

# Hauptteil



## Erstes Kapitel.

# Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist des Mittelalters

### 1. Meister Eckhart (ca. 1260–1338): Der vernünftige Gott in uns<sup>106</sup>

Vordergründig betrachtet ist der Dominikanermönch und Mystiker Meister Eckhart ganz in die Glaubens- und Wissensstrukturen des späten Mittelalters eingebunden. Er absolvierte die damals übliche Ausbildung, zu der auch das eingängige Studium des Aristoteles gehörte. Eckhart lehrte in Paris, wo er die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentierte. Dieses Werk war eine Zusammenfassung spätantiker und mittelalterlicher Lehrbestände. Der Dominikaner wirkte in Erfurt, Straßburg und Köln, das damals eines der Zentren philosophischer und theologischer Gelehrsamkeit war. In Köln, wo er nicht zuletzt mit der Aufgabe des Predigens betraut war, wurde ihm 1325 überraschend der Vorwurf der Häresie gemacht. Eckhart verteidigte sich, widerrief vorsichtshalber ganz allgemein mögliche Irrtümer und appellierte an den Papst, der damals in Avignon residierte. Der Angeklagte reiste nach Südfrankreich, um sich auch dort gegen die Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Allerdings starb er im Jahre 1328 noch bevor das Verfahren zu einem endgültigen Abschluss kommen konnte. Etwa ein Jahr nach seinem Tod verurteilt der Papst in der Bulle »In agro Dominico« achtundzwanzig seiner aus dem Kontext gerissenen Sätze. In diesem persönlichen Schicksal eines mittelalterlichen Theologen deutet sich bereits als

---

106 Als einführende Literatur siehe: Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010; Norbert Winkler, *Meister Eckhart zur Einführung*, Hamburg 2011; Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, München 1989. Siehe auch Christine Büchner, *Gottes Kreatur – »ein reines Nichts«? Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts*, Innsbruck 2005.

tieferer Konflikt ein epochaler Umbruch an. Meister Eckhart kann als einer der ersten Denker gelten, bei denen sich das neuzeitliche Prinzip in einer beachtlichen Radikalität finden lässt.

Von Eckhart sind nicht nur komplexe theologische Abhandlungen in lateinischer Sprache überliefert, sondern bezeichnenderweise auch Texte in der Volkssprache. Bereits darin zeigt sich ein neuartiges Anliegen, über die Gelehrtenkreise hinaus auch vom einfachen Volk verstanden zu werden und die Glaubenden zu eigenständigem religiösem Denken anzuhelfen. Neben den »Reden der Unterweisungen« und dem »Buch der göttlichen Tröstung« sind es vor allem Predigten, durch die Eckhart wirkte. Das lateinische Werk wird vom unvollendeten »Opus tripartitum« dominiert. Dies sollte eine systematische Entfaltung seiner Lehre bieten, zu der auch umfangreiche Schriftkommentare gehören. Im Zentrum der Lehre stehen – gewissermaßen in der Tradition des Augustinus – Gott und Seele. Doch zeichnet sich bereits in seiner ersten Pariser »Quaestio« bezogen auf den Gottesgedanken eine folgenreiche Wendung ab. Bis dahin galt Gott als das höchste Seiende, dem es zukomme einzusehen. Gott war das reine Sein, das darüber hinaus auch als reiner Geist aufzufassen war. Eckhart dreht die Verhältnisse um. Gott ist primär die höchste Einsicht, dem es, eben weil er einsieht, auch zukommt zu *sein*.<sup>107</sup> Aus dem Denken folgt das Sein. Diese Folge erinnert entfernt an Descartes. *Cogitat, ergo est*. Gott denkt, also *ist* er: sie. Dem Denken bzw. der Vernunft wird eine neue Rolle zugesprochen, indem sich selbst das Dasein Gottes der Vernunft verdankt.<sup>108</sup> Die Einsicht (*intellectus*) und das Einsehen (*intellegere*) stellen den höchsten Grad der Vollkommenheit dar, noch vor allem Sein (LW 5,43).

Meines Erachtens ereignet sich hier ein folgenreicher Rückgriff auf den aristotelischen Gottesbegriff. Dies sei kurz erläutert. Die neuplatonische oder auch neuaristotelische Einsicht, die das patristisch-scholastische Denken prägt, bestand gerade darin, Gott über der menschlichen Vernunft und sogar noch über der göttlichen Vernunft anzusiedeln. Nur das unaussprechliche Eine geht bei Plo-

107 Meister Eckhart, Die lateinischen Werke (LW). Hg. u. übers. von Albert Zimmermann, 6. Bde., Stuttgart 2022, Bd. 5, 40: »Drittens zeige ich, dass ich nicht mehr der Meinung bin, dass Gott erkennt, weil er ist, sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der Weise, dass Gott Intellekt und Erkennen ist, und das Erkennen selbst die Grundlage des Seins ist.«

108 Vgl. Kurt Flasch, Philosophisches Denken im Mittelalter, Stuttgart 2000, 467.

tin auch noch der Einsicht (*nous*) voraus. Der Rückweg in diese himmlische Heimat führt den Menschen ausgehend von seiner Individualseele zur allgemeinen Weltsseele (*psychê*) und zur Vernunft (*nous*), um zum vorreflexiven Einen zu gelangen. Der christliche Neuplatonismus eines Augustinus teilt nun den plotinischen *nous* auf in das göttliche *verbum* und die *ratio humana*. Ein unmittelbarer Aufstieg ist nicht mehr möglich. Stattdessen wird für die Heimkehr des Menschen zu Gott allein das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus entscheidend. In ihm wird das mit Gott dem Vater nun als wesensgleich eingestufte göttliche *verbum* (*lógos*) Fleisch und Mensch. Die menschliche Vernunft bleibt als geschaffene der göttlichen radikal untergeordnet. Sie ist den Bedingungen von Raum und Zeit und damit der menschlichen Leiblichkeit unterworfen, was durch den Sündenfall noch einmal verschärft wird. Die ihrerseits rein statische göttliche Geistigkeit bleibt für unseren beweglichen Geist in letzter Konsequenz unzugänglich. Gott ist deshalb über jede Einsicht radikal transzendent.

Eckhart hebt nun mit Rückgriff auf Aristoteles die Geistigkeit des letzten Grundes selbst in einer Weise hervor, die erneut einen unmittelbaren Weg aufzeigt zwischen unserem Geist und dem Geist Gottes. Es finden sich bei Meister Eckhart also erste Spuren einer Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Geistigkeit, während die absolute Differenz zwischen göttlicher Ursache und menschliche Wirkung relativiert wird. Der Philosophiehistoriker Kurt Flasch sieht hier bereits eine neuzeitliche »Dynamisierung des Gottesbegriffs«, weil Gott selbst als von allem Sein, allem Seienden und aller Natur unterschiedenes Denken der absoluten Subjektstellung der neuzeitlichen Vernunft Vorschub leiste.<sup>109</sup> Anders gewendet wird der alte Gedanke des Heiligen Geistes als des Gottes in uns radikalisiert und systembildend in den Vordergrund gerückt, sodass eine neuartige Beziehung von menschlicher Geistigkeit und göttlichem Geist entsteht. Gemäß der klassischen Analogielehre des Mittelalters bestand auch bezogen auf die Vernünftigkeit Gottes und des Menschen eine größere Differenz als eine Ähnlichkeit. Allein der Begriff der Vernunft besagte bei Gott und beim Menschen Differentes nur analog Fassbares. Eckhart substituiert genau diese analoge Rede von Gott durch eine *univoke*. Zwar ist Gottes Vernunft absolut und unse-

109 Flasch, Philosophisches Denken, 468.

re relativ, doch das unendliche Absolute und das endliche Relative unterscheiden sich vor allem *quantitativ* und nicht mehr qualitativ. Während der Dominikaner Eckhart im Paris des Jahres 1302 die göttliche und die menschliche Vernunft sowie deren Relation zueinander neu bestimmt, leistet der Franziskaner Johannes Duns Scotus im selben Jahr ebenfalls in Paris vergleichbares bezogen auf den Willen bzw. die Macht und mithin auf die göttliche Freiheit. Die *potentia absoluta* erscheint in neuer Weise, und zwar mit Blick auf das einzelne Individuum. Wir kommen darauf zurück.

Wichtig bleibt hier noch zu bemerken, dass sich in den theologischen Verschiebungen auch gesellschaftliche Umwälzungen spiegeln. Der absolute Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf war auch Grund und Begründung für alle weiteren Unterscheidungen in der Welt und deren Gefüge. Die Bedeutung des *ordo*, also des Gesamtgefüges natürlicher und sozialer Differenzen tritt nun zurück und im Einzelnen und dessen Vernunft und Freiheit beginnt sich Gott in neuer Unmittelbarkeit zu manifestieren. Nicht zuletzt deshalb zeigt sich eine neue »frühbürgerliche Wertschätzung der intellektuellen Tätigkeit vor dem bauerlichen Primat des festen Grundbesitzes und ebenso eine neuartige Fassung der Freiheit des Willens«. <sup>110</sup> Die Bildung des menschlichen Individuums gewinnt nun prinzipielle Bedeutung. Es ist hier zu bemerken, dass das deutsche Wort »Bildung« auf den Dominikanermönch Eckhart zurückgeht.

Mit dieser Verschiebung hängt nun auch eine Veränderung in den räumlichen Vorstellungen bezogen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zusammen. Man könnte von einer neuen Bestimmung des panentheistischen Grundzugs der Metaphysik sprechen. Der »Ort« der Schöpfung verlagert sich *in* das göttliche Sein. Die herkömmliche Vorstellung war, dass Gott die Welt außer sich schafft, wenngleich außer Gott nichts ist, weshalb die *creatio ex nihilo* der basale Gedanke bleibt. Dagegen schafft Eckharts Gott die Welt nicht in ein gewissermaßen leeres Außen, sondern in sich (LW 1,156f.). Die Schöpfung ist *in* Gott. Und zugleich ist Gott *in* der Schöpfung. Die Welt verliert damit den Grundzug des Nichtigen.

Das schöpferische Sein und das geschaffene Sein befinden sich damit aber in einer epochal neuartigen Relation. Alles, was ist, ist, insofern es in Gott ist. Gott überträgt (*confert*) *sein* Sein dem

---

110 Flasch, Philosophisches Denken, 468.

Geschaffenen, indem er es aus nichts hervorbringt und zu sich ins Sein ruft (LW 1,162). Damit erhält sich freilich in gewisser Weise der Gedanke der Schöpfung aus dem Nichts. Aber der epochale neue Konstruktionspunkt liegt gerade darin, dass eben das Sein Gottes selbst den Geschöpfen mitgeteilt wird. Die Geschöpfe sind *in* Gott, doch auch Gott ist in den Geschöpfen. Es kommt zur Gottesgeburt in der Seele. Jede:r Gläubige gleicht der Jungfrau Maria.<sup>111</sup> Im Innersten des Menschen findet sich eine gewisse unberührbare »Burg«, in die nicht einmal Gott als Person eintreten kann, in die aber Gott in unbeschreiblicher Weise seine:ihre Kraft einströmen lässt, »si vliuzet ûz dem geiste und blîbet in dem geiste und ist zemâle geistlich. In dirre kraft ist got âne underlâz glimmende und brinende mit aller sîner rîcheit, mit aller sîner sîezicheit und mit ller sîner wunne« (DW 1,35). In dieser Seelenburg *sind* Schöpfer und Schöpfung ineinander im strengen Sinn des Wortes »sein«. Der Schöpfer selbst kommt hier zur Welt. Mit dieser Aufwertung der Schöpfung und vor allem des einzelnen Menschen zeigt sich die Dialektik der Neuzeit als gottmenschliche Gemeinschaft. Gott und menschliches Individuum befinden sich in einer Wechselwirkung. Sogar der Schöpfungsvorgang ereignet sich nicht so sehr am Anfang der Zeit – gewissermaßen in der Vergangenheit –, sondern die Schöpfung und Zeit ereignet sich in der Gegenwart des göttlichen Seins. Gott erschafft die Welt *jetzt*. Dadurch werden Schöpfer und Geschöpf in eine unerhörte Nähe gebracht. Eckhart selbst bemerkt in seinem »Opus tripartitum«, dass manches von dem, was er sagt, auf den »ersten Blick ungeheuerlich, zweifelhaft oder falsch erscheinen mag« (*primo aspectu monstruosa, dubia aut falsa*) (LW 1,36). Er scheint sich seiner Innovationskraft bewusst zu sein.

