Roberto Lambertini

Wilhelm von Ockham als Leser der „Politica“

Zur Rezeption der politischen Theorie des Aristoteles in der Ekklesiologie Ockhams*

„Cum enim ipse de hac materia diffuse tractaverit et in multis rationabiliter processisse putetur, non modica occasio praebetur studiosis intelligendi, quis et qualiter inter catholicos debeat alios tam in spiritualibus quam in temporalibus gubernare.“¹ So sehr dies auch überraschen mag, diese Worte – sie stammen aus dem dritten Teil von Ockhams *Dialogus* (I, ii, 3), in welchem erörtert wird, ob es für die Kirche zweckmäßig sei, monarchisch regiert zu werden – beziehen sich nicht auf einen Kirchenvater oder Theologen, nicht auf einen Verfasser ekklesiologischer Traktate, sondern auf Aristoteles. Der Magister beabsichtigt, einen Beitrag zur Diskussion über die Kirchenleitung zu leisten, indem er die politische Lehre des Stagiriten erläutert und kommentiert. Wenngleich der Verweis auf Aristoteles im Zusammenhang mit ekklesiologischen Fragen sicherlich in mittelalterlichen Werken kein Unicum darstellt², erweckt ein solches Vorgehen immer beträchtliches Interesse; um so mehr wenn ein Denker vom Format Ockhams am Werk ist. Tatsächlich ist im Laufe der Jahre dieser Aspekt des Werkes des franziskanischen Philosophen und Theologen nicht der Aufmerksamkeit der Forschung entgangen, wie beispielsweise schon die Arbeiten von Giovanni Tabacco, Georges de Lagarde und Mario Grignaschi zeigen³.

* Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgten Arnold Bühler und Raphael Neutsch. Den Übersetzern wie auch besonders Carlo Dolcini, Jürgen Miethke, Ovidio Capitani und Andrea Tabarroni danke ich für Rat und Hilfe.

¹ *Guillelmus de Ockham*, *Dialogus de potestate papae et imperatoris* III, I, ii, 3, in: *Melchior Goldast*, *Monarchia S. Romani Imperii* II (Frankfurt/M. 1614; *Monumenta politica raria* 1, Torino 3 1966) [künftig: *Dial.*] 792.

² Man denke nur an die Perspektiven, die vor über 50 Jahren schon *Martin Grabmann* eröffnet hat: Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: *Gesammelte Akademieabhandlungen* 1 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N.F. 25, Paderborn 1979) 809–965. Vgl. dazu auch die beachtenswerte Studie von *Helmuth G. Walther*, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens* (München 1976) 112–212.

³ *Giovanni Tabacco*, *Pluralità di papi ed unità di chiesa nel pensiero di Guglielmo di Occam* (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia I, 4, Torino 1949); *Georges de Lagarde*, *La nais-*

Dieser Beitrag beabsichtigt allerdings nicht – so wünschenswert dies wäre – eine umfassende neuerliche Untersuchung der Wirkung des Aristoteles auf die politische Theorie Ockhams. Die wesentlich bescheidenere Zielsetzung geht dahin, den „doctor plus quam subtilis“ als Leser der *Politica* des Aristoteles vorzustellen. Unter Beschränkung auf den Text, in welchem Ockham sich am intensivsten und unmittelbarsten mit den politischen Lehren des Philosophen *par excellence* mißt, nämlich auf den III. Teil des *Dialogus* I, ii, möchte ich einige Hinweise auf die Art und Weise geben, wie Ockham die *Politica* verwendet und innerhalb seiner Ekklesiologie rezipiert hat.

1. Die Struktur des III. Teiles des *Dialogus* I, ii

Dies ist nicht der Ort, um neuerlich eine Analyse des Inhalts eines derart komplex gebauten Buches des *Dialogus* vorzulegen. Es genügt der Verweis auf die Arbeiten von Giovanni Tabacco und Wilhelm Kölmel⁴. Ich erinnere nur daran, daß III *Dialogus* I, ii der Erörterung der besten Regierungsform gewidmet ist, gestützt auf die Frage, „an expediat toti communitati fidelium uni capiti, principi et praelato fideli sub Christo subiici et subesse“. Die Frage wird in dem für den *Dialogus* typischen eleganten Spiel von Argumenten und Gegenargumenten erörtert und im wesentlichen mit einer Gegenüberstellung von monarchischer und aristokratischer These beantwortet.

Die Struktur des Buches, das aus 30 Kapiteln besteht, ist schon in den ersten beiden Kapiteln grundgelegt; dem ersten Kapitel, welches rationes zugunsten der Monarchie enthält, ist das zweite gegenübergestellt, das zugunsten der Aristokratie argumentiert. Im folgenden enthält das Buch eine klar gegliederte Diskussion der im zweiten Kapitel vorgetragenen Thesen. Tatsächlich dienen bei näherer Betrachtung viele der Kapitel XI bis XXIX der kritischen Vertiefung der Argumente zugunsten der Aristokratie. Die Kapitel III bis VIII hingegen enthalten einen einleitenden excursus, der eine kurzgefaßte semantische Klärung der von Aristoteles in seiner politischen Theorie verwendeten Termini geben will; sie hat der Magister im übrigen bereits in den beiden Anfangskapiteln zugunsten von Monarchie und Aristokratie verwendet. Nach diesem excursus und den Kapiteln IX und X, welche weitere Argumente zugunsten der Monarchie anführen, kehrt Ockham zu den im zweiten Kapitel aufgeworfenen Problemen zurück. Der gesamte Abschnitt von Kapitel XI bis Kapitel XVII kann in der Tat als Fortführung der Diskussion über das erste Argument aus Kapitel II betrachtet wer-

Fortsetzung Fußnote von Seite 207

sance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge IV, Guillaume d'Ockham: defense de l'empire (Louvain-Paris 1962) 235–244; Mario Grignaschi, L'interprétation de la „Politique“ d'Aristote dans le „Dialogue“ de Guillaume d'Ockham, in: Liber Memorialis G. de Lagarde (Paris-Louvain 1970) 59–72. Weniger tieferschürfend und mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen Arthur Stephen Mc Grade, The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought 3, 7, Cambridge 1974) 156–162; Marino Damata, Guglielmo d'Ockham: povertà e potere II. Il potere come servizio. Dal „principatus dominativus“ al „principatus ministrativus“ (Firenze 1979) 445–453, wo allerdings die Rolle des Stagiriten etwas im dunkeln bleibt.

⁴ Wilhelm Kölmel, Wilhelm von Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften (Essen 1962) 89–94.

den. Diesem Argument zufolge ist es nicht gerecht, daß jemand über diejenigen herrscht, welche ihm gleich sind, da denjenigen, welche von Natur aus gleich sind, notwendigerweise dieselben Rechte zuerkannt werden müssen.

Die Kapitel XVIII und XIX sind wiederum der kritischen Untersuchung des dritten und vierten Arguments aus dem II. Kapitel zugunsten der Aristokratie gewidmet. Und da aus dieser Erörterung zwar die Überlegenheit der monarchischen Regierungsform hervorzugehen scheint (wenn auch nicht ohne Ausnahmen zugunsten der aristokratischen), schließt Ockham einen langen Exkurs über die Möglichkeit der Kirche an, ihre monarchische Verfassung in eine aristokratische umzuwandeln, sofern sich dies als notwendig erweisen sollte⁵.

Das Kapitel XXIX schließlich gilt der Erörterung des zweiten Arguments zugunsten der Aristokratie; auch dieses Argument wurde bereits in jenem zweiten Kapitel vorgebracht, auf dessen Bedeutung wir hingewiesen haben. Erst im Kapitel XXX werden zum Abschluß der Abhandlung jene Argumente zugunsten der Monarchie untersucht, welche im ersten Kapitel dargelegt wurden.

