

# Die moralische Handlung als praktischer Sachverhalt bei Gregor von Rimini\*

von Isabelle Mandrella

Gregor von Rimini (ca. 1300–1358) gilt als origineller Vertreter der *via moderna*. Sein Denken ist vor allem geprägt von der Auseinandersetzung mit Wilhelm von Ockham (um 1288–1347), dem er seine bewusst an Augustinus ausgerichtete Position entgegensetzt. Der Kritik an Ockhams Wissenschaftstheorie entspringt die hier präsentierte Lehre Gregors vom komplex Bezeichnbaren (*complexe significabile*) oder – modern gesprochen – vom Sachverhalt als desjenigen, was in einer Dass-Aussage zum Ausdruck kommt. Gregor diskutiert den ontologischen Status des Sachverhaltes und überträgt ihn schließlich in die Ethik: Das moralisch Gute bzw. Schlechte sind keine extramentalen Entitäten, sondern bringen den Sachverhalt zum Ausdruck, dass jemand im Einklang mit der rechten Vernunft oder dagegen handelt.

## I.

Kaum eine Epoche der Philosophiegeschichte ist kontroverser beurteilt worden als das 14. Jahrhundert. Von katholisch-neuscholastischer Seite aus wurde es als Dekadenz disqualifiziert, insofern die Zeit nach dem scholastischen Höhepunkt in Gestalt des Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) und seiner scheinbar unüberbietbaren Synthese von Glaube und Vernunft nur noch als Verfallsgeschichte interpretiert wurde. Von philosophischer Seite aus bildete es die durch radikale Theonomie geprägte Negativfolie, vor der sich die säkular-aufklärerische Vernunft in einem Akt der Befreiung wie ein Phönix aus der Asche erheben konnte. Die dieser Epoche beigelegten Bezeichnungen „Nominalismus“ und „Voluntarismus“ sind bis heute negativ konnotiert.

Nicht zuletzt dadurch, dass durch kritische Editionen immer mehr Texte aus dieser Zeit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden, hat die heutige Forschung indes andere Perspektiven ins Spiel gebracht und diese Sicht stark korrigiert. Sie hat nicht nur zeigen können, dass sowohl die neuscholastische Klassifizierung der Philosophie in ein Denken vor und nach Thomas von Aquin als auch Hans Blumenbergs These von der Legitimität der Neuzeit der Komplexität der Denkansätze des 14. Jahrhunderts keineswegs gerecht zu werden vermögen, sondern auch, dass der andere, neue Blick auf die bestehende Welt, den das Spätmittelalter in Form einer *via moderna* wagt, zu bedeutenden Transformationen bisher unproblematisierter Selbstverständlichkeiten führt und damit eine besondere philosophische Sprengkraft erhält. Dies sei im Folgenden am Beispiel des Gregor von Rimini (ca. 1300–1358) dargestellt.

---

\* Geringfügig überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 24. Mai 2013.

Gregor, von dem wir kaum biografische Daten kennen, wird vermutlich um 1300 in Rimini geboren und tritt in den Augustiner-Orden ein. Zweimal ist sein Aufenthalt an der Pariser Universität bezeugt, wo er 1345 den Grad des Magisters der Theologie erhält. Kaum ein Jahr nachdem er zum Ordensgeneral gewählt wird, stirbt Gregor 1358 in Wien.<sup>1</sup> Er hinterlässt einen in die Zeit des zweiten Parisaufenthaltes (1343–1345) zu datierenden Kommentar zu den ersten beiden Büchern der Sentenzen.<sup>2</sup> Zwei charakteristische Merkmale zeichnen Gregors Denken aus: Sein Rückgriff auf Augustinus und seine kritische Auseinandersetzung mit Wilhelm von Ockham. Damit könnte der Eindruck entstehen – und in diesem Sinne ist Gregor in der älteren Literatur oft interpretiert worden<sup>3</sup> –, dass sich Gregor durch die Rückbesinnung auf eine traditionelle theologische Autorität, nämlich Augustinus, einerseits bzw. durch die Kritik an einem Denker, der als radikaler Begründer der *via moderna* gilt, nämlich Ockham, andererseits, den Neuerungen seiner Zeit kritisch verweigert habe. Allerdings zeigen Gregors Theorie von der Kontingenz der Welt und seine Vorstellung eines allmächtigen, gnädigen Gottes, aber auch sein Bedürfnis, gegen die überflüssige Essentialisierung und Verdinglichung von Gegenständen Stellung zu beziehen, dass sein Denken nicht nur von seinem nominalistischen Ansatz unabtrennbar ist, sondern dass auch genau darin die Stärke seiner Philosophie liegt.<sup>4</sup>

In seiner Lehre von der moralischen Handlung als praktischem Sachverhalt,<sup>5</sup> die ich im Folgenden vorstellen möchte, tritt der Bezug zu Augustinus und Ockham sehr stark hervor. Von Augustinus übernimmt Gregor die Position, dass das Schlechte eine Privation des Guten sei und dass Gott als seine Wirkursache deshalb nicht infrage komme. So gilt auch für die moralisch schlechte Handlung, dass Gott nicht ihr Urheber sein kann, da es für das Privative keine Wirkursache gibt; ein Umstand, dem schon Augustinus Rechnung getragen hatte, wenn er in *De civitate Dei* den für die schlechte Handlung verantwortlichen bösen Willen des Menschen nicht als *causa efficiens*, sondern als *causa deficiens*

<sup>1</sup> Für weitere Details der Biografie bzw. zum Kontext der Universitätsausbildung und der Lehrtätigkeit Gregors vgl. V. Marcolino, Der Augustinertheologe an der Universität Paris, in: H. A. Oberman (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 20), Berlin – New York 1981, 127–194, sowie P. Bermon, L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini (Études de philosophie médiévale 93), Paris 2007, 17–81.

<sup>2</sup> Vgl. *Gregorii Ariminensis OESA, Lectura super primum et secundum Sententiarum*, tom. I–VII, ed. A. D. Trapp OSA, Venício Marcolino et alii (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 6–12), Berlin – New York 1979–1984. Die Texte Gregors werden im Folgenden zitiert nach Band- und Seitenzahl. Einen inhaltlichen Überblick über das Werk bietet P. Bermon, La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358), in: G. R. Evans (Hg.), Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research, vol. 1, Leiden u. a. 2002, 267–285.

<sup>3</sup> Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit der älteren Gregor-Forschung bei V. Wendland, Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion, in: H. A. Oberman (Hg.), Gregor von Rimini (wie Anm. 1), 241–300, insbes. 246–275, sowie bei L. D. Davis S.J., Knowledge According to Gregory of Rimini, in: The New Scholasticism 55 (1981) 331–347.

