

Das Verhältnis von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt nach Heinrich Totting von Oyta

Von Albert Lang, Bonn

Die Untersuchungen über das Schrift-Traditionsproblem in der Spätscholastik haben die Aufmerksamkeit auf den deutschen Gelehrten Heinrich von Oyta gelenkt¹. Seine „*Quaestio de sacra Scriptura et de veritatibus catholicis*“² verdient, darüber ist man sich einig³, deshalb in der Geschichte dieses Problems eine besondere Beachtung, ja sie darf eine gewisse Schlüsselstellung beanspruchen, weil sie die erstmalige systematische Behandlung der einschlägigen Fragen versucht hat. Ob sie aber als ein positiver, förderlicher Beitrag dazu zu bewerten sei, darüber gehen die Ansichten auseinander.

P. de Vooght und J. R. Geiselman sehen in der Stellungnahme des Heinrich von Oyta nicht eine organische Weiterentwicklung der Reflexion über die Offenbarungsquellen, sondern eine „revolutionäre Wendung“, wodurch der Schrift die einzigartige Stellung, die man ihr bisher eingeräumt hatte, bestritten und den Traditionen der breite Einbruch in den Glaubensbereich ermöglicht worden sei⁴. Durch sie sei der Übergang von der „inhaltlichen Suffizienz der Schrift zur

¹ P. de Vooght hat in seiner bedeutsamen Studie: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII^e premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Paris 1954 (ich zitiere: „Vooght, sources“), Marsilius von Inghen und Heinrich Totting von Oyta eine ausführliche Untersuchung gewidmet (210 bis 217). Seinem Beispiel und seinem Urteil hat sich J. R. Geiselman, *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962, angeschlossen (246 ff.). Seitdem spielt Heinrich in allen Untersuchungen zum Schriftproblem in der vortridentinischen Zeit eine maßgebende Rolle.

² Ich habe die *Quaestio* ediert in den *Op. et text.*, ser. schol. 12, ²Münster 1953.

³ „C'est lui indubitablement“, so urteilt Vooght (sources 213), „qui, à la fin du siècle, domine, comme personne ne l'avait fait avant lui ni de son temps, le problème des sources des vérités de la foi.“ Nach dem zuständigen Urteil von J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (*Handbuch der Dogmengeschichte* I, 4, Freiburg 1962, 67) „verdient Heinrich Totting von Oyta in mehrfacher Hinsicht unsere Aufmerksamkeit“.

⁴ „Il occupe une place de choix parmi les théologiens qui, contrairement à la tendance ancienne, professent radicalement, que tout n'est pas écrit“ (P. de Vooght, *La décrétale „Cum Marthae“ et son interprétation par les théologiens du XIV^e siècle*: *RechScRel* 42 [1954] 540—548; hier 546). Während die Scholastiker vor ihm die Türe für die *traditiones non scriptae* nur ein wenig aufgetan hätten, habe Heinrich Totting sie weit geöffnet, so urteilt Vooght, sources 217. Von ihm gilt wie von Marsilius von Inghen: „Cette fois la source du révélé indépendante de la Bible, a bien jailli, mais d'une façon plutôt tumultueuse“ (Vooght, sources 212).

Insuffizienz“ angebahnt⁵, den kirchlichen Lehrentscheidungen nicht bloß irrtumslose Wahrheit, sondern voller Offenbarungscharakter zuerkannt⁶ und so eine bedenkliche „Ausweitung des Offenbarungsbereiches“ vollzogen worden.

Eine kritische Nachprüfung dieser stark abwertenden, ja negativen Beurteilung soll nicht bloß einer gerechteren Würdigung des großen deutschen Gelehrten dienen; sie will darüber hinaus die wesentlichen Gesichtspunkte herausstellen, die für die richtige Beurteilung der damals noch im Reifungsprozeß befindlichen theologischen Erkenntnislehre zu beachten sind.

I. Die theologische Einleitungslehre des Heinrich von Oyta

Heinrich Totting von Oyta hat den Fragen der theologischen Einleitungslehre in seinen während seiner Lehrtätigkeit in Paris zwischen 1378 und 1380 entstandenen *Quaestiones Sententiarum* die ersten drei gleich ausführlichen wie bedeutsamen Untersuchungen gewidmet⁷. In der ersten *quaestio*, die sich mit der Prinzipiengrundlage und dem Wissenschaftscharakter der Theologie beschäftigt, sucht Heinrich sowohl die Voraussetzungen für die fundamentaltheologische Grundlegung („*principia extrinseca*“)⁸ als auch die tragenden Grundwahr-

⁵ J. R. Geiselman, S. 250. In der polemischen Abfertigung seiner Kritiker „Zur neuesten Kontroverse über die Heilige Schrift und die Tradition“: *ThQschr* 144 (1964) 31—68, beharrt Geiselman auf seinem unhaltbaren Urteil, daß bei Heinrich Totting „eine bedenkliche Aufweidung des Offenbarungsbegriffes zugrunde liege“ (S. 59 und 66).

⁶ „Il accorde en principe à l'Église le droit de considérer comme révélé, on dirait presque: n'importe quoi“ (Vooght, sources 217). „Puis comme il avait découvert dans l'Écriture l'infailibilité de l'Église, il en concluait que tout ce que, l'Église définissait était non seulement vrai, mais conforme à l'Écriture, puisque défini par une autorité fondée sur elle. Tout en donnant pratiquement comme *carte blanche* à l'Église, il n'avait pas osé rompre, en théorie, le lieu de subordination de l'Église à l'Écriture“ (P. de Vooght, *L'écclésiologie catholique à Prague* autour de 1400: *RevScPhTh* 42 [1958] 220—239; 657—688; hier 684). „Il les (vérités non écrites) ramène par un détour assez specieux à la catégorie unique de vérités d'Écriture... Un grand souci de conformisme l'a conduit ainsi à une affirmation révolutionnaire“ (sources 217).

⁷ Über das Leben, Schrifttum und die Bedeutung des Autors habe ich eingehend gehandelt in meinem Buch: Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (*BeitrGPhThMA* 33, 4—5), Münster 1937. Dort das Nähere über die Entstehung, die handschr. Überlieferung und den Inhalt der *Quaestiones Sent.* (S. 62—72).

⁸ In diesen Ausführungen der q. 1 ist Heinrich Totting für die Notwendigkeit und die Bedeutung der apologetischen Glaubensbegründung und der positiven Grundlegung der Theologie eingetreten und hat von ihrer Methode und ihrem Beweisgang eine systematisch klare und vollständige Skizze vorgelegt, die in der Geschichte der theologischen Einleitungslehre einen Ehrenplatz beanspruchen darf. Ich habe eingehend darüber gehandelt in dem Artikel: Die ersten Ansätze zu systematischer Glaubensbegründung: *DivThom* 26 (1948) 363—394 und in meinem Buch, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittel-

heiten und Wesenszüge des eigentlichen theologischen Verfahrens („*principia intrinseca*“) systematisch zu entwickeln. Die zweite quaestio hat er dann der Umgrenzung und Gliederung des theologischen Wahrheitsbereiches, die dritte quaestio der erkenntnistheoretischen und psychologischen Analyse des Glaubensaktes und der daran beteiligten Faktoren gewidmet. Für die Einstellung des Autors zum Schrift-Traditionsproblem ist nicht nur die zweite quaestio, die dieses Thema am unmittelbarsten aufgreift, von Wichtigkeit, sondern auch die beiden anderen Fragen; besonders die Untersuchungen der ersten quaestio über die Schriftgrundlage der Theologie (a. 1) und den *discursus theologicus* (a. 2) sind dafür aufschlußreich. Daraus, daß den meisten Forschern nur die zweite quaestio, die im Druck vorliegt, zur Verfügung stand, lassen sich manche Fehldeutungen erklären, aber nicht rechtfertigen.

P. de Vooght und J. R. Geiselman haben die innige Verwandtschaft der Ansichten des Heinrich von Oyta mit denen des Marsilius von Inghen festgestellt und mit Recht beide zusammen behandelt. Sie haben aber zu Unrecht Marsilius die Priorität zugeschrieben und Heinrich von Oyta von ihm beeinflußt sein lassen. Das Verhältnis ist umgekehrt⁹. Marsilius von Inghen, der erst 1385 sein theologisches Studium begann und erst 1392 die Sentenzen las, hat die meisten seiner Thesen von Heinrich von Oyta übernommen, zum Teil mit geringen Änderungen, die aber keine Verbesserungen darstellen. Besonderes Gewicht hat er auf die Notwendigkeit positiver Beweisführung in der Theologie gelegt¹⁰. Er gehört mit Johann Brammart, Walter von Bamberg, Konrad Soltau und anderen in die Reihe der von Heinrich Totting beeinflußten Theologen¹¹. Die klare, synthetische Zusammenfassung der damals herrschenden theologischen Erkenntnislehre ist das selbständige Werk des Heinrich Totting.

II. Die einzigartige Bedeutung der Hl. Schrift für die Theologie

Als erstes, was in der 2. quaestio nicht so klar zum Ausdruck kommt und infolgedessen nicht oder zuwenig beachtet wurde, sei festgestellt, daß Heinrich von Oyta der Hl. Schrift die grundlegende Bedeutung für die Theologie und den Glauben zuerkannt hat. In den

alters, Freiburg 1962, 169—175 und 203—206. Die Bedeutung, die Heinrich Totting für die Schätzung und Ausbildung der positiven Theologie zukommt, konnte ich in der Untersuchung: Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, nachweisen (S. 203 f., 208 ff.). Ich muß zur näheren Information auf diese Untersuchungen verweisen.

