

**ANNELESE MAIER, *Zu einigen Disputationen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» (ISSN 0391-7320), 39, (1969), pp. 97-126.**

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/afp>

Questo articolo è stato digitalizzato dalla Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.



## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) [Attribuzione-Non commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale](#). Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](#). You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



## ZU EINIGEN DISPUTATIONEN AUS DEM VISIO-STREIT UNTER JOHANN XXII.

VON  
ANNELIESE MAIER

Wohl niemals sonst im Lauf der Geschichte hat eine Äusserung eines Papstes in einer Glaubensfrage einen solchen Sturm des Protestes hervorgerufen wie die These über die *visio beatifica Dei*, die Johann XXII. in den letzten Jahren seines Lebens aufgestellt und verteidigt hat. Es ist bekannt, dass und wie seine zahlreichen Gegner aus ihr eine Angriffswaffe gegen den Papst machten: die Ansicht, dass die Heiligen und die von allen Sünden gereinigten Seelen nicht sofort Gott in seiner Wesenheit — *facie ad faciem* im Sinn des Paulus-Worts — schauen, sondern erst nach dem Jüngsten Gericht und der Auferstehung der Körper, und dass sie bis dahin lediglich in der Betrachtung der Menschheit Christi selig sind, wurde für Ketzerei erklärt, und man forderte die entsprechenden Massnahmen gegen den « häretischen » Papst. Aber neben diesem in seinen verschiedenen Phasen oft geschilderten politischen Kampf spielte sich ein anderer, friedlicher ab, von dem wir sehr viel weniger wissen: er erfolgte in Form von theologischen Disputationen an den Universitäten und an der Kurie selbst. In einem der erhaltenen anonymen Traktate über die *visio beatifica*, von dem wir noch sprechen werden, ist von Magistern die Rede, die in Paris und in England über die Frage « determiniert » und sich gegen die päpstliche Lehre geäussert hätten, und Johann selber erwähnt in einem Schreiben an König Philipp von Frankreich vom 18. November 1333 öffentliche Disputationen über das Thema, die in Avignon stattfanden<sup>1</sup>. Aber bis jetzt ist von all dem wenig Konkretes bekannt geworden. Wir wollen darum im folgenden dieser Frage nachgehen und sehen, ob sich nicht

---

<sup>1</sup> Chartularium Universitatis Parisiensis, Nr. 978: ... multique tam cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice prelati ac magistris in theologia presentibus est in curia pluries questio huiusmodi, ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata.

aus dem vorhandenen Material mehr erschliessen lässt, als bisher geschehen ist.

Wir beginnen mit Avignon und wollen zunächst kurz an die dortigen Ereignisse und die Daten erinnern, die für unsern Zusammenhang von Bedeutung sind.

Die Predigten, in denen Johann XXII. seine Lehre über die Gotteschau der *animae separatae* erstmalig aussprach, hatten in Avignon vor einem erlesenen Publikum von Theologen und kirchlichen Würdenträgern<sup>2</sup> am Allerheiligenfest und am dritten Adventssonntag (15. Dezember) 1331 stattgefunden<sup>3</sup>; in einer dritten, vom 5. Januar 1332<sup>4</sup>, stellt er eine analoge These über das Schicksal der Verdammten auf, die erst nach dem Gericht in der Hölle sein und sich vorher in einem nicht näher präzisierten Zwischenzustand befinden sollen. Genau ein Jahr danach, am 3. Januar 1333, hält Thomas Waleys, gleichfalls in Avignon, seine berühmte Predigt, in der er gegen die Lehre des Papstes polemisiert; Johann reagiert sofort: am 12. Januar ist Waleys bereits im Gefängnis der Inquisition, das er nicht sobald wieder verlassen sollte<sup>5</sup>. Etwa um die gleiche Zeit — wir kommen noch darauf zurück — trifft an der Kurie der Traktat des Bischofs von Meaux Durandus de S. Porciano O. P. ein, den dieser wahrscheinlich auf ausdrücklichen Befehl des Papstes als eine Art von Gutachten über die Frage der *visio beatifica* verfasst hatte, und in dem er gleichfalls in energischer Weise Stellung gegen die Lehre Johannis nimmt<sup>6</sup>. Dieselbe Haltung zeigt der lange Traktat *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*, den der Kardinal Jacob Fournier, der künftige Benedikt XII., auch um diese Zeit und ebenfalls auf Wunsch des Papstes geschrieben hat<sup>7</sup>. Und im gleichen Sinn ist ein weiteres Gutachten abgefasst, das uns noch begegnen wird.

Aber das einzige dieser negativ ausgefallenen *consilia*, das Johann

<sup>2</sup> Nos autem hoc vulgo non exposuimus, sed prelati et doctoribus, virisque aliis litteratis qui nostris consueverunt sermonibus interesse: so schreibt er selbst an Philipp (Chartularium, Nr. 984).

<sup>3</sup> Die beiden Predigten sind bewahrt im Ms. Cambridge, University Library, J1-3-10, fol. 1<sup>r</sup>-10<sup>r</sup>. Wir werden im folgenden den Codex, der uns noch öfters begegnen wird, als *Ms. Cambr.* zitieren.

<sup>4</sup> Die dritte Predigt ist nicht erhalten, aber ihr Inhalt ist durch Berichte von Zeitgenossen bekannt.

<sup>5</sup> Zu seiner Predigt und seinem Prozess s. Th. Kaeppli, Le procès contre Thomas Waleys O.P., Rom 1936.

<sup>6</sup> Erhalten im Vat. lat. 4006; vgl. Anm. 9 (und s. auch Anm. 60).

<sup>7</sup> Im Vat. 4006; vgl. Anm. 9.

übel aufnahm und mit Gegenmassnahmen beantwortete, war das des Durandus. Der Papst liess aus seinem Traktat elf suspektte Sätze herausziehen und sie zusammen mit sieben Äusserungen des Thomas Waleys von einer Kommission von Theologen beurteilen. Allerdings beziehen sich diese *articuli* alle auf Seitenfragen; die These, um die es eigentlich ging, ist in keinem von ihnen *explicite* ausgesprochen. Darum ist es für die Geschichte des Visio-Streits auch nur von relativer Bedeutung, dass die Gruppe von Theologen, denen am 6. und 7. September 1333 unter dem Vorsitz des Kardinals Annibaldus de Ceccano die inkriminierten Artikel vorgelegt wurden, sie — mit teilweisen Vorbehalten und Einschränkungen — fast einmütig für häretisch oder wenigstens für irrig erklärten<sup>8</sup>. Wichtiger als diese mündlichen Antworten sind die schriftlichen *Responsiones*, die der Papst anschliessend von den bei jener Sitzung nicht anwesenden Theologen verlangte. Zwei von ihnen sind erhalten: die des Kardinals Fournier — der sich nun schon zum zweiten Mal über die *visio beatifica* äussern musste<sup>9</sup> — und die des *Magister Curiae*<sup>10</sup> Armandus de Bellovisu O. P.<sup>11</sup>. Fournier hatte nur über die Thesen des Durandus zu urteilen<sup>12</sup>, Armandus auch über die des Thomas Waleys; beide erklären nicht nur mehrere der ihnen vorgelegten Artikel für richtig und orthodox, sondern sagen deutlich genug — vor allem Armandus —, dass sie die These des Papstes über die Gottesschau für falsch halten.

Das sind — in grossen Zügen — die Vorgänge, die wir zum Verständnis des Folgenden in Erinnerung behalten müssen.

Über Disputationen, die in diesem Zeitraum an der Kurie stattfanden, macht Johannes Lutterell, der Kanzler von Oxford und bekannt vor allem als Ankläger Ockhams, in einem Brief eine Mitteilung. Es ist die einzige Notiz dieser Art, die bisher beachtet worden ist. Das

<sup>8</sup> Chartularium, Nr. 975.

<sup>9</sup> Benedikt XII, versah als Papst beide Schriften — *De statu animarum* und die *Responsiones* auf die *articuli* — mit je einem Vorwort und veröffentlichte sie, zusammen mit dem Traktat des Durandus; das Exemplar, das für ihn selbst geschrieben wurde, ist der heutige Vat. lat. 4006.

<sup>10</sup> Der Titel *magister sacri palatii* war unter Johann XXII. noch nicht gebräuchlich.

<sup>11</sup> Ms. Cambr., fol. 10<sup>r</sup>-39<sup>v</sup>; s. zu diesen *Responsiones* Kaeppli, a.a.O., S. 30 f. Aus dem Prolog geht hervor, dass der Kardinal Annibaldus auch bei diesen weiteren Vorgängen eine leitende Rolle spielte.

<sup>12</sup> Sein Gutachten hat den Titel *XI Questiones*, aber in Wirklichkeit werden nur zehn beantwortet: Fournier hat den neunten Artikel ausgelassen.

Schreiben<sup>13</sup> ist an einen *Dominus Curiae Romanae* gerichtet<sup>14</sup>, der ebenso wie Lutterell selbst am Tag vorher an einer dieser Disputationen teilgenommen und Lutterell gebeten hatte, das von ihm im Lauf der Diskussion Gesagte aufschreiben zu wollen. Das Thema war die zeitliche Ordnung von Auferstehung der Körper, Erlangung der vollen Gottesschau und Urteil im Augenblick des Jüngsten Gerichts. Ob Lutterell selbst der disputierende Magister war oder nur ein Zuhörer, der in die Debatte eingegriffen hat, sagt er nicht, dagegen erfahren wir, dass mehrere Kardinäle anwesend waren, und weiter — in indirekter Form —, dass es sich mindestens um die zweite Disputation dieser Art handelte, denn Lutterell erwähnt, was er in der «ersten» gesagt habe, wo es anscheinend um die Frage ging, ob die Gottesschau, die die Seligen nach dem Gericht haben werden, nur eine Steigerung der schon vorher vorhandenen sei<sup>15</sup>. Anlässlich einer *distinctio*, die er bei der Darlegung des eigenen Standpunkts macht, hören wir dann weiter, dass der Kardinal Annibaldus de Ceccano — dem wir bereits begegnet sind — schon zu verschiedenen Malen in diesem Kreis das Wort ergriffen hatte: De quo ... audistis Reverendum patrem et dominum, dominum Anibaldum cardinalem Neapolitanum nos diversis vicibus docuisse<sup>16</sup>. Annibaldus war 1326-27 Erzbischof von Neapel und dann Kardinalpresbyter con S. Lorenzo in Lucina; im Lauf des Jahres 1333 — das genaue Datum ist nicht bekannt — wurde er Kardinalbischof

<sup>13</sup> Es ist gleichfalls im Ms. Cambr. (fol. 91<sup>v</sup>-95<sup>r</sup>) erhalten; ediert von F. Hoffmann, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell, Leipzig 1959 S. 103-119.

<sup>14</sup> In der Handschrift heisst es *ad quendam D. Curie Romane disputantem*; Hoffmann löst *D.* als *Doctorem* auf und liest danach einen offensichtlichen Schnörkel als *et*, so dass die Überschrift keinen Sinn gibt. Im Manuskript findet sich am Schluss der Epistola (fol. 95<sup>v</sup>) eine Liste von Irrtümern, die man dem Papst vorgeworfen habe und die Responsiones darauf (ediert bei Kaepfeli, a.a.O., S. 8, Anm. 9); die Liste bezieht sich, wie in einem Schlussvermerk angegeben ist, auf den Brief Lutterells und ist vielleicht von ihm selbst verfasst.

<sup>15</sup> *Utrum vero ista visio (d.h. die nach dem Gericht) sit eadem visio cum visione quam prius habuerunt sed perfectior, de hoc in prima disputatione per me dicebatur quod non* (Ed., S. 108). Das *hii*, das Hoffmann zwischen *quam* und *prius* einschleibt, steht nicht in der Hs.; er hat ein *hic* am Rand falsch verstanden. — Lutterell selbst vertritt eine Art von Kompromisslösung zwischen der traditionellen und der neuen päpstlichen Lehre: die *animae separatae* haben zwar schon eine *visio dei clara et aperta*, die aber im Vergleich zu der nach dem Gericht nur *tenuis et obscura* ist, und jedenfalls ist sie, wie er schon in der ersten Disputation gesagt hat, nicht die gleiche (und nur unvollkommenere), sondern eine numerisch andere.

