Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst : Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe

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): **42 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761429

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

Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst

Wilhelm von Ockham als streitbarer Theologe[1]

Wer die jüngst veröffentlichte Ockham-Bibliographie[2] durchblättert, muß den Eindruck gewinnen, dieses Bändchen, das ohnehin in einem für sein philosophisches Programm bekannten Verlag erschienen ist, widme sich einem Denker, dem heute eigentlich nur noch philosophisches Interesse entgegengebracht werden könne – so erdrückend ist das zahlenmäßige Übergewicht der darin aufgeführten philosophischen Forschungsbeiträge gegenüber denen anderer Disziplinen, auch der theologischen.[3] Schreitet man jedoch, hiervon inspiriert, in die nächstgelegene mediävistische Bibliothek, entsteht angesichts des Ockhamschen Originalwerkes ein ganz anderes Bild: Die ohnehin nur aufgrund einer bei näherem Zusehen höchst problematischen Vorgabe der Herausgeber getrennten *Opera Philosophica* und *Opera Theologica* haben in der modernen Edition gleiches Gewicht[4], und beide Reihen bieten eine Fülle von Themen, an denen sich theologisches Interesse entzünden könnte – von Fragen der theologischen Epistemologie und der Gotteslehre über die Prädestinations- bis zur Eucharistielehre. Nimmt man noch die verstreut edierten *Opera Politica* hinzu, so gilt – da diese nicht allein den Entwurf einer Sozialphilosophie[5], sondern aufgrund der in ihnen zu findenden Reflexionen über Häresie und

[1] Im folgenden werden als Abkürzungen für Werke Ockhams verwendet: Brev = SCHOLZ, Richard, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein *Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart 1952 (= Leipzig 1944); OP I–VII = *Opera Philosophica*. Hg.: Juvenalis Lalor u. a. Bd. 1–7, St. Bonaventure, N.Y. 1974–1988; OPol I–III = *Opera Politica*. Bd. 1. Hg.: Hilary Seton Offler u. a., Manchester 1956–1974; OT I–X = *Opera Theologica*. Hg.: Juvenalis Lalor u. a. Bd. 1–10, St. Bonaventure, N.Y. 1967–1986; Goldast II = GOLDAST, Melchior, Monarchia S. Romani Imperii. Bd. 2, Frankfurt 1614, 392–974 (= Turin 1959) (*Dialogus*).

[2] BECKMANN, Jan P. (Hg.), Ockham-Bibliographie 1900–1990, Hamburg 1992.

[3] Vgl. die ähnliche Feststellung von DETTLOFF., Werner, Rez. über VOSSENKUHL, Wilhelm/SCHÖNBERGER, Rolf (Hg.), Die Gegenwart Ockhams, Weinheim 1990, in: *ThRv* 88 (1992) 208–210, hier: 209.

[4] Vgl. zur Kritik an dieser Einteilung MIETHKE, Jürgen, Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften, in: *DA* 47 (1991) 175–185, hier: 177.

[5] Nach wie vor grundlegend hierzu DERS., Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969; vgl. neuerdings LEPPIN, Volker, Art. Ockham/Ockhamismus I.2.2.: Ockhams politische Theorie, in: TRE 25, Berlin, New York 1995, 14–16.

Gestalt der Kirche auch eine Fülle von kirchenrechtlichen und theologischen Problemen[6] enthalten – erst recht, daß die Feststellung des Ungleichgewichts in der Forschung zugleich die Anzeige eines theologischen Nachholbedarfs bedeutet[7]: Will die Theologie einen der großen Anreger des abendländischen Denkens nicht gänzlich der Philosophie überlassen, sondern ihm im interdisziplinären Dialog näherkommen, muß sie noch gründlich an ihrem eigenen Ockham-Bild arbeiten.

