Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 7 (1951)
Heft: 4

Artikel: Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham
Autor: Schmidt, Martin Anton
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877494

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: 14.12.2025

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

Kirche und Staat bei Wilhelm von Ockham.

Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Basel am 16. Mai 1951.

So mannigfach im Mittelalter auch die Erwägungen über das Verhältnis von Kirche und Staat waren, *eine* Möglichkeit, die Dinge zu sehen, war dieser Zeit jedenfalls nicht gegeben: Kirche und Staat als zwei wesensfremde, im Grunde sich nichts angehende Bereiche zu betrachten. Und auch da, wo wir so große kirchenpolitische Spannungen antreffen wie im Leben und Werk Wilhelms von Ockham, liegen die Pole solcher Spannungen anders, als sie der modernen Problematik von Kirchlichem und Politischem, anders aber auch, als sie einer gewissen Betrachtung des Mittelalters geläufig sind. Das will sagen: Es handelt sich hier erstens nicht um jenen Gegensatz, den man mit «Religion und Politik», mit «Innerem und Aeußerem» o. ä. bezeichnen kann. Es handelt sich aber zweitens im Grunde auch nicht um die Rivalität zwischen Papsttum und Kaisertum, die die ganze mittelalterliche Geschichte durchzieht. Gehen wir aber von diesen beiden Fragestellungen aus. Eine dritte Frage, ob und inwiefern es sich hier etwa um das Verhältnis von Evangelium und Gesetz handele, führt uns über alles Vorläufige hinaus und wird sich zum Schluß mehr stellen, als daß sie klar beantwortet werden könnte.

1.

Zweifellos legen uns Leben und Werk Wilhelms von Ockham nahe, so etwas wie einen Gegensatz zwischen Religion und Politik, zwischen sachgemäßer theologischer Arbeit eines Oxforder Universitätslehrers und kirchlich-politischer Gelegenheitsschriftstellerei eines durch die äußeren Ereignisse aus seiner Bahn Geworfenen zu konstatieren. Wer die Bücher Ockhams alle zur Hand hätte und in einer gewissen Ordnung aufstellen wollte, der würde auf der einen Seite zu seinem dickleibigen Sentenzenkommentar gewiß sogleich die «Quodlibeta septem» und die Schrift «De sacramento altaris» stellen; und wenn er dann etwa die «Summa totius logices» nähme — um nur ein Beispiel seiner philosophischen Werke zu nennen —,

so würde sich doch all dies sehr gut zusammengesellen, indem es alles auf das normale Pensum eines mittelalterlichen Universitätstheologen weist. Und das war der zwischen 1290 und 1300 geborene Ockham auch bis zum Jahre 1324. Wer dann aber weitere Werke des gleichen Ockham zur Hand nähme, täte dies sicher nicht ohne das Gefühl, mit einer neuen und etwas fremdartig anmutenden Bücherreihe zu beginnen, wenn es nun etwa heißt — ich nenne nur das Wichtigste und für das weniger Wichtige einige Beispiele: «Opus nonaginta dierum contra errores Johannis XXII. papae» — «Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate» — «Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali» — «De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus» — «An rex Angliae pro succursu guerrae possit recipere bona ecclesiarum» — «De electione Caroli IV.». An Umfang sind die Schriften dieser zweiten Gruppe sehr verschieden und auch in der Methode: Die zuerst genannten sind scholastisch in ihrer Gründlichkeit und in der Art der Behandlung, die zuletzt genannten sind Gelegenheitstraktate. Aber alle zusammen bilden sie das Corpus der «Opera politica», in denen es immer wieder um Kaiser und Papst, um Papst und Kaiser geht. [1] Die Zweiteilung

[1] Ein Verzeichnis der theologischen und philosophischen Schriften (edierter und unedierter, auch zweifelhafter und unechter) mit Aufzählung der alten und neuen Ausgaben, summarischen Angaben über die bekannten Handschriften und Erörterungen der Echtheitsfragen bietet Ph. Böhner O. F. M., The Tractatus de Successivis Attributed to William Ockham Edited with a Study of the Life and Works of Ockham (Franciscan Institute Publications No. 1), St. Bonaventure (N. Y.) 1944 — übersetzt und auf den neuesten Stand gebracht von V. Heynck O. F. M., Die unpolemischen Schriften Ockhams, in: Wilhelm Ockham (1349—1949), Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie, Franziskanische Studien, 32. Jahr, Münster i. W. 1950, S. 156—163. (Vollständige Liste der betreffenden Handschriften bei Ph. Böhner O. F. M. in: La France franciscaine 22, Paris 1939, S. 171—175.) — Für die kirchenpolitischen Schriften vgl. R. Seeberg, Art. «Ockam» in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 14, 3. Auflage, Leipzig 1904, S. 264—267; E. Amann, Art. «Occam» in: Dictionnaire de Théologie catholique, Bd. 11, 1. Hälfte, Paris 1930, Sp. 873—876. Verzeichnis der neuesten Editionen *aller* Schriften Ockhams: V. Heynck O. F. M., Ockham-Literatur 1919—1949 (im oben genannten Aufsatzband S. 164—183), S. 173 ff. — Es ergibt sich das Bild, daß die moderne Editionstätigkeit bisher vorwiegend die kirchenpolitischen Schriften berücksichtigte. Von den theologisch-philosophischen Schriften hat eine vollständige Neuherausgabe nur erfahren:

in theologisch-philosophische und kirchenpolitische Werke Ockhams deckt sich aber ziemlich genau auch mit einer Zweiteilung seines Lebens. Denn während der erste Teil fast gänzlich auf die Oxforder Baccalaureuszeit bis 1324 weist, ist der zweite Teil ausnahmslos in den Jahren 1328—1349 entstanden, während derer Ockham im Hoflager oder in der Residenz Kaiser Ludwigs des Bayern lebte. (Er hat ihn übrigens überlebt und ist im Münchener Franziskanerkloster gestorben.[2]) Dazwischen aber liegt sein unfreiwilliger Aufenthalt am päpstlichen Hofe zu Avignon (1324—1328), den er mit einer Flucht beendete, eben zu Kaiser Ludwig, dem von der Kurie nie Anerkannten und Gebannten.

