

— der im übrigen „ohne Zweifel“ auch auf die dortige theologische Fakultät „streckenweise“ eine starke Anziehungskraft ausübte — „wenig wissen wollten“ (83). Die Barfüßer vertraten vielmehr von der 1. Hälfte des 14. Jhdts. an einen entschiedenen Skotismus, der freilich „größtenteils nicht aus den Werken des Meisters selbst, sondern aus den Schriften seiner älteren Schülergeneration geschöpft wurde“ (70). Dennoch hat der Erfurter Skotismus nach M. nie das wache Bewußtsein der „Einheit auch in der theologischen Wissenschaft“ verloren: „Nirgends bemerkt man auch nur eine Spur von jenem törichten Eifer, der Skotus groß zu machen wähnt, indem er Thomas verkleinert“ (75). Neben dem scholastischen Lehrbetrieb scheint bei den Erfurter Franziskanern das Studium der Hl. Schrift und die Predigt nicht vernachlässigt worden zu sein. Was handschriftlich überliefert ist, umfaßt nämlich sowohl die üblichen Kommentare zu Aristoteles und den Sentenzen wie exegetische Werke und Predigten. Für die Vorreformationszeit sind vor allem die Ekklesiologie des Johannes Bremer und die Eucharistielehre des Matthias Döring von Interesse.

Zur Ekklesiologie Bremers ist allerdings eine Richtigstellung erforderlich. M. schreibt diesem nämlich in Cod. Vat. Pal. lat. 600 versehentlich fol. 138^r—139^v (statt 137^r—138^r, Z. 6) zu und damit (S. 103) auch eine über die Kirche als Corpus Christi mysticum handelnde Textstelle, die dem handschriftlichen Befund nach von Johannes Wendk (!) nicht nur niedergeschrieben, sondern auch formuliert ist. — Daß der Verf. der jüngeren Literatur nicht die gleiche Aufmerksamkeit widmete wie den noch unausgewerteten Handschriften, ist verständlich und sein gutes Recht. In einigen Fällen hätte sich aber noch deren Berücksichtigung gelohnt: Alb. Lang gibt z. B. in: Heinrich Totting von Oyta (BGPhThM, Bd. 33, H. 4/5) S. 10 f. die von M. S. 14 gewünschte Auskunft. Zu Heinrich von Friemar sei auf Cl. Stroick, Heinrich von Friemar. Leben, Werke. philos.-theol. Stellung in der Scholastik (Herder 1954) hingewiesen.

Mainz

R. Haubst

Gordon Leff: *Bradwardine and the Pelagians. A Study of his 'De Causa Dei' and its Opponents* (= Cambridge Studies in Medieval Life and Thought N. S. vol. 5). Cambridge (University Press) 1957. 282 S.

Die neueren Forschungen zur Geschichte der Theologie im 14. Jh. haben sich außer mit Meister Eckhart vorwiegend mit Ockham befaßt. Durch die Arbeiten von Hochstetter, Moody, Vignaux, Boehner, Guelly, Baudry und Menges ist ein in wesentlichen Zügen neues und gerechteres Bild dieses die Spätscholastik beherrschenden Denkers entstanden. Die Ockham unmittelbar folgende Zeit hingegen liegt, trotz wichtiger Studien vor allem Michalskis,¹ immer noch weithin im Dunkeln. Das gilt nicht nur von der Entwicklung der Ockhamschule. Auch die „augustinische“ Reaktion auf den Ockhamismus ist in ihrer Eigenart und in ihren einzelnen antithetischen Beziehungen zur Schule Ockhams noch nicht genügend bekannt. Man weiß zwar seit langem, daß schon 1326 in Avignon von der zur Prüfung der Theologie Ockhams beauftragten Kommission der Vorwurf des Pelagianismus gegen ihn erhoben wurde.² Man kennt als Repräsentanten der Anti-Ockham-Bewegung vor und neben dem Augustinergeneral Gregor von Rimini († 1358), der eine augustinisch bestimmte Gnadenlehre auf der erkenntnistheoretischen Grundlage des Ockhamismus selbst entwickelte, den vielgeehrten Erzbischof von Canterbury Thomas Bradwardine. Aber während die Erkenntnis der Bedeutung und des Einflusses Gregors schon

¹ Besonders: K. Michalski, *Le problème de la volonté à Oxford et Paris au XIV^e siècle*, Lemberg 1937.