Das ungeheuer Neue hat wohl auch das päpstliche Lehramt bemerkt,<sup>112</sup> da gerade die durch die Bulle »In agro Dominico« verurteilten Sätze das Unerhörte der Gedanken von Meister Eckhart be-

111 Meister Eckhart, Die deutschen Werke (DW). Hg. u. übers. von Josef Quint, 5 Bde., Stuttgart 2022, Bd. 1,30: »[...] sie fließt aus dem Geiste und bleibt im Geist und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlass glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und mit all seiner Wonne.«

112 Konstitution »In agro dominico«, 27. März 1329, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (DH). Hg. v. Peter Hünemann und Heinrich Denzinger, 45. Auflage, Freiburg u. a. 2017, 950–980.

stätigen. Gottes Ewigkeit vollzieht sich in der Zeit und die zeitliche Welt ereignet sich in Gott. Sie sind gleichzeitig in dem Sinn, dass sobald Gott war, er die Welt schuf.<sup>113</sup> Damit vollziehen sich auch das innertrinitarische Zeugen des Sohnes durch den Vater und die außertrinitarische Erschaffung der Welt gemäß Eckhart gleichzeitig, weil gleichewig,<sup>114</sup> wodurch auch der geschaffene Mensch gleichewig mit Gott wird, weil auch die Inkarnation des Sohnes und die Annahme der Sohnschaft durch die Glaubenden nur verschiedene Aspekte eines einzigen dialektischen Prozesses sind. Dadurch wird das Menschsein als solches radikal aufgewertet. Gott und Mensch stehen in gewisser Weise auf einer Stufe. So sollen die Menschen nach Meister Eckhart von Gott nichts annehmen oder begehren, denn wer von einem anderen etwas empfangen will, der ist bedürftig und steht in der Hierarchie unter demjenigen, den er um etwas bittet. Wir aber sollen nicht Knechte Gottes sein, sondern Freunde (vgl. Joh 15,14f.).<sup>115</sup> Also bedürfen wir Gottes nicht, weil wir Gott immer schon in uns haben.

Mit der Kritik am Gefüge von Herr und Knecht greift der Theologe das Fundament der theonom begründeten Hierarchie von Kirche und Staat an, und es kommt zu einer unerhörten Gleichheit unter den Menschen. Denn jeder Mensch – zumindest jeder Christenmensch – ist in derselben Weise Kind Gottes wie Christus: »dar umbe würket er mich sînen eingebornen sun âne unterscheit.«<sup>116</sup> Alles, was in der Schrift von Christus gesagt wird, kann auch von jedem sittlich guten Menschen gesagt werden.<sup>117</sup> Unsere Güte selbst entscheidet über die Gottförmigkeit. Dies lässt vorausdenken an Kants moralische Fassung des Christentums. Jesus Christus ist die »personificirte Idee des guten Prinzips«, das wir in uns verwirklichen sollen.<sup>118</sup> Es besteht kein qualitativer Unterschied zwischen Christus und dem sittlichen Menschen, sondern lediglich ein quanti-

---

113 Meister Eckhart, LW, Bd. 1,50 und 190, vgl. DH 951.

114 Meister Eckhart, LW, Bd. 3,181 und Bd. 1,190; vgl. DH 952f.

115 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,112; vgl. DH 959.

116 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,110 und 109 sowie Bd. 5,44 sowie vgl. DH 960, 970 und 972.

117 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,421f; vgl. DH 962.

118 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (AA), Kants Gesammelte Schriften: Bd. 6, Berlin 1969, 60ff.

tativer. Doch nicht nur der gute Wille und damit die Sittlichkeit wird als Manifestation Gottes genommen, sondern auch die Vernunft. Nach Eckhart bildet gerade die Vernunft den unerschaffenen und unerschaffbaren Kern des Menschen: »Ein kraft ist in der sêle, von der ich mêr gesprochen hân, – und waere diu sêle alliu alsô, sô waere sie ungeschaffen und ungeschepflich.« Diese göttliche Kraft im Menschen nennt er »vernünfticheit«.<sup>119</sup> Freilich ist nicht der ganze Mensch vernünftig, weshalb auch nicht der ganze Mensch göttlich ist. Vielmehr wird es für den Menschen zur Aufgabe, diese seine Möglichkeit zu verwirklichen. Dies führt zu ganz neuen Verhältnisbestimmungen bezogen auf die Lehre von der Gnade, von den Sakramenten und die Lehre von der Kirche. Letztlich muss das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch epochal neu bestimmt werden. Ebendies leisten die neuzeitliche Theologie und Philosophie.

Meister Eckhart bezieht sich mit seinem Vernunftbegriff wie gesagt einerseits auf den aristotelischen Gottesgedanken, demgemäß das Sichselbstdenken des Denkens die reine Gegenwart Gottes ist. Gott ist die Substanz, an der wir Menschen Anteil haben. Andererseits hält er an der plotinischen Fassung Gottes als des jenseitigen Einen, das die Ursache von allem ist, fest. Während der griechische Gott im Menschen partiell anwesend ist und dieser mit Gott zur zweitweisen Identität gelangen kann, bleibt der christliche Gott wesentlich transzendent und deshalb vom Menschen prinzipiell different. Eckhart verschmilzt nun aber gewissermaßen die epochalen Prinzipien der ersten und der zweiten Epoche der Metaphysik. Die erste epochale Grundrelation bestand im Verhältnis von gegenwärtiger Substanz (Gott) und beiläufig anwesendem Akzidens (Mensch). Gott war reine *Identität*, an der wir Anteil haben. Die zweite Grundrelation war die Beziehung von jenseitiger Ursache (Gott) und diesseitiger Wirkung (Mensch). Gott war absolute *Differenz*, die in Christus vermittelt wird. Beide Relationen werden nun zur *Identität von Identität und Differenz* synthetisiert. Zwar bestand schon das Novum der Scholastik in der Rezeption des Aristoteles. Doch wird der Aristotelismus des Hochmittelalters von Eckhart noch einmal radikalisiert, weil er auf seine Wurzeln in der ersten Epoche der Metaphysik zurückgeführt wird. Wenn der Mensch ganz bei sich ist, ist er auch bei Gott. Diese reflexive Vernunft – *Identität* –

119 Meister Eckhart, DW, Bd. 1,220; vgl. DH 977.

und das vorreflexive Eine – *Differenz* – werden ihrerseits in die neuartige *Identität von Identität und Differenz* aufgehoben. Für diese gottmenschliche Differenzeinheit bleibt weiterhin Christus die Chiffre. In Christus sind beide – Gott und Mensch – eins und zugleich nicht eins. Die Differenz zwischen beiden und mehr noch der Widerspruch zwischen dem Einen und dem Anderen ist nun im Absoluten erhalten, beseitigt und auf eine höhere Einheit gebracht. Dies betrifft jetzt nicht nur die *Differenz* von Vater (Eines) und Sohn (Einsicht), die im dreieinen Gott selbst aufgehoben ist, sondern auch den Unterschied von göttlicher und menschlicher Vernunft. Beide sind einerseits *identisch* und andererseits *different*. Die Dialektik der Neuzeit wird diese Gemeinschaft mehr und mehr mit der dritten göttlichen Person, dem *Geist*, identifizieren. So zieht sich eine Linie durch vom Beginn der Neuzeit im historischen Mittelalter bis zu ihrem Ende im Deutschen Idealismus, wo auch *Geist* der Name für jenes versöhnende Dritte ist, in dem Gott und Mensch sich auf Augenhöhe begegnen. Hegel zitiert von Eckhart genau jene Stelle, welche die Wechselwirkung als gegenseitiges Erblicken im Geist veranschaulicht.

»Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht, und éin bekennen und éin minnen.« (DW I,162)<sup>120</sup>

Bei Eckhart konvergieren menschliche Einsicht und Göttlichkeit radikal, und eben diese Konvergenz ist, was das Innovationspotenzial

---

120 Dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Der Begriff der Religion. Hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 248: »Ältere Theologen haben diese Tiefe [des spekulativen Begreifens Gottes; KR] auf das Innigste gefaßt, besonders aber katholische; in der protestantischen Kirche sind Philosophie und diese Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden. Meister Eckhart, ein Domikanermönch des 14. Jahrhunderts, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: »Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können.«  
Habermas scheint nach Hegel ein »jetziger Protestant« zu sein.

Eckharts ausmacht.<sup>121</sup> Entscheidend ist dabei, dass es sich um einen Begriff des Denkens handelt, der Intellektualität nicht nur mit dem Verstand (*ratio*) identifiziert, der diskursiv fortschreitet, etwa im Sinne von formalen Schlüssen. Es geht auch nicht nur um das intuitive Vernehmen der göttlichen Offenbarung in der Vernunft (*intellectus*). Offenbarung ereignet sich als Selbstvollzug der Vernunft.<sup>122</sup> In diesem Sinn wurzelt die Vernunft selbst im Geheimnis Gottes. Dies macht den mystischen Grundzug der Philosophie Meister Eckharts aus. Anders als bei Thomas von Aquin ist Vernunft damit nicht nur ein menschliches Vermögen, das der Offenbarung untergeordnet ist. Wenn aber Vernunft selbst zum produktiven Organ der Offenbarung wird, dann zeichnet sich bereits in der mittelalterlichen Mystik die disjunktive Einheit von Theologie und Philosophie ab. Philosophie ist Theologie, insofern sie selbst von Gott ausgeht und zu Gott führt.

Diese Befreiung der Vernunft kann auch anders interpretiert werden. So sieht Jürgen Habermas das Besondere der spätmittelalterlichen Entwicklung in der unwiderruflichen Trennung von Gott und Vernunft bzw. Religion und Wissenschaft. Diese Trennung deutet er aber nicht dialektisch, sondern lediglich als Bedingung für einen rein säkularen Vernunft- und Wissensbegriff der nachmetaphysischen Moderne. Habermas erkennt in der theologisch-philosophischen Dynamik des 14. Jahrhunderts einen Paradigmenwechsel, den er weniger in einer Neubestimmung der Relation von Glauben und Wissen sieht, sondern in der definitiven Auflösung der inneren Einheit beider. Glaube und Wissen stellen für ihn eine prekäre Verbindung dar. Schon die klassische Verbindung von Philosophie und Offenbarung in der *sacra doctrina* bzw. Theologie des Thomas erscheint Habermas als ein hybrides Gebilde von fragiler Natur. Diese brüchige Mesalliance werde durch die Innovationen von Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham schließlich unwiderruflich

121 Jan Rohls, *Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums*, Bd. 1, Tübingen 2012, 196.

122 Hier ist an die gleichermaßen mystisch wie idealistisch gewendete Offenbarungstheologie von Saskia Wendel zu erinnern; siehe Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: Bernhard Nitsche und Matthias Remenyi (Hgg.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Freiburg u. a. 2022, 89–119. Siehe auch Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2012, 220f.

zerstört: »Sie werden vielmehr, wie unbeabsichtigt auch immer, eine kaum noch zu überbrückende Kluft zwischen Glauben und Wissen aufreißen«<sup>123</sup>. Die Komplementarität von Glauben und Wissen werde durch eine Beziehung abgelöst, die nicht einmal die Kompatibilität des Glaubens mit dem maßgebend gewordenen Wissen der Zeit sicherstelle. Dabei verkennt er die neuzeitliche Dialektik von Glauben und Wissen, Gnade und Freiheit, die sich auch im Denken von Duns Scotus und Ockham abzeichnet.

## 2. Johannes Duns Scotus (ca. 1266–1308): Gottes absolute Freiheit<sup>124</sup>

Kam bei Meister Eckhart die Vernunft zu epochal neuer Geltung, so wird durch die englischen Franziskanertheologen Duns Scotus und Ockham die Freiheit radikal aufgewertet. Zunächst scheint die neuartige Verabsolutierung der göttlichen Macht die menschliche Freiheit zu schwächen, doch ist auf lange Sicht das Gegenteil der Fall, und schon bei den beiden Franziskanern kommt es zu einem ersten Vorschein einer radikal freien Vernunft. So finden sich bei Johannes Duns Scotus erste Anzeichen der Dialektik der Neuzeit, wenn er der Philosophie zuschreibt, sie behauptete die Vollkommenheit der Natur (These), während die Theologie von deren Unvollkommenheit (Antithese) ausgeht.<sup>125</sup> Das alte hypothetische Schema, demgemäß, die Philosophie der Theologie untergeordnet ist, wird aufgebrochen. Bei Thomas von Aquin vervollkommnete die Gnade die Natur, wie

123 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 763.

124 Als einführende Literatur siehe: Mechthild Dreyer und Mary B. Ingham, *Johannes Duns Scotus zur Einführung*, Hamburg 2003; Thomas Williams (Hg.), *The Cambridge companion to Duns Scotus*, Cambridge-New York 2003; Ludger Honnefelder, *Johannes Duns Scotus. Denker auf der Schwelle vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken*, Paderborn 2011.

125 Johannes Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*. Hg. u. übers. v. Hans Kraml u.a., Hamburg 2000, Prol., q. 1.4.: »In dieser Frage scheint es einen Streit zwischen den Philosophen und den Theologen zu geben. Die Philosophen nämlich vertreten die Vollkommenheit der Natur und leugnen eine übernatürliche Vollendung. Die Theologen dagegen wissen um die Schwächung der Natur und die Notwendigkeit der Gnade und der übernatürlichen Vollendung.«

eine Erstursache den Schwächen der Zweitursache aufhilft und zwar bezogen auf die menschliche Freiheit und Vernunft.<sup>126</sup> Das ist hier nun anders. Einerseits wird die Differenz zwischen Natur und Gnade größer, denn sie verhalten sich zueinander wie das Unvollkommene und Endliche zum Vollkommenen und Unendlichen, wobei sich der Unterschied beider zu einem Gegensatz steigern kann – entweder freie Natur oder göttliche Gnade. Andererseits zeichnet sich eben in dieser neuen Verhältnisbestimmung zugleich ein neuer gemeinsamer Boden zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ab.

