, redet nicht mehr als Christ zu Christen, sondern er redet gegen eine außerchristliche, ja, letztlich widerchristliche Welt. Daß er sich als Prophet dann auf objektive Kriterien berufen kann, steht nicht im Widerspruch zum Gestus der Prophetie, denn die heilsgeschichtliche Situation ist ja eine andere als die der klassischen Prophetie: Prophetie ist nicht mehr ein Ankündigen dessen, was allen noch verborgen ist, sondern ein Erinnern an das und an den, der längst bekannt ist oder sein sollte.

Prophetie wird damit zum Rückruf in die Normalität. In diesem Sinne kann dann auch ein philosophischer Theologe sich als Prophet verstehen.