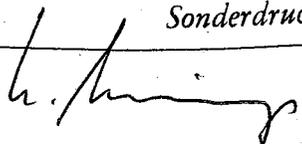


Januar - März 1987

Sonderdruck



**ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHISCHE
FORSCHUNG**

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

Gemeinsam herausgegeben von

HANS MICHAEL BAUMGARTNER, Bonn und OTFRIED HÖFFE, Freiburg i. Ü.

Redaktionsbeirat

*K.-O. APEL, Frankfurt/M. — H. LENK, Karlsruhe — M. RIEDEL, Erlangen
J. SIMON, Bonn — R. SPAEMANN, München — E. STRÖKER, Köln
W. WIELAND, Heidelberg*

unter Mitwirkung von

*W. BEIERWALTES, München — O. Fr. BOLLNOW, Tübingen
A. DIEMER, Düsseldorf — G. FUNKE, Mainz — L. GABRIEL, Wien
R. HALLER, Graz — E. HEINTEL, Wien — K. HELD, Wuppertal
D. HENRICH, München — F. KAULBACH, Münster/Erlangen
J. KOPPER, Mainz — L. LANDGREBE, Köln — B. LIEBRUCKS †, Frankfurt/M.
H. LÜBBE, Zürich — G. PRAUSS, Münster — H. REINER, Freiburg
W. RÖD, Innsbruck — E. SCHEIBE, Heidelberg — G. SCHISCHKOFF, Salzburg
W. SCHULZ, Tübingen — H. WAGNER, Bonn*

Band 41 · Heft 1

VERLAG ANTON HAIN · MEISENHEIM/GLAN

Anton Hain

ISSN 0044-3301

WOHER KOMMT DIE MODERNE?

Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham *

von Hermann Krings, München

I. Der Umbruch

Wilhelm von Ockham, dessen akademische Laufbahn kurz und erfolglos war – die Universität Oxford gab ihm nach langem Studium und fünf Jahren Lehrtätigkeit nicht einmal den Magister-Titel – gehört zu den bedeutenden Denkern der europäischen Kultur. Sein Leben nahm durch den Prozeß in Avignon 1328 eine theologisch-politische Wendung; nach seiner Flucht – nolens volens nach München – ließ er sein theologisch-spekulatives Werk liegen, um theologisch-politisch zu wirken, – auch ohne Erfolg. Im Alter von 65 Jahren ist er, wahrscheinlich an der Pest, gestorben.

Ockham suchte einen geistigen Prozeß denkend zu erfassen und sprachlich darzustellen, der zunächst der Prozeß seiner Zeit war. Hans Blumenberg charakterisiert ihn durch ein Ereignis des Jahres 1277, nämlich die Verurteilung thomasischer Sätze durch den Pariser Bischof Stephan Tempier: „Drei Jahre nach dem Tod des Klassikers der Hochscholastik, des Thomas von Aquino, wird dessen Anerkennung des aristotelischen Beweises für die Einzigkeit der Welt als philosophische Einschränkung der göttlichen Allmacht verurteilt. Dieses Dokument bezeichnet genau den Zeitpunkt, in dem der Vorrang des Interesses an der Rationalität der Schöpfung und ihrer humanen Intelligibilität umschlägt in die spekulative Faszination durch das theologische Prädikat der absoluten Macht und Freiheit.“¹ In diesem Dokument wird u. a. der Satz verurteilt „Quod deus non potest esse causa *novi* facti, nec potest aliquid *de novo* producere.“²

Dieser Umbruch von dem Festhalten an der ewigen und unveränderlichen Ordnung zur Möglichkeit des „Neuen“ aus reiner Freiheit war

* Eröffnungsrede zu der Ausstellung „Wilhelm v. Ockham“ (in der Reihe „Erkundungen“ Nr. 5) der Bayerischen Rückversicherung AG in München. Zuerst abgedruckt in: O. Aicher/G. Greindl/W. Vossenkuhl (Hrsg.), *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken*, München 1986, 18–25.

¹ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1983, 186.

² A. a. O. 282; Hervh. H. K.

eine Quelle jenes Prozesses des europäischen Geistes, den man in einem weiten Sinn als den Prozeß der Freiheit bezeichnen kann und der die folgenden Jahrhunderte – das halbe Jahrtausend bis Kant – in Anspruch nehmen sollte. In einer frühen Form hat Ockham die Grundzüge dessen gedacht, was in den folgenden Jahrhunderten im Bereich der Logik und der Theorie des Wissens, im Bereich der Theologie und der Sozialphilosophie, vor allem aber im Bereich der Freiheitslehre als neue Struktur hervorgetreten ist und was den vieldeutigen Namen „Neuzeit“ mitbegründet hat. In unserem Jahrhundert ist Ockham als einer der Vorväter der Moderne entdeckt worden.

Es klingt seltsam, daß die Wiege der neuzeitlichen Freiheitsidee im „finsternen Mittelalter“ gestanden haben soll. Nun sind jene Jahrhunderte der romanischen und gotischen Baukunst, der Glaubenseinheit ganz Europas, der großen kirchlichen Reformbewegungen, der Entstehung und des Blühens der Universitäten mit ihrem hohen Standard des philosophischen Wissens und der theologischen „Summen“ nicht so dunkel, wie sie den Humanisten der Renaissance erscheinen mochten. Ihre Augen waren von dem hellen Licht, das die wiederentdeckte Antike ausstrahlte, ein wenig geblendet. Sie konnten die Epoche, die wie eine Wand mit wenigen transparenten Stellen zwischen ihnen und diesem Licht gestanden hatte, nur als das *medium aevum* bezeichnen: eine Zwischenzeit zwischen der klassischen Antike und dem Zeitalter der wiederentdeckten und wiedergeborenen Antike.