Hierzu soll die vorliegende Studie einen Beitrag leisten, indem Ockhams knappe, aber für sein argumentatives Vorgehen sehr instruktive Behandlung des Konzeptes der durch das Evangelium begründeten Freiheit untersucht wird, die ohne gründlichen Rekurs auf den theologischen Kontext kaum angemessen zu verstehen ist.[8] Dabei sollte die theologische Betrachtung nicht mißbilligend davor zurückschrecken, daß für Ockham diese Frage – anders als etwa für Luther[9] – durchaus nicht zeitlebens im Zentrum stand, sondern er sie erst, als er nach den Maßstäben seiner Zeit bereits ein alter Mann war, zum Zwecke der Agitation gegen die Päpste seiner Zeit aufgegriffen hat: Erst 1337 gewinnen Terminus und Begriff der Freiheit in seinem Oeuvre eine prominente Stellung und dienen nun sofort in scharf zugespitzter Form der Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Machtanspruch.[10] Dieser offenbar ganz funktional auf eine Polemik ausgerichtete Rückgriff auf einen theologischen Zentralsatz ist nicht als Manko etwa im Sinne

[6] Vgl. die Betonung des theologischen Charakters der Auseinandersetzung in OPol II 536,57–61; 734,235–735,237.

[7] Selbst der offensichtlich um die Rehabilitierung seines großen Ordensbruders bemühte Franziskaner Philotheus Boehner hat sich weit mehr philosophischen als theologischen Problemen gewidmet. Bemerkenswerte Ausnahmen einer monographischen Würdigung Ockhams als Theologen bilden in jüngerer Zeit die katholische Arbeit von SCHLAGETER, Johannes, Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham, Münster 1975 (= Diss. München 1970), 103, und die evangelische von BANNACH, Klaus, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Wiesbaden 1975, (VIEG 75); vgl. jetzt auch LEPPIN, Volker, Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen 1995, (FKDG 63).

[8] Gerade die Freiheitsthematik ist, da sie in den Arbeiten von PALACZ, Ryszard, «Libertas als eine Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham», in: ZIMMERMANN, Albert (Hg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 2. Halbbd., Berlin/New York 1980, 408–426, (MM 12/2), und KRINGS, Hermann, Woher kommt die Moderne?, in: *ZPhF* 41 (1987) 3–18 in recht globalem philosophischen Rahmen behandelt wird, ein treffendes Beispiel für die durch eine allein philosophische Rezeption entstehende Einseitigkeit des Ockhambildes.

[9] Siehe – neben der Freiheitsschrift WA 7,12–38.39–73 – insbesondere WA 1,309,20; 5,38,27f.; 6,558,5f.; 8,607,6; vgl. zur Bedeutung der Freiheitskonzeption für Luther z. B. EBELING, Gerhard, «Die königlich-priesterliche Freiheit», in: DERS., Lutherstudien 3, Tübingen 1985, 157–180; PANNENBERG, Wolfhart, «Vater des Glaubens», in: HÄRING, Hermann/KUSCHEL, Karl-Josef (Hg.), Gegenentwürfe. FS Küng, München/Zürich 1988, 143–155, hier: 151; vgl. zum biographischen Zusammenhang der Freiheitslehre Luthers MOELLER, Bernd/STACKMANN, Karl, Luder – Luther – Eleutherius, in: *NAWG*. Philologisch-Historische Klasse 1981 Nr.7, 167–203.

[10] OPol III 275,14ff.; zur Datierung MIETHKE, Sozialphilosophie 108 (wie Anm. 5). Vorher erscheint der Terminus lediglich in einem Nebengedanken im *Dialogus* I, ohne schärfer ausgeführt zu werden (Goldast II 623,35-50).

mangelnder Orientierung am Grundsätzlichen des biblischen Befundes zu betrachten; sondern umgekehrt zeigt sich hier gerade Ockhams Leistung, geschult durch scholastische Argumentationstechniken, in die Auseinandersetzung mit den Päpsten auch mit – im Rahmen seiner eigenen Arbeiten[11] – ihm neuen Argumenten theologisch reflektiert einzugreifen.