<sup>16</sup> Ed., S. 111.

von Frascati<sup>17</sup>. Von da an heisst er *Tusculanus*, während vorher, wie es damals üblich war, dem *cardinalis* der Name seines letzten Bischofsitzes hinzugefügt wurde. Lutterell muss also seine Epistola geschrieben haben, ehe Annibaldus Kardinalbischof war, und die Disputation, auf die sie sich bezieht, kann darum spätestens zu Beginn des Jahres 1333 stattgefunden haben.

Zu den in Avignon disputierenden Theologen gehörte, wie es ja zu erwarten ist, auch der Magister Curiae Armandus. Ausser den schon erwähnten *Responsiones* über die Durandus und Thomas Waleys betreffenden *articuli* ist von ihm eine weitere Schrift über die *visio beatifica* erhalten, die in der Überschrift auch als *Epistola* bezeichnet ist<sup>18</sup>, obwohl dieser Titel nicht stimmt: in Wirklichkeit handelt es sich um die schriftliche Ausarbeitung einer Quaestio, die zweifellos im *studium curiae* disputiert worden war. Sie beginnt:

*Illa qui (!) sursum est Jerusalem, libera est, scilicet a peccato et pena peccati secundum Glossam. Et beatus Bernardus in secundo sermone omnium sanctorum, exponens illud de animarum sanctorum psalmi<sup>19</sup> Eripuit animam meam de morte et cetera dicit: « id est ab omni peccato et pena peccati »<sup>20</sup>, quare anime sanctorum in celesti sede quiescentes deum facie ad faciem cernunt sicut angeli sancti, cum carentia divine visionis post tempus meriti non sit nisi pena peccati. Sed quia ab omnibus hoc non capitur, ideo melius querendo discutitur. Queritur ergo utrum anime sanctorum ante suorum corporum resurrectionem et diem iudicii videant presentialiter seu facialiter divinam naturam sicuti est in se.*

Aus diesem Anfang wird schon klar, in welchem Sinn Armandus die Frage entscheiden will: er nimmt eindeutig und energisch Stellung gegen die These des Papstes, noch in sehr viel stärkerem Mass als in seinem Gutachten, wo ja auch die Gelegenheit zu einer Äusserung über das Hauptproblem nicht in expliziter Form gegeben war. Ein erster Artikel bringt die Argumente, die ein *quod non* zu beweisen scheinen: es sind zwölf *rationes* und einige *auctoritates*, darunter die gewich-

<sup>17</sup> Im September, bei der Verhandlung über die *articuli*, war er es schon.

<sup>18</sup> Ms. Cambr., fol. 95<sup>v</sup>-118<sup>v</sup>. Sie schliesst unmittelbar an Lutterells Epistola an, was der Grund gewesen sein mag, dass auch sie so bezeichnet wurde. Die Überschrift lautet: Epistola Magistri Armandi predicatoris Magistri sacri Palatii. Sie muss also später hinzugefügt worden sein — die Handschrift stammt etwa aus der Mitte des Jahrhunderts —, und ist nicht authentisch (vgl. Anm. 10).

<sup>19</sup> Ps. 114, 8; das erste Zitat: Gal. 4, 26.

<sup>20</sup> S. die Predigt in Xenia Bernardina I, 2, Wien 1891, S. 619 ff.; die zitierte Stelle S. 623.

tigsten, die Johann selbst in seinen Predigten angeführt hatte. Dann wird im zweiten Artikel die *pars vera et affirmativa* erklärt und begründet, und schliesslich werden (drittens) die *rationes principales* widerlegt.

Armandus muss diese Quaestio disputiert haben viele Monate, ehe er seine *Responsiones* abfasste. Diese letzteren wurden am 23. Dezember 1333 beendet, wie er selbst angibt, aber die Quaestio kannte man in München, am Hof Ludwigs des Bayern, augenscheinlich schon im Sommer des gleichen Jahrs: in der sogenannten *Appellatio Treverensis*, einem Entwurf, den Bonagrata von Bergamo in der Zeit vom 14. Juli bis 12. August 1333 niedergeschrieben hatte<sup>21</sup>, und in einem Traktat, den wir im Codex Ottob. lat. 2520 gefunden haben<sup>22</sup> und der wahrscheinlich der Trierer Appellation um wenigens vorausgeht und in ihr benützt wurde, findet sich eine lange Argumentation, die unverkennbar aus der Quaestio des Armandus übernommen worden ist. Es handelt sich um die Auslegung des Paulus-Worts (2. Cor. 5, 6-8) *Scientes quoniam dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a domino ...* Der Papst hatte es in seiner zweiten Predigt angeführt und in seinem Sinn ausgelegt<sup>23</sup>: der Apostel meint *in hoc corpore mortali*, und der gegensätzliche Zustand, der die Gottesnähe und das *ambulare per speciem* und nicht *per fidem* bedeutet, ist das *esse in corpore immortali* nach der Auferstehung. Armandus dagegen sieht in der gleichen auctoritas ein Argument für seinen eigenen Standpunkt<sup>24</sup>: der Gegensatz zu *in corpore* ist der Zustand der *anima separata*, und für sie gilt, dass sie Gott *facialiter* schaut. Dass Paulus es nur so gemeint haben kann, will Armandus auf dreifache Weise zeigen: *per locum a divisione, per locum a simili* und *per locum a contrario sensu*. Es ist eine höchst verwinkelte logische Deduktion, und genau den gleichen komplizierten Gedankengang mit

<sup>21</sup> Er ist erhalten im Vat. lat. 4009, fol. 180<sup>r</sup>-188/89<sup>r</sup>.

<sup>22</sup> S. über ihn unsern Aufsatz Zwei unbekannte Streitschriften gegen Johann XXII. aus dem Kreis der Münchener Minoriten, *Archivum Historiae Pontificiae* 5, 1967, S. 57 ff.

<sup>23</sup> Ms. Cambr., fol. 6<sup>r</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, fol. 101<sup>r-v</sup>. Es ist das zweite Argument des zweiten Artikels (*pro parte vera*). Armandus geht von einem eigentümlich entstellten Zitat aus: er setzt jeweils *deus* statt *dominus* (*peregrinamur a deo, ... presentes esse ad deum*), was natürlich die Interpretation in seinem Sinn erleichtert. Ob es ein Versehen oder ob es Absicht ist, lässt sich nicht sagen. Johann hatte richtig zitiert und betont, dass der Apostel mit *dominus* durchweg Christus in seiner Menschheit meine. Armandus dagegen erklärt, Paulus verstehe hier den Begriff *pro deo ratione deitatis et non pro Christo ratione humanitatis, sicut aliqui pervertere voluerunt*.

fast wörtlich den gleichen Formulierungen finden wir im Ottoboni-Traktat und in der Trierer Appellation<sup>25</sup>. Das kann natürlich kein Zufall sein. Die Münchener Minoriten hatten ihre Gewährsmänner in Avignon und wurden im allgemeinen rasch und zuverlässig über das unterrichtet, was dort geschah und gesagt oder geschrieben wurde<sup>26</sup>. Und eine Quaestio des Magister Curiae, die ausdrücklich und ausführlich gegen die These des Papstes polemisierte, musste natürlich für den Kreis um Ludwig d. B. von besonderem Interesse sein.

Am Schluss seines Textes wirft Armandus in einer Art von Anhang noch eine zusätzliche Frage auf<sup>27</sup>, um sie dann in negativem Sinn zu entscheiden:

Dubitatur utrum anime beate visure sint beatam divinam essentiam clarius et perfectius et cetera post generale iudicium quam ante, quod est

<sup>25</sup> Ottob. 2520, fol. 124<sup>v</sup>-125<sup>r</sup>; Vat. 4009, fol. 180<sup>v</sup>. Beide Stücke sind wahrscheinlich von mehreren Autoren verfasst, und die ausgesprochen theologischen Teile gehen vermutlich oder sicher auf einen der Theologen des Kreises — vielleicht Franciscus de Marchia oder Ockham — zurück. Die Art, wie Armandus Argument in beiden Texten übernommen ist, ist eigentümlich: beide Male wurde fast wörtlich abgeschrieben, aber an einigen Stellen lehnt sich der Ottobonianus genauer an die Vorlage an als der Vaticanus, an andern ist es umgekehrt. Es kann also nicht so sein, dass der eine der zwei Texte hier — wie sonst häufig — vom andern einfach kopiert ist, sondern beide folgen direkt dem benutzten Original (vgl. auch Anm. 26). Das Paulus-Wort ist mehrfach, teils falsch, teils richtig, zitiert, aber die Konsequenzen, die Armandus aus der entstellten Wiedergabe gezogen hatte, sind in beiden Traktaten beibehalten. Statt *sicut aliqui pervertere voluerunt* (vgl. Anm. 24) heisst es in der Appellation: *sicut dicit dictus dominus Johannes* (im Ottobonianus fehlt die Bemerkung). Übrigens wurden noch andere Argumente aus der Quaestio des Armandus übernommen, aber sie sind farblos, so dass die Anleihen weniger auffallen.

<sup>26</sup> Dass die Disputationen an der Kurie *publice* gehalten wurden, wissen wir vom Papst selbst; vgl. Anm. 1. Aber die Münchener scheinen nicht nur einen Bericht oder eine Reportation, sondern geradezu ein Exemplar der von Armandus schriftlich ausgearbeiteten *determinatio* in der Hand gehabt zu haben. Im Text dieser letzteren ist nämlich an einem Punkt (im Beweis *per locum a simili*) etwas ausgelassen, und der auf diese Weise entstellte und sinnlos gewordene Satz begegnet im Ottoboni-Traktat wörtlich so wieder, während in der Appellation die ganze Stelle vereinfacht und damit verständlich gemacht ist. Offenbar wurde das in der Vorlage Gesagte zunächst einfach abgeschrieben, und erst beim zweiten Mal wurde gemerkt, dass etwas nicht stimmt, und eine Korrektur vorgenommen. — Die Quaestio des Armandus muss also veröffentlicht worden sein, denn dass ein Berichterstatter oder ein Reportator zufällig den gleichen Fehler gemacht hat, der dem Schreiber der *determinatio* passiert ist, ist nicht wohl anzunehmen.

<sup>27</sup> Fol. 116<sup>v</sup>-118<sup>v</sup>.

querere, sicut deducebatur, utrum visio beatifica sive actus essentialis beatificans intendatur sive intensior sit futurus post iudicium generale quam ante.

Wir wissen durch Lutterell, dass in der *prima disputatio* an der Kurie gerade dieses Thema — das ja ein altes, schon in früheren Zeiten oft und gern diskutiertes Problem darstellte — erörtert worden war. Das legt die Vermutung nahe, dass es sich hier und dort um die gleiche Quaestio handelt, und dass Armandus auch die erste Disputation abgehalten und damit die Reihe der Debatten über die visio beatifica eröffnet hat, die an seinem *studium* stattfanden.

Aufschluss über eine weitere und besonders interessante dieser Disputationen gibt uns ein längst bekannter und oft zitierter, aber nie wirklich ausgeschöpfter und vor allem immer anonym gebliebener Text, der im Vat. lat. 4007 erhalten ist. Es ist ein Fragment aus einem Traktat über die visio beatifica<sup>28</sup>, der von einem eifrigen und überzeugten Anhänger der päpstlichen Lehre verfasst ist, und zwar handelt es sich um ein Konzept, das zwar von Kopistenhand geschrieben, aber unverkennbar vom Autor eigenhändig durchkorrigiert ist: das Manuskript weist eine Reihe von Änderungen und Zusätzen auf, die nur vom Verfasser selbst und nicht von einem Dritten herrühren können, und die sehr eigenwillige, schwer leserliche Schrift, mit der sie ausgeführt sind, ist sicher nicht die eines Sekretärs. Das Fragment stammt mitten aus dem Text, hat also weder Anfang noch Ende, und es ist auch in sich selbst unvollendet geblieben. Das wird besonders an einem Punkt deutlich<sup>29</sup>, wo eine lange Partie gestrichen, aber noch nicht durch etwas Neues ersetzt ist; nur eine Note am Fuss der Seite gibt in summarischer Form an, was etwa an die Stelle der unterdrückten Ausführungen treten sollte. Es handelt sich also um einen unfertigen Entwurf, in dem der Autor zwar schon einige Verbesserungen vorgenommen, an den er aber noch nicht die letzte Hand gelegt hat. Ob sich damit auch der Fragment-Charakter des Ganzen erklärt, d. h. ob wir einen nie zu Ende geführten und nicht bloss einen nachträglich verstümmelten Text vor uns haben, lässt sich natürlich nicht sagen.