2. Die Aristoteles-Zitate bei Ockham

Die zentrale Bedeutung der Aristoteles-Zitate in diesem Buch des Dialogus ergibt sich schon allein daraus, daß alle Argumente des ausnehmend wichtigen zweiten Kapitels exakt auf Passagen aus den Werken des Stagiriten Bezug nehmen. Das erste Argument knüpft an das Prinzip an, demzufolge Individuen von gleicher Tugend in gleichem Maße Ehre zu erweisen ist. Die zweite ratio zitiert explizit das Kapitel aus dem achten Buch der Nikomachischen Ethik, in welchem verschiedene Regierungsformen erörtert werden und der König schließlich als „per se sufficiens et omnibus bonis superexcellens“ charakterisiert wird. Die dritte ratio basiert dann auf dem III. Buch der *Politica*, demzufolge eine Vielzahl von Personen besser zu urteilen in der Lage sei als einige wenige. Das vierte Argument schließlich knüpft an andere Passagen des III. Buches an, wonach eine Mehrzahl von Personen weniger für Korruption anfällig sei als ein einzelnes Individuum. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß Aristoteles auch in den Argumenten für die Monarchie zitiert wird, die im ersten Kapitel vorgelegt werden. Hierbei wird explizit jener berühmte Passus der Nikomachischen Ethik zitiert (VIII, 1160a, 31–35), wo zwischen den verschiedenen Formen von politischen Verfassungen unterschieden wird: „*Politiae autem sunt species tres (...), harum optima quidem regnum.*“

Aber nicht nur in den ersten Kapiteln, im ganzen Buch sind Bezüge auf die *Politica* in großer Zahl zu finden, mit einer ausgeprägten Vorliebe für das III. Buch, wie bereits deutlich wurde, dem allein etwa ein Drittel der Zitate entnommen ist⁶. Es folgt mit kaum weniger Zitaten das I. Buch, das natürlich in besonderem Maße zur terminologi-

⁵ *Tabacco*, *Pluralità* (wie Anm. 3) 6–18.

⁶ Diese Tendenz zeigt sich etwa auch im „*Breviloquium*“, wo die Hälfte der Aristoteles-Zitate dem III. Buch der *Politica* entnommen ist. Vgl. *Richard Scholz*, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico* (Schriften der MGH 8, 1944, Nachdruck 1952).

schen Klärung verwendet wird; das verbleibende Drittel der Textanleihen verteilt sich auf die Bücher II, IV, V und VII der *Politica* sowie auf das VIII. Buch der *Nikomachea*, welches mit immerhin vier Zitaten relativ stark vertreten ist.

Der Großteil der Verweise auf Aristoteles ist sehr präzise; in wenigen Fällen beschränkt sich Ockham darauf, an einen bekannten aristotelischen Satz nur vage anzuknüpfen. Mindestens zwei Drittel der Bezugnahmen enthalten tatsächlich wörtliche Zitate aus der lateinischen Übersetzung Wilhelms von Moerbeke; dabei werden häufig sogar ganze Abschnitte übernommen. Eine bedeutende Rolle spielt dann die Klärung der Schlüsselbegriffe der aristotelischen Theorie. Auch wenn man sich den von Ockham beklagten Mangel an Texten, die ihm im Münchner Exil zur Verfügung standen, vor Augen hält⁷, ist es kaum vorstellbar, daß er diese Leistung allein mit Hilfe des eigenen Gedächtnisses oder einer Sammlung von aristotelischen Sätzen (etwa von der Art, wie sie Jacqueline Hamesse untersucht und herausgegeben hat⁸), vollbringen konnte. Wenn man doch an ein schon vorher zusammengestelltes Florilegium von Texten denken wollte, so dürfte es sich dabei nicht um eine Sammlung von Sentenzen handeln, welche mehr oder weniger wörtlich an Aristoteles angelehnt wären, sondern um eine regelrechte Exzerptsammlung.

Die Frage der möglichen Quellen Ockhams bei der Beschäftigung mit der politischen Lehre von Aristoteles erweist sich als sehr komplex. Einige nützliche Hinweise erhält man jedoch – nach meinem Dafürhalten – aus jenem Abschnitt des ersten Traktats, Buch II, welcher sich mit der Erklärung der von Aristoteles verwendeten Termini befaßt. Denn schon in der Einleitung zu diesem Abschnitt ist nicht zu übersehen, daß sowohl der *Discipulus* als auch der *Magister* an mehreren Stellen bewußt vorsichtig zu formulieren scheinen, um ihre Distanz zu dem, was im Zusammenhang mit Aristoteles geäußert wird, zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich bittet der *Discipulus* den *Magister*, er möge die „*significationes vocabulorum*“ und die „*intentio Aristotelis*“ erklären, „*prout alii, qui ipsum intelligunt, exponunt*“. Der *Magister* seinerseits kommt diesem Wunsch nach und verspricht, nachdem er die Schwierigkeit der Aufgabe unterstrichen hat, er werde die Thesen des Stagiriten auslegen „*secundum opinionem quorundam, cum quibus tamen non omnes concordant*“⁹.

Kurz gesagt lassen in der Einleitung zu diesem Exkurs mindestens zwei Äußerungen deutlich eine gewisse Vorsicht gegenüber dem erkennen, was erläutert werden soll. Wie soll man diese Hinweise interpretieren? Handelt es sich ausschließlich um eine für die Methode des *Dialogus* typische Vorsichtsmaßnahme, wie es De Lagarde aufzufassen scheint¹⁰, oder stehen wir nicht vielmehr dem Hinweis Ockhams gegenüber, der deutlich macht, daß er eine Quelle verwendet? Tatsächlich kehrt dieser Hinweis mehrfach wieder: Als der *Magister* über die Polysemie von ‚*dominus*‘ spricht, legt er Wert auf die Feststellung, daß dieser Terminus „*secundum istos*“ mehrere Bedeu-

⁷ Vgl. z. B. III Dial. II, Prologus; *Goldast* 868.

⁸ *Jacqueline Hamesse*, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique* (*Philosophes médiévaux* 17, Louvain–Paris 1974).

⁹ III Dial. I, ii, 3; *Goldast* 792.

¹⁰ *De Lagarde*, *Defense* (wie Anm. 3) 237 n. 11.

tungen habe¹¹; auch erinnert er daran, daß von einer gewissen Behauptung „dicitur habere veritatem“¹². Im weiteren Verlauf finden sich neuerlich Äußerungen wie „secundum quosdam“ und „quidam intelligunt“¹³. Ich bin davon überzeugt, daß in diesen wiederholten Wendungen mehr enthalten ist als nur die dem Magister eigene Bemühung um Objektivität.

Tatsächlich ist es mir in mindestens einem Fall gelungen, die Quelle eines wörtlich im Dialogus übernommenen Passus zu identifizieren. Es handelt sich um einen nicht sehr bekannten Text aus jenen lectiones zum dritten Buch der Politica, welche Peter von Auvergne verfaßt hat und die nicht in der weitverbreiteten Ausgabe des Kommentars von Thomas von Aquin erscheinen, da sie sich mit dem letzten Teil des vom Aquinaten selbst redigierten Kommentars überschneiden. Bekanntlich umfaßt die *Sententia libri politicorum* von Thomas nur die ersten beiden Bücher und die ersten sechs lectiones des dritten Buches¹⁴. Soweit aus den handschriftlichen Zeugnissen hervorgeht, begann Peter von Auvergne seinen Kommentar mit der ersten lectio des dritten Buches. Diese lectiones wurden der Forschung durch die philologische Arbeit von Gundisalvus Grech erschlossen¹⁵. Sie zeigen bemerkenswerte Übereinstimmungen mit Thomas, doch unterscheiden sie sich zumindest im Diktat an einigen Stellen von ihm. An einer solchen erläutert Peter von Auvergne die Bedeutungen des Terminus ‚politheuma‘: „Politheuma enim primo significat impositionem ordinis politiae, secundo impositorem ipsius, tertio significat ipsum ordinem impositum qui est ipsa politia. Et sic verum est quod politheuma et politia idem significant. Dicit igitur quod cum politheuma et politia idem significant et politheuma in una significatione idem est quod dominans et principans in civitate, necesse est in politia (...)“¹⁶. Im V. Kapitel gibt Ockham diesen Abschnitt wieder, indem er ihn folgendermaßen einleitet: „Politeuma¹⁷ autem secundum quosdam tres habet significationes. Primo autem significat impositionem ordinis politiae. Secundo impositorem ipsius. Tertio significat ipsum or-

¹¹ III Dial. I, ii, 3; *Goldast* 792: „Est igitur sciendum secundum istos, quod Dominus uno modo dicitur respectu subiectorum non liberorum quidem (...)“.

¹² III Dial. I, ii, 5; *Goldast* 794.

¹³ III Dial. I, ii, 6; *Goldast* 794: „(...) sed potissimus ipsius modus videtur, quando aliquis regnat et principatur in regno, non secundum legem, sed secundum voluntatem suam. Quod quidam sic intelligunt (...)“; bemerkenswert auch III Dial. I, ii, 3; *Goldast* 793: „Quod qualiter debeat intelligi, postea exponitur sic. In domo, quae non est pars communitatis perfectioris (...)“.

¹⁴ Vgl. *Hyacinthe F. Dondaine – Louis J. Bataillon*, Préface à S. Thomae de Aquino *Sententia libri Politicorum*, in: *Opera Omnia* 47 (Romae 1971) 5–8.