⁹ Mit äußeren und inneren Gründen läßt sich das bis zur Evidenz dartun. Vgl. *DivThom* 26 (1948) 389 f.

¹⁰ Die theol. Prinzipienlehre ... 204.

¹¹ Vgl. unten Anm. 68.

von der Schrift dargebotenen Wahrheiten sah er die unentbehrliche Prinzipiengrundlage für die theologische Wissenschaft.

Heinrich Totting skizziert zunächst, wohl zum erstenmal in dieser gestrafften Geschlossenheit und Vollständigkeit, den Beweisweg der apologetischen und positiven Theologie. Dieser habe sich auf „*principia extrinseca, ex quibus aliquid concluditur per causas vel propositiones vel habitudines extrinsecas*“¹² zu stützen und, stufenweise vorgehend, die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und die Zuverlässigkeit ihrer Vermittlung durch die Kirche zu erweisen. Er schließt mit der Feststellung, daß die kanonischen Bücher der Bibel göttliche Offenbarungen enthalten und ihre Inhalte absolute, durch Gott garantierte Wahrheitsgeltung beanspruchen können¹³. Die eigentliche Aufgabe der Theologie ist es, sich um die tiefere Erfassung der Offenbarungswahrheiten zu bemühen, um den „*intellectus clarior terminorum*“ und um die Entfaltung der darin virtuell enthaltenen Wahrheitsfülle. Die Schriftwahrheiten haben ihr dabei zur Grundlage und zum Ausgangspunkt, d. h. als „*principia intrinseca*“, zu dienen. Die entscheidende These, die den Übergang von der apologetischen und positiven Grundlegung zur spekulativen Auswertung der Offenbarungsinhalte ermöglicht und von Heinrich als „*permaximum principium*“ bezeichnet wird, lautet:

„*Omnes veritates Scripturae sacrae, ex quibus aliae veritates theologicae deduci possunt per causas vel proprietates vel habitudines intrinsecas, si quidem tales veritates theologicae inveniri possint, istae sunt nostrae theologiae principia intrinseca.*“¹⁴

Diese These stellt rein positiv fest, daß die Wahrheiten der Hl. Schrift die tragenden Leitsätze der Konklusionstheologie bilden. Aber nicht allen Aussagen der Schrift wird Prinzipiencharakter zuerkannt, sondern nur jenen, die zur Erhellung oder Erschließung weiterer Wahrheiten geeignet sind. Die Prinzipiensätze einer Wissenschaft müssen ja, das war der allgemein anerkannte, von Aristoteles überkommene Grundsatz, einerseits unmittelbare und unableitbare Gewißheit haben, andererseits aber eine umspannende Weite und Wahrheitsfülle besitzen, so daß sie als Grundlage fruchtbarer diskursiver Entfaltung dienen können. Die Hochscholastik hatte deshalb zunächst nur die *articuli fidei* als Prinzipien der Theologie betrachtet. Die Theologen der Spätscholastik sahen aber die für Prinzipiensätze geforderten Eigenschaften auch bei den heilswichtigen und inhaltlich bedeutsamen Aussagen der Hl. Schrift erfüllt und haben

¹² Clm 18364, fol. 1vb.

¹³ „*Omnes libri canonis veteris et novi testamenti censendi sunt divini seu divina revelatione conscripti*“ (q. 1 a. 1 11. princ., Clm 18364, fol. 4^{ra}). „*Ex isto sequitur quod, quidquid in sacra Scriptura assertive ponitur, sine ullius disputationis ambagibus verum esse censendum est*“ (1. cor., fol. 4^{rb}).

¹⁴ Clm 18364, fol. 4^{rb}.

deshalb auch ihnen Prinzipiencharakter für die Theologie zugesprochen¹⁵. Heinrich von Oyta hat dieser Auffassung die klare und präzise Formulierung gegeben.

Von größerem Interesse für uns ist aber die andere Frage, ob Heinrich Totting mit seinem „permaximum principium“ nun umgekehrt *nur* in der Hl. Schrift enthaltene Wahrheiten als Prinzipien der Theologie gelten lassen wollte, ob also nach seiner Meinung *alle* Leitsätze der Theologie der Hl. Schrift entnommen werden müßten. Eine Antwort auf diese Frage gibt Heinrich in dem zweiten Artikel der q. 1, und zwar eine bejahende Antwort. Sie lautet:

„Omnis discursus theologicus constat ex praemissis in canone bibliae contentis vel ex altera huiusmodi, vel in huiusmodi tanquam in suum principium vel in sua principia resolvi potest.“¹⁶

Letztlich und wesentlich müssen alle theologischen Aussagen auf die Hl. Schrift sich stützen können¹⁷. Daß die These Heinrichs in solch exklusivem Sinn gemeint ist, ergibt sich auch aus der Begründung, die Heinrich dafür anführt. Er beruft sich auf Dionysius Areopagita und auf die *conceptio communis*, die nur den Nachweis aus der Hl. Schrift als theologischen Beweis anerkenne¹⁸.

Den wahren Sinn der angeführten These und die eigentliche Absicht Heinrichs wird man aber nur dann richtig verstehen, wenn man ein Doppeltes beachtet. Das Erste ist die Feststellung, daß Heinrich mit seiner These der damals (vor ihm und nach ihm) herrschenden Meinung Ausdruck gegeben hat. Sie war von den Augustinertheologen vertreten worden, so von Alfons Vargas von Toledo, Gregor von Rimini, Hugolinus von Orvieto¹⁹, und blieb auch weiterhin in Gel-

¹⁵ Vgl. Lang, Die theologische Prinzipienlehre . . . 112 ff., 127 ff. Die Möglichkeit, auch andere wichtige Offenbarungslehren außer den Glaubensartikeln zu theologischen Leitsätzen zu nehmen, wurde aber auch von den Hochscholastikern gegeben (ebd. 131 f.).

¹⁶ Q 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13^{rb}.

¹⁷ Dion. Areop., De div. nom. c. 2 § 2: PG 3, 639 spricht davon, daß ohne gläubige Einstellung zur Hl. Schrift theologische Wissenschaft nicht möglich sei.

¹⁸ „Confirmatur ex communi omnium conceptione; nam omnes tunc solum arbitrantur aliquid probare theologice, cum probatur ex dictis sacrae Scripturae“ (q. 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13^{rb}).

¹⁹ Die These des Alfons Vargas von Toledo lautet: „In omni processu theologiae revelatae assumitur aliqua propositio sacrae Scripturae vel deducta ex dictis sacrae Scripturae, cum per se veritates ipsius sint taitum illae, quibus adhaeremus per fidem“ (Lect. sup. I Sent. Prol. q. 4 a. 2).

Gregor von Rimini formuliert seine Stellungnahme also: „Discursus theologicus est, qui constat ex dictis vel propositionibus in sacra Scriptura contentis vel ex his quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera huius“ (Sent. Prol. q. 1 a. 2, Venetiis 1532, fol. 2v). Er begründet das durch die „auctoritas praeallegata beati Dionysii“ (vgl. Anm. 17) und mit der „communis omnium conceptio“. Eine Berufung auf die Lehrentscheidungen der Kirche erkennt er zwar als stichhaltig an, aber er bezeichnet sie als unzureichend für das wesentlich theologische und abschließende Beweisverfahren: „Sed constat quod quamvis vere et bene concludatur,

tung²⁰. Heinrich Totting hat sich besonders an Gregor von Rimini angeschlossen, der als ein konsequenter, ja extremer Verteidiger der Schriftsuffizienz angesehen wird, und hat seine Formulierung wörtlich übernommen. Heinrich fügt sich also in die Reihe der damaligen Theologen und muß wie diese verstanden werden.

Für diese Interpretation ist aber nun ein Zweites zu beachten und in Rechnung zu stellen. Die genannte These wurde durch die Theorie, die Petrus Aureoli vom *discursus theologicus* aufgestellt hatte, veranlaßt und bewußt zu ihrer Zurückweisung formuliert. Das ist aber zu ihrem richtigen Verständnis von großer Bedeutung.

Seit dem 11. Jahrhundert regte sich in einigen Kreisen der Theologie das Bestreben, die „*theologia declarativa und defensiva*“ gegenüber dem Übergewicht der Konklusionstheologie stärker zur Geltung zu bringen, ja sie als die eigentliche theologische Aufgabe zu betrachten²¹, während die Konklusionstheologie in den Bereich des Glaubens verwiesen wurde. Als Prinzipiengrundlage könnten der Theologie nicht die Glaubensartikel und ihre nur im Glauben erfaßten Inhalte dienen. Petrus Aureoli, der diese Ansicht vertrat, wollte als das eigentlich theologische Verfahren nur jenes gelten lassen, das von probablen Prämissen aus theologische Erkenntnisse erschließe, beleuchte oder verständlich mache, deren sichere Geltung aber ihrerseits bereits durch die Kirche gesichert sein müsse²².

Diese Theorie fand aber energischen Widerspruch und wurde namentlich von den genannten Augustinertheologen, am schärfsten von Gregor von Rimini, bekämpft²³. Nicht probable Wahrheiten, sondern nur die durch die göttliche Offenbarung garantierten Schriftwahrheiten seien die der theologischen Wissenschaft zukommenden

non tamen theologicæ.“ Man könnte Theologie nicht betreiben „*absque studio et notitia sacrae Scripturae*“ (ebd.).