Die Situation, auf die Ockham das Konzept der Freiheit anwandte, war ganz und gar durch die politische Auseinandersetzung geprägt: Seine Konzeption christlicher Freiheit hat er nicht etwa entwickelt, als er um die Freistellung des Subjektes von lehrmäßiger Bevormundung durch die kirchliche Hierarchie stritt.[12] In der Behandlung der Frage der Häresie, die durch seine im Konflikt mit Johannes XXII. gewonnene Überzeugung ausgelöst worden war, daß der amtierende Papst ein Häretiker sei, erklärt Ockham es zwar für illegitim, daß der Papst etwas als katholisch definiere, was nicht durch die Schrift oder den Glauben der universalen Kirche als katholische Wahrheit überliefert sei[13], und sieht die katholischen Christen – und ausdrücklich auch die Christinnen[14] – als berechtigt, ja verpflichtet an, konziliare und päpstliche Entscheidungen auf ihre Rechtgläubigkeit hin zu überprüfen: Diese sind nicht mehr generell verbindlich[15], sondern hinsichtlich dieser ihrer Verbindlichkeit an die durch Nicht-Reprobation erfolgende Approbation durch jeden einzelnen Christen und jede einzelne Christin gebunden[16], denn: «Fides (...) nostra non innititur auctoritati cuiuscumque viventis in hac vita mortali.»[17] Aber: In diesem Zusammenhang erscheint die Rede von der christlichen Freiheit jahrelang nicht.

Als Ockham schließlich im *Tractatus contra Benedictum* den Terminus der *lex libertatis* einführte, geschah dies im Kontext eines ganz anderen Themas, das ebenfalls in diesem Traktat erstmals in gründlicher Behandlung begegnet[18], nämlich der Frage, ob die legitime politische Leitung der Christenheit beim

[11] Begegnet ist Ockham diesem Begriff, ohne ihn dabei aufzugreifen, schon früher im Armutsstreit, nämlich in der Appellation seines Ordensgenerals Michael von Cesena (s. Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea Novo ordine digesta opera et studio Joannis Dominici Mansi Lucensis. Bd. 3, Lucca 1762, 284).

[12] SCHLAGETER, Johannes, Die Autorität der Freiheit. Zur Problematisierung des päpstlichen Herrschaftsanspruches bei Wilhelm von Ockham und Martin Luther, in: *FS* 59 (1977) 183–213, hier: 185–189. 192–197 vermengt aufgrund seiner eigenen Kategorienbildung die Problematik der Häresie zu rasch mit der Freiheitsproblematik.

[13] OPol II 835,131–133; 844,522–524; 853,280; vgl. Schrift und Kirchenlehre als Gegenbegriffe zu dem in Goldast II 420,1ff. wie in OPol II 643,29–31 abgelehnten Ausrichten am menschlichen Willen in Goldast II 420,5–15; vgl. auch z. B. ebd. 612,1ff.; 635,20ff.; OPol III 72,37–39, sowie SCHLAGETER, Glaube und Kirche 103 (wie Anm. 7).

[14] Goldast II 503,50ff.; OPol III 10,20–22.

[15] Ebd. 247,8–10; vgl. Dial III I,3,4: «Generali concilio et aliis in uno casu est credendum et in alio non» (Goldast II 822,10ff); I,3,6 (ebd. 823,35–45); I,3,9 (ebd. 826,45–60).

[16] OPol II 383,131–137; 506,268; vgl. Dial III I,3,13 (Goldast II 831,5ff.); OPol III 67,13–22.

[17] OPol II 853,273f.; vgl. OPol III 253,19–21 das Gegenteil als häretische Konsequenz aus den Äußerungen Benedikts XII.; vgl. zum Ganzen LEPPIN, Geglaubte Wahrheit 284–292 (wie Anm. 7).

[18] S. die Bemerkung der Herausgeber in OPol III 159 hierzu; die gelegentlichen vorherigen Erwähnungen der plenitudo potestatis sind knapp und unspezifisch (s. OPol II 627,141ff.; Goldast II 730,38–731,36; vgl. MIETHKE, Sozialphilosophie 109 [wie Anm. 5]).