² Vgl. A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 18, 1922, 240—71.

länger im Wachsen begriffen ist,³ sind über Bradwardine seit dem Werk Lechlers von 1862 nur zwei kleinere Arbeiten erschienen,⁴ obwohl Laun 1928 darauf aufmerksam gemacht hat, daß nicht erst Wyclif, sondern auch schon Gregor von Rimini durch Bradwardine Anregungen empfangen haben muß.⁴ Das vorliegende Werk will diese Lücke nun ausfüllen. Wenngleich es noch keine Entscheidung über den Anteil Bradwardines an der Anti-Ockham-Bewegung zuläßt, da Leff den Grad der Abhängigkeit Gregors von Bradwardine nicht in den Kreis seiner Untersuchungen einbezieht, so gelingt es ihm doch zu zeigen, weld erhebliche Bedeutung den Auseinandersetzungen Bradwardines mit den Ockhamisten für die Ockham unmittelbar folgende Entwicklung zukommt.⁵ Durch die Gegenüberstellung zur Theologie der Ockhamschüler, deren Kenntniss durch Leffs Mitteilungen um wichtige Einzelheiten bereichert wird, treten die Gedanken Bradwardines in ihrer nur aus der geistigen Luft des 14. Jh. zu verstehenden Eigenart besonders scharf hervor.

Nach einer Einführung in Bradwardines Lebensgang⁶ und vor allem in die geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens stellt Leff in einem ersten Teil die theologische Konzeption von „De causa Dei“ ihren inneren Zusammenhängen nach dar. Im zweiten Teil werden den Gedanken Bradwardines nacheinander einige der wichtigsten „Pelagianer“ konfrontiert.

Die Einleitung beschreibt die Auflösung der thomistischen Seinsharmonie zwischen Natur und Übernatur durch den scotistischen Gedanken Gottes als des unumschränkt freien Willens: Das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf wurde aus einer Frage der Seinsstruktur zu einer Frage des je aktuellen Zusammenwirkens zweier Willen. Interessant ist Leffs Beobachtung, wie sich infolgedessen bei den Nachfolgern Ockhams der Umfang des theologischen Stoffes reduziert: Außer dem

³ Vgl. neben M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von R., 1934*, und P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIV^e siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriol, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini, 1934*, jetzt vor allem auch die Arbeiten von Saint Blancat, über die H. Beintker in *ZKG* 68 (1957) 144 ff. berichtet. Saint Blancats Entdeckung von Gregor-Plagiaten bei Ailly gestattet den literarischen Nachweis eines frühzeitigen Einflusses Gregors auf Luther.

⁴ S. Hahn, *Thomas Bradwardine und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, 1905*. — J. F. Laun, *Recherches sur Thomas de B., précurseur de Wyclif*, in: *Revue d'histoire et philosophie religieuses* IX, 1929 (vgl. auch *ZKG* 47, 1928, 33 f—56). Das inzwischen erschienene und demnächst hier zu besprechende Buch von H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradw., A Fourteenth Century Augustinian, Utrecht 1957*, bestreitet allerdings mit gewichtigen Gründen einen tieferen Einfluß Bradwardines auf Gregor (p. 216 ff.).

⁵ Leff stimmt p. 265 f. Michalski darin zu, daß „De causa Dei“ wegen des Einflusses auf Jean de Mirecourt, Nicholas d'Autrecourt und Gregor von Rimini schon vor dem sonst als Entstehungstermin angesetzten Jahr 1344 bekannt gewesen sein muß. Andererseits wäre bei dem von Michalski angenommenen Zeitpunkt (1325—28) unverständlich, wie B. sich in seinem Werk schon mit Buckingham und Woodham auseinandersetzen konnte. Die von Leff vorgeschlagene, auf Bemerkungen B.'s im Vorwort zu „De causa Dei“ gestützte Lösung nimmt an, daß B. eine frühe Fassung des Werkes in seinen Vorlesungen laufend ergänzt habe durch Berücksichtigung neuhinzukommender „pelagianischer“ Theorien. Ähnlich jetzt auch Oberman, op. cit. p. 18 f. — Ob auch bei Buckingham und Woodham Spuren einer Auseinandersetzung mit B. zu finden sind, prüft Leff nicht.

