
Thomas von Bradwardin, der Schüler Augustins und Lehrer Wiclifs¹

Von Justus Ferdinand Laun, Gießen, z. Z. Oxford

Der bekannte Historiker Kardinal Franz Ehrle hat als erster auf die den Geisteskampf des späteren Mittelalters, besonders die Auseinandersetzung zwischen den franziskanischen und den dominikanischen Theologen bestimmende Gegensätzlichkeit von Augustinismus und Aristotelismus hingewiesen². Kurz darauf hat Adolf von Harnack in der ersten Auflage des dritten Bandes seiner Dogmengeschichte diese Betrachtung vertieft, indem er die ganze geistige Dynamik der Scholastik als Auseinandersetzung mit dem Augustinismus begriff und in den späteren Perioden die Ausmerzung des genuinen Augustinismus durch den Aristotelismus darstellte. Die Stellung des Thomismus in diesem Kampf wurde von diesen beiden Gelehrten ganz verschieden gewertet: Harnack sah ihn mehr auf der Seite des Augustinismus, während der Jesuit Ehrle ihn als Aristotelismus verstand. Die Möglichkeit dieser verschiedenen Wertung zeigt schon, daß er in Wirklichkeit beides war: nämlich der Versuch einer Synthese zwischen Augustinismus und Aristotelismus. Wie wenig befriedigend diese Synthese jedoch war, zeigt nicht nur jeder Einblick in die vielen inneren Widersprüche der thomistischen Lehre, sondern auch die Tatsache, daß es schon Duns Scotus so leicht hatte, die so konstruierte Einheit rasch zu zerstören. Damit begründete dieser Brite, der sein Hauptwerk in Oxford schrieb, die Gedankenentwicklung der Spätscholastik, welche die für den mittelalterlichen Katholizismus

1) Vortrag, gehalten am 17. August 1928 auf dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo.

2) Zeitschr. f. kath. Theol. 13, 1889, S. 172—193 anlässlich der Veröffentlichung der Briefe John Peckhams, des franziskanischen Erzbischofs von Canterbury, der am Ende des 13. Jhd.s auf die Gefährdung des Augustinismus durch den „neu auf gekommenen“ Aristotelismus aufmerksam machte.

unentbehrliche Synthese zwischen der Autorität der Vernunft und der Autorität der Kirche zerbrach und damit einerseits das vernünftige Denken befreite, andererseits den Willen um so mehr der Autorität der Kirche unterwarf. In Oxford wurde diese Linie aufgenommen und zur Vollendung geführt von einem anderen Briten: William Occam, der mit seiner nominalistischen Lehre dem Auflösungswerk die erkenntnistheoretische Grundlage schuf.

Die dadurch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschaffene Lage ist in der Tat gekennzeichnet durch den Sieg wesentlicher Elemente des Aristotelismus über den echten Augustinismus. Denn der öde Formalismus, der erst von da an den scholastischen Betrieb zu beherrschen begann und in der späteren Beurteilung zu Unrecht die ganze Scholastik diskreditierte, war nichts anderes als aristotelischer Logizismus ohne den augustiniischen Inhalt der hochscholastischen Deduktionen. Denn was war noch vom echten Augustinismus vorhanden? Nichts als die Formeln, die man um der immer noch großen äußeren Autorität Augustins willen nicht hatte aufgeben können¹. Man konnte sich ja, wie W. Kahl gezeigt hat², selbst hinsichtlich des Willensprimats wenigstens teilweise auf Augustin berufen, ebenso für die Willensfreiheit. Wie weit man ihn dabei mißverstand, ist jedoch eine andere Frage. Sicher ist aber, daß von den widersprechenden Elementen des Augustinismus die paulinischen zugunsten der vulgärkatholischen gänzlich zurückgetreten waren. Zwar lehrte noch Duns Skotus die Prädestination, zugleich aber nicht nur die Freiheit des Willens im Sinne Augustins, Anselms und Thomas', sondern auch dessen Fähigkeit, von sich aus zu handeln. Occam baute die darin vorhandenen pelagianischen Ansätze (trotz formeller Ablehnung des Pelagius) zu vollem Pelagianismus aus, indem er die Prädestinationslehre ganz fallen ließ und dem Willen die Fähigkeit zusprach, *ex puris naturalibus* Gott zu lieben und Gutes zu tun. Natürlich

1) Aus diesem Grund kann man aus dem bloßen Vorhandensein dieser Formeln nicht auf echten Augustinismus schließen, sondern muß vielmehr darauf achten, ob sie für die Grundrichtung eines Systems von entscheidender Bedeutung sind oder nicht. Vgl. unten S. 345, Anm. gegen Ende.

2) W. Kahl, *Der Primat des Willens bei Augustin, Duns Skotus und Descartes*, 1886.

wurde die Gnade nicht geleugnet; aber sie war ein von dem in der Ferne thronenden Gott der Willkür gleichsam abgetrenntes und der Kirche anvertrautes Instrument der Erlösung, das diese frei verwalten konnte. Der Christ war somit angewiesen auf seine eigene sittliche Leistung, die von Gott im Grunde angerechnet und nicht angerechnet werden konnte, wogegen der Heilsapparat der Kirche Sicherheit gewähren sollte. Daraus entstand für den Aufrichtigen ein Konflikt zwischen Gottes Forderung (oder „Gewissen“) und dem Trost der Kirche, der schließlich zur Katastrophe des alten Glaubens und zur Geburt eines neuen führen mußte. Der junge Luther war Occamist, und hier liegt zweifellos eine negative Vorbereitung der Reformation.

Aber damit ist die dogmengeschichtliche Vorbereitung der Reformation nicht erschöpfend beschrieben. Weil Albrecht Ritschl, Karl Holl, Otto Scheel u. a. das Wesen der Reformation zu einseitig auf die Rechtfertigungslehre konzentriert und Luthers Originalität betont haben, ist die Gefahr entstanden, daß wir eine positive Vorbereitung der Reformation nicht mehr zugeben wollen. Gewiß hat niemand Luthers Rechtfertigungslehre in vollem Sinn vorweggenommen. Darf man aber deshalb mit Loofs¹ sagen, daß beispielsweise Wiclif nichts Positives zur Vorbereitung der Reformation getan habe? Selbst Seeberg, der gegen Ende des dritten Bandes seiner Dogmengeschichte² der theologischen Arbeit des 14. und 15. Jahrhunderts gewiß auch positiv gerecht wird, scheint mir ihre Bedeutung für die Reformation im wesentlichen doch in der kritischen Auflösung der Scholastik, also im Negativen zu sehen, demgegenüber die positiven Elemente stark zurücktreten.

In Wirklichkeit lag eine durchaus positive Vorbereitung der Reformation, ohne die Luthers Entdeckung wohl gar nicht möglich gewesen wäre, in der als Reaktion gegen die oben kurz gekennzeichnete Entwicklung ebenfalls in Oxford erfolgten Neuentdeckung des echten Augustinismus³, dessen

1) Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 654.

2) 3. Aufl., S. 641 und 671.

3) R. Seeberg schreibt darüber in Prot. Realenz. (RE.) III², S. 353: „Diese Bewegung hat mitgewirkt zu der Auflösung der Scholastik und zu einem neuen Verständnis der christlichen Lehre vom Standort des persönlichen Glaubens her.“

Einfluß auf den jungen Luther nicht unterschätzt werden darf¹. Freilich fehlte bisher wegen stiefmütterlicher Behandlung des 14. Jahrhunderts durch die Forschung jeder wirkliche Einblick in die Genesis dieser Geistesbewegung, zumal darüber nur von einem Katholiken (K. Werner) monographisch gearbeitet wurde, vor allem aber weil man über Occam — der übrigens auch längst nicht genügend erforscht worden ist — den anderen großen Denker der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, nämlich gerade den Wiederentdecker des echten Augustinismus: Thomas von Bradwardin, fast vollständig übersehen hat. Jedoch war Harnack auf Grund seiner oben genannten Geschichtskonzeption in der Lage, den Zusammenhang richtig zu erschauen, was folgender Satz in seiner Dogmengeschichte² zeigt: „Es sind im 14. und 15. Jahrhundert Männer aufgetreten, welche die pelagianische Tendenz des Nominalismus bemerkt und ihr energisch im Sinne Augustins entgegengearbeitet haben. Hier ist in erster Linie Bradwardina zu nennen, der den ganzen Augustin mit samt der Prädestinationslehre der pelagianischen Strömung des Zeitalters kräftig entgegengestellt hat. Von ihm ist der große Realist Wiclif als Theologe abhängig gewesen, und sofern Hus alle seine theologischen Gedanken von Wiclif übernommen und nach Böhmen und Deutschland weitergegeben hat, ist schließlich Bradwardina als der Theologe zu feiern, der den Anstoß zu den augustinischen Reaktionen gegeben hat, welche die Kirchengeschichte bis zu Staupitz und Luther begleitet und die Reformation vorbereitet haben.“ R. Seeberg³ dagegen stellt nur fest, „daß Bradwardin

1) Karl Bauer hat in seinem Osloer Vortrag über „Die Genesis der Wittenberger Reformation“ mit Recht darauf hingewiesen, daß keine der mancherlei vorreformatorischen Strömungen zur Erklärung der Entstehung der Reformation ausreicht. Er hat aber auch gezeigt, daß die unter den Lutheranern so beliebte Zurückführung der Reformation auf das persönliche Erleben Luthers der objektiven Seite jener gewaltigen Wandlung, die primär eine Reformation der Theologie und sekundär eine Reformation der Kirche war, nicht gerecht wird. Zwar hat die Reformation der Theologie ihre bedeutsamste Wurzel in Luthers religiöser Entdeckung, aber auch diese ist theologisch vorbereitet worden. Wenn nun hier der Versuch gemacht wird, einer anderen bedeutsamen Wurzel jener Reformation der Theologie, nämlich dem Neuaugustinismus, nachzuspüren, so sei hiermit deutlich gemacht, daß es sich nicht darum handelt, nun die Reformation ausschließlich darauf zurückzuführen. Doch es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß man diese bedeutsame Wurzel bisher in der Forschung vernachlässigt hat.

