

# Das Denken Domingo de Sotos über Schrift und Tradition vor und nach Trient

Ein theologiegeschichtlicher Beitrag zum Verständnis des Trienter Dekretes

Von Karl Josef Becker S. J.

Das Konzil von Trient hat in seiner Sessio IV entschieden, daß die gesamte „salutaris veritas et morum disciplina“ in der Schrift und den ungeschriebenen Traditionen enthalten sei und daß darum Schrift und Traditionen mit der gleichen Ehrfurcht anzunehmen seien. Die Akten des Konzils bieten bei dem Bemühen, den Sinn dieses in seiner Aussage klaren und eindeutigen Satzes auf verfeinerte Fragen hin näher zu bestimmen, keine Hilfe. Der Briefwechsel der Legaten ist zu knapp, das Tagebuch Severolis zu einseitig politisch ausgerichtet, das Diarium III Massarellis theologisch zuwenig zuverlässig, um die Akten theologisch zu ersetzen oder zu ergänzen. Es kommt daher vor allem darauf an, die Auffassung der zeitgenössischen Theologen über Schrift und Tradition kennenzulernen, um so das Denken der Männer, die in Trient über das Dekret berieten, genauer zu verstehen. Unter ihnen nimmt Domingo de Soto O. P., der Mitbegründer der Schule von Salamanca, eine besondere Stellung ein, nicht nur wegen seiner theologischen Bedeutung, sondern auch, weil er während der Konzilsverhandlungen, die uns hier angehen, Mitglied der Generalkongregationen war und so aus persönlichem Erleben heraus die Absicht des Konzils feststellen und einordnen konnte<sup>1</sup>.

## I. Die Zeit vor Trient (1532—1545)

### Vorbemerkungen

Die Schilderung dieser Periode stützt sich auf die Textveröffentlichungen von Cándido Pozo<sup>2</sup>. Zum rechten Verständnis der Untersuchungen sind einige einleitende Überlegungen unerlässlich. Die *erste*

<sup>1</sup> Der Artikel von P. de Vooght (Remarques sur l'évolution du problème „écriture-tradition“ chez les théologiens de Salamanque, Istina 1963, 279—304) kann sich auf Grund seiner Themenstellung bei Domingo de Soto nur kurz aufhalten.

<sup>2</sup> P. Pozo hatte die große Freundlichkeit, mir für die Relektionen Sotos über die Heilige Schrift seinen Mikrofilm der Handschrift von Palencia (gewöhnlich M 13 zitiert) zur Verfügung zu stellen (hier abgekürzt „Pal“). So war ich in der Lage, noch vor dem Erscheinen der von ihm vorbereiteten Gesamtausgabe der Relektionen Sotos, für diesen Artikel bedeutsame, bisher nicht veröffentlichte Texte durchzulesen.

Die anderen hier benutzten Texte der vortriidentinischen Zeit sind alle von P. Pozo im Archivo Teológico Granadino veröffentlicht (= PATG). Sie werden an den entsprechenden Stellen genauer angegeben.

bezieht sich auf die Quellenbenutzung. Das eine oder andere Zitat aus dieser oder jener Handschrift der Salmantiner Theologen ist für die theologische Auswertung noch mit großer Vorsicht aufzunehmen. So lehrt z. B. Vitoria im Vorlesungsjahr 1539—40 nach einer Handschrift von Salamanca, daß jeder Glaubensinhalt entweder ausdrücklich in der Schrift stehe oder doch wenigstens eine Spur in ihr habe<sup>3</sup>. Nach einer in Santander aufbewahrten Handschrift, die auf die gleiche Vorlesung zurückgeht, hat Vitoria erklärt, „... licet, *ut in pluribus*, fundentur omnia in sacra scriptura“<sup>4</sup>. Also steht nicht alles in der Schrift. In der ersten Handschrift heißt es, die *articuli fidei* könnten ohne die Schrift nicht erkannt werden<sup>5</sup>. In der zweiten dagegen heißt es kurz: „ex sacra scriptura constat *fides* et quid sit credendum.“<sup>6</sup> Hier scheint jetzt der zweite Text eine inhaltliche Vollständigkeit der Schrift zu lehren, während der erste diesen Schluß keineswegs erlaubt, weil die *articuli fidei* nach damaliger Terminologie nur ein Teil der *fides* sind<sup>7</sup>. Der Text von Salamanca erweckt den Eindruck einer Vorlesungsmitschrift; beim Text von Santander wäre es nicht unmöglich, daß er auf den von Vitoria vorbereiteten Text zurückgeht. Einerseits kann der Student falsch mitgeschrieben haben; andererseits ist es denkbar und bisweilen nachweisbar, daß der Professor mündlich Dinge sagte oder auch — nach einer bestehenden Praxis — diktierte, die nicht in seinem Exemplar standen. Solange uns also eine vollständige kritische Ausgabe der Salmantiner Theologen fehlt, gibt es nur *einen* gangbaren Weg, um zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Man muß aus möglichst vielen Einzelaussagen die Grundtendenz des Verfassers herauszulesen versuchen und von daher die Einzelaussagen bewerten. So versuchen wir bei Soto vorzugehen.

Als *zweites* muß hier kurz die Stellung der frühen Salmantiner in der theologiegeschichtlichen Entwicklung angedeutet werden. Torquemada ist natürlich bei ihnen bekannt<sup>8</sup> und damit eine Auffassung, nach der es Wahrheiten gibt, die, ohne schriftlich niedergelegt zu sein, von Christus über die Apostel in die Kirche gegeben wurden. Die Schule von Salamanca ist also nicht erst durch Luthers Lehre vor die Frage und Bedeutung solcher Wahrheiten gestellt worden. Freilich dürfte es in der Lehrtätigkeit der Professoren eine Lehre über Schrift und Tradition nie ohne Beziehung zu den Reformatoren gegeben haben. Soweit

<sup>3</sup> Vitoria, In I q 1 a 1 (1539), Ms 182 Salamanca, Pont. Univ.: PATG 20 (1957) 345a 2 (= Abschnitt 2).

<sup>4</sup> Vitoria, In I q 1 a 1 (1539), Ms 18 Santander, Bibl. Menéndez Pelayo: PATG 20 (1957) 345b 3.

<sup>5</sup> Vitoria, l. c., Ms 182 Salamanca, Pont. Univ.: l. c. 345a 0.

<sup>6</sup> Vitoria, l. c., Ms 18 Santander, Bibl. Menéndez Pelayo: l. c. 345b 1.

<sup>7</sup> Für Soto vgl. als Beispiel etwa In II II q 1 a 10: PATG 25 (1962) 289. 1.

<sup>8</sup> Zur Benutzung Torquemadas durch Domingo de Soto siehe *Relectio de haeresi*: PATG 26 (1963) 238. 4; 239. 1; 244. 2; 247. 5. Cano nennt ihn 1544 in seiner Vorlesung über II II q 1 a 10: PATG 25 (1962) 296 und 297.

bei geistigen Bewegungen Jahreszahlen einen Sinn haben, kann man den Beginn der Schule von Salamanca auf das Jahr 1526 ansetzen, das Jahr, in dem Vitoria seinen Lehrstuhl an der Universität übernahm. Er und Soto waren aber wohl schon vorher in Paris in Berührung mit reformatorischem Gedankengut gekommen. 1523 waren Fishers „Confutatio“ — immer „Roffensis“ zitiert — und 1525 Ecks „Enchiridion“ erschienen. Beide Werke nahmen auch zu Schrift und Tradition Stellung. Sie waren damals sehr beliebt und auch in Salamanca bekannt<sup>9</sup>. Besonderen Eindruck scheint in der Frage, um die es hier geht, aber Driedos 1533 herausgegebenes Werk „De ecclesiasticis scriptoribus et dogmatibus“ gemacht zu haben. Für Vitoria ist es ein „liber egregius“. Jeder Theologe muß es besitzen<sup>10</sup>. Soto steht ihm zurückhaltender gegenüber. Aber auch er nennt den Verfasser einen „auctor egregius“<sup>11</sup>. Man muß also die Einflüsse vorreformatorischer und zeitgenössischer Autoren beachten, vielleicht sogar mit Lehrentwicklungen in der vortridentinischen Zeit von Salamanca rechnen. Erst ein voller Überblick über alle Handschriften kann eine Antwort erlauben. Wir müssen uns hier damit begnügen, die benutzten Texte in zeitlicher Reihenfolge zu ordnen.

Diese Vorbemerkungen erschienen notwendig, um die Methode der folgenden Ausführungen verständlich zu machen und deren Inhalt in den richtigen Rahmen zu stellen.

### 1. Scriptura — expositio Scripturae — conclusio ex Scriptura In I q. 1 (1535)

Angeregt durch die Leugnung der Reformatoren, fragt Soto, ob neben der fides noch eine scientia revelata nötig sei. Er antwortet mit einer dreigestuften Gliederung: An erster Stelle steht der Glaube. Er ist für den Menschen notwendig und unmittelbar geoffenbart<sup>12</sup>. Da aber die Schrift — Soto geht einfach auf sie über — sich nicht immer selbst erklärt, ist als zweites eine scientia nötig, durch die die Schrift ausgelegt (exponatur) und verteidigt wird. Diese scientia — es ist die Lehre der Kirchenväter — ist „aliquomodo revelata“<sup>13</sup>. Als dritte Stufe seiner

<sup>9</sup> Bei den Texten, auf die ich mich hier stütze, wird Fisher zitiert von Domingo de Soto In q 1 a 1 (1935): PATG 21 (1958) 227a u. b; von Cano In II II q 1 a 10 (1544): PATG 25 (1962) 297. 3; Eck wird zitiert von Carranza In II II q 1 a 10 (1544): PATG 25 (1962) 295. 1.

<sup>10</sup> Vitoria In I q 1 a 10 (1539): PATG 20 (1957) 424a—426.

<sup>11</sup> Dom. de Soto In II II q 1 a 10 (1539) Ott lat 782: PATG 25 (1962) 285 f. Relectio de sacro canone (1536): Pal f 272<sup>v</sup> 20; vgl. Relectio de catalogo (1537): Pal f 258<sup>r</sup> 10; 260<sup>r</sup> 13.

<sup>12</sup> Dom. de Soto In I q 1 a 1 (1535) Ott lat 1042a: PATG 21 (1958) 226b 3.

<sup>13</sup> l. c. 226b 4 — 227b 0.

Gliederung stellt Soto eine weitere scientia auf, die aus den Glaubenssätzen (propositiones fidei) Schlüsse zieht, um jene deutlicher zu verstehen und besser nach ihnen leben zu können. Das ist die Theologie<sup>14</sup>. Grundsätzlich sieht er sie als Wissenschaft an, die sich auf die Schrift stützt, bei der die Väter nicht unbedingt notwendig, wenn auch nützlich sind, weil sie die Schrift auslegen, und in der ratio und auctoritas philosophorum zwar brauchbare Dienste leisten, aber nicht entscheidend sind<sup>15</sup>.

Kein Wort von Tradition oder Traditionen. Man muß den Eindruck gewinnen, daß es für Soto keine Glaubensinhalte außerhalb der Schrift gebe, um so mehr, als er lehrt, eine Schrifterklärung könne etwas zur Schrift hinzufügen, insofern es schon in ihr „virtualiter contentum“ sei. Den, der sonst etwas hinzufüge, treffe der Fluch der Apokalypse<sup>16</sup>.

## 2. Scriptura — omnia, quae sunt de fide Relectio „De sacro canone“ (1536)

Vielleicht geht es auf Driedos Werk zurück, daß sich Soto von 1536 ab in 4 Relektionen mit den Fragen beschäftigt, die vom 15. Jahrhundert bis in seine Gegenwart über die Heilige Schrift erörtert wurden. Dazu gehört die Auffassung, die Kirche dürfe nur das glauben, was in der Schrift stehe<sup>17</sup>. Darum stellt sich Soto die Frage, ob der gesamte Glaubensinhalt niedergeschrieben worden sei, „vel utrum sint aliqua tanquam de fide in ecclesia, quae solo verbo durant a tempore apostolorum“<sup>18</sup>. Die Antwort geben 4 Sätze, von denen uns vor allem der zweite und der vierte angehen:

1. Wenn etwas bloß mündlich von den Aposteln überliefert sein sollte, hat es die gleiche Autorität wie das in der Bibel Niedergeschriebene<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> l. c. 229b 0; 230b 1<sup>1-13</sup>.

<sup>15</sup> „Et ideo S. Thomas in solutione ad 2um refert quatuor media, quibus utitur theologus.

Utitur enim imprimis auctoritate sacrae scripturae; 2º auctoritate sanctorum; 3º ratione humana; et 4º auctoritatibus philosophorum.

Primo utitur tanquam proprio medio et necessario; et 2º, scilicet, auctoritate sanctorum tanquam proprio medio, sed probabili; 3º autem et 4º tanquam extraneis mediis et probabilibus, sed tamen servientibus theologo, unde Paulus Actuum 17, 28 citat Aratum poetam.

Tota solutio ad 2um est bona. Legite illam“ (l. c. 288a 2 — 289a 0 [q 1 a 8]).

<sup>16</sup> l. c. 231b 2.

<sup>17</sup> Relectio de sacro canone, Pal f 269<sup>v</sup> 1<sup>1-4</sup>. <sup>18</sup> l. c. 270<sup>f</sup> 18 — 15.

<sup>19</sup> „Hic distinguamus certa a dubiis.

Sit prima propositio. licet aliqua essent nondum scripta in ecclesia dum modo ecclesia teneret tanquam tradita ab apostolis, essent proinde tanquam de fide tenenda ac si essent scripta in evangelio.

Hoc dixerim contra istos haereticos oppositum dicentes. et hoc probatum est in tertia conclusione principali“ (l. c. 270<sup>f</sup> 15 — 11).