Die Schrift- bzw. Offenbarungsgrundlage wird auch von Hugolin von Orvieto für die Theologie als wesentlich gefordert. „*Theologicus assensus (magis specialiter) est notitia sapientialis complexa, certa de sic esse, sicut asserit Scriptura divina vel sicut sequitur ex eadem.*“ Als Begründung dafür führt er an: „*quia non per rationes cogentes in lumine naturali infidelem ubique procedit, sed per fidem praeviam et illustrationem divinam.*“ In dem anschließenden *cor.* erläutert er das also: „*Quod fides respectu credibilium explicita seu respectu contentorum in sacra Scriptura sic praerequiritur, quod obiecta theologiae, quae sunt primo fide credita, nunquam fient intellecta, nisi praefuerint credita.*“ (I Sent. Prol. q. 2 a. 1; zitiert nach A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941, 320).

²⁰ Die These des Heinrich von Oyta bzw. des Gregor von Rimini wurde wörtlich übernommen von Johannes Brammart, Walter von Bamberg und Petrus von Ailly.

²¹ Die genannte Tendenz findet sich z. B. bei Durandus, bei Gerhard von Siena, Michael von Massa; Nachweise siehe: Die theologische Prinzipienlehre ... 170 f., 174.

²² Aureoli, I Sent. q. 1 a. 1, Romae 1596.

²³ Ausdrücklich wird Aureolis Theorie bekämpft von Alfons Vargas (Lect. super I Sent. Prol. q. 4 a. 3 u. 4, Venetiis 1490, fol. 2^{vb}, 25^{rb}; vgl. J. Kürzinger, Alfons

und ihrem Wesen gemäßen Prinzipien. Mit dieser These sollten, das ergibt sich aus der damaligen Situation, nicht die durch die Hl. Schrift dargebotenen Offenbarungsinhalte gegen andere außerbiblische Offenbarungswahrheiten ausgespielt werden, sondern die göttlich verbürgten und daher absolut gewissen Offenbarungsinhalte sollten gegenüber allen bloß probablen Prämissen als die einzig tragfähigen Prinzipien der Theologie erwiesen werden²⁴. Die Schriftwahrheiten standen kurzhin für die Offenbarungswahrheiten, wobei die Möglichkeit, ob es außerbiblische Offenbarungswahrheiten gibt, nicht berücksichtigt, aber auch nicht ausgeschlossen wurde. Daß die These in diesem Sinn gemeint war, ergibt sich auch daraus, daß die Gründe, die dafür angeführt wurden, immer nur aus der absoluten, durch das göttliche Zeugnis garantierten Glaubensgewißheit der Schriftwahrheiten entnommen wurden²⁵.

Es soll aber nicht verkannt werden, daß die genannten Theologen der Hl. Schrift doch eine einzigartige und für die Theologie grundlegende Rolle zuschreiben wollten. Die Hl. Schrift enthält, so betonen sie, alle heilswichtigen und für den Glauben bedeutsamen Wahrheiten, so daß die Theologie alle ihre Grundwahrheiten und Leitsätze aus ihr entnehmen muß und alle ihre im Glauben verbindlichen Aufstellungen letztlich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, in ihr Grundlage und Rechtfertigung finden müssen. Sie müssen entweder „formaliter“ in ihr enthalten sein oder „virtualiter“ aus ihr erschlossen werden oder „fundamentaliter“ in ihr verankert sein.

Heinrich von Oyta vertritt hier grundsätzlich den gleichen Standpunkt wie die Theologen, denen er sich anschließt. Er fügt aber seiner These ein erläuterndes Corollarium an, das er selbst als ein „additum“ zur conclusio, als einen erläuternden Zusatz bezeichnet²⁶. Er wollte verhindern, daß die Schriftgebundenheit der Theologie zu eng gefaßt werde oder zu falschen oder überspitzten Folgerungen verleite.

Zunächst weist er darauf hin, daß beim theologischen Verfahren

Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre, Münster 1930, 50, 180), von Gregor von Rimini (I Sent. Prol. q. 1 a. 2, Venetiis 1532, fol. 2a) und Heinrich von Oyta (Quaest. Sent. q. 1 a. 2, Clm 18364, fol. 13^{va}).

²⁴ Bei Gregor von Rimini ist das leicht festzustellen. Er verweist auf das Beispiel des Petrus Lombardus, der nicht mit probablen Sätzen operieren, sondern den Glauben auf die unerschütterlichen Wahrheiten der Hl. Schrift stützen wollte: „Ait enim Magister in Prologo se intendere fidem nostram Davidicae turris clipeis communit. Sed nunquam per clipeos turris Davidicae intellegit propositiones probabiles, aut etiam in doctrinis aliis probatas, et non potius auctoritates sacrae Scripturae“ (I Sent. Prol. q. 1 a. 2, fol. 4^{ra}).

²⁵ Daß man das Schriftprinzip nicht in dem Sinn verstand, daß dadurch mündlich überlieferte Offenbarungen abgelehnt oder als ungenügend bezeichnet werden sollten, ergibt sich aus der immer wiederkehrenden Berufung auf Dionysius Areop., welcher die Notwendigkeit, aber nicht die Suffizienz der Hl. Schrift behauptete.

²⁶ Q. 1 a. 2 concl. 1 cor. 1, Clm 18364, fol. 13^{va}.

nicht ausschließlich Glaubensprinzipien zur Verwendung kommen, daß vielmehr auch natürlich evidente oder anderweitig gewisse Propositionen als Prämissen für die diskursive Entfaltung oder Erhellung der Glaubenswahrheiten herangezogen werden²⁷. Das entsprach der allgemein herrschenden Meinung: *Theologicus discursus*, so lautete die Definition des Gregor von Rimini²⁸, „constat ex dictis vel propositionibus sacrae Scripturae . . . vel saltem ex altera huiusmodi“. Die andere Prämisse kann dem natürlichen Erkenntnisbereich entnommen werden. Ja gerade in dem Zusammenwirken von Glaube und Wissen sah man das Wesen und die Aufgabe des *discursus theologicus*, aber auch seine schwierige Problematik²⁹.

Daraus mußte aber gefolgert werden, daß das Ergebnis solcher theologischen Bemühungen über den Bereich der Schrift- bzw. der Offenbarungswahrheit hinausführte, daß es aber noch in der Reichweite einer verbindlichen Glaubenskonsequenz verblieb. Gerade das wollte Totting zum Ausdruck bringen mit seiner zweiten erläuternden Bemerkung: Der Bereich der für den Gläubigen verbindlichen Wahrheiten darf nicht auf die Inhalte der Hl. Schrift beschränkt werden; denn „*multae (veritates) sunt determinatae per ecclesiam, quae nec explicite continentur in biblia nec ex contentis in ea formaliter inferri possunt*“³⁰. Er verweist dann auf die näheren Ausführungen darüber in seiner zweiten *quaestio*, wo er seine Auffassung von der Suffizienz der Hl. Schrift erläutert³¹. Wenn man darunter eine „*sufficiencia om-*

²⁷ Das erklärende *cor.* lautet: „*Quamvis in discursibus theologicis quandoque assumantur propositiones in lumine naturali evidentes vel etiam quandoque fiant tales discursus ex praemissis, quae nec formaliter in Scriptura tenentur seu continentur nec ex praecise in eis contentis formaliter sequuntur, principaliter tamen eiusdem veritatibus tanquam suis principiis innituntur. Patet ex concl. cum hoc addito, quod saepe in discursu theologico cum una veritate theologica coasumitur propositio evidens in lumine naturali . . .*“ (q. 1 a. 2 cor. 1, Clm 18364, 13^{va}).

Heinrich will wiederum nicht neben den Schriftwahrheiten andere geoffenbarte Wahrheiten zur Geltung bringen, sondern auf die Notwendigkeit hinweisen, daß für die theologischen Diskurse auch . . . nicht aus der Offenbarung geschöpfte Erkenntnisse heranzuziehen seien.

²⁸ Vgl. Anm. 19.

²⁹ A. Lang, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: DivThom 22* (1944) 259—290. Es verdient aber angemerkt zu werden, daß nach Heinrich Totting die Konklusionstheologie nicht bloß der Erschließung neuer Wahrheiten dienen sollte, sondern auch der Erklärung und dem Verständnis der Glaubenswahrheiten selbst. Er sagt: „*Non solum veritates non secundum se formaliter in sacra Scriptura contentae et ex contentis in ipsa de necessitate sequentes sunt conclusiones theologicae, sed etiam multae veritates, quae in eadem Scriptura formaliter continentur*“ (q. 1 a. 2 concl. 1 cor. 2, Clm 18364, fol. 13^{va}).

³⁰ Q. 1 a. 2 cor. 1, Clm 18364, fol. 13^{va}.

