

Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham

Von Hubert Becher S. J.

Das wissenschaftliche Arbeiten Wilhelms von Ockham (gest. 1349) ist getragen von großer Kühnheit und Rücksichtslosigkeit, die sich zeigen in der geringen Ehrfurcht vor dem Gedankengut der Vorzeit und der Selbstverständlichkeit, mit der er neue, skeptische Folgerungen zieht. Damit verbindet sich der entschiedene Wille, zur Klärung der vielen theologischen Schulstreitigkeiten einen neuen Anfang zu suchen und Philosophie und Theologie neu zu begründen. Wenn darum die zahlreichen Anhänger seiner Richtung — der „via moderna“ — den technischen Titel „inceptor“¹ in diesem Sinne umdeuten, so haben sie der Geistesart ihres Lehrers einen treffenden Ausdruck gegeben. Keineswegs sind Aufstellungen und Gedankenrichtungen des Neuerers original. Vorliebe für Erfahrungsbetrachtung in der Naturwissenschaft, mathematische Schärfe und kritische Skepsis, nominalistische Neigungen sind in Oxford schon lange vor Wilhelm von Ockham reichlich vorhanden². Trotzdem ist ein gutes Maß des neuen Aufbaus und zumal der Wille zu einem neuen Gesamtsystem Frucht seiner eigenwilligen Selbständigkeit. Sein Bestreben geht dahin, die Vieldeutigkeit abstrakter Begriffe und Grundsätze in fast unübersehbaren logischen Zergliederungen darzutun und die Wahrheit auf die unmittelbar geschaute Erfahrung zurückzuführen, wo in lakonischer Kürze der ganze Beweis zusammengefaßt wird in die Worte: „patet ex experientia“. Wir wollen die Tragfähigkeit seiner philosophischen Grundsätze an der natürlichen Gotteslehre prüfen. Behandelt werden I. der natürliche Gottesbegriff, II. Der natürliche Gottesbeweis³.

¹ Bei W. v. O. wohl eine Verwechslung mit dem „inceptor“ Nicolaus v. Ockham, der auch in Oxford lebte.

² Vgl. z. B. Fr. Pelster, Heinrich v. Harclay und seine Quästionen in *Miscellanea Fr. Ehrle* I 307—356.

³ Guil. de Ockham, *Super IV libros Sententiarum cum centilogio theologico* (Lyon 1495); *Quodlibeta VII cum tractatu de sacramento altaris* (Straß-Scholastik. III. 8.

I.

Von Gott hat der Mensch — das steht außer Frage — irgend eine naive, natürliche Kenntnis¹. Es fragt sich, ob wir nur diese vorwissenschaftliche Erkenntnis haben, oder ob sie auch wissenschaftlich begründete Wahrheit ist. Es gibt drei Klassen wissenschaftlich gesicherter Wahrheiten: 1. Der Sicherheitsgrund der Wahrheit beruht auf einer äußeren Auktorität, die den Erkenntnisinhalt als wahr bezeugt, ohne daß ich eine innere Einsicht habe. Derartige Wahrheiten sind die Glaubenswahrheiten. Es ist keine Frage, daß die Offenbarung mir Sicherheit von Gottes Wesen und Dasein gibt. 2. Die Erfassung der Wahrheit beruht auf der unmittelbaren Wirklichkeitserkenntnis und Einsicht, sei es, daß mir in der Erfahrung ein lebendiger Tatbestand anschaulich gegeben ist, sei es, daß ich eine „propositio per se nota“ erkenne, einen in sich einleuchtenden Satz, der zugleich gebildet und eingesehen wird². 3. Die Erkenntnis der Wahrheit tritt im syllogistischen Verfahren zu Tage; das ist das Gebiet der Wissenschaft im strengen Sinne. Welche dieser beiden letzten Erkenntnisarten gilt in unserem Falle? Sind die Sätze: „Gott ist, Gott ist gut, ist weise“ in sich selbst einleuchtend?³ Nein! Der ontologische Gottesbeweis ist abzulehnen. Außerdem wäre jeder Satz, der von Gott ausgesagt wird, ein Materialprinzip, d. h. er sagte etwas aus von einem bestimmten, wirklichen Gegenstande, und so kehrt die Frage wieder: Woher kommt mein Wissen um diesen Gegenstand? Tritt Gott unmittelbar vor uns in der Erfahrung⁴, wie wir z. B. den Stein, den Baum wahrnehmen? Nein. Die unmittelbare Erfahrungserkenntnis, die Intuition, gibt sowohl eine sichere Wesenserkenntnis als eine sichere Überzeugung von dem Dasein⁵. Essentialurteil und Existentialurteil sind zugleich in der Intuition begründet⁶.

burg 1491); *Summula in libros Physicorum* (Venedig 1506); *Summa totius logicae* (Venedig 1508).

¹ Prol. in libros Sent. q. 2.

² In 1 Sent. dist. 3, q. 4.

³ Prol. q. 2; In 1, dist. 3, q. 3 4.

⁴ In 1, dist. 3, q. 1.

⁵ Prol. q. 1.

⁶ Gott kann zwar absolut eine Intuition ohne Existenz des Gegenstandes erzeugen, so daß also das Existentialurteil nur „gewöhnlich“, nach dem geordneten Lauf der Dinge, notwendig und sicher ist (Prol. q. 1 9; In 1,

Der Mensch hat hienieden keine solche Intuition Gottes. Er kann sie auch gar nicht haben unbeschadet seines Erdenzustandes. Denn sie wäre nichts anderes als die „visio Dei“, die allein dem jenseitigen Leben, der „patria“, vorbehalten ist.

Die Intuition erzeugt zugleich in der Seele ein Abbild¹, die abstrakte Erkenntnis des intuitiv erkannten Gegenstandes. Sie gibt den ganzen Inhalt des Erschauten wieder, so vollkommen und unverändert wie die ursprüngliche Intuition. Nur sieht sie völlig ab von der Existenz des Gegenstandes. Sie gestattet nur mehr Essentialurteile. Auf dieser Abstraktiverkenntnis fußt die ganze weitere Verstandestätigkeit. Eine solche Abstraktiverkenntnis von Gott² wäre an sich noch mit dem Zustand der auf Erden, „in via“, befindlichen Seele vereinbar. Denn nur die Intuition widerspricht hier. Wie der wirkliche Gegenstand „causa extrinseca“ der Intuition ist, so diese für die Abstraktiverkenntnis. Statt des intuitiven Bildes, das ja bloß ein Abbild Gottes, nicht Gott selbst ist, kann Gott selbst unmittelbar die Abstraktiverkenntnis bewirken, ohne daß damit der „viator“ ihn sähe und in den Zustand der „patria“ erhoben würde. Tatsächlich aber hat der Mensch auf Erden auch keine solche Abstraktiverkenntnis von Gott. Damit ist dreierlei ge-

dist. 1, q. 4; dist. 2, q. 9; dist. 3, q. 2 u. a.). Bei der Gotteserkenntnis fällt diese Möglichkeit weg.

¹ Prol. q. 2 9; In 1, dist. 2, q. 2 3; dist. 3, q. 8; dist. 13, q. 1; dist. 27, q. 2 u. a. Unsere Frage ist unabhängig von der doppelten Ansicht, die O. in psychologischer Hinsicht von dem Wesen des Begriffes hat: a) Ein „fictum“, ein tatsächlich objektiv vorhandenes und auch objektiv wieder erkennbares Bild, das also innerlich intuitiv angeschaut werden kann. Er nennt dieses „fictum“ nicht „species“. Die Specieslehre faßt er allein als den Versuch, zu erklären, wie die materielle Außenwelt durch sogenanntes Abstreifen des Materiellen allmählich in Geistiges, Erkennbares umgewandelt wird. Dazu braucht er die Species nicht, weil nach ihm das materielle Außending zugleich unmittelbar auf den Sinn und auf den Verstand wirkt (In 2, q. 17 18 u. a.). — b) Der Erkenntnisakt selbst ist der Begriff; der Begriff ist also nur subjektiv in der Seele, nicht als anschauliches Objekt. O. neigt sich der zweiten Auffassung zu, hauptsächlich aus Gründen philosophischer Sparsamkeit: „Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.“

² Daß auch bezüglich Gottes Intuitiv- und Abstraktiverkenntnis unterschieden werden, kann nicht streng positiv bewiesen, sondern nur durch negative Überlegungen wahrscheinlich gemacht werden.

geben: 1. Der Mensch kann keinen eigentlichen Eigenbegriff¹ von Gott haben. 2. Der Mensch kommt nie anders als durch Schlüsse zu einem Gottesbegriff. 3. Das Dasein Gottes muß erst bewiesen werden. Das ist also unser bisheriges Ergebnis: Die unmittelbare Anschauung Gottes oder wenigstens ein Eigenbegriff im strengen Sinne (*conceptus proprius ex propriis* sind dem Menschen natürlicherweise unmöglich. Es bleibt darum nur mehr der Weg der wissenschaftlichen Schlußfolgerung, um den Begriff Gottes zu bilden und sein Dasein zu beweisen.