2. „Non est dubium esse in ecclesia multas traditiones apostolorum quae non sunt scripta in canone et sunt tenenda tanquam apostolorum licet non sint omnino de fide quemadmodum evangelium.“<sup>20</sup>

Dafür, daß es solche traditiones gibt, zitiert Soto 4 Namen, die er, wie er selbst angibt, aus Fishers Confutatio, und zwar aus deren Veritas Nona<sup>21</sup>, übernommen hat. Origenes nenne als traditiones das Gebet auf den Knien und nach Osten, Exorzismen, „catechismi in baptismo“ und andere Zeremonien bei der Sakramentenspendung. Dionysius (Pseudoareopagites) habe gelehrt, daß die Apostel vieles „partim scriptis, partim non scriptis“ überliefert hätten<sup>22</sup>. Cyprianus und Hilarius lehrten dasselbe<sup>23</sup>. Die Beispiele, die hier für die traditiones genannt werden, würden wir heute zum katholischen Leben und Gottesdienst, nicht zur katholischen Lehre rechnen. Daß *solche Dinge* nicht alle in der Schrift stehen, wollte also Dionysius nach Roffensis und Soto sagen; das meinte er mit dem „partim — partim“. Wenn man daran denkt, daß Cervini diese Fassung der Dionysiusstelle unter seine auctoritates für die Existenz von traditiones aufgenommen hat<sup>24</sup>, die vielleicht auch er von Roffensis übernommen hat, wenn man bedenkt, daß die Legatenbriefe nach Rom auch von dem „partim — partim“ sprechen, dann könnte hier eine Spur gegeben sein, wie man ursprünglich über diese Formel dachte. — Für Sotos Auffassung selbst ist es wichtig, daß er, anders als Roffensis, hinzusetzt, die traditiones gehörten nicht im gleichen Maße zum Glauben wie das Evangelium. Das bedeutet, in moderner Terminologie ausgedrückt, daß für Soto im Jahre 1536 mit dem „partim — partim“ gar nicht das Verhältnis von Schrift und Tradition behandelt und darum auch nicht in einem bestimmten Sinn gesehen wurde. Das wird sich im folgenden deutlicher zeigen.

Den 3. Satz Sotos können wir, durch eine spätere conclusio verdeutlicht, so formulieren: Die Autorität, Zweifel in der Schrift zu klären, und das, was implicite in ihr enthalten ist, zu entfalten und als Glaubensartikel vorzulegen, kommt nach dem Tode der Apostel der Ge-

<sup>20</sup> l. c. 270<sup>r</sup> 11–9.

<sup>21</sup> In der Pariser Ausgabe von 1545 f 18<sup>v</sup> — 20<sup>r</sup>.

<sup>22</sup> Über die Herkunft dieser Dionysiusübersetzung von Ambrosius Traversari siehe: J. R. Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: M. Schmaus, Die mündliche Überlieferung, München 1957, 144–147.

<sup>23</sup> „Hoc docet Origenes homilia 5 super numeros ubi dicit multas esse caeremonias in ecclesia quae a pontifice Christo et filiis eius traditas et commendatas suscepimus ut orare genibus flexis ad orientem, exorcismi et catechismi in baptismo et alia id genus caeremonia in administrandis sacramentis, quas verisimile est a tempore apostolorum emanasse in ecclesia.“

Idem dicit Dionysius c. 1 ecclesiasticae hierarchiae. sc. quod duces et praeceptores apostoli multa partim scriptis partim non scriptis tradiderunt nobis.

idem Cyprianus et Hilarius, quae (?) nos refert Roffen. veritate 9a adversus Lutherum“ (l. c. 270<sup>r</sup> 9–1).

<sup>24</sup> Concilium Tridentinum (ed. Soc. Goerresiana) V 15, 28–32.

samtkirche zu<sup>25</sup>. Der 4. Satz zeigt uns, daß Soto in der entscheidenden Frage noch keine klare Antwort wußte.

„4. dictum est veniendo ad punctum quod forsan tanquam de fide proprie nihil tenet ecclesia quod non sit vel implicite vel explicito in sacro canone, sed est de per accidens quod sint scripta omnia quia nihilominus essent de fide.“<sup>26</sup>

Soto meint, daß tatsächlich der Glaube nichts Ungeschriebenes enthalte und daß Augustinus und Hieronymus diese Meinung vertreten hätten. Wenn er dann zum Schluß behauptet, Waldensis vertrete auch diese Meinung<sup>27</sup>, dann zeigt sich als Grund seines Zögerns sein Offenbarungsbegriff. Offenbarung kann nach Soto, wie er am Anfang der *Relectio* darlegt, doppelt verstanden werden. Einmal ist sie „*infusio scientiae, quae fit supernaturaliter*“, mögen nun dabei *habitus* oder *species* eingegossen werden oder *actualis cognitio*. Ja, in einem Atemzug stellt er auch die „*praedicatio Christi et apostolorum de mysteriis fidei*“ hierhin. Eine andere Weise der Offenbarung, besser *inspiratio* genannt, besteht in einem *motus Spiritus Sancti*, durch den er den Verfasser des Buches zum Schreiben bewegt und ihn vor Irrtum bewahrt. Die erste Art der Offenbarung ist nicht verlangt und nicht notwendig dafür, daß ein Buch *liber canonicus* ist, die zweite wohl<sup>28</sup>. Soto vertritt ferner die Auffassung, daß alles, was Christus der Kirche an Glaubenswichtigem geoffenbart hat, durch die Predigt der Apostel oder wenigstens durch eine von ihnen gebilligte Lehre in die Kirche gekommen ist<sup>29</sup>. Das nennt er *revelatio immediata*<sup>30</sup>. Daraus folgt für Soto not-

<sup>25</sup> „3. dictum est quod posset ecclesia aliquid/tanquam de fide per articulos exprimere quod non sit expressum et sit implicite contentum in sacra scriptura. Hoc probabimus statim conclusione 5a“ (l. c. 270<sup>r</sup> 1 - v 0<sup>3</sup>).

<sup>26</sup> „5. conclusio et ultima est quod ecclesia accipiendo pro tota ecclesia exclusis apostolis habet auctoritatem determinandi dubia quae sunt in sacra scriptura et exponendi novos articulos fidei eliciendo illos ex sacra scriptura“ (l. c. 270<sup>v</sup> 21<sup>1-3</sup>).

<sup>27</sup> l. c. 270<sup>v</sup> 0<sup>3-5</sup>.

<sup>28</sup> „et dicimus quod providentia Spiritus Sancti factum est ut omnia mandanda (?) omnia mandarentur (?) scripto propter haereticos homines.

Hoc sic mihi persuadeo.

Primo quia ecclesia praeter sacrum canonem nihil tenet tanquam proprie de fide nisi 14 articulos fidei et illi omnes sunt in sacro canone vel expresse vel implicite.

secundo confirmamus hoc dictum autoritatibus Augustini et Hieronimi supra citatis. ait enim Augustinus. quidquid Christus de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum apostolis tanquam suis manibus tradidit, et Hieronimus super illud, in scripturis populorum dicit, quod dominus narravit non verbo sed scriptura. et sic videtur quod tota fides sit in scriptura iam posita.

cui sententiae videtur subscribere Ubaldensis tomo 1<sup>o</sup> libro 2<sup>o</sup> c. 20 et 21. nam dicit quod non potest ecclesia novam scripturam canonicam condere, et intellexit quod non potest declarare esse aliam scripturam apostolorum nisi quae iam est recepta“ (l. c. 270<sup>v</sup> 0<sup>5-1</sup>).

<sup>29</sup> l. c. 267<sup>r</sup> 12 — v 4.

<sup>30</sup> „Christus redemptor noster quidquid revelavit ecclesiae pertinens ad fidem, revelavit per apostolos. itaque ecclesia tota quae fuit a tempore apostolorum usque ad finem saeculi non potest aliud tenere de fide nisi quod apostoli praedica-

wendig, „quod ecclesia non potest facere scripturam canonicam“<sup>31</sup>. Hier wird deutlich, wie Soto unmerklich von der ersten in die zweite Art von Offenbarung übergehen kann<sup>32</sup>, und das geht uns beim obigen Waldensiszitat an. Soto hatte gefragt, ob jeder Glaubensinhalt schriftlich überliefert ist. Das müßte, in seiner Sprechweise ausgedrückt, bedeuten: Ist der gesamte Inhalt der ersten Art von Offenbarung durch die zweite Art niedergelegt worden und so schriftlich auf uns gekommen. Die Antwort, die Kirche könne ja kein inspiriertes Buch mehr verfassen, sagt nur, sie könne nicht Urheber der zweiten Art von Offenbarung sein, beweist aber nicht, daß die erste Art von Offenbarung notwendig durch die zweite mitgeteilt worden sei. Der Beweis wird nur dann schlüssig, wenn ich die erste und zweite Art von Offenbarung ineinanderfallen lasse. Wenn nämlich feststeht, daß die Kirche keine inspiratio geben kann, diese inspiratio aber (bei Sotos Denken hier) tatsächlich gleich der revelatio (seiner ersten Art) ist, dann kann es außerhalb der inspirierten Bücher, deren Abfassung ja abgeschlossen ist, keine revelatio geben<sup>33</sup>.

Die Frage, ob der ganze Glaubensinhalt schriftlich niedergelegt ist, wird von Soto aber noch einmal aufgegriffen.

„Ultimum argumentum potest fieri hic quod videtur ecclesia tenere multa de fide quae non sunt in canone ut perpetuam virginitatem virginis, purgatorium et alia id genus. Dicimus quod omnia illa sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum. Sed hoc longiorem tractatum exposcit.“<sup>34</sup>

Den Traktat hat Soto leider nicht geschrieben. Wir haben nur diese kurze Bemerkung. Sachlich scheint in ihr der vorige Zweifel überwunden und behauptet zu sein, alles stehe explicite oder implicite in der Schrift. Die Deutung der Stelle hängt aber von dem richtigen Verständnis des Ausdruckes „iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum“ ab. Wie er genauer zu verstehen ist, hat Soto nie gesagt. Erst seine nachtridentinischen Werke zeigen uns einen Weg der Erklärung.

---

verunt vel explicite vel implicite vel in doctrina quam ipsi approbaverunt tanquam de fide“ (l. c. 268<sup>r</sup> 1<sup>1-4</sup>).

<sup>30</sup> „Ergo solos apostolos esse per quos Christus revelavit immediate ecclesiae fidem suam. sed adiecimus in conclusione quod revelavit per solos apostolos vel per eos qui recepti et probati sunt apostolis. quod diximus propter Marcum et Lucam“ (l. c. 268<sup>v</sup> 10-8).

<sup>31</sup> „4. conclusio principalis est quod ecclesia non potest facere scripturam canonicam. haec sequitur ex prima. nam si quidquid deus revelavit ecclesiae revelavit per apostolos, non potest ipsa aliam novam condere tanquam de fide“ (l. c. 270<sup>v</sup> 1).

<sup>32</sup> Sehen wir hier davon ab, daß in der ersten Art noch drei Sachverhalte miteinander verbunden sind, die wir heute trennen würden: Predigt Christi, Predigt der Apostel und infusio scientiae.

<sup>33</sup> Vgl. für die Verwischung der beiden Begriffe auch: „ratio est in promptu. nam canonem divinarum scripturarum constituere nihil aliud est quam proponere fidelibus ea quae sunt revelata ut credantur. sed hoc pertinet ad solam ecclesiam“ (Relectio de catalogo [1537], Pal f 254<sup>v</sup> 1<sup>15-13</sup>).

<sup>34</sup> Relectio de sacro canone, Pal f 272<sup>r</sup> 11-8.

### 3. Sacra Scriptura — receptio libri canonici Relectio „De catalogo librorum sacrae scripturae“ (1537)

Das, was wir heute als Verhältnis von Schrift und Tradition bezeichnen, wird 1537 unter einem anderen Gesichtspunkt wiederaufgegriffen. Wie die Kirche, so führt Soto aus, einen Satz als Glaubenssatz nur hinstellen kann, indem sie ihn aus der Schrift holt, so kann sie ein Buch nur dann als kanonisches erklären, wenn sie diese Behauptung „*ex historiis patrum vel aliis coniecturis*“ nimmt; denn viele Väter sagen, „*quod ecclesia hoc habet ab apostolis per successionem ecclesiarum*“<sup>35</sup>. Und Soto schließt:

„Unde semper est verum, quod ecclesia non potest condere sacram scripturam, quia ista ‚hoc evangelium est mathei‘ non est sacra scriptura, sed est assertio quod alia est sacra scriptura nec est immediate revelata, sed mediate per apostolos et successores eorum.“<sup>36</sup>

In diesen Ausführungen liegt eine Beziehung zur vorigen Relectio darin, daß Soto klar behauptet, die Kirche könne etwas als Glaubensinhalt nur vorlegen, wenn sie es aus der Schrift hole. Aber der Unterschied zur dortigen Fragestellung ist wichtiger. Soto übergeht hier das Problem der traditiones, er übergeht die Frage, ob und wie gewisse Wahrheiten „*iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum*“ aus der Schrift zu holen seien, sondern er stellt einen neuen Sachverhalt vor uns hin. Ob dieses oder jenes Buch zur Heiligen Schrift gehört, dieser Satz selbst ist nicht wiederum „*sacra scriptura*“<sup>37</sup>. Aber er kommt doch von den Aposteln per successionem zu uns. Soto kann von demselben Sachverhalt auch sagen, er sei „*ex historiis vel coniecturis*“ geschöpft; er kann sagen,

„... patres de hoc solliciti ex antiquis historiis vel traditionibus vel viva voce colligebant alium vel alium librum canonicum“<sup>38</sup>.

Er kann auch sagen, er sei mediate geoffenbart. Bei diesem letzten Ausdruck schwingt wohl die Vorstellung mit, daß in der Schrift die Apostel uns selbst über die Jahrhunderte hinweg ansprechen, bei der mittelbaren Offenbarung aber durch die Vermittlung vieler Generationen. Dieser Begriff der mittel- bzw. unmittelbaren Offenbarung ist

<sup>35</sup> „... si ecclesia vellet determinare unam propositionem esse de fide non eliciendo illam ex sacra scriptura, erraret (sed tamen non permittetur sic facere).

ita si vellet determinare hunc librum esse canonicum non eliciendo ex historiis patrum vel aliis coniecturis, sed expectando novam revelationem, erraret, sed tamen non permittetur sic facere.

hoc puto satis comprobant rationes supra citatae. nam Augustinus, Tertullianus, Irenaeus et universaliter omnes dicunt quod ecclesia hoc habet ab apostolis per successionem ecclesiarum“ (l. c. 255<sup>v</sup> 1-7).