2) Bd. III⁴, S. 511 f.; vgl. S. 649.

3) RE. III⁸, S. 353.

zu den mächtigsten Vorfechtern der augustinischen Bewegung im Mittelalter gehört“. Den Begründer dieser Bewegung sieht er nicht in ihm, sondern in Gregor von Rimini¹. Die Entstehung des für die Vorgeschichte der Reformation so wichtigen Neuaugustinismus lag also bisher im Dunkeln. Erst eine Untersuchung der dogmengeschichtlichen Bedeutung Bradwardins konnte hier Aufklärung bringen.

Durch eine von Gustav Krüger 1923 gestellte Preisaufgabe wurde ich zu dieser Untersuchung angeregt. Dabei hat sich zwar gezeigt, daß eine solche Fülle von Vorfragen und Teilproblemen zu lösen ist, daß man nur langsam vorankommt und keinesfalls hoffen darf, mit einem Schlag helles Licht über das dogmengeschichtliche Dunkel des 14. Jahrhunderts verbreiten zu können. Aber ich darf doch schon jetzt als sicheres Ergebnis meiner Studien ansehen, daß Harnacks These richtig ist. Zudem haben sich noch weitere interessante Zusammenhänge gezeigt².

1

Bradwardins Leben und Werke

Obwohl Thomas von Bradwardin von John Wiclif ausdrücklich als einer seiner Hauptgewährsmänner genannt wird³, ist er von der Forschung bisher noch sehr wenig beachtet worden. Außer einem Vortrag G. Lechlers⁴ und einer kleinen Schrift

1) Dogmengeschichte III⁸, S. 623 f.

2) In einer Monographie hoffe ich die sich um Bradwardins Person und Werk gruppierenden Probleme, deren ein Teil im Folgenden skizziert ist, ausführlich erörtern zu können.

3) De Dominio Divino I, 14, p. 115: duo praecipui doctores nostri ordinis, scil. dominus Ardmacanus (= Richard Fitzralph, Erzbischof von Armagh) et Doctor Profundus (= Bradw.). Daneben viele andere Stellen; vgl. unten S. 353, Anm. 1.

4) De Thoma Bradwardino commentatio, Leipzig 1862, eine Rektoratsrede anläßlich des Reformationsfestes, später in Lechlers Wiclif-Monographie (Leipzig 1873) mitverarbeitet. Harnack (D. G. III⁴, S. 511, Anm. 3) zitiert diese Rede irrtümlich als eine Monographie Lechlers aus dem Jahre 1863. Harnacks oben zitierte These fußt auf diesen Studien Lechlers über Bradwardin. Diesem gebührt daher unstreitig das Verdienst, in der neueren Forschung zuerst auf die Bedeutung Bradwardins aufmerksam gemacht zu haben. Nach ihm hat dann K. Werner im 3. Band seiner „Scholastik des späteren Mittelalters“, der den Untertitel trägt: „Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters“, auf 73 Seiten (S. 234—306) ausführlich über Bradwardin gehandelt, jedoch als Katholik ihn im wesentlichen als Zeugen für die Notwendigkeit einer Reform der spätmittelalterlichen Theologie im Sinne des Thomismus gedeutet und seine Beziehungen zu Wiclif und der Reformation nicht gesehen oder nicht sehen wollen.

S. Hahns¹ ist keine Veröffentlichung ihm gewidmet worden. Die Kirchengeschichten erwähnen ihn kaum, die Dogmengeschichten nur sehr kurz, während R. Seebergs Artikel in der Protestantischen Realenzyklopädie² seine Lehre unvollständig darstellt und seiner dogmengeschichtlichen Bedeutung nur teilweise gerecht wird. Die englischen Darstellungen in den großen Enzyklopädiën fußen sämtlich mehr oder weniger auf W. F. Hooks ausführlicher, aber mehr phantasievoller als quellenmäßiger Darstellung seines Lebens³, gehen aber nicht darüber hinaus. Abgesehen von einigen Bemerkungen Workmans in einer neuen Wyclif-Monographie⁴ ist in englischer Literatur nicht einmal der Versuch gemacht, Bradwardins dogmengeschichtliche Bedeutung zu begreifen. Einiges über ihn findet man in deutschen Philosophie- und Mathematikgeschichten⁵. Die Überlieferung über Bradwardin ist ebenfalls sehr mangelhaft. Die alten Literarhistoriker haben fast alle voneinander abgeschrieben; ihre Angaben gehen daher meist auf Bale und Leland zurück, wo sich auch nur wenig findet, das der Kritik standhält. Flacius Illyricus, der Bradwardin mit rühmenden Worten in seinem *Catalogus Testium Veritatis*⁶ erwähnt und einen

1) Seb. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit in den „Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters“, Bd. 5, Heft 2, Münster 1905. Im Biographischen zu unkritisch auf Hook (s. unten Anm. 3) fußend, ist diese kleine Schrift dogmengeschichtlich ganz von K. Werner abhängig, konnte daher nicht weiterführen. Außerdem beschränkt sie sich auf ein Teilproblem.

2) Bd. III, 3. Aufl., S. 350ff. vgl. oben S. 335, Anm. 3 und S. 336f. R. Seeberg verbaut sich m. E. das Verständnis Bradwardins durch nicht genau definierte Anwendung des Schlagworts „Determinismus“. Außerdem stellt er die Bradwardinsche Rechtfertigungs- und Bußlehre überhaupt nicht dar. — Zum „Determinismus“ s. unten S. 349f. und 350, Anm. 2.

3) Walter Farquar Hook, *Lives of the Archbishops of Canterbury*, Bd. IV, S. 80—110, London 1865. Hook benutzt einige der wichtigsten Geschichtsquellen, aber unkritisch, und wo sie schweigen, da dichtet er.

4) Herbert B. Workman, *John Wyclif, A Study of the English Medieval Church*, Oxford 1926, I, S. 119ff. 260. 334; II, S. 10. Biographisch ausgezeichnet unter Benutzung einer ganzen Anzahl neuer Quellen und Darstellung des Hintergrundes ähnlich wie in O. Scheels *Lutherbiographie*, dogmengeschichtlich jedoch unbefriedigend. Hierin ist also Lechlers Werk unübertroffen.

5) Ueberweg-Geyer, *Grundriß der Gesch. der Philosophie II*, 11. Aufl., 1928, S. 247. 376. 507. 590. 594. 601. 604. 613. 619. 622f. 783. 788; M. Cantor, *Vorlesungen über Gesch. der Math.*, Bd. II (1892), S. 102—109 und an vielen anderen Stellen. Cantor nennt Bradw. den „hervorragendsten Vertreter der Mathematik in England im XIV. Jhd.“ (S. 102).

6) Ausgabe von 1573, S. 277. In der 1. Ausgabe von 1556 fehlte B. noch.

Teil der Praefatio der Causa Dei abdruckt, scheint außer diesem Werk nichts von ihm gekannt, noch näheres über sein Leben gewußt zu haben. Zuverlässigen Aufschluß über sein Leben geben nur die gleichzeitigen Geschichtsquellen, vor allem jedoch die staatlichen und kirchlichen Patent- und Briefsammlungen, die Workman erstmalig für Bradwardin teilweise benutzt hat, und über seine Werke die Kataloge der Bibliotheken und spätere Zitierungen, die jedoch nicht häufig sind.

Thomas' Familie, vielleicht sogar er selbst, stammt aus Bredwardine in Herefordshire (Mittelengland, an der Grenze von Wales). Keiner der vielen in der Überlieferung genannten Geburtsorte hat mehr Wahrscheinlichkeit als der aus dem Namen zu erschließende, der auch überliefert ist. Die von H. Savile in seiner Einleitung zur Causa Dei angenommene Geburtszeit um 1290 ist bisher durch keine Tatsache unwahrscheinlich gemacht worden. Denn das früheste Zeugnis von Bradwardin stammt aus dem Jahre 1323: Sacrae Theologiae Professor, nach dem Register des Merton College in Oxford¹, wo Bradwardin also gelehrt haben muß. Wahrscheinlich hat er dort auch studiert und muß lange vor 1320 zum Magister Artium promoviert worden sein. 1325/27 war er einer der beiden Prokuratoren der Universität und hat sich als solcher gemeinsam mit der gesamten Oxforder akademischen Behörde der Gefahr der Exkommunikation ausgesetzt durch die Weigerung, einer Zitation an die Kurie Folge zu leisten². Die Tradition, Bradwardin sei auch Kanzler der Oxforder Universität gewesen, beruht auf einer Verwechslung mit der Tatsache, daß er 1337 Kanzler der St. Paulskirche in London wurde. Wahrscheinlich hat er Oxford schon im Jahre 1335 verlassen, da wir ihn zu der Zeit in dem Kreis berühmter Männer um Richard

¹) Vgl. G. C. Brodrick, *Memorials of Merton College* (Oxford 1885), S. 188.