Im Hintergrund dieser neuen Gemeinschaft von Gott und Mensch steht die Lehre vom univoken Seinsbegriff, die an die Stelle der thomasischen Doktrin von der *analogia entis* tritt.<sup>127</sup> Scotus nimmt in jeder Analogie ein »Gemeinsames« an. Dieses Gemeinsame ist bezogen auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zunächst das Sein. Das Sein wird von Gott und den Geschöpfen *univok* ausgesagt. Das bedeutet: Beide *sind* im selben Sinn – anders als bei Thomas. Der Begriff Sein bezeichnet bezogen auf Gott und auf die Welt prinzipiell dasselbe. Der auch von Scotus nicht geleugnete Unterschied zwischen schöpferischem und geschöpflichem Sein erhält sich als Differenz zwischen der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seins. Damit aber hat das epochale Vorzeichen gewechselt. An die Stelle der *prinzipiellen Differenz* von schöpferischem und geschaffenen Sein tritt die *prinzipielle Identität*, die freilich keine *einfache Identität* ist, wie im Fall der ersten Epoche. Vielmehr werden die reine Identität der griechischen Philosophie, der gemäß menschliche Vermögen an den göttlichen Anteil haben wie Akzidenzien an der Substanz, und die absolute Differenz der patristisch-scholastischen Theologie, die zwischen der göttlichen Ursache und der geschöpflichen Wirkung herrscht, in eine neuartige Identität vermittelt. Einerseits erhält sich der Widerspruch zwischen unendlichem und endlichem Sein, andererseits wird er nun unter das Vorzeichen

126 Thomas von Aquin, Summa Theologiae p. 1, q. 1, a. 8, ad 2: »Weil nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommenet, muss die natürliche Vernunft dem Glauben dienen.«

127 Die folgenden fünf Absätze sind die Überarbeitung eines Abschnitts aus Karlheinz Ruhstorfer, IV. Von der Geschichte der Christologie zur Christologie der Geschichte, in: Ders. (Hg.), Christologie (UTB), Paderborn 2008, 215–369 und 233–235.

der *Identität* gestellt, die nun dialektisch als *Einheit des Gegensatzes* gedacht werden muss. Genau diese prinzipielle Bestimmung des Absoluten zieht sich durch bis Hegel.<sup>128</sup> Die Univozität zwischen Schöpfer und Geschöpf prägt die gesamte Neuzeit, indem sie den Widerspruch oder die dialektische Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit in sich aufhebt.<sup>129</sup>

Dadurch wird der Gedanke der absoluten Transzendenz Gottes relativiert, denn Gott, der sich primär durch die Unendlichkeit seines Seins auszeichnet, ist zugleich das schlechthin Allgemeine. Gegenpol des Allgemeinen ist das Endliche und Einzelne, das wegen der dialektischen Grundstruktur nun bei Scotus ebenfalls zu neuer Dignität kommt. Die Einzelheit kommt nicht einfach durch die Begegnung der Idee mit der Materie zustande. Diese ist nicht mehr wie bei Thomas das Individuationsprinzip, sondern die *haecceitas*, die konkrete Einzelheit des jeweiligen Individuums als solchem.<sup>130</sup>

---

128 Dazu Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1,773: »Schelling und Hegel haben das im Mittelalter ontotheologisch zugespitzte Paradox gewissermaßen als Stier bei den Hörnern gepackt und das Absolute in ungegenständliche Relationen überführt. Sie haben die ontische Relation zwischen Unendlichem und Endlichem in die logisch paradoxe Einheit von Einheit und Differenz überführt«.

In dieser Hinsicht seien sie »Erben des Duns Scotus« (ebd.). Habermas erkennt sogar die »disjunktive[] Beziehung zwischen den entsprechenden Termini ›unendlich‹ und ›endlich‹.« Denn, so fährt er fort, Duns Scotus löse die ontologische Paradoxie auf eine elegante Weise auf, weil er über das ontologische Paradigma zwar nicht inhaltlich, aber methodisch bereits einen Schritt hinaus sei (Bd. 1,773). Diese neue Methode ist wohl nicht anders zu deuten als in einer anderen logischen Grundrelation: der *Dialektik*.

129 Johannes Duns Scotus, Über die Erkennbarkeit Gottes, 99: »Und damit keine Auseinandersetzung über das Wort ›Univokation‹ entsteht, spreche ich dann von einem univoken Begriff, wenn er derart einer ist, dass seine Einheit für einen Widerspruch ausreicht, wenn man ihn demselben zu- und abspricht. Sie reicht ferner für den Mittelterm des Syllogismus aus, so dass von den Außengliedern des Syllogismus, vereinigt durch einen solcherart einigen Mittelterm, ohne den Fehlschluss der Äquivokation geschlossen werden kann, dass sie miteinander vereinigt sind.«

130 Vgl. Reinhold Rieger, Art. Duns Scotus, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hg. v. Hans Dieter Betz u. a., 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, 1016–1019, bes. 1018; Maria Burger, Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihre Rezeption in modernen theologischen Ansätzen, Münster 1994, bes. 82–86.

Die absolute Freiheit Gottes macht sich an jedem einzelnen geltend. Dadurch wird alles Besondere unmittelbar mit der göttlichen Allgemeinheit kurzgeschlossen, sodass zwischen allen singulären Geschöpfen und dem einen und allgemeinen Schöpfer eine unmittelbare Wechselwirkung oder Gemeinschaft entsteht. Zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen herrscht das disjunktive Grundverhältnis.<sup>131</sup> Um aber die von der Wechselwirkung implizierte Rückwirkung des Geschöpfes auf den Schöpfer adäquat denken zu können, muss die radikalisierte Wirksamkeit göttlicher Freiheit kurz erläutert werden.

Schon die Erschaffung der Menschen findet eine neue Begründung mit Vorblick auf die Wechselwirkung oder liebende Gemeinschaft. Gott, der zuhöchst Liebende, liebt in geordneter Weise. Er liebt einerseits sich selbst als letztes Ziel und andererseits alles andere, das sind zunächst die von ihm prädestinierten Menschen, von denen er aber will, dass sie mit ihm (*secum*) das Ziel lieben, auf das hin sie geschaffen sind. Insofern will Gott Mitliebende (*condiligentes*).<sup>132</sup> Die Menschen werden durch die absolute Macht Gottes zu dieser Liebe prädestiniert. Diese Liebe der Prädestinierten spiegelt gewissermaßen (*quasi reflectendo*) die Selbstliebe Gottes. Dadurch reflektieren die Erwählten aber auch ihrerseits die absolute Freiheit des Schöpfers. Die höchste Form dieser geschöpflichen Liebe findet sich in Christus. Er ist von Gott von Ewigkeit her dazu bestimmt,

131 Vgl. Ludger Honnefelder, Art. Duns Scotus, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Hg. v. Walter Kasper u. a., 3. Auflage, Bd. 3, Freiburg u. a. 2017, 403–406, bes. 404.

132 Johannes Duns Scotus, Ordinatio III d. 32 q. unica n. 6, 136f. »Sic etiam Deus rationabilissime, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille diversimode tendit super objecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus et intellectus eius perfectus et voluntas eius beata; secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui scilicet immediate attingunt eum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios condiligere idem obiectum secum [...]: qui enim amat se primo ordinate (et per consequens non inordinate zelando, vel invidendo) isto modo, secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter et aeternaliter; tertio vult illa, quae sint necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae, quarto vult – propter ista –, alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis [...]«. Vgl. Honnefelder, Art. Duns Scotus, 405.

Gott vorbildhaft zu lieben. Diese ewige Bestimmung betrifft nicht nur innertrinitarisch den präexistenten Sohn, sondern ebenso den zur Welt gekommenen Gottessohn, den Menschen Jesus. Johannes Duns Scotus entwickelt den Gedanken absoluter Prädestination.<sup>133</sup> Das bedeutet, dass die Inkarnation des Sohnes nicht mehr durch den Sündenfall (hypothetisch) bedingt ist, sondern als Vollendung der Schöpfung als unbedingt gedacht wird.<sup>134</sup> Die Prädestination Christi bestünde auch dann, wenn weder Engel noch Menschen gesündigt hätten, ja selbst dann, wenn es kein Geschöpf außer Christus gäbe.<sup>135</sup> Der Grund für die Menschwerdung sind einzig die absolute Liebe und Macht Gottes, die *potentia absoluta* und damit die absolute Freiheit. Die Inkarnation dient nicht wie bei Anselm der Wiedergutmachung der Sünde Adams, sondern der Vorwegnahme der eschatologischen Liebesgemeinschaft der von Gott prädestinierten Menschen. Ziel ist also genau die Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Gott und Mensch.

In diesem Kontext ist es auch sehr wichtig darauf hinzuweisen, dass die Verdienste des Menschen bezüglich der Rechtfertigung relativiert werden. Es kommt nicht nur darauf an, was die Menschen tun oder wollen, sondern ob Gott annimmt, was die Menschen vollbringen. Damit wird die hypothetische Bedeutung der endlichen Freiheit in den Bereich der *potentia ordinata* verschoben. Nur in dieser relativen Sphäre gilt die Folgerung: Wenn ich gut handle,

---

133 Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, 142–165, bes. 154: »Motiv für die Prädestination Christi ist nicht die eifersüchtige, durch den Sündenfall der Menschen gekränkte Liebe Gottes, sondern das sich aus dem Wesen Gottes ergebende Wollen von Mitliebenden, die auf ihn als das Ziel hin angelegt sind.«

134 Vgl. Johannes Duns Scotus: *Ordinatio* III. Hg. Von José Rodríguez Carballo u. a., *Opera omnia*: Bd. 10, Civitas Vaticana 2007, d. 7 q. 3 n. 3: »Ergo a primo prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum«. Siehe auch Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, 155: »Nicht Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen stehen im Mittelpunkt. Jesus Christus als Gott-Mensch ist als Zielpunkt und Höhepunkt der Schöpfung intendiert.«

135 Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, 150. Dazu Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis Distincti* = *The Examined Report of the Paris Lecture*. Hg. u. übers. v. Allan Bernard Wolter, Bd. 2, 2008, d.7 q.4 n.4: »Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, et si non fuissent creandi alli quam solus Christus.«

erwirke ich mein Heil. Heilsentscheidend ist aber die Verfügung Gottes durch die *potentia absoluta* und damit die Prädestination. Das bedeutet, dass die absolute Freiheit Gottes eine neue, prinzipielle Bedeutung erlangt – freilich als Freiheit Gottes. Denn nur Gottes Wille ist absolut und *unbedingt*. Damit hängt aber das Heil der Menschen letztlich nicht von ihrem Tun, sondern von der Prädestination Gottes ab.<sup>136</sup> Die Unterscheidung von geordneter Macht – Gott handelt hier auf der Basis der von ihm gestifteten Ordnung der Dinge (formal bedingt) – und der absoluten Macht – er handelt unmittelbar (formal unbedingt) – ist ihrerseits nur relativ,<sup>137</sup> weil sich in beiden Fällen um keine Willkür handelt, sondern um das Wirken Gottes aus unendlicher Liebe und unendlicher Freiheit. Für Gottes Handeln kann es schlechthin keine Willkür geben, also handelt er aus absoluter Notwendigkeit. Diesen Gedanken wird Wilhelm von Ockham (1285–1349) radikalisieren.<sup>138</sup> Bezogen auf die Inkarnation Christi wird er betonen, dass Gott auch Esel oder Stein hätte werden können.<sup>139</sup> Grund für die göttlichen Verfügungen ist einzig der gleichermaßen freie und notwendige Wille Gottes.

Das neue dialektische Verhältnis manifestiert sich auch im Blick auf das Verhältnis von offenbarungsbasierter Theologie und rein rational argumentierender Philosophie. Sache der natürlichen Vernunft und damit Sache der Metaphysik ist das Seiende als Seiendes. Gott als unendlich Seiendes ist zugleich auch Gegenstand der Philosophie. Sein Dasein kann bewiesen werden. Dabei stützt sich Duns Scotus auf das ontologische Argument des Anselm von Canterbury. Er beginnt seine Argumentation nicht wie Thomas bei der sinnlichen Welt, also der Wirkung Gottes, sondern beim Begriff Gottes. In einem höchst komplexen Gedankengang »Über das erste Prinzip« weist er das Dasein Gottes auf.<sup>140</sup> Es gehört nach Duns Scotus zum

136 Burger, *Personalität im Horizont absoluter Prädestination*, 151f.

137 Siehe zum Ganzen auch Werner Dettloff, Art. Duns Scotus/Scotismus I., in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). Hg. v. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. 9, Berlin-New York 1993, 218–228, bes. 227.