<sup>36</sup> l. c. 255<sup>v</sup> 8-10.

<sup>37</sup> Der Ausdruck „quod alia est sacra scriptura“ ist nicht leicht zu deuten. Ich will daher dieses Problem nicht in die Überlegungen einbauen.

<sup>38</sup> l. c. 256<sup>r</sup> 7-8.



aber weder vorher noch nachher reflex von Soto vorgelegt worden. Er drängt sich einfach, durch das Problem angeregt, nach vorn. — In dem zitierten Ausdruck stehen neben den *historiae* die *traditiones*. In der vorigen *Relectio* waren sie, soweit der Ausdruck greifbar war, Gebräuche des kirchlichen Lebens, hier sind sie Weitergabe eines Wissens um den Autor eines Buches. Ferner ist der Ausdruck *viva vox* wichtig; denn die *historiae patrum* sind oft, wie Sotos Zitate zeigen, niedergeschriebene Mitteilungen (ob ausschließlich, ist nicht auszumachen); *viva vox* ist das eben nicht. So meldet sich hier eine Art der Offenbarungsweitergabe an, die weder sachlich noch terminologisch geklärt ist.

#### 4. *Scriptura — determinatio ecclesiae* *Relectio „De haeresi“ (1539)*

Diesmal geht es Soto nicht um das Verhältnis von Theologie und Schrift, auch nicht um das von inspiriertem Buch und Kirche, sondern von Schriftaussage und kirchlicher Aussage.

Der Häretiker leugnet eine *propositio catholica*, und *propositio catholica* ist das, „quod est in sacra scriptura vel est determinatum ab ecclesia“<sup>39</sup>. Das „vel“ ist zunächst überraschend, weil es die Kirche neben die Schrift zu stellen scheint. Aber Soto wechselt den Ausdruck „in der Schrift“. Er kann statt dessen sagen „manifeste...“, „expresse...“ oder „formaliter in sacra scriptura“. Da aber 1535 ein „virtualiter in sacra scriptura“ und 1537 ein „implicite contentum“ auftauchte, jeweils verbunden mit einer entsprechenden Auffassung von Möglichkeiten und Grenzen von Schriftauslegung und Glaubensvorlage, müssen wir auch jetzt bei der *propositio catholica* genauer fragen, wie Soto 1539 denkt, wie er sich das Verhältnis von Kirche und Schrift vorstellt.

„*Propositio catholica* est *propositio*, quae habetur per revelationem, pertinens ad religionem; ...“<sup>40</sup> „*Revelatio* autem duplex est, scilicet, immediata et mediata, ut late monstravimus in relectione sacrae scripturae. Immediata *revelatio* est quae fit per infusionem scientiae immediate a Deo, sine alio adminiculo scripturae vel rationis naturalis, ut fuit *revelatio* facta prophetis et apostolis et evangelistis. *Revelatio* autem mediata est quae fit a Deo per aliam scripturam revelatam, sicut est *revelatio* quae fit ecclesiae in conciliis, ubi non funditur nova scientia, sicut apostolis, sed ecclesia ex scripturis et historiis, iuvante ratione naturali, determinat propositiones fidei; ...“<sup>41</sup>

Darum gibt es auch zwei Arten von *propositiones catholicae*. Zur ersten Art gehören die Sätze, die ausdrücklich in der Schrift stehen

<sup>39</sup> Vgl. solche Ausdrücke: *Relectio de haeresi* (1539): PATG 26 (1963) 243. 3; 249. 2; 254. 2; 256. 2 + 3; 257. 1 + 8.

<sup>40</sup> l. c. 239. 2<sup>2-3</sup>. Die *revelatio* non pertinens ad religionem übergehe ich sofort.

<sup>41</sup> l. c. 239. 1.

oder durch offenkundige Schlußfolgerungen sich aus ihnen „lumine naturali“ ableiten lassen. Zur zweiten Art gehören alle Sätze, die die Kirche als *de fide* festgelegt hat<sup>42</sup>. Sie begründen gegenüber der *revelatio immediata* kein neues Wissen und stehen in Beziehung zur Schrift.

Aus diesen bisherigen Überlegungen zieht Soto einige Folgerungen. Zunächst gibt es *articuli fidei*, die zur ersten Art der *propositiones* gehören, wie etwa die Dreifaltigkeit, und andere, die zur zweiten Art gehören, wie etwa der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn.

„Sequitur 2° quod illa, quae habentur ex traditione apostolorum per approbationem ecclesiae, si non sunt expressa in canone sacrae scripturae, sunt catholica in 2° gradu.“<sup>43</sup>

Überraschend bleibt für uns heutige Theologen, wie sich Soto dieses Verhältnis von Schrift, *traditio* und kirchlicher Entscheidung vorstellt.

„Sacra scriptura est sicut principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia; nam ecclesia nihil potest determinare, nisi quatenus sequitur ex sacra scriptura vel ex traditione apostolorum . . .“<sup>44</sup>

Kurz darauf schreibt er:

„ . . . determinatio ecclesiae sequitur ex sacra scriptura quodammodo per revelationem vel per auxilium speciale Spiritus Sancti; praesertim quod ecclesia potest determinare aliquam propositionem de fide, licet non sequatur ex sacra scriptura, scilicet haec, qua asseritur, hoc esse evangelium Matthaei vel Ioannis etc.“<sup>45</sup>

Für uns, die wir nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition fragen, ergeben sich einige wichtige Feststellungen, teils aus diesen Texten selbst, teils aus ihrem Vergleich mit den früheren Gedanken Sotos. Wichtig ist zunächst der Offenbarungsbegriff. Obwohl Soto auf seine früheren Ausführungen über die Heilige Schrift verweist, decken sich beide Ausführungen nicht. Was hier *revelatio immediata* genannt wird, nämlich die *infusio scientiae*, war dort zunächst begrifflich von der *inspiratio* abgehoben. Hier scheint diese aber doch stillschweigend mitgemeint zu sein<sup>46</sup>. Das zeigt sich auch daran, daß Soto hier aus seiner *revelatio immediata* folgert, alles, was in *sacro canone* stehe, gehöre zu ihr. Bei einer solchen Vermischung muß das eben so sein. Der Begriff der *revelatio mediata* ist nicht leicht einzuordnen. Mit dem früher einmal kurz erwähnten deckt er sich nicht. Achten wir hier nur auf den Ausdruck „*ex scripturis et historiis*“. Aus dem Vergleich der Stellen untereinander zeigt sich, daß die *historiae* das sind, was *ex*

<sup>42</sup> I. c. 239. 3 — 240. 0.      <sup>43</sup> I. c. 240. 2.      <sup>44</sup> I. c. 241. 7.      <sup>45</sup> I. c. 242. 2.

<sup>46</sup> Vgl. einen Text aus dem Jahre 1540:

„Hoc enim connotat sacra scriptura quod sit immediate revelata a Deo. Revelatio tamen ecclesiae non est immediate a Deo, sed per sacram scripturam. Et ideo revelatio apostolorum, puta sacra scriptura, se habet sicut principium respectu revelationis ecclesiae“ (In II II q 1 a 10: PATG 25 [1962] 284, 5).

traditione apostolorum kommt. Das paßt zur Bedeutung des Wortes „historiae“ in der Relectio „De catalogo“.

Wie verhalten sich aber scripturae und historiae zueinander? Der Ausdruck „non funditur nova scientia“ gibt keine Auskunft; denn er sagt nur, daß die Kirche gegenüber den scripturae und historiae nichts Neues empfängt und mitteilt; er sagt aber nichts über das Verhältnis der beiden selbst zueinander. Hier stehen wir vor demselben Rätsel wie früher. Einerseits ist die Schrift „principium respectu propositionis determinatae ab ecclesia“, und es gilt „determinatio ecclesiae sequitur ex sacra scriptura“. Diese Ausdrücke lassen doch, wenigstens für den modernen Leser, keine Ausnahme zu. Andererseits determiniert die Kirche die Glaubenssätze „ex scriptura et historiis“, „ex sacra scriptura vel ex traditione apostolorum“. Ferner folgt nicht aus der Schrift, daß dieses oder jenes Buch zum Kanon gehört, und das ist sogar jeweils eine propositio de fide. Wichtig ist ferner eine Beobachtung am Ausdruck „traditio“. Er meint nicht einfach die Gesamtheit der traditiones. Schon der Ausdruck „traditiones“ umfaßte einmal Zeremonien und Gebräuche, dann auch die Zugehörigkeit eines Buches zum Kanon. Nur an diese letzte Bedeutung scheint — wenn man das Beispiel ausschließlich verstehen darf — das Wort „traditio“ hier anzuknüpfen. Es meint nicht den weitergegebenen Inhalt — wie bei traditiones —, sondern den Akt der Übergabe, aber nicht als Summe seiner beständigen Wiederholung im Verlauf der Geschichte — das geschieht ja „per successionem ecclesiarum“ —, sondern als den einmaligen, von den Aposteln vollzogenen Akt der Übergabe.

### Zusammenfassung

Gewiß konnte sich diese Untersuchung nicht auf das gesamte handschriftliche Material Sotos aus der vortridentinischen Zeit stützen. Da aber die benutzten Texte aus verschiedenen Überlieferungsarten stammen, da sie verschiedenen Jahren angehören, da sie die Stellung der Schrift jeweils unter verschiedenen Rücksichten angehen, ist es doch erlaubt, in dem gewonnenen Ergebnis die Grundlinien des Denkens Sotos über das Verhältnis von Schrift und Tradition zu sehen.

Das Wort „traditio“ im heutigen Sinn ist unbekannt. Die Worte „traditio“, „traditiones“, „historiae“, „viva vox“, „successio“ bezeichnen Begriffe, die sich weder untereinander noch völlig mit unserem Traditionsbegriff decken.

Der Sache nach wird die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition gestellt, weil Soto fragt, ob der gesamte Glaubensinhalt schriftlich — wenigstens implizit — niedergelegt ist.

Die Antwort auf diese Frage geht in verschiedene Richtungen:

1. Nicht alle traditiones — hier als Gebräuche und Zeremonien verstanden —, die von den Aposteln kommen, sind niedergeschrieben. In diesem Sinn kennt Soto ein partim — partim und erkennt es an. Diese traditiones gehören aber nicht im gleichen Maß zum Glauben wie das Evangelium. Damit ist die Frage, so wie wir sie heute stellen, gar nicht berührt und damit auch nicht beantwortet, weil Soto einen weiteren und gestufteren Glaubensbegriff hat als wir heute.

2. Soto ist sich nicht sicher, ob alles, was im eigentlichen Sinn zum Glauben gehört, schriftlich niedergelegt wurde. Er neigt aber dazu, es anzunehmen. Noch in der gleichen Relectio sagt Soto aber ohne Schwanken, alles sei in der Schrift enthalten, wenigstens implizit „iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum“. Wie sich aber bei der expositio die historiae, coniecturae oder die traditio genau zur Schrift verhalten, wird nicht klar. Zu dieser Aussage, aller Glaubensinhalt sei in der Schrift, steht für Soto nicht im Gegensatz, daß die Zugehörigkeit eines Buches zur Schrift de fide ist und nicht aus der Schrift folgt. Der Grund für die Aufnahme durch die Kirche ist eine Mitteilung durch die Apostel, die durch traditiones — hier als Wissensmitteilung verstanden — und historiae im Verlauf der Kirchengeschichte weitergegeben wurde.

Mit dieser Unsicherheit scheint eine andere zusammenzuhängen. Soto kennt den Unterschied von praedicatio, infusio scientiae und inspiratio, vermischt aber nicht selten diese Begriffe miteinander. Die Unklarheit liegt nicht darin, daß er behauptet, der Inhalt der revelatio (= praedicatio und infusio) sei durch den Akt der inspiratio weitergegeben worden, sondern darin, daß er die beiden Akte als *einen* sieht und so tatsächlich von der einen Bedeutung in die andere übergehen kann. Das Ergebnis ist seine revelatio immediata. Verbinden sich die Vorstellungen von revelatio und inspiratio miteinander, dann erklären sich die Aussagen, daß der gesamte Glaube in der Schrift stehe; lockert sich deren Verbindung, dann wird eine Frage, ob alles Geoffenbarte niedergeschrieben sei, sinnvoll, dann kann man vielleicht auch Glaubensinhalte aus anderen Quellen als der Schrift holen. Dieses Schillern überträgt sich auch auf Evangelium (entsprechend der revelatio) und Schrift (entsprechend der inspiratio)<sup>47</sup>.

## II. Sotos Teilnahme an den Beratungen über Schrift und Traditionen (1546)

Bei der Lage der Quellen kann sich über Sotos theologische Ansichten auf dem Konzil kaum etwas Neues ergeben. Wichtiger ist für uns die andere Frage, ob Soto als Kenner der Trienter Verhandlungen über Schrift und Traditionen gelten kann.

<sup>47</sup> Vgl. etwa die Aussage, *Christus* habe die Schrift überliefert (In I q 1 a 9: PATG 21 [1958] 290a 2 und 291b 2).

Zwar hatten die Legaten schon am 7. II.<sup>48</sup> und die GK<sup>49</sup> am Tage darauf<sup>50</sup> beschlossen, sich den Fragen von Schrift und Traditionen zuzuwenden. Aber erst die PK vom 23. III. sind für uns bedeutsam, weil in ihnen die Konzilsdebatte zum erstenmal Schrift und Traditionen gemeinsam behandelte und weil wir hier zum erstenmal in den Quellen über den Zeitraum zwischen Sessio III und IV den Namen Sotos finden<sup>51</sup>.