Kaiser oder beim Papst liege: Eine ausführliche Darlegung in speziell diesem Kontext begegnet zwar erst in Kapitel VI, während das im Textverlauf erste Auftreten des Konzeptes in IV,12[19] im Kontext einer Auseinandersetzung um die Frage nach dem Recht der Gläubigen steht, sich einem häretischen Papst zu verweigern. Daß dennoch der primäre Kontext die Auseinandersetzung zwischen Papsttum und Kaisertum ist, geht aus zweierlei hervor:

1. Das Kapitel VI ist möglicherweise, obwohl es im Textverlauf nach IV erscheint, älter als die sonstigen Teile des Traktates, da es ursprünglich selbständig existierte.[20] Freilich kann dies nicht als gesichert gelten, da man dann unterstellen müßte, daß Ockham selbst oder jemand anders den Rückverweis auf eine schon erfolgte Erwähnung der *libertas christiana*[21], der sich nur auf IV,12[22] beziehen kann, nachträglich interpoliert hätte.

2. Ockham legt auch in IV,12 zunächst umständlich und vom Kontext nicht gefordert dar, daß die plenitudo potestatis sich nicht auf die Ein- und Absetzung weltlicher Herrscher erstrecken könne: Offensichtlich war für ihn die Anwendung auf die Häresie nur eine Ableitung aus diesem Gedanken.

Vor allem aufgrund dieser letzteren Überlegung kann man also davon ausgehen, daß der primäre Kontext für das Auftreten des Konzeptes der christlichen Freiheit bei Ockham der Streit zwischen Papsttum und Kaisertum ist. Ockham begriff diesen schon länger währenden Streit zwischen Ludwig dem Bayern und seinen jeweiligen päpstlichen Gegenspielern[23] nicht nur in seiner aktuellen, sondern auch in seiner grundsätzlichen Dimension, d. h. er folgerte seine Ausführungen zum Vorgehen Johannes XXII. (und mittlerweile Benedikts XII.) gegen Ludwig aus prinzipiellen Erwägungen zur Stellung des Papstes im politischen Gefüge der Christenheit. Ockham richtete sich vor allem gegen ein Argument aus dem Prozeß des Johannes gegen Ludwig: Johannes hatte sein Vorgehen gegen den Kaiser durch Berufung auf seine Machtfülle, die plenitudo potestatis[24], legitimiert.[25]

Ockham bezog diesen Begriff aber nicht nur wie der Papst im Kontext des Prozesses auf die unmittelbare Folgerung des Johannes aus diesem juristischen Vorgehen selbst, also die Bannandrohung gegenüber Ludwig und dessen

[19] OPol III 262,9ff.

[20] S. MIETHKE, Sozialphilosophie 109 (wie Anm. 5).

[21] S. OPol III 275,14f.

[22] Ebd. 262,9ff.

[23] Ebd. 285,28–33; zur Geschichte der Auseinandersetzungen s. MIETHKE, Jürgen, Art. Ludwig IV., in: TRE 21, Berlin, New York 1991, 482–487; SCHÜTZ, Alois, «Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johannes XXII. und die Rolle der Gelehrten am Münchner Hof», in: GLASER, Hermann (Hg.), Wittelsbach und Bayern I/1, München, Zürich 1980, 388–397; zu Ockhams theologischer Reflexion des Kaisertums LEPPIN, Art. Ockham 15f. (wie Anm. 5).

[24] S. MGH. Const 5, Hannover, Leipzig 1909–1913, 616ff.(Nr. 792), insbesondere 617,42, zitiert bei Ockham OPol III 288,4f.

[25] Daß die Entmachtung des Kaisers durch den Papst aufgrund der plenitudo potestatis möglich sei, hatte schon AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, hg. v. Richard Scholz, Aalen 1961 (= Weimar 1929), 204, gelehrt.