¹⁵ *Gundisalvus M. Grech*, The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The unedited Part: Book III, less. 1–6 (Rome 1967). Vgl. auch *ders.*, The manuscript tradition of Peter of Auvergne's unedited commentary on Aristotle's Politics, in: *Angelicum* 41 (1964) 438–446.

¹⁶ *Grech*, Commentary 124.

¹⁷ III Dial. I, ii, 5; *Goldast* 794. Die Lesart „policernia“, die man in der Edition Goldasts (aber auch in Ms. Paris, Mazarine 3522, 210vb) findet, scheint offenkundig auf einem Kopierfehler zu beruhen. Zur handschriftlichen Tradition des Dialogus vgl. *Léon Baudry*, Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques 1 (Paris 1949) 291; *Jürgen Miethke*, Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter, in: *Medioevo* 6 (1980) 543–567; *ders.*, Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem Dialogus, in: *From Ockham to Wyclif* (Studies in Church History, Subsidia 5, Oxford 1987) 19–30.

dinem impositum, qui est politia. Et ita politeuma in una significatione idem est quod dominus et principans in civitate.“¹⁸

Der Hinweis erscheint mir insofern sehr bezeichnend, als man diese dreifache Unterscheidung bei Albertus Magnus nicht findet, der sich darauf beschränkt, zwei mögliche Bedeutungen anzugeben; und sie ist auch bei Thomas nur andeutungsweise skizziert¹⁹.

Somit gewinnt die Hypothese an Wahrscheinlichkeit, daß Ockham einen Kommentar der *Politica* des Aristoteles zur Verfügung hatte und damit einen für den mittelalterlichen Leser des Philosophen sehr üblichen Weg einschlug. Einige Indizien lassen an eine Abschrift denken – es existieren noch Handschriften, welche bezeugen, daß ein solcher Text im Mittelalter im Umlauf war –, welche den Kommentar von Thomas und die Fortsetzung von Peter enthalten haben mag, und zwar in einer vollständigen Fassung, also mit den zwei Versionen des Kommentars zu den ersten sechs Kapiteln des III. Buches. Tatsächlich könnte man an verschiedenen Stellen des *Dialogus* ein Echo auf den Kommentar des Thomas erkennen, insbesondere bei der Erklärung der Begriffe, mit denen die drei *communitates* oder *combinationes* bezeichnet werden, aus denen das Haus besteht. Hier gebrauchen Thomas und Ockham die Wendung „*dispotica id est dominativa*“, wenn sie vom Verhältnis zwischen Herr und Sklaven sprechen; beide betonen, daß es Aristoteles ist, der die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau als „*nuptialis*“ und das Verhältnis zwischen Vater und Kindern als „*tecnofactiva*“ bezeichnet. Beide erklären schließlich „*tecno-factiva*“ mit derselben Wendung: „*id est factiva filiorum*“²⁰.

Auch hier geht Albertus einen ganz anderen Weg²¹. Ebenso verhält es sich bei der Erklärung des Terminus „*banausi*“, die bei Ockham ganz eindeutig an die Äußerungen von Thomas anklingt und – nur um ein Beispiel zu geben – die deftigen Bemerkungen des Albertus über die „*coqui tetri et fuliginosi*“ und die „*purgatores cloacarum*“ beiseite läßt²². Es muß allerdings eingeräumt werden, daß diese Anklänge bei weitem noch keine konkreten Rückschlüsse zulassen: sie deuten nach meinem Dafürhalten zwar unmißverständlich darauf hin, daß Ockham den Zugang zu Aristoteles über einen Kommentar fand, aber sie erlauben uns derzeit noch nicht, diesen Kommentar mit absoluter Sicherheit zu identifizieren. Vielmehr könnte die Tatsache, daß die mehr oder weniger genauen Übereinstimmungen, welche bisher festgestellt werden konnten, besonders häufig im Zusammenhang mit Erklärungen griechischer Termini anzutreffen sind, sogar zu der Annahme verleiten, daß Ockham möglicherweise nur

¹⁸ Christoph Flüeler verdanke ich den freundlichen Hinweis (Brief vom 11.7.1989), daß in der mir unzugänglichen Dissertation von F. E. Cranz, *Aristotelianism in Medieval Political Theory. A Study of the Reception of the Politics* (Diss. Harvard Univ. 1938) 266–268, schon auf die Übereinstimmung zwischen Peter von Auvergne und Ockham hingewiesen wurde.

¹⁹ Vgl. *Albertus Magnus*, In octo libros Politicorum Aristotelis Commentarii III, 5, in: *Operum tomus quartus* (Lugduni 1651) 151a; *Thomas de Aquino*, *Sententia libri Politicorum* III, 5; (wie Anm. 14) 201.

²⁰ III Dial. I, ii, 3; Goldast 792; *Thomas de Aquino*, *Sententia libri Politicorum* I, 2; 82.

²¹ *Albertus Magnus*, In octo libros Politicorum I, 1; 12b.

²² III Dial. I, ii, 5; Goldast 794; *Thomas de Aquino*, *Sententia libri Politicorum* III, 4; 198; *Albertus Magnus*, In octo libros Politicorum III, 3; 144a.

einfache Marginalglossen zur Verfügung gestanden haben, welche den lateinischen Text der *Politica* begleiteten²³.

Eine sorgfältige Untersuchung zeigt jedoch, daß Ockhams Bemerkungen hinsichtlich der aristotelischen Terminologie nicht alle auf den Kommentar von Thomas bzw. Peter von Auvergne zurückgeführt werden können. Ein Beispiel hierfür ist die feine Unterscheidung zwischen den Bedeutungen von *dominus*. Dabei wird einleitend davor gewarnt, die Mehrdeutigkeit der in unterschiedlichem Kontext verwendeten Termini außer acht zu lassen, da dies gefährliche Verwechslungen mit sich bringen könne. Als es in der Folge darum geht, die Bedeutung von *politia* zu erläutern, ist der Magister sorgsam darauf bedacht, sie mit Timokratie in Zusammenhang zu bringen, was man tun kann, wenn man sich die Nikomachische Ethik und die *Politica* nebeneinander vergegenwärtigt. Darüber hinaus legt er hinsichtlich der Bedeutung von *politia* gleich drei Auffassungen vor, welche nicht auf Peter von Auvergne zurückgeführt werden können. Nach der ersten wäre *politia* die Verfassung, „in qua principantur multi propter bonum commune, sive sint optimi, sive non optimi, sive sint divites sive pauperes, ita quod *politia* per se per multitudinem distinguitur ab aristocratia“. Nach der zweiten Definition hingegen handelte es sich um eine Regierung, in welcher „aliqui egeni virtuosii, propter bonum commune“ herrschen. Nach der dritten Auffassung ist *politia* diejenige Verfassung, „in qua principantur aliqui, neque optimi neque mali, sed mediocres propter virtutem et bonum commune“²⁴.

Einige Bemerkungen schließlich können nach meiner Auffassung auf keinen der mir bekannten Kommentare²⁵ zurückgeführt werden. Dies gilt beispielsweise, wenn der Magister erklärt, daß die Beziehung zwischen Vater und Söhnen nur dann als ein „*principatus regalis*“ betrachtet werden könne, wenn das Haus nicht Teil einer größeren Gemeinschaft sei; denn nur dann sei der *pater familias* an keinerlei Gesetz gebunden²⁶. Kurz darauf schließt der Magister die Bemerkung an, „*his diebus in universo orbe*“ gebe es wahrscheinlich keine Herrschaft, deren Macht nicht in irgendeiner Weise durch Gesetze eingeschränkt sei²⁷.

Es ist mir derzeit nicht möglich zu entscheiden, ob diese Ausführungen des Magisters Ockham selbst oder einer seiner Quellen zuzuschreiben sind. Im letzteren Fall wäre die wahrscheinlichste und einfachste Erklärung die, daß Ockham ein Kommentar (oder ein Glossenapparat aus einem Kommentar) zur Verfügung stand, der zwar auf Thomas bzw. Peter von Auvergne zurückging, sich aber in einigen Punkten als noch reichhaltiger erwies. Dies sind jedoch nur Hypothesen: Die Frage nach den

²³ Eine vorläufige Liste der Handschriften, welche Glossen zur *Politica* und zur *Economica* des Aristoteles enthalten, gibt *Christoph Flüeler*, Mittelalterliche Kommentare zur „Politik“ des Aristoteles und zur pseudo-aristotelischen „Oekonomik“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 29 (1987) 226–229. Derselbe Autor bereitet derzeit eine vollständigere und erweiterte Fassung dieser überaus wertvollen Arbeit vor.

²⁴ III Dial. I, ii, 8; *Goldast* 796.