⁶ Vgl. aber hierzu die z. T. wesentlich anderen Daten, zu denen Obermans sehr viel sorgfältigere Untersuchung der Biographie Bradwardines gelangt (12 f.). Für die Beurteilung des theol. Einflusses, den B. geübt hat, ist es sehr wichtig, ob er bereits 1323 Magister der Theologie am Oxforder Merton College war (so Leff p. 2), oder aber Magister artium und erst 1333 Baccalar der Theologie (so Oberman p. 13).

göttlichen Willen (im Verhältnis zu Gottes sonstigen Attributen) und dem menschlichen Willen (im Verhältnis zu den übrigen Seelenvermögen), sowie der Beziehung zwischen diesen beiden (Sünde und Gnade) bilden nur noch die Sakramente einen Gegenstand besonderen Interesses (p. 10). Dies gilt sowohl für die Ockhamisten als auch für Bradwardine; denn beide verstehen das Verhältnis von Gott und Geschöpf nicht in erster Linie als metaphysisch beschreibbares Seinsverhältnis, sondern als akthaftes und unmittelbares Willensverhältnis. Damit stehen beide nicht nur zur metaphysischen Theologie des 13. Jh., sondern vor allem zum arabischen Determinismus der Averroisten, zu Schicksalsglauben und Astrologie in Gegensatz. Aber während die Auflösung der Stufenordnung von Natur und Übernatur bei den Ockhamisten den Entschluß zeitigt, sich in Sachen des menschlichen Willens ganz auf den Boden der autonom gewordenen natürlichen Erfahrung zu stellen, hält Bradwardine daran fest, den Menschen ganz von Gott her zu sehen.

In seiner Gotteslehre bleibt Bradwardine weitgehend im Rahmen des Herkömmlichen und orientiert sich besonders am voluntaristischen Gottesbegriff des Duns Scotus. Wie Duns — und im Gegensatz zu Ockham — kennt Bradwardine qualitative (formale) Unterschiede in Gott unbeschadet seiner Einfachheit. Daß Gott das Zufällige vorherweiß, gründet darin, daß er es will; aber sein Wille ist nicht haltlose Willkür, sondern immer an das Vernünftige und Gerechte gebunden. Von diesem scotistischen Gottesbegriff her entwirft Bradwardine nun aber ein Duns wie Ockham entgegengesetztes Bild vom Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Übereinstimmung besteht noch darin, daß er wie jene beiden dem arabischen Determinismus gegenüber die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in der Schöpfung betont. Aber er setzt an die Stelle der kosmisch vermittelten, durch die Kräfte des Kosmos erfolgenden Determination lediglich die unmittelbare Determination durch Gott selbst. Auch der Mensch ist zwar frei vom Zwang durch endliche Dinge, aber in jeder Lebensregung Gott gänzlich unterworfen. Für eine Selbständigkeit der Geschöpfe bleibt bei Bradwardine kein Raum. Das liegt daran, daß Gottes Vorherwissen für Bradwardine nicht nur (ähnlich wie bei Duns) sein aktives Wollen immer schon in sich schließt, sondern auch (anders als bei Duns) ausdrücklich präterminierenden Charakter hat (*necessitas praecedens!*). Das bedeutet, daß Gott die ausschlaggebende, treibende Kraft in allem geschöpflichen Geschehen ist. Leff nennt diesen zentralen Gedanken Bradwardines „the Principle of Divine Participation“ (50). Das Prinzip drängt dahin, auch die Sünde auf Gott als Urheber zurückzuführen und in der Prädestinationslehre Gottes Willen als letzten Grund auch der Verwerfung zu verstehen, wenngleich Bradwardine davor zurückschreckt, diese Konsequenzen ganz eindeutig zu ziehen.