Vorher wurde Soto zum letztenmal als Teilnehmer der Sessio III genannt<sup>52</sup>. Daß sein Name erst am 23. III. wieder auftaucht, läßt sich leicht verständlich machen. Bis zum 1. April gab es keine offiziellen Sitzungsprotokolle. Severoli, der Konzilspromotor, und Massarelli, der Privatsekretär Cervinis, machten sich persönliche Aufzeichnungen über die Sitzungen der PK des zweiten Präsidenten, an denen sie teilnahmen. Soto gehörte ihr zu diesem Zeitpunkt aber nicht mehr an<sup>53</sup>. Darum bedeutet das Schweigen unserer Quellen nicht, daß er den Sitzungen seiner PK ferngeblieben sei. Er wird in der PK del Montes, über die es keine Aufzeichnungen gibt, an den Diskussionen teilgenommen haben.

Wichtiger sind für unsere Frage die beiden letzten Wochen vor Sessio IV. Die GK vom 27. III., in der die Akten den Namen Sotos, aber auch anderer Teilnehmer nicht nennen, brachte in der Debatte über den Dekretentwurf vom 22. III. so wenig Klarheit, daß man beschloß, „capita dubitationum“ zusammenzustellen<sup>54</sup>. Sie wurden am 28. III. del Monte vorgelegt<sup>55</sup> und tags darauf den Vätern zugestellt<sup>56</sup>. Fünf der insgesamt vierzehn Punkte berührten irgendwie die Beziehung von Schrift und Traditionen; zu vieren davon hat sich Soto in der GK vom 1. IV. geäußert<sup>57</sup>.

Das erste Caput verlangte eine Stellungnahme zum Prooemium des Dekretentwurfes. Leider ist uns bei diesem äußerst wichtigen Punkt nur erhalten, daß Soto eine genauere Ausdrucksweise für das Alte Testament wünschte<sup>58</sup>. Beim 6. Caput verteidigte er, „traditiones esse et recipiendas“<sup>59</sup>, und beim 7., daß Schrift und Traditionen

<sup>48</sup> CT (= Concilium Tridentinum edidit Societas Goerresiana) X 373, 1—23.

<sup>49</sup> GK = Generalkongregation(en).

PK = Partikularkongregation(en) (= Classis).

ThK = Theologenkongregation.

<sup>50</sup> CT I 28, 32—39 (Severoli); II 379, 1—23 (Pratanus); V 3, 18—23 (Akten).

Die Angabe CT bleibt bei den folgenden Zitaten weg.

<sup>51</sup> V 38, 34 erwähnt Soto am 23. III. als Teilnehmer der PK del Montes.

<sup>52</sup> IV 588, 1.

<sup>53</sup> Bei der Einrichtung der PK am 2. II. gehörte Soto zur Klasse Cervinis (IV 575, 8), Bonuccio, der Servitengeneral, zu der del Montes (IV 575, 4). Am 23. III. haben beide ihre PK vertauscht (V 38, 33. 34). Am 18. II. ist der Servitengeneral aber schon in der PK Cervinis (I 484, 34; V 11, 12). Darum darf man annehmen, daß die Änderung in der Zusammensetzung der Klassen schon damals vorgenommen wurde.

<sup>54</sup> I 40, 31—38 (Severoli); I 529, 4—12 (Diarium III Massarelli = D III); vgl. V 41, 8—11. Der Text der capita: V 41, 12—42, 20.

<sup>55</sup> I 529, 20—21 (D III). <sup>56</sup> I 530, 1. 2 ff (D III).

<sup>57</sup> Von diesem Tag an hat Massarelli offizielle Akten angefertigt (= A). Außerdem hat er nach der Sitzung als Arbeitshilfe für die Änderung des Dekretes eine Summa votorum (= SV) zusammengestellt.

<sup>58</sup> V 47, 3 (A); 51, 40 (SV); vgl. zum Inhalt das Votum von Jaén: V 42, 33—35 (A).

<sup>59</sup> V 47, 4. 5 (A); 53, 1. 9 (SV).

„*pari pietatis affectu*“ anzunehmen seien<sup>60</sup>. Es war folgerichtig, daß er darum im 9. Caput das Anathema hinsichtlich *beider* Verhandlungsthemen vertrat<sup>61</sup>. Zur Frage des 8. Caput, ob man innerhalb der traditiones unterscheiden solle, scheint er sich nicht geäußert zu haben<sup>62</sup>.

Wie del Monte in der Sitzung angekündigt hatte<sup>63</sup>, stellte Massarelli die Voten der Väter zusammen und übergab sie den *deputati*<sup>64</sup>. Wieweit diese Übersendung nur ein Akt der Höflichkeit war, läßt sich schwer sagen; denn schon am 2. IV. arbeiteten die Legaten selbst an der Änderung des Dekretes und zogen nur zwei Mitglieder der Deputation, Acerenza und Badajoz, hinzu<sup>65</sup>. Am folgenden Tage allerdings half Massarelli den *deputati* bei der Überarbeitung<sup>66</sup> und zeigte in deren Auftrag das Ergebnis den Legaten<sup>67</sup>. Die Debatte in der GK vom 5. IV. setzt voraus, daß nicht nur das Anathema geändert war, wie Severoli meinte<sup>68</sup>, sondern auch andere Stellen. Die Akten melden von Soto nur: „*placet decretum.*“<sup>69</sup> Inhaltlich läßt sich über das geänderte Dekret wie über Sotos Meinung kaum etwas aussagen. Noch am gleichen Tag zogen die Legaten zur Überarbeitung des Dekretes Ambrosius Catharinus hinzu<sup>70</sup>. Die Voten in der PK Cervinis vom 6. IV. werden nur verständlich, wenn damals „*pari . . . affectu*“ gefallen und vielleicht durch „*simili . . . affectu*“ ersetzt war<sup>71</sup>. In der GK vom 7. IV. lag aber wieder die alte Fassung vor<sup>72</sup>. Soto war mit der neuen Dekretfassung einverstanden<sup>73</sup>. An der feierlichen Veröffentlichung in Sessio IV am 8. IV. nahm er teil<sup>74</sup>.

Während dieser ganzen Zeit lassen uns die Quellen weitgehend im Stich, wenn es um inhaltliche Fragen geht. Die einzelnen Stufen in der Entwicklung des Dekretes sind uns, abgesehen von Kleinigkeiten, unbekannt. Die Äußerungen der meisten Mitglieder der GK und auch die Sotos sind uns nur in äußerst dürftiger Form erhalten. Eines aber ist und bleibt wertvoll: Soto hat an allen Sitzungen, wenigstens vom 23. III. ab, teilgenommen. Er gehörte wohl nicht dem engeren Kreis

<sup>60</sup> V 47, 5 (A); 53, 11. 18 (SV); vgl. auch am 5. IV.: V 72, 5 (A).

<sup>61</sup> V 47, 5 (A); 53, 31. 38 (SV).

<sup>62</sup> V 53, 24 (SV). Die anderen Punkte seiner Stellungnahme werden hier übergangen; sie gehören nicht zu unserer Frage.

<sup>63</sup> I 41, 11—18 (Severoli).

<sup>64</sup> I 532, 5—10 (D III); einen weiteren Besuch bei Sassari, einem Deputationsmitglied, am folgenden Tag siehe Zeile 13.

<sup>65</sup> I 532, 17—19 (D III); anschließend wird Massarelli wieder zu Sassari geschickt.

<sup>66</sup> I 532, 26—28 (D III).

<sup>67</sup> Für del Monte: I 533, 1 (D III); für die beiden anderen Präsidenten siehe den Text in A 66.

<sup>68</sup> I 44, 51—45, 3 (Severoli). <sup>69</sup> V 71, 30 (A). <sup>70</sup> I 533, 13—15 (D III).

<sup>71</sup> Vgl. z. B. V 76, 21. 22 (A): *Votum* von Jaén in der PK Cervinis. Vgl. auch I 47, 9—11 (Severoli).

<sup>72</sup> I 47, 22—25 (Severoli); V 83, 18—21 (A).

<sup>73</sup> V 85, 35 (A). <sup>74</sup> V 103, 15 (A).

an, der an der Abfassung und Umformung des Dekretes arbeitete. Aber einem Mann mit seiner theologischen Bildung gaben die Debatten der GK ein klares Bild über die bestehende Auffassung des Konzils. Darum kann er mit Recht als guter Kenner des Dekretes über Schrift und Traditionen gelten.

### III. Die Zeit nach Trient (1547—1560)

Seit seinen Relektionen hat sich Soto nicht mehr ausdrücklich mit der Frage nach Schrift und Tradition beschäftigt. Die Werke seiner zweiten Schaffensperiode bieten aber in der Art ihres theologischen Vorgehens und ihren gelegentlichen Bemerkungen reichhaltiges Material, das uns mindestens ebensogut wie die Werke vor Trient über unsere Frage Auskunft gibt.

#### 1. Sola Scriptura „De Natura et Gratia“ (1547)

Mitte 1547, kurz nach der Verlegung des Konzils nach Bologna, erschien in Venedig Sotos Buch „De Natura et Gratia“. Viele seiner Äußerungen zu unserem Thema können wir hier übergehen, weil sie nichts Neues bieten. Einiges ist aber doch bedeutsam. In der Erörterung der Urgerechtigkeit heißt es:

„Cum ergo quae super naturam sunt, ex sola sacra scriptura sint stabilienda, videtur iustitia illa absque ullo firmamento conficta.“<sup>75</sup>

Schon in der Einleitung des Buches hatte Soto geschrieben:

„Est enim naturalis philosophiae munus, supernaturalia fidei mysteria, non quidem demonstrare (quippe quae ex solis sint divinis testimoniis recepta) sed tamen explicare, et contra philosophos asserere: . . .“<sup>76</sup>

Bei einem Theologen, der die Debatte über Schrift und Traditionen mitverfolgt hatte und auf dem Konzil für seine völlig untadelig katholische Gesinnung bekannt war, hat dieses Wort sein Gewicht<sup>77</sup>. Dazu steht es in einem Werk, das Erklärung und Verteidigung von Sessio V und VI sein sollte, den Konzilsvätern gewidmet war und von seinem Verfasser persönlich Cervini übersandt wurde. Wir können in dem Buch selbst einige Erklärungen finden über die Art, wie Soto seine Sola-Scriptura-Formel genauer verstanden hat. Das „Sola“ will die ratio naturalis, also bloße Vernunftüberlegungen, als Beweisgrund

<sup>75</sup> NaGr (= De Natura et Gratia, Lugduni 1581) I 5: 10a<sup>10-12</sup>.

<sup>76</sup> NaGr I: 3a<sup>21-24</sup>.

<sup>77</sup> P. de Vooght schreibt in seinem Artikel (siehe Anm. 1): „A partir de Soto et de Carranza, on se garde soigneusement de répéter après les anciens que ‚tout est dans l'écriture‘. On affirme au contraire avec force que tout n'y est pas“ (ebd. 303. 1).

für die Glaubensgeheimnisse ablehnen. Das „Sola“ will aber nicht die Väter und die Kirche ausschalten. Beide deuten die Schrift<sup>78</sup>.

Haben Väter und Kirche aber *nur* die Aufgabe der Schriftdeutung, sonst nichts? Es gibt Stellen, die das auszusprechen scheinen<sup>79</sup>. Aber weil hier sofort wieder die Unschärfe in der Abgrenzung von geschriebener und nichtgeschriebener Offenbarung vorliegt<sup>80</sup>, muß man in der Schlußfolgerung vorsichtig sein, trotz der Sola-Scriptura-Formel. Denn es gibt nicht wenige Äußerungen Sotos, die hier zur Zurückhaltung mahnen.

Ein *erster* Fall steht auf der Grenze. Es ist umstritten, ob die Worte „Wer glaubt und sich taufen läßt . . .“ für alle gelten, also auch für die unmündigen Kinder. Die Kinder würden zwar getauft, so meinen die einen, sie könnten aber noch gar nicht glauben. Der Kontext schein sie auch auszuschließen, weil er ja die Aufforderung zur Predigt vorausschicke.

„Sed profecto ubi rem pensiculatus consydero, interpretationem hanc probare non possum. Primo, quia verba sunt universalis: . . . Et quod maxime me urget, nunquam Ecclesia ab Apostolis ipsis edocta, susceptores puero decerneret, qui suo ipsius nomine interrogati an crederent, responderent, credo: nisi quod Apostoli ipsi verbum illud intelligentes ad universos pertinere, illa cerimonia puerum significarent credere.“<sup>81</sup>

Dieser Fall steht deshalb auf der Grenze, weil einerseits es genau um den Sinn des uns überlieferten Wortes geht, andererseits wir ohne die Praxis der Kirche, die sie von den Aposteln übernommen hat, nicht in der Lage wären, den wahren Sinn zu

<sup>78</sup> „Addiderim hic autem, sanctos Ecclesiae Patres, ut Augustinum, Hieronymum, Chrysostomum, et reliquos huius classis speciali numine fuisse afflatos, altiorique lumine suffusos, quam sit naturale, ad interpretandam sacram scripturam. Haud enim naturali acumine intellectus valuissent tanta dexteritate, ac certitudine vera sensa scripturae enucleare. Tametsi non eo usque fuerint illuminati, ut eorum dicta pro fidei decretis sint habenda (sicuti Aug. ipse confitetur) quo gradu sanctiones habentur universalis Ecclesiae“ (Commentarium in Epistolam ad Romanos, Antwerpen 1550, XII 330a). Das Werk ist von Soto als Ergänzung zu NaGr gedacht.

„Id quod in humana est, et naturali ratione positum, non est refellendum, nisi sacrae scripturae aut Catholicae Ecclesiae quoquo pacto adversetur: at scriptura sacra, Ecclesia Catholica interprete, solum hoc denegat. . .“ (NaGr I 20: 50a<sub>11-7</sub>).

<sup>79</sup> „Sed hoc praeterea in vestibulo statim disputationis nostrae censuimus admonendum, nempe quod in omnibus controversiis distinguenda ea sunt, de quibus citra iniuriam fidei, varie diverseque sentire cuique liberum est: utpote quae in opinionibus versari permittit ecclesia catholica, ab his de quibus disceptatur, an sint scripturis canonicis dissona, nec ne“ (NaGr I 2: 4b<sub>12-5</sub>).