Doch diese Epoche, die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein „Mittelalter“ genannt wird, hatte sich selber einmal als Moderne verstanden – gegenüber den heidnischen *philosophi* und den christlichen *patres*³, und die Auseinandersetzung zwischen den *moderni* und *antiqui* – alte Bezeichnungen, die mannigfache und je verschiedene Bedeutungen gehabt haben – zog sich durch das ganze Mittelalter hindurch. Im 12. Jahrhundert gab es zum Beispiel eine Kontroverse zwischen den Dialektikern als den *moderni* und den Antidialektikern als den *antiqui*. Schließlich prägte Wilhelm von Ockham im 14. Jahrhundert entscheidend die neue, abermals so bezeichnete *via moderna* in der Logik mit seiner Lehre von den Termini.⁴

³ So M. D. Chenu, *Antiqui, moderni*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 17 (1928), 82–94. – Vgl. E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter*, München 1974, 15.

⁴ Vgl. W. Vossenkuhl, *Wilhelm von Ockham. Theologie und Philosophie*, in: *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken*, hrsg. v. O. Aicher u. a., München 1986, 110–151.

Die *via moderna* des 14. Jahrhunderts war nun nicht sogleich eine Hauptverkehrsstraße der Intelligenz, sie war aber auch keine Sackgasse. Sie war eine zwar schmale und gefährliche, aber wohlkonzipierte und festgebaute Trasse, die heute noch dem Wegenetz der Methoden neuzeitlichen Denkens und neuzeitlicher Wissenschaft in weiten Teilen zugrundeliegt. Blickt man vom 13. und 14. Jahrhundert nach vorne auf das Jahrhundert der Reformation und weiter auf das Entstehen der modernen Naturwissenschaften sowie der englischen und französischen Aufklärung, so bietet sich ein anderes Bild, als wenn man von Renaissance und Aufklärung auf das Mittelalter zurückblickt. Gewiß sieht man in beiden Fällen einen Bruch oder auch eine ganze Landschaft von Brüchen; aber das Bild, das sich bietet, ist je anders, – so wie sich in den Bergen je ein anderes Bild desselben Weges bietet, je nachdem, ob man vom Fuß des Berges hinauf oder von halber Höhe herabsieht.

II. Freiheit und Notwendigkeit

Unser Thema wird das sich wandelnde Bewußtsein der Freiheit sein; genauer, die neue Reflexion auf den mit dem Wort Freiheit bezeichneten Gehalt. Um diesen im 14. Jahrhundert sich vollziehenden Bewußtseinswandel verständlich zu machen, wird es dienlich sein, einen vorläufigen Begriff von Freiheit zu umschreiben und die Thematisierung der Freiheit in den Epochen vor Ockham durch den einen oder anderen Typus in Erinnerung zu rufen.

1. Das Bewußtsein der Unfreiheit und die Rede von der Freiheit

Wir sprechen in mancherlei Zusammenhängen von Freiheit: der freie Westen, freie Marktwirtschaft, Freiheitsentzug, Redefreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Kunstfreiheit, Religionsfreiheit, persönliche Freiheit, nicht zuletzt politische Freiheit. Es ist zu vermuten, daß es keinen Bereich der menschlichen Existenz gibt, innerhalb dessen der Ausdruck frei nicht vorkommen könnte bis hin zum Freibad oder zur Freikarte. Was steckt dahinter? Oder besser: was zeigt sich in diesem Sprachgebrauch?

Generell bekundet die Rede von der Freiheit zweierlei: Wenn ein sprechendes Wesen, also der Mensch, dem Wort Freiheit eine Bedeutung beimißt, dann zeigt das indirekt ein Bewußtsein von Unfreiheit, von einengenden Schranken an. Der Mensch, der so spricht, fühlt sich gebunden. Er weiß, daß er oft nicht so kann, wie er will, und oft auch nicht so will, wie er wollen sollte. Notwendigkeiten bestimmen seine Existenz. – Ferner zeigt diese Redeweise, daß der Mensch zu allem

diesem: zu Notwendigkeit, Bindung, Schranken, nein sagen kann – sei es, daß er die Grenzen überschreitet, sich aus Bindungen und Zwang befreit oder, wo er das nicht vermag, sie verflucht – oder auch sich unter sie beugt. Derlei Verhalten ist Ausdruck einer *Negation*. Der Zustand natürlicher oder sozialer Gebundenheit wird als Un-Freiheit erlebt und verstanden.

Wie jeder *Negation*, die wir vollziehen, eine *Affirmation* zugrunde liegt, so auch hier. Was jenen *Negationen* als *Affirmation* zugrunde liegt, das transzendente Positivum, hat den Namen *Freiheit*. Das Wort *Freiheit* bezeichnet somit nicht eine Sache, auch nicht einen Zustand, sondern ist Ausdruck einer Selbstbehauptung, die es ermöglicht, zu bestimmten Notwendigkeiten oder Zwängen auf Distanz zu gehen und nein zu sagen. Diese *Negation* beruht auf einem ursprünglichen Akt der *Affirmation*, in dem sich der Mensch als frei behauptet.