²) Vgl. David Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae* (London 1737), Bd. II, S. 526—528, und Thomas Rymer, *Foedera* (London 1704 ff.), Bd. IV, S. 189 ff. Erstere Quelle enthält den Zitationsbrief Kardinal Bertrands, in dem u. a. Bradwardin erwähnt wird, die letztere die verschiedenen Schreiben König Eduards II., in denen dieser die Zitation zurückweist und die Jurisdiktion für sich in Anspruch nimmt. Es ist sehr interessant zu sehen, daß Bradwardin an einer solchen offenen Auflehnung des englischen Königs gegen die päpstliche Autorität beteiligt war, ohne daß von einer Opposition seinerseits berichtet wird.

de Bury in London treffen¹. Von 1333 ab wurden ihm — wahrscheinlich durch den Einfluß dieses mächtigen Freundes — eine Reihe von Benefizien zuteil, deren Daten sich nun — gegenüber widerspruchsvoller Überlieferung — quellenmäßig genau festlegen lassen. Wann Bradwardin Beichtvater König Eduards III. wurde, kann noch nicht genau festgestellt werden; falls noch vor 1338, hat er wahrscheinlich die Rheinreise des englischen Königs und dessen Zusammentreffen mit Ludwig dem Bayern in Coblenz miterlebt. Sicher ist, daß er an den Feldzügen der vierziger Jahre des englisch-französischen Krieges teilgenommen und sich als Feldprediger so hervorgetan hat, daß dies in der Überlieferung als besonderer Ruhm stark hervortritt. Seine Wahl zum Erzbischof von Canterbury im Jahre 1348 wurde — aus noch nicht ganz aufgeklärten Gründen — vom König nicht bestätigt. Dagegen schlug ihn dieser bei der nächsten Vakanz im Jahre 1349 selbst vor, und Bradwardin wurde, da er sich damals auf dem Feldzug in Frankreich befunden haben muß, am 19. Juli in Avignon von Clemens VI. geweiht. Er muß dann sofort nach England zurückgekehrt sein, wo er am 22. August dem König in Eltham den Treueid leistete. Aber schon am 26. August wurde er in London von der damals in ganz Europa wütenden Pest dahingerafft. Man begrub ihn in Canterbury, wo sein Grabstein mit einer offenbar restaurierten lateinischen Inschrift in Versen jetzt noch zu sehen ist. Er war eine allseits wegen seiner Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit gerühmte, glaubenstarke Persönlichkeit, ein scharfer logischer Denker, mit stark metaphysischer Begabung, wie sie damals bereits selten geworden war. Sein Ruhm war daher gleich groß als Mathematiker wie als Philosoph und Theologe. Man nannte ihn „Doctor Profundus“, als welcher er vor allem von Wiclif häufig zitiert wird.

Eine ganze Anzahl mathematischer Werke Bradwardins ist erhalten und wiederholt — und zwar die ersten bereits 1495 ff. —

¹) *Historia Dunelmensis* (denn Richard war Bischof von Durham), ed. Raine (*Surtees Society* IX, 1839), S. 128. In dieser Liste wird Bradwardin als erster erwähnt. Hier war er zusammen mit Richard von Armagh, den Wiclif in der oben S. 337, Anm. 3 zitierten Stelle mit ihm gemeinsam erwähnt hat! Richard de Bury, deren Gönner, war früher Erzieher des jetzigen Königs gewesen und jetzt Kanzler von England. Das erklärt Bradwardins „Karriere“.

gedruckt worden. Noch 1868 wurde in der „Zeitschrift für Mathematik und Physik“ eine bis dahin scheinbar völlig unbekannt mathematische Schrift Bradwardins analysiert¹. Von den verschiedenen in der Überlieferung genannten theologischen Werken ist jedoch nur sein Hauptwerk: *De Causa Dei contra Pelagium* 1618 von Henry Savile herausgegeben worden. Es existiert davon eine ganze Anzahl von MSS., u. a. in Oxford, Paris und der Vaticana. Da dies Werk in manchen Handschriften auch „Summa . . .“ genannt wird, so ist damit die in der Überlieferung noch genannte „Summa“ wohl identisch. Von den sonst überlieferten Titeln ist es bisher nicht gelungen, irgendwelche MSS. zu entdecken². Ob eine in einem Oxforder

1) Von Curtze in Bd. XIII, Suppl. (1868), S. 85 ff.; vgl. ebenda S. 81 ff., wo eine schon gedruckte mathematische Schrift Bradw.'s analysiert wird.

2) Prof. K. Michalski (Krakau), einer der besten Kenner der MSS. des 14. Jhd.s, hat in der Diskussion in Oslo den in dem Résumé meines Vortrags gedruckten Satz: „Da die Überlieferung von anderen Werken fast ausschließlich auf den darin unzuverlässigen Bale zurückzugehen scheint, besteht die Möglichkeit, daß keine weiteren Schriften verfaßt wurden“ mit Recht beanstandet. Denn in dieser Form ist die Schlußfolgerung nicht richtig, da allerdings zu bedenken ist, daß Bradwardin nach dem akademischen Brauch des Mittelalters über die Sentenzen gelesen haben muß, also außer der *Causa Dei* zum mindesten einen Sentenzenkommentar verfaßt haben wird. Aber es ist mir sehr zweifelhaft, ob diese Handschrift erhalten ist. Denn Bale führt zwar von den mathematischen Werken Bradwardins, die er nennt, und von der *Causa Dei* die Anfangszeile an, aber von keinem der übrigen theologischen Werke. Was mich vor allem gegen seine Angaben skeptisch macht, ist die fast immer wiederkehrende Formel: „*alia plura composuit*“. Wo sollte denn Bale seine Kenntnis von anderen Werken Bradwardins herhaben — da der so gute Kenner der damaligen Bestände der englischen Bibliotheken, Leland, außer mathematischen Werken Bradwardins und der *Causa Dei* nichts erwähnt (und er war doch Bales Hauptquelle!) —, wenn nicht aus ähnlichen Schlüssen wie Prof. Michalski? Zwar meint dieser, eine Handschrift eines Bradwardinschen Sentenzenkommentars gesehen zu haben, äußerte aber selbst Zweifel an deren Echtheit. Gewiß muß eifrig gesucht werden, und vielleicht wird auch noch manches gefunden werden, was event. unter anderem Namen oder anonym geht. So meint Prof. M. Grabmann (München) in der *Bibliotheca Amploniana* in Erfurt — auf deren Reichhaltigkeit an englischen MSS. ich auch schon von dem Historiker F. M. Powicke (Oxford) hingewiesen wurde — einen event. von Bradwardina stammenden Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles gesehen zu haben. Diesen Spuren werde ich nachgehen. Wie dem aber auch sei, so kann man keinesfalls behaupten, wie es Prof. Michalski getan hat, daß eine Darstellung der Lehre Bradwardins auf Grund der *Causa Dei* allein unmöglich sei. Zwar muß zugegeben werden, daß man mit *argumentis e silentio* hier sehr zurückhaltend sein muß, wir also z. B. über Bradwardins Lehre von der Kirche nichts Sicheres aussagen können. Aber da bei dem jetzigen Stand der Untersuchung schon festzustehen scheint, daß von Bradwardins theologischen Schriften nur die *Causa Dei* gewirkt hat, so genügt sie uns als Grundlage für unser Urteil über seine dogmengeschichtliche Bedeutung vollkommen. Diese Auffassung hat mir auch Martin Grabmann

Katalog¹ Bradwardin zugeschriebene Handschrift einer lateinischen Predigt, die englisch gehalten worden sein soll, echt ist, konnte noch nicht untersucht werden.

2

Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Lehre Bradwardins

1. Mit dem Titel seines Hauptwerkes: *De Causa Dei contra Pelagium*² hat Bradwardin programmatisch ausgesprochen, worauf es ihm ankam: auf die Wiederherstellung des Glaubens an die Souveränität Gottes gegenüber den ständigen Versuchen der „Nachfolger des Pelagius“, die Autonomie des Menschen zu behaupten. Aus der Einleitung geht klar hervor, daß er mit dem von ihm bekämpften Pelagianismus sowohl den die Gesamtgeschichte der Menschheit durchziehenden Abfall von Gott im allgemeinen³, als auch den seine zeitgenössische Theologie beherrschenden Pelagianismus im besonderen⁴ meint. Er ist sich sowohl des Umfangs⁵ als auch der Macht⁶ dieser Häresie bewußt, die er von Lucifer ableitet⁷ und die ihm in der Tat den Geist der Irreligiosität verkörpert. So ist es klar, daß Bradwardin die pelagianische Fehlentwicklung der spätmittelalterlichen Theologie deutlich ge-

bestätigt, der infolge eines Versehens erst zur Diskussion meines Vortrags kam, diesen daher erst nachher las und in der Diskussion nicht sprechen konnte. Er sagte mir, daß er nicht glaube, daß das Hauptergebnis durch irgendwelche Handschriftenfunde noch könne umgestoßen werden.