Im Lichte der unmittelbaren und ausschlaggebenden Teilnahme Gottes selbst an allem Geschehen ist auch Bradwardines Gnadenlehre zu verstehen. Zwar nimmt er neben der mit Gottes gnädigem Willen identischen *gratia increata* einen durch die Sakramente eingegossenen, geschaffenen Gnadenhabitus an, weil er im Unterschied zu Ockham irgendwelche Akte nur unter Voraussetzung eines entsprechenden Habitus für möglich hält. Aber die geschaffene Gnade befähigt nach Bradwardines Ansicht den Menschen nie, Versuchung und Sünde zu meiden, wenn nicht außerdem in ihm die ungeschaffene Gnade, Gottes gnädiger Wille, wirkt (72). Darum ist nicht nur der Gedanke des *meritum de congruo* als Wurzel pelagianischen Irrtums zu verwerfen. Vielmehr kann der Mensch sogar im Gnadenstande keinerlei eigene Aktivität entfalten. Alles Gewicht liegt auf der aktuellen Gegenwart der ungeschaffenen Gnade. Die Folge ist — da die ungeschaffene Gnade ja nicht sakramental zuteil wird — eine Entwertung der Sakramente. Deren äußerer Vollzug vermittelt keine Heilsgewißheit, weil dadurch nicht bewirkt werden kann, was allein Gott selbst vermag (87). Heilsentscheidend wird das Wirken Gottes selbst in der Innerlichkeit des Menschen. In diesem Sinne spricht Bradwardine von der ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben‘ (83). Leffs Hinweis auf die Nähe dieser Gedanken zu Luther (85) muß eingeschränkt werden: Luthers *sola fide* impliziert

keine Ablösung von den objektiven Heilmitteln, sondern gründet darin, daß allein der Glaube die in den objektiven Heilmitteln begegnende Verheißung Gottes, seinen gnädigen Willen, recht empfangen kann. Außerdem ist, was L. nicht beachtet, die Rechtfertigung bei Bradwardine konditional gefaßt: Sie erfolgt, wie Obermann jetzt gezeigt hat (l. c. p. 176, 182), unter der Bedingung zwar nicht *vorangehender*, wohl aber *nachfolgender* guter Werke.

Der zweite Teil des Buches stellt den Gedanken Bradwardines die der von ihm als „Pelagianer“ bekämpften Theologen gegenüber. Als „zentrale Figur“ erscheint hier Ockham selbst. Die anschließenden Ausführungen über Petrus Aureoli sowie über die Ockhamschüler Holcot, Buckingham, Adam of Woodham sind besonders interessant, weil sie zeigen, daß die unmittelbaren Schüler Ockhams keineswegs nur dessen Lehren reproduzierten, sondern zumindest in einigen Fragen — wie hinsichtlich der göttlichen Präsenz — um neue Lösungen rangen. Ockhams Ansicht steht der des Petrus Aureoli nahe, derzufolge Gott das kontingent Zukünftige nicht zeitlich vorher (denn das würde dessen Kontingenz zunichte machen), sondern in der Gleichzeitigkeit der Ewigkeit mit dem Zukünftigen erkennt. Diese These Aureolis — und nicht, wie Leff p. 214 annimmt, die deterministische Antithese Bradwardines — stimmt mit der Auffassung des Duns Scotus weitgehend überein.⁷ Die Ockhamschüler scheinen den Diskussionen um die göttliche Präsenz nun dadurch eine neue Wendung gegeben zu haben, daß sie die Frage nach der Gewißheit der Offenbarung Gottes mit hineinzogen. So beschränkte Holcot Gottes Wissen des kontingent Zukünftigen auf das, was davon gleichsam naturgesetzlich bedingt ist, um die andernfalls drohende Konsequenz zu vermeiden, daß Gottes Wissen, welches z. B. der Offenbarung über den Tag des Gerichtes zugrunde liegt, irren könnte (225 f.). Buckingham dagegen lehrte, indem er an Durandus anknüpfte (184), ein göttliches Vorherwissen des kontingent Zukünftigen als solchen; d. h. trotz des Vorherwissens bleibt das Gewußte kontingent, so daß die Offenbarungen der Schrift, etwa über das Kommen des Antichrist, u. U. nicht eintreffen werden und Christus selbst irrtumsfähig ist (239 f.). Adam of Woodham wich dieser Konsequenz aus, indem er die Kontingenz des Zukünftigen auf die Freiheit nicht des geschöpflichen, sondern des göttlichen Willens gründete. Da aber auch ein so verstandenes Kontingentes dadurch charakterisiert bleibt, daß es in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Geschehen steht (wenigstens, soweit Gottes *potentia absoluta* in Betracht kommt), so mußte Adam seinerseits die Konsequenz ziehen, daß Gott und Christus uns mit ihren Voraussagen trotz bester Absicht faktisch täuschen könnten, da Gott sich in der Zwischenzeit bis zum angekündigten Eintreffen der Voraussage gleichsam noch anders entschließen kann (250 ff.). Solche Thesen bilden die Folie für Bradwardines entgegengesetzte Behauptung: Wenn das Zukünftige bei Gott nicht unabänderlich feststünde (weil es präterminiert ist durch Gottes nach einmal gefallener Entscheidung unabänderlichen Beschluß), dann wäre die Wahrhaftigkeit Gottes in seinem offenbarten Wort ungewiß (107). Diese Argumentation nimmt unverkennbar diejenige Luthers in *De servo arbitrio* vorweg!