Eine wissenschaftliche Wahrheit im strengen Sinne ist eine „*veritas necessaria dubitabilis, nata fieri evidens per discursum*“²: eine bezweifelbare notwendige Wahrheit, die durch das Schlußverfahren einsichtig gemacht werden kann. Das unter einer bestimmten Rücksicht geordnete Vielfache solcher wissenschaftlicher Einzelsätze nenne ich auch „*scientia*“, Wissenschaft. Die wissenschaftliche Wahrheit hat also drei Merkmale: 1. Sie ist eine notwendige Wahrheit. Die Erkenntnis zufälliger Tatsachen ist noch keine Wissenschaft; das hindert nicht, daß derartige Tatsachen unter einer Rücksicht, in der sie nicht zufällig sind, auch in die Wissenschaft einbezogen werden. 2. Die wissenschaftliche Wahrheit muß grundsätzlich bezweifelbar, „*dubitabilis*“, sein. Das sagt nicht, daß sie zuerst bezweifelt werden müsse; ich muß aber an ihr zweifeln können. Ausgeschlossen von der Wissenschaft sind also in sich einsichtige Sätze, die immer zugleich gedacht und eingesehen werden. Nur insofern diese Sätze in einer Wissenschaft angewandt werden, gehören sie ihr an. 3. Die Einsicht wissenschaftlicher Sätze wird gewonnen durch den Diskurs, den Syllogismus. Dieser Schluß, dieser Beweis des wissenschaftlichen Satzes kann grundsätzlich und allgemein apriorisch oder aposteriorisch sein. Das haben wir nun auf Gott anzuwenden. Wenn wir eine unmittelbare Einsicht von Gott hätten, gäbe es keine Wissenschaft vom göttlichen Wesen. Alle irgendwie von ihm aussagbaren Sätze wären unmittelbar einsichtig, da Gott vollkommen einfach ist. Die wissenschaftliche Gotteserkenntnis

¹ Quodl. V q. 7.

² Prol. q. 2.

ist an sich auf zwei Wegen denkbar: 1. Ich erkenne mit und an einem andern wirklichen Ding Gottes Wirklichkeit¹, also nicht Gott unmittelbar in sich, sondern bei Gelegenheit einer andern Wirklichkeitserkenntnis. Das ist nicht möglich. Denn die wahrnehmende Erkenntnis eines ersten Dinges ist nicht der genügende Grund für die Erkenntnis eines zweiten. Dadurch, daß ich Sokrates unmittelbar erkenne, erkenne ich noch nicht Plato. 2. Es bleibt nur mehr der zweite Weg übrig. Ich erkenne Dinge, bilde von ihnen Begriffe, und mit deren Hilfe komme ich zu dem Begriff „Gott“².

Der Begriff³ gehört einer ganz neuen Welt an, einer Welt, die scharf von der Welt der Dinge geschieden ist. Er ist eine fest in sich gefakte Größe, etwas, das selbständig dem Ding gegenübersteht. Die Möglichkeit einer Begriffsbildung ist zwar erst durch die Wirklichkeitserkenntnis gegeben. Der erste Begriff ist Begriff eines Wirklichen; aber dann erhebt sich die Tätigkeit des Verstandes über den Bereich der dinglichen Wahrnehmung in das selbständige Reich der Gedanken, in dem eigene Gesetze herrschen und neue Möglichkeiten sich auftun. Dann bedarf es wieder eines neuen eigenen Entschlusses, den Begriff auf das wirkliche Ding zu beziehen, um Bild und Urbild zur Deckung zu bringen. Hier unterscheiden sich wesentlich die Rationalwissenschaften und die Realwissenschaften⁴; jene sagen etwas von den reinen Begriffen aus, diese etwas von den Dingen. Wie in der Dingwelt mannigfache Beziehungen herrschen, so auch in der Begriffswelt. Ihre formalen Beziehungen zu ordnen ist Aufgabe der Logik. Sie regelt auch die Beziehungen des Begriffsreiches zum Reich der Dinge und Wirklichkeiten. Ockham kann die Eigenständigkeit der Begriffswelt nicht genug betonen. Die vielen verschiedenen Lehrmeinungen seiner Zeit sind nach ihm zumeist darin begründet, daß man die Unterschiede von Ding- und Begriffseigentümlichkeiten nicht genügend beachtet. „Ignorantia tamen istorum facit multa difficilia et in theologia et in aliis scientiis realibus; quae si ista et consimilia puerilia essent perfecte scita, essent valde facilia vel nullam penitus haberent difficultatem.“⁵ Daß es überhaupt verschiedenartige Begriffe gibt, ist zwar schließlich auf dingliche Unterschiede zurückzuführen. Ohne verschiedene Dinge keine verschiedenen Begriffe. Im wesentlichen kennt Wilhelm drei Arten von Begriffen⁶: 1. Der Begriff, der die

¹ In 1, dist. 2, q. 9. Quodl. II q. 3; IV q. 18.

² Quodl. II q. 3; In 1, dist. 1, q. 5.

³ In 1, dist. 22; dist. 3, q. 2.

⁴ Prol. q. 8—11; In 1, dist. 2, q. 4.

⁵ In 1, dist. 2, q. 4; vgl. auch Phys. I. 1, c. 13; Log. I. 1, c. 28 29 32 39 40 usw.

⁶ Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2.

ganze Wirklichkeit restlos wiedergibt, ist der Eigenbegriff, „conceptus proprius“. Er entsteht eigentlich nur in der Anschauung, der Intuition; doch kann er auch gebildet werden durch die willkürliche Verstandestätigkeit des Menschen, der entsprechende gemeinsame Begriffe zu neuen Summeneinheiten zusammenfaßt und diese Einheit auf ein Ding bezieht, den künstlichen, zusammengesetzten Begriff einem Dinge gleichsetzt. Auch dieser Begriff ist Eigenbegriff und drückt das ganze Ding aus. Ein Eigenbegriff Gottes¹ — als Begriff gefaßt, noch nicht in seiner Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit — ist wesentlich von dieser zweiten Art. Er ist zusammengesetzt, und zwar so, daß jede Einzelbezeichnung einschränkend und ausschließend wirkt, bis endlich der Eigenbegriff Gottes gefunden wird. Er ist ein „conceptus proprius compositus ex communibus“. — 2. Der Wesensbegriff, „conceptus quidditativus“. Er sagt von einem Gegenstand eine positive Eigenschaft aus, die ihm wesentlich innewohnt. Unter dieser Rücksicht wird das Ganze gefaßt, z. B. „Socrates est albus.“ Der Wesensbegriff ist nicht ohne weiteres dem Gegenstand gleichzusetzen. Die Gleichsetzung von Subjekt und Prädikat ist nur darin gerechtfertigt, daß das Subjekt unter einer gewissen Rücksicht gefaßt werden kann, die dem Ding innewohnt. So wäre — auf den Gottesbegriff angewandt — der Satz „Deus est sapientia“ ein Satz, in dem Gott unter der Rücksicht des Wesensbegriffs „sapientia“ gefaßt wird. — 3. Eine überaus wichtige Rolle und eine scharf gesonderte Stellung haben bei Ockham die Bezugs- und die verneinenden Begriffe, „conceptus connotativi et negativi“. Ihr Wesen besteht darin, daß sie eigentlich nicht unmittelbar etwas Neues und Positives von dem Gegenstand selbst aussagen, sondern daß sie ein Absolutes, vom Gegenstand Getrenntes, mitbezeichnen. Z. B.²: „Deus est creans.“ „Creans“ ist ein Bezugs-, ein Konnotativbegriff. Er sagt von Gott nicht irgendwie ein Wesensmerkmal aus, sondern setzt ihn in Verbindung mit den außer ihm befindlichen Dingen, die gleichfalls absolut in sich stehen. Ähnlich steht es mit den verneinenden Begriffen: „Deus est infinitus“. „Infinitus“ verneint die Endlichkeit. Diese Verneinung bezeichnet indirekt auch etwas Positives (Quodl. V q. 7). Die Endlichkeit ist aber außer Gott und wird im Begriff „infinitus“ bei Gott mitgedacht. Bezugs- und Verneinungsbegriffe kommen also darin überein, daß sie einen zweiten absoluten Gegenstand gedanklich in Beziehung setzen zu dem Subjekt, von dem sie ausgesagt werden. An sich lassen alle Begriffe es noch unberührt, ob und wie ihr gedachter Inhalt in der Wirklichkeit vorhanden ist³.

¹ Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 1—3; dist. 3, q. 2 3. Quodl. V q. 7; VI q. 5.

² In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. V q. 7.