2. Willkür

Diese vorläufige Bestimmung der Freiheit als das Vermögen, sich zur Notwendigkeit in ein Verhältnis zu setzen, läßt erkennen, daß Freiheit nicht als *Willkür* bestimmt werden kann. Unter *Willkür* sei verstanden: Ich verfüge über unendliche Optionsmöglichkeiten und nichts hindert das beliebige Optieren; der Faktor Notwendigkeit tendiert gegen Null. Das Modell der *Willkür* ist denkunmöglich; denn ohne Notwendigkeit wird die Freiheit selber ein Nullwert. Was hülfe es, für freie Bewegung zu optieren, wenn es den physikalisch-gesetzlich, durch die Schwerkraft bestimmten Kontext nicht gäbe, der Bewegung allererst ermöglicht. Ohne die naturnotwendig bestimmte Bewegung gibt es auch keine freie Bewegung. Und so in allem auch im sozialen und politischen Kontext. Unter der Voraussetzung von Notwendigkeit aber entpuppt sich die behauptete *Willkür* als ein Mangel an Bewußtsein von de facto bestehenden Notwendigkeiten. Wer beliebig zu handeln glaubt, kennt lediglich nicht die Faktoren, die sein Handeln bestimmen; und auch dieses nicht nur im Bereich der Natur, sondern ebenso der Sozietät.

3. Freiheit bei Epikur

Eine andere Form, die Notwendigkeit zu eliminieren, finden wir in der eindrucksvollen Freiheitslehre des *Epikur*. Diese ergibt sich ihm aus seiner atomistischen Auffassung der Natur. Hier muß die Andeutung genügen, daß *Epikur* alles Geschehen auf die räumliche Bewegung der Atome zurückführt, die durch Zufall von ihren parallelen Bahnen abweichen und Kombinationen eingehen, die sich kürzer oder länger erhalten. Alles ist Zufall. Es gibt keine göttliche Ordnung des All. So gibt es auch keine Notwendigkeit, kein Gesetz. Auch das Handeln des Men-

schen ist letztlich von der Art des Zufalls; denn es gibt – im Gegensatz zur *Stoa* – keine natürliche Ordnung, die dem menschlichen Handeln vorgegeben wäre. Der Mensch kann nach *Epikur* weder ordnungsgemäß noch auch frei handeln. Das Ethos des *Epikureismus* besteht darin, sich frei zu halten von den falschen Alternativen, die nur Furcht erzeugen. Die Freiheit ist Freiheit von Furcht vor einem mächtigen Ordner des Alls oder Freiheit von der Furcht, man trage Verantwortung. Der Mensch braucht nicht die Furcht zu haben, er solle anders handeln. Diese Weltsicht erlaubt es, schlechthin frei von Furcht zu sein; vor allem frei von der Furcht vor den Göttern; sie vermögen nichts im Zufall des Alls. Endlich kann der Mensch auch frei sein von der Furcht vor dem Tod. Der Tod bedeutet nichts⁵. Der Mensch kann beruhigt sein; die *Ataraxie* ist seine Freiheit. Diese vom *epikureischen Garten* in Athen ausgehende, in der damaligen Welt weit verbreitete, sektenartige Bewegung zeigte einen philosophischen Weg, jedwede Unruhe oder Verwirrung (*ταραχή*) grundsätzlich zu vermeiden. Er war aber auch ein Weg, der Freiheit zu entrinnen.

Der Versuch, die Freiheit durch die Abwesenheit von Notwendigkeit zu definieren, führt auch im Modell des *Epikur* dazu, daß die Aufhebung von Notwendigkeit, Gesetz oder Ordnung die Aufhebung des Begriffs der Freiheit zur Folge hat.

4. Politische Freiheit

Solche radikalen Modelle verboten sich dort, wo die vorrangige Bedeutung des Wortes Freiheit durch die Erfahrung der *politischen Freiheit* begründet war. Wenn Völker aufeinander treffen oder Familien und Stämme miteinander wohnen, gibt es gegenseitige Begrenzungen. Es ist nicht möglich, daß Notwendigkeiten und Bindungen gegen Null tendieren. Hier kommt es vielmehr darauf an, die *Willkür* wie auch den Rückzug in die *Ataraxie* einzuschränken und die Notwendigkeit als politische Satzung zu gestalten. Jene Ordnung, welche im Athen der Antike die Rechte des freien Bürgers festlegte und damit seine Freiheit sicherte und begrenzte, hieß *Politeia* (von *πόλις*, und dies von *πόλος*: der Punkt, die Achse, um die sich etwas dreht; der Pol). Die von den Göttern, insbesondere von *Dike* und *Themis* gegebenen Gesetze zu bewahren, später auch Gesetzesordnungen zu schaffen, ist im älteren Athen die eigentliche Tätigkeit des *Freien* (im Gegensatz zum Sklaven und im Unterschied zu Frauen und Kindern).

⁵ Diog. L. X 124.

5. „Gesetz der Freiheit“

Diese Erinnerung an das griechische Denken dient dem Hinweis, daß die Freiheit in unserer Kultur nicht erst in der Neuzeit, sondern immer schon ein Thema gewesen ist. Außer in der griechischen Welt bildete sie auch im Neuen Testament bei Paulus unter dem Titel „Gesetz der Freiheit“ in Abhebung vom mosaischen Gesetz einen Brennpunkt der Verkündigung. Augustinus prägt die christliche Tradition durch seine Lehre vom *liberum arbitrium*, der Wahlfreiheit, für fast ein Jahrtausend. Diese Tradition nimmt nun im 13. Jahrhundert – geographisch von England aus, kirchensoziologisch und kirchenpolitisch vom Franziskanerorden aus – eine epochale Wende.

III. Ockhams Lehre von der Freiheit Gottes

Diese Wende im Bewußtsein der Freiheit, die durch die Namen Johannes Duns Scotus († um 1308) und Wilhelm von Ockham († um 1347) bezeichnet werden kann, ist nicht eigentlich durch eine neue Thematik charakterisiert; vielmehr ist es wiederum das prekäre Verhältnis von Freiheit und Gesetz, Freiheit und Ordnung, das virulent wird. Dieses Problem stellt sich in einer neuen Perspektive und Radikalität.