138 Klaus Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutungen*, Wiesbaden 1975.

139 Dazu Rowan Williams, Art. Jesus Christus III, in: TRE 13, 753–754.

140 Johannes Duns Scotus, *Abhandlung über das erste Prinzip*. Hg. u. übers. v. W. Kluxen, Darmstadt 1974.

Begriff des unendlichen und mithin vollkommenen Seins zu existieren. Diese theoretische Erkenntnis bleibt aber recht formal und unbestimmt. Der Begriff des Seienden erhält hier, wie Ludger Honnfelder und im Anschluss daran Jürgen Habermas gezeigt haben, den Charakter einer transzendentalen Erkenntnis.<sup>141</sup> Das bedeutet, Sein bezeichnet keine gegenständliche Sache, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Das betrifft sowohl die Erkenntnis des Schöpfers als auch der Geschöpfe.

Durch die Trennung von Gottesbegriff (Ursache) und sinnlicher Welt (Wirkung) werde der Weg für eine nicht theologisch, nicht naturphilosophisch und nicht metaphysisch fundierte Naturwissenschaft geöffnet. Duns Scotus leistet also Vorarbeiten für den neuzeitlichen Empirismus. Entscheidend ist dabei, dass Transzendentalien wie das Seiende und generell Allgemeinbegriffe nicht mehr als eigentliche Sache der Wissenschaft angesehen werden, sondern das Besondere, Konkrete und Einzelne, wie es die Erfahrung vernimmt, wird wissenschaftlich untersucht. Dabei löst sich Scotus von der aristotelischen Grundüberzeugung, dass das Allgemeine die vornehmliche Sache der Wissenschaft sei, weil nun das besondere und konkrete der Empirie die Grundlage des Wissens bildet. Eine inhaltlich gefüllte Erkenntnis bleibt auf eine Sache verwiesen, die a posteriori erschlossen wird. Die Universalien, die a priori erkannt werden können, verlieren dagegen massiv an Gewicht. Scotus bereitet also zunächst dem Nominalismus des Wilhelm von Ockham den Weg.

Bezogen auf die Gottesfrage erschließt sich nach Duns Scotus das maßgebliche Wissen aus der Offenbarung, gerade weil auch diese kontingent, konkret und geschichtlich gegeben ist und eben nicht a priori gewusst werden kann. Für ihn vervollkommenet das Offenbarungswissen nicht mehr die Sphäre der natürlichen Vernunft, vielmehr bilden sich zwei getrennte Sphären heraus: Auf der einen Seite das theoretische und abstrakte Wissen der Philosophie, auf der anderen Seite das praktische und konkrete Wissen der Theologie. Während Habermas diese Trennung als Präfiguration einer nachmetaphysischen und damit säkularen, theologiefreien Philosophie ansieht, macht Honnfelder klar, dass auch bei Duns Scotus eine innere Verbindung bestehen bleibt. Scotus gehe es darum, einen wis-

---

141 Ludger Honnfelder, Duns Scotus, München 2005, 101.

senschaftlichen Ausgleich zu schaffen zwischen der ontologischen Transzendenz Gottes, die in der Metaphysik bedacht wird, und der heilsgeschichtlichen Immanenz, der sich die Offenbarungstheologie widmet. Für unseren Kontext ist es entscheidend, dass sich Philosophie und Theologie für Duns Scotus unter einem »Dach« befinden.<sup>142</sup> Freilich birgt dieses gemeinsame Haus doch deutlich getrennte Wohnungen, die aber disjunktiv verbunden bleiben. Doch gleich in welchem Raum die jeweilige Disziplin verortet wird, in jedem Fall gewährt der Gottesgedanke metaphysisches Obdach und zwar sowohl auf dem Denkweg der Philosophie als auch auf dem der Theologie.

### 3. Wilhelm von Ockham (1288–1347): Eine neue Ordnung der Dinge<sup>143</sup>

Johannes Duns Scotus findet in Wilhelm von Ockham einen Schüler, der einerseits die Gedanken des *Doctor subtilis* – so ein mittelalterlicher Ehrentitel des schottischen Theologen – aufnimmt, der sich aber auch scharf von seinem Meister abgrenzt und dessen Innovationen radikalisiert. So ist es wohl kein Zufall, dass sich der englische Franziskaner William und der deutsche Dominikaner Eckhart zeitgleich in Avignon vor einem päpstlichen Tribunal verantworten mussten. Beide gehen einen wichtigen Schritt in Richtung Neuzeit und lösen sich dabei von anerkannten Überzeugungen. Der Mediävist Ruedi Imbach spricht davon, dass Ockham Grenzen durchbricht, indem er »unter Berufung auf die unendliche Allmacht Gottes die Schranken der mittelalterlichen Welt niederreißt«.<sup>144</sup> Und schon seine Zeitgenossen betrachteten Wilhelm von Ockham als den

---

142 Honnefelder, Duns Scotus, 26.

143 Als einführende Literatur siehe: Paul Vincent Spade (Hg.), *The Cambridge companion to Ockham*, Cambridge-New York 1999; Jan P. Beckmann, *Wilhelm von Ockham*, München 1995; Hans Kraml und Gerhard Leibold, *Wilhelm von Ockham*, Münster 2003.

144 Ruedi Imbach, Vorwort, in: *Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Hg., übers. u. kommentiert v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 6. Habermas sieht im Werk Ockhams die »nominalistische Revolution« am Werk, die Wege in die Zukunft bahnt. Siehe Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 805.

Begründer der *via moderna*, während Thomas von Aquin und auch noch Johannes Duns Scotus dem »alten Weg« zugeordnet wurden.<sup>145</sup>

Ockham knüpft an die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* an,<sup>146</sup> allerdings mit einer entscheidenden Modifikation. Die *potentia ordinata* wurzelt in der göttlichen Rationalität als vernünftigem Grund der Welt, denn die Ordnung der Dinge wird von der Vernunft Gottes bewirkt. Doch ist in Gott diese kreativ ordnende Rationalität nicht eigentlich vom absolut freien Willen Gottes unterschieden, der sich wiederum in der *potentia absoluta* manifestiert und durch nichts als dem Verbot des Selbstwiderspruchs gebunden wird. Folglich kann die *potentia ordinata* bei Ockham aber nun nicht mehr jene besondere feste Ordnung meinen, welche sich durch die universalen und allgemeinen Strukturen, wie Ideen, Universalien und Allgemeinbegriffe sowie die Naturordnung und die Heilsordnung realisiert. Vielmehr dehnt er den Begriff der geordneten Macht auf das gesamte Handeln Gottes aus. Auch die absolute Macht ist per se geordnet, sodass es letztlich nur eine Macht Gottes gibt und der Unterschied zwischen *potentia absoluta* und *potentia ordinata* praktisch hinfällig wird.

»Denn in Gott gibt es nach außen nur eine einzige Macht, die ganz und gar mit Gott selbst identisch ist. Die Unterscheidung ist aber auch nicht so zu verstehen, dass Gott manches ordnungsgemäß machen kann, manches hingegen absolut und nicht ordnungsgemäß. Denn Gott kann nichts nichtordnungsgemäß machen.«<sup>147</sup>

---

145 Zur sehr unterschiedlichen Einschätzung der Innovationen Ockhams siehe Sigrid Müller, Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (*recta ratio*) bei Wilhelm von Ockham, Tübingen-Basel 2000, 5f. und 10–13. Noch immer wichtig Heiko A. Oberman, *The Shape of Late Medieval Thought. The Birthpangs of the Modern Era*, in: Charles E. Trinkaus, Heiko A. Oberman (Hgg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 5–25.

146 Ausführlich dazu Klaus Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham, Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975.

147 Wilhelm von Ockham, *Quodlibeta septem*. Hg. v. Joseph C. Wey, *Opera theologica*: Bd. 9, St. Bonaventure 1980, VI q. 1, a. 1. Siehe auch Sigrid Müller, Volker Leppin (Hgg.), *Texte zu Theologie und Ethik. Lateinisch/Deutsch / Wilhelm von Ockham*, Stuttgart 2000.

Streng genommen handelt Gott immer geordnet, »*quia Deus nihil potest facere inordinate*«. Allerdings wird Gottes absoluter Wille selbst zum Maß der Ordnung. Die Vermittlungsinstanzen, die Zweitursachen, verlieren demgegenüber an Bedeutung. »Alles, was Gott vermittelt einer Wirk- oder Zielursache als Zweitursache machen kann, kann er auch unmittelbar von sich aus machen.«<sup>148</sup> Dadurch kommt es zu einer Radikalisierung des unmittelbaren Handelns Gottes am Einzelnen, die sich bereits bei Scotus zeigte. Das Einzelne steht als Einzelnes in unmittelbarer Beziehung zum Einen. Dies betrifft die Frage nach den Naturgesetzen und der Erkenntnis der Dinge ebenso wie die Heilsordnung. Ockhams Neuansatz sei bezogen auf die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen kurz angedeutet.

Es scheint, dass durch die Verschärfung der absoluten Macht Gottes die Wirkmacht der Freiheit des Menschen etwa bei der Frage des Heils vollkommen vernichtet würde, wenn alles von der Erstursache Gott abhängt. Doch ist der Sachverhalt komplexer und letztlich gegenläufig.

Denn einerseits kann Gott in seiner unbedingten Freiheit jedem Menschen auch ohne die vermittelnde Gnade das Heil schenken. Gnade wird in diesem Kontext verstanden als eine mittlere Ursache und damit als eine geschaffene Größe, die von der *gratia increata*, die im Letzten Gott selbst ist, unterschieden werden muss.<sup>149</sup> Diese endliche Gnade, die nicht schon selbst die Vergöttlichung bewirkt, arbeitet gemäß der von Gott gefügten Ordnung der Dinge mit der ebenfalls endlichen Freiheit des Menschen zusammen. Sie überformt die natürlichen Vermögen des Menschen, lenkt sie und führt sie so zur Vollendung. Doch kann nach Ockham im Rechtfertigungs-geschehen eben diese geordnete Gnade ebenso entfallen wie das freie Mitwirken des Menschen, weil Gott das Heil gemäß der *potentia absoluta* durch das bloße Annehmen des Sünders als solchem unmittelbar schenken kann. Die erstursächliche und absolute Gnade Gottes, die er selbst ist, kann also direkt ohne gute Werke des Menschen die Vergöttlichung des Menschen bewirken.

148 Wilhelm von Ockham, Quodlibeta, VI q. 1, a. 1.

149 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73: »Also kann Gott ihm das ewige Leben ohne eine solche Gnade, die die Voraussetzung der Verdienstlichkeit wäre, geben.«

Andererseits erfährt gerade die endliche Freiheit des Menschen eine Aufwertung und rückt ihrerseits fast in den Status einer Erstursache. Denn wenn der rein natürliche Mensch, d.h. der Mensch ohne Gnade, sein Möglichstes gibt, kann er ebenfalls das Heil erlangen: »Also hat der allein aus Natürlichem bestehende Wille [des Menschen; KR] nach Gottes absoluter Macht das Vermögen zu einem verdienstlichen Akt.«<sup>150</sup> Denn, wie Ockham betont, kann nichts verdienstlich sein, wenn wir es gar nicht vermögen. Unsere Freiheit ist also heilsrelevant. Folglich gewinnen die endlichen Vermögen des Menschen radikal an Bedeutung. Sie werden in gewissem Sinn von der Gnade unabhängig, weil eine Gnadengabe, die das Verdienst erst ermöglicht, nicht unserem Vermögen untersteht und sich damit unserer Einflussnahme entzieht, nicht selbst schon als Verdienst angerechnet werden kann. Verdienstvoll ist ein Werk »wegen des frei verursachenden Willens; dann aber könnte Gott einen solchen vom Willen gewählten Akt auch ohne eine solche Gnade annehmen«.<sup>151</sup> Damit besteht die Möglichkeit, dass schon das natürliche Wirken den Menschen rechtfertigt – wenn Gott das will. Damit erscheinen paradoxerweise sowohl die göttliche Freiheit als auch das freie Wollen des Menschen als erstursächlicher Grund des Heils. So manifestiert sich in Ockhams Rechtfertigungslehre die Dialektik der Neuzeit.

Ockham radikalisiert die Akzeptationslehre des Duns Scotus, die besagt, dass nicht schon das Wirken des Menschen als solches entscheidend ist, sondern die Annahme dieses Wirkens durch Gott. Bei Ockham entfällt einerseits die vermittelnde Instanz der Gnade, verstanden als Erstursache, welche den natürlichen Willen als Zweitursache vervollkommnet. Die Annahme des Menschen durch Gott ist vollkommen unabhängig von dessen Werk. Doch hält Ockham andererseits daran fest, dass gemäß der faktisch von Gott gesetzten Ordnung der Dinge kein Mensch ohne geschaffene Gnade einen verdienstlichen Akt auch nur wählen könnte. Diese Meinung gründet auf dem Wissen der Schrift und der Tradition. Ausdrücklich richtet sich Ockham gegen Pelagius, dem von der Tradition unterstellt wird, eine Erlösung des Menschen völlig ohne göttliches Wirken für möglich gehalten zu haben. »Ich behaupte dagegen, dass ihn

---

150 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73.