Wer der Verfasser ist, ergibt sich in keiner Weise aus dem Manuskript, obwohl der Inhalt gewisse Vermutungen nahe legen mag. Wir können auf sie verzichten, denn durch einen glücklichen Zufall sind wir in der Lage, die Hand, die die Autor-Korrekturen angebracht hat, mit grösster Wahrscheinlichkeit zu identifizieren, und eine nähere Be-

<sup>28</sup> Es besteht aus 49 Blättern (Papier), in Quart-Format.

<sup>29</sup> Fol. 18<sup>v</sup>-19<sup>r</sup>; vgl. dazu unten, S. 106 f.

trachtung des Textes macht diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit: der Verfasser unseres Traktats ist der Kardinal Annibaldus de Ceccano<sup>30</sup> — der gleiche, der im Prozess gegen Durandus und Thomas Waleys sozusagen als der offizielle Vertreter der päpstlichen Visio-Lehre aufgetreten ist und sich auch sonst immer als treuer Anhänger Johannis erwiesen hat.

Wir geben zunächst kurz den Inhalt des Fragments wieder. Es beginnt mitten im Satz: ... animabus separatis promissum et hoc non est evangelium, quia in nullo evangelio positum. Preterea tercio: ... Es wird also mit einer Reihe von Argumenten — auf dieses dritte folgt noch eine weitere *ratio* und dann kommen drei *auctoritates* — gezeigt, dass sich aus der Heiligen Schrift die sofortige Gottesschau der Seligen nicht beweisen lässt. Dann heisst es weiter<sup>31</sup>:

Sed dices, quod scriptura sacra affirmat in multis locis quod visio facialis concedatur animabus purgatis ante corporum resurrectionem, et beatus Thomas in 4<sup>o</sup> contra Gentiles multas auctoritates scripture tangit ad hoc probandum. Respondeo, quod si aliquae auctoritates debent esse expresse pro conclusionem ista, debent esse ille quas ipse allegat, qui excellens doctor fuit et in materia, ut videtur, satis cogitavit... Sed ubi auctoritates scripture per ipsum allegatae conclusionem predictam non ostendant: non est verisimile quod auctoritates scripture per alios doctores allegatae hoc clarius demonstrent. Et ideo

- 1<sup>o</sup> videantur auctoritates per ipsum allegatae,
- 2<sup>o</sup> auctoritates per Magistrum Durandum introductae,
- 3<sup>o</sup> auctoritates per quendam dominum adductae,
- 4<sup>o</sup> auctoritates per quoscumque alios allegatae et inventae,

quarum quasi omnes sunt expresse pro parte contraria et loquuntur de suppositis.

<sup>30</sup> S. über seine Schrift unsern Aufsatz: Handschriftliches zu Stefanischis Opus metricum, Italia medievale ed umanistica 10 (1967) S. 139 (Annibaldus war ein Neffe Stefanischis). Die Randbemerkungen in dem aus seinem Besitz stammenden Vat. lat. 4214 sind unverkennbar von der gleichen Hand geschrieben wie die Korrekturen im 4007. Dieser letztere gehörte offenbar auch zu den Büchern, die nach Annibaldus' Tod an die päpstliche Bibliothek von Avignon gingen und dann im Lauf der folgenden Jahrhunderte irgendwann einmal nach Rom und in die Vaticana gelangten (s. dazu a.a.O.). Im Katalog, der im Jahr 1369 von der bibliotheca pontificia aufgestellt wurde (ediert von F. Ehrle, in seiner *Historia bibliothecae Romanorum pontificum* I, Rom 1890, S. 277-432), heisst es unter Nr. 979: Item quidam quaterni papirei super questiones visionis essencie divine; vielleicht ist der heutige Vat. 4007 damit gemeint.

<sup>31</sup> Fol. 2<sup>r-v</sup>.

Das Programm, das mit diesen Sätzen angekündigt wird, ist in dem erhaltenen Fragment vollständig durchgeführt. Das Stück bildete augenscheinlich das *tertium principale* des Ganzen, denn am Schluss des Textes (fol. 49<sup>v</sup>) ist, in Form eines Custos auf dem unteren Rand der Seite, von der Hand des Autors vermerkt: quantum ad .4<sup>m</sup>. principale. Die Aufgabe dieses « dritten Teils » ist ausschliesslich die, die Interpretation der Bibelstellen, die die genannten Autoren zum Beweis der sofortigen Gottesschau anführen, zu prüfen und zu zeigen, dass sie fast alle im gegenteiligen Sinn auszulegen sind.

Das erste Kapitel ist Thomas gewidmet<sup>32</sup>. Die Verehrung für ihn, die in den einleitenden Worten zum Ausdruck kommt, ist die gleiche, die Annibaldus auch bei andern Gelegenheiten gezeigt hat<sup>33</sup>. Aber sie hindert ihn nicht, Punkt für Punkt die fünf *auctoritates scripture*, die Thomas — an verschiedenen Stellen — gebracht habe<sup>34</sup>, zu widerlegen. Patet ergo, so schliesst er, quod auctoritates scripture sacre moventes beatum Thomam evidenter non concludunt suum propositum, sed omnes magis sunt ad oppositum.

Das zweite Kapitel<sup>35</sup> geht gegen Durandus. Neun Bibelstellen hat dieser angeführt<sup>36</sup>, in quarum auctoritatum declaratione ponit plures errores manifestos, sicut clarius videbitur, cum eius tractatus pertractabitur. Annibaldus hatte also die Absicht — ob er sie ausgeführt hat, wissen wir nicht —, sich in einem späteren Abschnitt eingehend mit dem Traktat des Durandus und den Irrtümern, die er enthält, auseinanderzusetzen. Anschliessend ist etwa eine Seite gestrichen<sup>37</sup>: der Ver-

<sup>32</sup> Fol. 2<sup>v</sup>-18<sup>r</sup>.

<sup>33</sup> Vgl. etwa Chartularium, Nr. 838.

<sup>34</sup> Sie sind: Luc. 23, 43; 2. Cor. 5,1 und 5, 6-8; Philipp. 1, 23; Apoc. 14, 13. Bei der Auslegung der ersten Stelle — hodie mecum eris in paradiso — kann man, so erläutert Annibaldus, nicht nur *paradisus* in verschiedenem Sinn verstehen, sondern auch *hodie*: 3<sup>o</sup> hodie accipitur eternaliter sicut illud psalmi *Ego hodie genui te*, et tunc est sensus: « hodie mecum eris in paradiso, id est in futuro iudicio eris et ultra in perpetuum in paradiso ». Et sic scripsit et dixit quidam frater Predicator, magnus lector et probatus, sed publice loqui non ausus (fol. 3<sup>v</sup>-4<sup>r</sup>). Dieser Dominikaner, der es nicht wagte, sich öffentlich im Sinn der päpstlichen Lehre zu äussern, befand sich vermutlich in Paris, wo König Philipp einen gewissen Zwang in dieser Beziehung ausgeübt zu haben scheint; vgl. Anm. 61.

<sup>35</sup> Fol. 18<sup>r</sup>-27<sup>r</sup>. Am Schluss hat Annibaldus eigenhändig (und fast unleserlich) vermerkt: explicit de magistro Durampdine (!) quantum ad auctoritates scripturarum.

<sup>36</sup> Zach. 9, 11; Luc. 16, 23; Luc. 23, 43; Philipp. 1, 21; 2. Cor. 5, 1; Apoc. 6, 9; Apoc. 7, 9; Luc. 16, 22; Jac. 1, 12. Die Zitate begegnen alle in seinem Traktat.

<sup>37</sup> Fol. 18<sup>v</sup>-19<sup>r</sup>.

fasser hatte trotz dieser Ankündigung zunächst doch schon vier *errores* herausgestellt<sup>38</sup>, aber dann das Ganze unterdrückt und statt dessen auf dem unteren Rand der Seite von einem Schreiber eine lange Fussnote anbringen lassen. Sie beginnt: *Quidam tamen notant eum in erroribus infrascriptis*, und es folgen 16 Thesen, von denen 11 identisch sind mit den 11 *articuli*, die im September 1333 den Avignoner Theologen zur Beurteilung vorgelegt wurden. Unter den fünf zusätzlichen Irrtümern findet sich folgender<sup>39</sup>: *quia dicit quod electi decedentes statim admittuntur ad claram dei visionem que est finalis hominis beatitudo*. Offenbar waren also zuerst nicht 11, sondern 16 suspekthe Aussagen im Traktat des Durandus festgestellt worden, und unter ihnen die These, um die es im Grunde vor allem ging, die aber in der endgültigen Liste fehlt.

Aus dem allen geht zunächst eines hervor: unser Autor kannte den Traktat des Durandus. Das ist nicht so selbstverständlich. Es handelte sich um ein Gutachten, das für den Papst und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, und der Kardinal Fournier z. B. kannte es noch nicht, als Johann die Responsiones über die dem Bischof von Meaux zur Last gelegten *articuli* von ihm verlangte<sup>40</sup>. Unser Autor dagegen — und das spricht schon an sich selbst dafür, dass es sich um Annibaldus handelt — hatte nicht nur Kenntnis von dem Werk, sondern auch von der allmählichen Entwicklung der Anklage. Er war anscheinend, vielleicht schon im Auftrag des Papstes, daran gegangen, von sich aus Irrtümer aufzuspüren, hatte dann von den 16 *errores* erfahren, die an-

<sup>38</sup> Erwähnt sei der vierte: *Quartus (error) quia dicit erroneum et contra Articulum de descensu ad inferos, quod in nullo est contra Articulum, quem tamen Articulum ipse expresse negat, prout ordo suus alias sibi imposuit*. Hier geht Annibaldus nicht näher auf diesen Vorwurf ein, aber kurz danach kommt er noch einmal darauf zurück; s. Anm. 41. — Der *error*, den er festgestellt hat, begegnet auch in der Irrtumsliste vom September 1333 (als zweiter) und ist dort so formuliert: *quod Christus non potuit liberare animas sanctorum de lacu inferni et de vinculis nisi dando eis claram visionem divine essentie*. Durandus bringt die entsprechenden Überlegungen — aus dem Glaubensartikel *descendit ad inferos* müsse notwendig geschlossen werden, dass Christus den Seelen im Limbus die sofortige Gottesschau verliehen habe, und wer das leugne, leugne den Glaubenssatz — in seinem Traktat als ersten Beweis für die eigene, « wahre » These « *quod anime sanctorum postquam exute sunt a carne et perfecte purgate ... statim admittuntur ad visionem dei beatam* » (Vat. 4006, fol. 286<sup>r</sup> alt, 309<sup>r</sup> neu), unter Anführung des Wortes Zach. 9, 11 (vgl. wieder Anm. 41).

<sup>39</sup> Es ist der zweite der 16 (die übrigen vier sind Nr. 1, 6, 11, 14).

<sup>40</sup> Er sagt es in dem Vorwort, das er als Papst hinzugefügt hat (vgl. oben, Anm. 9). Erst bei der Ausarbeitung der Antworten erhielt er eine Abschrift des Traktats.

dere zusammengestellt hatten, und darauf hin die eigenen Ausführungen gestrichen. Die endgültige Liste, die Annibaldus dann Anfang September der Theologen-Kommission vorlegte — und an deren Kompilation er zweifellos Anteil hatte — ist in dem Traktat nicht mehr vermerkt; vielleicht hatte er schon, ehe es soweit kam, auf die weitere Ausarbeitung der Schrift verzichtet.

Kehren wir zum Text zurück. Er geht nach der gestrichenen Stelle so weiter: *Nunc autem sufficiat ostendere dictas auctoritates colorem non habere ad convincendum visionem facialem inesse animabus sanctis*. Wie bei den Bibelstellen, die Thomas angeführt hatte, wird auch hier Punkt für Punkt gezeigt, dass sie allesamt eher das Gegenteil beweisen. In der Darlegung im einzelnen kann Annibaldus sich dann doch nicht versagen, gelegentlich wieder ausdrücklich einen *error* festzustellen<sup>41</sup>, oder sogar das Wort *hereticum* zu gebrauchen. Übrigens bricht das Kapitel nicht ganz vollendet, aber immerhin in der Erörterung der *ultima auctoritas*, mitten im Satz ab: wahrscheinlich war, wie bei den Ausführungen gegen Thomas, eine zusammenfassende *conclusio* beabsichtigt, zu der es dann nicht mehr gekommen ist.