1. Die klassische Lehre

In der von der Stoa und Spätantike bestimmten Tradition waren Ordnung und Freiheit als miteinander vereinbar gedacht und zwar mit einer Priorität für die Ordnung. Freiheit bedeutete, innerhalb einer Ordnung – sei es der ewigen Schöpfungsordnung als *lex Dei*, sei es der zeitlichen sozialen, politischen oder kirchlichen Ordines – der Ordnung zu entsprechen oder nicht zu entsprechen. Freiheit im wahren Sinn hieß, gemäß der Ordnung zu sein und zu handeln. Der Ordnung zuwider handeln, bedeutete ein Defizit an Freiheit. Auch die Freiheit Gottes war gemäß diesem Topos gedacht und bildete darum kein besonderes Thema. Gott handelt gemäß seinem Wesen, da in Gott Sein und Wirken, Vernunft und Wille, Weisheit und Macht, mithin auch Ordnung und Freiheit identisch sind. Eben darin, daß Gott rein seiner Weisheit und Güte gemäß handelt, besteht die göttliche Freiheit. Freiheit und Allmacht Gottes können gar nicht anders denn als ein Handeln *ordinate*, d. i. gemäß der ewigen Schöpfungsordnung, verstanden werden. Es ist schlechthin nicht denkbar, daß Gott außer der ewigen Ordnung handelt. So auch noch Bonaventura († 1274), – ebenfalls ein Franziskaner⁶.

⁶ Vgl. Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 143, Anm. 24.

Die göttliche und ewige Ordnung ist die ranghöhere Repräsentanz des Wesens Gottes als die Freiheit.

2. ‚*potentia absoluta*‘ und ‚*potentia ordinata*‘

Dieses Konzept bricht gegen Ende des 13. Jahrhunderts zwar nicht zusammen, wird aber von dem Konzept der absoluten Freiheit Gottes in Frage gestellt und, was seine theologische und geistesgeschichtliche Wirkung angeht, überflügelt. Ohne Ockhams Lehre von der absoluten Freiheit Gottes darlegen zu wollen, sollen einige wichtige, folgenreiche Momente herausgehoben werden.

Die Zeit der Jahrhundertwende vom 13. zum 14. Jahrhundert ist eine Zeit des geistigen Umbruchs, der in der Literatur vielfach durch die Auflösung der „scholastischen Synthese“ von Glauben und Wissen charakterisiert worden ist. Logik und Ontologie, Metaphysik und Mystik, arabische und christliche Tradition, Determinismus und Freiheitslehre sind nebeneinander und jeweils hochrangig repräsentiert. Namhafte Gestalten in Fülle: Nach Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura, Meister Eckhart, Dante, Roger Bacon, Raimundus Lullus, Duns Scotus und viele andere bis hin zu Wilhelm von Ockham. *Vita nuova, via moderna* waren Titel der Zeit.

Im Zusammenhang mit der Modernität in Logik und Metaphysik tritt die Freiheit Gottes als ein eigenes und zentrales Problem hervor und zwar aus religiös-theologischen Gründen. Der Gott, der den Menschen erlöst hat, der dem Sünder Vergebung gewährt und begnadet, handelt letztlich nicht nach dem Maß einer ewigen Ordnung, sondern sein Handeln kommt aus göttlicher Freiheit. Er ist nicht an eine Ordnung gebunden; er kann je eine neue Ordnung setzen.

Wilhelm von Ockham entwickelt mit denkerischer Konsequenz den Begriff der Freiheit Gottes. Er artikuliert die besondere Problematik durch die aus der Tradition (Alexander von Hales, Thomas von Aquin) übernommene Unterscheidung des Handelns aus absoluter Macht (*facere de potentia absoluta*) und des Handelns aus einer geordneten Macht (*facere de potentia ordinata*).

Der Ausdruck „absolute Freiheit“ Gottes ist ein Interpretationsbegriff, der zwar nicht falsch ist, aber durch spätere Terminologisierung von „absolut“ (z. B. „Absolutismus“ im staatlichen Bereich oder „das Absolute“ bei Schelling oder „absoluter Geist“ bei Hegel) auch irre führen kann. Gewiß ist die spätere Verwendung von „absolut“ in der früheren fundiert; nicht aber hat die frühere schon die terminologische Bedeutung der späteren Verwendung.

Potentia absoluta bedeutet, daß das Handeln Gottes immer auch als unabhängig (abgelöst, absolut) von vorgegebener Ordnung gedacht