<sup>4</sup> Eine Gesamtinterpretation der Philosophie Gregors unternimmt Bermon, L'assentiment (wie Anm. 1). Überblicksweise I. Mandrella, Gregory of Rimini, in: Christian Rode (Hg.), Responses to Ockham, Leiden (im Druck).

<sup>5</sup> Die Rede vom ‚praktischen Sachverhalt‘ stammt von Th. Kobusch, Art. Nominalismus, in: TRE 24 (1994) 589–604, hier: 594.

bezeichnete.<sup>6</sup> Gegen Ockham richtet sich Gregor in zweifacher Hinsicht: Zum einen in Gestalt seiner Lehre vom Sachverhalt – gegen die wissenschaftstheoretische Position Ockhams, dass der Gegenstand einer Wissenschaft ein bloßer Satz sei –, zum anderen durch seinen Versuch, den Verpflichtungsgrund des moralisch Guten und Schlechten unabhängig vom göttlichen Willen allein an die rechte Vernunft zurückzubinden – gegen Ockhams moralpositivistische Vorstellung, die Begründung von ‚gut‘ und ‚schlecht‘ liege in Gottes Wille, sodass Gott auch befehlen könne, ihn zu hassen, ohne dass dieser Akt etwas moralisch Schlechtes repräsentiere.

## II.

Gregors Ausführungen zu unserem Thema finden sich in den Distinktionen 34–37 seines Kommentars zum zweiten Sentenzenbuch, in denen Petrus Lombardus nach Wesen und Ursache der Sünde, also der moralisch schlechten Handlung fragt.<sup>7</sup> Wie Gregor im Rückgriff auf Augustinus darstellt, hängen beide Fragen eng miteinander zusammen. Konzediert man nämlich, dass die Sünde ihrem Wesen nach Seiendheit (*entitas*) ist, muss man auch zugestehen, dass Gott als ihr Urheber oder ihre Wirkursache dafür infrage kommt, denn alles Seiende hängt von Gott ab. Um diese theologisch unhaltbare Konsequenz, dass Gott Urheber bzw. Wirkursache der Sünde sei, zu vermeiden, konzentrieren sich Gregors Bemühungen auf den Nachweis, dass die schlechte Handlung keine Entität ist. Was aber ist sie dann? Die klassische Erklärung, das Schlechte sei keine Entität, sondern nur eine Privation des Guten, dem allein der ontologische Status der Seiendheit zukomme, führt hier nicht sonderlich weiter. Denn bei Tätigkeiten, obwohl wir sie auch aufgrund ihres privativen Charakters schlecht nennen, verhält es sich, wie bereits Augustinus feststellte, anders: das Hinken beispielsweise – als Privation der dem Menschen eigentlich zukommenden Fortbewegungsweise – ist keine Sache (*res*), sondern Akt; wenn auch, wie Gregor erläuternd hinzufügt, „der hinkende Mensch selbst, sowie auch der Fuß des Menschen und die Strecke, die er hinkt, Seiendheiten sind“<sup>8</sup>. Wie noch näher zu erläutern sein wird, ist Gregor aber auch mit der Charakterisierung der Sünde als Akt nicht zufrieden, obwohl sie das Problem des zu vermeidenden Entitätscharakters zu lösen scheint. Seine eigene These lautet: Die schlechte Handlung ist ein *complexe significabile*, d. h. ein komplex Bezeichnbares, in dem zum Ausdruck kommt, dass jemand schlecht, also gegen die rechte Vernunft handelt.

<sup>6</sup> Augustinus, *De civitate dei* XII. 7, ed. B. Dombart; A. Kalb (CCSL XLVII–XLVIII), Turnhout 1955, 362.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu ausführlicher *Gregor von Rimini* (1300–1358), *Moralisches Handeln und rechte Vernunft*. *Lectura super secundum Sententiarum, distinctiones 34–37*. Lateinisch – deutsch, übersetzt und eingeleitet von I. Mandrella (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 22), Freiburg 2010.

<sup>8</sup> „[...] *non omne quod denominatur malum est aliqua entitas* [...]. *Nam abstinere prorsus a cibo et potu est malum animali, et tamen non est aliqua entitas. Similiter claudicare est homini malum, nec tamen est aliqua entitas, quamvis ipse homo claudicans ac etiam pes hominis et spatium per quod claudicat entitas aliqua sit. Et ideo dicit Augustinus in De perfectione iustitiae, circa principium, quod ‚claudicatio actus est, non res‘ [...].“ Gregor von Rimini, In 2 Sent. dist. 34–37 qu. 1 a. 1 (VI, 226), mit Berufung auf Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis* II. 4, ed. C. F. Urba; J. Zycha (CSEL 42), Prag – Wien – Leipzig 1902, 5.*

Die Lehre vom *complexe significabile*, die zu den hochinteressanten und originellen Lehrstücken der mittelalterlichen Philosophie zählt, entwickelt Gregor in einem ganz anderen Kontext, nämlich in Auseinandersetzung mit Ockhams Wissenschaftstheorie.<sup>9</sup> Zunächst muss man verstehen, was ‚komplex‘ hier meint, nämlich: in einem Satz verknüpft; gemeint ist das als Satz Aussagbare, im Gegensatz zum ‚Inkomplexen‘, d. h. dem Unverknüpft-Einfachen, dem Einzelgegenstand. Etwas komplex Bezeichenbares ist folglich etwas, das nur im Satz aussagbar ist, zum Beispiel „dass der Baum grün ist“. Dieses im Satz artikulierbare Urteil lässt sich von den unkomplex, als unverknüpft-einfachen Bezeichenbaren, nämlich den Entitäten „Baum“ und „Grünsein“, isoliert betrachten; ihm kommt sogar ein eigener ontologischer Status zu.

Gemeint ist also die These, dass der Inhalt von etwas, das im Satz ausgesagt wird, etwas repräsentiert, das als solches, d. h. im Satz Ausgesagtes bezeichnet werden kann, also getrennt von den Dingen, die in der Aussage bezeichnet werden. Dieses als Satz, also komplex Bezeichenbare wird in Form eines Dass-Satzes artikuliert; eine Konstruktion, der im Lateinischen der *Accusativus cum Infinitivo* (A. c. I.) entspricht („dass der Baum grün ist“). In der deutschsprachigen Philosophie des 19./20. Jahrhunderts hat man dies den Sachverhalt im Unterschied zur Sache genannt.<sup>10</sup> Gemeint ist – so hat Hermann Weidemann es treffend auf den Punkt gebracht – der Unterschied „zwischen einer *Sache*, mit

<sup>9</sup> Vgl. *Bermon*, *L'assentiment* (wie Anm. 1); *D. Perler*, *Satztheorien. Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert. Lateinisch – Deutsch (TzF 57)*, Darmstadt 1990, 335–375; *A. de Libera*, *La Référence vide. Théories de la proposition*, Paris 2002, insbes. 187–226; *A. de Muralt*, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 24), Leiden u. a. 1991, insbes. 127–167; *G. Nuchelmans*, *Theories of Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity* (North-Holland linguistic series 8), Amsterdam – London 1973, insbes. 227–242; *K. H. Tachau*, *Wodeham, Crathorn and Holcot: The Development of the complexe significabile*, in: L. M. de Rijk; H. A. G. Braakhuis (Hgg.), *Logos and Pragma. Essays on the Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans* (Artistarium, Supplementa III), Nijmegen 1987, 161–188.