Das nächste Kapitel<sup>42</sup> hat die Überschrift: *Auctoritates quas patriarcha dicitur introduxisse*; auch in den fortlaufenden Seitentiteln, die das Manuskript aufweist, heisst es jeweils *dicta patriarche*, während der Text nur in unbestimmter Form von *quidam alii, ille*, und höchstens von *dominus* spricht. Aber es ist wohl kein Zweifel, dass es sich um den Dominikaner Petrus de Palude, seit 1329 Patriarch von Jerusalem, handelt, der auch sonst als Gegner der päpstlichen These begegnet<sup>43</sup> und der dann später zu den Theologen gehörte, die Benedikt

<sup>41</sup> So kommt er bei der Erörterung der ersten auctoritas — « Tu quoque in testamento sanguinis tui emisisti vincos tuos de lacu » — auf den Irrtum zurück, den er selbst als vierten konstatiert hatte (s. Anm. 38), und bemerkt noch einmal (fol. 21<sup>r</sup>): *Verum est tamen quod sibi non multum convenit loqui de Articulo descensus ad inferos, quia per ordinem suum sibi in magisterio constituto impositum fuit quod negabat Articulum descensus ad inferos, quia cum Articulus dicat quod Christus descendit ad inferos et iste doctor determinet quod Christus in triduo nusquam fuit, ergo ad inferna non descendit*. Annibaldus spielt damit auf die Zensur vom Jahr 1314 an: der Sentenzenkommentar des Durandus wurde auf Befehl des Ordensgenerals von einer Kommission geprüft, die 93 Irrtümer feststellte. Art. 57 und 58 dieser Liste beziehen sich auf die « *materia tangens Christum esse in triduo mortis seu in sepulcro seu in inferno* » (s. dazu J. Koch, *Durandus de S. Porciano O.P.*, Münster 1927, S. 18 und S. 90).

<sup>42</sup> Fol. 27<sup>v</sup>-36<sup>r</sup>.

<sup>43</sup> S. unten, Anm. 60.

XII. nach Sorgues berief, um die *Constitutio Benedictus Deus* vorzubereiten<sup>44</sup>, mit der er durch eine dogmatische Definition den Visio-Streit beendete. Die Schrift des Patriarchen, auf die unser Autor sich bezieht und von der sonst keine Spur erhalten ist, war vermutlich auch ein Gutachten über die Frage der Gottesschau, das — wie die Traktate von Durandus und Fournier — auf Wunsch oder Befehl Johanns XXII. abgefasst wurde und nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war. Die Kapitelüberschrift klingt fast so, als habe auch Annibaldus es nicht gesehen und kenne die Zitate, die der Patriarch bringt, nur vom Hörensagen. Aber aus dem Text selbst gewinnt man nicht diesen Eindruck. Er beginnt gleich ganz präzise: *Quidam vero alii auctoritates alias scripture introducunt ad superius propositum probandum, que parum valent sicut prime*. Bei ihrer Wiedergabe — es sind acht im ganzen<sup>45</sup> — erwähnt Annibaldus auch, wie sie ausgelegt wurden; er muss also den Traktat gelesen haben. Wir haben damit zugleich wenigstens eine Andeutung über den Inhalt dieser verlorenen Schrift.

Das vierte und letzte Kapitel widerlegt 16 weitere *auctoritates*, die *quidam alii*, von denen keiner näher bezeichnet ist, angeführt hätten<sup>46</sup>. Damit ist das *tertium principale* — und unser Fragment — zu Ende.

Wir sagten, dass dieser Text Aufschluss über eine weitere der Avignonner Disputationen gibt. Genauer: der Traktat, von dem wir im Vat. 4007 ein Bruchstück vor uns haben, war offenbar im Anschluss an eine solche vom Disputierenden verfasst worden, ähnlich wie Lutterell und Armandus es gemacht hatten, nur in sehr viel ausführlicherer Form. Wir geben die Stellen wieder, die Anspielungen auf die vorausgegangene Disputation enthalten.

Zu den *auctoritates*, die Thomas gebracht und nach Ansicht unseres Autors falsch ausgelegt hat, gehört auch jenes Paulus-Wort, das uns schon bei Armandus begegnet ist: *dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a domino ...* Bei seiner Erörterung heisst es<sup>47</sup>:

*Si autem dicta auctoritas introducatur ut introducebatur per Magistrum Respondentem, nos non videbamus in disputatione nec adhuc videmus in argumento aliquam apparentiam, sed manifestam fallaciam. Videbatur enim*

<sup>44</sup> Die *Responsio*, die Petrus bei diesem Anlass gab, s. bei Kaeppli, a.a.O., S. 84-87.

<sup>45</sup> Nämlich: Mt. 20, 8 ss.; Mt. 25, 21 oder 23; Luc. 23, 43; Mt. 20, 8; Joh. 17, 24; Apoc. 6, 11; 3. Reg. 10, 8; Exod. 33, 19.

<sup>46</sup> Fol. 36<sup>v</sup>-49<sup>v</sup>. Auch dieses letzte Kapitel bricht, wie das gegen Durandus, mitten im Satz, aber beinah vollendet, ab.

<sup>47</sup> Fol. 16<sup>r-v</sup>.

sic arguere: « quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino, per fidem enim ambulamus; ergo quando sumus extra corpus, non peregrinamur, sed ambulamus per speciem ». In isto enim argumento est fallacia consequentis arguendo a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ut si sic argueretur: « est homo, ergo est animal; ergo quod non est homo, non est animal », quod est falsum, asinus enim non est homo et tamen est animal. Sed debet arguere: « ergo quod non est animal, non est homo ». Sic in proposito arguit a destructione antecedentis ad destructionem consequentis... Preterea nullum colorem habet dicere « dum sumus in scholis, non sumus cum domino papa, ergo cum sumus extra scholas, sumus cum domino papa », possumus enim esse alibi. Sic non sequitur « dum sumus in hoc corpore, non sumus in celo, ergo dum sumus extra corpus, sumus in celo », possumus enim esse in purgatorio vel in inferno. Unde auctoritas illa evidenter non concludit animas sanctorum habere visionem facialem deitatis. Propter quod arguebat dominus Archiepiscopus Rothomagensis confirmans argumentum nostrum sic: ex argumento in quo vincitur fallacia consequentis, nihil manifeste vincitur; sed in isto vincitur, ergo et cetera. Probatio minoris:... (es folgt noch einmal die gleiche Überlegung, die Annibaldus schon als eigene gebracht hat).

Hier ist also deutlich gesagt, dass es sich um eine Disputation handelte, die Annibaldus leitete. Der als Respondens fungierende Magister — wir werden gleich Näheres über ihn erfahren — legt in der Argumentation gegen die päpstliche Lehre das Apostelwort in einer Weise aus, die Annibaldus für unlogisch erklärt. Das Beispiel, mit dem er das erläutert — wenn wir in der Schule, d. h. im *studium curiae*, sind, sind wir nicht beim Papst, usw. — macht deutlich, dass sich das Ganze in Avignon abspielt. Auch einer der Zuhörer findet, dass der *Respondens* einen Trugschluss gebraucht hat, und greift in die Diskussion ein, um Annibaldus in seiner Widerlegung zu unterstützen: es ist Petrus Rogerii, der künftige Clemens VI., der damals Erzbischof von Rouen (noch nicht Kardinal) war. Wir sehen ihn hier unter den Verteidigern Johanns<sup>48</sup>, freilich nur, um ein bestimmtes Argument zurückzuweisen und nicht notwendig um die These des Papstes als solche zu vertreten.

<sup>48</sup> Dass Petrus Rogerii eine etwas unklare Rolle im Visio-Streit gespielt hat und bald mehr der einen, bald mehr der andern Seite zuneigt, ist bekannt (vgl. auch Anm. 60). Er gehörte zu denen, die mit den Fragen, um die es ging, gründlich vertraut waren: als Pariser Magister hatte er eine Reihe von Quaestionen über den *intellectus creature rationalis assumpte a Verbo personaliter* disputiert, und darunter die Frage, ob dieser Intellekt *propter carentiam corporis* (in triduo mortis) *retardetur a perfecta dei visione* (Borgh. 89, fol. 46<sup>r</sup>-49<sup>v</sup>+52<sup>r</sup>; s. darüber unsern Katalog der Codices Burghesiani und den dort zitierten Aufsatz, jetzt auch Ausgehendes Mittelalter 2, Rom 1967, S. 290 ff.). In einem ersten Artikel hatte Petrus Rogerii das Pro-

Dieses Argument nun, das so wenig überzeugt hat, ist nichts anderes als ein Teil der Beweisführung *ex triplici loco*, die Armandus in seiner Quaestio bringt und die die Münchener Minoriten von ihm übernommen haben<sup>49</sup>. Aber trotzdem war Armandus nicht der respondierende Magister, wie man nach dieser Argumentation annehmen könnte.

Der Respondens taucht noch zweimal im weiteren Verlauf des Traktats auf. Zunächst in dem Kapitel gegen Durandus, bei der Auseinandersetzung über die Stelle vom armen Lazarus im Schoss Abrahams (Luc. 16), die Durandus im Sinn der sofortigen Gottesschau gedeutet hatte<sup>50</sup>. Der Respondens verteidigt diese Auslegung und bringt zur Bekräftigung noch ein weiteres Bibelwort — *miseratio eius super omnia opera eius* (Ps. 144,9) —, von dem Annibaldus findet, *quod nihil concludit pro ipso vel errorem concludit*. An dem Punkt nun, wo es im Text heisst « *Ideo dicendum est ad auctoritates Magistri Respondentis* », hat Annibaldus am Rand eigenhändig vermerkt: *contra magistrum de carmelo generallem*. Der Respondens war also der damalige General der Karmeliter, Petrus de Caesis oder de Coesis<sup>51</sup>, der sich auch noch

---

blem ganz allgemein « *de omni anima rationali separata a corpore generaliter* » gestellt, und im zweiten « *de anima unita Verbo dei, puta de anima Christi specialiter* ». Trotz des Titels handelt die Quaestio nicht eigentlich von der visio beatifica, sondern allgemeiner von der beatitudo, que consistit in intellectus et voluntatis operatione, und die Frage ist, ob, warum, in welcher Weise sie *propter carentiam corporis* noch nicht die höchste und vollkommenste ist. Sehr originell sind die Ausführungen nicht, aber sie zeigen, dass Petrus Rogerii weitgehend vertraut war mit dem, was frühere Autoren über dieses Thema gesagt hatten. Er zitiert mit Namen — ausser Augustin, Bernardus usw. — vor allem Wilhelm von Ware und Heinrich von Gent, dessen Quaestio (Quodl. VI, qu. 5) « *utrum Christi gloria erat in aliquo diminuta in triduo separationis anime a corpore* » berühmt war. Zu den *multi alii*, deren Ansichten er referiert, gehört unverkennbar auch Gerardus von Abbéville, der eine gleichfalls berühmte Quaestio disputiert hatte (Quodl. VII, qu. 21) « *utrum anime beate resumptis corporibus clarius videant lumen increatum quam videant modo* ». Diese letztere hatte übrigens auch Johann XXII. studiert: im Vat. lat. 1015, der die Quodlibeta Gerards enthält, hat der Papst mit eigener Hand den Titel dieser Quaestio am Schluss des Bandes (fol. 221<sup>r</sup>) notiert. Freilich ist die Fragestellung, die dann mit ihm selbst kommt, eine grundsätzlich andere (vgl. auch Anm. 56).

<sup>49</sup> Es ist der Beweis per locum a contrario sensu — *qui optime tenet in ista materia* meint Armandus und wiederholen die Münchener: offenbar fanden ein Ockham und ein Franciscus de Marchia nichts an ihm auszusetzen. Übrigens spricht schon der Papst in seiner zweiten Predigt (fol. 6<sup>r</sup>) kurz von einer derartigen Auslegung des Apostelworts, die *alii* versucht hätten und die falsch sei.

<sup>50</sup> Fol. 26<sup>r</sup>-27<sup>r</sup>. Es ist die vorletzte (8.) auctoritas, die Durandus bringt.