In bezug auf die Deutung und Einschätzung des Ockhamismus im Vergleich zu Bradwardine müssen gegen die sonst in vieler Hinsicht vorzügliche Darstellung Leffs leider Bedenken erhoben werden. Schon in der geschichtlichen Einleitung (p. 3 ff.), dann in den ersten beiden Kapiteln des zweiten Teils, in denen Leff die Wurzeln des Ockhamismus sowie einerseits dessen Abweichungen, andererseits die Bradwardines von der theologischen Tradition darlegt, und endlich in den anschließenden Darstellungen der einzelnen „Pelagianer“ führt Leffs Interpretation sowohl zu Fehlurteilen im Einzelnen als auch zu einer Verzeichnung der geschicht-

⁷ Vgl. die Auseinandersetzung mit der deterministischen Deutung der Lehre des Duns Scotus von der göttlichen Präsenz durch H. Schwamm in meiner Arbeit „Die Prädestinationslehre des Duns Scotus“, 1954, p. 23 ff, 131 f.

lichen Rolle des Ockhamismus überhaupt. Leff meint — der älteren, noch von Michalski ähnlich vertretenen Sicht folgend —, das Wesentliche dieser theologischen Bewegung durch den Begriff „Skeptizismus“ zu treffen (vgl. die Begründung dafür p. 129 f.). Aber ob man es nun für zweckmäßig hält, die vom Erfahrbaren ausgehende Erkenntnishaltung des Ockhamismus mit ihrer kritischen Einstellung gegen dogmatische Geltungsansprüche rein begrifflicher Konstruktionen als „skeptisch“ zu bezeichnen oder nicht: Jedenfalls dürfte dieser „Skeptizismus“ und die darin beschlossene Voraussetzung der Autonomie des Natürlichen kaum die zentrale Intuition der Theologie der Ockhamschule darstellen. Es ist nicht zu erweisen, daß das Interesse an der *potentia absoluta* Gottes im Dienste jener „skeptischen“ Erkenntnishaltung steht, wie Leff behauptet, und also nur deren Ausdruck sei (130 ff.). Das Interesse an der *potentia absoluta* war ja schon im letzten Viertel des 13. Jh., lange vor Ockhams Begründung der nominalistischen Erkenntnistheorie, gewachsen. Die Reflexionen über Gottes absolute Macht dienen die Verteidigung der Souveränität Gottes gegenüber dem averroistischen Determinismus, der Gottes Wirken im mechanischen Zusammenhang der Weltordnung aufgehen, ihn selbst zum bloßen Exponenten dieser Weltordnung werden ließ.⁸ P. Vignaux⁹ hat gezeigt, daß die Reflexionen über die *potentia absoluta*, die radikale Kontingenz alles Geschaffenen, nicht nur der Welt im ganzen, sondern auch jedes einzelnen Geschehens für sich, die Unabhängigkeit jedes Gliedes im Weltprozeß von allen andern, daher dann auch die Zufälligkeit jedes Gliedes innerhalb der Heilsordnung erweisen. Kein Glied ist im Ganzen der Weltordnung (bzw. der Heilsordnung) „an sich“ notwendig, sondern allein durch Gottes freies Belieben (*acceptatio*) sind die