Um dieses Phänomen zu würdigen, hat Reinhold Seeberg[3]

De Sacramento altaris (ed. T. B. Birch, Burlinghton 1930); sonst sind nur einzelne Teile der großen Summen und Kommentare neu herausgekommen (hauptsächlich von Ph. Böhner O. F. M. besorgt), die als ganze zumeist in Inkunabeldrucken gelesen werden müssen. Hingegen haben wir moderne Ausgaben von fast allen kirchenpolitischen Schriften; allerdings gehören zu den (vorläufigen) Ausnahmen gerade die beiden umfangreichsten dieser Gruppe, der riesenhafte Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate und (zum größeren Teil, s. u.) das Opus nonaginta dierum. Es seien erwähnt: R. Scholz, Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern, Rom 1911 und 1914, wo im 2. (Text-)Band verschiedene kleinere kirchenpolitische Schriften Ockhams (allerdings nicht vollständig) abgedruckt sind; C. K. Brampton, The De Imperatorum et Pontificum potestate of William of Ockham, hitherto unpublished, Oxford 1927; Guilielmus de Ockham O. F. M., Breviloquium de potestate Papae, édition critique par L. Baudry (Etudes de Philosophie Médiévale, t. XXIV), Paris 1937; R. Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico (Schriften des Reichsinstitutes für ältere deutsche Geschichtskunde 8), Leipzig 1944. (Bei den beiden letztgenannten Ausgaben handelt es sich um solche der gleichen Schrift.) Zudem ist 1940 in Manchester der erste Band einer Ausgabe: Guilelmi de Ockham opera politica, herausg. (in Verb. mit Andern) von J. G. Sikes, herausgekommen. Dieser Band umfaßt u. a. die Octo quaestiones de potestate papae (die drittgrößte kirchenpolitische Schrift) und den Anfang des Opus nonaginta dierum. Die Fortsetzung der letztgenannten Schrift wie auch der Dialogus müssen vorläufig noch in der alten Ausgabe bei M. Goldast, Monarchiae Romani Imperii, Band 2, Frankfurt a. M. 1668, gelesen werden.

[2] Vgl. R. Höhn, Wilhelm Ockham in München (S. 142—155 der Anm. 1 genannten Aufsatzsammlung «Wilhelm Ockham»).

[3] A. a. o. S. 266.

das Wort vom «politisierenden Professor a. D.» geprägt. Diese Sicht aber entspringt, wie wir sehen werden, nicht dem, als was sich Ockham selber gefühlt hat. Wenn Seeberg aber fortfährt, daß dieser politisierende Professor a. D. auch dann, wenn er seine Feder in den Dienst des Kaisers stellte, dies stets «mit der Ueberzeugung des fanatischen Minoriten» getan, so berichtet er zwar Tatsachen, nämlich über den Anlaß der kirchenpolitischen Schriftstellerei, den franziskanischen Armutsstreit, und ihren Fortgang, nämlich die Verteidigung der Rechte Kaiser Ludwigs gegen Papst Johann XXII. und seine Nachfolger; aber über die eigentliche Spannung, in der das so beschäftigte Leben Ockhams verläuft, sagen diese Bemerkungen noch wenig.

Ueber den Streit, in den sich die konsequentere Minderheit des Franziskanerordens, zu der sich auch Ockham gesellte, mit dem Papst einließ, können wir hier weiter nichts sagen, da es sich um eine recht komplexe Sache handelt. Es stand das grundsätzliche Bekenntnis dieses Ordens zur evangelischen Armut auf dem Spiel. Wichtig ist, daß diese Frage Ockham zum Anlaß wurde, im Papst einen Haeretiker zu sehen, dem er sich, sobald er's erkannt hatte — vorher hatte er sich vier Jahre lang über als der Haeresie verdächtige Punkte seiner eigenen Lehre examinieren lassen — durch die Flucht entzog, zusammen mit dem Ordensgeneral Michael von Cesena und dem bisherigen Wortführer der konsequenten Franziskaner an der Kurie, Bonagratia. Von Bann und Absetzung verfolgt, begaben sich die drei sofort zu Kaiser Ludwig, der damals schon den päpstlichen Bann damit beantwortet hatte, daß er seinerseits Johann einen Haeretiker hieß, wobei er sich erstens auf die falsche Lehre über die Armut Christi und zweitens auf die falsche Ausdehnung des päpstlichen Machtanspruches in weltlichen Dingen berief. Denn der Papst hatte ihn deshalb gebannt, weil er, Ludwig, seine Wahl zum deutschen König nicht hatte päpstlich bestätigen lassen und dies auch nicht zu tun gesonnen war, weder als König noch als Kaiser.

Ockham fand also die Situation vor. Er war nur *einer* von denen, die sich an diesem Kampf mit der Feder beteiligten. Aber so wurde er mit in eine Entscheidung gestellt, die für die damalige Christenheit tiefer griff als die Frage von Religion und Politik: in die Spannung eines Kirchenlehrers, der sich ver-

anlaßt sah, einen Papst als Haeretiker zu erkennen, der anderseits auch nach Absetzung und Tod seines kaiserlichen Beschützers nicht hat zugeben wollen, daß dieser mit seiner Stellungnahme gegen den Papst ein Haeretiker gewesen sei. [4]

2.

So steht Ockham im Kampf zwischen Papst und Kaiser. Dieser konkrete Gegensatz absorbiert ja zu einem großen Teil das, was das Mittelalter sich über das Verhältnis des «Geistlichen» zum «Weltlichen» dachte.

Dieser Gegensatz ist da, seit es in der christlichen Gemeinde einen geistlichen und einen Laienstand gibt. Und auch als die Stände zu Mächten werden, verändert dieser Gegensatz seinen Grundcharakter nicht: Er bleibt innerhalb dessen, was man nun etwa «universitas Christiana», «communitas fidelium» oder auch «corpus mysticum ecclesiae» nennt. Es bleiben zwei «ordines» in einem Ganzen, und den Theologen liegt es ob, deren gegenseitiges Verhältnis und ihr Verhältnis zum Ganzen zu bestimmen. In jedem Fall hat dabei das geistliche Amt den höheren Platz. Aber die Frage ist, ob es sich harmonisch das weltliche Amt unterordnet und ihm seinen eigenen Bereich läßt

---

[4] Ludwig d. B. starb im Nov. 1347. Nach seinem Tode wurde die Schrift «De electione Caroli IV.» verfaßt, in welcher die Absetzung Ludwigs, die Wahl Karls IV. (1346) und die Unterwerfungsformel Clemens' VI. für die bisherigen Anhänger Ludwigs als häretisch erklärt werden. 1349 ist Ockham gestorben. Vorher soll er nach einem Schreiben des franziskanischen Generalkapitels von 1348 an den Papst seine Bereitschaft zur Aussöhnung mit der offiziellen Kirche bekundet haben. Doch unter welchen Bedingungen? 1349 antwortete Clemens VI. und setzte Bedingungen fest, die das Gegenteil von Ockhams Meinungen in seiner Schrift gegen Karl IV. bedeuteten. Ob nun bei Ockham nur der Tod die tatsächliche Versöhnung verhinderte oder ob seine Versöhnungsbereitschaft doch nicht so weit ging, daß er der Formel des Papstes (vgl. Seeberg a. a. O. S. 262) zustimmen konnte, ist kaum sicher zu entscheiden. Vgl. die verschiedenen Urteile von Scholz, W. v. O. als pol. Denker, S. 14 f. und Höhn a. a. O. S. 149 ff. (der die Echtheit der Schrift gegen Karl IV. in Frage stellt, jedoch dazu bemerkt: «Auch wenn diese letzte Frage offen bleibt, muß die Gesinnungsänderung sehr rasch gekommen sein» — wenn nämlich, wie Höhn annimmt, Ockham wirklich mit den Bedingungen des Papstes einverstanden war; anders Scholz).

oder ob es kraft seiner höheren Weihe einen Totalitätsanspruch erhebt. [5]

Man ist nun versucht, Ockham hier irgendwie einzuordnen und als einen Parteigänger der einen oder andern Richtung zu bezeichnen.