²⁵ Neben den von der Forschung am häufigsten berücksichtigten Texten wurden hier die Kommentare des Guido Vernani (Ms. Venedig, Bibl. Marciana, lat. VI, 96) und des Walter Burley (Ms. München, Bayer. Staatsbibl., Clm 8402) herangezogen.

²⁶ III Dial. I, ii, 3; *Goldast* 793.

²⁷ III Dial. I, ii, 6; *Goldast* 795.

aristotelischen Quellen Ockhams kann beim gegenwärtigen Kenntnisstand nach wie vor leichter gestellt als beantwortet werden.

Meines Erachtens kann jedoch kaum noch bezweifelt werden, daß Ockham Aristoteles gleichsam durch die Brille eines Kommentars oder zumindest einer Glosse gelesen hat. Darüber hinaus erscheint es mir gesichert, daß Peter von Auvergne von Ockham mehr oder weniger direkt als Quelle benutzt wurde. All dies trägt dazu bei, von Ockham das Bild eines typisch „akademischen“ Lesers des Aristoteles zu entwerfen. Jede weitere Information wird grundlegend sein, um näher zu bestimmen, in welchem Maße der franziskanische Philosoph die Begriffe des Stagiriten eigenständig bearbeitete.

3. Die Verwendung von Aristoteles in der Argumentation des Dialogus

Das Profil von Ockham als Leser der aristotelischen *Politica* wäre selbst dann nur sehr vage gezeichnet, wenn es zu rekonstruieren gelänge, was er von Aristoteles gelesen und durch welche interpretatorischen „Filter“ er den Philosophen rezipiert hat. Von besonderer Bedeutung ist es, in welcher Weise Ockham diese Texte im Verlauf seines Werkes verwendet hat. Zunächst fällt auf – dies ist ein grundsätzliches Charakteristikum –, daß auch die Verwendung von Aristoteles nach dem Ockhamschen Strickmuster der „objektivierenden Methode“ erfolgte. Wir haben es hier nicht mit einer Bezugnahme auf den Stagiriten oder einer wie auch immer gearteten Interpretation seines Denkens zu tun, die unmittelbar dazu diente, die Thesen Ockhams zu stützen. Nichts liegt dem Dialogus ferner als eine rechtfertigende Verwendung der *Politica*. Vielmehr werden hier auch die Aristoteles-Zitate vom Strudel der Argumente und Gegenargumente erfaßt, die der Magister zur Stütze der verschiedenen Thesen einander gegenüberstellt. Schon in den ersten beiden Kapiteln werden die Nikomachische Ethik zugunsten der Monarchie und die *Politica* zugunsten der Aristokratie zitiert. Aber statt zur Stützung einer bestimmten These angeführt zu werden, scheint Aristoteles im Dialogus vielmehr selbst in das Spiel der Interpretationen verwickelt zu sein. Selbst die Kapitel, in denen seine Theorie erklärt wird, zielen weniger auf eine eindeutige Interpretation derselben, als vielmehr darauf, die Bedeutung der verwendeten Termini zu klären.

Ockhams Vorgehensweise kann exemplarisch dargelegt werden anhand seiner Verteidigung der „monarchistischen“ These und speziell anhand seiner Behandlung jener aristotelischen Texte, welche die entgegengesetzte These zu stützen scheinen. Der Ausgangspunkt muß natürlich das zweite Kapitel sein. Wie bereits angedeutet wurde, führt Ockham in diesem Teil seines Textes vier rationes an, welche sehr eng mit Aristoteles-Zitaten verknüpft sind. Die erste ratio geht davon aus, daß jedwede Ungerechtigkeit der Gemeinschaft der Gläubigen abträglich sein muß. Nun gibt es aber eine Vielzahl von Gläubigen, die der Herrschaft würdig wäre, und Aristoteles macht geltend, daß es ungerecht sei, wenn jemandem mehr Macht verliehen werde als anderen,

welche ihm ähnlich oder gleich sind. Daraus folgt, daß die Monarchie für die Kirche nicht die geeignete Regierungsform darstellt²⁸.

Für den Magister erweist sich dieses Argument vor allem dann als zutreffend, wenn aus einer Gemeinschaft keine Person herausragt, die unzweifelhaft allen anderen überlegen ist; er widmet daher diesem Fall eine spezielle Erörterung und stellt mindestens drei Auffassungen zur Diskussion. Nach der ersten Auffassung darf niemand die Würde eines Monarchen (oder Papstes) erlangen, wenn er nicht Fähigkeiten besitzt, die ihn über die Gemeinschaft erheben; nach der zweiten hingegen kann jemand gewählt werden, sofern er geeignet ist; andernfalls muß man darauf verzichten. Der dritten Auffassung zufolge muß in jedem Fall jemand ernannt werden, da es grundsätzlich nötig ist, ein Haupt zu haben, wer immer es auch sei²⁹. Nachdem der Discipulus die zweite Möglichkeit verworfen hat, da sie nach seiner Meinung absurde Folgen nach sich ziehen würde, fährt der Magister in der Erörterung fort und führt zugunsten der ersten Auffassung weitere Argumente an, die er von Aristoteles übernimmt. Die Schlußfolgerung, welche von den Befürwortern dieser Auffassung gezogen wird, besteht für den Magister darin, daß niemand zum Papst gewählt werden dürfe, der nicht die entsprechenden Qualitäten besitze, und die Kirche dann wie eine Aristokratie oder wie eine *politia* regiert werden müsse³⁰.

Nach dieser Salve von antimonarchischen Argumenten legt der Magister die Entgegnungen vor. Er führt weitere mögliche Deutungen der Stellen des Aristoteles an, die sich auf diesen Kontext beziehen. Zunächst setzt er sich im XV. Kapitel mit jener aristotelischen Behauptung auseinander, welche schon im zweiten Kapitel behandelt wurde; der Einwand erfolgt auf drei Ebenen. Die erste Überlegung beschäftigt sich mit der Zusammensetzung der bürgerlichen Gemeinschaft. Die Sentenz des Aristoteles ist nach Auffassung des Magisters nur gültig für solche Gemeinschaften, die sich aus tugendhaften Individuen zusammensetzen; für jene Gemeinschaften hingegen, in denen es eine starke Gruppe von verderbten Individuen gibt, welche nur durch eine monarchische Herrschaft im Zaum gehalten werden können, sei es notwendig, einen König zu ernennen. Wenn aber umgekehrt die Wahl eines Königs schwere Risiken für das Wohl der Gemeinschaft mit sich bringe, müsse man sie aufschieben.

Die Interpretation der aristotelischen These wird somit nach dem Prinzip der *utilitas* durchgeführt, und eben diese entscheidet letztendlich über die Zweckmäßigkeit der Wahl. Falls also angesichts der Notwendigkeit, einen König zu wählen, einige sich widersetzen, die dem Kandidaten an Tugend und Verdienst ebenbürtig sind, so würden sie sich gerade durch diesen aus Neid geborenen Widerstand *ipso facto* als weniger tugendhaft erweisen und verdienten folglich, beherrscht zu werden.

Ausgehend von dieser grundsätzlichen Überlegung kann es sich der Magister erlauben, kritische Bemerkungen zum Argument des Stagiriten anzubringen. Das Beispiel, das sich auf das Verhältnis von Diät und Verdauungskapazität bezieht, ist unpassend, da die Verabreichung eines Nahrungsmittels jedes einzelne Glied einer Gruppe für sich betrifft und die individuellen Eigenschaften notwendigerweise mitberücksichti-

²⁸ III Dial. I, ii, 2; *Goldast* 790.

²⁹ III Dial. I, ii, 11; *Goldast* 798.

³⁰ Die Argumentation folgt III Dial. I, ii, 12–13; *Goldast* 798–799.

gen muß. Aber in einigen Fällen werden Amt und Würden nicht nur aufgrund der persönlichen Verdienste vergeben, sondern auch in Erwägung der *utilitas publica* und des *bonum commune*³¹. In diesen Fällen rückt die in allen gleichermaßen vorhandene Tugend hinter das Wohl der gesamten Gemeinschaft an die zweite Stelle. Insgesamt scheint es Ockham ganz entschieden darauf anzukommen, die Tragweite der aristotelischen Positionen zu relativieren, die er zwar grundsätzlich akzeptiert, allerdings nicht „*sine omni exceptione*“. Dieses Ziel wird nicht allein dadurch verfolgt, daß Texte einander gegenübergestellt werden, welche gegensätzliche Konklusionen nahelegen scheinen, sondern auch dadurch, daß der Kern der aristotelischen Thesen kritisch überprüft wird, insbesondere hinsichtlich des Kriteriums der *utilitas*.