einzelnen Glieder je für sich bejaht und zu einer Ordnung zusammengefügt. Nur durch Gottes spezielle Akzeptation also hat ein Glied der Heilsordnung, z. B. die Sakramente, die Kraft, dem Empfänger die Anwartschaft auf künftige Seligkeit zu verleihen. Diese personalistische Theologie der Souveränität Gottes, die in ihren wesentlichen Zügen schon bei Duns Scotus vorliegt, ist auch bei Ockham selbst älter als seine „skeptische“ nominalistische Erkenntnistheorie: Sie wird bereits in der ersten Fassung von Ockhams Sentenzenkommentar vorgetragen, in der Ockham seine spätere nominalistische (oder besser: konzeptualistische) Erkenntnistheorie noch nicht lehrt.¹⁰ Die „skeptische“ Erkenntnishaltung ist also bei Ockham selbst Folge, nicht Grund seiner Theologie der Souveränität Gottes. Leff bestreitet die in dieser Richtung gehende Deutung des Ockhamismus bei Vignaux durch den Hinweis darauf, daß Ockham die Argumentation mit der *potentia absoluta* fast nur gegenüber Glaubenswahrheiten verwende (133). Allein das ist in einem theologischen Werk, das es vornehmlich mit Glaubenswahrheiten zu tun hat, doch wohl naheliegend und kann nicht den Vorwurf Leffs rechtfertigen, die Zerstörung der Vernunftgemäßheit des Glaubens sei von Ockham als Selbstzweck erstrebt worden (134). Leffs Einwand wird außerdem durch die Tatsache widerlegt, daß Ockham nicht nur die sakramentale Gnade, sondern auch die Fähigkeit des Menschen, sich durch seinen freien Willen auf den Empfang der Heilmittel zu disponieren, im Blick auf die *potentia Dei absoluta* und die Notwendigkeit der Akzeptation relativiert: Das eine wie das andere ist aus sich selbst ohnmächtig und nur durch Gottes freie Akzeptation heilswirksam.

Daß Leffs Deutung der Argumentation mit der *potentia absoluta* als Äußerung der Skepsis unzutreffend ist, ergibt sich endlich auch daraus, daß die *potentia absoluta* in Ockhams Sinne keineswegs die positive Heilsordnung ungewiß macht. Duns Scotus war in diesem Punkt viel weiter gegangen als Ockham! Leffs wieder-

⁸ Vgl. E. Gilson, Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales. Paris 1952, 77 ff., 272 ff. etc.

⁹ P. Vignaux, Nominalisme au XIV^e siècle, Paris 1948, bes. p. 22 ff.

¹⁰ Vgl. E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, 1927, p. 79 ff.

holte, aber nicht belegte Behauptung, Gottes *potentia absoluta* bedrohe bei Ockham die Grundlage der positiven Heilsordnung (so 132; vgl. 131), trifft nicht Ockhams Meinung. Für ihn steht die einmal beschlossene Heilsordnung unabänderlich fest: Hier ist Ockham Positivist. Die Argumentation mit der *potentia absoluta* verweist lediglich auf den Grund dieser Ordnung in Gottes Freiheit.¹¹