Gewiß wäre damit manches gesagt, aber doch wieder nicht das Entscheidende. Gewiß gehört Ockham zu denen, die hier eine Stellung beziehen mußten, und gewiß war es gegeben, daß er sich möglichst weit vom Lager derer entfernte, die dem Papst eine «plenitudo potestatis in spiritualibus et temporalibus» zuerkannten. Er hat dabei alle Möglichkeiten, das gegenseitige Verhältnis der beiden Ordnungen und ihrer konkreten Vertreter zu definieren, resümiert und durchdacht. [6] Er hat das Recht seines Ordensgenerals, vom haeretischen Papst an die Gesamtkirche zu appellieren, verteidigt und zu seinem eigenen Recht gemacht. Er hat in der extremen Lage, da die beiden Häupter der Christenheit sich gegenseitig absetzten, mit allem Fleiß untersucht, in welchem Fall dem einen und in welchem dem andern dies zustehe, und mit welcher Tragweite. Aber er hat bei alledem nicht einfach eine der hier möglichen Stellungen bezogen, um im Uebrigen, soweit die Ereignisse es gestatteten, wieder die Oxforder Arbeit aufzunehmen, in der er es Umstände halber — wir sahen, wie er in jungen Jahren schon vor den

---

[5] Vgl. G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age, Paris 1934—1946, Bd. I: Bilan du XIIIe Siècle, besonders S. 48 ff. 76. 90 ff. 179 ff. 185 ff. 234 ff. 245 ff. Das sechsbändige Werk ist eine Fundgrube für unser Thema. Die drei letzten Bände sind Ockham gewidmet: Ockham et son temps, 1942; Ockham: bases de départ, 1946; Ockham: la morale et le droit, 1946. (Im folgenden mit IV, V und VI zitiert.) Der Scholastiker und der Kirchenpolitiker Ockham werden hier als Einheit verstanden. (Vgl. IV, S. 65: «Le bachelier d'Oxford pose les principes. Le moine rebelle cherche à les appliquer aux institutions existantes.») Die vorliegende Arbeit geht in ihrem Bemühen, solche Zusammenhänge in knapper Weise sichtbar zu machen, und in ihren zusammenfassenden Urteilen einen etwas andern Weg, ist aber de Lagarde in vielem verpflichtet. Auch H. Köhler, Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Occam, Leipziger phil. Diss. 1937, sagt in knapper Form Wesentliches über diese Zusammenhänge, arbeitet m. E. aber mehr das einem allgemeinen Denkertyp Eigene heraus als die einmalige Eigenart Ockhams.

[6] Besonders im Dialogus. Dessen Inhaltsangabe (wie auch der übrigen opera politica) bei Köhler a. a. O. S. 26 ff.

Papst zitiert wurde — nicht einmal bis zum Magister brachte und die ihn doch damals schon zum bedeutendsten Scholastiker nach Thomas und Duns Scotus gemacht hatte. Vielmehr hat er in der späteren Periode die scheinbar nur kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zur Sache seiner ganzen theologischen Existenz gemacht, hat geglaubt, sich den Titel eines «doctor ecclesiae», den ihm die Universität nicht mehr geben konnte, in diesem Forum zu verdienen [7], hat die Sache zwischen Papst und Kaiser in die Probleme, denen sein ganzes Werk gewidmet ist, einbezogen und zum Anlaß letzter Fragestellungen gemacht.

Versuchen wir nun, den Ertrag der Ockhamschen Bemühungen um Kirche und Staat im Rahmen seines Gesamtwerkes zu würdigen. Wir wollen die Darstellung in zwei Kreise gruppieren, und beidemal soll uns ein Hauptmotiv der kirchenpolitischen Auseinandersetzung als Leitfaden dienen. Gehen wir also aus: 1. davon, daß Ockham vom Papst an die Christenheit appelliert, 2. davon, daß er für den Kaiser das Recht beansprucht, seine Macht unmittelbar von Gott abzuleiten, ohne die Vermittlung des geistlichen Amtes.

3.

Hinter der Appellation von einem Papst, der sich außerhalb der rechtgläubigen Christenheit gestellt hat, an die überlieferten Satzungen und Ordnungen der Christenheit [8] steht die Be-

---

[7] Vgl. De sacramento altaris, ed. Birch p. 442: ... quemcumque magnum et in theologia famosum et dignum tam ratione vitae quam scientiae doctoris officio per universitatem solemnem approbatum (womit hier eben nicht die «Universität» gemeint ist). Dial. Ia IV 14: Gratianus non loquitur de doctoribus, prout his diebus nomen doctoris accipitur, sed loquitur de intelligentibus scripturae divinae tractatoribus, sive magistri, sive discipuli appellentur. Multi enim, qui vocantur discipuli, in expositione scripturae divinae sunt praeferendi magistris. Aehnliche Aeußerungen: Dial. Ia II 28; Ia VII 71.

[8] Die «lex evangelicae libertatis» (nach Jak. 1, 25; Act. 15, 10. 28 u. a.) wird immer wieder den Ansprüchen der päpstlichen «plenitudo potestatis» gegenübergestellt, z. B. Brevil. II 3 f.; De imp. et pont. pot. 1; 5, 4; 9, 5; 15, 3; 26, 1. Von kirchlichen Autoritäten wird in diesem Zusammenhang besonders gerne Bernhard zitiert, z. B. Brevil. II 12. In diesem Zusammenhang gilt Ockham «una ratio evidens vel una auctoritas scripturae» mehr als die «assertio totius universitatis mortalium» (De imp. et pont. pot. praef. 6). Ueber Ockhams Schriftprinzip (nach dem Breviloquium) vgl.

rufung von allem Ueberlieferten weg an die absolute Macht Gottes, vor der keine Ueberlieferung gilt. Die Entscheidung fällt nicht zugunsten des Kaisertums oder des Papsttums, sondern sie muß zugunsten des Gottes fallen, der alle diese Ordnungen nach seinem Willen gesetzt hat; und gegenüber diesem Willen kann man sich auf nichts mehr berufen. Nur diese letzte Berufung kann uns das Wesen der vorletzten Berufungsinstanzen, also etwa der «universitas Christiana», klarmachen.