³ Die Rolle der Suppositionslogik im ockhamschen System stellt ausführlich dar Franz Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms v. Ockham (München 1911) 10 17 ff. Er übertreibt aber ihre Bedeutung. Sie bietet

Diese allgemeinen logischen Regeln müssen auch im Gottesbegriff ihre Anwendung finden. Auch die Aussagen von Gott, als reiner Begriff oder als Wirklichkeit gefaßt, sind nur dann wahr und berechtigt, wenn das Subjekt, Gott, sich mit dem Prädikat vollkommen deckt. Wir bilden einen Eigenbegriff von Gott¹, indem wir alle Arten von Vollkommenheiten in eins zusammentragen. Dieser Eigenbegriff ist wesentlich zusammengesetzt. Ich kann jede einzelne Note für sich genommen von andern Subjekten ebensogut aussagen wie von Gott². Wenn aber dieses Einzelmerkmal mit andern zusammengefaßt wird, engt sich seine Ausdehnung immer mehr ein, bis schließlich alles zusammen nur mehr auf einen Gegenstand paßt, auf Gott. Jede Note behält aber ihren Sinn, ihre Inhaltsbedeutung. In derselben Weise sage ich: „Gott ist weise“, und „Plato ist weise“. Die Begriffe „unendlich weise“ und „unendlich gut“ sind verschieden; jeder drückt einen Teilinhalt des Begriffes „Gott“ aus³, und zwar einen Wesensteil — „conceptus quidditativus“ —, und eine bejahende oder verneinende Beziehung — „conceptus connotativus“ bzw. „negativus“. Alle Wesens- und Bezugsbegriffe unterscheiden sich nicht real voneinander⁴ — eine reale Distinktion kennt Ockham nur unter realen Dingen — sondern „distinctione rationis“, die nur der Unterscheidung zweier Begriffsgrößen dient. Die Unterscheidung zwischen einem realen Ding und einem Begriff mag man nennen wie man will, nur nicht „distinctio realis“ oder „rationis“. In der reinen Begriffswelt⁵ haben wir im Begriff „Gott“ eine Summe verschiedener Einzelgrößen mit verschiedenem Inhalt. Das ist letzten Endes auf Verschiedenheiten in der Dingwelt zurückzuführen⁶. Es gibt eben verschiedene Vollkommenheiten in

nur die klare Formulierung für das Bemühen O.s. Ding- und Gedankenwelt selbständig nebeneinander zu stellen. „Schuld am grotesken Gange seines ideellen Arbeitens“ ist nicht „der byzantinische Unterstellungsgedanke“ (22), sondern die Leugnung des „ens metaphysicum“ und der realen Relation. Damit fällt aber der Versuch Bruckmüllers, O. vor dem Vorwurf des Konzeptualismus zu schützen.

¹ Prol. q. 2 9; In 1, dist. 2, q. 1—3.

² In 1, dist. 2, q. 3.

³ Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2.

⁴ In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. V q. 7.

⁵ In 1, dist. 2, q. 3; Quodl. VI q. 5.

⁶ Prol. q. 2; In 1, dist. 2, q. 2; dist. 3, q. 2.

der wirklichen Dingwelt; sie sind es, die im Gedankenreich als von den Dingen losgelöste Begriffe in „Gott“ zusammengetragen werden. Sie sind darum nicht rein willkürliche Gedankeninhalte, sondern Abdrücke der Erfahrung, in einen zusammengesetzten Begriff in ihrem ursprünglichen, eindeutigen Sinn eingefügt.

Mit einem Schlage ändert sich das Bild, wenn ich diesen Begriff mit der göttlichen Wirklichkeit zur Deckung bringen will. Gott ist unendlich, absolut, im höchsten Grade einfach; eine reale Unterscheidung in seinem Wesen ist ausgeschlossen. Können wir von ihm den im vorigen entwickelten Eigenbegriff aussagen? Ja und nein. Ich kann Gott scharf¹ von allen andern Dingen unterscheiden. Das ist auch ohne Anschauung seiner Wirklichkeit möglich. Aber diese Erfassung und klare Bezeichnung ist unmittelbar nur ein Wort und ein reiner Gedanke, der jedoch auf den wirklichen Gott hinzeigt². Darum hat der oben entwickelte Begriff von Gott seinen wirklichen Wert für die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Aber wenn ich diesen unendlich einfachen, ebenmäßig vollkommenen Gott in meinem Begriffe fasse und mit meinen menschlichen Gedanken wirklich ergreife, so erfasse ich ihn ganz oder überhaupt nicht³. Denn die reale Erkenntnis ist ja nur dann wahr, wenn sie die Wirklichkeit wiedergibt. Das ist aber in diesem Falle Gott, der Unteilbare. Wenn ich ihn also unter einer Rücksicht erfaßte und unter einer andern nicht, dann ist damit schon bewiesen, daß ich nicht „Gott“ erfasse. So muß ich also sagen, daß eine wirkliche Verschiedenheit der Aussagen vom tatsächlichen Gott unmöglich ist. Jede wirkliche göttliche Vollkommenheit ist gleich der andern. Wenn ich darum jenen Summenbegriff auf Gott anwende, so werden alle Einzelbezeichnungen zu vollkommen vertauschbaren Synonymen. Sie verlieren in etwa ihre eigene Urbedeutung, durch die sie voneinander verschieden sind. Trotzdem bleibt ihr Wert als Bezeichnungen verschiedener Merkmale und Begriffe noch erhalten, da sie angeben, daß der eine und derselbe Gott von

¹ In 1, dist. 22.

² In 1, dist. 1, q. 2 5.

³ Prol. q. 2; In 1, dist. 1, q. 2; dist. 2, q. 2 3; dist. 3, q. 2 3; Quodl. III q. 2; V q. 7; VI q. 5.

verschiedenen Dingen unterschieden wird. Hier wird ihre Eigenbedeutung nicht absolut genommen und nicht Gott die verschiedene absolute Ur- und Eigenbedeutung der Begriffe zugeschrieben, sondern in meiner Aussage von Gott bezeichne ich damit eine Beziehung zu geschöpflichen Dingen und Vollkommenheiten. Diese verschiedenen Aussagen sind also nur verschiedene Namen für den einen Gott. Kein Wort sagt mir etwas mehr von der göttlichen Wirklichkeit als das andere. Denn diese Wirklichkeit ist vollkommen einfach und läßt ein Mehr oder Weniger, eine größere oder kleinere Erfassung gar nicht zu. Nur ein Entweder-Oder bleibt der menschlichen Erkenntnis. Behält der Inhalt „weise“ vor dem Inhalt „gut“ etwas voraus, dann ist das mit „weise“ und „gut“ Bezeichnete nicht Gott, sondern nur ein künstlich zusammengesetztes Ganze, das ich auch Gott nenne, das aber nicht Gott ist.

Damit ist Gott für unsern Verstand in eine vollkommen transzendente Ferne gehoben, in der die wahre Bedeutung der Begriffe verblaßt, in der alles in eins fließt¹. Dort ist der wirkliche Gott. In der uns zugänglichen Welt steht, wenn wir so sagen dürfen, der Gedankengott, auch ein „ens perfectissimum“, das alle Vollkommenheiten in sich eint, das aber zusammengesetzt ist aus den verschiedenen Eigenschaften, von denen jede etwas Eigenes, Ursprüngliches, Neues vom Ganzen aussagt. Dadurch ist das Ganze aber eben ein Ganzes, das Teile voraussetzt. Diese Summeneinheit, dieses Gedankending ist nicht Gott. Der wirkliche Gott ist keine Summe. Wenn die verschiedenen Namen und Worte etwas Wirkliches aussagen, so besteht das darin, daß sie den einen Gott von den verschiedenen irdischen Endlichkeiten getrennt erscheinen lassen.

Das ist die mehr negative Bestimmung, die Ockham von der Erkenntnis der Gotteswirklichkeit gibt, indem er sie ganz unserem Verstande zu entziehen scheint. Sie muß aber ergänzt werden durch die mehr positive Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Er hält daran fest, daß wir eine wirkliche Erkenntnis Gottes haben. Gottes wirkliches Wesen

¹ Bruckmüller (a. a. O. 34 f.) beachtet nicht den doppelten Gottesbegriff O.s., der hier entwickelt wird, und kommt so zur Leugnung des Vorwurfs, daß er die Synonymität der göttlichen Attribute lehre.

