

Die Grenzen einer philosophischen Ethik bei Wilhelm von Ockham

SIGRID MÜLLER (Tübingen)

Vorbemerkungen: Die Notwendigkeit der Deutung der Ockhamschen Ethik

Ockham hat keine eigene Ethik geschrieben und auch keinen Kommentar zur Nikomachischen Ethik hinterlassen, aus dem wir in klarer Struktur sein ethisches Konzept ablesen könnten. Deshalb ist jede Darstellung zur Ockhamschen Ethik darauf angewiesen, einzelne Aussagen Ockhams zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen. Dieses Gesamtbild variiert je nachdem, welche Werke Ockhams herangezogen werden, z. B. allein die theologischen, allein die politischen oder beide¹.

Das Moment der Konstruktion haftet auch der Trennung von philosophischer und theologischer Ethik bei Ockham an. Denn Ockham hat in bezug auf sein eigenes Werk nie systematisch zwischen philosophischer und theologischer Ethik unterschieden. Dies läßt erkennen, daß Fragen zur philosophischen Ethik bei Ockham nur auf dem Hintergrund einer umfassenden Deutung seines ethischen Denkens beantwortet werden können. Denn es gibt Hinweise darauf, daß Ockham in erster Linie theologische Interessen vertrat² und daher seine theologische Ethik auf die Möglichkeit einer philosophischen Ethik hin erst befragt werden muß. Die Deutungsnotwendigkeit erklärt auch, daß die Interpretation der Ockhamschen Ethik im Laufe dieses Jahrhunderts eine radikale Wandlung erfahren konnte und warum die Diskussion darüber anhält.

Im folgenden soll kurz der aktuelle Forschungsstand zur Frage nach einer philosophischen Ethik am Beispiel des Verhältnisses von göttlichen Geboten und menschlicher Vernunft bei M. McCord Adams dargestellt werden. Die

¹ Der im folgenden vorgelegte Gedankengang bezieht sich auf die theologischen Werke Ockhams (OTh I–X): *Guillelmi de Ockham Opera Theologica* 1–10, eds. G. Gál et alii, St. Bonaventure, N. Y. 1967–1986, allerdings mit der Absicht, einen Anknüpfungspunkt für die vorwiegend naturrechtliche Argumentation der politischen Werke Ockhams aufzuzeigen.

² Neuerdings hat V. Leppin, *Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham*, Göttingen 1995, 246–254 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), darauf aufmerksam gemacht, daß Ockhams Position zugunsten der Bettelorden im Streit der Dominikaner mit der Universität Oxford de facto eng verbunden war mit einer Hervorhebung der Eigenständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie.

Schnittstelle zwischen Vernunft und göttlichem Gebot ist zentral, weil sie zugleich die systematische Grenze zwischen philosophischer und theologischer Ethik darstellt. Diese Deutung des Verhältnisses von Gebot und Vernunft wird dann angefragt, und entsprechend den zu verändernden Elementen für eine Gesamtdeutung der Ockhamschen Ethik skizziert³. Auf diesem Hintergrund wird eine neue Antwort auf die Frage nach den Grenzen der philosophischen Ethik bei Ockham versucht und in den weiteren Kontext bei Ockham gestellt.

1. Die Frage nach einer philosophischen Ethik bei Ockham

1.1 *Die Entwicklung der Forschung*

Die Möglichkeit einer philosophischen Ethik bei Ockham ist ein ausschlaggebender Gesichtspunkt bei der Gesamtdeutung seines ethischen Konzeptes, und daher ist sie auch zentraler Fokus der Forschung dieses Jahrhunderts zu Ockhams Ethik. Das Hauptproblem für eine philosophische Ethik bei Ockham besteht darin, daß den in seiner Ethik erscheinenden göttlichen Geboten ein entsprechender Platz zugewiesen werden muß. Die ältere Darstellung von Ockhams Ethik als einer Divine Command Morality⁴, nach der allein die göttlichen Befehle an die Menschen Grundlage für sittliches Handeln darstellen, hat zu einer abweisenden Haltung gegenüber Ockhams Ethik als heteronomer Bestimmung des Menschen und als Fehlentwicklung in der Geschichte theologischer Ethik geführt⁵. Gegen diese Deutung haben sich jedoch zahlreiche Arbeiten gerichtet, die die grundlegende Bedeutung der menschlichen Vernunft in der Ockhamschen Ethik aufzeigten⁶. Nach dieser Kehrtwende in der Ockham-Deutung macht nun die jüngste Generation der

³ Für eine ausführliche Gesamtdarstellung cf. S. Müller, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der recta ratio bei Wilhelm von Ockham*, Diss. Tübingen 1998.