³¹ Q. 2 a. 3, ed. Lang 76. Dort antwortet er auf einen Einwand, der sich auf den Satz des Gregor von Rimini berief: „*Nullam veritatem esse conclusionem catholicam, nisi quae formaliter ponitur in Scriptura sacra vel sequitur ex contentis in ipsa.*“ Bei Gregor (*Lect. I Sent. Prol. q. 1 a. 2 concl. 3, Venetiis 1532, fol. 2^{vb}*) lautet die Stelle: „*Caeterarum autem veritatum scilicet non sequentium ex dictis sacrae Scripturae nullam dico esse conclusionem theologicam (!).*“ Diese

nimoda respectu omnium veritatum a viris etiam quantumcumque perfectis credibilium“ verstehe, dann könne sie in diesem überspitzten Sinn nicht vertreten werden. Wohl aber könne man die Suffizienz der Hl. Schrift behaupten, wenn man sie in dem weiteren Sinn eines „sufficere vel formaliter vel fundamentaliter“ fasse³². Der Gläubige habe, so betont Heinrich von Oyta an dieser Stelle mit Nachdruck, auch die verpflichtenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes entgegenzunehmen, auch wenn sie in der Schrift weder explicite enthalten sind noch auch aus den Inhalten der Schrift erschlossen werden können. Dabei hat Heinrich nicht etwa mündlich überkommene Offenbarungen im Auge, sondern nicht-geoffenbarte Wahrheiten, die zur Sicherung der wirksamen Offenbarungsverkündigung notwendig sind und deshalb zum Gebiet der kirchlichen Lehraufgabe gehören und infolgedessen auch in den Bereich des Glaubens fallen. Dies widerspreite aber nicht einem richtig verstandenen Schriftprinzip³³. Das Schriftprinzip bleibe, allerdings in unterschiedlicher Weise, sowohl für die explicite in der Schrift enthaltenen und die formaliter aus ihr erschlossenen Wahrheiten in Geltung wie auch für die unmittelbar nur von der kirchlichen Autorität gestützten Wahrheiten: „quia tam veritates in biblia expressae quam formaliter ex eis inferibiles sufficienter in ea fundatae sunt. Similiter et auctoritas ecclesiae sufficienter fundata est in ipsa.“³⁴ Heinrich ist sich bewußt, daß die Verankerung in der Hl. Schrift beim dritten Glied am schwächsten und nur indirekt gegeben ist, weil nicht der Inhalt der kirchlichen Entscheidungen auf die Hl. Schrift zurückgeht, sondern nur die Vollmacht der Kirche zu solchen Entscheidungen, ihre Zuständigkeit und Zuverlässigkeit durch

Stelle wurde also damals wie auch heute (vgl. Vooght, sources 106) in dem von Oyta abgelehnten überspitzten Sinn genommen; ob mit Recht, steht hier nicht zur Debatte. Die Suffizienz der Schrift in dem weiteren Sinn fordert nur, wie Heinrich kurz vorher erklärt (ed. Lang 75), „quod extra Scripturam divinam nulla veritas ad salutem necessaria invenitur accipiendo sic extra, quod nec in ea exprimitur nec ex ea formaliter sequitur nec in ea principaliter fundatur“. Heinrich unterscheidet also einen dreifachen Grad der Bindung einer Wahrheit an die Schrift: Sie kann „formaliter explicite“ darin enthalten sein, sie kann „formaliter“ daraus gefolgert sein, sie kann „principaliter“ oder „fundamentaliter“ durch die Schrift begründet sein.

³² Ebd., ed. Lang 77.

³³ Die von den Vertretern der „opinio prima“ für ein ausschließliches Schriftprinzip angeführten auctoritates seien so zu verstehen, „quod nihil addendum est Scripturis divinis, quod aliquo modo est eis dissonum vel quod non sit consonum alicui vero sensui Scripturae vel etiam quod vel in se vel quoad hoc, quod ipsum sit credendum esse catholicum, in Scripturis divinis nullo modo sit fundatum“ (ebd., ed. Lang 74).

³⁴ Siehe concl. 5, ed. Lang 70. Auf diesen gelockerten Sinn des katholischen Schriftprinzips verweist er nochmals den Einwänden gegenüber (ed. Lang 76): „Stat enim quod aliqua veritas est, quae nec ponitur expresse in biblia nec ex solis contentis in ea sequitur formaliter et tamen auctoritatem habet de Scripturis bibliae iuxta modum primae partis concl. 5.“

die Schrift sich erweisen läßt³⁵. Gar nirgends hat Totting behauptet, daß diesen kirchlichen Entscheidungen die gleiche Gewißheitsqualität zukomme, welche die unmittelbar von Gott bezeugte Schriftwahrheit auszeichnet. Er hat vielmehr, wie wir noch sehen werden, eine solche Ausweitung des Offenbarungsbereiches ausdrücklich abgelehnt.

III. Der Bereich der zu glaubenden *veritates catholicae*

Die Aufgabe der zweiten *quaestio* und ihren Zusammenhang mit der ersten hat Heinrich selbst in der Überleitung zur zweiten *quaestio* angegeben:

„In praecedente quaestione aliquo modo declaratum est quod theologia est scientia divinitus revelata, cuius principia sunt articuli fidei et aliae veritates canonis bibliae novi et veteris testamenti. Conclusiones vero sunt etiam veritates eiusdem canonis vel ex veritatibus eius tanquam praemissis vel principiis aliquo modo praesuppositis deductae. Et ex istis statim oriuntur dubia, qui libri dici debeant canon bibliae et in quo sensu seu quibus sensibus credendi sint veri et divinitus revelati, et an aliquae veritates credendae sint de necessitate salutis, quae nec explicitè in talibus libris ponuntur nec ex contentis in eis praecise formaliter inferuntur.“³⁶

Ging es Heinrich Totting in der ersten *quaestio* darum, die Offenbarungswahrheiten aufzuzeigen, welche die Grundlage und den Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaft bilden, so will er jetzt den Gesamtbereich der zu glaubenden oder (besser) der unter die Verbindlichkeit des Glaubens fallenden Wahrheiten abschreiten und seine äußeren Grenzen festlegen. Dort wurde nach dem Kern und Mittelpunkt des Glaubens, nämlich nach den Prinzipien der Theologie, gefragt, hier soll seine Reichweite, der Umfang der *veritates catholicae*, geprüft werden. Die Fragestellung ist also wesentlich anders.

Nachdem unser Autor in zwei langen Artikeln über Kanon und Sprache der Bibel, über Sinn und Tragweite ihrer Inhalte die Grundfragen der biblischen Einleitung und Hermeneutik behandelt hat, greift er im dritten Artikel das Schrift-Traditionsproblem unmittelbar auf. Er formuliert es in der Titelfrage also:

„An istae veritates solae reputandae sint catholicae et de necessitate salutis credendae, quae vel explicitè in canone bibliae asseruntur vel ex eis in consequentia necessaria et formali inferri possunt.“

1. Die Liste der *veritates catholicae*

Die Frage war bereits Wilhelm Ockham bekannt. Im *Dialogus*, Pars I lib. 2 berichtet dieser von zwei verschiedenen Antworten, die auf diese Frage gegeben werden. Die eine („*opinio prima*“) wollte den

³⁵ „Nulla enim veritas de aliquo praedictorum quinque generum sic est extra Scripturas divinas, quin ad minus in eis sit fundata“ (S. 75). Diese indirekte Verankerung in der Hl. Schrift ist gegeben „quoad hoc, quod ipsum sit credendum esse catholicum“ (siehe Anm. 33).

³⁶ Clm 18364, fol. 20^{ra}.

Glaubensbereich auf die Schriftwahrheiten beschränken³⁷. Die andere („*opinio secunda*“) zählte auch mehrere Gruppen außerbiblischer Wahrheiten dazu. Ockham berichtet an zwei Stellen über die nach dieser zweiten Ansicht als „*veritates catholicae*“ zu glaubenden Wahrheiten. Im c. 2 gibt er eine breitere Darstellung davon, im c. 5 führt er sie in einer kurzen, fünfteiligen Liste auf.

Heinrich von Oyta benützte und verwertete auch die längeren Ausführungen Ockhams zur zweiten Ansicht. Das Wichtigste davon sei daher hier kurz mitgeteilt.

Die These der „*opinio secunda*“ lautet: „*Multae sunt veritates catholicae et fidem sapientes catholicam, quae nec in divinis Scripturis habentur explicite nec ex solis contentis in eis possunt inferri.*“ Unter „*veritates catholicae*“ sind zu verstehen „*veritates, quae quilibet catholicus certa credulitate explicite vel implicite tenere astringitur*“, zum Unterschied von den „*veritates, circa quas licitum est sic vel aliter opinari*“. Zu den *veritates catholicae* gehören zunächst die heilsnotwendigen oder glaubenswichtigen Wahrheiten über Gott, über Christus und die Menschwerdung, „*ex quibus principaliter salus nostra dependet*“. Sodann auch andere in der Offenbarung enthaltene Berichte über geschöpfliche Dinge, historische Begleiterscheinungen etc., „*ex quibus non ita principaliter pendet salus humana*“. Sie verpflichten zum Glauben, „*quia ex revelatione vel approbatione Dei ... ad orthodoxorum notitiam pervenerunt*“. Solche Berichte finden sich „*in canone confirmato*“, aber auch „*extra praedictum canonem, quae tamen per revelationem divinam mediantibus Apostolis ad catholicos pervenerunt, quia Christus, dum viveret in carne mortali apostolis, multa docuit eos et fecit coram eis, quae tamen in biblia non habentur. Ex revelatione etiam Spiritus sancti, qui secundum promissionem Christi docturus erat Apostolos omnem veritatem, multa quae non habentur in sacris litteris didicerunt, quae postea catholicos docuerunt.*“

Zu dieser Gruppe gehören schließlich noch die in überzeitlichem logischem Zusammenhang mit den Offenbarungswahrheiten stehenden Wahrheiten: „*Omnes veritates praedictas et quae ex eis consequentia necessaria omni tempore necessitatem habente possunt inferri, dicunt isti catholicas esse tenendas.*“

Wenn auch nicht zu den geoffenbarten Wahrheiten, so doch zu den *veritates catholicae* im weiteren Sinn zählen nach dieser Ansicht noch zwei weitere Wahrheitsgruppen: „*Praeter veritates vero praedictas dicunt esse quasdam veritates alias quae ex solis contentis in Scriptura divina et veritatibus, quae ad nos per Apostolos pervenerunt, concludi possunt, quae tamen ex praedictis veritatibus vel aliqua earum et quibusdam aliis veris, quae tamen in facto consistunt, quae vera negari non possunt, manifeste sequuntur.*“ Als Beispiele für solche Wahrheiten werden angeführt: die Regeln des Basilius, Benedictus, Augustinus und Franciscus, die Rechtgläubigkeit des hl. Augustinus, die Rechtmäßigkeit und Katholizität der ersten vier Konzilien:

„*Adhuc sunt aliae veritates, quas dicunt solummodo in facto consistere, cuiusmodi sunt veritates de gestis ecclesiae et sanctorum, quae in gestis cronicis et historiis fide dignis habentur, quas etiam asserunt fidelibus minime respuendas.*“

Von Wichtigkeit ist die anschließende Wertung dieser Gruppe:

„*Istas veritates dicunt non esse catholicas, acciπiendo vocabulum catholicae stricte: sed dicunt eas sapere catholicam veritatem, etiamsi ex veris aliis inferantur. Et ideo, ut dicunt, large acciπiendo veritates catholicas, possunt veritates catholicae nuncupari, et illas veritates, quas dicunt sapere catholicam veritatem, existimant ab omni fideli tenendas, saltem implicite.*“³⁸

³⁷ Ich benütze den Frühdruck des *Dialogus*, Lugduni 1494. Der Wortlaut der „*opinio prima*“ diente Heinrich von Oyta zur Formulierung der Fragestellung des 3. Artikels. Diese Ansicht sollte also kritisch geprüft bzw. zurückgewiesen werden.