<sup>51</sup> Oder de Casa, de Domibus (Des Maisons). S. über ihn G. Wessels, *Historia chronologica Priorum generalium ordinis B. Mariae Virginis de Monte Carmelo*,

ein anderes Mal im Visio-Streit geäußert hat<sup>52</sup>. Es ist anzunehmen, dass er bei der Disputation des Magister Curiae — die dann vor der des Kardinals Annibaldus stattgefunden haben muss — zugegen war, und er wird, genau wie die Münchener Franziskaner, jene Beweisführung so einleuchtend gefunden haben, dass er sie sich zu eigen machte.

Die dritte Stelle, in der der Respondens genannt wird, sagt wenig über ihn<sup>53</sup>, ist aber aus einem andern Grund interessant. Sie findet sich im letzten Kapitel, wo die *argumenta reliquorum* erörtert werden. Eine der angeführten auctoritates war das Paulus-Wort « Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem ». Der Apostel, so führt Annibaldus aus, kann nur die höchste und vollkommenste Gottesschau mit dem *facie ad faciem* gemeint haben<sup>54</sup>:

Hec autem visio non habetur ante diem iudicii, ut omnes doctores qui de hac materia sunt locuti conformiter dicunt. Omnes enim ponunt quod visio perfectissima non habetur ante corporum resurrectionem. Unde nullus magister qui determinaverit vel qui predicaverit<sup>55</sup>, nec etiam ille dominus — d.h. der Patriarch —, nec ille qui determinavit Parisius, nec ille qui determinavit in Anglia, nec Magister Durandus ponunt visionem perfectam ante iudicii diem, licet beatus Thoma oppositum dicat in 4<sup>o</sup> contra Gentiles et in prima secunde et in libello de rationibus fidei. Et Magister Respondens idem etiam videbatur ponere, licet quandoque videretur velle quod hec auctoritas pro tempore ante iudicium habeat veritatem.

Es ist die Bemerkung über Disputationen in Paris und England, die wir zu Beginn erwähnten; wir kommen noch darauf zurück. Sonst hat das Gesagte wohl nur rhetorische Bedeutung, denn an die hier behauptete Übereinstimmung der Meinungen hat vermutlich Annibaldus selbst nicht geglaubt<sup>56</sup>.

Neapel 1773 (Neudruck Rom 1929), S. 79 f.; und Bibliotheca Carmelitana, Rom 1927, Sp. 561.

<sup>52</sup> S. unten, Anm. 60.

<sup>53</sup> Höchstens so viel, dass er offenbar mehrfach das Wort ergriffen hat und als überzeugter Anhänger der traditionellen Lehre auftrat und also nicht nur der Form nach den *respondens* — im Sinn des *advocatus diaboli* — machte.

<sup>54</sup> Fol. 42<sup>r</sup>.

<sup>55</sup> Im Sinn der traditionellen Lehre wurde jedenfalls in Paris gepredigt; vgl. Anm. 61.

<sup>56</sup> Denn selbst wenn es zuträfe — was durchaus nicht der Fall ist —, dass alle Vertreter der traditionellen Lehre eine Steigerung der Gottesschau nach dem Gericht annahmen, dann bliebe der fundamentale Unterschied gegen die Auffassung des Papstes immer noch bestehen. Dieser wollte ja vor der Auferstehung der Kör-

Das Bruchstück im Vat. 4007 ist ausschliesslich der Polemik gegen fremde Auffassungen gewidmet. Die eigene Meinung des Verfassers wird natürlich an mehr als einer Stelle deutlich, aber von den Argumenten, mit denen er sie begründen wollte, ist nirgends die Rede. Es könnte sein, dass von anderer Seite eine Andeutung darüber gemacht worden ist: Thomas Waleys referiert in seiner Predigt eine Reihe von Beweisen, die für die Lehre des Papstes angeführt worden seien, und in einem der erhaltenen Manuskripte steht bei acht von ihnen jeweils am Rand *ratio Anibaldi* <sup>57</sup>. Vielleicht haben wir hier einige der Argumente vor uns, die Annibaldus in seiner Disputation für seine und Johanns These gebracht hat <sup>58</sup>. Möglicherweise war Waleys selbst anwesend, oder er hat von dritter Seite darüber gehört.

Wir hätten damit nicht nur eine inhaltliche Ergänzung zu der Disputation des Kardinals Annibaldus, sondern auch einen terminus ante quem: sie muss vor dem 3. Januar 1333 stattgefunden haben. Tatsächlich findet sich in der Polemik des Vat. 4007 ja auch keinerlei Hinweis auf Waleys, was unbegreiflich wäre, wenn der Verfasser seine Predigt schon gekannt hätte. Damit ergibt sich weiter, dass auch die beiden Disputationen des Magister Curiae noch dem Jahr 1332 angehören müssen, denn beide liegen vor der des Kardinals: an die eine scheint sich sein Respondens zu erinnern <sup>59</sup>, und die andere war die *prima dis-*

per überhaupt keine Schau der göttlichen Wesenheit (sondern nur der Menschheit Christi) zugeben und hat im übrigen am Schluss seiner zweiten Predigt (fol. 9<sup>v</sup>-10<sup>r</sup>) ausdrücklich eine eventuelle Deutung seiner Lehre im Sinn eines blossen graduellen Unterschieds zwischen dem Zustand vor und nach dem Gericht abgelehnt: Et si aliqui vellent dicere quod nunc sancti intrant in gaudium domini sui videndo deitatem, sed intrabunt plenius et perfectius resumptis corporibus: frater, dico quod sine preiudicio conferendo et salva veritate, quod pro nunc non vident sancti deitatem. Unde licet sint diversi gradus in beatitudine, quia sanctus unus videbit clarius alio iuxta illud *in domo patris mei mansiones infinite sunt* ..., unde Christus homo clarius videbit et post ipsum beata virgo et consequenter alii, secundum quod plus vel minus dilexerunt deum, cum in gradu suo quilibet etiam plene et perfecte beatus et satiatus sua beatitudine sit, ita quod nihil amplius appetet, nec crescet beatitudo illius gradus ex quo semel deitatem viderunt. — Manche, die eine Kompromisslösung suchten, hatten den Papst in diesem Punkt falsch verstanden (oder falsch verstehen wollen).

<sup>57</sup> Paris, Bibl. Nat. Ms. lat. 6731, fol. 81<sup>v</sup>-83<sup>r</sup>; vgl. Kaeppli, a.a.O., S. 99 f. Schon N. Valois hat in seinem Artikel über Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII (*Histoire littéraire de la France*, 34, 1915, S. 575), auf diese rationes hingewiesen und sie auf den Kardinal Annibaldus bezogen.

<sup>58</sup> Sie stimmen z.T. mit denen überein, die der Papst schon selbst in seinen Predigten angeführt hatte.

<sup>59</sup> Auch aus andern Gründen ist es unwahrscheinlich, dass Armandus nach

*putatio* der ganzen Reihe. Und es klärt sich vor allem die zeitliche Reihenfolge in einem andern Zusammenhang: der Traktat des Durandus muss gleichfalls entstanden und sogar schon in Avignon eingegangen sein, ehe Waleys seine Predigt hielt, denn Annibaldus disputiert ja über ihn. Dasselbe gilt von dem nicht erhaltenen Gutachten des Patriarchen Petrus de Palude. Nur der Kardinal Fournier hatte offenbar seinen langen Traktat noch nicht abgeschlossen; mindestens scheint Annibaldus nichts von ihm zu wissen.

Von den Disputationen an der Kurie, die der Papst im November 1333 erwähnt, sind uns also im ganzen vier bekannt geworden; drei von ihnen dürften in die letzten Monate oder Wochen des Jahrs 1332 fallen, und auch die vierte — die, von der Lutterell berichtet — kann, wie wir sahen, nicht viel später stattgefunden haben. Von weiteren wissen wir bis jetzt nichts. Aber es ist auch möglich, dass die Periode des sachlichen Diskutierens zu Ende war, als mit dem Beginn des Jahrs 1333 eine Zeit des schärferen Kampfes anbrach.

\* \* \*

Über die Vorgänge in Paris während dieser Zeit wissen wir wenig. Zu dem grossen Schlag König Philipps gegen den Papst und der mehr oder weniger erzwungenen Erklärung der 29 Theologen über die *visio beatifica* kam es erst Ende 1333, im Anschluss an die Disputation des Franziskanergenerals Geraldus Odonis<sup>60</sup>. Vorher scheint Philipp zwar

---

der Predigt und Verhaftung des Thomas Waleys seine Disputation gehalten hat, in der er ja gelegentlich ziemlich scharfe Ausdrücke gegen den Papst gebraucht (vgl. Anm. 24).

<sup>60</sup> Dass es ein Fehlschlag war, der von falschen Voraussetzungen ausging, haben wir an anderer Stelle zu zeigen versucht (Die Pariser Disputation des Geraldus Odonis über die *visio beatifica dei*, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4, 1965, S. 213-251). Zu den 29 magistri, die sich in dem für den König bestimmten und von ihm geforderten Dokument (*Chartularium*, Nr. 981) in einem ersten Punkt für die sofortige Gottesschau aussprechen, aber gleichzeitig einen Brief an den Papst richten, der dieser Erklärung jede Schärfe nimmt (Nr. 982), gehörten Petrus de Palude — der als Patriarch an erster Stelle genannt wird —, Petrus Rogerii und der Karmelitergeneral Petrus de Casa (wie er hier heisst). — Der sogenannte *Tractatus per universitatem Parisiensem tempore Johannis xxii<sup>1</sup> compositus de vita animarum separatarum...*, der im Ms. lat. 12971 der Pariser Bibl. Nat. erhalten ist, wurde nicht — wie Valois, a.a.O., S. 617, annimmt — von der Universität verfasst, um die Erklärung der 29 magistri zu rechtfertigen, sondern ist eine spätere Kompilation, die an erster Stelle das Schreiben an den Papst enthält, was zu dem Titel Anlass gegeben haben mag, und dann in der Hauptsache den Traktat des Durandus wiedergibt (was bisher nicht beachtet worden ist).

mit gewissen Zwangsmassnahmen verlangt zu haben, dass über das Thema im traditionellen Sinn gepredigt werde — Johann beschwert sich in dem schon erwähnten Brief vom 18. November 1333 darüber <sup>61</sup> —, aber dass man mindestens an der Universität auch die These des Papstes ungestört verteidigen konnte, zeigt eine Quaestio, die der Franziskaner Arnaldus de Claromonte dort disputiert hat. Er hatte mit ausdrücklicher päpstlicher Lizenz während der Sommerferien des Jahrs 1333 seine Vorlesung über die Sentenzen halten können <sup>62</sup> und wurde dann schon im September, wieder auf Anordnung Johanns, Magister der Theologie und, einen Tag vorher, Bischof von Tulle. Seine Quaestio lautet « *utrum anime separate a corpore virtute sacramentorum (sic!) sufficienter purgate immediate habent dei visionem facialem* » und wird ganz im Sinn der päpstlichen Lehre entschieden. Sie ist in einem Pariser Manuskript, das aus dem Besitz Baluzes stammt, erhalten und schon lang bekannt <sup>63</sup>. Aber diese Handschrift ist nicht nur durch Feuchtigkeitflecken häufig unleserlich geworden, sie bietet auch einen mehrfach und gerade an den interessantesten Stellen gekürzten Text, wie ein Vergleich mit einem andern, bisher unbekannt gebliebenen Exemplar, das wir im Miszellen-Band Ottob. lat 2520 fanden und von dem wir gleich sprechen werden, ergibt.

Es handelt sich bei dieser Quaestio um das *principium* zum vierten Buch der Sentenzen, d. h. um eine jener feierlichen Einleitungsvorlesungen, mit denen die Baccalare die Erklärung der einzelnen Bücher zu eröffnen hatten. Und zwar ist es wahrscheinlich das zweite *principium*, das Arnaldus von Clermont während seiner Ferien-*lectura* abgehalten hat, denn in Paris war es üblich, die *libri* des Lombarden in der Reihenfolge I, IV, II, III zu kommentieren. Die Einleitungs-Quaestio zum ersten Buch ist nicht erhalten, aber Arnaldus verweist

<sup>61</sup> Der Papst schreibt, es sei ihm zu Ohren gekommen, dass der König mehrere *magistri in theologia* unter Androhung von Strafen gezwungen habe, zu predigen « *quod anime sancte ante suorum resumptionem corporum videant clare divinam essentiam* ».