Gedeon Gál hat erstmals nachgewiesen, dass Gregors Lehre vom *complexe significabile* auf Adam Wodeham zurückzuführen ist; vgl. *G. Gál*, *Adam of Wodeham's Question on the ‚complexe significabile‘ as the Immediate Object of Scientific Knowledge*, in: *FrS 37* (1977), 66–102. Zu Adams Lehre vgl. auch *M. Lenz*, *Adam de Wodeham und die Entdeckung des Sachverhalts*, in: K. Kahnert; B. Mojsisch (Hgg.), *Umbrüche. Historische Wendepunkte der Philosophie von der Antike bis zur Neuzeit. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 70. Geburtstag*, Amsterdam – Philadelphia 2001, 99–116.

Sehr hilfreiche Gesamtüberblicke über die Auseinandersetzungen um das *complexe significabile* in historisch-systematischer Absicht bieten *J. Biard*, *Les controverses sur l'objet du savoir et les ‚complexe significabilia‘ à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, in: S. Caroti; J. Celeyrette (Hgg.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Florenz 2004, 1–31, sowie *N. Kretzmann*, *Medieval Logicians on the Meaning of the propositio*, in: *The Journal of Philosophy* 67 (1970) 767–787.

<sup>10</sup> Bereits 1936 hat Hubert Élie in seiner Studie über das *complexe significabile* (*H. Élie*, *Le complexe significabile*, Paris 1936) Parallelen gezogen zur Gegenstandstheorie des österreichischen Philosophen Alexius Meinong (1853–1920), Schüler des Franz Brentano (1838–1917), der als erster den Begriff des Sachverhaltes in systematischer Absicht fruchtbar gemacht hat. Zum Verhältnis von Gregor und Meinong vgl. *Bermon*, *L'assentiment* (wie Anm. 1), 181–184, sowie *H. Berger*, *Über Entstehen und Vergehen der Sachverhaltsontologie im Spätmittelalter*, in: G. Leibold; W. Löffler (Hgg.), *Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Teil 2* (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie 3), Wien 1999, 208–221. Einen hervorragenden Überblick über die verschiedenen Sachverhaltstheorien in der mittelalterlichen Philosophie bietet *L. Cesalli*, *States of Affairs*, in: J. Marenbon (Hg.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford 2012, 421–444.

der es sich so und so verhält, und dem *Sachverhalt*, daß es sich mit einer Sache so und so verhält<sup>11</sup>. Auf unser Beispiel angewendet: Ich kann einen Baum als Sache betrachten, der es zukommt, grün zu sein; der Sachverhalt *dass der Baum grün ist* unterscheidet sich davon, insofern er – zumindest nach Gregor – nur sprachlich, als Satz formulierbar ist; unabhängig davon übrigens, ob der Baum in Realität grün ist oder nicht. Wollten wir nämlich das Kriterium der realen Existenz ins Spiel bringen, würden wir treffender von der Tatsache sprechen, dass der Baum grün ist; und in diesem Sinne käme die Tatsache als „Wahrmacher“ (*truthmaker*) unserer Aussage infrage. Der Sachverhalt hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass ihm unabhängig von solchen Fragen ein eigener Status zukommt – so kann ich beispielsweise den Sachverhalt zum Ausdruck bringen, dass ein Einhorn ein Horn hat.

Die Frage, mit der Gregor sich auseinanderzusetzen hat, ist nun genau die: Wie lassen sich das komplex Bezeichenbare oder der Sachverhalt ontologisch verorten? Gregor widmet sich diesem Problem ausführlich und präsentiert eine Lösung, die besagt, dass das *complexe significabile* zwar nicht-seiend, aber in einem allgemeinsten Sinn doch etwas sei.<sup>12</sup>

Den Hintergrund dieser Diskussion bildet die Wissenschaftslehre Ockhams, der im Gegensatz zu seinem Kollegen Walter Chatton († 1343) davon ausgeht, dass der Gegenstand des Wissens nur die gewusste Schlussfolgerung (*conclusio scita*) sei, jedoch nicht der extramentale Gegenstand, da nur Sätze – im Gegensatz zu den extramentalen Dingen, die ihnen zugrunde liegen – Wahrheit beanspruchen können. So wäre es beispielsweise unsinnig, von einem Baum (also einem extramentalen Gegenstand) zu behaupten, er sei wahr oder falsch; Wahrheit oder Falschheit sprechen wir vielmehr nur Urteilen oder Sätzen zu.

Die Gefahr jedoch, die Ockhams Zeitgenossen in dessen Modell erblickten, war der Verlust jeglicher realistischer Basis. Unter diesen Umständen wäre nämlich nicht gewährleistet, dass Wissenschaft von realen Gegenständen handelt. Gregor versucht, dem Anliegen der Realisten Rechnung zu tragen, ohne sich in die Probleme zu manövrieren, die Chattons These vom extramentalen Ding als Gegenstand des Wissens mit sich brachte. Er setzt der nominalistischen Position Ockhams und der realistischen Position Chattons seine These entgegen, Gegenstand des Wissens sei das komplex Bezeichenbare (hier: das gesamthaft Bezeichnete der Schlussfolgerung [*significatum totale conclusionis*]), der Sachverhalt.<sup>13</sup>

Die Theorie Ockhams, Gegenstand des Wissens sei eine gewusste Schlussfolgerung, widerlegt Gregor vor allem mit Blick darauf, dass es unsinnig sei zu behaupten, eine Schlussfolgerung selbst werde gewusst. Vielmehr werde doch das gewusst, was durch die

<sup>11</sup> H. Weidemann, Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter, in: *Vivarium* XXIX (1991) 129–147, hier: 139.

<sup>12</sup> Vgl. *Gregor von Rimini*, In 1 Sent. prol. qu. 1 a. 1 (I, 2–12). Eine Übersetzung dieses Textes bietet *Perler*, Satztheorien (wie Anm. 9), 347–375.

<sup>13</sup> „[...] pono conclusiones tres: Prima est quod conclusio demonstrationis non est obiectum scientiae acquisitae per demonstrationem. Secunda est quod nec res extra. Tertia, quod significatum totale conclusionis est obiectum scientiae.“ *Gregor von Rimini*, In 1 Sent. prol. qu. 1 a. 1 (I, 3 f.). Die jeweiligen Texte zu den Positionen Ockhams und Chattons sind übersetzt und erläutert bei *Perler*, Satztheorien (wie Anm. 9), 61–214.