Es gehört aber zum Wesen einer Appellation, daß das Recht dessen, gegen den oder über den hinweg appelliert wird, als solches bestehen bleibt. Nur im Blick auf die übergeordnete Instanz ist sein Recht relativ. Solange an die übergeordnete Instanz nicht appelliert worden ist, gilt es.

Auch wenn man davon absieht, daß Ockham im Verlauf seiner kirchenpolitischen Auseinandersetzungen eine ganze Rechtslehre entwickelt hat, bei Kanonisten und Romanisten in die Schule gegangen ist, auch abgesehen davon wollen wir den juristischen Ausdruck nicht scheuen, wenn wir sagen: Man kann die ganze Ockhamsche Lehre als ein solches Appellationssystem bezeichnen. In diesem Licht erscheint bei ihm die mittelalterliche Hierarchie, nicht nur die auf Erden, sondern die ganze Hierarchie der Seinsstufen, der Stufen der Erkenntnis und des Willens. Grundsätzlich baut also Ockham die Systeme seiner Vorgänger nicht ab. Die Stufen bleiben erhalten in ihrem Seinsrecht. Aber es ist relatives Recht. Nicht daß die Relativität des Niederen dem Höheren gegenüber sich einer aufsteigenden, ontologisch zu würdigenden Erkenntnis erschlösse; hierin ist Ockham skeptisch: Erkannt wird das evidente Sein, werden keine Seinshintergründe. Wohl aber erweist sich die Relativität einer unteren Ordnung, wenn eine höhere Ordnung — nicht bewiesen werden kann, aber sich selbst so zu erkennen gibt, daß an sie appelliert werden kann.

Darin besteht dann aber auch die Freiheit der unteren Ordnungen, daß man von ihnen wohl an die höheren appellieren kann, sie aber in ihrem Bereich ernst zu nehmen hat und, solange man sich innerhalb dieses Bereiches mit ihnen auseinandersetzt und sie die ihnen gesetzten Grenzen nicht über-

---

A. Hamman O. F. M., La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam (Etudes de Science religieuse I), Paris 1942, S. 26 ff.; ferner de Lagarde VI, S. 124 ff.

schreiten, man nicht so tun darf, als könne man von «höherer Warte» aus mit ihnen verkehren. Mit dem Gesagten ist ebensosehr das umschrieben, was Ockham über das Verhältnis von Papst und Kaiser sagt, wie die Art, wie er Vernunft und Glauben voneinander abhebt als zwei Instanzen, die in keiner Weise miteinander vermengt werden dürfen; und erst so kann von der Vernunft an den Glauben wirklich appelliert werden, wenn ihre gegenseitigen Kompetenzgrenzen klar umschrieben sind.

Höchste Instanz ist aber die «potentia absoluta» Gottes. Man hat sie als reine Willkür bezeichnet. Und das stimmt, insofern sie an nichts gebunden ist und keine Appellation mehr leidet: nicht an eine Idee des Guten, nicht an irgendwelche göttliche Wesenheiten, mit denen ihr Inneres gleichsam psychologisch bestimmt wäre. Ockham kritisiert (in der Nachfolge des Duns Scotus, aber ihn überbietend) all jene Konzeptionen des göttlichen Seins, die uns überreden wollen, daß Gott irgend etwas nicht wollen könne, oder, wenn er etwas nicht will, irgendeinen andern Grund dafür suchen als den, daß er es nicht will. Das ist der Gott, der, wenn er gewollt hätte, uns auch hätte befehlen können, ihn zu hassen. Und was er heute nicht will, das kann er morgen, jederzeit doch noch wollen.

Aber diese Erwägungen gelten nur für das, was Gott wollen könnte. Was er wirklich gewollt hat, ist ebenso eindeutig bestimmt, und man kann nicht rütteln daran. Was Gott wirklich gewollt hat und was er so lange will, wie er eben will, ist seine «potentia ordinata». Alle Ordnungen und Satzungen Gottes stammen aus dieser. Gegen sie kann man nur dann appellieren, wenn sie sich an Gottes Stelle setzen will, sonst nicht.

Indem so alles aus dem Willen Gottes ist, das göttliche Gebieten und Handeln sich nicht rational begründen läßt, ja nicht einmal die Existenz Gottes dem Vernunftbeweis zugänglich ist, soll doch keineswegs die menschliche Vernunft und Freiheit zermalmt werden, sondern erhält ihr eigenes Recht als eigenes Forum. Die Vernunft ist auf den Bereich der evidenten, empirischen Erkenntnis verwiesen, in dem sie keine Ideen und Seinshintergründe zu suchen hat, sondern nur das ihr Gegebene, mit dem sie dann freilich auf ihre Art verfahren mag. Wie steht es aber mit der menschlichen Freiheit? Indem Gott dem Menschen

nicht als letzter Hintergrund, als innere Vollendung seines Seins begegnet, sondern nur als äußere Ursache seiner Existenz, so kommt hier keine Gnade, die unsere auf sie angelegte Natur vollendet und uns durch ein intelligibles Seinsband mit sich verbindet und so das «summum bonum» ist, sondern es kommt der, welcher dem Menschen sagt, was gut und was böse für ihn, *den Menschen* ist. Und gerade so behält der Mensch seinen eigenen Seinsbereich, wo Gott in keiner Weise «in der Mitte» ist, sondern nur äußere Instanz. Aber gerade so erfüllt sich, was Gott mit dem Menschen gewollt hat: daß der Mensch in seinem Bereich frei sei, wie Gott in seinem, daß der Mensch in seinem Bereich eine indeterminierte Freiheit des Wählens hat, wie Gott in seinem Bereich.

Durch die potentia ordinata bekommt der Mensch die Garantie seiner Freiheit. Denn das offenbarungsmäßig festgelegte «ius divinum» wie auch das der Vernunft eingeschriebene «ius naturae» sind sich ihrem Inhalt nach ziemlich gleich und sind für uns: «iura et libertates a Deo et a natura nobis concessa».[9]

Die hauptsächlichsten dieser Rechte und Freiheiten aber sind: «potestas appropriandi» und «potestas instituendi rectores iurisdictionem habentes».[10] Dies ist die Grundlage, so fest, wie eben die potentia ordinata Gottes für uns ist, und so breit, daß auf ihr der Mensch eine weite Freiheit hat, selber Rechte und Gesetze aufzustellen; das ist die «lex humana» oder das positive Recht. Hier kann nun der Mensch die von Gott ihm abgetretene (concessa) Freiheit anwenden und verarbeiten und erfreut sich in diesen Grenzen voller Freiheit. Gott hat dem Menschen seine Freiheit konzediert und sich gleichsam nicht weiter eingemischt, indem er sie noch inhaltlich bestimmt hätte. Ius divinum et naturae genügen als äußere Grenzen; aber es ist gerade nicht der Sinn der Konzession, daß innerhalb ihrer Grenzen noch möglichst viel bestimmt werden sollte, daß sich etwa — um mit Thomas zu reden — alles nach der Idee des «bonum commune» zu richten hätte. Ockham erklärt in seiner Kritik: Es gibt viele Sachen, die für mich allein gut sind und dem Andern nicht schaden. Solche Rechte und Freiheiten, die den Einzelnen erfreuen, aber nicht die Gesamtheit, ohne jener

[9] So immer wieder im Breviloquium.