wird klar und wirklich im Begriff erkannt. Die verschiedenen Namen erweitern¹ und klären zwar dieses Wirklichkeits-erkennen nicht, aber sie sind Namen für den wirklichen Gott. Wie er dies meint, entwickelt er am ausführlichsten an der Frage, ob und in welchem Sinne man sagen kann: „Deus est ens.“² Ockham leugnet die „*analogia entis*“, wie ihm überhaupt jede Analogie fremd, ja der Begriff „*analog*“ ein Widerspruch ist. Er sagt: Entweder ist ein Wort zweideutig, oder eindeutig; ein Mittelding gibt es nicht. Das *ens* wird von allen Dingen, von Gott und Geschöpf, Substanz und Akzidens in gleicher, eindeutiger Weise ausgesagt. Aristoteles zwar und andere leugnen das. Der Grund des Aristoteles war die damalige griechische Sprachbedeutung des *ὄν*, das in erster Linie von der Substanz allein und erst in zweiter Linie und in Abhängigkeit von der ersten Gebrauchsweise vom Akzidens ausgesagt wurde³. Ähnlich verhält es sich mit der Anwendung des *ὄν*, *ens* bei Gott und Geschöpf. Bei uns ist das anders; das Wort *ens* ist eindeutig geworden. Es bezeichnet einen Begriff, der in gleicher Weise von Gott, Geschöpf, Substanz, Akzidens gilt. Dieser Begriff „*ens*“ ist Begriff, also noch nicht Realität oder Realitätsteil; wenn ich ihn auf Gott anwende, fasse und erkenne ich Gott durch den Begriff, also mittelbar. Die Eindeutigkeit, von der hier die Rede ist, läßt verschiedene Grade zu, ohne aber aufzuhören, wahrhafte Eindeutigkeit zu sein: 1: Im strengsten Sinne wird von zwei Einzelwesen derselben Art ein Begriff eindeutig ausgesagt. 2. Wenn ich einen eindeutigen Begriff von zwei Wesen aus verschiedenen Arten derselben Gattung aussage, habe ich einen minderen Grad dieser Eindeutigkeit, z. B. „*homo est animal, asinus est animal.*“ 3. Ich kann das *ens* in gleicher Weise von zwei Dingen aussagen, die in keinerlei Hinsicht eine gemeinsame Realität haben. So gebrauche ich *ens* von Gott und Geschöpf. Diese *univocatio* ist geringer als die erste und zweite, aber trotzdem noch wirkliche, gleichförmige Eindeutigkeit. Der Begriff *ens* steht über Gott und Geschöpf und umfaßt beide. Er ist eine

¹ Prol. q. 6.

² In 1, dist. 2, q. 9; In 3, q. 9; Quodl. IV q. 16; V q. 14.

³ Vgl. z. B. auch Thomas, S. th. 1, 2, q. 110, a. 2 ad 3.

geschlossene Einheit. Ich sage mit ihm aber keinen Realitäts-
 teil aus, der sozusagen aus der ganzen Realität heraus-
 geschnitten wird. Nur diese Art von univocatio, die geschlossene
 Realität aussagen will, wird von den Kirchenvätern und Gottes-
 gelehrten (sancti et doctores) für Gott und Geschöpf abgelehnt.
 Aber sie behauptet auch Ockham nicht. Er sagt gemeinsame,
 eindeutige Begriffe aus. Was von ens gilt, gilt auch von
 andern Gott und Geschöpf gemeinsamen Begriffen, z. B. sa-
 pientia¹. Ich kann eben von den Geschöpfen solche Begriffe
 loslösen, die den Dingen völlig unparteiisch gegenüberstehen,
 auch dem ens a se und dem ens ab alio. Wollte jemand
 Realität vom Geschöpf auf Gott übertragen, muß man ihm
 mit Johannes Damascenus² sagen, daß Gott „supersapiens“ und
 „superbonus“ sei, nämlich daß seine innere Wirklichkeit derart
 ist, daß alle irdische Wirklichkeit vor ihr in eins zusammen-
 fällt, und, wie wir oben sahen, der Begriff Weisheit nichts mehr
 und nichts anderes von Gott aussagt als der Begriff Güte.
 Der „conceptus univocus“ ist somit ein streng eindeutiger Be-
 griff, der von verschiedenen Dingen in gleicher Weise aus-
 gesagt wird. Nur in einem solchen Begriff kann ich Gott er-
 fassen; aber ich erfasse ihn auch wirklich mit diesem Begriff.
 Gott ist tatsächlich ens, wie das Geschöpf. Es ist wesentlich
 dieselbe Gleichförmigkeit, wie wenn ich zwei Einzelmenschen
 „Mensch“ nenne³. Die Möglichkeit einer solchen Gleich-
 förmigkeit in der Aussage ist darin begründet, daß es sich
 bei Gott und dem Geschöpf um absolute Subjekte dieser Aus-

¹ Quodl. II q. 4. Nur die Abstrakta werden eindeutig ausgesagt, nicht die Konkreta, z. B. sapiens, iustus. Sie wären aufzulösen bezüglich des Geschöpfes in „habens sapientiam (iustitiam)“, bezüglich Gottes in „existens sapientia (iustitia)“. Sie sagen direkt etwas Dingliches aus, stehen für das Subjekt. Reiner Begriff ist nur das Abstrakte. Doch werden Abstrakta und Konkreta auch miteinander vertauscht. So sagt Wilhelm gerade In 3, q. 9, wo es sich um die univocatio entis handelt, auch „Deus est sapiens“, nicht nur „Deus est sapientia“; vgl. Log. Pars 1, c. 5 6. Die Lehre von den termini concreti und abstracti ist für ihn auch vielfach Gelegenheit, den Wert der Logik zu beweisen. Die Verwischung der Ding- und Begriffswelt sei hier groß; vgl. Quodl. V q. 22; zur ganzen Lehre Quodl. V q. 8—25; Log. Pars 1, c. 5—10.

² De fide orthodoxa I 4.

³ Vgl. zumal Quodl. V q. 14; In 1, dist. 3, q. 4; In 3, q. 9.

sage handelt. Bei wesentlich nur relativen Dingen wäre eine eindeutige Aussage nicht möglich. Diese Absolutheit kommt Gott und den Geschöpfen wesentlich in gleicher Weise zu. Nach Ockham gibt die Erfahrung die Erkenntnis absoluter Dinge; von ihnen löse ich absolute Begriffe ab, die nicht immer Realitätsteile besagen, aber in der Realität begründet sind. Gott, den ich als Wirklichkeit jetzt einmal voraussetze, teilt mit den in der Erfahrung erkannten Wirklichkeiten das Gepräge des Absoluten und kann also auch unter diese Begriffe gefaßt werden. Nur ist wegen seiner unendlichen Einfachheit und Unteilbarkeit die Verschiedenheit, die die verschiedenen Begriffe für gewöhnlich von den Dingen aussagen, aufgehoben. Die von Gottes Wirklichkeit ausgesagten Begriffe werden ihrer Urbedeutung beraubt und verblässen zu bloßen Synonymen¹.

II.

Es handelt sich jetzt darum, zu untersuchen, ob dem entwickelten Gottesbegriff ein wirklicher Gott entspricht. Die Wahrheit vom Dasein Gottes ist die Grundlage der ganzen theologischen Wissenschaft². Alle Theologen setzen sie darum an die Spitze ihrer Untersuchungen und zeigen, daß auf ihr das ganze Gebäude ruht. Auch die meisten Philosophen behaupten, daß die natürlichen Beweismittel zu einer ganz sicheren Überzeugung vom Dasein Gottes führen. Jedoch scheint es Ockham nicht ohne weiteres offenbar und ausgemacht zu sein, ob dieser Beweis sicher und fest ist oder nur „opinabiliter“ geführt werden kann. Darum sagt er bei Beginn seines „Centilogium theologicum“, es sei der Mühe und des Gegen-

¹ Die Leugnung der „*analogia entis*“ bringt es nicht mit sich, daß Gott in einem Genus mit den Erdendingen ist. Die Vernunft allein kann es aber nicht beweisen, daß es der Unendlichkeit Gottes widerspricht, Art einer Gattung zu sein. So In 1, dist. 8, q. 1 2. — Der Begriff *ens* kommt Gott genau so früh zu wie dem Geschöpf, wenn auch Gott in Wirklichkeit vor dem Geschöpf ist. So In 3, q. 9. — Ich kann kraft der „*univocatio entis*“ den strengen Beweis führen: „*Omne ens est bonum. Deus est ens. Ergo est bonus.*“ Aus der „*univocatio entis*“ folgt auch, daß die Metaphysik eine geschlossene einheitliche Wissenschaft mit vier Hauptteilen ist, der Lehre vom *ens a se*, *ens ab alio*, *ens in se*, *ens in alio*. So In 3, q. 9.