1) Merton College Cod. CLXXX, 24.

2) *Thomae Bradwardini De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, ed. Henricus Savilius, London 1618.

3) Praef., p. 4: Die heiligen Kirchenväter hätten mit zahllosen Schriften den Wald der pelagianischen Häresie — die er mit Kain und Nimrod anfangen läßt — niedergelegt, und immer wieder seien unzählige neue vergiftete Schößlinge den Wurzeln entsprossen.

4) Ebenda p. 1: *Quot, Domine, hodie cum Pelagio pro libro arbitrio contra gratiam tuam pugnant, et contra Paulum pugilem gratiae spirituales? Quot etiam hodie gratuitam gratiam tuam fastidiunt, solumque liberum arbitrium ad salutem sufficere stomachantur?*

5) Ebenda p. 2: *Totus etenim paene mundus post Pelagium abiit in errorem.*

6) Ebenda: *Quot ... advocati ... quot ... procuratores ... quot ... argumenta ... etc.*

7) Ebenda p. 4: *Primo namque horum Haeresiarum Lucifer, nolente Deo subesse, sed coesse, per Michaelem deiecto, surrexit Cain etc.; vgl. III, 1, p. 637 C: Pelagiani autem ... pestiferi et multiplici, gratiae Dei ingrati ... als Beginn des 3. Buches.*

sehen hat und ihr energisch entgegengetreten ist. Was hat ihn dazu befähigt, der nach seinem eigenen Zeugnis¹ ursprünglich in demselben Irrtum befangen war? Durch eine besondere Offenbarung ist ihm in seinen frühen Oxforder Jahren, noch bevor er von der Artistenfakultät zum Theologiestudium übergegangen war², „wie mit einem besonderen Strahl der Gnade“ die Erleuchtung zuteil geworden, daß es nicht auf unser Wollen oder Laufen ankommt, sondern auf Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16), daß also von der Gnade Gottes alles abhängt. Als Quelle dieser Erkenntnis gibt er keine andere Autorität an als die der Schrift und seiner Vernunft, es sei denn jenen Strahl der göttlichen Gnade³, woraus man schließen darf, daß hier eine durchaus original empfundene Offenbarung (vom Menschen aus gesehen: Entdeckung) vorliegt. Diese führte ihn dann zu einem neuen Verständnis Augustins, dessen Schriften ja bekannt waren und nicht wieder entdeckt zu werden brauchten. Unter den einander widersprechenden Elementen der in den echten und unechten (damals noch für echt gehaltenen) Schriften Augustins vorgetragenen Lehre wird eine Auswahl getroffen, auf Grund deren die paulinische Linie als die echte bezeichnet wird. Damit ist eine neue Position gewonnen, von der aus die gesamte scholastische Tradition kritisch interpretiert wird. So erscheinen Gregor der Große, Anselm, der Lombarde und Thomas als die Kronzeugen des echten Augustinismus, indem pelagianische Elemente ihrer Lehren einfach verschweigen, oder gelegentlich auch offen abgelehnt werden⁴.

Uns interessiert jedoch vor allem Bradwardins Verhältnis zu Augustin⁵. Er ist ihm die größte Autorität nach der Schrift, weshalb er andauernd zitiert wird, jedoch nicht kritiklos, sondern

1) I, 35, p. 308C/D: Pars Pelagii mihi verior videbatur ...

2) Ebenda D: adhuc nondum Theologiae factus auditor ...

3) Ebenda: praedicto argumento velut quodam gratiae radio visitatus ...

4) Einmal erschrickt er selbst über seine kühne Kritik des Lombarden: ... Non enim contra ipsum aliquid dixeram, sed contra suum errorem, quia errori Pelagii plurimum est affinis ... (II, 10, p. 503B/C).

5) Alle diese Beziehungen Bradwardins sind natürlich einer viel eingehenderen und umfassenderen Untersuchung zu würdigen, als es im Rahmen dieses Vortrags hervortritt, der nur Ergebnisse bereits erfolgter Forschungen darstellt oder Wege für weitere zu weisen sucht. Auch hier muß auf die spätere Monographie verwiesen werden.

unter Berücksichtigung seiner Wandlung¹ und Ablehnung von Elementen, die nicht zu Bradwardins Verständnis des Augustinismus passen². So wird die augustinische Gnadenlehre in thomistischer Weiterbildung gelehrt, jedoch unter Ablehnung jedes Verdienstes, auch des *meritum de congruo*³, die *gemina prae-destinatio* erneuert und zum Fundament der Gnadenlehre gemacht. Da Bradwardin außerdem, obwohl er sich äußerlich der Lehrautorität der Kirche unterwirft, innerlich so unmittelbar in Gemeinschaft mit Gott steht, daß er keiner Vermittlung bedarf⁴, sowie da er asketische Sittlichkeit nicht besonders schätzt und ausdrücklich die Religion nicht als Rechtsverhältnis, sondern als Gnadenverhältnis verstanden wissen will⁵, so hat er tatsächlich aus dem Augustinismus alle die Elemente beseitigt, die als Voraussetzung des mittelalterlichen Vulgärkatholizismus angesehen werden müssen. Zudem hat er positiv nicht nur die paulinischen Elemente im Augustinismus (*prae-destinatio*, *gratia*, *caritas*) besonders hervorgehoben, sondern darüber hinaus — unter Kritik

1) p. 308D: Augustinus etiam hoc errore Pelagii se fatetur quandoque deceptum ... a quo errore ad veritatis notitiam similis ratio deducebat ..., nämlich wie Bradwardin selbst.

2) p. 603C: Idem quoque Augustinus Doctor praecipuus seipsum saepius reprehendit; vgl. überhaupt II, 31; vgl. p. 519. Bradwardin hält sich wiederholt ausdrücklich an den Augustin der Retraktionen und führt so u. a. den späteren Augustin gegen den früheren ins Feld.

3) I, 39, p. 325—364 sind der Ablehnung des *meritum de congruo* gewidmet: Contra quosdam putantes hominem ex se tantum posse mereri primam gratiam de congruo, non de condigno ... p. 325B: Iste error est famosior caeteris his diebus et nimis multi per ipsum in Pelagianum praecipitium dilabuntur.

4) Im Zusammenhang mit dieser Erwägung kann dann auch das *argumentum e silentio* hinsichtlich Bradwardins Lehre von der Kirche eine gewisse Bedeutung beanspruchen. Denn eine Schrift, in der eine Theologie vertreten wird, die Gott unmittelbar auf alles irdische Geschehen einwirken läßt, die Allkausalität Gottes aber am stärksten in der Heilslehre betont, kann eigentlich für die Lehre von einer kirchlichen Heilanstalt keinen Platz haben, zumal wenn *meritum de congruo*, *Attritionismus* und alle ähnlichen „Errungenschaften“ der mittelalterlichen Theologie abgelehnt werden. Wenn nun Bradwardin — wie später noch zu zeigen sein wird — eine längere Abhandlung über die Buße einfügt, in der die Kirche keine nennenswerte Rolle spielt, so hat dieses *argumentum e silentio* doch eine gewisse Bedeutung. Aber — wie schon gesagt — Sicheres läßt sich hier nicht sagen, zumal nicht bei einem Mann, der später Erzbischof von Canterbury geworden ist.

5) I, 43, p. 582f. wird die ganze Verdienstberechnung, welche sich auf den Irrtum gründe, Gott handle mit uns *de iure* statt *de gratia*, *ad absurdum* geführt.

der mittelalterlichen Bußlehre — die *iustificatio sola fide* gelehrt¹. Damit hat er den Augustinismus nicht nur erneuert, sondern ihn auch im Sinne des Paulinismus korrigiert und ergänzt, ihn also in der Richtung auf die Reformation weiterentwickelt.