³⁸ *Dialogus*, pars I lib. 2 c. 2.

Heinrich von Oyta hat sich die „*opinio secunda*“ zu eigen gemacht, und zwar die kurze, fünfteilige Liste wortgetreu übernommen:

„Pro quo sciendum est, quod quinque sunt genera veritatum, quantum ad praesens propositum pertinet:

Primum est earum quae in Scriptura sacra continentur vel ex eis argumento necessario possunt inferri.

Secundum est earum quae ab ipsis Apostolis ad nos per successorum relationem vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in Scripturis sacris non inveniuntur inserta nec ex solis eis possint necessario argumento concludi.

Tertium est earum quas in fide dignis cronicis et hystoriis relationibus fidelium invenimus.

Quartum est earum quae ex veritatibus primi generis et secundi tantummodo vel ex eis vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi.

Quintum est earum quas Deus praeter veritates Apostolis revelatas aliis revelavit vel etiam inspiravit et, si opus foret, noviter revelaret vel etiam inspiraret, quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit.“³⁹

Heinrich begründet bzw. erläutert nun diese seine Stellungnahme in fünf conclusiones. Darin sind Gedanken, die wiederum von Ockham ausgesprochen wurden, in schärferer Präzisierung zusammengefaßt. Es sei der Wortlaut dieser Conclusiones angeführt:

1. concl. Quinque genera veritatum praedicta sic videntur esse catholica, quod eis non licet christianis dissentire.

2. concl. Concilia generalia ecclesiae et omnes determinationes et sanctiones seu etiam summorum pontificum determinationes per ecclesiam approbatae sunt inter veritates catholicas numerandae.

3. concl. Licet omnes veritates librorum sanctorum doctorum per ecclesiam approbatae sint inter veritates catholicas numerandae, non tamen omnibus sententiis, quae inveniuntur in sanctorum opusculis iam per ecclesiam divulgatis, est de necessitate salutis adhaerendum.

4. concl. Quamvis omnes veritates catholicae credendae ordinent credentes ad salutem, non tamen faciunt hoc aequaliter.

5. Licet omnes veritates catholicae fundatae sint in canone bibliae, non tamen omnes tales explicitate continentur in biblia nec ex solis contentis in ea formaliter inferri possunt⁴⁰.

In der Folgezeit wurde die Liste z. B. von Marsilius von Inghen, Johann von Brevi Coxa, Johann Gerson wiederholt bzw. weiter ent-

³⁹ Ed. Lang 61sq. Beachtung verdient die Vermutung von P. de Vooght (sources 213), daß diese kurze Liste nicht auf Ockham zurückgehe, weil sie sich schlecht in den Aufbau des Dialogus einfüge. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß sie von Heinrich Totting stamme und erst nachträglich in die Handschriften des Dialogus aufgenommen worden sei. Es mag gewiß auffallen, daß Ockham ein zweites Mal die „*opinio secunda*“ zeichnete und daß der deutsche Theologe diese Liste ohne jede Änderung übernahm. Auch läßt sich vor Oyta, soviel ich sehe, die Benützung der kurzen Liste nicht nachweisen. Marsilius von Inghen kennt sie, aber durch die Vermittlung des Heinrich von Oyta. Johann von Brevi Coxa dagegen, der sie wörtlich zitiert, hat sicherlich den Dialogus des Ockham selbst benutzt, da er auch andere Stellen daraus anführt. Die Einfügung in den Dialogus müßte also etwa zwischen 1380 und 1410 erfolgt sein.

Aber die Art, wie Heinrich die Stelle anführt, läßt erkennen, daß es sich dabei um eine bereits anerkannte Stellungnahme, nicht um eine von ihm erst erarbeitete Aufzählung handelt.

⁴⁰ Ed. Lang 62—69.

faltet. Dabei traten die Gesichtspunkte, die bei der Aufzählung und Gruppierung wirksam waren, deutlicher zutage. Sie können deshalb zum Verständnis der erst noch tastenden, undeutlichen Tendenzen beitragen. Das gilt besonders von der Aufzählung und Gliederung der *veritates catholicae* durch Johann Gerson:

„Primus gradus veritatum credendarum est canon totius Scripturae sacrae et singulorum quae in ea litteraliter asserta sunt . . .

Grund: canon bibliae lex est Dei per revelationem habita.

Secundus gradus est veritatum ab ecclesia determinatarum quae ab indubitata relatione apostolorum per successionem continuam devenerunt . . .

Tertius gradus est veritatum specialiter aliquibus revelatarum . . .

Demum triplex huiusmodi gradus veritatem reducit ad unum, scilicet ad veritates quae credi debent immediate et explicite a Deo revelatae esse.

Quartus gradus continet veritates omnes et singulas quae concluduntur ex praemissis veritatibus in consequentia certa in lumine fidei vel evidenti lumine naturali.

Quintus gradus. In quinto gradu reponuntur veritates illae quae ex veritatibus quadruplicis gradus antedicti vel aliquibus earum deducuntur in consequentia tantum probabili . . .

Sextus gradus sint veritates illae quae tantummodo faciunt ad nutriendam vel fovendam devotionem . . . De talibus est eligibilis pie dubitare quam temere definire.“⁴¹

2. Der Umfang und die Abstufung der *veritates catholicae*

Die *veritates catholicae* werden als „*veritates credendae*“, „*credendae de necessitate salutis*“ bezeichnet. Es kann aber kein Zweifel aufkommen, daß als ihr entscheidendes Kriterium nicht die Glaubensgewißheit der *fides divina* angesehen wurde, sondern die weiterreichende Verbindlichkeit einer konsequenten Glaubenshaltung. Das haben alle Autoren zur Genüge zum Ausdruck gebracht. Heinrich von Oyta sieht das gemeinsame Merkmal der *veritates catholicae* darin, „*quod eis non licet christianis dissentire*“⁴². Nicht weniger eindeutig äußern sich die übrigen Autoren⁴³. Nach Ockham wurden sie charakterisiert als solche, „*quae quilibet catholicus certa credulitate*

⁴¹ *Declaratio veritatum, quae credendae sunt de necessitate salutis*. Op. I, Antwerpen 1706, c. 22 sq. Zum 2. Grad bemerkt Gerson, daß die apostolischen Traditionen uns durch die Kirche zugänglich werden. Aber zu glauben seien nur „*illa, quae sub definitione judiciali tradit esse credenda, vel opposita reprobanda, concurrente universali totius ecclesiae consensu, implicite vel explicito, vere vel interpretative*“. Zum 3. Grad erklärt er, daß eine unbestreitbare Verpflichtung zu gläubiger Annahme der speziellen Offenbarungen nur für die Empfänger derselben bestehe, für die übrigen nur, wenn ihre Echtheit gewährleistet ist „*per miraculum evidens vel Scripturam sacram et praecipue per ecclesiam*“.

Weitere Aufzählungen bringen Thomas Netter, Barthol. Arnold von Usingen (Nik. Häring, *Die Theologie des Erfurter Augustiner-Eremiten Bartholomaeus Arnoldi von Usingen*, Limburg 1939, 112), Johann Turrecremata u. a.

⁴² Den Begriff der *veritas catholica* umschreibt die *concl. 1*, ed. Lang 62.

⁴³ Marsilius von Inghen gibt folgende Begriffsbestimmung: „*Si large sumatur, tunc veritas theologica est, quam theologus tenetur confiteri ex fide implicite vel explicito vel saltem non pertinaciter dissentire ei*“ (*Quaest. super IV Sent. Prol. q. 2 a. 1*; Straßburg 1501, fol. 11^{vb}).

explicite, vel implicite tenere astringitur“, und dazu auch Wahrheiten gezählt, „quas dicunt sapere catholicam veritatem“, „quas etiam asserunt a fidelibus minime respuendas“⁴⁴.

Den untersten Graden der veritates catholicae gegenüber ist eine respektvolle Haltung, die jedenfalls ihre Ablehnung ausschließt, notwendig, aber auch genügend.