² *Centilogium theologicum* concl. 1.

standes wert, darüber nachzudenken. Der Erörterung schickt er eine Beteuerung seines katholischen Glaubens voraus: „*praemissa tamen ista protestatione, quod si aliquid dixerim in isto libello, vel in aliquo alio, quod non sit bene dictum, nunc pro tunc revoco in huiusmodi scriptis*“. So ähnlich pflegt er stets zu sprechen, wenn er weiß, daß er entschieden eigenen kühnen Gedanken folgt¹. In der Behandlung seiner Lehre über den Gottesbeweis müssen wir festhalten, 1. daß der entwickelte Gottesbegriff eigentlicher Endpunkt des Beweises sein muß. Und wenn er etwa den Beweis eines *ens primum* erbringt, aber den natürlichen Beweis für dessen restlose Unendlichkeit für unmöglich hält, so werden wir mit Recht sagen können, daß er nicht zu einem wahren und eigentlichen Gottesbeweis kommt. 2. Da der Gottesbeweis mit Hilfe der Begriffe geführt wird, mittels des Begriffes *ens*, so kann das Ergebnis nicht eine unmittelbare Wirklichkeitserkenntnis sein, sondern nur eine Nominalerkenntnis², d. h. wir beweisen, daß dem Begriff Gott, den wir wirklich umfassen und erkennen, ein wirkliches Ding entspricht, auf das unser Begriff hindeutet. Während wir also im ersten Teil diese Bedeutungsbeziehung als Forderung für den etwa wirklichen Gott erkannten, haben wir sie jetzt als tatsächlich vorhanden bewiesen. Unserem wissenschaftlich herausgearbeiteten Begriff entspricht tatsächlich ein wesenhafter Gegenstand. Natürlich zweifelt Ockham nicht am Dasein Gottes. An vielen Stellen stößt man auf Wendungen wie: der Satz „*Deus est*“ ist absolut notwendig³; oder: „Es ist ein Widerspruch, daß der Mensch sei und Gott nicht“⁴ usw. Aber damit will er sich in keiner Weise binden und auf seine Kaltblütigkeit verzichten, mit der er alle von altersher als einsichtig angenommenen Wahrheiten untersucht. In Fragen rein naturwissenschaftlicher Art setzt er das „*patet ex experientia*“ mit Vorliebe langen, ermüdenden, ergebnislosen Gedankengängen entgegen; hier, in den Fragen, wo die Offenbarung gesprochen hat, nimmt ihm der Satz, daß aus dem Glauben, dieser sichersten, wenn auch weniger ein-

¹ Vgl. Die Einleitung zur *Summula in libr. Phys.*; *Tract. de sacr. alt. Prologus*.

² *Quodl. I q. 3.*

³ *Quodl. VI q. 2.*

⁴ *In 1, dist. 30, a. 1.*

sichtigen Erkenntnisquelle¹, die Wahrheit feststeht, jegliche Scheu, Kühnheit und Schroffheit des Denkens zu mäßigen.

Der ontologische Gottesbeweis, die Gedanken der Ziel- und Wirkursächlichkeit treten bei Ockham als Gottesbeweise auf. Der ontologische Gottesbeweis, wird, wie schon zu erwarten ist, abgelehnt. Der Satz „Deus est“ ist keine „*propositio per se nota*“².

Die Finalitätsbeweise³. Der Finisgedanke tritt kaum hervor. Es ist nach Ockham nicht zu beweisen, daß die notwendig handelnden Dinge gezielt sind. In der Form der Ordnungsbetrachtung ist unseres Wissens der Beweis überhaupt nicht bei ihm zu finden. Ockham führt aus: Bei den frei und vernünftig handelnden Wesen, also beim Menschen, kann ich einen doppelten „*finis*“ unterscheiden: den „*finis praeamatus*“ oder „*praedestinatus*“ und den „*finis intentus ab agente*“. Dieser letztere wird frei gewählt; er kann für den Menschen, wie es die tägliche Erfahrung lehrt, Gott oder ein anderes Objekt sein. Der *finis praeamatus* oder *praedestinatus* wäre die der Natur, auch der verständigen, freien Menschennatur, eingegebene Gezieltheit. Ihr Vorhandensein ist unbeweisbar, genau wie bei den unvernünftigen Dingen. Auch unter der Voraussetzung, daß ein „*finis ultimus praedestinatus*“ notwendig sei, kann ein Gott nicht bewiesen werden. Das setzte die Notwendigkeit eines einheitlichen *finis* voraus. Nun kann dieselbe Handlung zwei *fines ultimi* haben: „*Sic aliquis potest ire ad tabernam ad bibendum et comedendum tamquam propter duos fines; et uterque potest esse causa finalis sufficiens ambulandi vel ambulationis, quia si non vadit ad comedendum, adhuc sufficienter valet ad bibendum et econverso*“⁴. Also ist ein einheitliches Ziel — Gott — als Zielursache nicht zu erweisen. Auch kann jede einzelne Handlung ihr gesondertes Einzelziel haben.

Diese mehr allgemeinen Finalitätsgedanken müssen noch ergänzt werden durch Ockhams Ausführungen über das „*frui*“

¹ In 2, q. 25. ² In 1, dist. 3, q. 4.

³ In 1, dist. 1, q. 4; In 4, q. 14; Quodl. III q. 1; Quodl. IV q. 2; Quodl. VII q. 20.

⁴ Quodl. IV q. 2.

des Menschen, die Glückseligkeit¹. Er fragt, ob eine „fruitio quietans et satians voluntatem“ dem Menschen möglich und ob sie tatsächlich sei. Beide Fragen seien nicht aus Vernunftgründen bejahend zu beantworten, sondern ausschließlich Glaubenssätze. Gewiß handelt es sich hier um eine rein übernatürliche Wahrheit, die „fruitio essentiae divinae“, aber die Art, wie die Ablehnung des Vernunftbeweises begründet wird, zeigt, daß Ockham es für möglich hält, etwas anderes als Gott, „aliquid citra Deum“, könne den Menschen völlig und endgültig beseligern. Der Satz: ein endliches Gut kann den Willen nicht völlig sättigen, könnte nur aus drei Gründen bewiesen werden: 1. Aus der Freiheit des Willens könnte man folgern, daß er alles Wollbare bis zum letzten erstreben kann und nur im letzten Gut notwendig ruht. Aber dieser Beweis schließt nicht; denn auf der einen Seite können wir es nicht als einen Widerspruch beweisen, daß auch ein endliches Gut notwendig erstrebt werden kann², andererseits ist auch die fruitio des unendlichen Gutes, so sagt Ockham mit Scotus, ein wesentlich freier Akt³. Keinerlei notwendige Gezieltheit ist mit einem freien Strebevermögen vereinbar. Die Willkür und Selbstherrlichkeit des menschlichen Wollens ist damit auf die Spitze getrieben, und jeder Erweis eines letzten unendlichen Gutes ein für allemal abgelehnt. — 2. Neben der Freiheit des Willens könnte sein Formalobjekt, das „bonum in communi“, die Forderung eines unendlichen Gutes mit sich bringen. Auch dieser Gedanke ist nicht beweiskräftig; denn ich kann es nicht als unmöglich ausschließen, daß sich ein dem Willensziel innerwesentliches Mißverhältnis oder eine dritte, dem Willen und seinem Ziel äußere Ursache, dem Genuß und Besitz hindernd entgegenstellt. — 3. Es kann auch nicht gezeigt werden, daß

¹ In 1, dist. 1, zumal qq. 4 u. 6; In 4, q. 14.

² Vgl. auch In 4, q. 14 ad 2 (gegen die Beweise, nicht gegen die Ansicht des Scotus).

³ Auf die in In 1, dist. 1, q. 2 6; In 4, q. 14 entwickelten Unterscheidungen, die den actus complexus fruitionis nach seiner Verstandes- und Willensseite zerteilen, gehen wir hier nicht ein. Sogar noch dann, wenn Gottes Wesen „in particulari“ geschaut und durch die göttliche Allmacht die von Gott — als causa totalis — gewirkte Beseligung hintangehalten wird, kann sich der Mensch frei für und wider Gott entscheiden.

unser Wille ein unendliches Gut umfassen kann, „cum hoc sit solum supernaturale et non naturale“. Diese Ausdrücke „supernaturalis“ und „naturalis“ werden zwar bei Ockham zuweilen auch in engerem Sinne gefaßt¹, so daß hier die tatsächliche vom Glauben gelehrte visio Dei immediata das supernaturale wäre; aber an dieser Stelle stehen sich wohl supernaturale und naturale in der Bedeutung „sinnlich erfahrbar“ und „übersinnlich“ gegenüber. So fordert es der Zusammenhang, der das unendliche Gut und endliches Gut, „aliquid citra Deum“, einfachhin entgegenstellt. Ockham versteigt sich sogar zu der Behauptung, es sei natürlicherweise überhaupt nicht zu beweisen, daß der Wille „quietabilis et satiabilis“ sei. Es fehle jede Möglichkeit, ein endgültiges Ziel, ja die Möglichkeit eines solchen zu zeigen, erst recht könne die Vernunft den Gegenstand, der Endziel ist, nicht bestimmen.

Wir fassen zusammen: Ockham sagt klar und wörtlich, es sei unmöglich, das Dasein eines unendlichen Gutes zu erschließen². Diese Ansicht vertritt er ausdrücklich gegen Scotus³. Er gibt sich zufrieden mit der Möglichkeit, für den Willen Ruhe zu finden in dem immerfort dauernden Genuß eines endlichen Gutes, und behauptet, die Ansicht Avicennas, daß die Anschauung einer „intelligentia superior“, eines Geistes, der wesentlich den Menschen überragt, zur Seligkeit genüge, sei nicht widersinnig⁴. Aus all dem geht hervor, daß nach Ockham weder aus dem allgemeinen Finalitätsgedanken noch im besondern aus einem Glückseligkeitsstreben des Menschen irgend ein Gottesbeweis zu führen ist. Der innere Grund dafür liegt in der Selbstherrlichkeit des menschlichen Willens, der sich selbst sein Ziel setzt.