<sup>80</sup> „ . . . duo concurrunt ad assensum fidei, scilicet lumen internum inclinans nos, et praeterea autoritas divina alicuius proponentis hoc esse revelatum a Deo: qualis est autoritas in Ecclesia proponente sacras scripturas“ (Apol. II 169b<sup>2-5</sup>).

Nach den Erfahrungen mit dem Begriff der *revelatio* in der vortridentinischen Zeit muß man auch hier bei seiner praktischen Gleichsetzung mit *sacra scriptura* zurückhaltend sein. Ähnlich etwa:

„Huius equidem idcirco hic meminerim, ut admonerem, munus hoc prophetandi iam non existere in Ecclesia, neque a defunctis apostolis extitisse: quia nulla est in Ecclesia, potestas condendi sacram scripturam: sed hoc duntaxat est in capite et in tota legitime congregata stabilimentum, ut in exponenda scriptura, puta in condendo symbolo, colligendoque illo ex sacra scriptura errare non possit, praesidente illi afflanteque Spiritu sancto. Haec autem non est immediata revelatio, et ideo neque prophetica, sed est usus revelationis, factae prophetis et apostolis“ (Commentarium in Epistolam ad Romanos, Antwerpen 1550, XII 329b<sup>24-10</sup>).

<sup>81</sup> NaGr II 10: 87b<sup>25-27</sup>, 36-31.



erkennen. Das würde, modern gesprochen, bedeuten, daß die Tradition ein logisch notwendiges Mittel ist, um die Exegese einer Schriftstelle zu Ende zu führen.

Ein *zweiter* Fall geht in dieser Richtung einen Schritt weiter. Die Kirche, und zwar nur sie, kann eine Ausnahme aus einer allgemeinen Aussage der Schrift machen.

„Et (ut cap. 10. dicebam) temeritas est ex eiusmodi universalibus ullam facere exceptionem citra Ecclesiae auctoritatem.“<sup>82</sup>

Tatsächlich meint Soto aber auch hier wieder, daß die Kirche dabei auf eine Lehre der Väter zurückgeht<sup>83</sup>. Aber woher nehmen die Väter das Recht zu dieser Ausnahme? In Kapitel 10, auf das Soto hier verweist, werden seine Überlegungen etwas ausführlicher. Ausnahmen von Schriftaussagen müssen durch die Schrift selbst oder durch die Kirche gerechtfertigt werden<sup>84</sup>; die Kirche selbst stützt sich dabei auf eine *revelatio*<sup>85</sup>. Soto beruft sich zur Rechtfertigung auch auf eine *institutio apostolorum*. Es ist aber nicht genau zu sehen, ob das für ihn ein neuer Gedanke ist<sup>86</sup>. Wenn Soto in einem anderen Zusammenhang eine Meinung ablehnt, die nur gelten läßt, „quod scriptum est“, und ihr entgegenhält, „ex usu ecclesiae“ stehe die umstrittene Sache fest<sup>87</sup>, dann darf man wohl diese kurze, fast flüchtige Bemerkung im Sinne der gerade beschriebenen Zurückführung auf eine *revelatio* und die Apostel verstehen<sup>88</sup>.

Im *ersten* Fall bestätigt die Praxis der Kirche, daß ein Schriftsatz wirklich allgemein zu verstehen sei. Im *zweiten* Fall zeigt sie, daß bei einem allgemeinen Satz der Schrift eine Ausnahme gemacht werden muß<sup>89</sup>. Modern gesprochen: Die Tradition vermittelt ein neues

<sup>82</sup> NaGr II 16: 104a 29–31.

<sup>83</sup> NaGr II 16: 104a 31–31.

<sup>84</sup> „Cum tamen synceritas scripturae ea sit, ut nisi exceptio ipsa eodem sacro eloquio exprimatur, vel per Ecclesiae fiat auctoritatem sacrilega sit, et praevaricatrix eiusmodi glossa“ (NaGr II 10: 89a 32–29; vgl. 88a 18–15).

<sup>85</sup> Hier geht es darum, ob die Notwendigkeit der Kindertaufe eine Ausnahme kennt.

„... videre non videor quomodo possit Catholicus ullam inde exceptionem cogitare, nisi quam spiritus sanctus Ecclesiae revelasset ...“

... nunquid plusquam temerarius ausus est, ne dicam, contradictio scripturae, quempiam inde subducere absque expressa revelatione Dei per Ecclesiae scitum?“ (NaGr II 10: 89a 10–12, 24–27.)

<sup>86</sup> „Nanque nisi baptismus ita esset necessarius, ut absque illo nemo quoquo pacto posset servari, nunquam Ecclesia instituisset parvulos baptizari: quae tamen institutio est Apostolorum: dicente Dionysio cap. ultimo ecclesiasticae hierarchiae, Divini nostri duces, scilicet Apostoli, probaverunt infantes recipi ad baptismum“ (NaGr II 10: 89a 13–4); Soto sagt von diesem Argument, es gelte auch, „quando solum existeret“. Vgl. 89b 0 1–15.

<sup>87</sup> NaGr II 12: 94a 10–3.

<sup>88</sup> Wie unklar sich Soto noch ist, zeigt die Lektüre der Stelle im Zusammenhang (NaGr II 12: 94a 13–b<sup>30</sup>).

<sup>89</sup> Einem Problem will ich hier nicht nachgehen: wenn die Schriftaussage wirklich allgemein (und nicht bloß unbestimmt) wäre, dann bestände zwischen der *institutio apostolorum*, die eine Ausnahme macht, und dieser Schriftaussage ein echter Widerspruch. Aber Soto rührt gar nicht an diese Frage.

Wissen. Im *ersten* Fall erklärt sie, im *zweiten* ergänzt sie die Schrift. Soto hat sich aber terminologisch nicht um eine Klärung dieses Unterschiedes bemüht. Was nicht *expresse* in der Schrift steht, steht eben *implicite* in ihr, hat ein *fundamentum* in ihr. Ob das bedeutet, daß die Schrift erklärt oder ergänzt wird, bewegt ihn nicht. Es besteht ja eine *Beziehung* zur Schrift. Die *Art* der Beziehung interessiert Soto nicht. Man muß daher das Sola-Scriptura-Prinzip Sotos in dieser Weite verstehen.

## 2. Ex sacris litteris secundum apostolorum traditionem „In Quartum Sententiarum“ (1557/60)

Eine Abhandlung, die sich ausdrücklich mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition befaßt, gibt es auch in diesem letzten Werk Sotos nicht. Man muß unter einer anderen Rücksicht auf die Suche gehen. Drei Themen: *auctoritas ecclesiae*<sup>90</sup>, *traditio apostolorum*<sup>91</sup>, *usus ecclesiae*<sup>92</sup>, müssen auf ihre Beziehung zur Schrift hin untersucht werden. Die Väter kommen dabei von selbst zur Sprache.

### a) *auctoritas ecclesiae*

Die Kirche ist auf Schrift und Sakramente gegründet. Die Autorität in dieser Kirche stammt von Christus und damit von Gott<sup>93</sup>. Sie hat für ihre Aufgabe den Beistand des Heiligen Geistes<sup>94</sup>. Daraus ergibt sich Gegenstand, Größe und Grenze ihrer Aufgabe.

„ecclesia autem fundata est in sacra scriptura et sacramentis, ergo sicut eius ministri non possunt novos edere articulos, qui in sacra scriptura non lateant, ita neque nova sacramenta instituere, aut mutare: . . .“<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Die Ausdrücke wechseln: *auctoritas ecclesiae*, *canones Pontificum*, *sanctiones Pontificum*, *sanctio ecclesiastica*, *decreta conciliorum*, *definitio ecclesiastica*.

<sup>91</sup> *Traditio apostolorum* hat bei Soto überwiegend nicht den inhaltlichen Sinn „das von den Aposteln Übergebene“, sondern drückt eine Tätigkeit aus: „die Übergabe durch die Apostel“. Es sagt darum begrifflich nichts über die Weitergabe dieses Überreichten, die durch den *usus ecclesiae* geschieht. So wird verständlich, warum diese *traditio* nicht eine Beweismöglichkeit der Theologie ist.

<sup>92</sup> *Usus*, *mos* oder *consuetudo ecclesiae* stehen etwa gleich oft in Sotos Werk, daneben auch *ritus*.

<sup>93</sup> d 20 q 1 a 4: 954b 22–25; Vergleiche den ganzen Zusammenhang: d 20 q 1 a 4: 954a 22 — 956b 13. Ich zitiere nach der Ausgabe Venedig 1575 und lasse die Angabe des Bandes weg. Bd. I umfaßt die dd 1–23, Bd. II die dd 24–50.

<sup>94</sup> „Quoniam ex sacra scriptura non tanta evidentia, quam ipsi desiderant, sacramentorum numerus colligeretur abunde id esset autoritate ecclesiae, quae spiritu sancto regitur, constabilitum“ (d 1 q 5 a 2: 96b 12–7). „Nam licet concilium ecclesiae generale instinctu spiritus sancti utatur, non tamen dicitur fungi (sic: fungit) commissione Dei. Commissio enim sonat vivam vocem, qua ad Apostolos Christus utebatur“ (l. c. 97b 11–7).

<sup>95</sup> d 18 q 1 a 5: 819a 20–25; vgl. den Zusammenhang: 818b 8 — 819a 24. Oder ähnlich: „ . . . apostolorum facultatem et eorum successorum non esse, nisi ut sint vicarii Dei, quantum ad ecclesiae regimen, quae quidem per fidem fideique sacramenta con-

In dieser Vorlage des Glaubens aus der Schrift gibt es verschiedene Stufen. Was die kirchliche Autorität als Glauben vorlegt, kann expressum in sacra scriptura sein. Es kann auch verbis aequipollentibus in der Schrift stehen. So steht etwa geschrieben, daß *in* der Taufe die gratia gegeben wird. Wir meinen, der ganze Zusammenhang verlange den Sinn „*durch* die Taufe“, die Schrift lehre also die Taufe als causa gratiae (formalis im Sinne Sotos). Diesen erklärenden Schritt kann die Kirche definieren. Sie stützt sich dabei auf die Deutungen der Väter<sup>96</sup>. Auf einer dritten Stufe steht der Glaubensinhalt, der fundatum in sacra scriptura ist<sup>97</sup>. Ein solcher Glaubenssatz verweist zu einer Begründung auf Schrift und Väter<sup>98</sup>. Die Väter weisen bei ihrer Deutung auf ein Erbe hin, das sie von den Aposteln übernommen haben<sup>99</sup>. Der Leser von Sotos Werken muß also auch hier wieder zum Ergebnis kommen, daß jeder Glaubensinhalt in der Schrift steht<sup>100</sup>. Freilich nicht wie bei den Reformatoren; denn wenn sie nicht anerkennen, „quod non continetur in bibliis“<sup>101</sup>, bedeutet das für sie „quod non legitur“<sup>102</sup> oder auch „quod non est expressum“<sup>103</sup>. Bei Soto meint es „quod non est expressum nec fundatum“. In diesem erweiterten Sinn ist aber alles in der Schrift:

„ecclesia non potest facere propositionem e non haeretica haeticam nisi articulum veritatis e sacra scriptura explicando: quare propositio quae nunc est haeretica contra scripturam, semper fuit haeretica, licet ante ecclesiae interpretationem possunt eius assertores excusari ne essent haeretici.“<sup>104</sup>

stituta est“ (d 1 q 5 a 1: 99a<sup>6-10</sup>). Daß Soto scriptura und fides austauschen kann, verwundert nicht.

<sup>96</sup> „Nam quod hoc negare, haeticum non sit inde videtur colligi, quod in sacra scriptura non apparet expressum. Pro altera tamen parte sunt ibidem sacra oracula, aequipollentibus propedum verbis id asserentia, et praeterea sanctorum testimonia, id ipsum contestantia, ac demum ecclesiae decreta, quibus id definitum videtur“ (d 1 q 3 a 1: 50b<sup>23-30</sup>; vgl. 52a<sup>23-14</sup>).

<sup>97</sup> Nachher werden noch oft Beispiele dafür angeführt.

<sup>98</sup> Etwa d 45 q 1 a 3: 491b<sup>20-18</sup> . . . 5-3.

<sup>99</sup> „Nam profecto patres nunquam de illa (nämlich qualitate) disputare cogitarunt, immo res est non adeo antiqua . . . sed hoc tantum a tempore apostolorum docti docereque postmodum posteros contendebant, quod sacramenta novae legis in hoc sensu gratiam conferrent, quod homines facerent Dei amicos, . . .“ (d 1 q 3 a 1: 55b<sup>8-10</sup> . . . 15-19).

<sup>100</sup> Siehe etwa oben Zitat 95.

<sup>101</sup> „Hanc conclusionem refutant haeretici dicentes, in sacris Bibliis non contineri“ (d 45 q 2 a 2: 508a<sup>30-31</sup>).

<sup>102</sup> „Primum argumentum S. Tho. eum haeticorum genuinum, et Luthero ubique in perniciem ecclesiae usurpartissimum.“

De factis Christi et dictis nihil asseri debet, quod non sit in sacra scriptura traditum: in evangeliiis autem non legitur, Christum suum corpus aut sanguinem sumpsisse: ergo non est asserendum.

Respondet D. Tho. quod licet hoc non legatur expresse, legitur tamen quod accepit . . .“ d 12 q 2 a 1: 580a<sup>12-4</sup>; vgl. etwa d 30 q 2 a 1: 187b<sup>3</sup> — 188a<sup>7</sup>.

<sup>103</sup> „Sunt qui dicunt non opus esse onerare praecepta Dei, nisi sint in sacra pagina expressa“ (d 17 q 2 a 1: 775a<sup>19-21</sup>). „At quod et Christus sumpserit quod aliis tradidit, licet non sit in evangelio expressum, sunt tamen praeter evangelicas coniecturas, probatissimi auctores id affirmantes“ (d 12 q 2 a 1: 579b<sup>5-2</sup>).