⁴ Zur Kritik an älteren Ansätzen cf. M. McCord Adams, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, in: *Franciscan Studies* 46 (1986), 1–5.

⁵ Cf. W. Göbel, *Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt. M. Luther–Johannes v. Kreuz–I. Kant*, Freiburg i. d. Schweiz/Freiburg i. Br.–Wien 1993, 81–87 (Studien zur theologischen Ethik 51). Einflußreich ist nach wie vor die radikale Darstellung F. Coplestons, *A History of Philosophy III. Ockham to Suárez*, London 1953, 107 (The Bellarmine Series XIV): Er spricht von zwei parallelen und unvereinbaren moralischen Systemen innerhalb der Ockhamschen Ethik.

⁶ Hier kann nur beispielhaft und unvollständig verwiesen werden auf A. Ghisalberti, *Amore di Dio e non-contradizione: L'essere e il bene in Guglielmo di Ockham*, in: *Filosofia e teologia nel Trecento: studi in ricordo di Eugenio Randi*, ed. Luca Bianchi, Louvain-la-Neuve 1994, 1–19 (Textes et études du moyen âge 1). Mit neuen Argumenten: A. S. McGrade, *Natural Law and Moral Omnipotence*, in: *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. P. V. Spade, Cambridge (im Druck).

Ockham-Interpreten darauf aufmerksam, daß die Frage nach göttlichen Befehlen aus Ockhams Ethik nicht völlig ausgeklammert werden kann⁷.

1.2 Ein neuer Ansatzpunkt: Heilsrelevante Gebote als Grenze einer philosophischen Ethik (M. McCord Adams)

Marilyn McCord Adams hat deshalb das System der Ockhamschen Ethik zu einer „Modified Right Reason Theory“ erklärt und spricht nur für den Bereich der religiösen Gebote, von denen das ewige Leben abhängt, von einer „Divine Command Theory of Eternal Destiny“⁸. Sie legt den Unterschied zwischen einer philosophischen und einer theologischen Ethik auf der Normebene fest, genauer gesagt anhand der Frage, ob der göttliche Befehl oder die Vernunft ausschlaggebend ist für die sittliche Verpflichtung des Menschen. Als eigentliche Grenze für eine philosophische Ethik lassen sich aus ihrer Sicht die von Gott gesetzten Gebote bestimmen, von denen das ewige Heil des Menschen abhängt: im Bereich von Verdienst und Verdammnis könnte Gott auch Handlungen verlangen, die der Vernunft widersprechen⁹. Handlungen wären dann verdienstlich, ohne zugleich moralisch tugendhaft zu sein¹⁰.

1.3 Anfrage zum Verständnis verdienstlichen Handelns

Dieses Verständnis von religiöser Verdiensthaftigkeit als einer „Divine Command Theory of Eternal Destiny“ ist jedoch anzufragen. Denn das einzige positive Kriterium, die einzige unbedingte Voraussetzung für die ewige Belohnung ist für Ockham unter den offenbarten Heilsbedingungen die Taufe¹¹. Das Gebot zu taufen ist selbst kein moralisches Gebot. Ist ein Christ aber einmal getauft, so kann jede sittliche Handlung heilsrelevant sein – ob sie in den Bereich positiver oder nicht-positiver Moral fällt. Die Kategorie des Verdienstes bzw. der Verdammnis stellt aus der Sicht des Menschen immer eine Dimension dar, die neben einer moralischen Dimension ein und derselben Handlung zugehört¹². Eine sittlich gute Handlung kann zusätzlich

⁷ T. Holopainen, *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*, Helsinki 1991, 251 (Publications of Luther-Agricola Society B 20), deutet Ockhams Ansatz als „divine command interpretation of natural morality“.

⁸ M. McCord Adams, op. cit., 34.

⁹ M. McCord Adams, op. cit., 18–23, 26–27, 29–34.

¹⁰ M. McCord Adams, op. cit., 31: „Ockham does not mean that hatred of God could be morally virtuous, but rather that ... it would be meritorious“.

¹¹ Gott hat die Möglichkeit der Mitteilung von Gnade an den Empfang der Taufe gebunden. Cf. IV S q 3–5 (OTh VIII 55,22–59,15). Dazu J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 335–347, und V. Leppin, op. cit., 186–187.