<sup>62</sup> Vgl. Chartularium, Nr. 947 und die Anmerkung dazu. Die *vacationes studii Parisiensis*, während derer Arnaldus lesen wollte, sind die Sommerferien und nicht die *dies non legibiles* im Lauf des Studienjahrs, wie P. Fournier annahm (in seinem Artikel über Petrus Rogerii, Hist. litt. de la France 37, S. 211 f.; er scheint auch sonst das Schreiben Nr. 947, in dem der Papst den Erzbischof von Rouen beauftragt, Arnaldus die Lizenz für die *lectura* zu übermitteln, falsch verstanden und dieses Privileg auf Petrus Rogerii selbst bezogen zu haben, was ganz unsinnig ist).

<sup>63</sup> Ms. lat. 5288, fol. 107<sup>r</sup>-111<sup>r</sup>. S. darüber Valois, a.a.O., S. 590 f., der kurz über das Stück berichtet.

einmal auf sie und nennt einige Thesen, die er dort aufgestellt hat und die gleichfalls mit dem Visio-Problem in Zusammenhang stehen <sup>64</sup>. Im allgemeinen pflegte der *incepturus* <sup>65</sup> sich in den *principia* mit einem der übrigen gleichzeitig beginnenden Baccalare über irgend ein Thema aus dem betreffenden Buch der Sentenzen auseinanderzusetzen. Arnaldus hatte vermutlich während der *vacationes* keinen Kollegen, mit dem er hätte disputieren können, und so greift er zu einem Ausweg und macht die Quaestio, die ein Magister in dem eben abgelaufenen Studienjahr — hoc anno — determiniert hatte und in der ein ähnliches Thema behandelt worden war, zum Gegenstand seiner Polemik.

Um es gleich zu sagen: das Interessante an diesem principium ist weniger die eigene Ansicht Arnalds als das, was er über die determinatio des Magisters berichtet. Und gerade das ist in dem Ottoboni-Manuskript erheblich ausführlicher als in der Pariser Handschrift. Diese letztere <sup>66</sup> präsentiert die Quaestio im Rahmen eines an den Heiligen Vater gerichteten Schreibens, mit dem der Verfasser sich deutlich für das entschuldigt, was er über die visio beatifica gesagt hat <sup>67</sup>. Es ist darum ausgeschlossen, dass der Papst, an den er sich wendet, Johann XXII. ist <sup>68</sup>, denn dem gegenüber hätte er seine Haltung nicht zu rechtfertigen brauchen. So kann es sich nur um Benedikt XII. handeln <sup>69</sup>, der ja dem Visio-Streit ein Ende machte und der sich dafür interessiert haben wird, was der Bischof von Tulle — der vermutlich als eifriger Anhänger Johanns galt — im einzelnen behauptet hatte.

<sup>64</sup> S. unten, Anm. 73.

<sup>65</sup> *Incipere* war, mindestens in Paris, der Terminus technicus für den Beginn der Sentenzenvorlesung, (vgl. unten, Anm. 73); entsprechende Bedeutung hatte *incepturus*, *incipiens*, *inceptor*. Das Verbo *to incept*, das englische und amerikanische Mediävisten neuerdings gern gebrauchen, um die Erlangung der Magister-Würde zu bezeichnen, ist darum missverständlich und höchstens auf die Verhältnisse in England anzuwenden (in Oxford war in der Tat für den feierlichen Akt bei der Einführung des neuen doctor, der in Paris *aula* hiess, die Bezeichnung *inceptio* üblich).

<sup>66</sup> Sie ist von zeitgenössischer Hand geschrieben, eine etwas spätere hat am Kopf der ersten Seite *episcopi Tutellensis* vermerkt. Sonst ist der Name des Verfassers nicht genannt.

<sup>67</sup> Er schickt dem Text der Quaestio ein paar Zeilen voraus, in denen er versichert, dass er dies und nicht mehr über die Frage gesagt habe; am Schluss stellt er noch einmal die rationes zusammen, die er für seine These angeführt hatte, und erklärt dann in einem kaum mehr leserlichen Nachwort, er nehme alles, was etwa irrig sei, zurück usw.

<sup>68</sup> Valois meinte es.

<sup>69</sup> Arnaldus ist 1337 gestorben, hat also keinen andern Papst mehr erlebt.

Im Oktob. 2520<sup>70</sup> fehlt der Brief an den Papst; der Text beginnt unmittelbar: Circa principium quarti sententiarum quero istam questionem, utrum...<sup>71</sup> Wir haben hier zweifellos ein Exemplar der ursprünglichen Fassung, d. h. eine Wiedergabe der gehaltenen Vorlesung<sup>72</sup> — die entweder der Autor selbst oder ein Zuhörer ausgearbeitet hatte —, und nicht eine Abschrift des für den Papst bestimmten Textes. Damit wird begreiflich, warum das Pariser Manuskript gekürzt erscheint: für den Papst wurde nicht nur hier und da Unwesentliches kontrahiert, es wurde vor allem unterdrückt, was in der Polemik zu weit ging und zu persönlich wurde. Aber gerade diese Stellen sind zum Teil recht aufschlussreich.

Wir betrachten nun die Auseinandersetzung mit dem *doctor* etwas näher. Ihr ist ein langer erster Artikel und damit der Hauptteil der Quaestio gewidmet; der zweite, sehr viel kürzere Artikel, der die eigene

<sup>70</sup> Fol. 238<sup>r</sup>-245<sup>r</sup>. Es ist ein Quaternio, dessen Lagen falsch gebunden sind; die richtige Reihenfolge der Blätter wäre 238, 243, 239-42, 244-45. Das Heft ist eines der Manuskripte, die Joseph Maria Suarès wohl in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts für den Kardinal Francesco Barberini in den Klosterbibliotheken in und um Avignon erworben hatte, und die sich jetzt im Oktob. 2520 finden (vgl. zu ihnen unsern oben, Anm. 22, zitierten Aufsatz; S. 78, Anm. 112). Er beschreibt sie im heutigen Barb. lat. 3169; unser Faszikel ist fol. 68<sup>r</sup>, unter Nr. viij, erwähnt. Es bildete vielleicht mit dem Quaternio fol. 270-277 (vgl. Anm. 72) eine Einheit: aus Suarès' Angaben geht es nicht hervor, aber fol. 277<sup>v</sup> ist von einer Hand des 14. Jahrhunderts vermerkt: Isti quaterni fuerunt ligati in panno linteo ... et sunt duo opuscula de magnis et parvis quaternis, was auf die zwei Quaterniones zutreffen würde. Später wurde ein anderes Heft dazwischen geschoben (fol. 246-269), das einige Heinrich von Gent zugeschriebene Sophismata und eine *Philosophia super omnes scientias* von einem Johannes Dacus enthält. Die zwei Faszikel hatten ursprünglich nichts miteinander zu tun; Suarès verzeichnet sie noch getrennt (die Sophismata und die Philosophia fol. 9<sup>r</sup>, Nr. iv und noch einmal, unter Verweisung auf *supra*, fol. 15<sup>v</sup>, Nr. v). Vermutlich hat sie der gleiche Bibliothekar des 17. Jahrhunderts vereinigt, der fol. 236<sup>r</sup> den Titel für das Ganze hinzugefügt hat: Duo sophismata ... quibus inserta est philosophia ..., ohne unsere Quaestio zu erwähnen. Das mag der Grund sein, warum sie bis jetzt unbeachtet geblieben ist.

<sup>71</sup> Der Verfasser ist nicht genannt.

<sup>72</sup> Das Quaternio fol. 270-277 (vgl. Anm. 70) enthält (fol. 270<sup>r</sup>-271<sup>r</sup>) eine *collatio principii* zum vierten Buch der Sentenzen, d. h. die kurze *commendatio*, die in den Einleitungsvorlesungen der Quaestio vorausging. Vielleicht gehört sie zu unserer Quaestio und wäre dann auch von Arnaldus (Inc. Cor suum dabit in similitudinem ... Eccl. xxxviii. Ad quarti libri sententiarum causam quadruplicem explicandam). Es folgen eine *commendatio* der Heiligen Schrift (fol. 271<sup>v</sup>-275<sup>v</sup>) und — nachträglich hinzugefügt — eine Reihe von Regeln über Inhalt und Aufbau derartiger collationes.

Meinung bringen soll <sup>73</sup>, beschränkt sich auf den Nachweis, dass keiner der *doctores nostri* — er nennt Alexander von Hales, Thomas, Heinrich von Gent, Bonaventura <sup>74</sup> — die vom Papst vertretene Lehre für häretisch erklärt hat.

Arnaldus war bei der Disputation des *doctor* zugegen. Er sagt es gleich am Anfang:

... quia unus doctor solemniter in hac universitate determinavit nuper <sup>75</sup> pluribus audientibus qui sunt hic et me etiam presente ibidem, quandam questionem consimilem de visione beatorum, in qua quidem questione multa dubia et, salva reverentia sua, non vera, immo falsa dixit et imposuit alteri opinioni, ideo in primo articulo volo pertractare dicta sua et respondere ad ea.

Zunächst, *in principio sue questionis*, hat der *doctor* die päpstliche These wiedergegeben, mit den *motiva et rationes*, die für sie sprechen — und auf die Arnaldus nicht weiter eingehen will —, und hat dabei erklärt, diese Auffassung sei nicht einmal *opinabilis* <sup>76</sup>. Weiterhin hat er zwei *conclusiones* aufgestellt:

Prima fuit quod anima separata potest beatificari de virtute divina, et hec conclusio est de possibili. Secunda est de facto et est talis, quod anime

<sup>73</sup> Der erste Artikel füllt im Ottobonianus fol. 238<sup>v</sup>-244<sup>v</sup>, der zweite kaum mehr als eine Seite, fol. 244<sup>v</sup> (Mitte)-245<sup>r</sup>. Zu Beginn des zweiten Artikels verweist Arnaldus auf sein früheres *principium*: ... istis suppositis pro veris que ego dixi hoc anno, quando incepti primum sententiarum, videlicet quod angeli vident deum et quod anime beatorum sunt in celo et quod anime dampnatorum sunt in inferno et multa alia que dixi que ponit hec opinio tamquam vera ... Schon am Anfang der Quaestio, bei der Ankündigung des modus procedendi, hatte er diese Voraussetzungen gemacht (ohne Verweisung auf das frühere principium): supposito quod anime purgatorum sunt in celo cum Christo et quod Christum videant et quod angeli visionem dei habeant facialem et quod anime dampnatorum crucientur in inferno ... istis suppositis tamquam veris, quorum oppositum doctor non vere alteri opinioni imposuit ... Anscheinend wusste Arnaldus nicht, dass der Papst sich in seiner dritten Predigt vom 5. Januar 1332 in anderem Sinn über die animae dampnatorum geäußert hatte. — Zu *incepti* s. Anm. 65.

<sup>74</sup> Die *doctores nostri* sind offenbar die Lehrer der Universität Paris.

<sup>75</sup> Am Schluss der Quaestio gibt er den Zeitpunkt genauer an: Et hec dicta sufficiant quantum ad responsonem dictorum illius magistri qui *hoc anno* determinavit in hac universitate.

<sup>76</sup> Circa igitur primum articulum dixit predictus doctor quod ipse intendebat recitare unam opinionem, si opinio — dicebat ipse — debeat dici (fol. 238<sup>v</sup>); kurz danach: ... circa hoc quod dicit iste doctor quod non est opinabile istud quod dicitur quod anime ante diem iudicii non habent dei visionem facialem, und abschliessend (fol. 243<sup>r</sup>): Hec ergo sunt arguta contra illud quod dixit in principio sue questionis quod ista opinio iam dicta non erat opinio.

que nihil habent purgandum, que per martirium vel penitentiam purgaverunt peccata, et etiam anime sanctorum omnium ante diem iudicii habent dei visionem facialem.

Die Äusserung, Johans These sei nicht einmal als *opinio* anzusehen, hatte der doctor anscheinend nur beiläufig getan. Aber Arnaldus greift sie heraus und nimmt sie zum Anlass, ausführlich zu zeigen, dass beide Auffassungen in gleicher Weise *opinabiles* sind. Er schliesst mit den Worten <sup>77</sup> :

Concluditur ergo ex istis quod tenere quod anime separate ante diem iudicii habeant vel non habeant dei visionem facialem, utrumque est opinabile: ita apparet mihi salvo iudicio meliori. Quare male dixit ille doctor quod hoc non debebat opinabile reputari, immo salva reverentia sua est eque bene opinabile et melius sicut quod in homine non sit nisi una forma, ex qua conclusione sequuntur multa inconvenientia non solum in philosophia, sed etiam in theologia. Et est etiam eque bene opinabile sicut quod deus non possit multiplicare in infimam speciem formas eo quod carent materia, nec facere duos angelos eiusdem speciei, quia iste conclusiones sunt sub articulis condemnatis Parisius. Et sine dubio sunt tot et tante auctoritates sanctorum pro ista conclusione quod non videant ante diem iudicii deum, sicut sunt ad illas conclusiones, quas tenet et tenuit *doctor ordinis eorum*, iam dictas <sup>78</sup>.