werden muß. Näherhin bedeutet ein Handeln (*facere*) *de potentia absoluta*: (1) Dem Willen und Handeln ist nicht ein Wesen (*essentia*), nicht eine „Natur“ (im aristotelischen Sinn), nicht eine ewige Ordnung vorgegeben. Wille und Handeln Gottes sind „vor“ jeder Ordnung. Dieses „vor“ bedeutet eine logische Priorität; oder: jedwede Ordnung, auch eine ewige Ordnung, muß als gewollte gedacht werden; sie ist begründungslogisch auf einen Willen zurückzuführen. – (2) Der der Ordnung vorgeordnete Wille und ein entsprechendes Handeln sind darum aber nicht „inordinate“ d. h. ohne Ordnung oder gar gegen die Ordnung. Vielmehr ist der Wille je ordnungsbegründender Wille. – (3) Es handelt sich also nicht um den Gegensatz von zwei Arten von Willen, von denen der eine absoluter Willkürwille, der andere ein durch Gesetz gebundener Wille wäre. Es geht vielmehr um eine Unterscheidung innerhalb des Willens. Der Wille, sofern er allererst eine Ordnung will und dadurch schlechthin Anfang der Ordnung ist, wird unterschieden von dem Willen, sofern er der von ihm selbst gewollten Ordnung entsprechend das Handeln bestimmt. – (4) Es ist also einer und derselbe Wille und eines und dasselbe Handeln, das in einer Hinsicht frei und ordnungsetzend, das in anderer Hinsicht auf gesetzte Ordnung bezogen ist. – (5) So schließt – im Hinblick auf Gott – ein *facere de potentia absoluta* (ein Handeln aus absoluter Macht) ein *facere de potentia ordinata* (ein Handeln aus geordneter Macht) nicht aus. Und umgekehrt schließt jedes *facere de potentia ordinata* ein *facere de potentia absoluta* ein.

3. Keine absolute Ordnung

Diese erste Charakteristik der absoluten Freiheit läßt eine entscheidende Umwertung gegenüber dem aristotelisch-thomasischen Denken erkennen. Die Freiheit wird der Ordnung vorgeordnet – und entsprechend sind der Wille der Vernunft, die Macht der Weisheit vorgeordnet. Die in dieser Umwertung liegende Gefährlichkeit liegt auf der Hand, und es ist nicht zu verwundern, daß heftige Auseinandersetzungen um die *via moderna* geführt worden sind, insbesondere angesichts der scholastischen Unsitte, die neue Theorie an spekulativ überspitzten Fällen zu demonstrieren, bei denen die Theologen, auch Ockham, von der *potentia ordinata* abstrahierten; damit war der Spielraum der *potentia absoluta* lediglich durch das Prinzip vom zu vermeidenden Widerspruch begrenzt. So konnte das neue Denken schon früh als metaphysischer Voluntarismus und als Nominalismus interpretiert werden, und die Rede vom „Willkür-Gott“ mußte die neue Lehre häresieverdächtig machen.

Ockhams These besagt nun in der Tat, daß nicht der *ordo divinus* als metaphysisches Primum zu denken ist. Jedwede Ordnung, sei es die

Ordnung in Gott oder die Ordnung der Schöpfung, sei sie als Naturordnung oder als ethische Ordnung angenommen, ist nicht rein als Ordnung und durch ihre Inhalte, sondern durch einen Akt der Freiheit zu begreifen. Nur die aus Gottes absoluter Freiheit gesetzte Ordnung ist hinreichend begründet. Ein Begriff „absolute Ordnung“ kann nicht gedacht werden. Sofern Menschen eine Ordnung als absolut anerkennen, können sie das nur im Hinblick auf ihre eigene Kontingenz tun, nicht aber im Hinblick auf den Willen und die Freiheit Gottes. Es gibt keine „absolute“ Ordnung. Gott, wenn er gemäß einer Ordnung handelt, handelt so nicht, weil er muß, sondern weil er will.

4. Das Novum wird möglich

So wird zum ersten Mal in der griechisch-christlichen Tradition eine „neue“ Ordnung denkbar. In der alten Anschauung des Kosmos war ein schlechthin Neues nicht denkbar. Aber auch im Welt- und Geschichtsbild des Alten Testaments waren die Erschaffung der Welt und der Bund mit Israel das Unverbrüchliche. Ein „neuer“ Bund war nicht begreifbar. Die Gestalt Jesu und sein Anspruch sind das schlechthin Neue. Das auf der Höhe des Mittelalters sich verändernde Bewußtsein von diesem Neuen führt zu einem Erblicken der Freiheit als dem Grund des Neuen. Die Gewalt dieser Perspektive des „Neuen“ darf nicht schon im Sinn moderner Profanität gedeutet werden; sie ist zunächst theologisch zu verstehen. Die Erlösungsordnung ist prototypisch für die „neue“ Ordnung. Sie geht nicht aus der Schöpfungsordnung hervor, sondern aus der Freiheit Gottes. Dieser Topos gilt auch für jeden einzelnen und jedes einzelne. Die Bekehrung des Apostels Paulus ist der oft zitierte Prototyp. So tritt auch die Frage nach der Prädestination mit einer anderen Schärfe als früher hervor und wird zum Gegenstand heftiger Kontroversen. Gott ist nicht an die Schöpfungsordnung gebunden; er kann auch eine „neue Erde“ und einen „neuen Himmel“ wollen und schaffen.

5. Metaphysische und transzendente Interpretation

Diese bis dahin unerschlossene Dimension im Bewußtsein der Freiheit legt zwei Interpretationen nahe: eine metaphysische und eine nicht-metaphysische Interpretation. (Ich gehe hier nicht darauf ein, inwieweit Ockhams Texte die eine oder die andere Interpretation nahelegen.)

Gemäß dem metaphysischen Modell hat eine Art metaphysischer „Regierungswechsel“ stattgefunden. Statt wie bisher Vernunft, Weisheit und Güte nimmt nun der Wille den Rang der obersten Instanz ein. Die neue Metaphysik ist Voluntarismus. Der neue Freiheitsbegriff wird voluntaristisch und damit als Willkür interpretiert und – mit Recht – kritisiert und bekämpft.