Schlussfolgerung bezeichnet wird. „Ein Arzt“, so Gregors Beispiel, „der schließt, dass bei einer bestimmten Krankheit eine bestimmte Medizin zu verabreichen sei, denkt nicht, dass seine Schlussfolgerung wahr ist.“<sup>14</sup> Ihn interessiert mehr das, was gewusst wird, nämlich dass diese bestimmte Medizin zu verabreichen sei.

Gregor will verdeutlichen, dass jeder gewusste Satz auf eine reale Gegenständlichkeit verweist, auf das wirklich Gewusste, das viel eher als Gegenstand des Wissens infrage kommt. Dieses wirklich Gewusste lässt sich aber nicht einfach mit einem extramentalen Gegenstand identifizieren. Es bleibt also nur ein Mittelweg zwischen beiden Positionen: Das in einer Schlussfolgerung Bezeichnete, das *complexe significabile*, ist Gegenstand des Wissens. Im Satz „*Deus est omnipotens*“ ist weder der Satz selbst Gegenstand des Wissens, noch das äußere Ding „Gott“, sondern der Sachverhalt, dass Gott allmächtig ist.

Gregor macht sich im Folgenden selbst Einwände gegen seine These, und der wichtigste Einwand beinhaltet die Frage nach dem ontologischen Status des komplex Bezeichneten: Ist es etwas (*aliquid*) oder nichts (*nil*)? Zuzugestehen, es sei *nil*, kommt nicht infrage, denn in diesem Fall wäre nichts Gegenstand des Wissens, was zur Folge hätte, dass das Wissen gar keinen Gegenstand hat. Die andere Alternative führt jedoch in eine ähnliche Aporie: Wie lässt sich eine Etwashaltigkeit aufrechterhalten, ohne Gefahr zu laufen, damit auf die realistische Ebene des extramentalen Gegenstandes zu geraten, d. h. zugestehen zu müssen, dass der Gegenstand des Wissens doch eine Entität sei?<sup>15</sup>

Gregor bemüht sich, eine Antwort zu finden, indem er den Begriff *aliquid* einer näheren Analyse unterzieht. Wenn Gregor *aliquid* zu Beginn dieser Analyse mit *res* und *ens* gleichsetzt, zeigt sich der metaphysische Hintergrund der Diskussion: Denn *ens*, *res* und *aliquid* zählen zu den konvertiblen Transzendentalien, welche die Etwashaltigkeit oder Sachhaltigkeit des Seienden zum Ausdruck bringen, insofern sie – ohne zwangsläufig auf eine reale Entität enggeführt werden zu müssen – die allem Seienden gemeinsam zukommende letzte Bestimmung repräsentieren, etwas und nicht nichts zu sein.<sup>16</sup>

Ganz offensichtlich bedient sich Gregor dieses Verständnisses, wenn er eine dreifache Bedeutung von *aliquid* und damit drei unterschiedliche Begriffe des Seienden unterscheidet: Ein erster, sehr weiter und allgemeinsten Sinn von „seiend“ trifft sowohl auf Sachverhalte als auch auf Dinge zu, und zwar unabhängig davon, ob sie wahr oder falsch sind (*communissime secundum quod omne significabile incomplexum vel complexum, et hoc vere vel false*). Ein zweiter, enger gefasster Sinn von „seiend“ betrifft zwar ebenfalls das komplex und inkomplex Bezeichnete, allerdings beschränkt auf dasjenige, das in Wirklichkeit, d. h. wahrhaft existiert (*pro omni significabili complexum vel etiam incomplexum, sed vere, id est per veram enuntiationem*). Ein dritter und engster Sinn schließlich bezieht

<sup>14</sup> Gregor von Rimini, In 1 Sent. prol. qu. 1 a. 1 (I, 5).

<sup>15</sup> Ebd., I, 8: „*Contra istud argui potest primo, quia vel istud significatum totale propositionis est aliquid vel nihil.*“

<sup>16</sup> Die Offenheit, ein solches Etwas nicht zwangsläufig auf eine reale Entität engführen zu müssen, hat sich vor allem an der Interpretation des Transzendentale *res* entzündet und in der Metaphysik des Mittelalters zu Kontroversen, aber auch zu Weiterentwicklungen geführt. Vgl. hierzu J. A. Aertsen, ‚Res‘ as Transcendental. Its Introduction and Significance, in: G. F. Vescovini (Hg.), *Le problème des transcendants du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2002, 139–156.

sich gar nicht mehr auf Sachverhalte, sondern nur noch auf real existierende, also extramentale Entitäten (*ut significant aliquam essentiam seu entitatem existentem*).<sup>17</sup>

In diesem ontologischen Schema ordnet Gregor das *complexe significabile* also den ersten beiden Seinsweisen zu: Im allgemeinsten Sinne, d. h. insofern alles Seiende, also auch nicht real existierende Dinge und Sachverhalte betroffen sind, und im weiteren Sinne, d. h. insofern nur wahrhaft existierende Sachverhalte und Dinge als seiend bezeichnet werden, ist der Sachverhalt etwas. Im engeren dritten Sinn nur real existierender Dinge aber ist der Sachverhalt nicht etwas und somit gewissermaßen nichts. „Dass der Mensch ein Lebewesen ist“ ist somit nicht etwas, sondern meint, dass der Mensch eine beseelte, wahrnehmungsfähige, vernunftbegabte Substanz ist. „Dass der Mensch des Lachens fähig ist“ ist auch kein etwas, sondern meint, dass der Mensch lachen kann.“<sup>18</sup> In Opposition zu einer engen realistischen Interpretation kann Gregor also folgern, dass „dass der Mensch ein Lebewesen ist“ nichts sei. Diese Annahme führt wiederum zu einer weiteren Konsequenz: „Nichts (*nihil*) = nicht-Seiendes (*non ens*) ist Gegenstand des Wissens“ – freilich nur im engen Sinn von *ens*. Im weitesten und weiteren Sinn hingegen ist durchaus etwas Gegenstand des Wissens. Gregor zeigt das ausdrücklich: Aus der im Kontext eines engen Seinsbegriffs getroffenen und nur in diesem Kontext gültigen Aussage „Kein Seiendes ist Gegenstand des Wissens“ folgt nämlich keineswegs, dass das Wissen gar keinen Gegenstand habe. Es hat ja einen Gegenstand – den Sachverhalt –, der jedoch nur im weiteren Sinn etwas ist, im engeren realistisch-entitativem Sinn hingegen ein *non ens* repräsentiert, also eine intramentale Entität, die dennoch in ontologischer Hinsicht nicht einfach nichts ist.<sup>19</sup>

Wie lässt sich diese ontologische Verortung interpretieren? Es sei bemerkt, dass die Rezeption dieses Lehrstücks zu massiven Missverständnissen geführt hat. Die Kritik, die sich daran entzündet, weiß mit den subtilen Unterscheidungen verschiedener Weisen von *ens* nichts anzufangen und nimmt von Gregor konzedierte Aussagen wie „*Igitur hominem esse animal est nihil*“ zum Anlass, ihm absurde ontologische Konsequenzen vorzuwerfen. Gerade übertragen auf Glaubenssätze hat dieser Begriff von *nihil* in den Augen vieler Rezipienten fatale Folgen, insofern er mit Aussagen wie etwa „*Deum et creaturam distinguere est nihil*“ scheinbar rechtfertigt, dass der Unterschied zwischen Gott und Kreatur unerheblich oder gar nicht vorhanden sei.