Suspendierung von jeglicher Amtsverwaltung[26], sondern auf das Ganze der päpstlichen Suprematieansprüche überhaupt, also schon die geistige Grundlage der Anklageerhebung und des Prozesses[27] – angesichts des Hintergrundes des Begriffs völlig zu Recht: Dieser Begriff, der beiläufig auch im Kirchenrecht erscheint[28], wurde in seinen extremen Konsequenzen von Aegidius Romanus in seiner Schrift *De ecclesiastica potestate*, entfaltet: Insbesondere in III,9 führt dieser aus, daß der Papst innerhalb der Kirche über die plenitudo potestatis verfüge[29], d. h. die Macht, unmittelbar, ohne Sekundärursachen zu wirken[30], weswegen sich die Macht des Papstes letztlich über alles erstrecke[31] – mit der politischen Spitze: «Nulla sit vera alia potestas nec verus principatus, nisi sit subditus summo pontifici.»[32] Gott nämlich wollte, «ut potestas terrena sua iura haberet sub potestate ecclesiastica»[33], und letztlich gelte, daß die plenitudo potestatis des Papstes «sine pondere, numero et mensura»[34] sei. Ein zu Ockham zeitgenössischer Vertreter solcher Lehren war Augustinus Triumphus. In dessen Summe über die kirchliche Gewalt[35] findet sich in p. 1 q. 22 *De pape obedientia* die Ausführung, daß dem Papst dann nicht zu gehorchen sei, wenn er etwas gegen natürliches oder göttliches Recht anordne, ihm aber im Bereich des positiven Rechts jederzeit zu folgen sei, auch wo seine Vorschrift dem bereits kodifizierten Recht widerspräche, da das gesamte positive Recht entweder direkt (kanonisches Recht) oder indirekt durch die Notwendigkeit päpstlicher Approbation zur Rechtsgültigkeit (römisches Recht) vom Papst abhänge.[36]

Gegen solche papalistischen Lehren nun bestritt Ockham, daß die plenitudo potestatis dazu herhalten könne, dem Papst das Recht zu allem zuzugestehen, das weder dem göttlichen noch dem natürlichen Gesetz widerspreche.[37] Allein so aber wäre es seiner Meinung nach zu rechtfertigen gewesen, dem Papst die letztlich durch Johannes' Beharren auf der Notwendigkeit päpstlicher Approbation für die Gültigkeit der Königswahl postulierte Macht zur Ein- und Absetzung weltlicher Herrscher zuzugestehen.

Und eben hier ist die Stelle, an der Ockham an die Kirchenpolitik eine theologische Meßlatte anlegt, bzw. umgekehrt die theologische Konzeption der im Evangelium begründeten Freiheit auf ihre kirchenpolitischen Implikationen hin befragt. Seine Argumentation gegen die plenitudo potestatis nämlich beruht auf Erwägungen zum biblischen Grund der Freiheit – und daß eben dies

[26] Eine Absetzung war dies in päpstlicher Perspektive nicht; s. MIETHKE, Ludwig IV. 483 (wie Anm. 23)!

[27] OPol III 288,19–24.

[28] S. Decretum p. 2 c.2 q.6 c.11f.; c.3 q.6 c.8; c.9 q.3 Prolog (CIC. Hg. v. Emil Friedberg. Bd.1, Leipzig 1879 [= Graz 1955], 469f.; 521; 606).

[29] AEGIDIUS ROMANUS, De ecclesiastica potestate 191 (wie Anm. 25).

[30] Ebd. 190.

[31] Ebd. 196f.; 203.

[32] Ebd. 198.

[33] Ebd. 201.

[34] Ebd. 190; 206–209.

[35] AUGUSTINUS DE ANCONA, Summa de ecclesiastica Potestate, Augsburg 1473.

[36] Ebd. f. 122r–123r.

[37] S. OPol III 262,11–21.

übersehen wird, ist die Gefahr einer mangelnden theologischen Rezeption seines Werkes.