Als besonders wichtig erweist sich die Erörterung des Arguments, das die Überlegenheit der Aristokratie begründet: Es wäre nur dann ungerecht, daß einige wenige immer an der Macht blieben, wenn eindeutig erwiesen wäre, daß sie ihren Untergebenen nicht überlegen sind. In der Tat schöpft Ockham – der im übrigen auch in früheren Werken den Nutzen der Logik bei der Interpretation der *auctoritates* unterstrichen hat³² – hier aus dem Schatz seiner eigenen Erfahrungen auf dem Gebiet der ‚*artes sermocinales*‘ mit dem Ziel, die exakte Bedeutung der Aristoteles-Stelle zu bestimmen.

Zuerst erinnert der Magister an die Unterscheidung zwischen ‚*iustum naturale*‘ und ‚*iustum positivum*‘. Im Falle der Beziehungen zwischen Ehemann und Ehefrau, zwischen Vater und Söhnen sowie zwischen Herr und Knechten (vorausgesetzt, sie sind es „*naturaliter*“) sind die Machtverhältnisse durch das Naturrecht festgelegt. Es kommt jedoch zuweilen vor, daß es für eine Gemeinschaft nicht „*utile*“ ist, alle jene gleichzeitig herrschen zu lassen, die dessen würdig wären. Daraus folgt, daß es in einer solchen Gemeinschaft naturgemäß gerecht ist, daß jemand über die anderen erhoben wird; es muß aber nach positivem Recht entschieden werden, wem die Gewalt übertragen wird, da es naturgemäß nicht richtig ist, daß dieser oder jener herrscht. Daraus wird gefolgert, daß Aristoteles das Richtige behauptet hat, ohne damit die Möglichkeit auszuschließen, einen einzigen zum Monarchen zu wählen, auch wenn andere die gleiche Tugend haben.

Aber eine so kühne Interpretation läuft Gefahr, widersprüchlich zu werden. Wie ist es möglich, fragt der Discipulus fast entrüstet, daß es „*iustum naturale*“ sei, „*quod aliquis principetur sibi similibus, et tamen non est iustum naturale, quod iste principetur sibi similibus, nec est iustum naturale quod ille principetur sibi similibus et sic de singulis*?“³³ Nach einer energischen Aufforderung, die Kenntnisse der Logik zu ver-

³¹ III Dial. I, ii, 15; *Goldast* 800: „Quandoque autem non solum attenditur meritum et dignitas honorandorum, sed etiam attenditur utilitas publica, quae melius procuratur principaliter per unum quam per plures et tunc quia maior respectus habendus est ad bonum commune, quam ad meritum et dignitatem honorandorum, iustum est ut aequalibus et similibus secundum virtutem non aequalis honor et virtus tribuatur.“

³² Aus der Vielzahl der Beispiele sei nur genannt: *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, in: *Opera Philosophica II* (S. Bonaventure/N.Y. 1978) 6–7: „*Alia utilitas logicae est facilitas virtutem sermonis et proprium modum loquendi percipiendi.*“

³³ III Dial. I, ii, 17; *Goldast* 802.

tiefen³⁴ – ohne sie wäre das Studium jeglicher Wissenschaft fortwährend dem Risiko von Mißverständnissen und sophistischen Schlußfolgerungen ausgesetzt –, pocht der Magister auf die Unterscheidung (welche im übrigen in den logischen Werken Ockhams eingehend analysiert wird) zwischen „propositio disiunctiva“ und „de disiuncto extremo“³⁵. Dies ist nicht der Ort, um die theoretischen Grundbegriffe der suppositio zu wiederholen, welche diesen Bezug deutlicher machten³⁶; es sei nur daran erinnert, daß die aus dem Zitat des VII. Buches der Politica (1332 b 15–20) gezogene Schlußfolgerung, „iustum est quod aliquis principetur sibi similibus“, welche eine modale Wendung enthält (und zwar „iustum naturale“, das in diesem Fall, unter dem Gesichtspunkt logischer Theorie, als „necessarium“ fungiert), nicht die Folgerung zuläßt: Wenn es naturgemäß gerecht ist, daß jemand über diejenigen herrscht, welche ihm gleich sind, dann ist es entweder naturgemäß gerecht, daß dieser über die ihm Gleichen herrscht, oder es ist naturgemäß gerecht, daß jener über die ihm Gleichen herrscht. Das wäre möglich, wenn aus dem Ausgangssatz ein disjunktiver Satz ableitbar wäre. Wie der Magister jedoch hervorhebt, ist der vom Ausgangssatz ableitbare Satz „de disiuncto subiecto“. Deshalb kann man lediglich folgendes geltend machen: „Wenn es naturgemäß gerecht ist, daß jemand über die ihm Gleichen herrscht, dann ist es auch naturgemäß gerecht, daß entweder dieser oder jener oder ein dritter über die ihm Gleichen herrscht.“³⁷

Der Magister schließt daraus, daß es Aristoteles nicht widerspricht, wenn man behauptet, daß in einigen Fällen ein Monarch auch aus gleichermaßen tugendhaften Personen auserwählt werden kann. Tatsächlich ist es dem Philosophus zufolge zwar von Natur aus nicht gerecht, daß in einem solchen Fall ein bestimmtes Individuum Monarch werde; es ist jedoch gerecht, wenn irgend jemand (im unbestimmten Sinn) Monarch wird. Die Modalitäten der Entscheidung darüber, wer jeweils regieren soll, bestimmt demnach nicht das Naturrecht, sondern das gesetzte Recht.

Dies ist nicht die einzige Stelle des Dialogus, wo der Magister die ausdrückliche Bitte des Discipulus, die logische Terminologie nicht zu benutzen, ignoriert, indem er

³⁴ III Dial. I, ii, 17; Goldast 802: „Ista interrogatio tua procedit ex ignorantia primitivorum, scilicet logicalium quae nullus desudans cuicumque scientiae ignorare deberet.“

³⁵ *Guillelmus de Ockham*, Summa logicae II, 37; III–1, 7; III–4, 5, in: Opera Philosophica I (S. Bonaventure/N.Y. 1974) 355, 383, 768–769.

³⁶ Die Diskussion über Ockhams Theorie der suppositio ist noch lebhaft im Gange, vgl. zuletzt Gareth B. Matthews, A Note on Ockham's Theory of the Modes of Common Personal Supposition, in: Franciscan Studies 44 (1984) 81–86; Elizabeth Karger, Modes of Personal Supposition: the Purpose and Usefulness of the Doctrine within Ockham's Logic, in: ebd. 87–106, mit einer Bibliographie zum Thema; Marilyn McCord Adams, William Ockham I (Publications in Medieval Studies 26, Notre Dame/Indiana 1987) 317–492.

³⁷ III Dial. I, ii, 17: Goldast 802: „(...) possibile est, quod propositio categorica de disiuncto extremo, in qua subiciuntur termini discreti contenti [Goldast: termino discreto contento] sub aliquo termino communi sit necessaria; et tamen quod disiunctiva [Goldast: disiuncta] correspondens cum modo necessitatis sit falsa, et ideo nulla singularium illarum est necessaria. Ita potest contingere quod talis sit vera: iustum vel illum, et sic de singulis principari sibi similibus est iustum naturale, si sit categorica de disiuncto subiecto; et tamen quod disiunctiva sit falsa et per consequens quaelibet singularis est falsa.“ Die vorgeschlagenen Korrekturen folgen Ms. Paris, Bibl. Mazarine, 3522.

unter Bezugnahme auf die Logik seine eigene Argumentation aufbaut. Vielmehr spielt die Aufdeckung eines solchen Irrtums, nämlich der Verwechslung von „sensus compositus“ und „sensus divisus“, in Ockhams Ekklesiologie, gerade bei der Präzisierung einiger Hauptthesen, eine entscheidende Rolle³⁸. Diesen Aspekt habe ich an anderer Stelle behandelt³⁹; hier aber scheint es mir vor allem darauf anzukommen, daß Ockham die logisch-semantische Dimension der aristotelischen Sätze sehr genau erklärt und daß dies ein wesentliches Merkmal seiner Lektüre des Aristoteles ist.