1) Es ist merkwürdig, daß die in dem Kapitel I, 43 dargebotene Abhandlung über die Buße bisher vollkommen unbemerkt geblieben ist. Im Rahmen dieser Veröffentlichung kann natürlich die notwendige ausführliche Analyse dieses Kapitels nicht geboten werden, vielmehr wird sie im Rahmen der Analyse des ganzen Werkes innerhalb der Monographie erfolgen. Hier seien nur einige wesentliche Sätze zitiert: *Deus operatur et praeoperatur in homine quodlibet opus bonum et hoc facit per gratiam infusam et prius naturaliter operantem voluntate humana, quare et omnem contritionem et poenitentiam salutarem* (p. 380 C). Dies gilt unbedingt, nicht wie bei Thomas unter Voraussetzung der attritio; denn: *si (erg. aliquis poenitet) timore poenae aliave de causa, puta propter commodum proprium, et non amore iustitiae supradicto, quomodo per hoc iustificationem et amittitiam Dei meretur?* (p. 380). Die pietas Dei erga homines zeigt sich darin, daß Er keine Buße verachtet, *etiamsi ad summum quis perveniat malorum . . . , etiamsi non potuerit quis explere omnem satisfaciendi ordinem* (p. 380 E und 381 A, im Druck fälschlich als 382 bezeichnet). Ist das nicht ein evangelisch-lutherischer Satz? In einer ausführlichen Kritik der mittelalterlichen Bußlehre wird jeder actus purgativus oder medians, durch den man könne mereri et consequi remissionem peccati abgelehnt; sei dieser nun die contritio (p. 401—403), die confessio (p. 403—404), die absolutio (p. 404—405), die satisfactio (p. 405—406) oder gar die poenitentia sacramentalis (p. 406, vgl. p. 414 D: *Actualis namque poenitentia, et maxime qualis in Ecclesia celebratur, ostendit, manifestat et est signum quod poenitens iustificatur et quod eius peccata sunt deleta*. Das Bußsakrament wirkt also non proprie, effective . . . sed manifestative et significative). Und dann heißt es: *Propter haec ergo talia praelibata, videtur mihi opinio ultima esse vera et gratiam praecedere iustificationem immediate, nullo scilicet actu iustificati temporaliter vel naturaliter mediante* (p. 406 D). Mit diesem Satz ist der mittelalterlichen Bußpraxis der Boden entzogen! Der Glaube allein genügt zur Rechtfertigung; zwar dürfen die Werke nicht fehlen (Begründung interessanterweise mit 1 Kor. 13, 2 *charitas* = Liebeswerk, im Anschluß an Augustin Ennarr. in Psalm. XXXI), aber sie schaffen kein Verdienst, das die Rechtfertigung bewirkte. *Sequuntur enim opera iustificatum, non praecedunt iustificandum, sed sola fide sine operibus praecedentibus fit homo iustus* (p. 394 B)! Zwar ist der „Glaube“ hier noch nicht mit der religiösen Tiefe und Glut Luthers erfaßt, noch wird er nicht in dem ganz persönlichen Sinne des gläubigen Ergreifens der Verheißung Gottes verstanden, noch ist die Paradoxie des „*iustus et peccator simul*“ nicht erschaut, aber die paulinisch-augustinische Lehre ist doch mit voller Klarheit herausgestellt, und zwar — und das ist das Entscheidende gegenüber dem Einwand, daß von Glaubensgerechtigkeit im Mittelalter viel die Rede sei, sogar bei Occam — in der Konsequenz des Bradwardinschen Systems, in dessen Zentrum das *sola gratia* steht. Daß der Paulinismus das Fundament seiner Theologie ist, geht nicht nur aus der Tatsache seiner „Bekehrung“ auf Grund von Röm. 9, 16, sondern auch daraus hervor, daß die Autorität des Paulus (neben der Augustins und Aristoteles', ja über ihnen, da die Schrift über der Tradition steht: *quare constat Sacram Scripturam . . . authenticis omnibus aliis incomparabiliter praefendam* (II, 31, Cor. p. 610 A) die Hauptstütze der Gedankengänge Bradwardins ist, und daß z. B. Verse wie Phil. 2, 13 bei ihm eine entscheidende Rolle spielen.

In diesem Zusammenhang ist es unausweichlich, daß das Verhältnis Bradwardins zu Gregor von Rimini klargestellt wird, da dieser nicht nur von Seeberg¹ als der Begründer der augustinischen Reaktion des 14. Jahrhunderts bezeichnet wird, sondern auch wahrscheinlich von augustinischen Theologen den meisten Einfluß auf Luther hatte. Ein Brief des Papstes Clemens VI. an den Kanzler von Paris vom Januar 1345² bezeugt, daß Gregor erst seit 1340 Vorlesungen über die Sentenzen hielt, während Bradwardins Lehrtätigkeit spätestens 1335, als er Oxford verließ, aufgehört hatte. Die in der *Causa Dei* veröffentlichten Vorlesungen sind jedoch sehr wahrscheinlich schon in den zwanziger Jahren gehalten worden. Bei der damals engen Verbindung zwischen Oxford und Paris ist es sehr leicht möglich, daß Gregor durch Schüler Bradwardins dessen Lehre in den Grundzügen bereits lange vor der Veröffentlichung der *Causa Dei* (spätestens 1344)³ kennen gelernt hat. Außerdem kann er die *Causa Dei* später bei der Abfassung seines Sentenzenkommentars benutzt haben. Die erste dieser Vermutungen erweist sich als höchst wahrscheinlich, die zweite als sicher durch eine Untersuchung von Gregors *Lectura in primum et secundum librum Sententiarum*, denn darin wird die *Causa Dei* an zwei Stellen wörtlich zitiert mit der Bemerkung „*unus modernus doctor etc.*“. Es handelt sich beide Male um eine Abweichung Gregors von Bradwardin, das erste Mal hinsichtlich der Frage, ob Adam schon vor dem Fall eines *adiutorii gratiae specialis* bedurft habe, um der Versuchung zu widerstehen, was Bradwardin gelehrt hat, von Gregor aber unter Zitierung abgelehnt wird⁴;

1) Dogmengeschichte III², S. 623 f.

2) Chart. Univ. Paris, ed. H. Denifle (Paris 1889 ff.), II, S. 557.

3) Dieses Jahr ist überliefert und erscheint tatsächlich auch am Ende mehrerer Handschriften. Die von Michalski in Oslo ausgesprochene Vermutung, daß dies Datum sich nur auf die Abschrift der betreffenden Handschrift beziehe, ist mir auch schon wiederholt aufgetaucht, zumal sich nach dem bis jetzt bekannten Lebenslauf Bradwardins die Abfassung etwa 10 Jahre früher in London viel wahrscheinlicher machen ließe. Aber es müßte sich dann nachweisen lassen, daß alle jene Notizen auf eine Handschrift zurückgehen, was bisher noch nicht untersucht werden konnte.

4) Lib. II, dist. 29, qu. 1, art. 1 (fol. 97, l. a. nach dem Druck von Padua 1502) = Bradw. *Causa Dei* II, 9, p. 498 C. Es folgt hier der Text Gregors unter Hervorhebung der Sätze Bradwardins durch besonderen Druck: *Contra hanc sententiam arguit unus modernus doctor tenens positionem oppositam: quoniam si Adam cum accepta gratia potuit conservare mandatum sine alio adiutorio, igitur potuit etiam sine alio speciali adiutorio tentationem superare et peccatum quod-*

das zweite Mal hinsichtlich der Frage, ob es ein malum per se gebe oder nicht, was Bradwardin abgelehnt hat, Gregor aber bejaht¹.

libet praecavere; et cum iam post lapsum non sit liberum arbitrium hominis infinite debilius quia sic totam fortitudinem suam penitus amisisset, posset et nunc cum tanta gratia quantam tunc habu(er)it tentationem aliquam superare, scilicet debiliorem in tantum in quantum ipsum liberum arbitrium est debilius nunc quam tunc (Bradw.: prius); vel ponat quod quantum liberum arbitrium est debilitatum (Bradw.: per lapsum) in tantum habeat gratiam ampliorem. Hoc autem est falsum, ut dicitur, ego et dico ut patuit in quaestione praecedente. — Respondeo et concedo primam conclusionem, secundam autem nego. ... Sic in similitudine nam certum est, quod oculus sanus stante influenza Dei generali cum adiutorio lucis potest aliquem colorem in certa distantia videre sine adiutorio alio Dei speciali; et tamen talis potest esse infirmus, quod non cum tanta luce nec cum quantacumque maiore vel minore poterit illum colorem aut alium in illa aut alia distantia videre nisi ipse sanetur. Sic in opposito est, quod liberum arbitrium utique per peccatum primi hominis infirmatum est et viciatum viciis quae ab origine qualiscumque contrahit, quod non solum fuit privatum gratuitis sed etiam in naturalibus vulneratum, et quod debilitatio liberi arbitrii non fuit praecise per subtractionem adiutorii, sed etiam per accessum infirmitatis et vicii, quale nullum erat primo in eo; imo per nullam appositionem habitualis gratiae adiuvantis suppleri potest potentia eius, nisi cum hoc perfecte ab infirmitate sanetur quod nulli in hac vita de communi lege contingit. Es folgt Berufung auf Augustin. — Während also Gregor mit Bradwardin darin übereinstimmt, daß der Mensch nach dem Fall nicht ohne eine besondere Gnadenhilfe der Versuchung widerstehen könne, führt er diese Notwendigkeit doch so ausschließlich auf den Sündenfall zurück, daß er annimmt, Adam habe dessen vor dem Fall nicht bedurft. Bradwardin dagegen sieht den Abstand zwischen Gott und der Kreatur so scharf, daß der Mensch auch im Paradies sich sagen lassen mußte: „Ohne Mich könnt ihr nichts tun.“ Er beruft sich viermal auf Augustin, tatsächlich ist er hier mit seiner Forderung einer besonderen Gnadenhilfe außer dem adiutorium gratiae generale augustinischer als Augustin, ein Radikalismus, den Gregor nicht mitmacht, vielleicht unter occamistischem Einfluß.