Den hermeneutischen Kontext bildet dabei für Ockham das Gegenüber des Freiheit bietenden Evangeliums zum alttestamentlichen Gesetz: «Lex evangelica est lex libertatis respectu Mosaicae legis.»[38] Genauer bedeutet dies gemäß einer Aussage in den *Octo Quaestiones*, daß es die Bedeutung der lex libertatis sei, «(...) ut non sit tantae servitutis (...) quantae fuit lex Mosaica»[39]: Der Unterschied zwischen beiden Größen hinsichtlich Freiheit und Unfreiheit wird damit, wie man schon aufgrund der gemeinsamen Bezeichnung als *lex* ahnen kann, als ein rein quantitativer benannt, nicht etwa als qualitativer Gegensatz. Daß das christliche Gesetz ein Gesetz der Freiheit ist[40], beseitigt dementsprechend für Ockham auch keineswegs grundsätzlich und generell Knechtschaft[41] (die für Ockham gemäß der Glosse zu Jak 1,25[42]: «Legem perfectae libertatis, gratiam vocat evangelii, quae perfecte liberos facit a servitute timoris»[43] der eigentliche Gegenbegriff zur Freiheit des Evangeliums ist[44]): Der theologisch-hermeneutische Kontext, in den er die Aussagen über die Befreiung aus der Knechtschaft einordnet, ist nicht eine Gegensatzhermeneutik, sondern eine bei Ockham auch an anderen Stellen begegnende[45] Überbietungshermeneutik, die den Neuen Bund als eine dem Alten gegenüber höhere Stufe versteht.

[38] OPol I 28,28f. Vgl. auch ebd. 231,52–53: «(...) lex evangelica non solum dicitur lex libertatis quia liberat Christianos a servitute peccati et legis Mosaicae». Das Auftreten der Sünde als Gegenüber zur Freiheit des Evangeliums in diesem Zitat hat bei Ockham (ungeachtet der hohen Bedeutung der Sündenlehre für seine Eigentumstheorie; s. LEPPIN, Art. Ockham 14f. [wie Anm. 5]) keinen hohen systematischen Stellenwert; meist fehlt sie in diesem Zusammenhang ganz, und auch schon in der Fortsetzung des zitierten Satzes geht es nicht mehr um Sünde, sondern nur noch um die gesetzlichen Bestimmungen: «Sed etiam quia Christiani per legem evangelicam nec maiori nec tanta servitute premuntur quanta fuit servitus veteris legis» (V. 53–55).

[39] OPol I 29,15–17; vgl. Goldast II 776,35ff.; Brev 56,20–57,30.

[40] OPol III 275,14f.; I 230,9–12; 29,13f.

[41] Das betont Ockham ausdrücklich in Brev 58,23–33 unter Berufung auf 1 Kor 7,20f.

[42] Neben anderen in OPol I 230,13–231,38 als Belegstelle aufgelistet

[43] Zit. nach Bibliorum sacrorum Tomus sextus cum Glossa ordinaria, et Nicolai Lyrani expositionibus, Lyon 1545, f.211^{v}.

[44] Von der *captivitas* spricht Ockham zwar auch in dem Sinne, daß man sich nicht in Gefangenschaft des Papstes begeben solle, aber hier geht es um die Gefangenschaft des Intellekts: «Nullus enim contra veritatem catholicam debet captivare intellectum suum in obsequium cuiuscumque hominis» (OPol III 256,33–35) – in Bezugnahme auf 2 Kor 10,5 (zur Vorgeschichte der Zitierung dieses Wortes s. FLASCH, Kurt [Hg.], Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs v. Paris, Mainz 1989, 113; BIANCHI, Luca, «Captivare intellectum in obsequium Christi», in: *RCSF* 38 [1983] 81–87; vgl. LEPPIN, Geglaubte Wahrheit 243 [wie Anm. 7]).

[45] S. etwa die Aussage, daß die Apostel die ihnen speziell auferlegte *lex evangelica* nicht in geringerem Maße erfüllen durften als die Alten das Gesetz des Mose (OPol II 446,87–96), daß die «lex evangelica est quodammodo perfectior veteri lege» (ebd. 469,52f.) oder daß der Papst keine geringere Autorität haben könne als der Hohepriester des Alten Testamentes (Goldast II 474,10–35). Man darf freilich Ockhams Vorstellung von der Zuordnung von Altem und Neuem Testament nicht allein auf eine Überbietungshermeneutik beschränken: An anderer Stelle kann er auch mit einem Implikations-Explikationsverhältnis argumentieren (s. z. B. OPol II 469,43–50).