151 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 73.

[den guten Willen des Menschen, KR] ausschließlich die absolute Macht Gottes verdienstlich macht, indem sie ihn annimmt.«<sup>152</sup>

Maßgeblich ist, dass Gott sich unmittelbar und absolut frei dem Einzelnen zuwendet. Weder für den Heilsweg noch für den Erkenntnisweg kann sich der Mensch auf die *potentia ordinata* berufen.<sup>153</sup> Wohl aber kann und soll er sich auf die *potentia absoluta* verlassen, die ihrerseits niemals ungeordnet, sondern das Maß aller Ordnung ist. Die in dieser Argumentation Ockhams angelegte logische Spannung, die der Dialektik der Neuzeit entspricht, wird sich im religiösen Kontext vor allem bei Martin Luther Bahn brechen und schon vorher bei Nikolaus von Kues erstmals explizit als disjunktive Denkform reflektiert werden.

Auch bezüglich der Erkenntnis gibt es nun entscheidende Veränderungen. Ockham beharrt auf der »Evidenz« der Erkenntnis. Dem Menschen als »viator«, d.h. als Pilger auf dem Weg zu Gott, ist es nicht möglich, theologische Wahrheit evident zu erkennen. Weder Offenbarungswahrheiten noch die natürliche Gotteserkenntnis sind also offenkundig. Evident ist eine Erkenntnis, wenn das Auffassen von Satzteilen oder Ausdrücken (*termini*) eine bestimmte Einsicht nach sich zieht.<sup>154</sup> Dabei richtet sich diese Einsicht nicht so sehr auf wissenschaftliche Erkenntnis, die in der notwendigen Verknüpfung von Termini besteht, sondern auf kontingente Sachverhalte. Hier zeigt sich wie schon bei Duns Scotus ebenfalls die neuartige Wirksamkeit Gottes im kontingenten Einzelnen. Der empirische

152 Wilhelm von Ockham, Texte zu Theologie und Ethik, 75.

153 Vgl. dazu Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 110f. Blumenberg sieht hier einen Willkürgott am Werk. Er übersieht dabei, dass es sich um keinen göttlichen Absolutismus handelt, sondern dass die Absolutheit Gottes zur Unmittelbarkeit seines Wirkens und seiner Gegenwart im Individuum führt und dass menschliches Individuum und göttliche Freiheit dadurch in eine neue Unmittelbarkeit kommen, die letztlich auch zum Durchbruch der Freiheit im Wesen des Menschen führen wird.

154 Wilhelm von Ockham, Opera theologica, I, 5–6 (zit. n. Imbach, 115): »Ich sage, dass eine evidente Erkenntnis eine Erkenntnis eines wahren Verknüpften (*complexus*) ist, welche durch die unverknüpfte Erkenntnis der Termini unmittelbar oder mittelbar verursacht werden kann. [...] Wenn die unverknüpfte Erkenntnis gewisser Termini [...] in jeglichem Intellekt, der diese Erkenntnis besitzt ausreicht, [...] um mittelbar oder unmittelbar die Erkenntnis des Verknüpften zu erzeugen, dann wird dies Verknüpfte evident genannt.«

Sachverhalt gewinnt eine neue Bedeutung, denn die Evidenz muss im Einzelnen geklärt werden.

Genauer betrachtet kann eine Einsicht auf zwei Weisen gewonnen werden: entweder *intuitiv* oder *abstraktiv*. Eine abstraktive Erkenntnis kann sich gleichermaßen auf Existierendes und Nichtexistierendes beziehen, denn sie ist unabhängig von der äußeren Realität und bezieht sich auf »abgezogene« – abstrakte – *termini*. Begriffe und überhaupt sprachliche Ausdrücke rücken in das Zentrum der Wissensentfaltung. Die abstrakte Denkart hat ihren Anhalt an der Natur oder Washeit (*quidditas*) der Sache. Verschiedene sprachlich gefasste gedankliche Sinngehalte werden untereinander verbunden. Damit steht das Denken nur in einer äußeren, quasi nur durch das Denken postulierten Beziehung zum objektiven Gegenstand des Wissens. Die Abstraktion bleibt demzufolge wesentlich innerlich oder subjektiv.

Die intuitive Erkenntnis dagegen berührt den Gegenstand in seiner faktischen Wirklichkeit. Die Sache muss außen gegenwärtig (*praesens*) und da sein (*existens*).<sup>155</sup> Bei der Intuition bedarf es keiner inneren Repräsentation, weil der Gegenstand für sich steht und die Erkenntnis zu ihm eine unmittelbare Beziehung – »*relatio actualis et realis*« – unterhält. Dadurch wird empirische Erkenntnis massiv aufgewertet, sodass das Kontingente und Einzelne die letzte Grundlage des Wissens bildet und nicht das Notwendige und Allgemeine. Durch die Unterscheidung von abstrakter und intuitiver Erkenntnis, vor allem aber durch das Konzept der Intuition leistet Ockham eine gewisse Vorarbeit für die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie. Die Diastase zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt zeichnet sich ab,<sup>156</sup> wobei Begriffe mehr als gedankliche Konstruktionen des Subjekts, denn als platonische Ideen aufgefasst werden. Während die Ideen Platons der Unterscheidung von subjektivem Denken und objektivem Gegenstand vorausgingen, trennen sich

---

155 Wilhelm von Ockham, Quodlibeta, q. 6.

156 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 824: »Das eigentlich Interessante an dieser Auseinandersetzung ist die *mentalistische Wende*, die sich darin vorbereitet: Ockham verwandelt den ontologischen Dualismus von Geist und Materie in das epistemologische Verhältnis des erkennenden Subjekts zur Welt der Objekte. Bei Ockham zeichnet sich bereits die Tendenz ab, die sich erst im 17. Jahrhundert durchsetzen wird.«

nun im Nominalismus die Bezeichnungen (*nomina*) durch das Subjekt von der gedachten oder empirischen Sache.

Zunächst besagt aber die nominalistische Wende allerdings, dass die eigentliche Sache des Denkens in den äußeren Dingen besteht bzw. die sinnlichen Gegenstände die eigentliche Sache sind, während die Allgemeinbegriffe, die Wesensbegriffe, lediglich als »*voces*«, »*signa*« oder eben »Namen« für die Sache verstanden werden, die diese repräsentieren. Begriffe stehen nun gerade nicht mehr für den quasi göttlichen Geist, der das wahre Sein der Dinge gewährt, dem gegenüber die durch die Materie individuierten Einzeldinge nur »Schatten« sind, denen das Nichtige der Materie eingeschrieben ist, wie dies etwa noch im Thomismus der Fall war. Alles Wirkliche ist jetzt individuell, das Allgemeine hingegen hat keine eigene Wirklichkeit. Damit wird das platonisch-aristotelische Erkenntnisgefüge vom Kopf auf die Füße gestellt. »Es ist unmöglich, dass ein extramentales Ding ein universales sei [...], wie es unmöglich ist, dass ein Mensch dem Denken oder dem Sein nach ein Esel sei.«<sup>157</sup> Die Zeichen und Begriffe sind willkürlich. Sie bilden die Wirklichkeit nicht ab, sondern sind reine Konvention. Gerade der Mediävist und Philosoph Umberto Eco war sich der Verbindung des Nominalismus mit der Postmoderne durchaus bewusst. Literarisch aufgearbeitet hat er dies in seinem Roman »Der Name der Rose«, der mit den Worten endet: *pristina rosa stat nomine, nomina nuda tenemus*.<sup>158</sup>

Ockham übernimmt die von Duns Scotus postulierte Univozität des Seinsbegriffs. Doch führt sie nun im Kontext des Nominalismus zu einer Schwächung der Gotteserkenntnis im bisher üblichen Sinn. Doch bedeutete dies weder eine Abkehr vom metaphysischen Erkennen noch von der Christlichkeit des Wissens. Nach Ockham kann von Gott und von der Schöpfung *una voce*, also unter Verwendung desselben Allgemeinbegriffs von Sein gesprochen werden. Die Unendlichkeit des Seins Gottes impliziert eben keinen überwiegend differenten, eben nur analog zu fassenden Seinsbegriff. Göttliches und menschliches Sein rücken insofern näher zusammen. Doch ist die univok zu verwendende Universalie »Sein« ihrerseits nur eine *vox* bzw. ein *nomen*, wodurch sich eine neue Kluft zwischen

157 Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Distinctiones 2 – 3*, Opera theologica: Bd. 2, St. Bonaventure 1970, d. 2, q. 7.

158 Umberto Eco, *Der Name der Rose*, München 2012.

Gott und Mensch nun bezogen auf die Erkenntnis auftritt. Univoke Erkenntnis stiftet eben eine Gemeinsamkeit des Namens und keine der Sache.<sup>159</sup> Dadurch, dass es sich beim nominalen Prädikat »Sein« um eine intramentale Größe und keine extramentale Wirklichkeit handelt, wird das Dasein Gottes *objektiv – in re* – schwerer zu erkennen.<sup>160</sup> Doch stellt diese Schwierigkeit dann die neuzeitliche Metaphysik vor eine epochal neue Aufgabe. Es gilt fortan, die Wahrheit des Seins zunächst »in uns« oder *subjektiv* zu denken. Dies ist ein weiterer Schritt in der Verlagerung des Gottesgedankens »in uns«, die sich bereits in der Mystik abzeichnete. Das Verhältnis von subjektiver und objektiver Erkenntnis wird neu zu bestimmen sein. Zunächst wird hier tatsächlich die Metaphysik der zweiten Epoche aufgelöst, die vom in der Schöpfung mittelbar und in der Offenbarung unmittelbar gegebenem »Gott unter uns« ausgeht.<sup>161</sup> Doch wird eine neue, christliche Metaphysik unter dem Vorzeichen der absoluten Freiheit des Geistes überhaupt erst notwendig gemacht, die ihre eigene Gewissheit der Gotteserkenntnis finden wird. Dafür ist die Gegenwart des univoken Seins Gottes in uns eine wichtige Voraussetzung, auch wenn im Nominalismus dieses Sein zunächst nur durch die menschliche Sprache bezeichnet wird, verweist das Zeichen doch auch auf die Sache. Und die Sache selbst ist in jedem Einzelnen präsent.

Bereits bei Ockham stellt sich die Frage nach der Gewissheit des Gewussten. Die unbedingte Freiheit und absolute Allmacht Gottes lassen jede Erkenntnis als vorläufig erscheinen, auch die empirische, denn auch die empirische Welt und die empirische Erkenntnis blei-

---

159 Vgl. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 811.

160 Wilhelm von Ockham, »[W]enn also das göttliche Wesen in sich erkannt wird, wird es von uns entweder intuitiv oder abstraktiv erkannt. Nun aber offenkundig nicht intuitiv, weil dies die beseligende Erkenntnis ist, die uns aufgrund der rein natürlichen Gegebenheiten [ex puris naturalibus] nicht möglich ist. Aber auch nicht abstraktiv, weil [...] keine Sache von uns abstraktiv in sich aufgrund der rein natürlichen Gegebenheiten erkannt werden kann, wenn sie nicht vorher intuitiv [das heißt durch Wahrnehmung] erkannt wird« (zit. n. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 808).

161 Hier ist Habermas zu widersprechen, wenn er von der »Ablösung vom metaphysischen Realismus« spricht. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, 821. Die Ablösung vollzieht sich bei Ockham nicht von Metaphysik als solcher, sondern von einer *bestimmten* Metaphysik, nämlich derjenigen der *Patristik und Scholastik*.

ben in jedem Moment von der *potentia absoluta* abhängig. Die Erschütterung der Grundlagen der Erkenntnis wird die neuzeitliche Philosophie dazu drängen, ein neues *fundamentum inconcussum* zu suchen. Nach den Schnitten, die der mit dem Nominalismus vertraute Martin Luther setzt, wird René Descartes dieses Fundament suchen und finden. Der Ort der Gewissheit ist dann aber das Individuum. Der Einzelne wird zum Ausgangspunkt der neuzeitlichen Rekonstruktion von Wissen und Gewissheit. Es ist zu erinnern, dass bereits in der zweiten Epoche der Metaphysik das Wissen und die Gewissheit ihren letzten Halt nicht wie in der griechischen Antike in der Einsicht der an und für sich wirklichen und wirksamen Ideen oder Substanzen fanden. Bei Aristoteles konnte das menschliche Individuum unter Relativierung der eigenen Relativität bis zur partiellen *Identität* mit der höchsten Substanz aufsteigen. Dies ist seit der Rezeption christlicher Offenbarungswahrheit im Neuplatonismus nicht mehr möglich, weil kein Mensch zur Anwesenheit bei Gott gelangen kann. Der göttliche Grund war hier bereits *different* von allem menschlichen Wissen, das Gott nur spekulativ erkennen konnte, gemäß einer hypothetisch denkenden Vernunft. Diese Vernunft unterstellt sich dem göttlichen Wissen, das in Jesus von Nazaret den Menschen geoffenbart wird. Dieses hypothetische Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, das seinen Halt einerseits im Gefüge der Natur und andererseits in der Offenbarung fand, ist bei Ockham nun zerschnitten. Die Unterstellung einer gottgegebenen Ordnung in allen Dingen verblasst, denn die Idealität und Substantialität der ersten Ursache (Gott) spiegelt sich nicht mehr in der Idealität und Substantialität der Wirkung wider, vielmehr zeichnet sich die Disjunktion von Ursache und Wirkung ab.