Was hingegen das Argument anbelangt, daß eine Vielzahl weniger als ein einzelner für Korruption anfällig sei, setzt Ockham noch einmal seine Kenntnis der Logik ein. Wenn behauptet wird: „voluntas plurium vel multitudinis est pervertibilis“, in welchem Sinne ist dann der Begriff „voluntas“ zu verstehen? Es gibt zwei Möglichkeiten. Der gemeinsame Wille kann nämlich in seiner Gesamtheit als eine kollektive Einheit aufgefaßt werden (der Magister sagt: „secundum se totam accipiendo totam sincathegoreumatic“) oder aber als Summe seiner Teile⁴⁰. Die unterschiedliche Auffassung von Gemeinschaft, entweder als einzelne Glieder oder als Einheit, die auch an anderen Stellen des Dialogus eine Rolle spielt⁴¹, läßt bei Aristoteles zumindest zwei Deutungen zu, von denen der Magister nur eine, nämlich die zweite, als richtig erachtet. Dem Argument, daß der Aristokratie der Vorzug zu geben ist, wird man also entgegenhalten, daß zwar einerseits eine Vielzahl weniger dem Risiko ausgesetzt ist, der Korruption und Verderbtheit anheimzufallen, daß sie aber doch andererseits einem höheren Risiko ausgesetzt ist: denn wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß alle korrupt werden, so ist doch die Wahrscheinlichkeit hoch, daß einer von ihnen vom rechten Weg abkommt.

Diese Feststellung bedeutet aber nicht, daß die Monarchie somit immer und absolut die beste aller möglichen Herrschaftsformen ist; der Magister akzeptiert nicht die Argumentation des Discipulus, der zu diesem Schluß gelangen will. Wenn auch hier das „Rasiermesser“ anzulegen ist, daß „frustra fit per plures, quod aequè bene potest fieri per unum“, so sind doch auch noch die Fälle zu berücksichtigen, in denen ein einzelner nicht dasselbe zu vollbringen vermag, was viele vermögen. Auch da, wo die Ausführungen des Aristoteles ganz entschieden für die Aristokratie zu sprechen scheinen, wie in der zuletzt im II. Kapitel zitierten Passage, meint er also doch nur, daß diese in ganz bestimmten Situationen vorzuziehen sei, nämlich dann, wenn eine Gruppe von

³⁸ Vgl. I Dial. iv, 9; *Goldast* 450; I Dial. v, 5; *Goldast* 475. Dazu Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (Berlin 1969) bes. 512–516; A. Tabarroni, Il tutto e la parte nell'ecclesiologia di Guglielmo d'Ockham (Diss. Bologna 1981/82).

³⁹ Roberto Lambertini, Ockham and Marsilius on an Ecclesiological Fallacy, in: *Franciscan Studies* 46 (1986) 301–315. Dieselben Probleme berücksichtigt auch John J. Ryan, The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham (American Academy of Religion. Studies in Religion 16, Missoula/MN 1979) 22–54; auf die weitere Bedeutung jedoch hat Arthur S. McGrade aufmerksam gemacht: Ockham and the Birth of Individual Rights, in: *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday* (Cambridge 1980) 49–165.

⁴⁰ III Dial. I, ii, 19; *Goldast* 805. Diese doppelte Bedeutungsebene wird auch an anderer Stelle betont: *Guillelmus de Ockham, Summa logicae* III, 4; 798.

⁴¹ Vgl. I Dial. iv, 9; *Goldast* 450.

Herrschenden größere Sicherheit gewährleistet als ein einzelner. In den anderen Fällen, welche nach Meinung des Magisters die Regel darstellen, ist hingegen die Monarchie vorzuziehen wegen ihrer erprobten institutionellen Funktionsfähigkeit oder – um die Terminologie des Dialogus zu gebrauchen – wegen der ihr eigenen „utilitates“.

Im übrigen werden nicht nur die Aristoteles-Zitate zugunsten der Aristokratie in dieser Weise relativiert. Genauso wird auch mit jenem Teil der Nikomachischen Ethik verfahren, in welchem die Monarchie, absolut betrachtet, als die beste aller möglichen Herrschaftsformen dargestellt wird. Der Magister, der in diesem Falle Partei für die Aristokratie ergreift, entgegnet im Kapitel XXX, daß die Ausführungen des Aristoteles eine auf den städtischen Bereich begrenzte Gültigkeit hätten. Schon im V. Kapitel hatte der Magister daran erinnert, daß es Aristoteles nicht um politische Gebilde geht, die über die Größenordnung der Stadt hinausgehen, wie beispielsweise Königreich oder Herzogtum. Dabei trat er dafür ein, daß einige die civitas betreffende Thesen „proportionaliter“ auch auf politische Gebilde größerer Dimensionen übertragen werden könnten. Hier hingegen gelangt er zur Auffassung, daß Überlegungen über die Stadt und die darauf gestützte Präferenz für die Monarchie nicht auf politische Gebilde von weltweiter oder zumindest sehr großer räumlicher Ausdehnung übertragen werden könnten⁴².

In diesem Teil des Dialogus wendet Ockham seine Theorie der interpretatio autoritativiter Texte auf Aristoteles an⁴³. Denn wenn man den Hinweisen nachgeht, welche Ockham zur Methode der Textinterpretation gibt, so wird deutlich, daß das Ziel des Interpreten darin bestehen soll, die „intentio auctoris“ herauszufinden⁴⁴. Aber diese „intentio auctoris“ erschließt sich nur über Verfahren, die den Sinn der Texte eindeutig machen; sie bedienen sich notwendigerweise der „virtus sermonis“⁴⁵, das heißt der Bedeutung, welche den Sätzen nach logischen Gesichtspunkten zukommt. Sofern auf diese Weise noch keine Eindeutigkeit erzielt werden kann (ein Satz kann „de virtute sermonis“ auch mehr als eine Bedeutung haben), muß man unbedingt den Kontext berücksichtigen, um herauszufinden, welches der vom Autor gemeinte Sinn gewesen sein mag. Im wesentlichen wendet Ockham dieses Verfahren auch auf den politischen Theoretiker Aristoteles an. Wie gezeigt wurde, werden die aristotelischen Texte in einem ersten Ansatz einer semantischen Klärung unterzogen, damit jegliche Möglichkeit einer aequivocatio vermieden werde. In einem zweiten Schritt dient die Anwendung von logischen Unterscheidungen in besonders wichtigen Fällen dazu, die möglichen Bedeutungen „de virtute sermonis“ zu klären und falsche Deduktionen zu vermeiden. Ockham geht es entschieden darum, die „intentio auctoris“ auch dadurch zu rekonstruieren, daß er über den Sinn hinausgeht, „quem verba faciunt“. Bei diesem

⁴² III Dial. I, ii, 5; Goldast 794.

⁴³ Johann Schlageter, Die Hermeneutik der Heiligen Schrift bei Wilhelm von Ockham, in: Franziskanische Studien 57 (1975) bes. 230–283.

⁴⁴ Vgl. I Dial. vii, 4; Goldast 637–641, wo der Magister auch Ausnahmen von diesem Prinzip anführt; vgl. dazu meine eigene Studie: Consequentiae, fallaciae, virtus sermonis: sul ruolo della terminologia logica nelle opere politiche di Guglielmo di Ockham (Diss. Bologna 1981/82).

⁴⁵ Zu diesem interessanten Komplex jüngst William J. Courtenay, Force of Words and Figures of Speech: The Crisis over Virtus Sermonis in the Fourteenth Century, in: Franciscan Studies 44 (1984) 107–128.

Verfahren übernimmt die „utilitas“ die Funktion, die sonst der Kontext erfüllt. Dies gibt Ockham die Möglichkeit, einige Aspekte des aristotelischen Wortlauts „elastisch“ zu interpretieren.

4. Die Rezeption der aristotelischen Sätze im Dialogus

Eines der bezeichnendsten Charakteristika für die Haltung Ockhams gegenüber Aristoteles besteht also darin, daß die *Politica* nicht als Quelle für Belege zugunsten einer eindeutigen These verwendet wird, sondern vielmehr als Reservoir von Argumenten, und zwar so, daß sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen die Schlußfolgerungen ergeben. Hierin unterscheidet sich Ockham deutlich von anderen mittelalterlichen Autoren politischer Traktate, die den Primat der Monarchie gegenüber anderen Verfassungsformen erörtern. So beruft sich beispielsweise Aegidius Romanus im Rahmen seines Traktates „*De regimine principum*“⁴⁶, der zum Großteil auf der praktischen aristotelischen Philosophie basiert, nur bei drei antimonarchischen Argumenten auf den Stagiriten. Dennoch schreibt er ihm eine Vorliebe für die Alleinherrschaft zu, allerdings ohne diese Behauptung in seinem Text durch wörtliche Zitate zu belegen. Seine Argumente zugunsten der Monarchie übernimmt Aegidius dann aus „*De regno*“ von Thomas von Aquin⁴⁷. Auch Aegidius ist sich demnach der Tatsache bewußt, daß aus dem Text der *Politica* gleichermaßen Argumente für wie auch gegen die Monarchie abgeleitet werden können, aber er interpretiert Aristoteles so, als ob dieser – ohne von der Überzeugung des absolut höheren Wertes der Monarchie abzurücken – lediglich einige proaristokratische „*rationes in contrarium*“ anführte, um sie dann zu widerlegen. Dessen ungeachtet bleibt die Untersuchung „*De regimine*“ auf einem oberflächlicheren Niveau, vielleicht auch mit Rücksicht auf das Publikum, für das dieses Werk bestimmt war. Als wesentlich einseitiger erweist sich dann Johannes von Paris; er stellt Aristoteles am Anfang des Traktates „*De regia potestate et papali*“ – wenn auch in Vermengung mit anderen *rationes*, welche an Thomas anklingen – grundsätzlich als Befürworter der Monarchie dar⁴⁸.