Das Charakteristische dieser Hermeneutik, der Gedanke der Überbietung, findet sich nun unmittelbar in Ockhams politischer Kritik an der plenitudo potestatis wieder: Könnte nämlich der Papst die weltlichen Herrscher ein- und absetzen, verfügte er über sie wie ein weltlicher Herrscher über Sklaven.[46] Die durch eine derart totale Herrschaft bewirkte Knechtschaft aber wäre größer als die im Alten Bund, während doch umgekehrt nach obigem Zitat aus der Freiheit des Evangeliums folge, daß die Knechtschaft in der Zeit des Neuen Bundes geringer bzw. die Freiheit größer sein müsse als zur Zeit des Alten. Ist so der Gedanke der Überbietung erkennbar, fällt doch ein anderes auf, das durch die biblisch-hermeneutischen Einsichten Ockhams nicht ohne weiteres gedeckt scheint: Hier geht es offenbar keineswegs mehr ausschließlich um ein Gegenüber der christlichen Freiheit zur Knechtschaft unter dem Gesetz des Alten Testaments, sondern zu einer in römisch-rechtlichen Kategorien gedachten Sklaverei, was sich besonders an dem Gedanken zeigt, der Papst könnte, wären die Herrscher seine Sklaven, diese verkaufen (vendere).[47] Dieser Deutung entspricht es, daß Ockham auch ausdrücklich betont, die *servitudo* zu Zeiten des Neuen Bundes dürfe «neque in temporalibus neque in spiritualibus» so groß sein wie zur Zeiten des Alten.[48]

Deswegen braucht man aber Ockham nicht vorschnell unter den Verdacht zu stellen, er mache Freiheit in dem Sinne fleischlich, in dem Luther dies später den Bauern vorwarf.[49] Aus der christlichen Freiheit jedes Christen seine individuelle rechtliche Freiheit zu folgern, liegt nicht nur außerhalb von Ockhams am Gegenüber von Sacerdotium und Imperium orientiertem Reflexionshorizont, sondern wird von ihm auch tatsächlich en passant abgewiesen: Ausdrücklich betont er unter Berufung auf 1 Kor 7,20f[50], daß nicht jede Knechtschaft abgeschafft sei, sondern nur die Menge der Knechtschaft im Neuen Bund gegenüber dem Alten reduziert sei; dieser Verzicht auf generelle Befreiungsforderungen beruht nicht etwa nur darauf, daß ihm die Leibeigenschaft eine Selbstverständlichkeit gewesen ist, sondern auch auf der Folgerichtigkeit seiner theologischen Argumentation. Der Schluß, aufgrund dessen der Überschlag von der religiösen in die politische Sphäre erfolgt, wird theologisch reflektiert gezogen: Die christliche Freiheit versteht Ockham in einem rechtsverwandten Denkmuster als eine Vermehrung der Freiheit von äußerer Unterdrückung[51] bzw. äußeren Auflagen[52]

[46] OPol III 262,21ff.

[47] Verkauft werden zu können, gehört nach Institutiones I,3 («De iure personarum») zu den hervorstechenden Eigenheiten des Sklavenstandes (KRÜGER, Paul/MOMMSEN, Theodor [Hg.], Corpus Iuris Civilis. Bd.1, Berlin 1908, 2). Daß Ockham die römisch-rechtlichen Bestimmungen über Sklaverei mindestens mittelbar kannte, wird aus der Auseinandersetzung mit Johannes XXII. deutlich, in der Ockham sich auch mit der Vorstellung des *peculium*, des Sondergutes von Sklaven (s. Digesten XV,1 «De peculio» u. ö. [a.a.O. 227–234]), auseinandersetzt (OPol II 479,3f.15f).

[48] OPol I 29,13f.

[49] WA 10/I/2,420,24f.; 17/II,181,26f.; 18,326,14f.32f.; 40/I,530,1214; vgl. WA 17/II,181,26–34; 40/I,531,11.

[50] Brev 58,23–33.

[51] S. OPol I 234,1–3.