Der Anspruch auf gläubige Entgegennahme, der allen katholischen Wahrheiten zukommt, hat somit verschiedene Grade, je nach der Heilsnotwendigkeit und sachlichen Bedeutsamkeit ihrer Inhalte und je nach der subjektiven, durch Bildung, Amt und Stellung bedingten Möglichkeit bzw. Verpflichtung, sich ihre Kenntnis anzueignen. Nach diesen Gesichtspunkten, die für den Glaubensbegriff in der Früh-scholastik ausschlaggebend, in der Hoch- und Spätscholastik noch stark wirksam waren, wurde die Gliederung und Stufung der veritates catholicae vorgenommen.

Ockham zählt sie in dieser Stufenfolge auf: Wahrheiten, von denen das Heil „principaliter“ abhängt, dann solche, von denen es „non ita principaliter“ abhängt, dann die damit in metaphysisch notwendigem, darauf die damit in faktischem Zusammenhang stehenden Folgerungen, endlich dogmengeschichtlich wichtige Geschehnisse. Heinrich von Oyta legt die gleiche Gliederung zugrunde, wie sich besonders aus seinen Conclusionen ergibt. In unverkennbarem Anschluß an Ockham, aber mit klarer Abstufung führt er erst die heilswichtigen Wahrheiten an, „sicut quod unus est Deus et tres sunt personae et quod Christus est verus Deus et verus homo et quod est passus, mortuus et resurrexit etc.“, sodann die zwar nicht heilswichtigen, aber in der Offenbarung vermittelten Wahrheiten „de creaturis et de infidelibus hominibus, quae non directe, sed indirecte quodammodo ad salutem humani generis pertinere noscuntur“. Mit ausdrücklicher Berufung auf Thomas 2 II S. Th. q. 1 a. 6 ad 1 teilt er der ersten Gruppe die Glaubensartikel zu, „de quibus est fides secundum se et principaliter“, der zweiten Gruppe die „credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed in ordine ad alia . . . quae etiam in sacra Scriptura ponuntur credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad manifestationem praedictorum“. Diese Gliederung beziehe sich zunächst auf die Schriftwahrheiten; eine analoge Abstufung gelte aber auch für die anderen genera: „Et sicut declarata est discretio seu distinctio praedicta in veritatibus primi generis, sic etiam in aliis generibus suo modo, dum occurrunt, discretio est habenda.“⁴⁵ Totting führt von außerbiblischen

⁴⁴ Der Bereich der veritates catholicae wird von Ockham als der der „credulitas“ bezeichnet, von Thomas Netter als „latitudo christianae credentiae“ (Doctrinale antiquitatem fidei ecclesiae catholicae, Tom. I lib. 2 a. 2 c. 23 n. 4).

⁴⁵ Ed. Lang 69.

Wahrheiten, die glaubpflichtig sind, an, ohne sie weiter abzustufen: den apostolischen Ursprung des Symbolum, den römischen Aufenthalt und Episkopat des hl. Petrus, die Rechtmäßigkeit des Primatanspruchs Roms, die Chroniken des Eusebius.

Die angegebene Gliederung der „katholischen Wahrheiten“ deckt sich weitgehend mit jener, nach der später der Gegenstandsbereich der unfehlbaren Lehrgewalt der Kirche eingeteilt wurde. Die Beachtung dieser Parallelität, auf die, soweit ich sehe, bisher noch nicht hingewiesen wurde, dürfte viel zum Verständnis der *veritates catholicae* beitragen. Dem *obiectum directum* des kirchlichen Lehrauftrags, das im *depositum fidei* besteht, entsprechen die ersten zwei genera der Liste der „katholischen Wahrheiten“. Die anderen genera aber stimmen überein mit dem *obiectum indirectum* der kirchlichen Unfehlbarkeit, d. h. dem Wahrheitsbereich, der mit den Offenbarungsinhalten bzw. der Offenbarungsvermittlung in engem logischen oder historischen oder praktischen Zusammenhang steht. Dazu zählte man, damals schon wie heute, die *conclusiones theologicae*, die *facta dogmatica*, die Glaubensgemäßheit der kirchlich anerkannten Ordenssatzungen.

3. Die dogmatische Wertung der *veritates catholicae*

Der Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit war für die Umgrenzung der katholischen Wahrheiten nicht entscheidend. Das besagt aber nicht, daß er bei ihrer Aufzählung und Gruppierung ganz unberücksichtigt blieb. Er kommt ganz eindeutig zur Geltung in der Unterscheidung von Wahrheiten, die zum Glauben im eigentlichen Sinn („*stricte*“) gehören, und jenen, die nur in einem weiteren Sinn („*large*“) dem Glauben zuzurechnen sind. Diese Gegenüberstellung findet sich bei Ockham, Marsilius von Inghen, Johann de Brevi Coxa, Johann Gerson.

Auch Heinrich Totting kennt diese Aufteilung, wenn er auch dafür die Ausdrücke „*stricte* — *large*“ nicht verwendet. Entscheidendes Merkmal für die Zugehörigkeit zum Glauben im strikten Sinn ist nicht die inhaltliche Bedeutsamkeit der Wahrheiten, sondern ihr Geoffenbartsein, wobei es keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob die Offenbarung durch die Hl. Schrift oder durch mündliche Überlieferung oder durch private Eingebung erfolgte. Die Argumente, die angeführt werden dafür, daß die Schriftwahrheiten im eigentlichen Sinn zu glauben sind, verweisen auf die einzigartige und irrtumslose Gewißheit, die dem Worte Gottes eignet⁴⁶. Unter diesem Gesichts-

⁴⁶ Es wird verwiesen auf Prov 30, 5, Deut 4, 2, Apoc 22, 18, lauter Stellen, in

punkt sind aber die mündlich von den Aposteln überlieferten Offenbarungen den Schriftinhalten gleichzustellen⁴⁷. Auch den nachapostolischen Offenbarungen, mit denen die damaligen Theologen rechneten, kommt Glaubensgewißheit zu, die aber nur unter gewissen Bedingungen allgemein verpflichtet⁴⁸.

Der Bereich des Glaubens im strikten Sinn ist also dem Bereich der göttlichen Offenbarung korrelativ. Der sich selbstbezeugenden „*veritas divina*“ entspricht die „*fides divina*“. Den anderen *veritates catholicae*, die „*ut tales tenentur auctoritate ecclesiae*“, gebührt auch eine „*certa fides*“, aber *fides* in einem weiteren Sinn genommen⁴⁹. Zu der ersten Gruppe wurden nicht bloß die expresse geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch jene, die formaliter daraus gefolgert werden können, gezählt. An ihnen entzündete sich allmählich in steigendem Maß die Frage, ob auch sie *stricte, fide divina* zu glauben seien⁵⁰.

Neben der Reflexion über die verschiedene Gewißheitsqualität der *veritates catholicae* wurde auch auf ihren Gewißheitsgrad geachtet. Die Verpflichtung zum Glauben, in dem einen oder anderen Sinn,

denen die einzigartige, aber nicht die ausschließliche Glaubensgewißheit der Schriftwahrheiten behauptet wird.

⁴⁷ Bei Ockham sind diese apostolischen Traditionen gekennzeichnet als „*veritates . . . extra praedictum canonem contentae, quae tamen per revelationem et approbationem divinum mediantibus Apostolis ad catholicos pervenerunt*“ (Dialogus, pars I lib. 2 c. 2; zum Zusammenhang der Stelle vgl. oben S. 223 ff.). Heinrich Totting beruft sich auf die Dekretale „*Cum Marthae*“ des Papstes Innocenz III., wie viele vor ihm. P. de Vooght bemüht sich vergeblich, nachzuweisen, daß Totting sie zu Unrecht für außerbiblische Offenbarungen in Anspruch nehme: „*Il n'y pas de doute qu'il force le sens du décret*“ (La décrétale „*Cum Marthae*“ et son interprétation par les théologiens du XIV^e siècle: *RechScRel* 42 [1954] 540—548; hier 547). Totting hat auch diesen Text und seine Deutung fast wörtlich aus Ockhams Dialogus (Pars I lib. 2 c. 3, fol. 7^{ra}) übernommen.

⁴⁸ W. Ockham fordert ausdrücklich: „*Non sufficit nude asserere, quod eis est veritas revelata vel etiam inspirata, sed oportet quod talem revelationem miraculi operatione confirmant aperta*“ (Dialogus, pars I lib. 2 c. 25, Lugduni 1494, fol. 14^{rb}). Heinrich von Oyta setzt als Bedingung, daß solche Offenbarung „*ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit*“ (ed. Lang 62).

Nach Johann Gerson sind Privatoffenbarungen nur allgemein verpflichtend, „*si per miraculum evidens vel Scripturam sacram et praecipue per ecclesiam detur certitudo*“ (Op. I c. 22). Sonst binden sie nur den Empfänger selbst.

Zu beachten ist, daß diese Offenbarungen in tastender Ausdrucksweise bald als „*revelationes*“, bald als „*inspirationes*“ oder „*approbationes*“ bezeichnet wurden und daß sich mit diesen Ausdrücken noch nicht der gleiche Sinn wie im heutigen Sprachgebrauch verband. Vielfach sollte nur zum Ausdruck gebracht werden, daß sich die Offenbarungsvermittlung der Kirche einer besonderen, nötigenfalls über die natürlichen Mittel hinausgreifenden Mitwirkung des Hl. Geistes erfreue.

⁴⁹ Die gleichen Erwägungen waren maßgebend, daß man auch die Häresie unterteilte in die „*assertio haeretica stricte aut large loquendo de assertione haeretica*“ (Ockham, Dialogus, pars I lib. 2, c. 25, Lugduni 1494, fol. 14^{va}). Als Häresie im vollen Sinne könnte nur verurteilt werden eine Behauptung, die einem der drei Glaubensfundamente widerspreche: der „*Scriptura sacra*“, oder der „*doctrina apostolica in scripturis apostolicis non redacta*“, oder einer speziellen „*revelatio vel inspiratio divina*“.