[10] Brevil. III 7. Vgl. de Lagarde VI, S. 177 ff.

freilich schaden zu müssen, sind die Privilegien. [11] Solche Privilegien können übertragen werden, z. B. wenn ein Volk kraft der oben genannten «libertas» einen Herrscher wählt, dem es nicht nur die Regierung überträgt, sondern auch das Privileg der Wahl abgibt, so daß nun der Herrscher selber über Regierungsform und Regierungsfortgang bestimmen kann. Es fällt aber solches Privileg, wenn es dem ursprünglichen Besitzer zur Last statt zum Nutzen geworden ist, wieder an ihn zurück, d. h. der Herrscher kann entsetzt werden (nicht willkürlich, sondern das Privileg ist ihm nun einmal übertragen, aber) «pro culpa vel pro causa rationabili». [12]

So dienen die Grenzen, die ius divinum et naturale setzen, dazu, daß wir unsere Freiheit gerade so weit und ohne Einmischung von draußen gebrauchen können, daß alles aufs freundlichste gestaltet wird. [13] Der so gesehene Mensch ist nicht ein durch höhere Ordnungen in Anspruch Genommener, sondern ein kraft höherer Anordnung in seinem Stand Priviligierter. Bemerkenswert ist hierbei, daß Ockham als die «libertas pinguissima» die des Eigentümers erscheint. Also ist hier gerade das erstrebenswert, was dem Allgemeinwohl gegenüber vollkommen neutral ist.

Wir freuen uns vielleicht dieser bürgerlich-vernünftigen Welt und sind nur überrascht, wohin uns der Weg geführt hat: Mit dem Schauder vor der potentia absoluta beginnt er, und in diesem irdischen Paradies landet er.

Aber vergessen wir nicht: Die höheren Instanzen sind draußen auf der Wacht, und man kann sie anrufen, wenn es nötig sein, wenn der Friede gestört werden sollte. Und wo dieser Appell nötig wird, sehen wir unsern Blick, der sich an den konzedierten Freiheiten erfreute, wieder zurückgewendet auf den concessor.

---

[11] Ueber die immer wiederkehrenden «iura, libertates, privilegia» vgl. de Lagarde VI, S. 209 ff.

[12] Op. XC dierum 60 f. und öfter ähnlich (s. de Lagarde VI, S. 207, Anm. 54).

[13] De Lagarde VI, S. 189 braucht folgenden Vergleich: «Le jardin de la vie est semblable au paradis terrestre où un seul poteau indicateur interdisait de toucher à l'arbre de vie, et où l'homme pouvait se promener à sa guise dans toutes les autres pelouses.»

Wo dies nötig ist, und in Ockhams Kampf wird das nötig, setzt nun eine durchdringende Kritik aller menschlichen Satzungen ein, nicht als solcher, sondern insofern sie sich als höheren Ursprungs geben und Absolutheit beanspruchen. [14] Das Machtproblem, das sich in der absteigenden Linie so friedlich zu lösen schien, führt uns in casu appellationis wieder zu dem, dem alle Macht gebührt.

Ockham ist seit dem Anfang seines Streites damit beschäftigt, nachzuweisen, daß Kaiser und Papst nicht nur an das ius divinum et naturae gebunden sind; sondern, weil auch sie im Raume menschlicher Satzungen leben, so sind ihre Rechte und Freiheiten zunächst einmal vor diesem Forum zu behandeln und erfahren von menschlichen Rechtsforderungen her ihre Begrenzung, nicht etwa nur von göttlichen. Denn sie sind hienieden nicht die einzigen Privilegierten. [15] Dadurch ist natürlich der Papst, wenn er die Summe seiner Ansprüche von höher her ableiten will, besonders betroffen. [16]

Aber mit der allgemeinen Kritik im Raume des ius humanum ist der Anspruch des Papstes in seiner Wurzel noch nicht getroffen. Als Stellvertreter Christi — diesen Anspruch bestreitet Ockham nicht — steht der Papst unter einem besondern menschlichen Recht. Unter einem menschlichen Recht? Ja, insofern er der Vertreter Christi nach seiner Menschheit, nicht aber nach seiner Gottheit ist. Man kann auch sagen: unter einem besondern göttlichen Recht, weil hier die positive Schriftoffenbarung ungeheuer eindeutig göttlichen Auftrag und weltliche Macht trennt. Der Papst ist der Stellvertreter des Christus, der unzweideutig gesagt hat: «Die Könige der Völker üben die

---

[14] Zu Matth. 16, 19, dem Hauptargument für die päpstliche «plenitudo potestatis»: Quamvis generaliter sint prolata, tamen ita non debent generaliter sine omni exceptione intelligi (Brevil. II 14).

[15] Ihre Privilegien im Raume des menschlichen Rechtes sind ihnen auf Grund einer *allgemeinen* potestas konzediert worden. Vgl. S. 274.

[16] Zu Matth. 22, 21: Ex quibus verbis clare patet, quod Christus iura Caesaris temporalia legitima et expedentia sibi subiectis nec turbare nec minuere intendebat (Brevil. II 16). Der Papst bleibt gebunden an «toti Christianitati utilia» (De imp. et pont. pot. 7, 1), das «bonum commune» (dieses nicht thomistisch verstanden, sondern in dem Sinne, daß jedes Glied des Ganzen in seinen Privilegien geschützt bleibe. So z. B. Brevil. II 5 mit Bezug auf 2. Kor. 13, 10).