¹² QV 6 a 11 (OTh VIII 294,179–188).

das Merkmal der Verdienstlichkeit haben und eine sittlich böse Handlung zusätzlich das Merkmal, Verdammnis zu bewirken. Es kann aber keine verdienstliche Handlung geben, die nicht zugleich auch sittlich gut wäre, außer man betrachtete nur den Beitrag Gottes zum Verdienst. Gott nähme dann ohne Bedingung, also ohne Rücksicht auf den sittlichen Willen des Handelnden, eine natürliche – gute, böse oder neutrale – Handlung als verdienstlich an. Dies ist zwar unter den gegebenen Heilsgesetzen nicht möglich, aber denkbar, weil Gott bei der Mitteilung seiner Gnade nicht notwendig an die Mitwirkung der Menschen gebunden ist¹³. Doch auch unter veränderten Heilsgesetzen, unter denen nach McCord Adams' Beispiel Gotteshaß verdienstlich sein könnte, weil er nicht an das Gebot der Vernunft gebunden wäre wie unter den derzeitigen Bedingungen, wäre dieser verdienstliche Haß nicht ohne Gehorsam gegenüber Gott vom Menschen hervorrufbar und deshalb aufgrund des Gehorsams wiederum sittlich gut¹⁴.

Die Kategorie des Verdienstes ist also eine religiöse Kategorie, die selbst keine eigenen moralischen Gebote begründet. Damit muß bei Ockham die gesamte Moral zum Bereich der Vernunft gerechnet werden.

2. Elemente einer Gesamtdeutung der Ethik Ockhams

2.1 *Anfrage: eine ethische Vernunft ohne Gott?*

Dennoch darf man nicht den Umkehrschluß ziehen, daß die menschliche Vernunft alleine maßgeblich für Ockhams Ethik sei. Denn die Vernunft, die das gesamte sittliche Handeln bestimmt, ist nicht vom Gottesgedanken losgelöst. Vielmehr wird die Ethik bei Ockham sogar in Gott grundgelegt. Sowohl die sittliche Verpflichtung des Menschen wie die Definition des sittlichen Guten bestimmt Ockham unter Bezugnahme auf Gott.

2.2 *Die Begründung sittlicher Verpflichtung in der philosophischen Gotteserkenntnis*

Die sittliche Verpflichtung des Menschen folgt für Ockham daraus, daß der Mensch erkennt, daß es ein höheres Wesen und höchstes Gut gibt¹⁵. Es ist eine logische Konsequenz dieser Erkenntnis, daß sich Menschen an die-

¹³ I S d 17 q 2 (OTh III 471,17–472,1).

¹⁴ Zur Problematik befohlenen Gotteshasses. cf. Quodl. III q 14 (OTh IX 256,83–257,94).

¹⁵ Ockham geht de facto von der Gewißheit der Existenz Gottes und der Gotteserkenntnis der Philosophen aus, obwohl seine Theorie von der Notwendigkeit intuitiver Erkenntnis für die abstraktive Erkenntnis diesem Faktum widerspricht. Cf. I S prol. d 35 q 3 (OTh I 458,24–459,2); V. Leppin, op. cit., 146–147. Ebenso M. McCord Adams, op. cit., 23–24.

sem höchsten Gut orientieren und Gehorsam üben, wenn sie den Willen Gottes erkennen¹⁶. Die sittliche Verpflichtung des Menschen gegenüber dem höchsten Gut bzw. Gott ergibt sich also aus der ontologischen Differenz zwischen Mensch und Gott und ist so für eine philosophische Ethik ebenso wie für eine theologische Ethik der Ausgangspunkt¹⁷.

2.3 Die Deutung des sittlich Guten als einer angemessenen Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Willen

Diese ontologische Begründung der sittlichen Verpflichtung spiegelt sich wider in Ockhams metaethischer Definition dessen, was sittlich gut ist¹⁸. Für Ockham ist sittliche Güte ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen¹⁹. Gut ist ein menschlicher Wille, wenn er dem göttlichen Willen zustimmt. Das sittlich Gute ist in letzter Instanz nur in bezug auf den göttlichen Willen zu bestimmen²⁰. Vernünftige Einsicht und äußere Fakten sind zwar relevante und notwendige Elemente einer sittlich guten Handlung²¹. Doch diese Elemente sind nicht gut an sich²²; vielmehr erhält die Handlung samt ihrer Bestandteile ihre Güte daher, daß sie in der Absicht geschieht, den göttlichen Willen zu erfüllen²³, und diesem auch entspricht – sofern und der Weise gemäß, wie dieser erkennbar ist²⁴.