⁵⁰ Näheres bei Lang, Die theologische Prinzipienlehre . . . 184—193.

wurde nur jenen *veritates catholicae* zuerkannt, die als solche mit voller Sicherheit ausgewiesen werden konnten. Die Auslegungen und Ansichten einzelner Väter haben, das wurde nun allgemein hervorgehoben⁵¹, nur *probable Gewißheit*, auch wenn sie von der Kirche gebilligt sind. Nur der allgemeine *consensus* und die autoritative Entscheidung des kirchlichen Lehramtes vermag volle Sicherheit zu vermitteln. So trat die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes für die Glaubensvermittlung stärker ins Bewußtsein der Theologen und drängte zu reflexer Prüfung.

IV. Das Verhältnis von Hl. Schrift und kirchlichem Lehramt

Die scholastischen Theologen haben lange Zeit die Hl. Schrift und die Kirche als eine organische, einander zugeordnete Einheit betrachtet, so daß sie kein Bedürfnis empfanden, ihre spezifischen Funktionen zu unterscheiden und näher zu bestimmen. Die Offenbarung wird uns vermittelt, so sagt Thomas von Aquin, „in sacris Scripturis secundum doctrinam ecclesiae intellectis“⁵².

Als aus apologetischem und methodischem Interesse die Frage gestellt wurde, was als die letzte Grundlage des Glaubens, als „ultima resolutio fidei“, zu gelten habe, da wurde von den einen die Hl. Schrift als das „*primum ac radicale principium*“ (Gottfried von Fontaines), als das „*unum principium*“ der Theologie (Alfons Vargas von Toledo), als das eigentliche und unentbehrliche Fundament des „*discursus theologicus*“ (Gregor von Rimini) bezeichnet. Andere verwiesen auf die Kirche: der Glaube an sie sei die „*ratio credendi alia*“ und die „*ultima resolutio credibilium*“ (Durandus de s. Porciano), der „*primus articulus, in quem tendit fides*“ (Landulfus Caracciolo)⁵³.

⁵¹ Diese Erkenntnis geht bis in die Hochscholastik zurück (vgl. Thomas von Aquin, STh I q. a. 8 ad 2). Nikolaus von Lyra erklärt: „*Dicta sanctorum non sunt tantae auctoritatis quin liceat sentire contrarium in his, quae non sunt per sacram Scripturam determinata*“ (In Matth. t. V, 35; zitiert nach Vooght, sources 141); Guido Terreni: „*Per dicta sanctorum praecise non vincitur opinio esse haeretica*“ (Summa de haer., Coloniae 1631, fol. 11). Wilhelm Ockham: „*Non omnibus sententiis quae inveniuntur in sanctorum opusculis iam per ecclesiam divulgatis est firmiter adhaerendum*“ (Dialogus, pars I lib. 2 c. 4, Lugduni 1494, fol. 7^{vb}). Heinrich Totting hat in seiner *concl.* 3 diesen Text aus Ockham übernommen, wie auch die Begründung: „*Nullus tenetur assentire contrariis; sed sancti in suis opusculis iam per ecclesiam divulgatis inter se inveniuntur contrarii etiam in his, quae ad fidem et doctrinam apostolicam pertinere noscuntur.*“ Es ist das *Sic et Non* der auctoritates, das nun der Lösung entgegenreift. „*Dicta maiorum*“, so sagt Heinrich Totting (ed. Lang 74), „*non ideo censenda sunt esse vera, quia a viris sanctis asserta sunt ... sed potius ... quia ad credendum ea esse vera movet et ligat auctoritas ecclesiae.*“ Zur *approbatio ecclesiae* und ihrer Tragweite äußert er sich *ad ultimum*, ed. Lang 77.

⁵² STh 2 II q. 5 a. 3 ad 2.

⁵³ Die Belege siehe Lang, Die Entfaltung des apol. Probl. 107 und Die theol. Prinzipienlehre 207.

Diese Antworten dürfen nicht als gegensätzliche Meinungen verstanden werden. Sie unterschieden sich zunächst nur durch den verschiedenen Gesichtspunkt, den sie im Auge hatten. Die einen fragten nach der tragenden Gewißheitsgrundlage, der konstitutiven Quelle der Glaubenswahrheiten, die anderen nach dem zuverlässigsten Ausgangspunkt für die subjektive Aneignung des Glaubens. Dort war die ontologische, hier die logische Schau bestimmend. An die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen der Autorität der Schrift und der Kirche und an die daraus sich ergebende Notwendigkeit einer Entscheidung für die eine oder andere Autorität hat niemand ernstlich gedacht⁵⁴.

Die Theologen der Spätscholastik führten die Reflexion über das Verhältnis von Schrift und Kirche weiter. Sie hielten an der Zuordnung und sich ergänzenden Funktion der beiden Autoritäten fest, ohne zu voll ausgeglichenen Lösungen zu kommen⁵⁵. Doch wurde man sich immer klarer bewußt, daß die in der Schrift oder apostolischen Überlieferung enthaltene Offenbarung für die Inhalte des Glaubens und ihre göttliche Bezeugung konstitutiv sei, während die Kirche die Offenbarung irrtumslos zu vermitteln und zu interpretieren habe⁵⁶. Daraus ergab sich, daß die Glaubensinhalte nicht bloß aus der Hl. Schrift und Überlieferung entnommen werden können, sondern auch unmittelbar (vom glaubenden Subjekt her gesehen) aus der Verkündigung der Kirche. Wo es also darum ging, die Erkenntniswege aufzuzeigen, auf denen die Theologie zur sicheren Erfassung der zu glaubenden Wahrheiten gelangen könne, da konnte neben der Schrift und mündlichen Überlieferung auch auf die Entscheidungen des kirch-

⁵⁴ Inwieweit Heinrich von Gent eine Ausnahme macht, wird nicht in gleicher Weise beantwortet. Heinrich stellt jedenfalls die Frage: „Utrum magis credendum est auctoritati huius scientiae quam ecclesiae, an e converso“ (Summa quaestionum ordinarium I a. 10, q. 1, Paris 1520, fol. 73). Während P. de Vooght (*L'évolution du rapport église-écriture du XIII^e siècle au XV^e siècle: EphThL 38 [1962] 71—85*) Heinrich von Gent für „un phénomène à part“ (85) hält, ja sich zu dem Urteil versteigt: „Il mérite d'être considéré par la théologie catholique comme le théoricien de l'esprit d'hérésie“ (83), urteilt G. H. Tavard zurückhaltender (*Holy Writ or Holy Church*, New York 1959, 23 ff.). Nach J. Beumer (*Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle*, Freiburg 1962, 60) sucht Heinrich „zum ersten Mal in systematischer Reflexion zu unterscheiden“, was bisher als Einheit gefaßt wurde, ohne aber die kirchliche Lehrautorität „förmlich der Bibel gegenüberzustellen“.

⁵⁵ J. Beumer (*Die mündliche Überlieferung . . . 63*) führt Belege aus Aegidius von Rom, Guido Terreni, Petrus von Aquila, Wilhelm Ockham an.

⁵⁶ Das bekannte Wort des hl. Augustinus (Epist. 82 n. 3, PL 33, 277) sei, so erklärt Pierre d'Ailly (I Sent. q. 1 a. 3), nicht zu verstehen von der Kirche als dem principium theologicum, „ex quo evangelium theologicè probetur esse verum“, sondern als der causa movens ipsum ad fidem evangelii“. Gerson erklärt: „Diversis respectibus auctoritas utraque mutua se confirmat“ (Op. I, 22). Die Auffassung von G. H. Tavard (*Holy Writ or Holy Church*, New York 1959), daß im Spätmittelalter eine ständig sich erweiternde Kluft zwischen Schrift und Kirche aufgebrochen sei, wird auch von H. A. Oberman (*The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge, Mass. 1963, 363 ff.) mit guten Gründen als unrichtig erwiesen.

lichen Lehramtes verwiesen werden. Dieses Ziel mußte aber von der Theologie und der Seelsorge immer zuerst angestrebt werden. Auf die Frage, was zu glauben sei, zählte man nebeneinander auf: das apostolische Symbolum, die Hl. Schrift, die apostolische Tradition, die Konzilien, die kirchlichen Entscheidungen. Auch die Verstöße gegen den Glauben waren auf diese Weise schnell und sicher aufzufinden. Die Feststellung einer häretischen Meinung kann nach Guido Terreni dann erfolgen, wenn sie der Hl. Schrift oder den daraus notwendig sich ergebenden Folgerungen oder einem der Artikel des Symbolums oder den „*generalia concilia per sedem apostolicam approbata et confirmata*“ widerspricht⁵⁷. Die Wege der theologischen Erkenntnis wollte auch Johann von Basel aufzählen, wenn er als glaubpflichtige Instanzen anführt: 1. die heiligen Schriften, 2. die *dicta et facta Apostolorum*, 3. allgemeine oder private Eingebungen und Offenbarungen, 4. Eingebungen der Päpste, wenn sie durch Wunder oder Schriftzeugnis oder die Anerkennung der Kirche bestätigt werden, endlich den allgemeinen kirchlichen Konsens⁵⁸.

Diese Listen, in denen sich das Suchen nach den theologischen Erkenntniswegen kundtut, wurden im 15. Jahrhundert weiter ausgebaut von Thomas Netter, Johann Torquemada und fanden ihre klassische Form in den „*Loci theologici*“ des Melchior Cano.