<sup>104</sup> d 18 q 1 a 1: 806a<sup>25-31</sup>.

Der Theologe kann also bei der Erklärung des Dogmas nichts anderes tun, als den Weg der Kirche noch einmal zu gehen.

„Officium ergo theologorum est ecclesiae dogmata in sacris eloquiis fundare. Rursus si oporteret semper patentissima scripturae loca afferre, nihil catholicus posset contra haereticos proficere, quia rarissimae sunt tam evidentes. Satis ergo est testimoniis secundum sanctorum interpretamenta uti.“<sup>105</sup>

Die Kirche ist aber, wie Soto oben ausführte, nicht nur auf den Glauben, sie ist auch auf die Sakramente gegründet. Sie hat nur die Gewalt, die Sakramente zu spenden und zu verteidigen, nicht aber, sie einzusetzen oder zu ändern. Dagegen hat sie das Recht, Sakramentalien einzusetzen oder kirchliche Gesetze zu geben. Die Autorität dazu ist göttlichen, die Anordnungen dieser Autorität sind menschlichen Rechtes<sup>106</sup>. Zwischen dieser Gewalt über die Sakramente einerseits und der über die Sakramentalien und Gesetze andererseits liegt eine dritte.

In der Kirche besteht z. B. die Pflicht, einmal im Jahr zu beichten, falls man eine schwere Sünde begangen hat. Die Autorität, die dieses Gesetz erläßt, ist sicher göttlichen Rechtes. Gilt das aber von der hier genannten Anordnung? Die Pflicht, zu beichten, wenn man eine schwere Sünde begangen hat, ist göttlichen, die Festlegung auf den Verlauf eines Jahres menschlichen Rechtes. Denn die Kirche hat nicht nur die Vollmacht, eigene Gesetze aufzustellen, z. B. die Vorschrift der 40tägigen Fastenzeit, sondern auch die Vollmacht, göttliche Anordnungen „quo ad tempus et alia qualitates determinandi“<sup>107</sup>. Insofern ein solches „gemischtes“ Gesetz aber *ius divinum* ist, muß es aus der Schrift bewiesen werden<sup>108</sup>.

Dieses Beispiel ist für unsere Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition unter einer dreifachen Rücksicht bedeutungsvoll. Die *erste* ist die Beziehung von Schrift und Sakramenten. Die beiden überschneiden sich. Soto versteht unter „Sakramenten“ die Gesamtwirklichkeit des sakramentalen Lebens in der Kirche, das sich teils auf die Einsetzung Christi zurückführt und damit aus der Schrift geholt werden muß, teils auf kirchliche Anordnungen beruft und so als Einzelanordnung nicht aus der Schrift zu holen ist. Wer also nur anerkennt, was expresse in der Schrift steht, kann damit leugnen wollen, daß die Kirche nicht die Autorität „condendi articulos fidei“ habe, die, „fundati in sacra scriptura“, von den Vätern erst entfaltet sind. Diese Leugnung richtet sich auf das Verständnis der Schrift. Sie war oben schon genannt. Wer nur anerkennt, was expresse in der Schrift steht, kann damit aber auch leugnen wollen, daß die Kirche die Autorität „condendi leges“ habe, in dem doppelten Sinn einer näheren Bestim-

<sup>105</sup> d 1 q 4 a 1: 74a<sup>20-27</sup>.

<sup>106</sup> Siehe dazu d 7 q un a 3: 350a<sup>21-24</sup> und d 2 q 2 a 1: 166b<sub>15-8</sub>.

<sup>107</sup> d 18 q 1 a 1: 805a<sub>3</sub> — b<sup>1</sup>, 10<sup>20</sup>, 30<sub>15</sub>.

<sup>108</sup> Vgl. dazu den sehr ausführlichen d 18 q 1 a 1 oder etwa „At quia materia haec ad *ius divinum* attinet, ex testimoniis scripturae est colligenda . . .

Canones enim sacri, qui hac de re loquuntur, per sacram scripturam ex qua collecti sunt veniunt elucidandi“ (d 25 q 2 a 1: 62a<sub>19-17</sub> . . . 12-10).

mung göttlicher Anordnungen und dem einer neuen vollmenschlichen Anordnung. Dieser Auffassung sieht sich Soto aber gegenüber.

„Sunt qui dicunt non opus esse onerare praecepta Dei, nisi sint in sacra pagina expressa.“<sup>109</sup>

Soto dürfte damit Luther meinen.

„Tanquam fides catholica confitendum est ecclesiasticas sanctas leges obligare in foro conscientiae genere suo sub reatu mortalis maculae.

Irrepsit enim olim Uvaldensium error, postque Ioannis Uvicleff, eorundem tandem legitimi haeredis Lutheri, quod neque in Pontifice Maximo, neque in tota ecclesia potestas ulla est condendi aut articulos fidei, aut morum leges.

Sic enim habet vigesimusseptimus eius articulus inter exhibitos ad Leonem: Quare (ut aiunt) sola illa mandata obligent in conscientia, quae in Evangelio explicata sunt.“<sup>110</sup>

Damit ist die *zweite* Rücksicht angedeutet. Das Sola-Scriptura, wie Soto es bei den Reformatoren sah, lehnte mit dem *fundatum in scriptura* diese gesetzgeberische Vollmacht der Kirche ab. Diese Rücksicht hat nicht unmittelbar mit unserer Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition zu tun. Sie berührt sie aber. Das wird bei der *dritten* Rücksicht, nämlich der genauen Bedeutung der Worte „*fundatum in Scriptura*“ und „*interpretatio*“ durch die kirchliche Autorität, wichtig. Wenn ich (mit Soto) eine Wirklichkeit des kirchlichen Lebens als *fundatum in sacra scriptura* bezeichne, kann das, wie oben schon angedeutet, einen zweifachen Sinn haben. Gehört diese Wirklichkeit zur *fides* (die die Sakramentenlehre durchaus mit einbegreift), dann ist das Gesamtergebnis göttlichen Rechtes und die *interpretatio* der Kirche nichts anderes als eine Vorlage der Lehre Christi<sup>111</sup>. Gehört sie aber zu den *leges ecclesiasticae* (die sich ja auch auf die Sakramentenspendung und deren Empfang beziehen), dann ist das Gesamtergebnis menschlichen Rechtes und die *interpretatio* der Kirche teilweise<sup>112</sup> Anordnung eines Menschen (kraft göttlicher Autorität)<sup>113</sup>. Diesen Unterschied muß man im Auge behalten, weil man sonst nicht auf den Textzusammenhang achtet, der den Sinn eines rasch hingeworfenen Wortes bestimmt, und weil man sonst staunen könnte, was die kirchliche Autorität nach Soto alles aus der Schrift herausinterpretiert hat. Wichtig ist die Zweiheit von *fundatum* und *interpretatio* auch für den Begriff der *traditio apostolorum*. Denn dieses Recht der näheren Determinierung göttlicher Anordnungen hatten auch die Apostel. Haben sie

<sup>109</sup> d 17 q 2 a 1: 775a<sup>19-21</sup>.

<sup>110</sup> De Iustitia et Iure (ich benutze: Lyon 1559) l 1 q 6 a 4: 23<sup>31-26</sup>. Vgl. dazu DS (Denzinger-Schönmetzer) 1478 = D 768.

<sup>111</sup> Vgl. oben die Worte „*fundare*“ und „*interpretatio*“ in Zitat 104 und Zitat 105.

<sup>112</sup> Ein rein kirchliches Gesetz nennt Soto nicht „*fundatum in sacra scriptura*“.

<sup>113</sup> Vgl. den Text unten in Anm. 139.

kraft dieses Rechtes eine Anordnung erlassen, dann ist das Gesamtergebnis nicht als Anweisung Christi aufzufassen<sup>114</sup> und verpflichtet darum die Kirche nicht für immer<sup>115</sup>.

Aus diesem Überblick über die *auctoritas ecclesiae* ergibt sich also, daß Soto sachlich für die Begründung des Glaubens und der Sakramente, insofern sie auf Christus zurückgehen, weiter nur die Schrift als Grundlage nehmen will; die Väter sind dadurch nicht ausgeschlossen, ja geradezu eingeschlossen, weil er ja an die Schrift denkt, insofern sie eine Lehre ausdrückt oder nur begründet.

### b) *traditio apostolorum*

*Traditio apostolorum* meint hier den Akt der Übergabe durch die Apostel. Nicht alles, was auf diese Weise in die Kirche kommt, ist unveränderlich. Es muß *von Gott* durch die *traditio* kommen<sup>116</sup>. Soto gibt sich nicht immer die Mühe, das eigens hervorzuheben; er bleibt sich dessen aber voll bewußt. Nur von dieser *traditio* reden wir in diesem Abschnitt. Ihr Verhältnis zur Schrift scheint sich zunächst klar als Entfaltung eines Schriftfundamentes darzustellen. Bei der Frage des sakramentalen Charakters sagt Soto,

*ecclesiam „ex sacris litteris secundum Apostolorum traditionem id recepisse“*<sup>117</sup>.

Andere Stellen mahnen aber zur Vorsicht. 1553 schreibt er:

„Potest quidem Papa et Concilium articulos fidei explicare: sed tamen eos, qui in sacra scriptura impliciti sunt, vel ex traditione Apostolorum oretenus firmissime habentur: utendi scilicet fundamento Christi, ac subinde Apostolorum.“<sup>118</sup>

Diese Äußerung kann man noch interpretieren. Das „vel“ bedeutet in der *Relectio „De haeresi“* keinen schroffen, ausschließlichen Gegensatz<sup>119</sup>. So könnte „impliciti“ eine Folge aus einem ausdrücklichen

<sup>114</sup> „Verba enim Hieronymi vehementer movent illam eius fuisse opinionem, quod non semper fuerit idem discrimen, atque adeo non esse de iure divino, sed ex traditione apostolorum post aliquantulum temporis institutum. Nihilominus subiungitur secunda conclusio. Discrimen hoc et praecellentiam inter episcopos et simplices presbiteros non ex sola traditione apostolorum suscipit ecclesia, sed iure divino ex institutione Christi“ (d 24 q 2 a 2: 28b<sup>4-14</sup>). „Quidquid sit de iure divino, tamen certissimum est, saltem apostolorum traditione discrimen esse inter episcopos et simplices presbiteros“ (l. c. 28a<sup>1-5</sup>).

<sup>115</sup> „... quantum ad id, quod est de iure naturali et de essentia sacramentorum, non licet contra Apostolum dispensare. Secus in aliis, quae sunt de institutione Apostolorum, cum quibus ecclesia nunc pari fungitur potestate“ (d 27 q 3 a 3: 139a<sup>7-2</sup>).

<sup>116</sup> Zum *Privilegium Paulinum* schreibt Soto: „Hinc inquam colligitur, Deum rationem dirimendi matrimonia Apostolos ac subinde ecclesiam docuisse... Meritissime ergo Gregorius et Innocentius, non quidem ex suo capite, sed ecclesiam apostolorum traditione sic intelligentes institutam, eandem pronuntiaverunt veritatem“ (d 39 q un a 4: 329b<sup>6-3</sup>; 330a<sup>2-6</sup>).

<sup>117</sup> d 1 q 4 a 1: 73b<sup>11-3</sup>.

<sup>118</sup> De *Iustitia et Iure* (Lyon 1559) l 10 q 1 a 3: 661<sup>20-31</sup>.

<sup>119</sup> Häretiker war dort der, der einen Satz der Schrift oder („vel“) eine determinatio der Kirche leugnete. Weil die determinatio aber ihrerseits wieder auf die Schrift zurückgeführt wurde, blieb die Schrift auch bei der determinatio mitgemeint.

Schriftwort meinen und das zweite Glied eine aus der traditio der Apostel kommende Schriftdeutung. — Genauer müssen wir uns zwei Zitate aus dem Kommentar „In Quartum Sententiarum“ ansehen.

„... omnia quae sunt de essentia (nämlich sacramentorum) a Christo sunt instituta, et quanvis omnia non sint in scripturis expressa, nihilominus ecclesia familiari Apostolorum traditione illa citra scripturam recipit: iuxta illud 1 ad Cor. 11. Caetera cum venero disponam.“<sup>120</sup>

Es handelt sich hier um ein Zitat aus Thomas<sup>121</sup>, wie Soto selbst angibt. Aber er übernimmt den Gedanken, weil er ihn unwidersprochen läßt, mehr noch, weil er das „in scripturis tradita“ von Thomas umändert in „scripturis expressa“, so daß es in seine, Sotos, Terminologie paßt, und weil er „citra scripturam“ hinzufügt. Gerade diese Änderungen sind für uns wichtig, weil sie uns hinführen zum Verständnis des Verhältnisses von Schrift und traditio. Stellen wir ein anderes Zeugnis daneben.

„Tamen non opus fuit omnia, quae institutione Christi faciebant (nämlich apostoli), scripto mandare. Multa enim eorum traditione viva voce ad nos pervenerunt, iuxta illud 1 Cor. 11. Caetera cum venero disponam. Quae quidem dispositio nusquam legitur.“<sup>122</sup>

Beim ersten Zitat kann man bei „expressa“ leicht noch ein „fundata“ hinzudenken und so an die Lehre denken, daß alle Glaubenswahrheiten immer in der Schrift begründet werden müßten. Aber das „citra Scripturam“ macht einen dabei etwas zurückhaltend. Im zweiten Zitat, bei dem es um die forma confirmationis geht, ist sicher ausgedrückt, daß diese Form auf die Einsetzung Christi zurückgeht, durch die traditio apostolorum in die Kirche kam und in der Schrift nicht steht. Soto sagt aber nicht, ob dieser Traditionsinhalt noch in der Schrift zu begründen ist<sup>123</sup>. Das „legitur“ könnte so zu verstehen sein. Ist das aber so eindeutig? Ein Hinweis auf den Beistand des Geistes bei der Schriftentfaltung durch die auctoritas ecclesiae<sup>124</sup> löst das Problem auch nicht; denn er sagt nur, daß ihre Lehre nicht falsch ist, zeigt aber nicht, woher sie genommen wird.