Gemäß dem nicht-metaphysischen oder – wenn der Vorgriff auf den kantischen Wortgebrauch erlaubt ist – dem transzendentalen Modell wird der Wille als die Bedingung der Möglichkeit von Ordnung gedacht. Gott wirkt „immer“ – nicht zeitlich, sondern strukturell verstanden – frei, auch wenn er gemäß der Ordnung (*de potentia ordinata*) handelt. Sofern Gott absolut frei handelt, geht in diesem Handeln die neue Ordnung hervor. Gott „setzt“ eine neue Ordnung; eben dies ist der Inhalt eines *facere de potentia absoluta*. Das Handeln Gottes ist ein Aktus, der sich in zwei Dimensionen darstellt und unter zwei Perspektiven gesehen werden muß. In jenem *facere*, das einer Ordnung gemäß vollzogen wird, geht eben diese Ordnung auch je neu hervor; sie wird neu gesetzt. In jenem *facere*, das aus absoluter Freiheit vollzogen wird, begründet eben dieses *facere* die neue Ordnung.

6. Personales Handeln

Johannes Auer charakterisiert die neue Sichtweise (weit vorgehend in die Neuzeit, aber nicht unzutreffend) als „personal“⁷. Wenn Gott den Heiligen *de potentia ordinata* annimmt, dann handelt er, wiewohl es nicht anders sein kann, als daß er ihn annimmt, nicht gezwungen, sondern „personal“, das heißt aus Freiheit. Auch für das personale Handeln bestehen objektive Gründe, aber diese werden *prinzipiell* sekundär. Nach Auer ist das Zurücktreten des „sachlichen Objektiven“ gegenüber dem „individuellen Personalen“ die „Pointe des Nominalismus“⁸.

IV. Die menschliche Freiheit

1. Die Doppelstruktur der menschlichen Freiheit

Die Theologen des 14. Jahrhunderts sind sich bei aller Vorrangigkeit der Gottesfrage bewußt, daß der neue Begriff der Freiheit nicht nur für die Gotteslehre, sondern auch für die Lehre von der menschlichen Freiheit Bedeutung hat. Die Simultaneität von *facere absolute* und *facere ordinate*, die schon bei Duns Scotus zur Struktur des neuen Begriffs der Freiheit Gottes gehört⁹, hat für ihn auch eine allgemeine Bedeutung. So wie die Freiheit in Gott gedacht werden muß, so auch in jedem freihan-

⁷ Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, 2 Bde., Freiburg 1951, II 163.

⁸ Ebda.

⁹ Vgl. J. Miethke, a. a. O. 145, Anm. 29.

delnden Wesen. „*Et ideo non tantum in deo sed in omni agente libere ... est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam.*“¹⁰

Für jedes freie Wesen, also auch für den Menschen gilt, daß ein *facere absolute*, d. i. ein Handeln ursprünglicherweise, und ein *facere ordinate*, d. i. ein Handeln geordneterweise, unterschieden werden müssen. Doch beide Qualitäten des Handelns, das Handeln aus reiner Freiheit und das Handeln gemäß naturalen oder sozialen Ordnungen oder Gesetzen sind aufeinander verwiesen und zwar derart, daß das erste der Grund des zweiten ist. Ein Handeln gemäß einer Ordnung – wenn es freies Handeln und von der Qualität des Personalen sein soll – muß in einem ursprünglichen Handeln aus reiner Freiheit gegründet sein; dieses aber realisiert sich nicht „absolutistisch“, sondern als Generierung von Ordnung. Damit ist die Freiheit der Legitimitätsgrund der Ordnung, und der Sinn der Ordnung ist die Vermittlung und Realisierung von Freiheit.

Legitime Ordnung entstammt einem Akt der Freiheit; sie ist eine durch Freiheit und in Freiheit gesetzte Ordnung. Eine Handlung entspricht dem sittlichen Anspruch nicht allein dadurch, daß sie der materialen Norm der Ordnung konform ist, sondern daß die so bestimmte Handlung gewollt ist. Sie ist nicht lediglich Normerfüllung, sondern darin immer auch freie Anerkennung jener Freiheit, welche die Ordnung gesetzt hat.

2. Die Erben Ockhams: Reformation und Moderne

Die begriffliche Strukturierung des Begriffs der Freiheit war eine Leistung der Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts. Die weitere Begriffsgeschichte kann hier nicht verfolgt werden. Entscheidend wurde in ihr der Transfer der Freiheitslehre aus der Theologie in die Philosophie der Vernunft.

Daß die Reformation schon in diesem Transferprozeß eine bedeutende Rolle gespielt hat, ist bekannt. Luther, wiewohl er die scholastisch-nominalistische Theologie bekämpft hat, hat sich zur ockhamistischen Schule gezählt und Ockham als den größten „Dialektiker“ und als seinen Meister betrachtet.¹¹ Aus dieser von ihm hochgeachteten Schule des Denkens nahm Luther das Rüstzeug, um dem Bekenntnis und dem Ge-

¹⁰ Vgl. J. Miethke, a. a. O. 145, Anm. 30.

¹¹ Vgl. E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 16 ff.; ders., Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation, Wiesbaden 1956.

wissen des einzelnen einen Vorrang vor der kirchlichen Ordnung zuzuerkennen. Das sola-gratia-Argument erforderte geradezu eine Neuformulierung der Lehre von der absoluten Freiheit und der Gnadewahl Gottes.

Für die Moderne wurde entscheidend, daß der Säkularisierungsprozeß die Dominanz der Gottesfrage zunächst einschränkte und schließlich beendete. Die Theologie mußte die führende Position unter den *scientiae* an die Philosophie und an die neu entstehenden Wissenschaften abgeben. So wurde der Weg frei zu einer Universalisierung des Freiheitsgedankens. Die im Prozeß der Säkularisierung der Vernunft freiwerdende Stelle Gottes nahm diese selbst ein. Die Vernunft begreift sich selbst als Freiheit und wird damit der säkulare Erbe des ehemals theologisch verstandenen *facere de potentia absoluta*.