Die abwegige Deutung der Reflexion über Gottes *potentia absoluta* führt Leff dazu, die pelagianische Tendenz im Ockhamismus an falscher Stelle zu suchen. Daß Ockham (*de potentia absoluta*) die Notwendigkeit einer sakramentalen Gnadeneingießung, eines geschaffenen Gnadenhabitus als Bedingung des Heils bestreitet, darf nicht dazu verleiten, ihn an die Seite der Pelagianer des 5. Jh. zu stellen, wie es bei Leff geschieht (147). Ockhams personalistische Theologie setzt doch eine ganz andere theologische Fragestellung als die des pelagianischen Streitens voraus. Innerhalb dieser Fragestellung ist durch den Begriff der Akzeption die gänzliche Angewiesenheit des Menschen auf Gott in neuer Weise, aber nicht weniger energisch zum Ausdruck gekommen.¹² Der wirkliche, weniger theoretische als praktische „Pelagianismus“ Ockhams wurzelt nicht im Problemkreis der *potentia absoluta*,¹³ sondern in dem der *potentia ordinata*: Da Gottes Wille in der *potentia ordinata* festgelegt ist, kommt der Mensch durch seinen freien Willen in die Lage, über sein ewiges Heil durch seine Eingliederung in die feststehende Heilsordnung selbst zu verfügen. Das ist aber schließlich die im metaphysischen Gott-Welt-System gerade auch der Hochscholastik (das ja im wesentlichen den Inhalt der ockhamistischen *potentia ordinata* bildet!) verborgene praktische Konsequenz: Sie wird im Ockhamismus nur (durch die ebenfalls bereits in der Hochscholastik angebahnte Aushöhlung der Erbsünde) unverhüllt sichtbar, weil man die Souveränität Gottes durch den Verweis auf die Verwurzelung der Heilsordnung in seiner *potentia absoluta* gewahrt glaubte.

Wenn die Bedeutung der göttlichen Akzeption für die Theologie Ockhams berücksichtigt wird, ergeben sich auch für den Vergleich Bradwardines mit seinen Gegnern noch andere Gesichtspunkte als die von Leff herausgestellten. Nicht Autorität gegen Skeptizismus (so Leff 260), sondern zwei verschiedene Auffassungen der im 14. Jh. neu erfaßten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch stehen im Kampf: Eine personalistische Deutung dieses Verhältnisses, für die der Gedanke der Akzeption im Mittelpunkt steht, und eine deterministische Deutung, die aus einer Bewältigung des neuen Bewußtseins von der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses mit den überkommenen kausalen Begriffen erwächst. Bradwardine hat die Gefahren des Ockhamismus scharf, aber im Spiegel einer

¹¹ So schon R. Seeberg DG III⁴, 1930, p. 715. — Vgl. neuerdings, vor allem zu Biel, Leif Grane, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes, in ZThK 53 (1956), p. 53—75, bes. 58. Zu Duns meine Anm. 7 zit. Arbeit p. 54 ff., 135 f.

¹² Siehe die Beurteilung des Akzeptions-Begriffs bei J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, Bd. II: Das Wirken der Gnade, 1951, bes. 157 ff. 200 f. 208 ff. 254 f.

¹³ Auch Ockhams Prädestinationslehre darf nicht wegen seiner Aufnahme einer Unterscheidung Cassians als pelagianisch charakterisiert werden. Seine Prädestinationslehre steht der pelagianisierenden Theorie der *praedestinatio propter praevisa merita* weniger nahe als die z. B. Alex. v. Hales oder Heinrichs von Gent im 13. Jh., so daß von einer Preisgabe der traditionellen Prädestinationslehre (147) bei ihm keine Rede sein kann. Cassians Unterscheidung zwischen solchen, die allein aus Gnade und solchen, die ihrer Verdienste wegen das Heil erlangen, wird bei Ockham zum Ausdruck der Freiheit Gottes, einmal auf diesem, einmal auf einem andern Wege zum Heil zu führen. Ockham hat auch im Blick auf die zweite Gruppe nicht gelehrt „that men can reach beatitude, even though not elected“ (208), sondern diese Gruppe wird eben aufgrund ihrer von Gott vorhergewußten Verdienste erwählt.

kausalen Gnadenlehre und deshalb in eigentümlicher Verzerrung gesehen. Die Eigenart und die im Vergleich zu seiner eigenen abstrakt kausalen Fragestellung größere theologische Sachnähe des personalen, um die *acceptatio* Gottes kreisenden Denkens hat er offenbar nicht gespürt.

Heidelberg

W. Pannenberg

L. M. J. Delaissé: Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et „L'Imitation de Jésus-Christ“. Examen archéologique du Bruxellensis 5855—61 (= Les publications de scriptorium Vol. II), 2 Bde. Paris - Bruxelles (Editions Erasme) und Anvers - Amsterdam (Standard Boekhandel) 1956. IX, 548 S., 2 Taf. brosch. bfr. 750.—.

