

der Vf., ein ausgewiesener Calvinforscher, den Genfer Reformator als „einen der Hauptträger dessen, was wir die ‚Wirkungsgeschichte‘ des deutschen Reformators nennen können“, bezeichnet (59). Die beiden nächsten Beiträge bringen die Rolle, die Martin Luther in der gegenwärtigen systematischen Theologie spielt, zur Sprache. *F. Beisser* für den evangelischen Raum: Kurze Notiz zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige evangelische systematische Theologie (71–78), *K. Lehmann* für den katholischen Raum: Luther in der modernen katholisch-systematischen Theologie (79–89). Beisser, seinem Namen Ehre machend, will offenbar scharf provozieren. Er stellt fest, daß die moderne evangelische Theologie sich in zentralsten Fragen, in denen sich so etwas wie ein Konsens eingespielt hat, nicht mehr auf Martin Luther berufen kann, so z. B. bei den Themen „Gott“ und „Verhältnis Gottes zur Welt“ und „Verständnis von Heil“. Vermutlich hat Beisser in einem erheblichen Maße Recht. Lehmann spürt den Gründen nach, die zu einer veränderten Einstellung der katholischen Theologie zur Person und zum Werk Martin Luthers geführt haben. Auf *P. Manns* selbst geht der letzte Beitrag des Bandes zurück: Katholische Lutherforschung in der Krise? (90–128). Zu einem großen Teil ist der Text eine „apologia pro positionibus suis“. Eine dieser Positionen war die Meinung, die katholische Kirche solle – im Jahre 1980 – die Confessio Augustana nicht anerkennen. Manns befürchtete – so wird nun deutlich –, daß durch eine Anerkennung der CA eine kirchlich allzu gebändigte Version lutherischen Denkens, aber eben nicht das Denken des Reformators selbst in all seinem Reichtum und in seiner Vielschichtigkeit gerechtfertigt worden wäre. Im übrigen geht der Vf. ausführlich mit R. Bäumers und Th. Beers neuen Lutherarbeiten ins Gericht. – Vor allem um der ersten drei Forschungs- und Literaturberichte willen verdient der Band Beachtung.

W. Löser S. J.

Suárez, Francisco, *De Legibus VII, VIII (IV, 1–10 und 11–20) De lege positiva canonica 1 u. 2 Hg. A. García y García u. a.* (Corpus Hispanorum de Pace XXI und XXII). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1981. LXXXVII/267 und XVI/178 S.

Franz Suárez (1548–1617) war nicht nur ein hervorragender Philosoph und Theologe, sondern er darf auch als großer Staats- und Völkerrechtler gelten. Hier ist vor allem sein *De legibus ac Deo legislatore* zu nennen, das 1612 in Coimbra herauskam. Dieses Werk wird nun neu herausgebracht. 1971 erschien der erste Teilband. Damals stellten sich die Herausgeber folgendes Ziel: „El equipo del ‚Corpus Hispanorum de Pace‘ ha intentado ofrecer una edición crítica, científicamente nueva y abierta a nuevas perspectivas de investigación sobre el ‚Tractatus de legibus ac Deo Legislatore‘, que representa la cumbre de la filosofía jurídica española“ (VIII). – Die hier vorliegenden Teilbände VII und VIII geben den liber IV des tractatus de legibus wieder, welcher in 20 Kap. das kanonische Recht umfaßt. Es soll hier nicht der Inhalt des Suarezianischen Werkes dargestellt werden. Auch brauchen die Vorteile der vorliegenden Edition nicht erwähnt zu werden. Ich möchte nur kurz einige Punkte streifen, auf welche das „Estudio preliminar“ eingeht (vgl. Teilband VII, XVII–LXXXVII). L. Pereña (Proceso evolutivo del texto suareciano) unterstreicht ein Dreifaches. *Zunächst*: „El texto definitivo publicado en 1612 fue el resultado de un largo proceso de investigación científica“ (XVII). Genauer: Seit 1601 (Suárez war 1597 nach Coimbra in Portugal berufen worden) wurde der Stoff immer wieder in Vorlesungen vorgetragen, bevor es dann zur Veröffentlichung kam. Dies hat zur Folge, daß zwischen den einzelnen Vorlesungsnachschriften bzw. von Suárez hinterlassenen Manuskripten und dem schließlich veröffentlichten Text erhebliche Unterschiede bestehen. *Dann*: „Es impresionante el volumen de fuentes“ (XXII). Es ist bekannt, daß Suárez die Tendenz hatte, die Probleme im Licht einer erschöpfenden Erörterung aller bestehenden abweichenden Lehrmeinungen zu betrachten. Häufig versucht er dabei, die Gegensätze zu überbrücken. Dies führt zu einer gewissen Irenik. Auch der Vorwurf des Eklektizismus fehlt nic. *Schließlich*: Was die Behandlungsweise des Stoffes anlangt, so ist die Methode in den frühen Handschriften eher systematisch. Allmählich tritt dann aber der historische Aspekt immer mehr hervor (vgl. XXIX). – *A. García y García* betont in seinem Beitrag „El derecho canónico en Francisco Suárez“ (XXXV–LVI), daß der „Doctor eximius et pius“ ein „derecho canónico fundamental“ schreiben wollte. Wenn Suárez für viele Einzelfragen (die Existenz der reinen Strafgesetze; Beichtabsolution durch Briefver-