¹) Lib. II, dist. 38 ff., qu. I, art. 2 (fol. 114, r. b.) = Bradw. Causa Dei I, 26, p. 255 C. Gregor beginnt: Potest argui per errores cuiusdam moderni doctoris primo sic: Si aliqui essent per se mala seu peccata, quodcumque tale et in quocumque esset foret peccatum; sed hoc est falsum. Die wörtliche Benutzung der Causa Dei geht aus der folgenden Gegenüberstellung eines Teils der Parallelstellen hervor:

Bradwardin: Homicidium et adulterium non sunt per se mala, nec aliqui actus exteriores, quia non in pueris, morionibus, dormientibus, seu etiam furiosis, cum careant arbitrio libero voluntatis causalis.

Gregor: ... quod homicidium et adulterium et alia similia quae magis viderentur debere dici esse mala per se non sunt mala in pueris ac furiosis cum careant libero arbitrio voluntatis.

Es folgt im weiteren eine längere Auseinandersetzung mit Bradwardins Gedankengang in Causa Dei I, 26, bei der Bradw. mit seiner Ablehnung der Essenz des Bösen (vgl. III, 22, p. 697 A: Nihil est malum per se, sed omnis actus malus secundum id quod est, bonus est et a Deo und II, 3, p. 458 C: Malitia est res non positiva sed privativa) den Standpunkt Augustins vertritt, während Gregor mit seinem Dualismus die vulgärkatholische Anschauung zeigt. — K. Werner wies bereits a. a. O., S. 182 f. auf diese beiden Stellen hin, die, soviel ich sehe, die einzigen sind, an denen Bradw. direkt zitiert wird; aber die dogmengeschichtliche Bedeutung dieser Tatsache hat er nicht gesehen.

Damit ist bewiesen, daß Bradwardin die Priorität vor Gregor gebührt. Einer eingehenderen Untersuchung muß es vorbehalten bleiben festzustellen, ob Gregor nicht geradezu von Bradwardin abhängig ist. Jedenfalls macht es die Tatsache, daß in den beiden Fällen Bradwardin die augustinische Lehre konsequenter vertritt, während bei Gregor semipelagianische Tendenzen hervortreten, sowie die, daß Gregor Bradwardin teilweise recht gibt [concedo], wahrscheinlich, daß Gregor seinen Augustinismus im wesentlichen der Anregung Bradwardins verdankt. Da nämlich der Einfluß Occams auf ihn als erwiesen gilt, so wäre die seltsame Mischung von Augustinismus und Occamismus in der Lehre Gregors darauf zurückzuführen, daß er, ein weniger selbständiger Denker, unter dem Einfluß der beiden größten Denker seiner Zeit, Occams und Bradwardins gestanden hat. So ist erwiesen, daß Bradwardin wegen seiner Priorität der Begründer der augustinischen Reaktion des 14. Jahrhunderts ist, und wahrscheinlich verdanken Gregor (und Wiclif! ¹⁾) ihren Augustinismus seiner Anregung.

2. Was die stark paulinische Färbung des Augustinismus durch Bradwardin so schwer glaublich macht, ist die Tatsache, daß von einer Wirkung Bradwardins in diesem Sinne keine Spur zu entdecken ist. Es läßt sich dies wohl nur so erklären, daß der Paulinismus in seiner Wirkung paralysiert wurde durch die in der Nachfolge des Thomas beibehaltene — oder in Reaktion gegen Duns Skotus wieder aufgenommene — und noch dazu einseitig verschärfte Verbindung des Augustinismus mit dem Aristotelismus. Der Gottesbegriff Bradwardins, mit dem er seinen paulinischen Augustinismus stützen wollte, ist diesem wegen seiner philosophischen Starrheit zum Verhängnis geworden. In ihm werden zwar nach dem Vorbild des Thomas mit den augustinischen außer aristotelischen auch anselmische Elemente verbunden, aber die aristotelischen Vorstellungen des *primus movens* und der *prima causa* beherrschen den bradwardinischen Gottesbegriff vollkommen. Zwar wird, wahrscheinlich unter skotistischem Einfluß, der Schwerpunkt in die

¹⁾ Siehe unten S. 353, Anm. 1.

voluntas Dei verlegt, aber die intellektualistische Gesamteinstellung macht nicht nur jede Willkür unmöglich, sondern verhindert auch ein persönliches Verständnis Gottes. Damit hängt der schwerste Mangel in Bradwardins System zusammen: Es ist darin kein Raum für einen lebendigen Christus. Alle Vermittlung wird überflüssig, wo gelehrt wird, daß alles unmittelbar von Gott abhängig ist, auch der menschliche Wille. Zwar bleibt das liberum arbitrium als freie Entschlußfähigkeit erhalten¹, aber jedes menschliche Tun², auch das böse³, ist von Gott abhängig.

Es ist jedoch nicht richtig, diese Anschauung schlechthin als Determinismus zu bezeichnen, wie es bisher meist geschehen ist, da konsequenter Determinismus jede Freiheit ausschließt, eine Anschauung, die Bradwardin ausdrücklich abgelehnt hat⁴. Der Satz: *Omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt*, den wir später bei Wiclif⁵ und Luther⁶ finden, kann in dieser uneingeschränkten Form nicht als bradwardinisch bezeichnet werden. Vielmehr hat Bradwardin den Satz in der Form gelehrt: *Omnia quae sunt, fiunt et eveniunt, sunt, fiunt et eveniunt de aliqua necessitate ipsa naturaliter praecedente* und zwar heißt es auf die Frage nach der Art dieser Notwendigkeit: *Nulla causa inferior, sed tantum*

1) Vgl. II, 1: *Quod liberum arbitrium sit ponendum, omnes Theologi, omnes Logici, omnes Morales Philosophi, et fere omnes Philosophi Naturales unanimiter contestantur* (p. 443 D); *Liberum arbitrium . . . est potentia rationalis rationaliter iudicandi et voluntarie exequendi* (p. 444 C). Es sei bemerkt, daß damit jedoch nicht klar ist, ob es sich nur um Freiheit des Wollens oder auch des Handelns handelt, da *exequi* „erstreben“ und „erlangen“ bedeuten kann.

2) III, 2: *Deus quoddammodo necessitat quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet liberum actum suum et ad quamlibet cessationem et vacationem ab actu, et hoc necessitate naturaliter praecedente*. Vgl. III, 1.

3) I, 34; vgl. bes. p. 294 C: *Deus voluntarie providet atque facit omnia opera voluntaria tam mala quam bona . . .*

4) III, 1, p. 637 D: *Quidam haeretici moliuntur destruere universaliter liberum arbitrium tam in Deo quam in creatura . . . dicentes quod omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt . . .*; vgl. III, 12, p. 688 f.

5) Trial. III, 8, p. 154; IV, 13, p. 289 f.; *Op. Min.*, p. 181; vgl. p. 376 f. Für uns ist es aber wichtig, festzustellen, daß Wiclif diesen Satz offenbar für bradwardinisch gehalten und ihn so von ihm übernommen hat. Denn in der bereits zitierten (s. oben S. 337, Anm. 3) bemerkenswerten Stelle, wo Wiclif sich auf Armachanus und Bradwardin beruft, heißt es weiter: *In primis suppono cum doctore secundo (also mit Bradwardin), quod omnia quae eveniunt sit necessarium evenire* (*De Dominio Divino* I, 14, p. 115).

6) *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X novissimam damnatorum* (1520) WA. VII, 146: . . . *omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt*.

superior, scil. Dei voluntas, est necessitas antecedens¹. Nicht um Naturnotwendigkeit handelt es sich, sondern um Seinsnotwendigkeit und eine seltsame necessitas spontanea, die mit Freiheit vereinbar ist². Nicht um den naturwissenschaftlichen Determinismus, den Spinoza konsequent gelehrt hat, handelt es sich hier, sondern um die „schlechthinige Abhängigkeit“ aller Kreatur von Gott, philosophisch ausgedrückt durch die Lehre von der Allkausalität Gottes³. Man mag diese Lehre mit K. Werner und Seb. Hahn als „theologischen Determinismus“ bezeichnen; doch muß man dabei stets bedenken, daß hier ein Versuch vorliegt, das Wesen der Religion — im Sinne Schleiermachers — philosophisch folgerichtig auszudrücken, der scharf unterschieden werden muß von der irreligiösen Weltanschauung des naturwissenschaftlichen Determinismus.

Diese aus aristotelischem Einfluß hervorgegangene deterministische Gottesanschauung Bradwardins hat seine augustinische Prädestinationslehre zwar nicht inhaltlich verändert, aber sie doch in eine ganz neue Beleuchtung gerückt. Da nun bei den Reformatoren die Prädestinationslehre in deterministischer Form auftritt — und man fühlt im Calvinismus sogar etwas von der Starrheit des Bradwardin'schen Gottesbegriffs! —, wozu Loofs bemerkt:

1) Beides III, 2, Cor., p. 649 B/C.