Bei Thomas befanden sich die »*scientia Dei*« und die »*scientia humana*« in einem spekulativen Grundverhältnis – gemäß dem subtilen Gefüge von Über- und Unterordnung. Menschliche Wissenschaft war göttlicher Wissenschaft untergeordnet, und zugleich waren beide die Extreme eines Vernunftschlusses, der seine Mitte in der »*revelatio*« fand. Unter den Erkenntnisbedingungen des auf Singularitäten ausgerichteten Nominalismus jedoch darf eine Wissenschaft nicht einer nicht begrifflich *evidenten* Wahrheit untergeordnet werden. Denn das Wissen Gottes und der Seligen sind uns per se ver-

borgen. Sie können weder intuitiv noch abstraktiv erfasst werden.<sup>162</sup> Doch auch das vermittelnde Offenbarungswissen ist nicht *evident*. Das evidente Wissen muss aus dem unmittelbaren Sehen oder Einsehen der Sache hervorgehen – *ex videre*. Die bloße Mitteilung eines Gewussten leistet dies nicht. Das unmittelbare Sehen des Zeugen kann nicht auf einen Hörer der bezeugten Botschaft übertragen werden. Entsprechend kommt der Empfänger der Botschaft nicht zu einem Wissen im Sinne der Evidenz, weil das Mitgeteilte als solches nicht wissenschaftlich nachvollziehbar wird. Es zeichnet sich hier die Notwendigkeit eines absoluten Glaubens ab, der keine Stütze mehr in der ihm untergeordneten spekulativen Philosophie findet. Im Übergang vom hypothetischen zum disjunktiven Wissensgefüge vertieft sich zunächst die Kluft zwischen göttlichem und menschlichem Wissen – auch da, wo sich Gott dem Menschen mitteilt, in der Offenbarung. Entweder bleibt das Mitgeteilte göttlich und ist nicht verständlich oder es ist verständlich, dann aber nicht göttlich. Demzufolge kann Offenbarungswissen nicht die Basis einer philosophischen Erkenntnis sein.

»Es ist leeres Geschwätz, wenn man sagt: Ich weiß gewisse Schlussätze, weil Du die Prinzipien weißt, denen ich Glauben schenke, weil du sie mir sagst. Und desgleichen ist es kindisch zu sagen: Ich weiß die Schlussätze der Theologie, weil Gott die Prinzipien weiß, denen ich glaube, weil er sie offenbart.«<sup>163</sup>

Glaube beginnt sich aus seiner Verbindung mit dem philosophischen Wissen zu lösen und wird, wie gesagt, *ab-solut*. Dem Glaubenswissen – auch demjenigen der Theologie – fehlt nach Ockham die innere Notwendigkeit und allgemeine Plausibilität. Offenbarung beruht einzig auf der Autorität Gottes, die unter der Perspektive der *potentia Dei absoluta* noch einmal massiv radikalisiert wird. Die Philosophie darf eine derartige Autorität aber nicht anerkennen. Die Theologie, die sich dieser Autorität dennoch unterwirft, ist folglich keine Wissenschaft mehr. Dazu formuliert Ockham: »Jener Habitus, der uneingeschränkt auf Autorität beruht, ist keine wissenschaftliche

162 Siehe hier weiter oben.

163 Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum sententiarum ordination. Prologus et distinctio prima*, Hg. v. Gedes Gal, *Opera theologica*: Bd. 1, St. Bonaventure 1967, 199; Ders., *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*. Hg., übers. u. kommentiert v. Ruedi Imbach, Stuttgart 1984, 124.

Erkenntnis im strengen Sinne; um einen solchen aber handelt es sich bei der Theologie.«<sup>164</sup>

Diese Einsicht hat weitreichende Folgen. Es ist wahr, dass Theologie als Wissenschaft im klassischen Sinn nur von geglaubtem Offenbarungswissen und nicht wie die Philosophie von offenkundig gewussten Prinzipien ausgehen kann. Im patristisch-scholastischen Kontext genügte es, die »*sacra doctrina*« als ein widerspruchsfreies System von Begriffen zu entfalten. Bei Ockham gilt dies in eingeschränktem Maße auch noch, wenngleich hier eindeutig »die Weichen in Richtung eines fideistischen Glaubensverständnisses« gestellt werden.<sup>165</sup> Doch darf an dieser Stelle nicht übersehen werden, dass gerade im Protestantismus, wo sich Glaube und Vernunft radikal trennen, der Raum für eine erneuerte Metaphysik geschaffen wird, die ihrerseits nicht nur die Grenzen zwischen Glauben und Wissen epochal neu bestimmen, sondern sich selbst in neuer Weise der Offenbarung annehmen wird. Deshalb ist es zwar richtig, bei Ockham einen kontinuierlichen »Rückzug« wissenschaftlicher Erkenntnis aus dem Feld des Offenbarungswissens und damit verbunden eine Begrenzung der Leistungsfähigkeit der natürlichen Vernunft festzustellen,<sup>166</sup> doch ist zugleich der innovative Charakter zu bemerken, der die neuzeitliche Beziehung von Glauben und Wissen, wie sie sich im Deutschen Idealismus vollendet, überhaupt erst ermöglicht. Der Rückzug der Philosophie von ihrer Stellung als Dienerin der Theologie ermöglicht ihr, ausgehend vom Prinzip des *Gottes in uns* autonom zu werden. Die autonome Vernunft der Neuzeit kann sich dann aber auf der Basis des disjunktiven Grundverhältnisses der Offenbarung erneut zuwenden und dieser ein Obdach geben, wenn der bloße Verstand der Aufklärung die Religion bedrängt. Insofern wird Hegel im Hinblick auf sein eigenes philosophisches Konzept davon sprechen, dass die Religion die »Flucht in den Begriff« angetreten hat. Und es ist nicht zwingend anzunehmen, dass die flüchtige Religion in der philosophischen Wissenschaft eine schlechte Unterkunft gefunden hat.

Von Wilhelm von Ockham bleibt bis heute Maßgebliches zu lernen. Jürgen Habermas verweist ausführlich darauf, dass Ockhams

164 Ockham, I Sent. prol. q. 7; Ockham, Texte zur Theologie und Ethik, 41.

165 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 809.

166 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 809.

politische Philosophie eine »Schrittmacherfunktion«<sup>167</sup> für die Entwicklung des neuzeitlichen Vernunftrechts hat. Dieses löst sich zwar von der christlichen Offenbarung und wird autonom, bleibt dieser aber aus der Distanz verbunden. Diese Verbindung ist möglich, weil auch das Evangelium selbst nach Ockham unter dem Maßstab der Freiheit zu betrachten ist. Die christliche Offenbarung besteht auch in dem Wissen, »dass keiner irgendeines Menschen Höriger sein darf«,<sup>168</sup> Ockham leistet nicht nur Vorarbeit für ein neuzeitliches Verhältnis von Kirche und Staat, sondern gibt diesem eine neue Begründung aus »evangelischer Freiheit«. Die Verlagerung des Augenmerks auf die Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Freiheit, schöpferischer und geschaffener Vernunft könnte auch für die katholische Kirche, die ja besonders in mittelalterlichen Strukturen verhaftet ist, ein neues, freiheitliches Fundament für das eigene institutionelle Gefüge legen. Bereits Ockham relativiert die monarchische Verfassung der Kirche.<sup>169</sup> Er favorisiert eine konziliare Verfassung der Kirche, hält Mehrheitsentscheidungen für relevant und arbeitet Prozeduren der Wahrheitsfindung aus.<sup>170</sup> Damit könnte gerade Ockham zum Stichwortgeber in den Diskussionen über den synodalen Weg der katholischen Kirche werden.

#### 4. Martin Luther (1483–1546): Entweder Theologie oder Philosophie<sup>171</sup>

Martin Luther prägt die Geschichte der Philosophie nicht unmittelbar, jedoch ist sein mittelbarer Einfluss auf die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens und mithin auch der Philosophie kaum zu

167 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 839.

168 Wilhelm von Ockham, Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus, Ausgew., übers. u. hg. v. Jürgen Miethke, Stuttgart 1995, 85. Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 843.

169 Ockham, Texte zur politischen Theorie, 116.

170 Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 847 und Ockham, Texte zur politischen Theorie, 181 und 183.

171 Als einführende Literatur siehe: Volker Leppin u. a. (Hgg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014; Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2017; Otto H. Pesch, und Volker Leppin, Hinführung zu Luther, Ostfildern 2017.

überschätzen. Luther selbst ist Teil der epochalen Innovationsbewegung. Er ist selbst von der Deutschen Mystik, dem Nominalismus und dem Humanismus geprägt. Er wirkt in einem Umfeld religiöser Erneuerung. Ich erinnere an den Konziliarismus des 15. Jahrhunderts, der eine synodale Verfassung für die Kirche anstrebte, die religiösen Revolutionäre John Wyclif (1330–1384) und Jan Hus (1369–1415) sowie das Wirken des Humanisten Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536). Doch auch an die Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus (1492) sowie an technische und künstlerische Erneuerungen ist zu denken – exemplarisch sei auf Leonardo da Vinci (1452–1519) verwiesen. Nicht zuletzt befanden sich die Gesellschaften Europas in einem wirtschaftlichen Umbruchprozess. Nicht nur in den Städten Norditaliens entwickelte sich ein selbstbewusstes Bürgertum, das neue Rechte politischer Partizipation forderte.<sup>172</sup> Luthers Wirken folgt einerseits vorhergehenden Entwicklungen in der epochalen Umwälzung vom Mittelalter zur Neuzeit, andererseits aber ist es selbst Trigger für Innovationsschübe in Religion, – siehe die Ausbildung des reformatorischen Christentums –, in Politik, – es ist auf das Entstehen der konfessionellen Nationalstaaten zu verweisen –, in Kultur – man denke an die neue Bedeutung der Volkssprache in Religion, Dichtung und Gesellschaft –, aber auch in Ökonomie – hier wäre an das protestantische Berufsethos und an den »Geist des Kapitalismus« (Max Weber) zu denken.<sup>173</sup> Eine der für die Neuzeit entscheidenden Dynamiken entwickelt sich im Gefolge des französischen Reformators Johannes Calvin.<sup>174</sup> Aus dem reformierten Christentum werden die entscheidenden Impulse für die Ausbildung der neuzeitlichen Demokratie hervorgehen.<sup>175</sup> Die basisdemokratischen Strukturen der calvinistischen Gemeinden, die jeder Form von klerikaler Hierarchie gegenüber skeptisch sind, beeinflussen die politischen Strukturen in der Schweiz, in den Nieder-

172 Zu Recht spricht Jürgen Habermas davon, dass »Luthers Gedanken zündende Funken in einer weltweit gärenden Situation gewesen sind«, Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 9.

173 Hierzu immer noch interessant: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, *Gesammelte Schriften*: Bd. 1, Darmstadt 2016, 512–605, bes. 594–605.

174 Siehe Troeltsch, *Die Soziallehren*, 607–612.

175 Siehe Troeltsch, *Die Soziallehren*, 762–772 und 790–794.

landen und in England.<sup>176</sup> Vor allem aber die Vereinigten Staaten von Amerika sind als erstes demokratisches Gemeinwesen der Neuzeit ohne den Einfluss des reformierten Christentums nicht denkbar. Nicht zuletzt ist hier an Jean-Jacques Rousseau zu erinnern. Der als Calvinist erzogene Rousseau wird nicht nur zum Stichwortgeber für die Französische Revolution, sondern auch für die neuzeitliche Philosophie, ist doch Kants Metaphysik der Freiheit ohne Rousseau nicht denkbar.