Damit wird sie freilich auch Erbe der Aporien der Freiheit. Die menschliche Vernunft zeigt sich als unvermeidbar gespalten in eine Vernunft der Organisation und des „Systems“ und eine Vernunft der Revolution. Mit dieser Spaltung, dem unbewältigten Verhältnis von *potentia ordinata* und *absoluta* ist die Vernunft bis heute nicht fertig geworden.

3. Universalisierung des Primats der Freiheit in der Neuzeit

Die Vernunft ist im Lauf der Neuzeit – dank dem säkularisierten theologischen Erbe der absoluten Freiheit – die Instanz für jedwede Ordnungsetzung geworden. Sie ist es, die das Gesetz gibt. Sie ist der neue Ursprung und der souveräne Urheber jedweder Ordnung und jedweder legitimen Gesetzlichkeit. Sie setzt sich frei von religiösem Glauben und kirchlicher Autorität zugunsten einer Religion der Vernunft. Sie setzt sich frei von Metaphysik zugunsten einer reinen Vernunftphilosophie, sei es in Gestalt rationalistischer oder empiristischer Philosophie, sowie zugunsten der neuen Wissenschaften. Sie setzt sich frei von theologischer Morallehre zugunsten einer Vernunftethik. Diesen Freisetzungen ließen sich noch viele anfügen: im Bereich der Wissenschaft, der Politik, der Wirtschaft, der Kunst, der Gesellschaft. Diese Freisetzungen haben nur selten die Tendenz zu Willkür, zum Chaotischen oder Anarchischen, wiewohl es auch sie gibt; ein bekanntes literarisches Beispiel ist de Sade. Generell begreift sich die Vernunft als die neue *Gesetzgeberin*, die von den alten Instanzen, nämlich Theologie und Metaphysik, die Gesetzgebungskompetenz übernommen hat. Die Freiheit als Autonomie wird zu einem universellen Problem. Die aus der Vernunft als Freiheit hervorgehenden Gesetze sind gegenüber denen der alten Instanzen neue Gesetze, und es sind strenge Gesetze. Die Vernunft selbst unterwirft sich dem von ihr selbst gegebenen Gesetz; sie

stellt z. B. die Philosophie und die neuen Wissenschaften unter die methodischen Forderungen des *mos geometricus*.

Schon bevor die Freiheit von Kant als sittliche Autonomie ausformuliert wurde, war der Prozeß, die Freiheit als Ursprung der Ordnungen zu begreifen, in Gang gekommen.

Zum Beispiel der *Markt*: Ein dynamisches Ordnungsgebilde, das durch die Freiheit, anzubieten und nachzufragen, sich je neu konstituiert und regelt.

Zum Beispiel der *Staat*, der – da der Herrscher nicht mehr als irdische Präsenz der Herrschaft Gottes begriffen ist – sich durch Vertragstheorien zu begründen versucht, es sei denn, daß das Problem von Freiheit und Ordnung im Absolutismus einseitig aufgehoben wird. In einem sich Absolutsetzen der absoluten Macht wird die Freiheit unterdrückt. Diese unmögliche Unterdrückung provoziert ein ganz neues Phänomen: die Revolution.

Zum Beispiel die *Wissenschaft*: Die Vernunftwissenschaft ist nicht an einer „göttlichen Wissenschaft“ orientiert, sondern am Prozeß der Vernunft selbst. Das Problem der Methode wird für die Wissenschaft maßgebend. Ihr Maßstab ist nicht mehr die Wahrheit, sondern die Methode. Ihr Gegenstand ist nicht mehr das Seiende, sondern sind die Gesetze. Und ihre Triebfeder ist nicht mehr die Erkenntnis Gottes, sondern die Neugier (*curiositas*).

4. Zu Kants Begriff der Autonomie

Doch Kant hat der Autonomie der Vernunft ihre Grenzen aufgewiesen. Seine *Kritik der reinen Vernunft* ist wieder eine „Logik der Wahrheit“. Kant erkennt die engen Grenzen der theoretischen Wahrheitserkenntnis rein durch menschliche Vernunft. Ihre Möglichkeiten gehen immer nur so weit, wie die Vernunft selbst die Gesetze geben kann und zwar in Form quantitativer und mathematisierbarer Größen. Die Vernunft erkennt nur jene Gesetzmäßigkeiten, die sie selbst in ihr Objekt hineingelegt hat und darum in ihm wiederfindet.¹² So wird auch der Begriff der Natur zurückgenommen und eingegrenzt auf das durch Naturgesetze erfassbare Objektive.

Gegenüber dieser Eingrenzung der theoretischen Autonomie vertritt Kant die Autonomie der praktischen Vernunft uneingeschränkt. Das sittliche Prinzip ist die reine Selbstbestimmung des Willens. Das Gesetz des Willens ist ein Gesetz aus reiner Vernunft. Die Qualität des Sittlichen ist schlechterdings dadurch begründet, daß der Wille autonom,

¹² Vgl. I. Kant, KrV B 13.

nicht heteronom bestimmt ist. – Auch die Geschichte wird von dem Gesetz der Vernunft umgriffen. Sie ist weder als Schicksal, noch als Vorsehung und Fügung (im stoischen oder im christlichen Sinn) zu begreifen, sondern als die Selbstdarstellung der vernünftigen Freiheit in der Zeit. Die Geschichte ist schlechthin Freiheitsgeschichte, und der Sinn der Geschichte ist die Freiheit. Hegel – in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – spricht vom „Endzweck der Welt“ und dieser ist ihm „das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit der Freiheit“.