[52] Ebd. 28,30–32.

durch Christus. Gemäß einer in der mittelalterlichen Theologie verbreiteten Vorstellung[53] denkt er dabei offenbar spezifisch an eine Befreiung von den positiv-rechtlichen Bestimmungen und den Zeremonialvorschriften des Alten Testamentes, während die Moralvorschriften unangetastet bleiben.[54] Wäre der Papst aber in der Tat ein solcher Herr über alle Menschen, daß er sie wie seine Sklaven behandeln könnte, dann könnte er ihnen auch unzählige Zeremonialvorschriften auferlegen, und das heißt: mehr als im Alten Bund verpflichtend waren.[55] Da aber eben dies unter Bedingungen einer als Befreiung von solchen Vorschriften verstandenen Freiheit des Evangeliums aus theologischen Erwägungen nicht sein darf, darf die politische Macht des Papstes sich nicht so weit erstrecken: Ockham fragt von der theologischen Bestimmung der christlichen Freiheit in rechtsverwandten Kategorien aus nach den politisch-strukturellen Möglichkeiten ihrer Realisierung im Leben der Christenheit und macht sie so zu einem normativen Paradigma, auf das hin die Bestimmung und Begrenzung jeder politischen, rechtsetzenden Macht ausgerichtet sein muß: Die *servitudo* darf nur so groß sein, daß die Minimierung der religiös-zeremonialen Bindung gegenüber dem Alten Bund[56] strukturell gesichert ist.

Die rechtliche Fassung der christlichen Freiheit, die deren Gegebensein von einer bestimmten Quantität von Rechtssätzen und damit auch von menschlichen Rechtssetzungen abhängig macht, ermöglicht so die paradigmatische Anwendung dieses Konzeptes auf die Macht zu jeglicher Rechtssetzung.

Die Argumentation Ockhams zur christlichen Freiheit erweist sich damit als eine Reflexion, in der politisch-rechtliches und theologisches Denken aufs engste miteinander verknüpft sind: Ockham wird sichtbar als ein analytischer Theologe, der auf von außen gestellte Probleme – unter Betonung der politischen Implikationen theologischer Überzeugungen und der theologischen Implikationen politischer Ansprüche – sehr flexibel reagiert, ohne dabei in reiner Gegenwärtigkeit aufzugehen: Die aktuell angeregte Problemstellung wird durch Rekurs auf biblische Grundüberzeugungen bewältigt. Mag man – von evangelischer wie katholischer Seite – seine Problemlösung für unzureichend halten: Eine theo

[53] S. THOMAS, Summa Theologiae I–II q.98 a.5; ebd. q.99 a.2ff. (Thomas, Opera Omnia. Hg.: Roberto Busa. Bd. 2, Bad Cannstatt 1980, 486f); DUNS SCOTUS, Ordinatio III d.40 (Joannis Duns Scoti Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum Opera Omnia. Editio nova juxta editionem Waddingi. Bd. 15, Paris 1894, 1084–1099).

[54] Diese Auffassung ist bei Ockham zwar nicht explizit ausgeführt, erscheint aber ansatzweise in Goldast II 623,35–50, insofern hier der Magister und der Schüler die Auffassung teilen, daß lediglich die *moralia*, nicht die *iudicalia* des AT für Christen verbindlich seien. Daß Ockham dies auch auf die *caeremonialia* ausgedehnt wissen will, wird aus OPol I 29,24–30,35 und Brev 59,1–3 deutlich, wo er vornehmlich mit den Zeremonialvorschriften argumentiert.

[55] OPol I 29,24–30,35.

[56] Aufgrund der skizzierten Komplexität des Ockhamschen Gedankenganges greift es zu kurz, wenn SCHLAGETER, Autorität 202 (wie Anm. 12), die Autonomie der naturrechtlichen Herrschaftsordnung als «Inhalt» der christlichen Freiheit sieht: Sie ist nicht ihr Inhalt, der sich dann «auch im geistlichen Bereich» auswirkt (ebd. 203), sondern umgekehrt Folge der primär auf den geistlichen Bereich bezogenen Reflexionen; ähnlich verkürzend auch PALACZ, Libertas 423 (wie Anm. 8).

logische Historiographie, die sein Denken am Rande liegen läßt, bringt sich um die Auseinandersetzung mit einem spätmittelalterlichen Denker von lebendiger intellektueller Spiritualität.