Was die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie angeht, bleiben die Weichenstellungen Luthers maßgeblich.<sup>177</sup> Es wird im Folgenden darum gehen, seine radikal neue Bestimmung von Vernunft und Freiheit in den Blick zu nehmen. Zwei oberflächliche Beobachtungen mögen zunächst die immense Bedeutung Luthers für die Geschichte des Denkens hervorheben: Die Philosophie der Neuzeit wird sich mit wenigen Ausnahmen (Descartes, Spinoza, Pascal u.a.) innerhalb des Protestantismus abspielen. Und das neuzeitliche Freiheitsverständnis wird sich immer wieder auf die revolutionäre Tat des Reformators zurückführen. So ist Hegel der Überzeugung, dass die Reformation die Voraussetzung für die Revolution gewesen sei – ohne die religiöse Erneuerung keine politische Wende zur Freiheit. Der Einfluss der Reformation auf die neuzeitliche Philosophie ist umso erstaunlicher, als Martin Luther der philosophischen Vernunft jede Rolle bei der Deutung Offenbarung und der Ausbildung heilsrelevanter Wahrheit ebenso abspricht, wie der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen.

Zunächst könnte man bemerken, dass philosophisch betrachtet die Theologie Luthers im Vergleich mit der Differenziertheit und argumentativen Kraft der Hoch- und Spätscholastik einen Verfall darstellt.<sup>178</sup> Ein eigentlicher Fortschritt bezüglich der Qualität logischer Argumentation ist hier nicht festzustellen. Luther löst sich vielmehr vom intellektuellen Programm der patristisch-scholastischen Epoche, das seit Justin dem Märtyrer und spätestens seit Augustinus

---

176 Dazu Troeltsch, *Die Soziallehren*, 733–772.

177 Siehe Hans-Christoph Askani und Michel Grandjean (Hgg.), *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, Tübingen 2021.

178 Wohlwollend spricht Habermas von einer »in gewisser Weise reduzierte[n] Gestalt, die die Theologie bei Luther annimmt«, Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 12.

die christliche Theologie auszeichnet. Anselm von Canterbury hatte diese hypothetische Relation von Glauben und Wissen auf den Begriff gebracht: *fides quaerens intellectum*. Die Philosophie ist hierbei der Theologie unterstellt. Wenn Glaube, dann Einsicht. Wenn Einsicht, dann vertiefter Glaube. Vernunft und Glaube verhalten sich zueinander wie Natur und Gnade. Die erstere wird durch die letztere vervollkommen. Ohne Vernunft ist der Glaube ebenso wenig zu haben, wie die Gnade ohne die ihr zugrunde liegende Natur. Auch bezogen auf die Freiheit gelten dieselben hypothetischen Verhältnisse: Wenn Gnade, dann Freiheit. Ohne Zweitursache Freiheit gibt es auch keine Erlösung des Menschen. Luther dagegen entlässt die Vernunft aus ihrer Dienstbarkeit für den Glauben, wie er auch die Freiheit von ihrem zweitursächlichen Mitwirken am Heil entlässt.<sup>179</sup> Damit treibt er den Übergang von der hypothetischen zur disjunktiven Relation maßgeblich voran.<sup>180</sup>

Wie die zweite Epoche sich von den kategorialen Aussagen der griechischen Philosophie über Gott löst, so löst sich die dritte Epoche von den hypothetischen Annahmen der mittelalterlichen Theologie. Dabei beginnt Luther den Sachgehalt *des Glaubens* disjunktiv zu entfalten. Für diese Arbeit ist die alte Philosophie unbrauchbar. Die aus dem Glaubensgeschehen zunächst ausgeschlossene Philosophie wird sich im Bewusstsein und Selbstbewusstsein ein neues Prinzip – die Freiheit in absoluter Bedeutung – suchen und sich dann von diesem Standpunkt aus erneut der Religion – jetzt aber selbstbewusst – annähern. Wie wir bei Kant sehen werden, wird der Glaube nicht vom Wissen entkoppelt, wohl aber trägt nun die »Magd« Philosophie der »Königin« Theologie das Licht der Aufklärung voraus, und nicht mehr die Schleppe hinterher.<sup>181</sup>

179 Boeder, *Topologie der Metaphysik*, 370.

180 Habermas deutet diesen epochalen Umbruch jedoch in ganz eigener Art. Der wesentliche Beitrag Luthers in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Vernunft bestehe darin, dass Luther »den performativen Eigensinn christlicher Glaubenswahrheiten vor deren theoretischer Vergegenständlichung in metaphysischen Grundbegriffen retten« wolle. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2,12. Luther gehe es nicht mehr darum, den »propositionalen Gehalt« des Glaubens reflexiv zu klären. Vielmehr ziele er darauf, den »methodischen Vorrang des performativen Sinns« zu Bewusstsein zu bringen (Bd. 2,13). Doch ist hier zu fragen, ob der Gegensatz Propositionalität vs. Performativität wirklich dafür geeignet ist, die Innovation Luthers zu beschreiben.

Bereits in seiner frühen »Disputation gegen die scholastische Theologie« stellt Luther fest, dass es keine »Logik des Glaubens« gebe (Nr. 48; WA 1,227; StA 1,170).<sup>182</sup> Denn keine syllogistische Form sei stichhaltig bei Aussagen über die göttlichen Dinge (Nr. 49). Konkret richtet sich Luther hier gegen Pierre d'Ailly und damit gegen die ockhamistische Tradition. Klar unterscheidet Luther Glaube und Wissen. Würde man in göttlichen Dingen mit logischen Schlüssen vorankommen, dann würde etwa der Glaubensartikel von der Trinität *gewusst* und nicht mehr *geglaubt* (Nr. 51). Dies ist nun tatsächlich eine andere Definition des Glaubens als diejenige von Augustinus, die noch Thomas festhält: *cum assensione cogitare*. Das Wissen (*scire*), von dem bei Luther die Rede ist, ist nicht mehr das spekulative Wissen von Augustin und Thomas, in dem sich die göttliche Rationalität – spekulativ – widerspiegelt. Dieses war mit platonischem bzw. aristotelischem Denken kompatibel. Anders jetzt: »Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht. Gegen die Scholastiker« (Nr. 52). Doch nicht nur Aristoteles wird von Luther geächtet, sondern auch die neuplatonische Philosophie wie z.B. Porphyrios (Nr. 54). Diese philosophiefeindliche Linie zieht sich im Werk des Reformators durch von den frühen Schriften bis hin zu seinem Hauptwerk »De servo arbitrio« und darüber hinaus, wenn der davon spricht, dass der Teufel mit seiner »Pest aus der Philosophie« die Schrift zu etwas Verachtenswertem mache (WA 18,606).

Martin Luther unterscheidet die natürliche Theologie, die er *theologia gloriae* nennt von der Offenbarungstheologie, die er als *theologiae crucis* bezeichnet. In der Patristik und Scholastik wurde Röm 1,20 als die in der Bibel geoffenbarte Legitimation der philosophischen Vernunftkenntnis in Sachen Theologie gedeutet: »Das Unsichtbare Gottes konnte von den Geschöpfen der Welt durch das, was gemacht wurde, als intelligibel eingesehen werden, auch

181 Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, Berlin 1907, (AA VII), 1–116, 28.

182 Luther wird im Folgenden zitiert nach der von Hans-Ulrich Delius herausgegebenen fünfbändigen Studienausgabe (Berlin 1979) sowie soweit vorhanden nach der Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Unter Mitarbeit von Michael Beyer, hg. und eingeleitet von Wilfried Härle, 3 Bde. Leipzig 2016. Dabei wird auch die Seitenzahl der Weimarer Ausgabe (WA) angegeben.

seine ewige Macht und Gottheit, so dass sie unentschuldig sind.<sup>183</sup> Dagegen schießt nun Luther in seiner »Heidelberger Disputation.« Würdig und weise mache nur eine Theologie, die sich dem »Sichtbaren Gottes« zuwendet. Sichtbar an Gott aber ist nur das Kreuz. Das Kreuz ist zugleich der extreme Gegensatz zu Gott in seiner Herrlichkeit. Luther spricht hier von der »Rückseite« (*posteriora*) Gottes. Nun kommt es darauf an, darin die disjunktive Figur zu sehen. Im Nichtgöttlichen gilt es, Gott zu erkennen, und in der Widervernunft die Vernunft Gottes. Diese Paradoxie entspricht der Paradoxie des Kreuzes. Die darin liegende ganz andere Vernunft Gottes wird im Glauben erkannt. Das bloß menschliche Wissen steht dazu im radikalen Widerspruch. Nur die reine Offenbarung und der reine Glaube können hier vermitteln, nicht aber vernünftiges Wissen. Entweder Glaube oder Wissen, entweder Offenbarung oder Vernunft. Diese ausschließende Disjunktion erscheint zunächst als radikale Negation aller Vernunft und allen Wissens in Glaubensdingen. Doch bleibt auch die *theologia crucis* propositional gefasste Theo-Logie.<sup>184</sup> Entsprechend erklärt der Reformator vor dem Reichstag, dass er nur durch die Schrift und gute Argumente überzeugt werden könnte. So wird der neuzeitlichen Religiosität eine dialektische Logik in Bezug auf ihre Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft eingeschrieben. Freilich wird es gerade im Protestantismus immer wieder radikale Ausprägungen geben, die fideistisch fromm bleiben, denen dann Formen gegenüberstehen, die eine neuartige Rationalität entfalten.<sup>185</sup> In jedem Fall bereitet bei Luther die Negation des natürlichen Wissens ein Wissen vor, das eben nicht mehr natürlich, sondern göttlich ist. Die Disjunktion impliziert eine Spannungseinheit von göttlichem und menschlichem Wissen, die gerade keine reine Trennung ist. Glaube und Wissen befinden sich in einer Gemeinschaft. Göttliches und menschliches Wissen sind dann nicht mehr nur hypothetisch als Ursache und Wirkung aufeinander bezogen, sondern das negierte natürliche Wissen wird sich als seinerseits

183 Röm 1,20: »[...] invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ut sint inexcusabiles.« Entscheidend für das mittelalterliche Verständnis ist die Formulierung »intellecta conspiciuntur«. Das Unsichtbare Gottes wird als Vernünftiges betrachtet. Dies ist der Grundsatz aller spekulativer Vernunft.

184 Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,34 und 37.

185 Siehe dazu Troeltsch, Die Soziallehren, 853–862, 926–940.

göttliches Wissen im Verlauf der Neuzeit neu formieren. Dazu musste es zunächst aus seiner Unterordnung unter den Glauben befreit und entlassen werden. Schon bei Luthers humanistisch geprägtem Weggefährten Philipp Melanchthon bewegen sich der *reine Glaube* und die mit ihm verbundene Glaubenswissenschaft der Theologie und die *reine Vernunft* im Verlauf der Neuzeit wieder aufeinander zu. Auch die frühe lutherische Theologie, die sich zunächst als reine Auslegung der Offenbarung verstand, wird mehr und mehr die ihr selbst innewohnende Vernünftigkeit erkennen und eine eigene Form der Scholastik ausbilden. Diese altprotestantische Metaphysik wird von Gottfried Wilhelm Leibniz und dem Aufklärungsphilosophen Christian Wolff aktualisiert noch bis zu Immanuel Kants Zeiten an den evangelischen Universitäten gelehrt.

Bei Luther findet sich weder eine Trennung von Glauben und Wissen im Sinn der nachmetaphysischen Moderne noch kann Luther einfach als Wendepunkt zu Säkularismus und moderner Anthropologie verstanden werden.<sup>186</sup> Dagegen gilt es im Folgenden zu zeigen, dass und wie gerade die protestantische Philosophie der Neuzeit Theologie geblieben ist. Dabei tritt das erlebende, erkennende und handelnde Subjekt in die Mitte der philosophischen Betrachtung. Doch im Herzen des neuzeitlichen Subjekts wohnt der Geist Gottes. Denn im Anderen seiner selbst will Gott zu sich kommen. Diese Dialektik des göttlichen Geistes wurde erst durch Luthers Polemik gegen die alten Formen des Wissens ermöglicht. Die innovative Prägung des Wissensgefüges ist eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre. Das Neue an Luthers Glaubensverständnis liegt dabei

---

186 Habermas sieht bereits bei Luther eine Trennung von Glauben und Wissen am Werk, die sich als »treibende Kraft im Prozess der Säkularisierung« (Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,13) entfaltet und einer Ausdifferenzierung der Wissensbereiche in getrennte Subsysteme führt (Bd. 2,36). Doch schießt er mit seiner Bewertung des Reformators weit über das Ziel hinaus und deutet die neuzeitliche und mithin metaphysische Konstellation Luthers einmal mehr mit modernen und nachmetaphysischen Kategorien. Denn weder säkularisiert die lutherische Glaubenswissenschaft das Denken, noch führt die Trennung Luthers von der Metaphysik des Mittelalters zur Trennung von aller Metaphysik und mithin zu einer »anthropologischen Wende« (Bd. 2,13), noch zu einer radikalen Trennung von Religion und Wissenschaft bzw. Kirche und Staat (Bd. 2,36). Für Habermas bleibt der metaphysische Anspruch der »aus dem christlichen Horizont gewissermaßen entlassenen Philosophie« in der dritten Epoche, der Neuzeit, generell dunkel (Bd. 2,14).