Viel näher am argumentativen Modell der *questio* als an jenem des Traktates vermag das dialektische Spiel, in welches Ockham seinen Aristoteles einbaut, zumindest teilweise das offene und meist aporetische Vorgehen wiederzugeben, das für viele Bücher der aristotelischen *Politica* typisch ist. Es ist schwer zu sagen, inwiefern das „objektivierende“ Interesse des Autors oder eine ihm eigene (allerdings noch zu belegende) Vertrautheit mit mehreren Interpretationsschulen für diesen Effekt verant-

⁴⁶ *Aegidius Romanus*, *De regimine principum* III, ii, 3–4 (Romae 1607, Nachdruck: Aalen 1967) 456–460.

⁴⁷ Vgl. *Aegidius Romanus*, *De regimine principum* III, ii, 3; 456–458 und *Thomas de Aquino*, *De regno ad regem Cypri* I, 1, in: *Opera Omnia* 42 (Romae 1979) 449–450. Dazu jetzt auch: *Roberto Lambertini*, *Philosophus videtur tangere tres rationes*. Egidio Romano lettore ed interprete della *Politica* nel terzo libro del *De regimine Principum*, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* I, 1 (1990) 277–325, bes. 307–313.

⁴⁸ Vgl. *Fritz Bleienstein* (Hrsg.), *Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt* (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik 4, Stuttgart 1969) 75–78.

wortlich sind. Fest steht, daß „sein“ Aristoteles nicht der Befürworter der einen oder anderen Regierungsform und genauso wenig der Autor einer politischen Wissenschaft ist, die auf notwendigen und unwiderlegbaren Syllogismen basiert.

Ockham hat den Stagiriten vielmehr als den scharfsinnigen Analytiker einer vielgestaltigen politischen Realität rezipiert, die nicht auf ein allgemeingültiges Prinzip nivelliert werden kann, sondern immer neue Probleme und Ausnahmen hervorbringt. Wie bereits gezeigt wurde, begegnet uns immer wieder die Auffassung, daß man zu jedem Argument – so überzeugend es auch für diese oder jene politische Verfassung sprechen mag – Umstände finden kann, die seine Anwendbarkeit einschränken. Ockhams Aristoteles ist nicht der Denker, der eine allumfassende Lösung bietet; vielmehr stellt er das Handwerkszeug bereit, mit dem über Politik nachgedacht werden kann⁴⁹.

Diese Art und Weise, das politische Denken des Aristoteles zu rezipieren, gewinnt besondere Bedeutung dadurch, daß Ockham sie auf das Gebiet der Ekklesiologie überträgt. Hier liegt ein weiterer besonderer Wesenszug von Ockhams Verwendung des Aristoteles.

Es dürfte schon aufgefallen sein, daß wir bei der Erklärung einiger signifikanter Passagen des Dialogus unentschieden waren, ob Ockham seine Ansichten an eine weltliche oder an eine geistliche Gemeinschaft richtet. Das überrascht, wenn man bedenkt, daß dieses Buch sich – wie schon gesagt – erklärtermaßen mit der Frage befaßt, ob es für die Gemeinschaft der Gläubigen zweckmäßig sei, allein von einer Person gelenkt zu werden. Aber es ist Ockham selbst, der – gerade durch seinen Ansatz – diese Unentschiedenheit begünstigt. Denn von Anfang an geht es Ockham darum, der Untersuchung über die beste Form der Kirchenleitung eine allgemeine Erörterung der Möglichkeiten zugrunde zu legen, wie menschliche Gemeinschaften regiert werden können. Im ersten Kapitel lesen wir: „Expedi communitati fidelium ut in his, que ad religionem pertinent Christianam, illo regimine gubernetur, quod optima politicae saeculari maxime assimilatur“⁵⁰; und im zweiten Kapitel begegnet die Behauptung, daß keine nach menschlichem Ermessen ungerechte Regierungsform für die Verfassung der Kirche geeignet sein könne: Die Bedürfnisse der „communitas fidelium“ könnten nicht in radikalem Widerspruch zu denen der „communitas mortalium“

⁴⁹ Darauf hat bereits *De Lagarde* (wie Anm. 3) 244 hingewiesen: „En résumé, Ockham tient bien la monarchie pour le plus parfait et le plus souhaitable des régimes, mais il ne va pas au-delà. La plupart des auteurs contemporains déduisaient d'Aristote que la monarchie était le régime idéal. Ockham montre au contraire que, pour Aristote, la supériorité de la monarchie est relative.“ Daß es sich dabei nicht nur um einen Eindruck aufgrund stilistischer Eigenart des Dialogus handelt, bestätigen die *Octo Questiones* III, 11, wo Ockham dieselbe Position vertritt: „Sane, licet praescripta opinio praedicta teneat de optimo principatu tam generali respectu universorum mortalium quam speciali respectu quorundam, dicit tamen quod huiusmodi optimus principatus non est semper instituendus neque in tota communitate cunctorum mortalium neque in communitate speciali; quia sicut saepe aliqua sunt simpliciter bona et tamen multis sunt mala propter indispositionem ipsorum – bibere enim vinum et comedere carnes sunt bona, et tamen sunt mala multis aegrotis –, ita optimus principatus simpliciter non est omnibus optimus, immo aliquibus est nocivus et nonnunquam inductivus corruptionis et periclitationis boni communis“ (ed. *Offler*, wie Anm. 54, 112).

⁵⁰ III Dial. I, ii, 1; *Goldast* 790.

stehen. Somit kann Aristoteles, der sich auf diesem Gebiet „rationabiliter“ geäußert hat, mit Recht dazu herangezogen werden, zu entscheiden, „quis et qualiter inter catholicos debeat alios tam in spiritualibus quam in temporalibus gubernare“⁵¹.

In der Tat wird nahezu im ganzen Buch die Diskussion elegant von der weltlichen Ebene auf die Kirche verlagert: Im Kapitel XIII wird eine aristotelische ratio, die sich unter gewissen Bedingungen gegen die Monarchie richtet, lückenlos auf den Papst angewandt⁵². Dasselbe geschieht auf ausdrückliche Bitte des Discipulus auch im Kapitel XVII⁵³. Andererseits fehlt es nicht an Verweisen auf den zweiten Traktat des Dialogus mit der Bemerkung, daß die Überlegungen über die kirchliche Herrschaft aufs engste mit denen verknüpft sind, welche sich auf die kaiserliche Herrschaft beziehen. Darüber hinaus wird der lange excursus über die Möglichkeit, die Organisation der Kirche von einer monarchischen in eine aristokratische umzuwandeln, unmittelbar aus der Feststellung entwickelt, daß ein Wechsel zwischen den beiden Herrschaftsformen sich für einige Nationen als nützlich erwiesen habe. Auch wenn wir uns in dieser Untersuchung darauf beschränkt haben, die von Magister und Discipulus geführte Diskussion über die aristotelischen „auctoritates“ zu verfolgen, darf schließlich nicht vergessen werden, daß diese im Text ständig mit biblischen und kanonistischen allegationes verknüpft werden. Wenngleich der Aufbau des Buches zumindest bis zum Kapitel XIX – so glauben wir hinreichend gezeigt zu haben – von seinen Aristoteles-Bezügen her verstanden werden kann, so trifft doch ebenso zu, daß im argumentativen Fortgang des Buches Argumente vom Philosophen und aus der Bibel übernommen und ständig zusammen präsentiert werden, als wären sie ein und dasselbe.

Die massive Präsenz des Aristoteles, die so fest im Kern der Argumentation verankert ist, könnte alleine schon dazu veranlassen, von einer „aristotelischen“ Ekklesiologie Ockhams zu sprechen, eine Auffassung, die im übrigen von so bedeutenden Gelehrten wie Grabmann und Offler geteilt wird⁵⁴. Dieser Zug fällt noch stärker auf, wenn man bedenkt, was für eine gänzlich marginale Rolle Aristoteles – um nur ein Beispiel zu nennen – in „De ecclesiastica potestate“⁵⁵ spielt, wo auf das III. Buch der *Politica* ein einziges Mal, und auch da nur für Detailfragen, Bezug genommen wird, auch wenn Aegidius sich anderswo mit den peripatetischen Werken als bestens vertraut erweist⁵⁶. Denselben Eindruck gewinnt man, wenn man einen Traktat wie „De

⁵¹ III Dial. I, ii, 3; *Goldast* 792.