Herrschaft über sie aus, und ihre Gewalthaber lassen sich Wohltäter nennen. Ihr dagegen nicht so! Sondern der Größte unter euch soll werden wie der Jüngste, und der Hochstehende wie der Dienende» (Luk. 22, 25 f.).[17] Immer wieder beruft sich Ockham auf diese Stelle und ähnliche, so auch auf die Gesetzesauslegung der Bergpredigt, um zu zeigen, daß dem Papst nicht ein «principatus dominativus», sondern ein «principatus ministrationis» zukommt, weil er Christi Stellvertreter nicht «secundum dominationem», sondern «secundum humilitatem» ist. Er hat das Amt «secundum legem evangelicae libertatis», welche Lex häufig neben göttlichem und natürlichem Recht besonders genannt wird.[18] So übt er die Herrschaft aus nicht «respectu servorum», sondern «respectu liberorum».[19]

Ingeniös ist, wie Ockham hier die Gegner mit den eigenen Waffen schlägt. Ihr Hauptargument war von jeher die Ueberordnung des Geistlichen über das Weltliche. Er bejaht diese Ueberordnung; denn zweifellos steht der «principatus ministrationis» Christi höher als jeder «principatus dominativus».[20] Damit sind wir aber an der Grenze dessen angelangt, was uns Ockham in diesem Zusammenhang zu sagen hat. Wie wirkt denn der *erhöhte* Christus in seiner Kirche, wenn der Papst nur die Herrschaft des erniedrigten fortsetzt? Was Ockham *dar*über zu sagen hätte, das müßten wir in seiner Abendmahlslehre suchen. Jedenfalls fällt es nahezu in den Bereich der potentia absoluta Dei. Einen Einfluß auf die Konzeption der potentia ordinata scheint es nicht zu haben, daß Gott der Allmächtige gerade in diesem gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus gegenwärtig ist. Von der Niedrigkeit Christi haben wir gehört; aber wie dieser Niedrigkeit alle Hoheit zugeordnet ist, wie in diesem Christus die ganze Allmacht Gottes zu finden ist, das kann nicht deutlich werden, wenn auf der einen Seite Erwägungen über die «lex evangelica» und auf der

---

[17] Wohl eine der am häufigsten zitierten Stellen. Dazu: Christus non solum defectus corporis et animae nostrae in se suscepit, sed etiam carentiam dominii et proprietatis, in speciali regnorum et civitatum, castrorum, thesaurorum et praediorum ac iuridictionum saecularium (Brevil. II 9).

[18] Vgl. Anm. 8.

[19] De imp. et pont. pot. 7, 1.

[20] De imp. et pont. pot. 6, 2; 7, 2; vgl. 26, 2.

andern solche über die «potentia absoluta» Gottes laufen. Also keine theologia crucis, und darum merita, die so lange verdienstlich sind, als Gott es mit seiner Allmacht will.

4.

Einem andern Grundzug des Ockhamschen Denkens suchen wir gerecht zu werden, indem wir davon ausgehen, daß der kaiserlichen Macht ein unmittelbarer göttlicher Ursprung vindiziert wird, dies jedenfalls gegenüber den päpstlichen Vermittlungsansprüchen. «Unmittelbarkeit» ist aber ein Grundsatz, dem Ockham an vielen Stellen seiner Analyse gerecht zu werden sucht.

Er hat das augustinische Denken insofern aus seinem Weltbild eliminiert, als bei ihm zwischen Gott und Mensch keine ewigen Ideen den Zusammenhang vermitteln. Er hat Thomas von Aquino insofern kritisiert, als er auch alle ontologischen Zusammenhänge zwischen einem göttlichen «ipsum esse» und den Modalitäten unseres Seins bestreitet. Die Kritik der «analogia entis» läuft darauf hinaus, daß Gott und Mensch sich in einer reinen Faktizität, Kontingenz des Seins begegnen, in keinen innern Seinsbeziehungen voneinander abhängig sind.[21] Alle solche Interpretationen würden nach Ockham zu einer Vermengung von Schöpfer und Geschöpf führen.

Gerade in kontingenter Begegnung behaupten Schöpfer und Geschöpf ihre gegenseitige Eigenständigkeit. Nur wo rechtmäßige Seinsbereiche sui iuris sind, hat es einen Sinn, vom unteren zum übergeordneten zu appellieren. Und darum sind ontologische Zwischeninstanzen nicht nötig.

Ockham übt hier sein bekanntes Gesetz der Oekonomie: «Numquam ponenda est pluralitas sine necessitate» — oder: «Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora».[22] Und

---

[21] Ockham lehnt infolge seiner Ablehnung der Unterscheidung zwischen esse essentiae und esse existentiae ebensosehr eine *innere* Verursachung der Kreatur wie deren *essentielle* Abhängigkeit von Gott ab. In diesem Zusammenhang bezichtigt er (Dial. IIus IIIae II 8) äußerst scharf Eckhart des Pantheismus (vgl. de Lagarde V, S. 135 f. 210 f.). Zu seiner Kritik des kausalen Beweisverfahrens und im besondern der Gottesbeweise vgl. E. Gilson, La philosophie au Moyen Age, 3me éd., Paris 1947, S. 249 ff. Siehe auch oben S. 272 f.

[22] In 1 Sent. dist. XXVII q. 2 K; Summ. tot. log. I 12.

dieses Gesetz wird überall aufs rigoroseste angewendet, sei es, daß, wie wir sahen, ihm die exemplarischen Ideen zum Opfer fallen oder die species intelligibiles zwischen dem Erkenntnisgegenstand und dem Erkennen, sei es, daß die gratia infusa als Vermittlungsglied zwischen göttlichem und menschlichem Handeln überflüssig wird. Wo Gott in seiner potentia absoluta direkt eingreifen kann, wie sollte er sich an solche Mittelwesen und Mittelbereiche binden? Wenn seine Allmacht dem Menschen sogar eine evidente Erkenntnis von etwas Nichtseiendem aufnötigen kann, dann ist ja die Garantie realer Erkenntnis nicht in einem Etwas zu suchen, das zwischen Ding und Mensch stünde, sondern in seiner Macht.

So besteht im ganzen Ockhamschen Denken ein Zug zur Unmittelbarkeit, einer Unmittelbarkeit zwischen positiven, evidenten, kontingenten Existenzen, unter möglichster Ausschaltung alles nur Essentiellen und Potentiellen. Jede Aussage soll darin ihr Recht haben, daß es so ist, wie es ist, und die Vollmacht darüber, wie es sein könnte oder sollte, liegt ganz in der Hand dessen, der bestimmt, wie es ist. Auf einen «höheren Sinn», auf eine Idee oder Finalität kann nicht rekurriert werden.

Wenn also der Kaiser Macht hat, so hat er sie von Gott, und er hat sie so, daß letztlich nicht zu fragen ist, wozu er sie hat und welchen höheren Zusammenhängen und Ideen sie dient. Ihr sind lediglich die Grenzen gesteckt, die jeder menschlichen Macht gesteckt sind: göttliches Recht, Naturrecht und die Privilegien Anderer im Rahmen des menschlichen Rechtes.

Ockham argumentiert[23] gerne damit, daß schon die Macht des heidnischen Kaisers legitime Macht ist; Christus hat das anerkannt, Paulus ebenso. So hat auch der christliche Kaiser als *Kaiser* legitime Macht. Alle Fragen, wie sich denn nun diese Ordnung zu einer andern verhalte, sind so zu visieren: Entweder handelt es sich um eine von Gott gesetzte Ordnung, oder es handelt sich um ein von Menschen übertragenes Privileg. Das Eine schließt das Andere nicht aus: Gott ist, um thomistisch zu reden, die causa prima. Und die causa secunda?