Was deutlich wird, ist, dass Gregor sich – Ockham folgend – gegen eine übertrieben realistische Deutung wendet, die den Gegenstand des Wissens als eine *res* interpretiert. Dennoch trägt seine Position realistischere Züge als die Ockhams, denn mit der Lehre vom komplex Bezeichnbaren bzw. vom Sachverhalt verweist Gregor auf die extramentale Basis unseres Wissens und auf die Verschränkung von Sprache und Wirklichkeit. Denn ein Sachverhalt wird nur dann wahr genannt, wenn ihm in der extramentalen Wirklichkeit etwas entspricht, das wirklich der Fall ist. Die Rede vom Sachverhalt

<sup>17</sup> Gregor von Rimini, In 1 Sent. prol. qu. 1 a. 1 (I, 8 f.).

<sup>18</sup> Ebd., I, 9: „*Unde hominem esse animal non est aliquid, sed est hominem esse substantiam animatam, sensibilem, rationalem; nec hominem esse risibilem est aliquid, sed est hominem posse ridere.*“

<sup>19</sup> Ebd., I, 9 f.: „*Et ulterius concedo aliud quod infertur, scilicet ‚nihil est obiectum scientiae‘. [...] Sed ulterio-rem consequentiam nego, qua dicitur ‚igitur scientia nullum habet obiectum‘, nam habet obiectum, quod non est ens.*“

impliziert also stets den Bezug auf eine reale Basis. In seinen Argumenten gegen Ockhams Vorstellung, Gegenstand des Wissens sei die gewusste Schlussfolgerung, nennt Gregor diese Basis im Anschluss an Aristoteles ausdrücklich: Dass sich etwas in Wirklichkeit so oder so verhält, ist der Grund dafür, dass ein Satz wahr ist.<sup>20</sup>

Allerdings muss daran erinnert werden, dass das *complexe significabile* im Sinne des weitesten Seinsverständnisses doch etwas ist, nämlich unabhängig davon, ob es wahr oder falsch ist. Dies gilt auch im engeren Sinne (wenn auch nicht im engsten), insofern es sich um ein wahres *complexe* oder *incomplexe* handelt. Offensichtlich will Gregor in der Diskussion um die ontologische Verortung des komplex Bezeichnbaren jede Meinung abweisen, die darin eine dinglich-entitative, extramentale Wirklichkeit erblickt. Ist das *complexe significabile* also eine rein intramentale Entität?

Gregor ist sich dieser Frage bewusst, wenn er im Kontext der Diskussion, ob das komplex Bezeichnbare *aliquid* oder *nihil* sei, auch auf die Unterscheidung eines *ens extra animam* und eines *ens in anima* hinweist.<sup>21</sup> Allerdings verfolgt er diese Dichotomie nicht weiter und lässt die Frage, auf welche Seite das *complexe significabile* zu schlagen sei, folglich unbeantwortet. Aus der starken Ablehnung der *res extra*-Theorie kann man jedoch mit guten Gründen folgern, dass es sich beim komplex Bezeichnbaren nicht um eine extramentale, sondern wohl eher um eine intramentale Entität handelt, die dennoch in ontologischer Hinsicht nicht einfach nichts ist.

### III.

Gregor hat dieses komplizierte metaphysische Lehrstück auf seine Ethik übertragen, wo es eine eigene Dynamik entwickelt:<sup>22</sup> Das moralisch Gute bzw. Schlechte sind keine extramentalen Entitäten, sondern bringen den Sachverhalt zum Ausdruck, dass jemand gut oder schlecht handelt – was für Gregor gleichbedeutend ist mit „nach der rechten Vernunft“ oder „gegen die rechte Vernunft handeln“.

Rufen wir uns zunächst in Erinnerung, was das Hauptproblem war: Wird konzediert, dass die Sünde eine Entität ist, muss auch Gott als deren Wirkursache angesehen werden, was sich jedoch mit der Vorstellung eines guten Gottes nicht vereinbaren lässt. Deshalb geht Gregor der Frage nach dem Status der Sünde ausführlich nach, wobei er auf seine andernorts entwickelte Lehre vom komplex Bezeichnbaren verweist. Zunächst konstatiert er, dass wir dazu neigen, uns Sünde als etwas Verdinglichtes oder als eine Sache vorzustellen, zum Beispiel als Getanes, als schlechte Tat, als böser Wille. Nach einem solchen Verständnis repräsentiert ‚Sünde‘ ein inkomplex Bezeichnbares wie ‚Wissen-

<sup>20</sup> Vgl. *Gregor von Rimini*, In 1 Sent. prol. qu. 1 a. 1 (I, 5): „[...] ‚sic esse‘ est causa quod propositio sit vera, et non e converso [...].“

<sup>21</sup> Ebd., I, 8.

<sup>22</sup> In der Forschung findet die Tatsache, dass Gregor das komplex Bezeichnbare auch für seine Moralthorie fruchtbar macht, kaum Beachtung, sondern allenfalls kurze Erwähnung (vgl. z. B. *Kobusch*, Art. Nominalismus [wie Anm. 5], 594; *de Libera*, La Référence [wie Anm. 9], 223–225). Eine Ausnahme bildet *Bermon*, L’assentiment (wie Anm. 1), 209–228.

schaft‘, ‚Farbe‘ und ‚Himmel‘ auch.<sup>23</sup> Eine genaue Analyse zeigt jedoch, dass sich hinter diesen Redensarten etwas anderes verbirgt, nämlich der Sachverhalt, dass etwas Schlechtes getan oder gewollt wird. Entitäten im Sinne von extramentalen Dingen kommen höchstens den Trägern zu, die diesen Sachverhalten zugrunde liegen bzw. daran beteiligt sind (nach unserer zu Beginn getroffenen Unterscheidung: Sachen, mit denen es sich so oder so verhält), etwa der Mensch, der da schlecht handelt.<sup>24</sup>