2.4 Die Notwendigkeit einer philosophisch-ethischen Hermeneutik

Wenn das Anliegen des ersten Abschnittes also war zu zeigen, daß der Bezug zu Gott bei Ockham nicht durch eigene Normen vermittelt ist und

¹⁶ QV 7 a 3 (= DCV) (OTh VIII 358,413–415.366,582–585).

¹⁷ I S d 48 q un (OTh IV 688,12–17): „*Et si quaeratur quis est ille habitus qui inclinatur ad volendum omnia a Deo volita? Dicendum est quod aliquis talis quo complacet voluntati omne quod placet divinae voluntati, qui debet esse semper in omni habente usum rationis postquam ad aliquem Dei cognitionem attingerit vel potuit attingere.*“ Cf. QV 8 a 1 (OTh VIII 409,16–419,25): während Gottes Willen immer gut ist, bedarf der Wille des Menschen der Richtungsweisung.

¹⁸ Cf. II S q 15 (OTh V 352,3–6.352,21–353,2).

¹⁹ Cf. I S d 47 q un (OTh IV 685,8–12): dort wird Sünde als Zuwiderhandeln gegenüber der göttlichen Vorschrift definiert; in I S d 47 q un (OTh IV 683,12–19) zeigt Ockham an einem Beispiel, daß der Akt recht ist, der dem Befehl des Vorgesetzten entspricht. In QV 8 (OTh VIII 435,580–583) wird Gottes Wille als die Regel für das menschliche Handeln bezeichnet.

²⁰ QV 7 a 2 (= DCV) (OTh VIII 335,137–336,141). Hier nennt Ockham als die Ansicht der Heiligen, daß genau der Akt perfekt tugendhaft ist, der nicht nur der Vernunft gehorcht, sondern genau um Gottes willen geschieht.

²¹ IV S q 2–5 (OTh VII 49,25–50,1).

²² Quodl. I q 20 (OTh IX 106,152–156).

²³ QV 7 (= DCV) a 2 d 3 (OTh VIII 335,137–336,142).

²⁴ I S d 48 q un (OTh IV 689,17–21). Cf. I S d 3 q 2 (OTh II 414,15–19).

daher die Grenzen philosophischer Ethik nicht auf einer normativen Ebene zu suchen sind, so wird nun deutlich, daß die Hinordnung des menschlichen Willens auf Gott mit dem Ziel sittlichen Handelns einer hermeneutischen Leistung des handelnden Menschen bedarf. Das heißt: Menschen müssen kraft ihrer Vernunft eine konkrete Situation im Hinblick auf das höchste Gut so deuten, daß eine entsprechende Handlung als sittlich gut erkannt wird²⁵. Sowohl eine philosophische als auch eine theologische Ethik hat daher das sittlich Gute unter Rekurs auf die je eigene Gottesvorstellung zu bestimmen²⁶.

3. Die Grenzen der philosophischen Ethik bei Ockham

Mit philosophischen Mitteln ist nach Ockhams Ansicht nur ein allgemeiner Gottesbegriff möglich, nämlich: Gott ist das höchste und beste Wesen²⁷. Für die Konzeption einer philosophischen Ethik bedeutet dies, daß sittlich gut die Handlungen sind, die mit diesem besten und höchsten Wesen übereinstimmen. Es ist aber leicht zu sehen, daß hier je nachdem, wie das höchste Gut näher bestimmt wird, auch unterschiedliche sittliche Akzente gesetzt werden können. Es kann verschiedene höchste Güter geben²⁸. Die Menschen sind deshalb gewissermaßen nicht nur für ihr Handeln, sondern auch für ihre Konzeption des höchsten Gutes verantwortlich. Eine Konsequenz aus dieser sich andeutenden Pluralität ist, daß man nur begrenzt von außen erkennen kann, ob eine Handlung sittlich gut ist. Denn überprüfbar ist nur die logische Übereinstimmung des Handelns mit der dem Handelnden eigenen Vorstellung von einem höchsten Gut.

Die philosophische Gottesvorstellung ist von einer solchen Allgemeinheit, daß die philosophische Ethik die Möglichkeit verliert, ein für alle Menschen gemeinsames höchstes Ziel zu entwerfen. Die Grenzen der philosophischen Ethik liegen also praktisch in der Aufhebung ihrer Grenzen: sie verliert ihre Einheit stiftende Kraft²⁹. Die Beschränkung der philosophischen Ethik bei Ockham ist demnach nicht von außen an die Vernunft herangetragen, wie z. B. durch heilsrelevante Gebote, sondern sie ist systemimmanent: Ihr Gottesbegriff ist zu allgemein, um eine einheitliche Ausrichtung des Handelns bewirken oder dem einzelnen Menschen mehr als allgemeine Hinweise bieten zu können.