kehr; die Möglichkeit des kirchlichen Gesetzes, rein innere Akte zu gebieten; gültige Absolution der läßlichen Sünden durch jedweden gültig geweihten Priester, auch wenn er keine Jurisdiktion hat u. a.) als Autorität in Anspruch genommen wird (vgl. XXXV), dann darf darüber nicht vergessen werden, daß der Spanier keine Kasuistik treiben, sondern eine Grundlegung des Kirchenrechts liefern wollte. Diese versucht er in einer gewissen Gegenüberstellung zwischen Kirche und Staat. Man vgl. in diesem Zusammenhang die Kap. 8 bis 10 des *Tractatus de legibus*! Zwar vertritt Suárez noch die Lehre von der *potestas indirecta Ecclesiae in rem publicam* – die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* ist noch nicht da –, aber die Lehre von der indirekten Gewalt reichert er mit dem folgenden Grundgedanken an: Wie der Staat so braucht auch die Kirche ein Recht. Die Kanonisten – vor allem die Vertreter des *Jus publicum* – werden im 18. Jh. diesen Grundgedanken zum Fundament ihrer Überlegungen machen: Wie der Staat so ist auch die Kirche eine *societas perfecta*. Und deshalb braucht auch die Kirche – wie der Staat – ein Recht. Als Schlagwort: *Ubi societas, ibi ius!* Eine solche Lehre war nicht eigentlich falsch, aber einseitig. Die Rechtfertigung des Kirchenrechts war theologisch unzureichend, weil sie hauptsächlich aus der theoretischen Konfrontation mit dem Staat und nicht aus der Kirche selbst entsprang. Das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. etwa LG art. 8) und vor allem Papst Paul VI. haben diese Einseitigkeit erkannt und überwunden. Insofern ist auch Suárez ein Stück weit veraltet. Aber damit sind wir schon beim dritten und letzten Beitrag der Einleitung: *J. Manzanares*, *El Libro IV „De legibus“ en perspectiva actual (LVII–LXXXVII)*. In diesem Abschnitt werden moderne Probleme und Fragen an Suárez herangetragen, in der Hoffnung, ein wenig Licht zu bekommen. Manzanares stellt vier Fragen. Die erste geht nach dem Verpflichtungsbereich der Kirchengesetze, die zweite nach dem Ursprung der Jurisdiktionsvollmacht, die dritte nach der Jurisdiktion der Laien und die vierte nach dem Verhältnis von *forum internum* und *forum externum*. Es kann hier nicht darum gehen, diese Fragen im einzelnen zu verhandeln. Auch nicht darum, den Beitrag von Suárez zur Lösung dieser Fragen herauszustellen. Es soll hier genügen, die Zusammenfassung von Manzanares wiederzugeben. Für ihn bleibt Suárez ein Meister: „por la claridad y hondura de sus planteamientos, por su agudeza en detectar los problemas, por su sorprendente erudición y su rigor metodológico, por el mismo respeto con el que trata aún a aquellos a quienes rebate“ (LXXXVII).

R. Sebott S. J.

Finkenzeller, Josef, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 1 a). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980. VII/225 S.

Eine eigene Lehre „de sacramentis in genere“ bildete sich erst in der Frühscholastik aus. Daß es sich dabei nicht um eine überflüssige Systematisierung handelte, zeigte sich spätestens in der Reformation, wobei die Reduktion der Zahl der Sakramente auf 2 bzw. 3 einen anderen Sakramentsbegriff anzeigt. Hier ist durchaus eine sachliche Entscheidung zu erkennen in der Frage, ob die fraglichen kirchlichen Riten Heilszeichen sind, die die Rechtfertigungsgnade bewirken, vermehren oder wiederbringen (vgl. Konzil v. Trient, DS 1600) und die in unterschiedlicher Weise für die Kirche und den einzelnen Gläubigen heilsnotwendig sind. Der Vf. legt nun in zwei großen Kap. die Anfänge der allgemeinen Sakramentenlehre in der Frühscholastik und deren volle Ausbildung in der Hochscholastik dar. Um ein inneres Verständnis für die Genese des normativen Sakramentsbegriffes zu ermöglichen, läßt er drei Kap. vorausgehen, in denen es zunächst um eine begriffliche Klärung von *μυστήριον* und *sacramentum* und die biblischen Grundelemente geht; als nächste Station behandelt er die maßgeblichen Beiträge des hl. Augustinus, um dann die in die Vorscholastik mündende augustianische Tradition ins Auge zu fassen.

Im 1. Kap. (4–37) verfolgt F. die etymologische Ableitung und die semasiologische Entwicklung von *μυστήριον* in den griechischen und hellenistisch-orientalischen Kultmysterien und der Philosophie (seit Plato), um dann den Gebrauch in LXX und der spätjüdischen Apokalyptik zu untersuchen. Ursprünglich dem kultischen Bereich zugeordnet bezeichnen die Mysterien eine Einweihung und Einbeziehung des Mysten in die göttliche Sphäre (bei vegetativen Gottheiten in das Wechselspiel des Sterbens und Auferstehens der Natur als der großen Gottheit). In der Philosophie wandeln sich die Mysterien eher in eine Geheimlehre, die einen Überstieg aus der Erscheinungswelt in die