Im Folgenden macht sich Gregor selbst einen Einwand: Neben dem verdinglichten Sündenverständnis eröffne sich doch nun eine zweite Interpretationsmöglichkeit, die bereits Augustinus vertreten hat: Sünde als Akt.<sup>25</sup> Auch diese Deutung weist Gregor jedoch unmissverständlich zurück und akzeptiert sie allenfalls als einen uneigentlichen Gebrauch des Begriffs ‚Sünde‘. Denn auch die Rede vom Akt orientiert sich an der Sache, die im Akt vollzogen wird (*entitas quam faciendo quis peccat* – ‚die Entität, die jemand tut, indem er sündigt‘<sup>26</sup>) und unterliegt folglich noch zu stark verdinglichenden Kategorien. Der substantivische Gebrauch, wie er in der Rede von ‚der Sünde‘ bzw. vom sündigen Akt greifbar wird, entspringt nur, so Gregors Analyse alltäglichen Sprechens, unserem Bedürfnis, uns sprachlich kurz zu fassen (*propter brevitatem locutionis*)<sup>27</sup> und damit gewisse Ungenauigkeiten in Kauf zu nehmen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass eine präzise Bestimmung von Sünde nur in der Form eines A. c. I.‘s gefasst werden kann, also als komplex Bezeichnbares, in dem zum Ausdruck gebracht wird, dass jemand schlecht handelt.<sup>28</sup>

Wenn schlechtes Handeln oder Sünde aber als komplex Bezeichnbares bestimmt werden, sind sie – so hatte die metaphysische Analyse gezeigt – auch keine Entitäten. Damit ist eine wichtige Einsicht gewonnen, denn erst die Bestimmung der Sünde als komplex Bezeichnbares, das (zumindest im engeren, realistisch-extramentalen Sinn) keine Seiendheit ist, eröffnet Gregor die Möglichkeit, Gott von der Urheberchaft der Sünde freizusprechen, insofern Gott nicht Urheber von etwas Nichtseiendem sein kann.

Gregors Gebrauch des *complexe significabile* erschöpft sich jedoch nicht darin, eine Urheberchaft Gottes an der Sünde abzuweisen, sondern spiegelt darüber hinaus – wie auch im Kontext der theoretischen Philosophie – das ontologische Interesse des nominalistischen Denkens wieder, die Existenz extramentaler Entitäten kritisch infrage zu stellen. Welche Funktion hat das *complexe significabile* nun für die Ethik Gregors? An dieser

<sup>23</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 236).

<sup>24</sup> Ebd., VI, 236 f.: „*Si quis enim adulteretur actualiter se adulterae commiscendo, nihil incomplexo tantum significabile est factum quod sit peccatum istius. Nec enim ipse nec adultera est peccatum; nec aliquid aliud apparet factum ibi, nisi forte proles aliqua generetur, sed nec illa peccatum est. Ergo, illum alteri commisceri est quod Augustinus vocat ‚factum‘ et illud est peccatum eius.*“

<sup>25</sup> Augustinus, De perfectione iustitiae hominis II 4 (wie Anm. 8), 5 f.; vgl. auch Augustinus, De natura et gratia XIX 21–XX 22, ed. C F. Urba; J. Zycha (CSEL 60), Wien – Leipzig 1913, 246–248.

<sup>26</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 233).

<sup>27</sup> Ebd., VI, 237: „*Et sunt talia vocabula [scil. factum, actus adulterandi, adulterium ipsum] sic imposita propter brevitatem locutionis.*“ sowie VI, 255: „[...] *cum dicitur ‚odium dei esse peccatum‘, verus sensus est quod aliquem odire deum est peccatum, ita quod illud nomen ‚odium‘ sumitur ad significandum totum illud quod significat illud complexum ‚aliquem odire deum‘; et hoc fit gratia brevioris locutionis.*“

<sup>28</sup> Ebd., VI, 254 f.; vgl. auch VI, 237 und 243.

Stelle rückt die zentrale Definition in den Vordergrund, die Gregor der schlechten moralischen Handlung zuschreibt: Sie ist Handeln gegen die rechte Vernunft.

Es geht Gregor also darum, zu zeigen, dass eine Definition der Sünde als Entität nicht hinreichend ist, um zu begründen, was Sündhaftigkeit als moralisches Phänomen überhaupt darstellt. Zweifellos ist beispielsweise das Stehlen als Wegnahme fremden Eigentums ein schlechter Akt und insofern Sünde. Es ist jedoch auch eine Situation denkbar, in der es gut und vernünftig wäre, ihn zu vollziehen, und somit wäre er keine Sünde. Das alleinige Kriterium für die Sündhaftigkeit besteht darin, ob eine Handlung gegen die rechte Vernunft gerichtet ist oder nicht. Dieser Bezug zur rechten Vernunft kann jedoch nach Gregors Verständnis nur durch ein komplex Bezeichenbares ausgedrückt werden, d. h. in Form des Urteils oder Sachverhaltes, ‚dass jemand, der x tut, gegen die rechte Vernunft handelt‘. Sünde, so Gregor ausdrücklich, besteht nicht in dem Akt, den jemand sündigend vollzieht, sondern darin, dass er ihn vollzieht. Oder, wie es kurz danach heißt: Nicht das, was auf schlechte Weise geschieht, ist Sünde, sondern dass es auf schlechte Weise vollzogen wird.<sup>29</sup>

Sünde ist in Gregors Vorstellung also keine Entität, die von Natur aus feststeht, und auch kein objektiver Akt, sondern ein praktischer Sachverhalt, der zwar nicht einfach nichts ist, aber im Sinne einer intramentalen Entität nur in Form eines Satzes oder Urteils artikulierbar ist. Damit sind wir jedoch an einem wichtigen Punkt angelangt: Der unter besonderen ontologischen Bedingungen stehende praktische Sachverhalt setzt das Urteil der rechten Vernunft voraus, die im konkreten Moment, d. h. unter Berücksichtigung der erforderlichen Umstände, darüber urteilt, dass etwas gegen die rechte Vernunft verstößt oder nicht.<sup>30</sup>

Der Sache nach ist Gregor damit nicht weit von dem entfernt, was die mittelalterliche Handlungstheorie vor ihm bereits vertreten hat und was in der Philosophie des Mittelalters als *common sense* gelten darf: Die fundamentale Funktion der praktischen Vernunft in der Beurteilung einer Handlung als moralisch gut oder schlecht. Bereits die Autoren des 12. Jahrhunderts machten darauf aufmerksam, dass selbst in Bezug auf scheinbar intrinsisch gute und schlechte Akte nur die für die Bestimmung des Handlungszieles konstitutive Vernunft in der Lage sei, über deren sittliche Qualität zu entscheiden.<sup>31</sup> Thomas von Aquin vertritt in seinen Quästionen zur Handlungstheorie die These, dass es allein der praktischen Vernunft zukomme, die einer Handlung zukommenden Momente des

<sup>29</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 253 f.): „*Sed quia quilibet male faciens aliquid faciendo illud peccat, quilibet talis auctor dici potest peccati et sui malefacti, si ly ‚malefacti‘ sit dictio; nam sic malefactum dicitur peccatum. Si autem sit oratio, adhuc etiam in primo sensu potest dici auctor sui male facti, id est eius quod ab ipso male fit. Illud autem quod sic ab eo male fit, non est peccatum, sed quod ipse illud male facit, sibi utique peccatum est, ut dicebatur statim.*“ Gregor spielt hier mit der zweifachen Bedeutung von *malefactum* = der schlechten Tat/Übeltat im Sinne eines unkomplex Bezeichenbaren, und *male factum* = dem in schlechter Weise Gemachten im Sinne eines sprachlichen Ausdrucks oder eines komplex Bezeichenbaren, das – richtig verstanden – ausdrückt, dass etwas auf schlechte Weise gemacht worden ist.