Eine Untersuchung über die traditio apostolorum oder die auctoritas

<sup>120</sup> d 1 q 5 a 2: 98a 27–21.

<sup>121</sup> Vgl. III q 64 a 2 ad 1.

<sup>122</sup> d 7 q un a 4: 350b 9–4.

<sup>123</sup> „Ideo arguitur primo. Sacramentorum institutio et usus a Christo per apostolos derivatus est. sed nunquam legitur aut Christum hanc formam instituisse, aut apostolos usurpasse: ergo nullum habet fundamentum“ (l. c. 350b 22–17). Auch diese Objection ist aus Thomas übernommen (III q 72 a 4, 1° + ad 1). Soto hat „fundamentum“ hinzugefügt. — Soto antwortet auf den Einwand mit Zitat 122, und diese Antwort macht uns stutzig. Man erwartet die Lösung der Schwierigkeit in folgendem Sinn; die Einsetzung ist nicht expressum, ja; daraus folgt aber nicht, daß sie auch nicht fundatum sei. Soto müßte dann das fundamentum zeigen. Die Antwort im Zitat 122 negiert das zwar nicht. redet aber auch nicht von einem Fundament in der Schrift.

<sup>124</sup> d 9 q 2 a 1: 411a 12 — b 2.

ecclesiae allein zeigt keine befriedigende Lösung; man muß noch die andere Wirklichkeit in der Kirche beachten.

### c) *usus ecclesiae*

Die zweite Art, in der die Kirche in den theologischen Beweisen bei Soto auftritt, führt uns der Lösung näher. Der *usus ecclesiae* kommt so oft im Kommentar „*In Quartum Sententiarum*“ vor, daß wir uns hier auf die Stellen beschränken, die von den *usus* reden, die auf eine *traditio apostolorum* zurückgehen. Soto hat auch hier kein durchdachtes System einer Zusammenfassung aufgestellt. Aus seinen Beispielen lassen sich aber 4 Fälle herausholen, die sachlich voneinander verschieden sind.

1. *Deutung eines Wortes*: Paulus hat eine Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie verlangt. „*Probet autem seipsum homo . . .*“ (1 Cor. 11, 28). Seit Trient, sess. 13, cap. 7<sup>125</sup>, hat die kirchliche Autorität entschieden, daß damit die Beichtpflicht vor der Kommunion gemeint ist, wenn man im Zustand der schweren Sünde ist und die Möglichkeit zur Beichte hat. Dieser kirchliche Brauch leitet sich von den Aposteln her, die ihrerseits ihn von Christus haben<sup>126</sup>. Sein Schriftfundament hat der Brauch im genannten Pauluswort<sup>127</sup>. Paulus hat das heute so entfaltete Gebot im Sinn gehabt, als er seinen Satz schrieb:

„*Tamen cum duo sint ordinaria remedia expurgandi peccata: scilicet, contritio et confessio, nomine probationis pari ratione utrunque Apostolus comprehendit. Quare cum ait, Probet se, non intelligitur secum solus, sed adhibito divino ministro, qui eius sit examinis iudex.*“<sup>128</sup>

Uns ist dieser volle Sinn aber nur durch den *mos ecclesiae* zugänglich<sup>129</sup>. Hier gibt uns also die kirchliche Gewohnheit in Lehre und Vollzug den Sinn eines Schriftwortes, den der Verfasser niedergeschrieben hat, den wir aber, modern gesprochen, mit exegetischen Mitteln nicht mehr finden können.

2. *Ergänzung eines Berichtes über ein Geschehen*: Hat Christus selbst mit den Worten, die heute in der Messe gebraucht werden, Brot und Wein verwandelt<sup>130</sup>? Die Evangelien erzählen ein Geschehen, berichten

<sup>125</sup> Vgl. d 12 q 1 a 4: 541b 13–20, wo Soto den Text (DS 1646 f; D 880) zitiert.

<sup>126</sup> l. c. 541b 14–1. Der entscheidende Satz lautet: „*Hic ergo mos a Christo per apostolos derivatus creditur.*“

<sup>127</sup> „*Post haec autem, ut Caiet. respondeamus, probatur veritatem hanc fundamentum habere in verbis Pauli. Dicens enim Probet autem se ipsum homo admonet iubetque . . .*“ (l. c. 542a 15–12).

<sup>128</sup> l. c. 542a 3–b 4.

<sup>129</sup> „*Concludimus ergo ordinem hunc, ut confessio praecedat eucharistiam, esse de iure divino, hoc est, inde secundum sanctorum patrum interpretationes elicited, imo apostolorum traditione susceptum et ecclesiae more et usu observatum*“ (l. c. 542b 7–12).

<sup>130</sup> Soto behandelt hier auch die besondere Frage der Wandlungsworte des Weines; diesen Punkt übergehen wir.



auch Worte Christi, aber doch nicht, daß er mit diesen Worten gewandelt habe!<sup>131</sup>

„Respondetur ergo in primis, quod quanquam in evangelio non palam dixerit Evangelista illis verbis Christum consecrasset, catholicis tamen sufficere debet solennissimus universalis ecclesiae usus.

Nam cum a tempore apostolorum perpetuo more his consecrandi formis utatur, firmissimum documentum est non modo apostolos, verum et Christum illa fuisse forma usum.

Etenim cum constet Christum hoc sacramentum instituisse, nunquam ecclesia, quae nutu Spiritus Sancti gubernatur aliam quam Christi formam usurpasset.“<sup>132</sup>

Der Evangelist hat also nicht alles ausgedrückt, was tatsächlich geschehen ist. Aber ein solch ausführliches Zeugnis ist auch nicht nötig<sup>133</sup>.

Hier in diesem Fall erhält der kirchliche Brauch nicht einen Sinn, den wir exegetisch nicht mehr herausfinden können, den der Evangelist aber hat ausdrücken wollen, sondern von dem tatsächlichen Geschehen erhält uns der usus ecclesiae einen wichtigen Zug, den die Niederschrift des Evangelisten nicht nennt.

3. *Aufteilung einer Vollmacht*: Die Ablässe sind dem Namen nach nicht sehr alt; der Sache nach stammen sie aus der Zeit der Apostel. Schon Paulus hat einen Strafnachlaß nach der Verzeihung der Schuld gekannt. Dieser Nachlaß ist in der alten Kirche in Übung gewesen<sup>134</sup>.

„Et quanvis aliud antiquitatis huius documentum non esset, quam quod ubivis mentio indulgentiarum fit in sacris canonibus commemoratur tamquam res prisca, sufficeret ad confirmandum fuisse apostolorum traditionem secundum evangelium.“<sup>135</sup>

<sup>131</sup> „Circa hanc formam prima dubitandi occasio est, quod evangelistae non affirmarunt, hanc esse formam qua Christus consecravit, neque aliam, qua ecclesia utitur in consecratione calicis, sed tantum rem a Christo gestam narraverunt“ (d 11 q 1 a 2: 491a<sup>17-22</sup>).

<sup>132</sup> l. c. 491a 18-6.

<sup>133</sup> „Etenim cum constet Christum hoc sacramentum instituisse, nunquam ecclesia, quae nutu spiritus sancti gubernatur aliam quam Christi formam usurpasset. Haereticis autem respondetur <dicentibus> non fuisse formas, quibus Christum consecravit, satis enim est retulisse Christi verba, quibus expressit illud esse suum corpus et sanguinem. Nam ut supra citatum est . . . Cum panem accipiens diceret, Hoc est corpus meum, plane monstratur verbum illud operatorium fuisse[t] conversivumque panis in corpus. Quare non alio testimonio indigebat ecclesia, ut illam formam ceu a Christo sancitam usurparet, ut ait ibidem Ambrosius et Eusebius . . .“ (l. c. 491a 9 bis b 8).

<sup>134</sup> „At vero qui has comminiscuntur causas non satis ad rem attendunt indulgentiarum, sed tantum ad nomen. Constat enim quod quanvis nomen non fuerit ita multum priscum res tamen est a temporibus apostolorum“ (d 21 q 1 a 3: 983b<sup>6-10</sup>; vgl. 984a<sup>20-24</sup>).

„Enimvero indulgentias conferre est vere a peccatis absolvere quantum ad poenam remissis culpae. Hoc autem fecit supra citatus Pau. 2. Cor. 2. Sane qui incestuoso a suo flagitio converso poenitentiam quam prius imposuerat, relaxavit ea parte contentus, quam persolverat. Id ipsum in remissionibus publicarum poenitentiarum crebro in primitiva ecclesia usu venisse constat“ (l. c. 984a 29-21).

<sup>135</sup> l. c. 984a 10-5; Soto fährt fort: „Sic enim de confessione argumentamur, quod, cum ubique inter sanctos patres refertur tanquam res usu iam longo celebrata, solidum argumentum est fuisse a Christo institutam. Sic et de caractere diximus,

Das kirchliche Leben machte eine doppelte Aufspaltung beim Gebrauch des usus clavium notwendig. Man ließ zunächst die Strafen innerhalb, aber bald auch außerhalb des Sakramentes nach; dabei berücksichtigte man dann in getrennter Form Strafen, die hier auf der Erde, und Strafen, die noch im Fegfeuer zu verbüßen waren. Alles das war nichts anderes als ein usus clavium<sup>136</sup>, deren Übertragung im Evangelium berichtet war. In diesem Sinn sind also die Ablässe fundatae in evangelio<sup>137</sup>.

Hier ist nichts zur Vollmacht, wie sie im Evangelium berichtet wird, hinzugefügt worden. Daß sie aber in und außerhalb der Beicht ausgeübt werden konnte, für Sündenstrafen des Fegfeuers getrennt von den Sündenstrafen dieses Lebens, das sagt die Schrift nicht, sondern die kirchliche Gewohnheit. Von ihr wissen wir, daß diese Aufteilung von Christus über die Apostel zu uns kam.

4. *Nähere Bestimmung eines Gebotes*: Kann man wirklich sagen, daß die Verpflichtung zur Sonntagsmesse göttliches Gebot sei? Dieses Gebot steht ja gar nicht im Evangelium („non legitur“)<sup>138</sup>. Soto unterscheidet. Die Pflicht, den Sonntag zu heiligen, ist göttliches Gebot, in der Schrift mitgeteilt. Diese Heiligung ist hingeordnet auf das Lob Gottes. Von der Zeit der Apostel her ist das näher umschrieben worden als Verpflichtung zur Sonntagsmesse. Diese Verpflichtung ist also in der Schrift begründet und von den Aposteln näher umschrieben. In dieser Form kommt sie darum nicht von Christus, sondern ist bloß ius pontificium, weil die Apostel hier nur mit der Gewalt gehandelt haben, die auch auf ihre Nachfolger überging<sup>139</sup>. Auch hier liegt darum eine Deutung der Schrift durch die traditio Apostolorum vor. Diese Deutung ist aber eine Umschreibung kraft eigenen, wenn auch von Gott verliehenen Rechtes. Traditio apostolorum ist hier nicht Weitergabe eines Gebotes Christi.

licet nomen non sit ita multum vetus, rem tamen, puta, potestate conferendi sacramenta a Christo dimanasse“ (l. c. a 5 — b 3).

<sup>136</sup> l. c. b 4<sup>—12</sup>, wo es heißt: „Alioqui sancti illi Patres non arbitrabantur legitime clavium potestate uti.“

<sup>137</sup> „Interim ergo haec maneat conclusio firma, et fixa, quod indulgentiarum facultas non solum fundatur in doctorum sententia, aut in sacro ecclesiae canone et usu, verum in sacrosancto evangelio, quare eius assertio est de iure divino eiusque adeo negatio manifestaria haeresis . . . respondetur satis esse . . . praesertim quod res ipsa sub nomine remissionis peccatorum fundatur in evangelio, et in doctrina Pauli, cuius ab illo tempore sancti Patres meminerunt“ (l. c. 984b 24 — 19. 17. 14 — 11).

<sup>138</sup> Siehe d 13 q 2 a 1: 614b 3<sup>—10</sup>.

<sup>139</sup> „Nihilominus citra controversiam respondetur, esse praeceptum pontificium iure divino fundatum obligans sub reatu mortali . . . At vero postissima huius veritatis ratio est, quod huiusmodi allegati canones, non habent formam novi praecepti, sed tanquam de re compertissima et a temporibus apostolorum constitutissima loquuntur, quod est testimonium, praeceptum hoc nunquam in ecclesia fuisse ambiguum, sed more et usu ubique cultum. Et quanvis non sit in evangelio expressum, fundatur tamen in illo mandato divino, Sabbata sanctifices. Sanctificatio enim sabbati ad vacandum divinis officiis ordinatur, quod ecclesia de audienda missa consulto interpretata est“ (d 13 q 2 a 1: 614b 10<sup>—13</sup> . . . 22<sup>—18</sup>).

In allen bisher bei den einzelnen Abschnitten genannten Stellen liegt in dem Ausdruck „fundatum in evangelio“ ein Schillern zwischen Botschaft und Niederschrift der Botschaft. Wenn also der ganze Glaube „in evangelio“ begründet werden muß, kann das bedeuten: in der Botschaft Christi. Soto lehrt das ohne Zweifel. Es kann aber auch bedeuten: in der Niederschrift der Botschaft. Hier verbindet sich das „fundatum in evangelio“ mit dem „fundatum in scriptura“<sup>140</sup> und trägt dahinein die eigene Unschärfe. Soto hat sich nie reflex die Frage nach dieser Zweiheit und ihrer Bedeutung für die theologischen Beweismöglichkeiten gestellt. Er muß aber der Überzeugung gewesen sein, daß die Botschaft in ihren wesentlichen Worten und Ereignissen voll und ohne Lücken in der Niederschrift enthalten sei. Das ergibt sich nicht nur aus seinen Aussagen, *alles* müsse in der Schrift begründet werden, und aus seinen beständigen Versuchen, für die Glaubenswahrheiten immer wieder in der Schrift irgendwie eine Stütze zu finden, sondern auch aus einer flüchtig hingeworfenen Bemerkung in seiner Abhandlung über die Wandlungsworte<sup>141</sup>.