⁵² III Dial. I, ii, 13; *Goldast* 799: „Ergo quando non invenitur aliquis, cuius excellentia tanta sit indubitata et manifesta (cum excellentia principantium debeat esse indubitata et manifesta secundum Aristotelem, ut dictum est prius in primo c.) tunc nullus est ad summum Pontificem eligendus.“

⁵³ III Dial. I, ii, 17; *Goldast* 805: „Dic breviter applicando predicta ad Papam.“

⁵⁴ Vgl. *Grabmann*, Einfluß 868; *Hilary S. Offler*, *Octo Quaestiones de potestate papae*, Introduction, in: *Guillelmi de Ockham Opera Politica I* (Manchester 1974) 2–13.

⁵⁵ *Aegidius Romanus*, *De ecclesiastica potestate* III, 9; 194. Dies ist das einzige bedeutende Zitat aus der *Politica*; für die anderen Zitate sei auf den von *Richard Scholz* erstellten Index verwiesen.

⁵⁶ Dies ist der Fall in „De regimine principum“; ich erlaube mir hier den Hinweis auf *Roberto Lambertini*, *A proposito della „costruzione“ dell' oeconomica in Egidio Romano*, in: *Medioevo* 14 (1988) 315–370.

regimine christiano“ von Jakob von Viterbo betrachtet⁵⁷. Er beruft sich zwar auf das I. Buch der *Politica*, um den natürlichen Charakter menschlicher Gemeinschaften wie beispielsweise des Hauses, der Stadt oder des Reiches herauszustellen, verläßt jedoch dann die Spur des Aristoteles schnell, um Modellen anderer Herkunft zu folgen⁵⁸.

Die Wirkung des Aristoteles auf Ockham ist aber noch stärker, als allein die Häufigkeit der Zitate erscheinen läßt. Die Forschung hat schon länger darauf aufmerksam gemacht, welche Bedeutung für Ockham der aristotelischen Auffassung zukommt, daß die beste Herrschaft jene sei, welche gegenüber freien Untertanen und in deren Interesse ausgeübt werde, und nicht jene, welche – über Sklaven ausgeübt – allein auf das Wohl der Herren bedacht sei. Ockham hat sich in seinen Werken wiederholt dieses Arguments bedient, um jene papalen Theorien zu widerlegen, welche den Untertanen des Papstes praktisch jedwede Freiheit absprachen. Gerade weil nach dem Philosophen die bestmögliche Herrschaft nicht diejenige ist, welche über Sklaven ausgeübt wird, darf der Papst gegenüber den Gläubigen nicht die Rolle des Despoten einnehmen. Was für jede menschliche Gemeinschaft zutrifft, gilt um so mehr für die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese These findet sich auch im *Breviloquium* wieder: „Nam principatus apostolicus seu papalis non minus institutus est propter communem utilitatem fidelium, quam principatus secularis temperatus et iustus propter utilitatem subiectorum; qui tamen propter utilitatem subditorum institutus est secundum mundi sapientem in Politicis; ergo principatus papalis non propter ipsum papam, sed propter fideles institutus est a Christo.“⁵⁹

Aristoteles liefert Ockham somit die geistigen Koordinaten, innerhalb derer die politischen Strukturen jeder Gemeinschaft gedacht werden können. Wie in der Debatte über den „optimus principatus“ – dieser Begriff ist in den „Octo quaestiones“ von zentraler Bedeutung⁶⁰, um sowohl die papalistischen Positionen als auch jene des Defensor Pacis⁶¹ zu meiden – so wird im Dialogus die Gegenüberstellung von Monarchie und Aristokratie grundlegend, um die bestmögliche Verfassung der Kirche zu bestimmen. Wenn aus Ockhams eigenwilliger Lektüre der aristotelischen *Politica* hervorgeht, daß die Monarchie außer in einigen Sonderfällen die bestmögliche Verfassung ist, dann wird auch für die Kirche etwas sehr ähnliches richtig sein⁶². Es geschieht so-

⁵⁷ Henri X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église*. Jacques de Viterbe, *De Regimine Christiano* (1301–1302). Études des sources et édition critique (Paris 1926) 91.

⁵⁸ Zur Abhängigkeit des Jakob von Viterbo von Aristoteles Helmut G. Walther, *Imperiales Königtum* (wie Anm. 2) 143–145, der jedoch eine Vermittlung über Thomas annimmt.

⁵⁹ *Breviloquium* II, 5; 60; einen ähnlichen Hinweis enthält *De imperatorum et pontificum potestate* VI, in: Richard Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern* (1327–1354), II Texte (Rom 1914) 462.

⁶⁰ Z. B. *Octo Questiones* III, 4–5, in: Guillelmus de Ockham, *Opera Politica* I 103 und 106.

⁶¹ Zum Gegensatz Ockham–Marsilius Carlo Dolcini, *Marsilio ed Ockham*, jetzt in: Carlo Dolcini, *Crisi di poteri e politologia in crisi*. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham (Bologna 1988) 291–426; Lambertini, *Ockham and Marsilius* (wie Anm. 39).

⁶² III Dial. I, iv, 23–24; Goldast 865–7, wo der Hinweis wiederholt wird (hier allerdings als Argument für den Primat Petri), daß die Kirche „in casu“ reformierbar sei; der Discipulus vertritt die

mit nicht aus reiner Diskussionslust, daß Ockham gerade in das II. Buch einen langen excursus einfügt, in dem die Möglichkeit der Kirche behandelt wird, die eigene Verfassung zu ändern und von einer Monarchie in eine Aristokratie umzuwandeln. Die menschlichen Gemeinschaften können vom idealen Modell abweichen, sofern das *bonum commune* dies erfordert. Genau dasselbe Prinzip gilt auch für die Kirche.

Hier scheint mir einer der bedeutendsten Einflüsse des Aristoteles auf die Ekklesiologie des „doctor plus quam subtilis“ zu liegen. Denn Ockham hat offensichtlich von Aristoteles gelernt, daß politische Theorie keine Patentrezepte bietet und nur dann wirksam sein kann, wenn sie auch die Einzelfälle nicht unberücksichtigt läßt. Und tatsächlich scheint die aufwendige Erörterung des *Dialogus* klarstellen zu wollen: unter Berufung auf Aristoteles kann weder eindeutig bewiesen werden, daß eine Gemeinschaft notwendig immer monarchisch, noch daß sie immer aristokratisch regiert werden muß. Die Königsherrschaft ist an und für sich die beste Regierungsform, aber in bestimmten Fällen kann sie durch eine Aristokratie ersetzt werden. Es ist besser, einen König zu haben, der besser ist als seine Untertanen; aber unter gewissen Umständen kann und muß man von diesem Prinzip abweichen. Die Entscheidung für eine Regierungsform richtet sich auch nach der Natur der Untertanen und nach deren Empfänglichkeit für die eine oder andere Art von Regierung.

Was für die „*communitas mortalium*“ gilt, kann auch auf die „*communitas fidelium*“ übertragen werden, da keine nach menschlichem Ermessen ungerechte Regierungsform für die Kirche geeignet sein kann. Da sich die Kirche auf ihrem irdischen Weg auf das Versprechen Christi stützt, daß in ihr immer jemand die Wahrheit verteidigen wird, muß sie die „*utilitas*“ als das wichtigste Kriterium für ihre Entscheidung ansehen: Wenn also das *bonum commune* es erfordern sollte, dann dürfte man nicht zögern, die Kirche – zumindest zeitweise – von der Monarchie in eine Aristokratie umzuwandeln. Es gilt, was gerade in bezug auf diese Position Ockhams schon früher festgestellt wurde: „Wenn auch mit zahlreichen Gründen gezeigt werden kann, daß die monarchische Regierungsform objektiv der ‚*principatus optimus*‘ ist, so ist damit nicht gesagt, daß das schlechthin Beste auch in jedem Einzelfall konkret das Beste ist.“⁶³

Fortsetzung Fußnote von Seite 223

Meinung, „*licet regimen unius de se sit optimum, tamen aliquando per accidens et in casu non est optimum*“, ohne daß der Magister widerspricht (ebd. c. 24, 866).

⁶³ *Mietheke*, Ockhams Weg (wie Anm. 38) 550.