2) Vgl. die lange Ausführung in III, 10 über die Arten der Notwendigkeit und die ausdrückliche Ablehnung der necessitas naturalis, fatalis et violentiae coactionis. Vgl. auch III, 2; p. 649A: Omnis necessitas in qualibet creatura, sicut et quodlibet aliud, producitur a voluntate divina, tamquam a causa efficiente priori. Vgl. auch II, 1, p. 443D: Constat Deum omnia extra se servare, facere et movere, et hoc non ex necessitate naturae, sicut potentiae pure naturales cognitione carentes, nec ex sola cognitione sensitiva et appetitu naturali irrationali, sicut ceterae potentiae naturales irrationales, sed ex rationali iudicio, seu arbitrio intellectus . . . nec ex illo solo, sed cum libera voluntate. — R. Seeberg hat übrigens diese antideterministischen Elemente in Bradwardins Lehre gesehen und sie in seinem RE.-Artikel erwähnt; aber für seine Dogmengeschichte hat er diese Erkenntnis nicht verwertet.

3) I, 3 und 9: Deus est necessaria causa efficiens cuiuslibet rei factae; Voluntas divina est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis . . . etc. — Dies ist das philosophische Zentraldogma Bradwardins; das theologische ist die Prädestinationslehre. Denn der philosophische Gedanke der Allkausalität Gottes muß sich theologisch, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Erlösung (Heil-Unheil), in den Lehren von der sola gratia, der sola fides, vor allem aber der gemina praedestinatio auswirken. Damit ist das Wesen der Lehre Bradwardins erfaßt, sowohl in der Kühnheit ihrer „neuen“ Gedanken, als auch in der eigentümlichen Starrheit ihres Systems. Hier ist noch zuviel von Aristoteles, als daß Augustin voll zur Wirkung kommen könnte.

„Die Frage, woher bei Luther (wir fügen hinzu: und bei Calvin!) die deterministische Form der Prädestinationslehre stammt, ist noch nicht gelöst“¹, so entsteht hier ein sehr wichtiges dogmengeschichtliches Problem: Hat Loofs recht mit der Vermutung, daß hier thomistische Einflüsse vorliegen, vermittelt etwa durch Gregor von Rimini? oder sollte hier Bradwardin eine entscheidende Bedeutung haben?

Zunächst ist zu prüfen, ob bereits Thomas von Aquin für die deterministische Weiterbildung der augustinischen Prädestinationslehre verantwortlich zu machen ist, wie Loofs annimmt², oder nicht. Das Studium der einschlägigen Stellen der *Summa Theologica* zeigt, daß von Determinismus bei Thomas nicht die Rede sein kann, höchstens von Ansätzen dazu. Thomas benutzt allerdings die aristotelischen Elemente seines Gottesbegriffs dazu, seiner Providenzlehre einen stärkeren Ausdruck zu geben, aber er schließt dabei ausdrücklich alle Notwendigkeit aus³; auf die aber kommt es gerade an. Auch gesteht er dem geschöpflichen Willen ein *moveri ex se* zu, woraus er denn auch die Möglichkeit eines Verdiensts ableiten kann⁴. Infolgedessen kann man auch nicht wie Loofs die Prädestinationslehre des Thomas deterministisch nennen; denn sie enthält stark indeterministische Elemente. So wird z. B. die *reprobatio* nicht vollständig von Gott abhängig gemacht, *sed culpa provenit ex libero arbitrio*⁵. Deterministisch klingende Sätze sind bei Thomas vorhanden⁶; aber

1) Dogmengeschichte, 3. Aufl., S. 755, Anm. 6.

2) Ebenda S. 536 f., 551 ff.

3) *Summa Theol.* IIa, qu. 10, art. 4: *Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.*

4) Ebenda qu. 114, art. 1: *... quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti.*

5) *Summa Theol.* I, qu. 23, art. 3, ad 2: *Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa de eius quod expectatur in futura vita a praedestinitis, scil. gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scil. gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scil. culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scil. poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobat et a gratia deseritur.*

6) Ebenda I, qu. 83, art. 1, ad 3: *Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Aber in demselben Abschnitt heißt es kurz vorher: Homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Die Verbindung der*

sie sind viel zu unbedeutend im Gesamtsystem, als daß sie als solche die deterministische Prädestinationslehre bei Luther hätten verursachen können. Wir müssen ein Mittelglied suchen. Dieses ist Bradwardins Augustinismus auf der Grundlage eines deterministischen Gottesbegriffs. Er hat die bei Thomas vorhandenen Ansätze in der oben bezeichneten Weise weitergebildet. Ein *moveri ex se* kennt Bradwardin außer für Gott nicht, der den geschöpflichen Willen auch zu seinem freisten Akt nötigt¹, auch zu der bösen Handlung *qua actus*, jedoch ist er nicht Ursache des Bösen selbst, da dieses nach Augustin nichts Seiendes ist².

Von entscheidender Wichtigkeit ist nun aber die Tatsache, daß Bradwardin nicht mit seinem paulinischen, sondern mit seinem deterministischen Verständnis des Augustinismus auf die Nachwelt gewirkt hat. Zunächst wahrscheinlich schon auf Gregor von Rimini, wie oben schon angedeutet wurde. In der Tat zeigen sich auch deterministische Elemente bei Gregor. Da er Luther bekannt war, könnte er diesem Bradwardins Gedanken vermittelt haben. Doch sind dies nur Vermutungen, denen noch nachgegangen werden muß. Dagegen weist uns die erwähnte Bemerkung Luthers in der *Assertio* von 1520 anlässlich der Bestreitung der Freiheit des Willens einen anderen Weg. Dort heißt es: „... nulli est in manu sua quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia (ut Viglephi articulus Constantiae damnatus recte docet) de necessitate absoluta eveniunt“³.

beiden Thesen ist möglich, weil Gott, *movendo causas voluntarias*, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. — Anders Bradwardin!

1) III, 1 und 2 siehe oben S. 349, Anm. 2, vgl. auch S. 350, Anm. 3. Bradwardin führt die Allkausalität Gottes konsequent durch: Alles, was *actus* heißt, kommt von dem Allbeweger. *Velle et nolle est liberum, et in hominis libera potestate . . .*, aber selbst dies gilt nur in *actu rationali voluntatis*; dagegen in *actu naturali*, scil. in *concupiscentia . . . velle et nolle non est liberum* (II, 2, p. 447 D). Die Lehre Bradwardins, die am meisten Eindruck gemacht hat (vor allem auch auf Wiclif), ist in dem Satz zusammengefaßt: *Nullum futurum est simpliciter, scil. sufficienter et antecedenter, in nostra positum potestate, nec habemus respectu alicuius futuri omnimodam simpliciter libertatem, sed in omnibus necessario subdimur necessitati naturaliter praecedenti, divinae scil. voluntati* (III, 26, p. 703 D).

2) I, 34; vgl. oben S. 349, Anm. 3.

3) Vgl. oben S. 349, Anm. 6. Interessant ist, daß in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers (1546) die Stelle folgendermaßen lautet: *sed omnia*

Es überrascht nicht, daß wir hier unter Berufung auf Wiclif einen Satz zitiert finden, der zwar verabsolutiert ist, den aber Wiclif, wie wir gesehen haben, von Bradwardin übernommen hat, wenn man weiß, daß Wiclif in wesentlichen Punkten seiner Lehre von Bradwardin abhängig gewesen ist¹. Zwar bedarf das Verhältnis Wiclifs zu Bradwardin noch einer eingehenden Untersuchung, mit der ich noch nicht zu Ende gekommen bin.

sub Deo sunt, contra quem nihil possumus, nisi quantum permittit aut facit ipse (angegeben im Apparat der WA.). Welche Lesart ist die ältere? Hat Luther die Zitierung Wiclifs oder die Härte „seiner“ Formulierung später beanstandet? Dies scheint mir das Wahrscheinliche, zumal die spätere Formulierung religiös ist, während die frühere philosophisch war. Der Herausgeber scheint derselben Meinung zu sein. Demnach ist die Bezugnahme auf Wiclif das Primäre und die Annahme, daß der Gedankengang unter seinem Einfluß entstanden ist, also nicht unwahrscheinlich. Damit ist aber eine Linie bloßgelegt, die von Luther über Wiclif zu Bradwardin zurückführt.