jedoch nicht in einer Wendung von der *fides quae* zur *fides qua*. Ein angemessenes Verhältnis von Glaubensinhalt und Glaubensakt war schon bei Augustinus entscheidend. Neu ist hingegen die radikale Gewissheit, die entsteht, wenn *Gott allein* in uns am Werk ist. Gott allein rechtfertigt den Menschen ohne jede Mitwirkung seitens des Menschen. Nur so kann der neue Glaube jene *Gewissheit* gewinnen, die auch für die neuzeitliche Philosophie charakteristisch wird. Bei Luther wird es dazu notwendig, die natürlichen Vermögen des Menschen vollkommen zu negieren, da auf sie anders als auf das Wirken Gottes kein unbedingter Verlass sein kann. Das wird nirgends so klar wie in Martin Luthers zentralem Werk »De servo arbitrio«. Luther radikalisiert die Dynamik, die bereits bei Meister Eckhart, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham einsetzte. Doch wird hier deutlich, dass genau in dem Moment, wenn Luther ein relatives, weil natürliches und damit ungewisses Vermögen des Menschen zerstört, die absolute, weil göttliche Dimension desselben Vermögens ans Licht tritt. Insofern hat Luther – dialektisch betrachtet – dem Thema der vernünftigen Freiheit, wie es etwa bei Kant und im Deutschen Idealismus entfaltet wird, nicht nur sehr indirekt, sondern deutlich wahrnehmbar zugearbeitet.<sup>187</sup>

Hauptanliegen Luthers ist die Frage nach der *Gewissheit* des Heilswissens. Diese ist nur in der in seinen Augen völlig klaren und deutlichen Bibel gegeben. Nur die Heilige Schrift, die von den Christenmenschen mit aller Festigkeit angenommen werden muss, bietet einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit. Jede Form von Zweifel ist hier unangebracht. Die Christ:innen müssen notwendigerweise feste Behauptungen (*assertiones*) genießen (*delectari*), oder sie werden keine Christen sein (WA 18,603; StA 1,226). Denn der Heilige Geist, der selbst in uns diese Wahrheit eröffnet, »ist kein Skeptiker« (18,605; 1,232). Eine menschliche Erkenntnis nach Art des natürlichen Verstandes hat hier keinen Ort mehr. Zwar mag in der Schrift manches Dunkel bleiben, doch kann gerade »die Pest aus der Philosophie« hier nicht weiterhelfen (18,606; 1,234). Wenn aber alles auf Christus bezogen wird (18,606; 1,236) und Christus allein als Zentrum des Rechtfertigungsgeschehens gedeutet wird, dann liegt alle Wahrheit offen zu Tage (ebd.). Die dunklen Stellen

187 Anders Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2,37.

der Schrift können mit den klaren gedeutet werden. Die Bibel als ganze ist von höchster Klarheit.

Luther nennt nun die beiden zentralen Punkte, die klar und deutlich sein müssen und deshalb vor allem zu wissen sind. Der Dreh- und Angelpunkt der gesamten Lehre besteht darin zu wissen, dass der freie Wille, »in dem, was sich auf das Heil bezieht« (18,614; 1,246), schlechthin nichts vermag. Das Verhältnis von Natur und Gnade steht hier zur Disposition. Die Natur aber, hier der freie Wille, muss vollkommen negiert werden.

»Wer das zurückweist oder verachtet, der muss wissen, dass er der größte Feind der Christen ist. Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit und wie viel ich vermag und tun kann gegenüber Gott, wird mir genauso unsicher und unbekannt bleiben, was, wie weit und wie viel Gott an mir vermag und tun kann. Denn Gott wirkt alles in allem. Kenn ich aber die Werke und die Macht Gottes nicht, dann kenne ich Gott selbst nicht. Kenne ich Gott nicht, dann kann ich ihn nicht verehren loben, ihm Dank sagen und dienen. Denn ich habe keine Ahnung davon, wie viel mir zuzuschreiben ist, und wie viel ich Gott schulde. Daher ist es nötig, eine sehr exakte Unterscheidung zu treffen zwischen der Kraft Gottes und unserer, zwischen Gottes Werk und unseren, wenn wir gottesfürchtig leben wollen« (18,614; 1,246).

In diesen Zeilen zeigt sich der propositionale Gehalt in Luthers Lehre klar und deutlich. Luther radikalisiert die Lehre Ockhams von der *potentia absoluta*. Gott wirkt direkt, und er wirkt alles in allem. Sein Handeln richtet sich auf jedes Einzelne, Kontingente. In Sachen Heil ist jede Leistung, jedes Werk, jeder Akt eine Leistung, ein Werk, ein Akt Gottes *allein*. Allein die Gnade ist hier aktiv. Erasmus von Rotterdam, gegen den sich Luther in seiner Schrift »Über den unfreien Willen« richtet, hatte gegen eine derartige Verabsolutierung der Gnade schwere Bedenken geäußert. »Wer würde dann noch sein Leben bessern? Wer würde glauben, von Gott geliebt zu sein? Wer würde gegen sein Fleisch kämpfen?« (18,630; 1,278). Wenn Gott es ist, der das Gute und das Böse in uns wirke, dann werde der Gottlosigkeit ein großes Fenster aufgestoßen (ebd.). Luther hält dagegen, dass niemand sich aus Freiheit bessern *müsse*, weil niemand dies im eigentlichen Sinne *könne*. Wenn der Mensch in Sachen des Heils auf sich vertraute, gäbe es gerade keine Gewissheit des Heils. Das Heil hinge in diesem Fall wie bereits angedeutet vom Menschen und dessen Unzuverlässigkeit und nicht von Gott und dessen Zuverlässigkeit

ab. Stattdessen verweist Luther auf das göttliche Vorherwissen und die absolute Prädestination. Sie wirken das Heil unfehlbar. Dabei stützt er sich in besonderer Weise auf das neunte Kapitel des Römerbriefs.

Doch nicht nur, *dass* Gott alles in allem wirkt, ist entscheidend, sondern auch, *wie* Gott dieses alles wirkt. So ist der andere Teil der Summe des Christentums, das zweite Stück, das zu wissen ist, dass Gott nichts zufällig, will sagen kontingent vorherweiß. Vielmehr weiß und wirkt Gott alles aus Notwendigkeit (18,614; 1,248). Dass Gottes Wille sich notwendig vollzieht, war bereits der patristisch-scholastischen Philosophie klar, doch wurde dabei unterschieden zwischen der *necessitas consequentiae* und der *necessitas consequentis*. Erstere besagt, dass sich Gottes Wille zwar notwendig vollzieht, doch kann dies entweder kontingent bzw. frei geschehen oder aus unmittelbarer (Natur-)Notwendigkeit bzw. (Gnaden-)Notwendigkeit. Gottes Wirken setzt den freien Willen überhaupt erst frei. Je mehr Gnade, desto mehr Freiheit. Zweitere meint die unmittelbare Notwendigkeit der Folge. Ohne weitere Unterscheidung vollzieht sich der Wille Gottes schlechthin. Freiheit und Kontingenz haben hier keinen Ort. So müssen wir nach Luther glauben,

»dass er [Gott] alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschießt und ausführt. Durch diesen Blitzschlag wird der freie Wille vollständig zur Strecke gebracht und vernichtet« (18,615; 1,250).

Diese Zeilen, die zu Recht irritieren und befremden können, verdeutlichen – so Luther – nur das Geheimnis und die Fremdheit Gottes. Doch sieht sich der Reformator veranlasst, angesichts der Dunkelheit dieser Lehre wenigstens eine gewisse Aufhellung beizufügen. Dazu entwickelt er die Theorie der drei Lichter. Die Hierarchie von Natur, Gnade und Glorie wird zur Plausibilisierung der absolut notwendigen Prädestination herangezogen. Denn auch Luther ist klar, dass nichts Geringeres als die Gerechtigkeit und Güte Gottes hier in Frage stehen. So leistet er eine gewisse Theodizee *avant la lettre*. Diese Lehre besagt, dass wir im Licht der Natur nicht einsehen können, warum es in dieser Welt dem guten und frommen Menschen oftmals schlecht ergeht, während der Böse und Gottlose durchaus glücklich leben kann. Im Licht der Gnade hellt sich aber diese Ungerechtigkeit auf, da die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes

im Himmel dafür sorgt, dass der Böse bestraft und der Gute belohnt wird. Im Licht der Gnade aber

»ist es unlösbar, wie Gott den verdammt, der aus seinen eigenen Kräften nichts anderes tun kann als zu sündigen und schuldig zu sein. Hier behaupten das Licht der Natur ebenso wie das Licht der Gnade, das sei die Schuld nicht des elenden Menschen, sondern des ungerechten Gottes, und sie können nicht anders von Gott urteilen, der einen gottlosen Menschen umsonst ohne Verdienste krönt und einen anderen nicht krönt, vielmehr verdammt, der vielleicht weniger oder doch nicht mehr gottlos ist« (18,785; 1,656).

Erst im Licht der Herrlichkeit offenbart sich,

»dass Gott, dessen Urteil eben noch von einer unbegreiflichen Gerechtigkeit war, dann von einer ganz und gar gerechten und ganz und gar offenkundigen Gerechtigkeit ist. Dass wir das nur einstweilen glauben, ermahnt und gefestigt durch das Beispiel des Lichtes der Gnade, das ein ähnliches Wunder beim natürlichen Licht vollbringt!« (ebd.).

Luther ist also überzeugt, dass sich im Letzten auch dann die Gerechtigkeit Gottes zeigt, wenn nach menschlichem Ermessen und nach dem Ermessen der begnadeten Einsicht der Glaube am Ende ist. Der absolute Glaube hält an der Gerechtigkeit Gottes gerade gegen den Anschein fest. Was zunächst in die Dunkelheit eines absoluten Glaubens führt, vertieft die neuzeitliche Dialektik zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Der tiefste Grund der absolut gewordenen Freiheit wird sich als die göttliche Notwendigkeit erweisen, die selbst nur die andere Seite der menschlichen Freiheit ist.

Kant macht später in seiner Religionsschrift deutlich, dass wir einerseits an der absoluten Freiheit des Menschen und andererseits an der befreienden Wirkung der Gnade festhalten müssen.<sup>188</sup> Denn die Wende zum Guten, die Beharrlichkeit im Guten, die sittliche Vollendung und vor allem die Rechtfertigung angesichts irreversibler Taten kann die Freiheit aus sich nicht leisten. Doch führt dies nicht in den Salto mortale der Vernunft, die sich in den dunklen Abgrund der Gnadenwahl Gottes stürzt, um darin umzukommen. Vielmehr zeigt sich im Primat der Gnade nur die eine Seite der Disjunktion. Die andere Seite ist und bleibt die absolute Freiheit im Wesen des

---

188 Siehe dazu hier im Kant-Kapitel: 5. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Menschen. Gerade weil Gott die höchste Freiheit und Vernunft *ist*, bedeutet von Gott bestimmt zu werden die höchste Realisierung menschlicher Freiheit und Vernunft. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, brauchte es die radikale Tat Luthers, dem eine bloß natürliche oder bloß begnadete Freiheit nicht ausreichte. Bereits hier musste die Freiheit absolut werden. Auch wenn dies zunächst nur um den Preis der Negation ihrer Natürlichkeit möglich war. Gerade der Deutsche Idealismus wird dann die hier angedeuteten dialektischen Verhältnisse ins Reine bringen. Schon in Schellings Freiheitsschrift von 1809 wird deutlich, dass göttliche Allmacht und menschliche Freiheit nach einer »Befreiung aus dialektischer Unmündigkeit« kein Widerspruch sein müssen.<sup>189</sup>

»Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen anderen Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre?«<sup>190</sup>

So bereitet gerade die radikale Disjunktion von Freiheit und Gnade, Vernunft und Offenbarung, wie wir sie bei Martin Luther sehen, den mystischen Panentheismus der neuzeitlichen Metaphysik vor. Schelling betont, dass die Mystiker und religiösen Gemüter aller Zeiten von der Einheit des Menschen mit Gott überzeugt gewesen seien und dass sich diese Überzeugung auch in der christlichen Offenbarung, etwa in Apg 17,28, unmittelbar finden lasse. Gerade durch Martin Luthers Postulat absoluter Gnade wird absolute Freiheit denkbar. Eben deshalb ist trotz aller Paradoxie bei Luther ein Impuls gegeben, der zur Befreiung des Individuums und zur Ausbildung einer freiheitlichen Gesellschaft sowie zu einem freien, weil demokratischen politischen Gemeinwesen führt,<sup>191</sup> auch wenn die politischen Folgen dieses Impulses sich nicht so sehr in der luther-

---

189 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2,39.

190 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Frankfurt 1975, 36.

191 Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2,60ff.

rischen Tradition als in der calvinistischen durchsetzen werden.<sup>192</sup> Für die philosophische Realisierung der Freiheit bei Immanuel Kant und im Deutschen Idealismus allerdings bleibt Luthers Impuls entscheidend, sind doch bis auf wenige Ausnahmen die innovativsten Philosophen der Neuzeit Lutheraner.

---

192 Siehe Troeltsch, *Die Soziallehren*, 762–772, 946–948, 959–961 und Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, 39.