<sup>30</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 38–41 qu. 1 (VI, 284): „*Praeterea, si aliquis actus est vere virtuosus, ipse est conformis rectae rationi secundum omnes circumstantias sibi debitas secundum iudicium rectae rationis.*“

<sup>31</sup> Vgl. mit vielen Einzelnachweisen S. Ernst, Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 46), Münster 1996.

Handlungsgegenstandes, der Handlungsumstände und der ihr zugrunde liegenden Intention auf ihre Angemessenheit, d. h. auf ihre Vernunftkonformität hin zu überprüfen und zu beurteilen.<sup>32</sup> Allerdings wird in der Begründung dieser Zusammenhänge gerade bei Thomas der Unterschied zu Gregor besonders deutlich, wenn Thomas seine Analyse der Handlung in Analogie zur aristotelischen Substanzontologie gewinnt und die Handlung durchweg mit einem Ding vergleicht, dem eine Form (der Handlungsgegenstand), Akzidentien (die Handlungsumstände) und eine äußere Ursache (die Handlungsintention) zukomme.

Solche essentialistischen Begründungsmuster liegen Gregor völlig fern, der die fundamentale Urteilsfunktion der rechten Vernunft durch eine Deessentialisierung des Sündenbegriffs zu gewinnen versucht. Wenn sich damit deutlich abzeichnet, dass die Bestimmung des moralisch schlechten Handelns als komplex Bezeichenbares oder praktischer Sachverhalt Hand in Hand geht mit einer starken Position der rechten praktischen Vernunft, wird eine weitere Stoßrichtung Gregors gegen Ockham greifbar. Denn während Ockham – nicht nur in Gregors Augen, sondern auch nach dem Verständnis vieler seiner Zeitgenossen – das sittlich Gute und Rechte davon abhängig zu machen scheint, ob Gott es geboten oder verboten hat (*malum quia prohibitum*), vertritt Gregor die entgegengesetzte These (*prohibitum quia malum*). Sie gipfelt in zwei rationalistischen Argumenten, welche die Wirkungsgeschichte lange (wenn auch nicht bis in die Neuzeit hinein!) mit Gregors Namen verknüpft hat: Das *etiamsi Deus non daretur*-Argument und die These vom indikativischen Charakter naturrechtlicher Vernunftgebote.<sup>33</sup> Beide benutzt Gregor, um seine These zu unterstützen, dass Sünde in erster Linie Handeln gegen die rechte Vernunft meint und dass moralische Gutheit bzw. Schlechtheit allein auf der Konformität bzw. Diskonformität mit der rechten Vernunft basieren – auch wenn es Gott nicht gäbe und ohne dass es eines expliziten (göttlichen) Gebots oder Verbots bedürfte, um eine Handlung zu einer guten oder schlechten zu machen.

Mit dem *etiamsi Deus non daretur*-Argument, das bis heute selbst in neueren Veröffentlichungen noch als Errungenschaft des Hugo Grotius (1583–1645) gepriesen wird, beabsichtigt Gregor eine ethische Theorie zu konzipieren, deren Geltungsgrund unabhängig vom Willen Gottes zu suchen ist. Sünde ist deshalb nicht mehr primär der Verstoß gegen Gottes Willen, sondern freiwilliges Handeln gegen die rechte Vernunft (*voluntarie agere contra rectam rationem*) – eine Position, die Gregor in der Tradition des Augustinus versteht, der Sünde als einen Verstoß gegen das ewige Gesetz, nämlich die göttliche = rechte Vernunft deklarierte.<sup>34</sup> Dabei legt Gregor Wert darauf zu betonen, dass die schlechte moralische Handlung nicht gegen die göttliche Vernunft verstoße, insofern sie göttlich, sondern insofern sie recht sei. Die rechte Vernunft nämlich betrifft in sich schlechte oder gute Handlungen, die göttliche Vernunft hingegen solche, die gut

<sup>32</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae* I–II qu. 18, insbes. a. 5.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu ausführlicher *I. Mandrella*, *Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. 62), Münster 2002, 177–198; *Gregor von Rimini* (1300–1358), *Moralisches Handeln* (wie Anm. 7), 9–50.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden: *Gregor von Rimini*, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 234 f.); mit Verweis auf Augustinus, *Contra Faustum* XXII 27, ed. J. Zycha (CSEL 25/1), Mailand 1891, 621.

oder schlecht sind, weil sie von Gott ge- oder verboten sind.<sup>35</sup> Eindeutig aber bevorzugt Gregor die erste Definition und führt dazu das Gedankenexperiment der hypothetischen Nichtexistenz Gottes ein: Wenn es – was freilich unmöglich ist! – Gott nicht gäbe oder seine Vernunft irren würde, hätten Verstöße gegen die rechte Vernunft noch immer als Sünde zu gelten.<sup>36</sup>

Dem entspricht Gregors Auffassung, dass vieles „aus sich heraus“ (*ex se*) Sünde sei, und nicht, weil es verboten ist (*non praecise quia prohibita*).<sup>37</sup> Gegen diese Vorstellung der aus sich heraus und unabhängig vom göttlichen Willen bestehenden Gültigkeit eines Gebotes oder Verbotes spricht zunächst die intuitive Einsicht, dass Gott doch selbstverständlich alle Sünden verboten habe. Zur näheren Erläuterung seiner Absicht unterscheidet Gregor deshalb zwei Formen von Geboten bzw. Verboten: eine indikativische (*prohibitio indicativa*), die anzeigt, dass etwas zu tun oder zu lassen sei, ohne dass es dazu eines expliziten Befehls bedürfe, und eine imperativische (*prohibitio imperativa*), in der Gott ausdrücklich befiehlt, was jemand zu tun hat, um moralisch gut zu sein, und was nicht.<sup>38</sup> Worauf es Gregor hier ankommt, ist darzulegen, dass ein Verbot in seiner indikativischen Funktion für die rechte Vernunft hinreichend bekannt und verpflichtend ist und keinerlei zusätzlichen Verpflichtung durch ein explizites göttliches Gebot bedarf.<sup>39</sup>

#### IV.

Freilich wäre es ein grobes Missverständnis, Gregor einem radikalen Rationalismus zuzurechnen, der jede Rede von Gott in der Ethik überflüssig mache. Im Gegenteil, aus theologischer Perspektive ist Gregor überzeugt, dass der Mensch erstens seine Handlungsabsicht ganz an Gott als dem höchsten zu liebenden Letztziel auszurichten habe<sup>40</sup> und zweitens ohne die unterstützende Gnadenhilfe Gottes gar nicht in der Lage sei, gut zu

<sup>35</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 235): „*Si quaeratur, cur potius dico absolute ‚contra rectam rationem‘ quam contracte ‚contra rationem divinam‘, respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta, sed quia est contra eam in quantum est divina.*“ Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 235).