Der Gottesbeweis aus der Wirkursächlichkeit⁵ wird von Ockham als der Vernunftbeweis für das Dasein Gottes angeführt. Es ist schwierig, auf den ersten Blick festzustellen, wie er ihn auffaßt und welche Sicherheit er ihm zuschreibt. Es scheint, daß er sich an den verschiedenen Stellen mit

¹ In 3, q. 3 10. ² Quodl. III, q. 1; Quodl. IV q. 2.

³ In 4, q. 14; Quodl. VII q. 20. ⁴ In 1, dist. 1, q. 4.

⁵ In 1, dist. 2, q. 10; dist. 8, q. 7; dist. 30, q. 1; dist. 35, q. 2; In 2, q. 6; Cent. theol. concl. 1; Quodl. II q. 1 3; Quodl. III q. 3.

mehr oder weniger Zuversichtlichkeit ausspricht. Darum seien kurz die einzelnen Äußerungen zusammengetragen. Im ersten Buch seines Sentenzenkommentars¹ nennt er an Gottesbeweisen, die gemeinhin angeführt werden: „quod potest probari quod est aliquod ens primum primitate causalitatis effectivae et finalis et primitate eminentiae“. Während er über die Beweise aus der Finalität und der „eminentia“ kein Wort verliert, scheint ihm der aus der Wirkursächlichkeit genügend zu sein. Für diese Stellungnahme beruft er sich auf die übereinstimmende Meinung aller Philosophen. Der Beweis schließt aus der „productio novi entis“, das aus dem Zustand des Nichtseins unmittelbar in das Sein übergeführt wird. Aber dieser Ausgangspunkt scheint Ockham nicht der glücklichste zu sein. Denn es sei schwierig, ja unmöglich zu beweisen, „quod non sit processus in infinitum“, daß Ursachen derselben Ordnung, von denen die eine ist, während die folgende noch nicht besteht, nicht ins Unbegrenzte fortschreiten können, wie z. B. nach einigen ein Mensch vor dem andern ist und so fort. Zudem ist es schwer aus der Tatsache des Hervorbringens zu beweisen, daß ein Mensch vom andern nicht als von seiner Ganzursache (causa totalis) abstammt. Soll der Gottesbeweis wirklich gelten, muß ich zeigen können, daß ein immer Bleibendes vorhanden ist, von dem die ganze Reihe abhängt. Denn ich kann es nicht als Widerspruch erweisen, daß „eine unendliche Folge von Wesen, von denen gleichzeitig immer nur eine endliche Zahl vorhanden ist, denk- und damit auch seinsmöglich“ sei. Nur eine tatsächlich unendliche Zahl von Dingen sei ein Widerspruch².

Dieser angeblichen Schwäche und Dunkelheit des Beweises aus der „productio“ glaubt Wilhelm zu entgehen, wenn er als Ansatz die „conservatio causarum“ nimmt. Er sagt so: Die Ursache muß, um ihre Wirkung hervorzubringen, im Sein beharren. Dies Beharren im Sein liegt entweder in der Ursache selbst begründet, und dann habe ich eine erste Ursache; oder

¹ In 1, dist. 2, q. 10.

² Vgl. In 4, q. 14; zumal In 2, q. 8: Die Welt kann von Ewigkeit sein; dann muß ich zwar das Unbequeme der unendlichen Zahl der Sonnen- (und Mond-)umdrehungen mit in Kauf nehmen; aber sie ist ja kein Widerspruch (weil stets nur eine Umdrehung existiert).

aber es liegt nicht in ihr, und dann muß ich immer wieder zurückgehen. Ein ewiges Zurück besagt aber hier eine wirklich unendliche Summe. Das im jetzigen Augenblick Wirkende beharrt im Sein; um zu beharren, muß es getragen werden von einer zweiten Beharrungsursache und so fort. Aus dem Beharren der wirkenden Ursachen, „*ex conservatione causarum efficientium*“, will er auf eine letzte Ursache mit aller Sicherheit kommen, auf eine Ursache, die in sich letztlich den Grund alles Seins und der Dauer im Sein hat, auf eine Ursache, die Gott heißt. Es muß schon auffallen, daß sich dieser Gedanke nur hier im Sentenzenkommentar findet. Noch bei mancher Gelegenheit kommt Ockham auf den Beweis aus der Wirkursächlichkeit zu sprechen, ohne aber den Beharrungsgedanken auch nur anzudeuten. Es läßt sich dartun, daß er ihn, ohne es ausdrücklich zu sagen, tatsächlich verwirft.

Den Vernunftbeweis¹, daß Gott die Dinge außer sich erkennt, führt Wilhelm so: Es kann gezeigt werden, daß Gott die unmittelbare Ursache einer Wirkung (eines Dinges) ist; dann erkennt er auch diese Wirkung, da ein blindes, unbewußtes Schaffen Gottes unwahrscheinlich ist. Der Obersatz des Beweises: Gott ist unmittelbare Ursache einer Wirkung, sei, wie auch der Untersatz, annehmbar; aber er fügt eigens hinzu, gegen Spitzfindigkeiten, „*contra protervientem*“, genüge er nicht. Hier also wird der vorige Gottesbeweis nur mehr als sehr wahrscheinlich bezeichnet. — Dem Ungläubigen² kann man die Wirkursächlichkeit Gottes nur insoweit einsichtig machen, als er annimmt, Gott stehe nicht in gleich unmittelbarer Beziehung zu allem Erschaffenen, sondern erschaffe einen ersten Geist aus Notwendigkeit und alles andere durch diesen Weltenbaumeister: „*quod Deus non immediate et aequaliter respicit omnia producibilia, sed producit primam intelligentiam necessario et mediante ea producit alias . . . et sic consequenter*“. Gegen unsere Ansicht würde der Ungläubige einwenden, daß so die Zufälligkeit in Gott hineingetragen wird (insofern der Weltenbaumeister frei seinen Plan faßt und ausführt, und Gott so von seiner freien, zufälligen Entscheidung abhängig ist). Diese Schwierigkeit können wir nicht einsichtig lösen. Hier ist in erster Linie die Rede vom Vernunftbeweis für den „*conkursus divinus*“, aber anscheinend wird auch der Beweis des Daseins Gottes, wenigstens in der Form, daß Gott den ersten Geist hervorbringen muß, anerkannt.

Im Beginn des *Centilogium*³ findet sich die längste Auseinandersetzung über unsern Gottesbeweis. Der Schwierigkeiten

¹ In 1, dist. 35, q. 2.

² In 2, q. 6.

³ Cent. theol. concl. 1.

sind nun noch mehr geworden. Sie lassen sich auf zwei zurückführen: 1. auf die Unmöglichkeit, den Grundsatz „quidquid movetur, ab alio movetur“ zu beweisen, und 2. auf die Denkmöglichkeit und damit auf die Seinsmöglichkeit eines „recessus in infinitum“. 1. Der Gottesbeweis des Aristoteles heißt: „Omne quod movetur, ab alio movetur, et non est processus in infinitum in causis. Ergo est unum primum immobile in moventibus.“ Dagegen sagt Ockham: a) Der Grundsatz „quidquid movetur, ab alio movetur“, ist nicht einsichtig, denn die Seele, der Engel bewegen sich selbst und bringen selbsttätig ihre Akte hervor. Ja selbst die Schwere bewegt sich selbst — „movendo seipsam descendit“. Also kann dieser Grundsatz, als nicht allgemein, nicht zum Beweise herangezogen werden. — b) Man versucht mit Aristoteles die Allgemeingültigkeit des Grundsatzes zu beweisen. Man sagt: Wer ihn nicht annimmt, kommt in den Widerspruch, daß ein und dasselbe Ding zugleich tatsächlich und möglich ist. Ockham unterscheidet: „Quod ista (propositio) potest habere duplicem sensum; unum scilicet talem: idem habet aliquid actu et non habet illud actu, sed in potentia habendi est, et iste sensus est impossibilis tamquam includens contradictionem manifeste. Alium sensum talem potest habere: idem est actu potens ad causandum in seipso aliquid ad quod est in potentia ad recipiendum, et hoc videtur multis satis possibile; quod sufficit in proposito ad impediendum ut praedicta propositio, scilicet omne quod movetur, ab alio movetur, sit primum principium.“ Ein Widerspruch ist es allerdings, daß ein und dasselbe Ding wirklich und zugleich nicht wirklich, nur möglich ist; aber dasselbe Ding kann zugleich wirklich und fähig sein, eine andere Möglichkeit in sich selbst zu verwirklichen. Das letzte aber genügt in unserem Fall, um den Beweis des Bewegungsgrundsatzes zu Fall zu bringen. — 2. Das unbegrenzte Zurückschreiten ist kein Widerspruch. In jedem stetig Ausgedehnten habe ich einen unendlichen Fortschritt. Wenn ich ihm einen Stoß versetze, bewegen sich seine unendlich vielen Teile. Hier wird also das oben Angedeutete klar, daß auch die tatsächlich unendliche Summe, die Ockham im Kontinuum vorhanden glaubt, kein Widerspruch sei. Damit fällt auch der Sicherheitsgrad des Gottesbeweises „ex conser-

vatione causarum“. Auch im Nichtstetigen gibt es nach seiner Ansicht unendliche Summen. Ja Aristoteles selbst, der die geistigen Seelen für ewig hält, behauptet das. Und so könnten diese ewigen Seelen Ursachen unendlich vieler Menschen sein¹. Aus all dem folgt, daß der Gottesbeweis des Aristoteles nicht scharf und klar sein Ziel erreicht, wenn auch das Gegenteil, „die Leugnung eines ‚ens primum‘, einer ersten Ursache“, unwahrscheinlicher ist.