Wenn man diese Überlegungen zu den oben erwähnten 4 Fällen hinzunimmt, ergibt sich folgendes Bild:

1. Alles, was die Kirche in Glaube oder Sakramenten besitzt, muß auf die Botschaft des Evangeliums zurückgeführt werden.

2. Alles, was die Kirche in Glaube oder Sakramenten besitzt, muß auf die Niederschrift des Evangeliums zurückgeführt werden; denn die Botschaft ist in ihren wesentlichen Worten und Ereignissen in dieser Niederschrift enthalten.

3. Vieles von diesem Besitz ist in der Schrift ausgedrückt (*expressum in scriptura, legitur in scriptura*), aber nicht alles.

4. Alles, was in der Schrift nicht ausgedrückt ist, muß in ihr begründet (*fundatur in scriptura*) und außerdem auf die *traditio apostolorum* zurückgeführt werden. Was durch sie in die Kirche hineingegeben wurde, wird durch den *usus ecclesiae* weitergereicht.

5. Die Inhalte von *traditio* und *usus* können sich in verschiedener Weise auf die Schrift gründen.

a) *Traditio* und *usus* geben uns durch ihre Deutung den Sinn eines Wortes, wie ihn der Verfasser der Niederschrift gemeint hat. Hier sind *traditio* und *usus* ein zwar notwendiges, aber nicht inhaltlich neues Zeugnis.

<sup>140</sup> „Evangelium“ und „scriptura“ oder verwandte Ausdrücke können ausgewechselt werden. Vgl. dazu oben Zitat 135 mit dem in Zitat 117 genannten Text, in dem es heißt: „ex sacris litteris secundum Apostolorum traditionem“.

<sup>141</sup> „Alii autem dixerunt, antea quidem verbis benedicendo consecrasse panem et vinum. Illa vero verba esse nobis ignota, quia non sunt ab evangelistis relata. Sed neque horum interpretatio locum habet, tum quod si aliis verbis benedixisset, quam istis, quibus modo ecclesia utitur, evangelistae non utique subticuissent...“ (d 11 q 5 a 2: 491b<sub>s-1</sub>).

b) Sie geben uns die Ergänzung zu einer Niederschrift, die das wesentliche Wort bzw. Ereignis zwar bringt, aber nicht jeden Einzelzug. Hier sind *traditio* und *usus* ein notwendiges und inhaltlich neues Zeugnis.

c) Sie geben die Aufteilung einer Vollmacht, die als Gesamtvollmacht in Niederschrift und Botschaft enthalten ist. Für diese Aufteilung sind sie ein notwendiges und inhaltlich neues Zeugnis.

d) Sie geben die nähere Umschreibung eines göttlichen Gebotes, das in allgemeiner Form in der Niederschrift genannt ist. Für diese Umschreibung und Verdeutlichung sind *traditio* und *usus* nicht mehr Zeugnis der Botschaft, wohl aber Zeugnis einer Anordnung, die die von Christus unmittelbar eingesetzten Amtsträger (= Apostel) eines fort-dauernden Amtes (= Autorität in der Kirche) erlassen haben.

Kurz: Es muß also alles auf die Schrift zurückgeführt werden; das heißt aber nicht, daß alles, modern gesprochen, mit exegetischen Mitteln herausgeholt werden könnte oder alles vom Verfasser der betreffenden Schrift schon berücksichtigt oder ausgedrückt worden wäre<sup>142</sup>. Die *traditio apostolorum* bringt (durch den *usus ecclesiae*) neue, in der Schrift ausdrücklich nicht enthaltene Wahrheiten und Gebote; das bedeutet aber nicht, daß dafür kein Anhaltspunkt in der Schrift gesucht werden müßte.

Wenn man aus Einzelementen, die sich bei Soto finden, diesen Erklärungsversuch zusammenstellt, kann man die Schwierigkeiten, die oben am Ende des Abschnittes über die *traditio apostolorum* genannt wurden, lösen. Man sieht aber auch, daß für Soto die Frage nach Schrift und *traditio apostolica* nicht von einem theologisch schon irgendwie durchgearbeiteten Offenbarungs- oder Glaubensbegriff ausgeht, sondern von der Erfahrung des kirchlichen Lebens, das ihm in Glaubensverkündigung und Sakramentenspendung begegnet. Da die Kirche aber Stiftung Christi ist, müssen diese Lebenserscheinungen auf ihn zurückgeführt werden. Das geschieht in der eben beschriebenen Form. Sie zeigt, vor allem im vierten Beispiel, daß Sotos Frage weder im Ausgangspunkt noch in ihrer Weite schon unsere heutige Frage nach Schrift und Tradition ist.

#### IV. Zusammenfassung

Läßt sich im Verlauf der 30 Jahre, die wir beim theologischen Schaffen Sotos überblicken können, eine Entwicklung feststellen?

Es gibt eine Entwicklung in den *Worten*. „*Traditiones*“ taucht nur vor Trient auf, in einem Zusammenhang, der die Frontstellung gegen die Reformatoren und die von ihnen aufgeworfene Frage verrät. Nach-

---

<sup>142</sup> Darum bedeutet der Ausdruck „*colligitur*“ (etwa „*ex sacris litteris*“) bei Soto auch gar nicht, daß hier eine zwingende Schlußfolgerung gemeint sei.

her ist es nicht mehr zu finden. „Sola Scriptura“ ist nur 1547, also kurz nach der ersten Trienter Tagungsperiode, in Sotos Buch „De Natura et Gratia“ festzustellen, aufs Ganze gesehen, also recht selten. Soto hat den Ausdruck weder vorher noch nachher gebraucht. „Usus ecclesiae“ spielt vor Trient keine Rolle, tritt da und dort in „De Natura et Gratia“ auf, ungemein häufig dagegen im Kommentar „In Quartum Sententiarum“.

Es gibt eine Verschiebung in der *Fragestellung*. Vor Trient stellt Soto ausdrücklich die Frage, ob alles, was de fide sei, niedergeschrieben sei oder nicht. Die Abhandlung ist ein echter kontroverstheologischer Abschnitt. Nach Trient hat sich Soto dieser Frage nicht mehr zugewandt. Sein kontroverstheologisches Werk „De Natura et Gratia“ will die dogmatischen Dekrete der 5. und 6. Sessio erklären, nicht das der 4.

Es gibt eine Änderung des *sachlichen Zusammenhanges*. Vor Trient ist unsere Frage berührt in den Beziehungen der Schrift zu den Vätern, zur Theologie, der Kirche, der Häresie. Nach Trient entstammen die verstreuten Äußerungen der Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre.

Es liegen also echte Änderungen und Verschiebungen vor, die man bei der Darstellung und Bewertung der Lehre Sotos beachten muß. Diese Lehre selbst zieht sich aber gradlinig durch, ohne daß Schwankungen sichtbar würden.

Vor Trient vertritt Soto die traditiones. Nach Trient kennt er einen usus ecclesiae, der, obwohl von den Aposteln kommend, doch nur ius pontificium ist. Sachlich ist nicht völlig das gleiche gemeint, weil die traditiones auch Gebräuche umschließen, die nicht durch eine eigene lex ecclesiastica festgelegt sind. Die Gleichheit überwiegt aber. In beiden Fällen geben die Apostel etwas in die Kirche, die Kirche bewahrt es und macht es zum Gegenstand einer Anordnung. Es verdient also besondere Beachtung, ist aber dem Evangelium nicht gleichzustellen.

Vor Trient vertritt Soto, daß alle Glaubensinhalte „sunt in sacra scriptura iuxta expositionem ecclesiae temporibus apostolorum“. Nach Trient zeigt er aus dem usus ecclesiae, alles, was nicht ausdrücklich in der Schrift stehe, „fuisse apostolorum traditionem secundum evangelium“. Die Grundidee bleibt immer dieselbe. Die Schrifterläuterung der Apostel wird in die Kirche gegeben, durch den usus bewahrt und weitergereicht, durch die auctoritas, die unter der Leitung des Geistes steht, für die Gläubigen gesichert und verpflichtend bewahrt. Man könnte einwenden, vor Trient rede Soto von der fides und nachher von den Sakramenten; das sei nicht genau dasselbe. Aber er redet vor Trient vom purgatorium und behandelt es nach Trient, was den Schriftbeweis angeht, genau wie die Sakramente<sup>143</sup>. Vor Trient redet er von der virginitas perpetua der Gottesmutter; nach Trient behandelt er ihr votum

<sup>143</sup> Siehe d 19 q 3 a 1 in seiner Gesamtheit.

virginitatis und geht im Beweis genau wie bei den Sakramenten vor<sup>144</sup>. Wir dürfen darum die nachtridentinischen Darlegungen im Kommentar „In Quartum Sententiarum“ auch als Hintergrund für den Ausdruck der *Relectio* „De sacro canone“ nehmen, der sich dort aus dem Zusammenhang nicht erklären ließ<sup>145</sup>. So besteht auch hier einheitlich eine Lehre vor und nach Trient. Die Frage, woher die Kirche weiß, welche Bücher inspiriert sind, hat Soto nach Trient, soweit ich sehe, nicht mehr, auch nicht nebenbei behandelt. Ein Vergleich ist darum nicht möglich. Man kann also sagen, daß das Trienter Dekret über Schrift und Traditionen Sotos Denken keine neue Richtung gegeben hat.

Was sagt er selbst uns aber über dieses Dekret? Die Grundauffassung in Trient und bei Soto über Glaubensübermittlung und -vermittlung decken sich völlig. Christus hat durch die Apostel der Kirche das Evangelium verkündet. Schrift, Väter und *usus ecclesiae* übermitteln es uns, die Schrift ausdrücklich oder wenigstens in der Grundlage, Väter und *usus* als deren Deutung. Das aus Schrift, Vätern und *usus* gewonnene Ergebnis legt die *auctoritas ecclesiae* in den Konzilien und Entscheidungen der Päpste der Kirche vor. Das ist der Weg der Glaubensermittlung, den Trient in seinen Verhandlungen vor den Dekreten immer ging, der in den Dekreten, vor allem in den *Prooemia* immer wieder aufscheint und der sich aus Sotos theologischen Schriften anschaulich und ausführlich verlebendigen läßt.

Für Soto wird in diesem Gesamtgefüge das Problem der „*traditiones*“ eine dem Wort nach vom Gegner aufgeworfene Frage gewesen sein. Sachlich ging es für ihn — wir dürfen von den dem Evangelium nicht gleichgestellten *traditiones* hier absehen — darum, ob Deutungen des Evangeliums von den Aposteln im Auftrag Christi in die Kirche gegeben und in ihr bewahrt worden waren und ob sie von den Gläubigen anzunehmen seien oder nicht. Das hat er zweifellos mit seinem von Massarelli recht knapp wiedergegebenen *Votum* „*traditiones esse et recipiendas*“ bejaht. Genau das paßt auch zum Dekret, das ja nicht schlechthin von den *traditiones* handelt, sondern von *den traditiones*, die von Christus oder dem Heiligen Geist als Evangeliumsinhalte über die Apostel in die Kirche kamen und, ununterbrochen bewahrt, bis zu uns gekommen sind.

Soto hat immer eine Beziehung dieser aus der *traditio apostolorum* kommenden Glaubensinhalte zur Schrift gesucht und verlangt. Darum wird das Dekret — ohne daß das eigens behandelt worden wäre — für ihn in der Anerkennung der *traditiones* eben die Anerkennung von Glaubensinhalten bedeutet haben, die „*fundati in evangelio*“ waren.

<sup>144</sup> Siehe d 30 q 2 a 1 (die 2. conclusio und ihre Abhandlung).

<sup>145</sup> Siehe oben Zitat 34.

Sie kamen von den Aposteln und hatten eine Grundlage in der Schrift. Beides war echte Übermittlung des Evangeliums. So kann man verstehen, daß er das Dekret in der Form des „partim — partim“ und in der Form des „et“ gebilligt hat. Das war nicht mehr das „partim — partim“ seiner Relectio „De sacro canone“; denn der dortige Traditionsbegriff war ja im Dekret verlassen. (In der Relectio waren die traditiones für ihn eben nicht „quemadmodum evangelium“. Nach den Worten des Dekretes kam ja gerade das Evangelium durch sie in die Kirche.) Für ihn dürfte das partim — partim wohl bedeutet haben, daß bei gewissen Glaubensinhalten ein Teil Grundlage im Evangelium, ein Teil Entfaltung durch die Tradition war. Eine Änderung in „et“ rührte daran nicht.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition stellte sich für Soto vor wie nach Trient gleich dar. Kann man die für ihn kennzeichnende Anschauung als Ein-Quellen-Theorie ansehen? Die Schwierigkeit einer Antwort liegt darin, daß heute weder das Wort „Quelle“ noch das Wort „Offenbarung“ immer im gleichen Sinn gebraucht wird, daß Soto dem Wort nach eine solche Fragestellung unbekannt war und daß sein „Sola-Scriptura“ in einer theologischen Problematik steht, die nicht mehr völlig die heutige ist. Versuchen wir daher, unter Umgehung von Worten, die Mißverständnissen ausgesetzt sind, die von Soto vertretene Sache zu nennen.

Soto kennt aus der traditio apostolorum kommende Glaubensinhalte, die nicht ausdrücklich in der Schrift stehen. Für alle diese Inhalte besteht eine Beziehung zu einer Grundlage in Schriftinhalten. Diese Beziehung ist aus der Schrift nicht herleitbar oder erkennbar; sie wird von der Tradition her für den Gläubigen sichtbar. Soto hat sich die Frage nach der *Art*, besser: nach den verschiedenen Arten, dieser Beziehung zwischen Schrift und Tradition nie reflex gestellt. Selbst 13 Jahre nach Trient ist er sich ihrer nicht bewußt. Für ihn hatte Trient die Frage nicht entschieden, aber nicht, weil man bei einer klar erkannten Frage auf eine Entscheidung verzichtet hätte, sondern weil man die Frage nicht sah.