²⁵ I S d 48 q un (OTh IV 688,17–19).

²⁶ Cf. III S q 7 (OTh VI 211,5–8): „*Si tunc cognoscam per intellectum quod Deus vult Ioannem diligere a me per revelationem vel quamcumque aliam viam, stante prima dilectione in voluntate cum cognitione praedicta, necessario habeo diligere Ioannem actu caritativo.*“

²⁷ I S prol. q 7 (OTh I 203,14); cf. I S prol. q 2 (OTh I 112,23–113,2); I S prol. q 9 (OTh I 267,9); dazu V. Leppin, op. cit., 151 und 158²⁷⁶.

²⁸ Ockham hält an der Einzigkeit Gottes fest, obwohl diese nicht beweisbar ist. Cf. I S d 2 q 10 (OTh II 356,14–357,9).

²⁹ Cf. IV S q 3–5 (OTh VII 58,13–17).

4. Ein Gegengewicht: Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft

Artet diese Vorstellung von einer philosophischen Ethik in Beliebigkeit aus? Wie auch anderswo zu beobachten ist, führt Ockham die bei ihm angelegten pluralistischen Ansätze nicht zu einem extremen Ende. Im Gegenteil geht Ockham davon aus, daß es einen allen Menschen gemeinsamen Rahmen für sittliches Handeln gibt. Eine ganze Anzahl sittlicher Prinzipien sind den Menschen von Natur aus einsichtig oder können durch Erfahrung erworben werden. Beispiele für solche allgemein einleuchtenden Prinzipien sind, daß man seinem Gott gehorchen soll³⁰, daß man einem Wohltäter Gutes tun soll³¹, daß man jedem das Seine geben soll und daß man Gutes nicht mit Bösem vergelten darf³², daß man generell das Gute tun und das Böse lassen soll und daß man dem Gebot der Vernunft gehorchen soll³³. Zudem geht Ockham selbstverständlich davon aus, daß jeder Mensch weiß, was gut ist und was dem höchsten Gut entspricht³⁴. Er hat eine hohe Meinung von der praktischen Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Die Vernunft ist für ihn fast unfehlbar, während allein der Wille davon abhalten kann, etwas Gutes zu tun. Ockham vertritt also einen praktisch-ethischen Erkenntnisrealismus, der die Beliebigkeit dessen, was philosophisch als höchstes Gut gedacht werden kann, auf der Ebene der Konkretion in Grenzen verweist.

Auf diesem Hintergrund ist für Ockham auch eine allgemeine Moralwissenschaft möglich. Die philosophische Ethik kann die handelnden Menschen auf ihre Einsicht verweisen. Sie kann als Wissenschaft individuelle Urteile verallgemeinern oder aus allgemeinen Prinzipien etwas weniger allgemeine Schlußfolgerungen ziehen. Trotz ihrer Allgemeinheit kann diese Moralwissenschaft zum Handeln anleiten³⁵. Die Grenzen der philosophischen Ethik bei Ockham – die Unbestimmtheit des philosophischen Gottesbegriffs und der daraus theoretisch folgende Pluralismus höchster Güter – wird in der Praxis aufgefangen durch allgemeine und allen Menschen zugängliche natürliche sittliche Einsichten. In diesem Punkt ist auch die Anknüpfung gegeben zwischen der Hervorhebung des Bezugs des Sittlichen zur Gottesvorstellung in den theologischen Schriften Ockhams und der in stärkerem Maß auf dem Naturgesetz aufbauenden Ethik in seinen politischen Werken³⁶.

³⁰ QV 7 (= DCV) q 7 a 3 (OTh VIII 366,582–585).

³¹ QV 6 a 10 (OTh VIII 281,222–224).

³² I S prol. q 12 (OTh I 348,1–2); III S q 12 (OTh 425,6–7).

³³ III S q 12 (OTh VI 425,2–10); III S q 12 (OTh 425,7–8).

³⁴ IV S q 2 (OTh VII 24,15–24,2).

³⁵ I S prol. q XI (OTh I 318,1–14).

³⁶ Zur Definition des Naturgesetzes bei Ockham cf. John Kilcullen, *Natural Law and Will in Ockham*, in: *History of Philosophy Yearbook*, ed. Knud Haakonssen und Udo Thiel, vol. 1, Canberra 1993, 3. Ebenso A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge 1974.