---

[23] Ausführliche Darlegung: Brevil. III. Cap. 3 erscheinen dort als n.t. Beweisstellen: Matth. 22, 21; Luk. 2, 1; 3, 1; Act. 22, 25—28; 24, 10; 25, 10—12; Röm. 13, 1 f. 5—7 u. a.

Da evidenterweise weltliche Macht, potestas eligendi rectores, schon bestand, als es noch keine römischen Kaiser gab, ist eben diese menschliche potestas causa secunda. In solcher Uebertragung findet die kaiserliche Macht aber genau die gleiche Freiheit und Begrenzung, wie sie sich auch a priori vom göttlichen Willen her darstellt. Freiheit, indem sie, einmal übertragen, an dem Privileg teilnimmt, das überall besteht, wo den Menschen Macht konzediert ist — und Begrenzung: nicht nur durch die göttlichen und natürlichen Satzungen, sondern auch durch die Ansprüche des allgemeinen positiven Rechtes, in dessen Raum sich das besondere positive Recht des Kaisers aufgebaut hat.

Die Reflexion auf die causa secunda dient hier aber nur dazu, daß Gott dem Menschen Freiheit *in* seiner menschlichen Ordnung gegeben hat, daß also die Natur kaiserlicher Macht nicht *zwischen* Gott und der menschlichen Macht im allgemeinen steht, sondern im gleichen Raum mit allem menschlichen Recht und aller menschlichen Freiheit. So kann ein gleichsam sakramentaler Charakter des Kaisertums weder dem Papst gegenüber aufrechterhalten werden [24], noch kann das Kaisertum durch die Vermittlung der geistlichen Macht eine höhere Weihe erhalten, sei es so, daß ein christlicher Kaiser mehr Kaiser wäre als ein heidnischer, sei es so, daß ein vom Papst bestätigter Kaiser irgendein anderes Recht erhielte, als er iure divino et humano schon hat. [25]

---

[24] Vgl. Anm. 15. Nach Brevil. IV 5 kann «iurisdictionem esse a solo Deo» auf drei Arten verstanden werden: 1. direkt wie im Falle des Mose und des Petrus, 2. durch sakramentale Vermittlung. Für das Kaisertum kommt nur die dritte, IV 6 so umschriebene Art in Frage: Sed imperium est a solo Deo tertio modo, quia, scilicet fuerit sic a Deo, quod humana ordinatio concurrebat ita, ut homines habentes potestatem conferendi alicui iurisdictionem temporalem vere conferebant imperatori iurisdictionem, quemadmodum vere conferebant sibi et transtulerunt a se in eum potestatem condendi leges, — tamen, postquam ista collatio iurisdictionis *a Deo et hominibus* facta fuit, a nullo *regulariter* dependebat, nisi a solo Deo, quamvis *casualiter* dependeret etiam ab hominibus, eo quod in casu populus habebat potestatem corrigendi imperatorem... Inwiefern in diesem *letzteren* Falle der Papst als ad hoc beauftragtes Glied des populus Romanus (und nicht «ex iure divino regulariter») den Kaiser absetzen könne, erörtert Brevil. VI 2.

[25] Vgl. Anm. 23. Electus (imperator) Romanorum confirmatione non

Solchermaßen das Geistliche zur Zwischeninstanz zu machen, wäre wieder ein Fehler gegen die Oekonomie. Christus ist in seiner Gottheit über dem Kaiser, wie eben Gott über dem Kaiser ist. In seiner Menschheit aber hat sich Christus zu denen gestellt, die dem Kaiser geben, was des Kaisers ist. [26] In seiner Gottheit braucht Christus den Papst nicht als Stellvertreter; in seiner Menschheit hat Christus den Papst zum Nachfolger; also tue der Papst, wie *er* tat! Wenn er ein Recht dem Kaiser gegenüber hat, dann entweder das der evangelischen Freiheit, des Dieners, der sich der Macht begibt, oder das Recht, das jedes Glied der universitas Christiana hat, im Notfall gegen den Kaiser an die übergeordnete Instanz zu appellieren. Oder schließlich: Wenn der Papst zu seinen geistlichen Rechten weltliche dazubekommen hat, dann ist er in dieser Hinsicht ein weltlicher Fürst wie andere. Nicht aber ist er dadurch als höhere Macht geehrt, die sich mit einer Gloriole von niederer Macht schmückte. Seine dahingehenden Ansprüche gehören vor das Forum des weltlichen Rechtes. Menschliche Macht kann immer nur den Zwecken dienen, die in ihrer eigenen Natur liegen. Sie kann nicht Glied einer höheren Leibeseinheit werden, nicht Mittel im Dienste von Zwecken, die außerhalb ihres Bereiches liegen.

Umgekehrt handelt, wie wir sahen, der Kaiser in geistlichen Dingen so, wie es ihm als Vertreter der universitas Christiana zukommt, und nicht als ein besonderer Vertreter Gottes.

Hieraus sehen wir: Es kann nicht so von einer Ordnung in die andere gestiegen werden, daß das Niedere seinen eigentlichen Zweck erst im Höheren findet. Stellvertretung in dem Sinn, wie das Haupt für seine Glieder denkt und handelt und sie seinen Zwecken dienstbar macht, gibt es nur von Mensch zu Mensch, etwa von den Aposteln zu Petrus, Delegation nur von Mensch zu Mensch, also etwa vom menschlichen Christus zu seinem Sachwalter, dem Papst. Repräsentation und Delegation, Symbolisierung des Höheren durch das Niedere, vestigia des Höheren im Niederen durch die Ordnungen hindurch, das

---

indiget, nec ... inferior est papa (De imp. et pont. pot. 20, 6). Brevil. V f. ist dem Nachweis des Satzes «Imperium non est a papa» gewidmet.

[26] Vgl. Anm. 16 und 23.

gibt es nicht. Gott schafft jedes Sein als in sich beruhendes und nicht als repräsentierendes Sein.

So ist es also mit der vom Papst beanspruchten «plenitudo potentiae» nichts. Denn solche plenitudo liegt einerseits in der absoluten Machtfülle Gottes, anderseits in der Summe dessen, was Gott den Menschen konzediert hat und was nur er zurücknehmen kann. Eine Abspiegelung göttlicher Machtfülle in einer menschlichen Gestalt ist nach dem Gesetz der Unmittelbarkeit und Oekonomie abzulehnen. Was wüßten wir denn auf diese Weise mehr von Gott, als wir schon wissen, und was gäbe er uns auf diese Weise mehr, als er uns schon gibt, und welcherlei Anforderungen könnten daraus erwachsen als die, welche iure divino, naturae, humano schon bestehen? Ferner ist aber die päpstliche Machtvollkommenheit abzulehnen, weil Christus in seiner menschlichen Gestalt auf so etwas verzichtet hat. Er hat uns ja, wie wir sahen, mit der «lex evangelicae libertatis» keine Lasten auflegen wollen, welche die Schwere der alttestamentlichen Satzungen, von denen wir glücklich befreit sind, wieder erreichen oder gar überbieten. Solche Lasten aber bringt die päpstliche plenitudo potestatis unweigerlich zurück. Ein Papst also, der in dieser Sache sich auf sein apostolisches Amt beruft, führt sich selber ad absurdum.