Der Gegner ist also ein Dominikaner. Dass die Verurteilung der *articuli Parisienses*, soweit sie sich auf thomistische Lehren bezogen, schon 1325 annulliert worden war, scheint Arnaldus vergessen zu haben <sup>79</sup>.

Seine erste conclusio hatte der Magister mit zwei *rationes* bewiesen, die nach Arnalds Ansicht nicht eigentlich schlüssig sind <sup>80</sup>. Aber er

<sup>77</sup> Fol. 243<sup>r</sup>. Der grösste Teil dieser Stelle fehlt im Pariser Ms.

<sup>78</sup> Noch an einer andern Stelle finden sich derartige Anspielungen. Im zweiten Artikel wird, wie gesagt, Thomas zitiert und zwar mit Äusserungen, in denen er nicht unbedingt eine sofortige Gottesschau annehme. Und wenn eingewendet wird, so fährt Arnaldus fort, in Wirklichkeit habe er sie gelehrt (fol. 244<sup>v</sup>): respondetur quod ipse Thomas fuit istius opinionis, nec propter hoc tenere oppositum est hereticum. Et si dicatur quod immo, secundum quod arguit iste doctor, quod illud est hereticum quod sanctus ab ecclesia canonizatus dicit esse hereticum, sed ipse dicit « hoc est hereticum », igitur et cetera: respondeo: si de erroribus loquamur, multi sunt errores qui sequuntur ex doctrina aliquorum doctorum, qui sunt condemnati Parisius. Magnus est ille error qui oritur ex illa opinione quod in homine non est nisi una forma ... Im Pariser Ms. fehlt auch dieser Passus.

<sup>79</sup> Er war nicht der einzige; vgl. unsern Artikel über diesen Widerruf, AFP 38, 1968, S. 13 ff.

<sup>80</sup> Die erste besagte: desiderium humanum non est frustra nec etiam desiderium naturale, sed anima habet desiderium beatitudinis; igitur deus potest eam beatificare. Und die zweite: anima vel intellectus non indiget corpore ut subiecto

will nicht weiter darauf eingehen, denn gegen die These als solche ist nichts zu sagen: sie spricht ja nur *de possibili*, und für Gottes Allmacht ist alles möglich. Die Hauptsache ist natürlich die zweite conclusio. Für sie habe der Gegner *ein* Argument angeführt, das aber in Wirklichkeit viele Behauptungen einschliesse. Denn es besage ganz allgemein, dass die zu beweisende These die Lehre ist, die sich aus der Heiligen Schrift, den Glossen, den Symbola, aus Dekreten und Dekretalen und aus der Liturgie ergibt, und die übereinstimmend von allen Heiligen und Theologen und sogar von den Grammatikern vertreten worden ist<sup>81</sup>. Arnaldus referiert eingehend die auctoritates, die der Dominikaner-Magister gebracht hatte, und legt sie dann Punkt für Punkt im entgegengesetzten Sinn aus. Denn die Begriffe, die in ihnen vorkommen — Arnaldus stützt sich auf vier: *requies, vita eterna, beatitudo, fruitio* — können alle in mehrfacher Weise verstanden werden, und es ist klar, dass der Gegner jeweils die falsche Interpretation gewählt hat; wenn man statt dessen die richtige anwendet, dann beweist die zitierte Stelle das Gegenteil. Eine nach der andern werden nach diesem Kriterium die angeführten Zitate und ihre Auslegung unter die Lupe genommen, und wir erfahren dabei eine ganze Menge über das, was der *doctor* gesagt hat, sodass sich seine *Quaestio* mindestens in diesem Teil bis zu einem gewissen Grad rekonstruieren liesse.

Vermutlich hat er sich nicht auf die Beweise *per auctoritates* beschränkt. Es ist anzunehmen, dass er auch eine Reihe von *rationes*, d. h. von Vernunftbeweisen, gebracht hat, die Arnaldus in seiner Polemik

---

vel ut obiecto ad intelligendum. Igitur potest in omne intelligibile sine illo, deus autem est summe intelligibilis; igitur anima separata est in ipso beatificabilis. Vom zweiten Argument sagt Arnaldus: *Ista ratio secundum philosophos peccat ... Sed quia theologice hic loquimur, pro nunc concedatur isti doctori conclusio sua. An derartige Unterscheidungen hat vermutlich Johannes Lutterell gedacht, wenn er einmal in seiner Epistola über die visio beatifica schreibt (Ed. cit., S. 117): Sed mihi opponitis, quod nobis Anglicis frequenter hic opponunt: « Ecce, secundum logicam respondisti. Tolle, tolle! Secundum theologiam responde! ». Ergo apud theologos superfluit logica? Revera non est periculosior bestia, si assit presumptio, quam theologus sine logica ...*

<sup>81</sup> *Hanc autem conclusionem probavit per unam rationem continentem tamen multa media. Arguebat enim sic: illud est tenendum fideliter et de facto quod colligitur ex textu sacre scripture et ex glossis expressis et ex articulis fidei et ex symbolis sanctorum et ex decretalibus et decretis et ex officiis ab ecclesia probatis, ex cuius si ponatur oppositum erit scandalum pusillorum et diminutio sinceritatis et devotionis fidei, ex quo habetur a doctoribus sanctis in libris suis et quod conceditur a grammaticis et ab omnibus doctoribus famosis: sed sic est de ista opinione, igitur et cetera (fol. 243v).*

unberücksichtigt liess. Über diese Lücke gibt uns wahrscheinlich ein anderer Text Aufschluss. Wir meinen den bekannten anonymen Traktat über die Frage « *utrum anime a corporibus separate et a penis totaliter liberate et in celo empireo collocate Dei essentiam videant facialem (sic!)* », der im Vat. lat. 4004 bewahrt ist<sup>82</sup>. Der Verfasser, ein *baccalaris*, wohl in Paris, und augenscheinlich ein Franziskaner<sup>83</sup>, fühlt sich — wie er im Prolog darlegt — verpflichtet, die These des Papstes zu verteidigen, die dieser offenbar vom Heiligen Geist direkt inspiriert zwar nicht aufgeworfen — denn sie sei schon früher erörtert worden —, aber wieder aufgenommen habe, und die in unerhörter Weise angegriffen worden sei<sup>84</sup>.

In fünf Artikeln wird das Thema behandelt. Die vier ersten, relativ kurzen, sind der Beantwortung der gestellten Frage und dem direkten Beweis gewidmet, der vor allem mit *dicta* alter und « moderner » Autoren<sup>85</sup> geführt wird, unter Verweisung auf die *multitudo copiosa auctoritatum alibi adductarum per sanctissimum patrem* (fol. 64r). Die Entscheidung lautet *affirmative*: *quod anime assumptis corporibus, quod*

<sup>82</sup> Zur Erklärung des eigentümlichen Titels bemerkt der Autor (fol. 2r): *noto primo quare interpositum est in titulo questionis « in celo empireo collocate » et hoc pro tanto videlicet ut evitetur ille articulus inter decem contentus tempore Guillelmi episcopi et Odonis cancellarii Parisius condemnatos. In der Tat lautet der siebte der zehn im Jahr 1241 verurteilten Irrtümer (Chartularium, Nr. 128): *quod nec anime glorificate nec corpora glorificata erunt in celo empyreo cum angelis, sed in celo aqueo vel crystallino quod est supra firmamentum.**

<sup>83</sup> Das geht u. a. aus der Art hervor, wie er Alexander von Hales nennt: *magister Alexander antiquus*, und seine Summa zitiert: als *Glosse antique super librum sententiarum* oder, meistens, nur *Glosse*. Auch die Miniatur zu Beginn des Codex (in der Initiale des Prologs, fol. 1r) scheint auf einen Franziskaner hinzuweisen: der Autor, der dem Papst kniend sein Werk überreicht, hat ein weiss-graues Gewand, das eine Kutte aus ungefärbter Wolle sein könnte, wie sie die Minoriten zu jener Zeit trugen. Um einen Zisterzienser, an den die weissliche Kleidung wohl zuerst denken lässt, kann es sich nicht handeln, denn es fehlt das Skapulier.

<sup>84</sup> Der Traktat ist nicht nur dem Papst gewidmet, sondern der Vat. 4004 ist augenscheinlich auch das Exemplar, das für ihn bestimmt war; mindestens stammt er aus der *libraria pontificia* von Avignon. Er ist im Katalog von 1369 (vgl. Anm. 30) unter Nr. 1326 genannt, wo zwar kein Titel angegeben ist — es heisst nur *parvus liber* —, aber wo der Anfang des zweiten und der Schluss des vorletzten Blattes vermerkt sind, die genau mit denen unseres Manuskripts übereinstimmen. Auch im Inventar, das Ehrle als das Gregors XI. von 1375 ediert hat (a. a. O., S. 454-560), ist unser Codex unverkennbar erwähnt: unter Nr. 1426 ist der genaue Titel — mit dem *in celo empireo ...* — verzeichnet.

<sup>85</sup> Die « modernsten » sind Alexander von Hales und Thomas (den der Autor nur mit dem Namen, ohne *sanctus* oder *beatus*, zitiert; vgl. Anm. 95).

erit in iudicio de lege communi, solum tunc et non ante, facie ad faciem videbunt deum, und *negative*: quod anime separate et cetera facialiter non vident deum, sed potius enigmatische et ex parte (fol. 2<sup>r</sup>). Das Hauptgewicht liegt auf dem fünften Artikel, der diese Entscheidung verteidigen soll und der mehr als drei Viertel des ganzen Traktats ausmacht <sup>86</sup>. Zunächst will der Autor die *rationes* widerlegen *quibus nostrum propositum impugnatur et que ad me utique pervenerunt* (fol. 21<sup>r-v</sup>) und dann auf die *auctoritates* der Gegner erwidern.

Aber die einzigen Angriffe, von denen er Kenntnis bekommen hat, sind die Äusserungen eines Magister, der 13 *rationes* und eine Reihe von *auctoritates* für die traditionelle Lehre und gegen die des Papstes angeführt hatte. Die 13 *rationes* werden in ausführlichen und, wie es scheint, genauen Zitaten wiedergegeben und dann, jeweils unmittelbar anschliessend, eingehend zurückgewiesen <sup>87</sup>. Unser Autor wendet dabei ein übersichtliches System an, das er auch sonst gebraucht, um die *dicta auctorum*, die er bringt, von den eigenen Darlegungen zu unterscheiden: mit einer roten, etwas zugespitzten Linie am Rand werden die betreffenden Äusserungen zusammengefasst, und daneben steht *Magister* oder *Bachelarius*. Wie das im einzelnen zu verstehen ist, wird zu Beginn (fol. 1<sup>v</sup>) erklärt:

Et est advertendum quod ubicumque linee rubee sunt protracte, dicta illius, cuius nomen superscribitur in cono, sunt fidelissime recitata, et tunc durant dicta cuiuslibet quantum continent linee antedictae <sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Fol. 19<sup>r-74v</sup>. Der vierte Artikel schliesst mit folgender Bemerkung: Et hic noto unum: qualiter nunc homines sunt veloces ad proferendum opiniones esse hereticas, was entweder eine Folge der Oberflächlichkeit oder des bösen Willens sei. Auch der Magister sententiarum habe manches geäussert, was andere nicht für richtig hielten — darunter eine Ansicht, die der Johanss verwandt sei, sich aber auf die Engel beziehe—, et tamen doctores non dicunt {opinionem esse hereticam, sed quod non tenent eam.

<sup>87</sup> Fol. 21<sup>r-63v</sup>.