In den *Quodlibeta*² erörtert Wilhelm, ob es sich aus reinen Vernunftgründen beweisen lasse, daß Gott die Wirkursache einer oder aller Wirkungen sei. Auch hier handelt es sich wohl um den Vernunftbeweis des göttlichen Mitwirkens bei den irdischen Veränderungen. Wenn er aber antwortet, es lasse sich nicht sicher zeigen, daß Gott unmittelbare oder mittelbare Ursache irgend eines in der Erfahrung beobachteten Geschehens sei, so ist damit überhaupt die Beweismöglichkeit aus der Wirkursächlichkeit ausgeschlossen. Es kann nach ihm nicht bewiesen werden, daß sich außer den *generabilia* und *corruptibilia* dieser Erde noch irgendwelche *effectibilia* vorfinden. Diese irdischen Veränderungen haben ihre genügende Ursache in der Tätigkeit der „*corpora coelestia*“, der Himmelskörper, und der „*causae partiales generantes*“, der wirkenden Teilursachen hienieden. Die Meinung, daß der Mensch für sich schon Alleinursache, „*causa totalis*“, der Zeugung ist, kann ebenfalls nicht streng widerlegt werden. Das Mitwirken Gottes kann genau so gut und so schlecht bewiesen werden als die Ansicht, daß Gott allein die irdischen Veränderungen bewirkt, und daß alle irdischen sog. „*causae secundae*“ keinerlei Ursächlichkeit ausüben. Mit verblüffender Kaltblütigkeit schließt Ockham seine Erörterungen: „*Potest persuaderi rationabiliter, quod Deus sit causa efficiens vel movens alicuius effectus, quia aliter frustra poneretur, nisi posset aliquid causare effective in universo*“; Gott wäre sonst überflüssig. Damit ist wohl klar genug einem Gottesbeweis aus der Wirkursächlichkeit der Wert abgesprochen.

¹ Vielleicht aber gibt es in mehreren Menschen nur eine Seele. Vgl. auch *Quodl. I q. 10—11*, wo O. den natürlichen Beweis, daß jeder Mensch seine eigene Seele habe, für unmöglich hält.

² *Quodl. II q. 1*; vgl. *Quodl. III q. 3*.

Diese schroffen Äußerungen entspringen zwar den hohen Anforderungen, die Wilhelm an solche Gedankengänge stellt, die als wirkliche Beweise gelten sollen; aber in allem andern, was nicht „demonstratio“ ist, kennt er keinerlei wesentliche Abstufungen. Allen andern Schlüssen ist nur das Fehlen der Sicherheit gemeinsam und wesentlich.

Bevor wir jetzt die Grundlagen dieser Behauptungen Ockhams untersuchen, seien noch kurz die wesentlichen Punkte seiner natürlich beweisbaren Gotteslehre, zumal seine Stellung zum Beweis der göttlichen Unendlichkeit unter Voraussetzung des göttlichen Daseins angeführt:

Man kann die Einheit¹ Gottes nicht streng beweisen. Wir halten diese Wahrheit zwar „propter consuetudinem loquentium“ (Quodl. I q. 1) für natürlicherweise einsichtig, aber das ist eben nur Gewohnheit. In Wirklichkeit kann sie nur als wahrscheinlich dargetan werden. Auf den Beweisgrund, aus der Mehrzahl gleich unendlicher Götter folge Zwietracht und Abhängigkeit in der Weltregierung, entgegnet er: Weil jeder Gott immer das Beste wolle, werden sie in vollkommener Eintracht die Welt regieren. Eine andere Möglichkeit ist auch die Annahme mehrerer völlig getrennter Welten. Ähnlich einfach widerlegt Wilhelm auch die andern Gründe gegen das Dasein mehrerer Götter. Er schließt, daß mit der Annahme eines einzigen Gottes die Einwendungen am ehesten verschwinden, und so die Einheit Gottes wahrscheinlicher sei. Die Unveränderlichkeit gilt ihm im Sentenzenkommentar² als sicher beweisbar. Im Centilogium³ äußert er sich schon vorsichtiger und kühler. Daß Gott allein unveränderlich ist, wissen wir nur aus dem Glauben: „Hoc est sola fide tenendum, quod Deus in principio creationis mundi omnia produxit, ita quod nihil ante fuit in rerum natura praeter Deum.“⁴ Also auch hier ist im Vorbeigehen die Ablehnung eines Gottesbeweises aus der Wirkursächlichkeit ausgesprochen. Am wichtigsten erscheint uns die Feststellung, daß Ockham den Ver-

¹ In 1, dist. 2, q. 2; Quodl. I q. 1. Cent. theol. concl. 2.

² In 1, dist. 8, q. 7. ³ Concl. 12.

⁴ In 1, dist. 8, q. 7.

nunftbeweis der Unendlichkeit Gottes einfachhin zurückweist¹. Allein in den Quodlibeta finden sich 10 Quästionen, die den unter den verschiedensten Rücksichten versuchten Beweis ablehnen. Unter der Voraussetzung des Daseins Gottes genüge das denkbar höchste Maß göttlicher Vollkommenheit zur Weltklärung. Nur eine Summengröße wird als Grund alles Seins und aller Möglichkeit verlangt. Bei der Entwicklung des Gottesbegriffes forderte Ockham so überaus nachdrücklich die reinste und lauterste Unendlichkeit. Die Welt, auch mit allen Möglichkeiten, wird ihm jetzt schon mit einem „Summengott“ erklärt. So versagt nach ihm die Vernunft unter jeder Rücksicht, wenn sie versucht, den hinter der Erfahrung stehenden Gott zu beweisen. Sie versagt erst recht, wenn sie im engen Bereich des Glaubensgebietes Verbindung oder Zusammenhang oder Erklärung geben soll. Hier steht der vernünftelnde Geist vor dem Uferlosen. Nur der Glaube schlägt die Brücke und weist den Weg der Wahrheit; seine Quelle aber ist nicht die Verstandestätigkeit, sondern die übernatürliche Offenbarung.

Wie die Existenz Gottes für die bloße Vernunft unbeweisbar ist, so auch alles in der Erfahrung nicht unmittelbar erschaubare Sein. Realwissenschaften und Erfahrungswissenschaften sind für Ockham identische Begriffe. Damit ist eine Seinsmetaphysik unmöglich. Dieses skeptische Ergebnis hat einen Grund in der eigenartigen Gegenüberstellung von Wirklichkeit und Gedanke, die er vornimmt. Der Grundfehler der verschiedenen sich erbittert bekämpfenden Schulen liegt nach ihm darin, daß sie die Eigenständigkeit von Dingwelt und Gedankenreich vergessen und sogar geleugnet haben. Darum sehen sie in jeder Begriffsgröße eine Wirklichkeit und setzen jedes Ding aus vielen, sozusagen unendlich vielen Wirklichkeitsstücken zusammen, die sich übereinanderlagern, sich durchdringen und so das Einzelwesen gestalten. Ockham ist Nominalist. Seine Ansicht über das Verhältnis von Ding und Gedanke ist kurz diese: Die einzelnen Begriffsgrößen sind in den Dingen begründet; ohne verschiedene Dinge keine verschiedenen Begriffe. Aber trotzdem stehen Ding und Begriff in ihrem Wesen nebeneinander. Erst der Verstand stellt sie zueinander in Beziehung. Die Worte, die vom Menschen willkürlich gebildet werden, bezeichnen genau so früh und genau so gut Dinge wie Begriffe, es kommt auf die Absicht des Menschen an, was die Worte bedeuten und bezeichnen sollen. Suarez sagt im Gegensatz dazu, daß die Worte

¹ In 1, dist. 8, q. 7; Cent. concl. 3 4; Quodl. II q. 2; Quodl. III q. 1; Quodl. VII q. 17—24.

in erster Linie für die Dinge, in zweiter erst für die Begriffe gelten. Nach Ockham ist jedes Ding eine völlig geschlossene Einheit und ebenso jeder Begriff in seinem Reich eine geschlossene feste Größe. Man hat diese Lehre „Atomismus“ genannt und vergleicht diese Art Philosophie mit der Mathematik, die Begriffe mit Rechenpfennigen (Bäumker), die wie feste geschlossene Größen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Hier liegt auch der Grund für die Leugnung der „*analogia entis*“. Begriffe sind entweder gleich oder ungleich. Wie ich aus vielen Steinen ein Haus bauen kann, so kann ich auch die verschiedensten Begriffe zusammensetzen und neue Einheiten schaffen. Das Hervorheben der Eigengesetzlichkeit und Eigenart der Gedankenwelt bringt nun die Notwendigkeit mit sich, die Ordnungsbeziehungen in der Begriffswelt festzustellen und zu klären, d. i. Logik zu treiben.