Schon 1873—94 hat K. Hirsche das bekannte Erbauungsbuch „Nachfolge Christi“ herausgegeben nach dem Codex der königlichen Bibliothek in Brüssel, der am Ende den Vermerk bringt: *finitus et completus anno domini M^o CCCC^o XLI^o per manus fratris thome Kempis In monte sancte agnetis prope zwoollis*. M. J. Pohl benützte ebenfalls für seine Gesamtausgabe der Werke des Thomas (1904) dieses Autograph. Was Delaissé hier vorlegt, ist demgegenüber dennoch eine ganz neue Arbeit. Bewußt sieht er von den mehr als 300 anderen lateinischen Handschriften der *Imitatio Jesu Christi* ab und ediert nur den Text des angegebenen Autographs, diesen aber mit all den paleographischen Feinheiten, die umso deutlicher hervortreten, als das ganze Autograph, das 13 libelli enthält, von denen nur die ersten vier die bekanntesten vier Bücher der „Nachfolge Christi“ darstellen, vorgelegt wird. — In einem 1. Teilband mit 150 Seiten entfaltet der gelehrte Herausgeber die Einleitungsfragen für seine Edition. Eingehend wird da das Manuskript auf Material, Form und Inhalt hin untersucht. Übersichtstabellen (36—48) zeigen für jede einzelne Zeile zahlenmäßig genau alle Auslassungen und Beifügungen, Umstellungen und Konjekturen, Rasuren und Expunktionen. Diese Kleinarbeit ermöglicht das Urteil, daß es sich in dem Manuskript um ein Werk handelt, das die typischen Merkmale einer Abschrift vermissen läßt, dafür umso mehr die Zeichen eines schöpferisch arbeitenden Autors aufweist. Diese Erkenntnis gibt Anlaß, die alten Fragen nach dem Werk und seinem Autor erneut zu stellen. Im Anschluß an die Arbeiten von J. Huijben (1925/26) wird dargetan, daß die ältesten Manuskripte von 1438—1460 allein Thomas a Kempis als Verfasser nennen und daß erst nach 1460 die Zeugnungen an Johannes Gerson und andere erfolgen. Ausgehend von den umfassenden bibliographischen Untersuchungen von A. De Backer (1864) über die *Imitatio J. Chr.* und von der Untersuchung durch P. E. Puyol (1898) wird der Zusammenhang der späteren Editionen mit dem Autograph untersucht. Ein Schlußkapitel „*Perspectives nouvelles*“ setzt sich dann noch vor allem mit dem Text der *Imitatio J. Chr.* im Brüsseler Codex 22084 vom Jahre 1427 auseinander, um seine Abhängigkeit von dem Original des Autographs zu erweisen und zu erhärten, daß die eingangs vorgelegte Auffassung über die langsame Entstehung und nachträgliche (1441) Zusammenfügung des Autographs durch den Verfasser Thomas von Kempen zurecht besteht. Eingehend werden dazu die umfassende aber methodisch unzureichende Arbeit von P. E. Puyol sowie die frühen Übersetzungen (die niederländische von 1428 und die niederdeutsche von 1434) beigezogen. Die dreizehn libelli (Traktate, Meditationen, eine kurze asketische Regel und ein persönlicher Brief) stellen das *journal personnel* des Verfassers dar, aus dem die ersten vier Teile immer wieder als das eine Werk „*Imitatio Jesu Christi*“ abgeschrieben und verbreitet wurden (144 ff). Ausdrücklich hat der Herausgeber noch auf die Notwendigkeit größerer philologischer und frömmigkeitsgeschichtlicher Studien hingewiesen, um die Zugehörigkeit dieses Werkes zur *devotio moderna* der Windesheimer Kongregation sicher zu erweisen. Er verweist hierfür selbst auf die Arbeiten von R. Storr, P. Debongnie und U. Yule (140). Das unterdessen erschienene Werk *L'auteur ou les auteurs de l'imitation* von J. Huijben und P. Debognie (Louvain 1957) hat erneut das Resultat der Untersuchungen von