<sup>88</sup> Trotzdem ist die Art, wie die Argumente des magister dargelegt werden, etwas missverständlich: zunächst gibt unser Autor die 13 *rationes* offenbar wörtlich wieder, mit dem Vermerk *Magister* am Rand, aber dann zerlegt er sie von sich aus in eine *maior* und eine oder mehrere *minores*, wobei wieder *Magister* am Rand steht, obwohl hier eigentlich der Baccalar spricht: der Magister wird in der zweiten Person angeredet (*dicis, tenes, usw.*). Das könnte auf den ersten Blick so aussehen, als argumentiere der Magister gegen einen dritten, aber tatsächlich ist er der Angesprochene. Eine weitere Komplikation verursachen die *instantiae*, die auf die Analyse der *rationes* folgen (mit *Bachelarius* am Rand): der Autor erhebt sie nicht gegen den Gegner, sondern gegen sich selbst, um sie dann aufzulösen; dieses Vorgehen soll, wie er mehrfach versichert, der besseren Klärung des Gesagten dienen, verwirrt aber den Leser eher.

Wir können also sicher sein, dass wir in diesem langen Kapitel, alles zusammengenommen, ein nicht unbeträchtliches Stück aus den Ausführungen des Magisters wörtlich vor uns haben. Dagegen werden die *auctoritates*, die er bringt, nur summarisch abgemacht<sup>89</sup>. Statt wie bei den *rationes* vorzugehen und genau zu sagen, welche Stellen aus welchen Autoren der Magister anführt, erklärt der Baccalarius nur ganz allgemein, dass jede auctoritas verschieden ausgelegt werden kann, je nachdem ob man die in ihr vorkommenden Begriffe *generaliter* oder *praecise* versteht. Die Zitate, die er selber in den ersten Artikeln zum Beweis seiner eigenen Meinung gebracht hatte, waren in der zweiten Art interpretiert, aber die des Gegners alle in der ersten. Sie sind darum leicht zu widerlegen, wenn man sich eine Reihe von *distinctiones* vor Augen hält. Er beschränkt sich dann darauf, diese Unterscheidungen — nicht weniger als zwölf<sup>90</sup> — aufzuzählen, ohne im einzelnen auf die Argumente einzugehen, die damit entkräftet werden sollen.

Der Baccalar des Vat. 4004 macht es also genau umgekehrt wie Arnaldus von Clermont: der hatte von seinem doctor fast nur die *auctoritates* referiert, während der Baccalar von seinem magister nur die *rationes* wiedergibt und die *auctoritates* verschweigt. Sind nun dieser magister und jener doctor identisch, und ist es die gleiche Disputation, auf die sich die beiden Polemiken beziehen? Die Vermutung liegt nahe, aber wir können sie nicht beweisen, eben weil die Angriffe unter verschiedenen Gesichtspunkten geführt werden. Doch wir können so viel sagen, dass die zwei Berichte sich auf das beste ergänzen und in keiner Weise in Widerspruch miteinander geraten. In dem einen und andern Punkt lässt sich sogar eine Übereinstimmung konstatieren. So ist das zweite der beiden Argumente, die Arnalds doctor für die Möglichkeit der sofortigen Gottesschau gebracht hatte<sup>91</sup>, identisch mit der achten ratio des magister<sup>92</sup>. Weiter findet sich hier und dort der Schluss von der Gottesschau der Engel auf die der Heiligen, und ebenso von der die visio beatifica einschliessenden Seligkeit Mariens — die sowohl für den doctor wie für den magister ohne Körper im Paradies ist — auf die der

<sup>89</sup> Fol. 63<sup>v</sup>-74<sup>v</sup>.

<sup>90</sup> Sie beziehen sich auf *beatitudo, vita eterna, regnum celorum, consortium angelorum, requies, pax, gaudium et delectatio, letitia, laus, cives, triumphus, tempora preterita et futura*.

<sup>91</sup> Vgl. Anm. 80.

<sup>92</sup> Fol. 48<sup>r</sup>. Der Baccalar unterscheidet bei den *rationes* nicht zwischen *de possibili* und *de facto*, sondern zählt alle in einer Reihe auf.

animae separatae. Arnaldus berichtet, der doctor habe die erste dieser Überlegungen bei einer auctoritas aus der Liturgie gebracht und die zweite bei einem Zitat aus einer Predigt Bernhards<sup>93</sup>; und der Baccalar referiert sie als fünfte und erste ratio des magister<sup>94</sup>. Auch die Argumentation aus dem Glaubensartikel über Christi Höllenfahrt, die bei Durandus eine Rolle spielt, begegnet in beiden Texten: Arnaldus erwähnt sie bei den auctoritates, die der doctor aus den Symbola angeführt habe, und für den magister war sie die 13. ratio<sup>95</sup>.

Es ist also mindestens sehr möglich, dass wir im Vat. lat. 4004 einen weiteren indirekten Bericht über die Disputation des Dominikaner-Magisters vor uns haben, der erlaubt, seine Quaestio in einem andern Teil zu rekonstruieren.

Arnaldus wirft seinem doctor mehrfach vor, er habe die Lehre des Papstes falsch wiedergegeben und ihr Behauptungen unterschoben, die nie ausgesprochen worden seien<sup>96</sup>. In einem solchen Zusammenhang findet sich noch einmal eine interessante Mitteilung. Der doctor hatte erklärt, die Ablehnung der traditionellen Lehre würde einen *scandalum pusillorum* zur Folge haben, und Arnaldus erwidert darauf<sup>97</sup>, ein sol-

<sup>93</sup> Ottob., fol. 241<sup>v</sup> und 242<sup>r</sup>. Bei einer der weiteren auctoritates, die Arnaldus referiert, bemerkt er (fol. 242<sup>v</sup>): de qua auctoritate iste doctor multum implevit fauces suas; es ist wieder eine Stelle, die in dem für den Papst bestimmten Exemplar weggeblieben ist.

<sup>94</sup> Vat. 4004, fol. 37<sup>r</sup> und 21<sup>v</sup>.

<sup>95</sup> Ottob., fol. 240<sup>v</sup>-241<sup>r</sup>; Vat. 4004, fol. 60<sup>r</sup>. In diesem Fall ist die Parallele besonders auffällig, denn Arnaldus zitiert ein Stück aus der Argumentation des doctor wörtlich: Tunc ad argumentum « qui negat finem, negat ea que sunt ad finem ... »; und mit genau dem gleichen Schluss beginnt die 13. ratio. Hier beruft sich der Magister auf *sanctus Thomas* — so heisst er bezeichnenderweise in seinen *dicta*, im Gegensatz zum übrigen Text (vgl. Anm. 85) —, der auch schon aus Christi Höllenfahrt auf die sofortige visio beata der Heiligen des Alten Testaments geschlossen habe. Der Baccalar wendet zwar ein: nec verba eius allegas, nec ubi (fol. 60<sup>v</sup>), aber wahrscheinlich ist das siebte Opusculum (In Symbolum Apostolorum) gemeint, wo Thomas in der Tat schon beinahe das sagt, auch unter Anführung von Zach. 9, 11, was dann Durandus in seinem Traktat in zugespitzterer Form darlegt (vgl. Anm. 28 und 41). Wenn darum Arnaldus in diesem Zusammenhang bemerkt: Mirandum est de tantis doctoribus qui velint concludere sub articulo fidei et maxime sub illo de descensu ad inferos quod anime nunc habeant dei visionem facialem..., so ist nicht sicher, und vielleicht nicht einmal wahrscheinlich, dass er schon Durandus meint (wie Valois, a.a.O., vermutet): er kann an die Verweisung des Magisters und an Thomas denken.

<sup>96</sup> Vgl. S. 118, und Anm. 73.

<sup>97</sup> Ottob., fol. 244<sup>r</sup>; im Pariser Ms. fehlt die Stelle.

cher « Skandal » könne auf verschiedene Weise zustande kommen, so wenn die Pharisäer die Worte des Herrn falsch verstehen:

Sic in proposito. Si scandalum sit ex parte phariseorum, venit quia multa falsa imposuerunt huic opinioni, et ideo non mirum, si mundus est scandalizatus cum tot falsis impositis circa hanc opinionem. Nec de hoc potest excusari iste doctor, quin falsa imposuerit tenenti istam opinionem, cum fere triginta bachalarii in theologia fuerunt in predicta determinatione qui omnia audiverunt et multi adhuc recordantur de ipsis.

Der Dominikaner-Magister hat also augenscheinlich seine Quaestio im Rahmen einer disputatio quodlibetalis erörtert, einer jener feierlichen und öffentlichen Disputationen, die in Paris zweimal im Jahr stattfanden und zu denen sich regelmässig ein grosser Zuhörer-kreis einfand. Vielleicht war der Autor des Vat. 4004 einer der 30 Baccalare, die zugegen waren<sup>98</sup>.

Ein weiteres Echo dieser Disputation haben wir zweifellos in jener Bemerkung des Kardinals Annibaldus über *ille qui determinavit Parisius*<sup>99</sup>. Den Namen nennt er leider ebenso wenig wie Arnaldus und wie der Autor des Vat. 4004. Bei einem Quodlibet sind die Möglichkeiten viele: der Disputierende und Determinierende muss nicht notwendig ein magister regens, sondern kann jeder sein, der einmal die Doktorwürde an der theologischen Fakultät erworben hatte. Aber für den Zeitpunkt, an dem die Disputation stattfand, gibt uns die Erwähnung durch Annibaldus einen Hinweis.

Die Quodlibeta pflegten vor Weihnachten und vor Ostern abgehalten zu werden; für unseres kommt also entweder die Adventszeit 1332 oder die Fastenzeit 1333 in Betracht. Aber wenn Annibaldus schon bei der ersten Niederschrift seines Traktats, und vielleicht sogar schon bei seiner Disputation, Kenntnis von der Pariser Determination hatte,

<sup>98</sup> Es könnte auch sein, dass er ausserdem bei Arnalds principium anwesend war und seinen Traktat erst danach geschrieben hat. Die Methode, mit der er die *auctoritates* des Gegners widerlegen will (ohne es dann tatsächlich zu tun), ist ja die gleiche, die Arnaldus anwendet, nur ist sie sozusagen weiter entwickelt: statt der vier *distinctiones*, die dieser bringt — quibus distinctionibus visis et intellectis facilis patet responsio ad omnes rationes factas in oppositum tam per istum doctorem quam per quemcumque alium (Ottob., fol. 240<sup>v</sup>) —, führt der Baccalar zwölf derselben Art und mit demselben Zweck auf. Auch in den Einzelheiten der Widerlegung finden sich manchmal Ähnlichkeiten, die mehr als ein Zufall sein könnten. Im ganzen hat man fast den Eindruck, als habe der Baccalar die Polemik Arnalds ergänzen und verbessern wollen. Er hat vielleicht in dieser Absicht seinen Traktat dem Papst — der ja, wie anzunehmen war, von Arnalds principium Kenntnis erhalten musste — gewidmet und geschickt.

<sup>99</sup> Vgl. oben, S. 112.

so ist es ausgeschlossen, dass sie erst an Ostern stattgefunden hat. Es bleibt also nur Dezember 1332.

Wir wissen, dass in Avignon einige Dominikaner in hohen Stellungen sich noch vor dem Ende des Jahres 1332 gegen die These Johans in Gutachten und Disputationen ausgesprochen hatten: der Bischof Durandus de S. Porciano, der Patriarch Petrus de Palude und der Magister Curiae Armandus de Bellovisu<sup>100</sup>. Nun erfahren wir weiter, dass sich gleichzeitig auch ein Pariser Magister des Ordens öffentlich im gleichen Sinn äussert. Es hatte sich also offenbar in der Frage der visio beatifica schon eine hinlänglich gefestigte und auf grosse Namen gegründete Dominikaner-Front gebildet, ehe Thomas Waleys von der Kanzel die Lehre des Papstes angriff. Das mag manches erklären und wohl auch das Wagnis, das diese Predigt auf jeden Fall darstellte, in einem etwas andern Licht erscheinen lassen.

---

<sup>100</sup> Wahrscheinlich ist noch ein anderer Dominikaner hier zu nennen, dessen Stimme allerdings weniger Gewicht hatte: Johannes de Neapoli, *lector* von San Domenico Maggiore in Neapel, hat eine Quaestio über die visio beatifica verfasst (ediert als Qu. 41 seiner Quaestiones disputatae, Neapel 1618), die ebenfalls dem Jahr 1332 anzugehören scheint und vielleicht auch ein vom Papst verlangtes Gutachten war (wir sprechen von ihr an anderer Stelle: s. unsern Artikel über Zwei Proemien Benedikts XII., Arch. Hist. Pont. 7, 1969).