¹) Darüber sind sich alle Wiclif- und Bradwardin-Forscher einig (vgl. Lechler, Wiclif I, S. 230; H. B. Workman, Wiclif I, S. 125; K. Werner, Augustinismus, S. 301 f.; S. Hahn, Bradwardinus, S. 52; R. Seeberg, Dogm. Gesch. III⁸, S. 653). Aber keiner hat das Verhältnis Wiclifs zu Bradwardin bisher genau untersucht. Diese Untersuchung hoffe ich in meiner Monographie vorlegen zu können. Hier nur wenige Hinweise: Wiclif zitiert Bradw., soviel ich sehe, in sieben seiner Schriften über fünfzigmal einwandfrei feststellbar, fast immer unter ausdrücklicher Nennung des Meisters. Einmal nennt er ihn bei Namen (Civ. Dom. III, 24, p. 554), meistens Doctor Profundus; am auffallendsten ist jedoch, daß er ihn häufig nur „Doctor“ nennt (Ente, p. 155 ff. 174. 177. 201. 209; Ent. Praed., p. 114. 118. 128. 152. 167. 213. 218; Dom., Div. p. 167), was mir sonst bei anderen der von ihm zitierten Autoritäten nicht aufgefallen ist. Will er damit sagen, daß Bradwardin sein Lehrer schlechthin sei, oder kürzt er damit nur in einer längeren Auseinandersetzung nach einmaliger Nennung des vollen Titels ab? Es klingt jedenfalls stark im Sinne der ersten Vermutung (bes. an Stellen wie Ente p. 174 u. 201, wo er nach längerem Schweigen einfach vom „Doctor“ zu sprechen beginnt) und scheint mir auf Wiclifs philosophische Periode auch ziemlich zuzutreffen. Denn von den genannten Zitierungen entfallen auf seine frühen philosophischen Werke weitaus die meisten (De Ente, geschr. ca. 1360/63: ca. 20; Ente Praed., geschr. ca. 1363: ca. 19; Dom. Div., geschr. ca. 1366/70: ca. 7). In den späteren Schriften wird die Bezugnahme auf Bradwardin immer seltener und verschwindet schließlich in den rein polemischen Schriften ganz. Damit hängt zusammen, in welchen Lehrpunkten Wiclif sich vor allem auf Bradwardin beruft, oder mit ihm auseinandersetzt: Das Wesen des göttlichen Willens, die Art seiner Kausierung des menschlichen Handelns, Notwendigkeit und Freiheit. In diesen Lehrpunkten führt Wiclif in De Ente, De Ente Praedicali und De Dominio Divino Bradwardin sehr häufig an und setzt sich ständig mit ihm auseinander, wobei man dauernd merkt, wieviel er von ihm gelernt hat, obwohl er seinen Radikalismus nicht mitmacht. Ganz scharf lehnt er die Bradwardinsche Konsequenz ab, Gott wolle die Sünde (De Veritate S. Scripturae II, p. 2 u. 8f.). Stark benutzt er als Argument die Bradwardinsche These von der immutabilitas Dei in diligendi atque odiendi (De Ecclesia, p. 79 u. 138; De Civili Dominio, p. 554) und die von der necessitas futurorum (De Ente, p. 165 ff.; De Dom. Div., p. 115; De Ver. S. Scrip. II, p. 69; Trial., p. 154).

Doch ist es mir bereits gewiß, daß Wiclif sowohl seinen Augustinismus als auch dessen deterministische Ausprägung, — wenn auch in wieder abgeschwächter Form — Bradwardin verdankt. Wiclif hat die von Bradwardin neu begründete augustinische Linie bewußt aufgenommen und die Prädestinationslehre zur Grundlage seines Kirchenbegriffs gemacht, obwohl er in Oxford schon kurz nach Bradwardins Tod die occamistische Tradition selbst in Bradwardins College (Merton) herrschend fand. Zudem bezeichnet er ihn, wie wir gesehen haben, an einer Stelle zusammen mit Richard von Armagh als „*praecipuus doctor nostri ordinis*“¹, was wohl wegen der Tatsache, daß weder Bradwardin noch Wiclif einem Mönchsorden angehört haben, mit Lechler so verstanden werden muß, daß Wiclif sich mit diesen Männern in besonderer Übereinstimmung wußte (*ordo* = Schule). Bezeichnend ist nun, daß dieses Zitat gerade an einer Stelle erfolgt, wo Wiclif *de necessitate futurorum* handelt und seine Meinung als zwischen Bradwardin und Armachanus vermittelnd darstellt. Dabei handelt es sich in der Abweichung nur um die Art der Notwendigkeit, wogegen ausdrücklich „mit Bradwardin“ der Grundsatz gelehrt wird: *Omnia quae eveniunt de necessitate eveniunt*. Auf diesen Satz beruft sich Wiclif auch an anderen Stellen, woraus klar hervorgeht, daß er von Bradwardin auch die deterministische Lehre übernommen hat, was auch aus seiner Gotteslehre klar hervorgeht. Jedoch macht Wiclif Abstriche von der Lehre Bradwardins, die — z. B. mit der Wiederaufnahme des *meritum de congruo*² — leicht pelagianisierende Tendenzen zeigen. Andere Elemente — z. B. die Rechtfertigung aus dem Glauben — hat Wiclif ganz beiseite gelassen. So hat er zwar nicht den paulinischen, aber den deterministischen Augustinismus Bradwardins übernommen³.

1) Vgl. oben S. 337, Anm. 3.

2) De Dom. Div. III, 4; p. 226: *Sequitur quod nulla creatura potest a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus de condigno, und p. 227: suppono quod creaturam rationalem mereri de congruo sit ipsam mereri, hoc est, dignificare se ad praemium ex condecete lege magnifica ac graciosio iuvamine dominantis, ... ein völlig antibradwardinischer Gedanke; und dies in einer so frühen Schrift!*

3) Es ist merkwürdig, daß Wiclif von den paulinischen Elementen des Bradwardinschen Augustinismus keine Notiz nimmt (abgesehen von der Prädestination). Wahrscheinlich hängt das damit zusammen, daß Bradwardin vor allem dem jungen Wiclif viel bedeutet hat, indem er ihn auf Augustin hinwies und ihn in der Logik schulte, ihm sozusagen half, das philosophische Fundament seiner Weltanschauung

Wieweit nun ein direkter oder indirekter Einfluß Wiclifs auf Luther vorhanden war, hat die Forschung noch nicht feststellen können¹. Ich gebe nur das eine zu bedenken — ohne anderen Forschungen vorgreifen zu wollen: Es bedarf nicht immer der ausführlichen Lektüre der Schriften eines Mannes, um von seiner Lehre beeinflußt zu werden. Auch in den Zeiten des Schrifttums darf mündliche Tradition nicht ganz ausgeschaltet werden. Dazu kommt, daß die Bekanntschaft Luthers mit den in Konstanz verurteilten Sätzen Wiclifs, die das obige Zitat bereits 1520 voraussetzt, genügt, um bei der Bedeutung Wiclifs einen Einfluß auf ihn auszuüben. Wie dem auch sei; sicher ist, daß die deterministische Prädestinationslehre Luthers (und damit auch Calvins) von Bradwardin zuerst gelehrt wurde, und wahrscheinlich, daß sie auf ihn zurückgeht; ob durch die Vermittlung Wiclifs oder Gregors von Rimini oder beider, kann noch nicht entschieden werden.

Bedenkt man, welchen Nachdruck Luther auf seine Lehre vom unfreien Willen gelegt hat, und welche Bedeutung die Prädestinationslehre gerade in ihrer starren Form für die Geschichte des Calvinismus gehabt hat, so muß man Bradwardin eine hervorragende dogmengeschichtliche Bedeutung zusprechen. Um so seltsamer erscheint es, daß er in der Forschung bisher so wenig beachtet worden ist. Ist aber nun einmal seine Erforschung in Angriff genommen, so ergeben sich noch eine ganze Reihe anderer Forschungsaufgaben; z. B.: Wie steht es mit seinem Einfluß auf Spinoza und Leibniz, welch letzterer ihn erwähnt? Bedeutet der Druck seines Buches im Jahre 1618 in London den Versuch einer

zu legen. Als Wiclif später Reformator wurde, bekam er eine Antipathie gegen Aristoteles und die Logik, die ihn auch Bradwardin vergessen ließ. Und doch: Welche Folgen hätten sich ergeben, wenn er zu der Zeit, da er gegen die kirchliche Disziplinargewalt zu Felde zog, Bradwardins Kapitel über Buße und Rechtfertigung gelesen hätte!

¹) Wenn Luther Wiclif besser gekannt hätte, wäre er durch diesen sicher auch auf Bradwardin aufmerksam gemacht worden. So hat er Bradwardin nicht gekannt. — So entschuldigt er sich im Schlußabschnitt des oben S. 349 Anm. 6 und S. 352 zitierten 36. Artikels der *Assertio*, daß er so ausführlich geworden sei über das Problem der Willensfreiheit, *sed per omnes pene Scholasticos doctores oppressa et extincta est (scil. doctrina) plus trecentis annis. Nemo enim hic non contra gratiam pro gratia scripsit.* Er kann also keine Ahnung von Bradwardin gehabt haben.

Stützung des prädestinarianischen Puritanismus? Hat man im Tridentinum zu ihm Stellung genommen? Alle diese Fragen und eine Reihe anderer werden der Forschung nun gestellt¹. Vielleicht lassen sich dadurch eine Anzahl wichtiger Zusammenhänge aufdecken. Vor allem aber wäre zu wünschen, daß der Dogmengeschichte des späten Mittelalters mehr Aufmerksamkeit gewidmet würde!

1) So kann auch nicht der Anspruch erhoben werden, daß hier alle Probleme berührt seien. Wenn daher Michalski in meinem Vortrag die Erwähnung der in Paris 1347 verurteilten Sätze Joh. v. Mirecourts (vgl. Chart. Univ. Paris. ed. Denifle vol. II, p. 590) vermißt hat, so kommt das daher, daß deren Zurückführung auf Bradwardin noch nicht erwiesen ist, vor allem aber, daß diese Frage wie eine Reihe anderer bei der Beschränkung des Vortragsthemas auf die Hauptlinie der Wirkung Bradwardins ausgelassen werden mußten.