Im Vertrauen auf solche evangelische Freiheit wagt Ockham also, als Glied der universitas Christiana einem Papst nachzuweisen, daß er nicht in dessen Namen spricht, in dessen Namen zu sprechen er vorgibt. [27] Alles, was bei ihm Kirchenpolitik scheint, dient der Appellation an diese universitas Christiana. [28] Er könnte sich nun diese so reduziert denken, daß in ihr nicht nur der Papst irrt, sondern alle, bis auf einen. In diesem einen aber würde sie infallibel und damit unbesieglich bleiben. [29] So ist sie Sachwalterin der christlichen Freiheit. Dem

---

[27] In diesem Zusammenhang taucht immer wieder die Stellungnahme gegen das Bekenntnis der Franziskaner zur evangelischen Armut auf, womit der Papst in Widerspruch zur lex evangelica tritt. Vgl. de Lagarde IV, S. 32 ff. Wie aber diese Frage sogleich in die allgemeine moralische Prinzipienlehre einbezogen war, s. de Lagarde VI, S. 101 ff. 115 ff.

[28] S. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 5, Leipzig 1911, S. 537 ff. 559 ff.; Seeberg a. a. O. S. 278.

[29] Antequam praedictos errores compossibiles fidei reputarem, ... totam ecclesiam Dei in paucis, imo in uno posse salvari putarem (Epistula ad

Staat gegenüber bezeugt sie, daß seine Freiheit von Gott stammt, und daß Christus nicht gekommen ist, irgendwelche Rechte von Regierenden und Bürgern anzutasten.[30] Indem sie aber dem *christlichen* Staatsbürger — an den richtet sie sich faktisch — das Seine gibt, gibt sie ihm auch die Möglichkeit, innerhalb der weltlichen Ordnung der Stimme dessen zu folgen, der nicht gekommen ist zu herrschen, sondern zu dienen. Wenn Kaiser und Fürsten aufgerufen werden, den rebellischen Papst in die Schranken zu weisen, so üben sie damit kein Privileg aus, sondern leisten der universitas Christiana einen Dienst, wie er eben in Notzeiten notwendig ist. Wer aber so in all seinen Nöten für die universitas Christiana einsteht, wie das Ockham tut, der bekommt die Freiheit, die man durch kein weltliches Privileg erhält, nämlich zu sagen: «Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?»[31]

So hat er sich auch in der etwas prekären Kampfgemeinschaft mit Leuten wie Marsilius von Padua, deren erstes Anliegen war, der weltlichen Macht möglichst großen Raum auf Erden zu schaffen, nicht davon abbringen lassen, daß er in erster Linie nicht die Sache des Kaisers, sondern Christi und seiner Kirche verteidigte. Darin beruhte seine Freiheit und, wenn wir so sagen dürfen, göttliche Reichsunmittelbarkeit.

Doch hier stehen wir nun auch wieder an der Grenze. Die *Sünde* ist für ihn, der so gerne anonyme Mächte ausschaltete, auch keine eigentliche Macht, kein eigentliches Verderbnis des Menschen. Sie ist schlecht, weil und insofern sie dem Willen Gottes widerspricht, verändert aber den habitus des Menschen nicht. Gottes Allmacht kann die Sünde aufheben, könnte aber auch das Gebot aufheben, gegen das gesündigt wurde. Sünde und Vergebung bleiben also in ihrer letzten Veranlassung ein dem menschlichen Sein gegenüber so äußeres Faktum, daß die

---

fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos, herausg. von K. Müller, Zeitschr. für Kirchengesch. VI, Stuttgart-Gotha 1884, S. 110). Vgl. auch den de Lagarde V, S. 23 mitgeteilten Text aus Dial. Ia VII 61. Nach einem Wort Ockhams, das ich im Augenblick nicht nachzuweisen vermag, war schon, als Maria unter dem Kreuz stand, die ganze Kirche in ihr allein enthalten.

[30] Vgl. Anm. 16.

[31] Röm. 8, 31 wird von Ockham häufig im Hinblick auf seinen kirchenpolitischen Kampf zitiert.

Freiheit des Menschen durch die Sünde weder negiert, noch durch die Vergebung etwas wiederhergestellt wird.

Das Kreuz Christi ist also wohl eine wichtige Appellationsinstanz, wenn es um die Freiheit des Menschen geht; es zeigt uns wohl Gott in seiner ganzen Souveränität, derer sich die menschliche Freiheit, wo sie angefochten wird, getrösten darf. Ja es stellt auch etwas von jener paradoxen Freiheit dar, die zugleich der niederste Dienst ist. Aber es bleibt schwer zu sagen, wer eigentlich von was befreit wird. Ist es nur die Befreiung von der lex veteris testamenti und von allerlei arbiträren Geboten? Eine reale Befreiung, wie sie die Rechtfertigung des Sünders ist, ist hier nicht zu sehen, sondern eher eine Bestätigung altererbter menschlicher Freiheit durch die göttliche Freiheit — eine Relativierung alles Verdienstes im Angesicht der potentia absoluta und doch eine relative Bestätigung des Verdienstes im Angesicht der potentia ordinata.

Kilchberg/Baselland. *Martin Anton Schmidt.*

Calvin und der Humanismus.

Ein Buch von Josef Bohatec über Budé und Calvin.

Das Verhältnis Calvins zum Humanismus hat die Calvinforschung schon lange beschäftigt. Das ist nicht verwunderlich; denn die Frage ist nicht an die zu deutende Geschichte und Theologie herangetragen, sondern von ihnen unabtrennbar aufgegeben: Calvin ist nach seinem Bildungsweg ein hervorragender Vertreter des französischen Humanismus, und als Reformator hat er sich von seiner Glaubensüberzeugung her mit Humanisten und deren Geisteshaltung auseinandergesetzt. Werden diese Tatbestände bloß aufgezeigt, dann ist erst die durch sie gestellte Frage bezeichnet, aber zur Lösung des Problems noch nichts Entscheidendes geleistet worden. Es scheint in der Geistesgeschichte ein unvermeidbarer Umweg zu sein, daß solche Probleme zunächst von vorgefaßten Ueberzeugungen her zu lösen versucht werden. Calvin habe es sich zur Aufgabe gemacht, den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen christlichem Glauben und der Philosophie darzulegen. Diese *eine* Auffassung wird bis jetzt in der Calvininterpretation ver-