Die von Ockham, Heinrich Totting, Johann Gerson aufgestellten Listen der *veritates catholicae* waren von einem anderen Gesichtspunkt bestimmt. Sie wollten nicht die Wege der subjektiven Zugänglichkeit zu dem Glaubensbereich angeben, sondern den Wahrheitsbereich des Glaubens umgrenzen und aufgliedern. Nicht die verschiedenen vom Subjekt beschreitbaren Wege zur Erkenntnis des Glaubens, sondern die verschiedenen dem Glauben unterliegenden Wahrheitsgebiete wollten sie aufzählen⁵⁹. Sie haben deshalb bewußt die kirchlichen Entscheidungen nicht in ihre Liste aufgenommen, weil sie kein Plus der zu glaubenden Wahrheiten bedeuten, sondern nur ihre irrtumslose Auffindung und Auslegung garantieren. Das wird von Ockham eindeutig zum Ausdruck gebracht. Auf die erstaunte Frage des Discipulus, warum unter den *veritates catholicae* nicht auch

⁵⁷ *Summa de haer.* c. 4 sqq., Coloniae 1631, fol. 7 ff. Er fügt dann eigens bei: „*Per dicta sanctorum praecise non convincitur opinio esse haeretica*“ (c. 7, fol. 9 b), und zwar deshalb, weil ihnen keine „*firma auctoritas*“ und „*inviolabilitas*“ zukomme.

⁵⁸ Lang, *Die theologische Prinzipienlehre* . . . 219 f.

⁵⁹ Aufzählungen, welche die Erkenntniswege der Theologie im Auge haben, finden sich aber auch bei diesen Autoren. Im *Dialogus* des Wilhelm Ockham (pars I lib. 2 c. 12, Lugduni 1494, fol. 10^{ra/b}) findet sich folgende Liste: „*Si aliqua veritas est catholica, aut est dicenda catholica, quia a Deo revelata vel quia in Scripturis divinis contenta vel ab universali ecclesia recepta vel sequitur ex illis vel aliquo illorum, quae sunt divinitus revelata et in Scripturis divinis inventa et ab ecclesia universali recepta, vel quia a summo pontifice approbata.*“

die „determinationes et definitones“ der Kirche aufgezählt wurden, antwortet er⁶⁰:

„De illis veritatibus mentionem non faciunt specialem, quia putant quod ecclesia rite procedens nullam veritatem determinat aut definit nisi in Scriptura sacra aut traditionibus Apostolorum aut cronicis hystoriis vel revelationibus indubitabilibus fidelium vel his quae sequuntur ex praedictis . . . valeant se fundare et ideo omnes veritates quas determinat vel definit ecclesia sub aliquo quinque generum praefatorum comprehendere noscuntur.“

Die Lehrentscheidungen der Kirche sind nicht als ein inhaltliches Plus zu den veritates catholicae zu betrachten und als neue Gruppe ihnen anzufügen. Sie legen vielmehr vorgegebene Wahrheiten und Fakten den Gläubigen verpflichtend vor und interpretierend aus. Sie können deshalb nicht zu den veritates catholicae hinzuaddiert werden, sondern ihre Aufgabe ist es, sichere und klare Erkenntnis der schon vorgegebenen Wahrheit zu vermitteln.

Genau die gleiche Ansicht vertritt Heinrich von Oyta. Er rechnet die „concilia generalia ecclesiae et omnes determinationes et sanctiones seu etiam summorum pontificum determinationes per ecclesiam approbatae“ zu den veritates catholicae, aber er betrachtet sie nicht als ein eigenes, nicht schon in den fünf Gruppen seiner Liste enthaltenes genus. Die Begründung hierfür lautet: „quia non est credendum ecclesiam universalem aliquid determinasse pro veritate catholica . . . , nisi in praedictis quinque veritatum generibus se fundaverit vel in aliquo vel aliquibus eorundem“⁶¹. Damit ist die rein normierende und interpretierende Funktion des kirchlichen Lehramtes klar ausgesprochen. Es legt vor, was es vorfindet, ohne selbst etwas hinzuzufügen; es gibt aber der Wahrheit, die es vermittelt, Sicherheit und Klarheit und die der Zeit angemessene Formulierung.

Die Kirche vermehrt nicht die Inhalte der veritates catholicae. Sie erleichtert und sichert den Zugang zu ihnen, sie erhöht für uns ihren Gewißheitsgrad, sie gibt ihnen aber keine höhere Gewißheitsqualität. Diese These, die sich schon bei Duns Scotus ausgesprochen findet⁶², wurde mit klarer Entschiedenheit von den Anhängern der „opinio secunda“ vertreten:

„Non est in potestate ecclesiae quaecunque ad placitum approbare vel etiam reprobare, sed ecclesia rite approbando quaecunque in aliquo praedictorum generum quinque veritatum se fundavit“, heißt es bei Ockham⁶³. Noch eindeutiger

⁶⁰ Dialogus, pars I, lib. 2 c. 5, Lugduni 1494, fol. 8^{va}.

⁶¹ Ed. Lang 65 f.

⁶² Von der überlieferten Offenbarungswahrheit sagt er: „Non enim in potestate ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis; sed intellectum a Deo traditum ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis“ (Ordinatio IV dist. 11 q. 3 n. 15; dazu J. Beumer 61).

⁶³ Dialogus, pars I libr. 2 c. 5, Lugduni 1494, fol. 8^{va}. Noch treffender ist die normierende und interpretierende Aufgabe der Kirche ausgesprochen in folgendem Satz: „Per approbationem talem nulla veritas catholica potest fieri, sed per talem approbationem aliquam veritatem fuisse et esse catholicam dignoscitur et definitur“ (Dialogus pars I lib. 2 c. 12, Lugduni 1494, fol. 10^{va}).

wird diese Überzeugung der „*opinio secunda*“ von Johann Brevi Coxa formuliert: „*Quae ad fidem nostram spectant, nequaquam ex voluntate humana pendent: et ideo summus pontifex nec et tota ecclesia non potest facere de assertione non catholica catholicam, sicut nec potest facere de assertione non vera veram nec potest facere de assertione non haeretica haeticam.*“⁶⁴

Heinrich von Oyta ist genau der gleichen Ansicht. Durch die autoritative und unfehlbare Entscheidung des kirchlichen Lehramtes erhalten die verschiedenen genera der „katholischen Wahrheiten“ keine höhere Gewißheitsqualität, sondern sie werden in ihrer vorgegebenen Wahrheit bestätigt. Die Behauptung des Petrus Aureoli, daß Ableitungen aus probablen Prämissen theologischen Charakter dann, und nur dann haben, wenn sie von der Kirche bestätigt sind, weist er zurück:

„*Multae namque conclusiones ex praemissis theologis sunt vere theologice deducibiles, quarum oppositae licite tenentur scolastice. Sicut etiam ista: Spiritus sanctus procedit a patre et filio, antequam esset determinata ab ecclesia, ex eiusdem sacrae Scripturae veritatibus sequebatur, ex quibus nunc, postquam est determinata.*“⁶⁵

Heinrich Totting von Oyta hat im Anschluß an die damals fast allgemein herrschende Ansicht die Schrift als die maßgebende Grundlage der Glaubenswahrheiten betrachtet⁶⁶. Er hat daneben und zu ihrer Ergänzung auch mündlich tradierte Offenbarungsinhalte anerkannt und vor allem die Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensvermittlung betont. Sein Verdienst ist es, daß er die zum Teil noch verschwommenen und unausgeglichenen Anschauungen präzisiert und geklärt, sich um ihren Ausgleich bemüht⁶⁷ und sie in einer großen Synthese zusammengefaßt hat. Gerade durch seine theologische Erkenntnislehre hat er sich großes Ansehen erworben in Paris, Prag und Wien und hat einen lange nachwirkenden und weitreichenden Einfluß ausgeübt⁶⁸.

⁶⁴ Tract. de fide et ecclesia, Romano pontifice et concilio generali, in Joh. Gerson, Op. 1, 834.

⁶⁵ Q. 1 a. 2, Clm 18 364, fol. 13^{va}.

⁶⁶ „Il est évident que quelque chose a bougé au cours du XIV^e siècle sur le terrain de la méthodologie théologique. Mais cela s'est passé avec moins de raideur logique, moins de cassures nettes, moins d'oppositions caractérisées qu'on n'est parfois tente de croire.“ Dieses Urteil von P. de Vooght (*L'évolution du rapport église-écriture du XIII^e au XV^e siècle: EphThLov 38 [1962] 84*) findet meine volle Zustimmung; nur muß es auch auf Heinrich Totting, ja ihn zuallererst, angewendet werden.

⁶⁷ Heinrich von Oyta wurde allgemein als der Vertreter der „*via media*“ gerühmt (Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung* ... 234—240). Das zuständige Urteil Gersons verdient vermerkt zu werden: „*Venerabilis magister et venerandus doctor Henricus de Huta, qui pro sui merito veteribus aequari et inter eruditissimos Logicos, Metaphysicos et Theologicos numerari potest, dum hanc materiam tractaret (nämlich die distinctio formalis), ad concordiam conatus est extrema reducere* ...“ (Op. I, Antwerpen 1706, 100).

⁶⁸ Dieser Einfluß hat über Johann Maior und Jakob Almain bis zu Franziskus Victoria und Melchior Cano gereicht (Lang, *Die Entfaltung des apol. Probl.* ... 173 f., 206 f.). Von seinen zahlreichen Anhängern auf deutschen Universitäten sei nur Gabriel Biel genannt, der ihn wiederholt und stets mit Achtung zitiert (H. A. Oberman, a. a. O. 85, 204, 313).