5. Das Selbstmißverständnis der Vernunft: absolute Freiheit

Daß die Vernunft die *potentia absoluta* in Anspruch genommen hat, bedeutet, daß sie für alles das Gesetz gibt. Wird diese Autonomie nicht transzendental als primäre Bedingung von Ordnung, sondern geschichtlich-zeitlich verstanden, so folgt, daß die Vernunft *sukzessiv* neue Gesetze und Ordnungen produzieren muß. Freiheit ist dann nicht verstanden als die Einheit von ursprünglichem und geordnetem Handeln, als Garant des personalen Charakters der Ordnung, sondern als das Machen von Neuem, als Modernität des Faktischen. „Veränderung“ wird zu einem Wert an sich, und geschichtliche Geltung kann nur das Neue, das Moderne beanspruchen.

Mit diesem Mißverständnis des Unbedingtheitscharakters der Freiheit setzt sich die Vernunft unter einen fatalen Zugzwang. Denn nun kann sie nur dadurch, daß sie immer Neues hervorbringt, ihr Wesen als absolute Freiheit erweisen. Sie muß Neues hervorbringen, wenn sie das sein will, was zu sein sie beansprucht. Sie ist zum Neuen „verdammte“ – um ein Wort von Jean-Paul Sartre abzuwandeln. Denn das nicht Neue oder gar das Alte steht per se im Verdacht, einem anderen Gesetz zu gehorchen, das nicht der Freiheit entstammt, sondern der Konvention, der Institution, der Utilität, der Tradition.

Das historische Selbstmißverständnis der modernen Vernunft führt dahin, daß sie ihren absoluten Anspruch nur dadurch einlösen kann, daß sie immer neue Gesetze hervorbringt, neue Strukturen erzeugt: für die Natur, für die Sozietät, für den Staat, für die Welt, für den Weltraum. Diese unendliche Progressivität hat nicht ein Ziel; sie ist bedingt durch einen mißverstandenen Absolutheitsanspruch der Freiheit.

V. Endliche unbedingte Freiheit

Diese Skizze der Moderne ist partiell und pointiert; sie dient der Absicht, in der späten Ernte den frühen Samen erkennen zu lassen. Die alte

Entdeckung, daß die Freiheit eine absolute Dimension hat und daß diese absolute Dimension nicht anders gedacht werden kann denn als der Ursprung der geschichtlich sich wandelnden Ordnungen dieser Welt, – diese alte Entdeckung, deren konsequente begriffliche Entfaltung Wilhelm von Ockham geleistet hat, kehrt als die Figur der Errungenschaften und der Aporien der Moderne wieder.

Die fundamentale Errungenschaft muß darin gesehen werden, daß die Würde des Menschen auf ein alle Religionen übergreifendes und unantastbares Fundament gegründet wurde: auf die Anerkennung eines jeden Menschen als eines freien und sittlichen Wesens. Diese Einsicht hatte anfänglich die christliche Lehre vom Menschen als Geschöpf eines personalen Gottes eröffnet.

Die fundamentale Aporie muß darin gesehen werden, daß das strukturell nicht zu beendende und darum hektisch werdende Fordern und Hervorbringen der jeweils „neuen“ und „neuesten“ Ordnung sich selber ad absurdum führt. Die Tendenz zur Absurdität ist schon in den extremen Spekulationen der nominalistischen Theologen erkennbar, die, um die absolute Freiheit Gottes zu exemplifizieren, den Begnadeten verdammt und den Verdammten begnadet sein ließen.

Das Modell der absoluten Freiheit, mit dem die *potestas Dei* begriffen werden sollte, ist durch die menschliche Vernunft in Anspruch genommen worden. Es erweist sich als ambivalent. Der Mensch ist nicht wie Gott, auch dann nicht, wenn er sich als unbedingt frei begreift. Der Mensch ist ein endliches Wesen; und wiewohl er zu Recht seine Freiheit als *unbedingt* behauptet, ist sie doch *endliche* Freiheit. Dieses Problem hatte Ockham, dessen Denken der Freiheit Gottes galt, nicht. Darin lag wohl auch eine Verführung zu jenen ausufernden Phantasien von dem, was Gott alles soll wollen können.

Das Problem einer unbedingten, aber endlichen Freiheit ist nun unser Problem. Die Moderne hat im Überschwang der Aufklärung versäumt, sich hinreichend über die Endlichkeit eben jener absoluten Vernunft aufzuklären. So bleibt eine Aufgabe – nicht nur für die Philosophie, sondern für alle Bereiche menschlicher Freiheitsverwirklichung: die Unbedingtheit der menschlichen Freiheit mit ihrer Endlichkeit zusammenzudenken und zu vermitteln. Die Freiheit ist unbedingt; sie kann nicht gemacht, nicht gekauft und auch nicht versichert werden. Real wird sie nicht anders als in zeitlich-geschichtlichen Vermittlungen, von denen die vornehmste das Recht, die höchste – um auf Augustinus zurückzugreifen – die Liebe ist.

Freiheit – so sagten wir – ist der Name für eine Affirmation, durch die der Mensch sich und den anderen Menschen als sittlichfreies Wesen bejaht und anerkennt. Auf diesen transzendentalen Akt der Anerken-

nung gründen sich die „Grundgesetze“, die eine freiheitliche Ordnung des persönlichen Lebens sowie der sozialen und politischen Institutionen ermöglichen und orientieren. Handeln aus Freiheit heißt, selber die Verantwortung für die Ordnung dieses Handelns übernehmen wollen und übernehmen können. Es ist ein Handeln *de potentia ordinata libera*.