Das Nebeneinanderstellen der Begriffs- und Dingwelt mit ihren geschlossenen Einheiten führt zur Leugnung jeder wirklichen Beziehung, jeder *relatio realis*¹. Es gibt in der Wirklichkeit nur absolute Größen; jede Beziehung wird erst durch den Verstand hergestellt (und im *conceptus connotativus* und *negativus* ausgedrückt). Hier ist der Grund für die Aufstellungen Ockhams über Gottesbegriff, Gottes- und Unendlichkeitsbeweis. Es gibt zwar Grade des Unbedingten und Absoluten: „*non omnis res ita perfecta res absoluta sicut alia*“², aber diese Grade sind innerhalb derselben Ordnung und, wie es scheint, nicht wesentlich; jedenfalls werden aus irgend welchen verschiedenen Graden keine wesentlich verschiedenen Folgerungen abgeleitet. Von einem Absoluten spricht er genau wie von dem andern. Nur wo der Glaube uns zwingt, wesentlich relative Wirklichkeit anzunehmen, wie z. B. in der Dreifaltigkeit, ist eine Ausnahme von der allgemeinen Regel anzunehmen. — Dem scheint es zu widersprechen, wenn Ockham sagt: „*Omnia dependent essentialiter a Deo*“³ oder: „*Homo necessario coexistit Deum ad hoc, quod sit; immo contradictio est, quod homo sit et non Deus.*“⁴ Er scheint damit zu lehren, daß die Erdendinge innerwesentlich sich als relativ offenbaren und auf eine Wirklichkeit hindeuten, die ihr Wesensgrund ist. Aber das ist nicht der Fall. Die Erfahrung gibt mir Bilder von absoluten Dingen, der Verstand bildet in seinen Begriffen absolute Gedankeneinheiten. Manche dieser Gedankeneinheiten verknüpfen aber zur Einheit dingliches Nebeneinander und Nacheinander. Da erst entstehen die Relationen. Ursache und Wirkung sind absolute Größen, obwohl sie (äußerlich) im Sein voneinander abhängen. So ist auch in den eben angeführten Sätzen vom Verhältnis Gottes und der Menschen die Abhängigkeit der Schöpfung von dem (nicht aus der Vernunft zu beweisenden) Schöpfer mit der Absolutheit beider zu vereinen. Der Verstand nimmt an sich

¹ In 1, dist. 30, q. 1 2.

² In 1, dist. 30, q. 1.

³ Quodl. III q. 3.

⁴ In 1, dist. 30, q. 1.

nur das Absolute wahr. Ockham definiert die Wirkursache immer und überall so: „ens, ad cuius esse sequitur aliud“¹; also im Nacheinander besteht ihr Wesen. Die nähere Erklärung zeigt das deutlicher: „Sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa immediata, scilicet quod illa re absoluta posita ponatur effectus, et ipsa non posita, aliis omnibus concurrentibus quantum ad omnes conditiones et dispositiones consimiles, non ponatur effectus. Unde omne quod est tale respectu alicuius, est causa immediata illius, quamvis forte non e converso. Quod autem hoc sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa immediata alterius, videtur manifestum; quia si non, perit omnis via ad cognoscendum aliquid esse causam alterius immediatam.“ Innere Bedingtheit ist nicht festzustellen. Der einzige Weg, eine Ursache zu beweisen, ist der: Ich betrachte einen geschlossenen, von der Umwelt abgegrenzten Wirkungskreis, bestimme durch eine Reihe von Versuchen die Größe, bei deren Gegenwart die Wirkung immer, und ohne die die Wirkung nie eintritt. Auf den Gottesbeweis angewandt, besagt das: Die corruptibilia und generabilia sind Wirkungen. Ihre Ursache festzustellen muß ich jetzt einen geschlossenen Kreis zu finden suchen. Die Welt mitsamt den Himmelskörpern stellt ihn dar. Da die Himmelskörper in unveränderlichem Laufe ihre Kreise ziehen und sich darum nicht als Wirkungen offenbaren, ist es kein Widerspruch, in sie die Ursache des Erdengeschehens zu verlegen. Ja nach Ockhams Sparsamkeitsgrundsatz „entia non sunt multiplicanda sine ratione“, muß ich das. Die geschlossene Naturkausalität, dieser tatsächliche Pantheismus, ist also nach ihm nicht vernunftwidrig. Der Satz: „Hoc est sola fide tenendum, quod Deus in principio creationis mundi omnia produxit, ita quod nihil ante fuit in rerum natura praeter Deum“², sagt das zur Genüge. Wenn man aber eine außerweltliche Ursache annehmen müßte, verlangt die Summe der Wirkungen und gewirkten Vollkommenheiten auch nur eine Summenursache. Darum muß auch der natürliche Beweis der Unendlichkeit Gottes abgelehnt werden. Ockham macht nicht einmal den Versuch, eine innere Bedingtheit und Zufälligkeit, eine innere Abhängigkeit der Erdendinge nachzuweisen. Das Ursachenverhältnis ist rein äußerlich gefaßt: das in der Erfahrung gegebene stete Nacheinander zweier für sich stehender Größen. Da hat der Begriff „analogia entis“ — ens als Wirklichkeit gefaßt — keine Stelle. Analoges Sein weist ja wesentlich auf ein anderes Sein hin, das sein Schöpfer und Träger ist. Dann muß Wilhelm auch zur Ablehnung aller Gottesbeweise kommen, ob er nun vom Gedanken der causa finalis oder der causa efficiens ausgeht.

Äußerungen wie „contradictio est, quod homo sit et non Deus“ (In 1, dist. 30, q. 1) sind dementsprechend zu erklären. Im Sentenzenkommentar zum 1. Buch hat er wohl noch nicht alle Folgerungen

¹ Z. B. In 1, dist. 45, q. 1.

² In 1 dist. 8, q. 7.

klar gezogen, oder er spricht an dieser Stelle als Theologe. Jedenfalls ergeben die Grundlehren Ockhams über das Verhältnis von Gedanke und Sein dasselbe wie die ausdrücklichen Sätze des Centilogium: die Ablehnung der natürlichen Gottesbeweise.

* * *

Zusammenfassung: 1. Im ockhamschen Gedankenbau sind Begriffswelt und Wirklichkeit völlig getrennt. Der unmittelbaren Verstandesintuition der äußern und innern Erfahrung¹ folgt eine inhaltlich gleiche Abstraktiverkenntnis, die aber von der Existenz des Wahrgenommenen absieht und Quelle aller weiteren Verstandestätigkeit ist. Ich kann die Begriffe aller Vollkommenheiten gesteigert in einen zusammengesetzten Eigenbegriff zusammenfassen, der damit alle Vollkommenheit enthält und den ich „Gott“ nenne. Jede Einzelnote behält hier ihren ursprünglichen Gehalt. Vergleiche ich den „Gedanken“ gott mit dem unendlich einfachen wirklichen Gott, so gilt der Begriff nur, wenn die Einzelnoten zu Synonymen zusammenfallen, die nur insoweit noch eine gesonderte Berechtigung haben, als sie andeuten, daß sie verschiedenen Erfahrungen entstammen. Von der Wirklichkeit Gottes erkenne ich nicht mehr durch das „sapiens“ als durch das „omnipotens“. Gottes Wesen ist darum völlig transzendent. Das „esse metaphysicum“, die „praecisio obiectiva imperfecta“, die „analogia entis“ haben keinen Platz im System. — 2. Der Finisgedanke gewährt keine Möglichkeit eines Gottesbeweises. Es ist nicht als widerspruchsvoll zu erweisen, daß ein endliches Gut den Menschen beseligen kann. Der Gottesbeweis aus der Wirkursache wird nach einigen Schwankungen gleichfalls abgelehnt; denn das Prinzip „quidquid movetur, ab alio movetur“ ist nicht einsichtig und der „processus in infinitum“ kein Widerspruch. Gottes Einheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit sind nicht philosophisch zu beweisen. Der innere Grund dafür ist die Leugnung der Analogie und der realen Relationen. Das Ursachenverhältnis wird als äußerliches Nacheinander gefaßt.

¹ Die Aufstellungen von Fr. Federhofer (Die Psychologie . . . des W. v. O. in PhJB 39 [1926] 263—287) sind wohl nicht ganz zutreffend; die Vermutung von J. Fröbes in Schol. 2 (1927) 132, daß O. kein Sensualist ist, dürfte richtig sein.