<sup>36</sup> Ebd.: „*Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc, si quis ageret contra illud quod agendum esse diceret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret. Et ideo in ponendo conclusionem dixi ‚peccatum esse agere contra rectam rationem‘ seu ‚contra id quod agendum esset secundum rectam rationem‘.*“

<sup>37</sup> Vgl. hierzu das zweite Korollarium: Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 34–37 qu. 1 a. 2 (VI, 237–240).

<sup>38</sup> Vgl. hierzu die Beantwortung der Einwände gegen das zweite Korollarium: Ebd., VI, 241–243.

<sup>39</sup> Zur Wirkungsgeschichte dieser Theorien vgl. I. Mandrella, Die Autarkie des mittelalterlichen Naturrechtes als Vernunftrecht: Gregor von Rimini und das *etiamsi Deus non daretur*-Argument, in: J. A. Aertsen; M. Pickavé (Hgg.), „Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin – New York 2004, 265–276, sowie M. Schulze, *Contra rectam rationem*: Gabriel Biel’s Reading of Gregory of Rimini, versus Gregory, in: H. A. Oberman; F. A. James (Hgg.), *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp, O.S.A.* (SMRT 48), Leiden u. a. 1991, 55–71.

<sup>40</sup> Gregor von Rimini, In 2 Sent. d. 38–41 qu. 1 a. 1 (VI, 295).

handeln.<sup>41</sup> Dies zeigt sich an seiner nur schwer verdaulichen These, eine ungläubige Person sei unfähig zu moralisch gutem Handeln,<sup>42</sup> obwohl sie durchaus in der Lage ist, praktische Vernunftwahrheiten im Sinne des indikativ Gebotenen zu erkennen.<sup>43</sup> Hier zeigt sich, dass beide Ebenen auseinanderzuhalten sind: Die Begründung des moralisch Guten und Schlechten, die allein in der rechten Vernunft gründet, impliziert nicht notwendig, dass der Mensch von sich aus zu dessen Realisierung befähigt sei. Die antipelagianische Stoßrichtung Gregors tritt hier offen zutage: Die Verpflichtung zum moralisch Guten ist dem Menschen zwar allein mittels seiner rechten Vernunft einsichtig, doch aufgrund seiner erbsündlich belasteten Natur ist er nicht in der Lage, aus eigener Kraft das Sündigen zu unterlassen, sondern bedarf dazu göttlicher Unterstützung.

Letzteres hält freilich einer philosophischen Begründung kaum mehr stand. Es setzt vielmehr die gläubige Annahme voraus, dass Gottes *auxilium speciale* den Menschen unterstütze. So zeigt sich: Beide Ebenen – Vernunftbegründung und im Glauben reflektiertes Angewiesensein auf göttliche Gnade – widersprechen sich nicht, sondern bilden zwei aufeinander bezogene Bereiche. Dass die Verwiesenheit auf den liebenden und gnädigen Gott bei Gregor eine solche Rolle spielen kann, setzt freilich die philosophische Analyse voraus: Denn erst die in der Lehre vom praktischen Sachverhalt explizierte Deessentialisierung des Praktisch-Moralischen eröffnet dem Menschen jene neuen Spielräume, in denen dann auch die im Glauben gegründete Beziehung zu Gott einen anderen, neuen Stellenwert erhält.

Dass diese neuen Spielräume nicht notwendigerweise durch den christlichen Glauben gefüllt werden müssen, liegt auf der Hand. Aus neuscholastisch-antimodernistischer Perspektive mag das der berechtigte Grund dafür gewesen sein, das 14. Jahrhundert als Dekadenz zu bewerten. Sicher: Dem Vernunftoptimismus des 12. und 13. Jahrhunderts folgt ein Brüchigwerden der bis dahin teleologisch oder essentialistisch begründeten vorherrschenden Ordnungen. Dieses Ergebnis sollte freilich nicht als Bedrohung interpretiert werden, sondern als Freisetzung neuer Möglichkeiten der Selbstbestimmung – eine Position, die im 14. Jahrhundert, nicht überraschend, Hand in Hand geht mit einem starken Willensbegriff: Der Mensch macht sich zu dem, der er sein will. Die aus moralischen Gründen geforderte Bindung an das Gute kann durch den Wegfall essentialistischer Begründungsmuster nur noch gedacht werden als diejenige einer frei gewollten Selbstbindung an das als gut und vernünftig Erkannte. Auf dem Weg zu unserer heutigen Vorstellung autonomer christlicher Moral handelt es sich bei der Lehre Gregors vom praktischen Sachverhalt also um eine wichtige Weichenstellung, die meines Erachtens nicht stark genug betont werden kann.

---

<sup>41</sup> Vgl. *Gregor von Rimini*, In 2 Sent. d. 26–28 und 29 (VI, 17–173). Vgl. hierzu *Ch. P. Burger*, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ‚auxilium speciale dei‘ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini, in: H. A. Oberman (Hg.), *Gregor von Rimini* (wie Anm. 1), 195–240.

<sup>42</sup> Vgl. *Gregor von Rimini*, In 2 Sent. d. 38–41 qu. 1 a. 2 (VI, 311).

<sup>43</sup> *Gregor von Rimini*, In 2 Sent. d. 29 qu. 1 a. 2 (VI, 141).

Gregory of Rimini (c. 1300–1358) is regarded as an original and important representative of the *via moderna* (the modern way). His thinking was particularly shaped by his dispute with William of Ockham (c. 1288–1347), in reply of which he consciously offered his own position following the ideas of Augustine. Gregor's criticism of Ockham's theory of science results in his teaching of the 'complexe significabile' described here, or – put in modern terms – his teaching of the issue at hand as that which is expressed in a that-clause. Gregor discusses the ontological status of the issue and eventually translates it into ethical categories: Far from being extramental entities, moral goodness or badness express a situation where somebody acts in accordance with his/her right reason or against it.