

Speyer, bei dem der Umbruch zwischen Französischer Revolution (1789) und Bayrischem Konkordat (1817) auf einer Karte (264) gezeigt wird.

Die Karten sind sehr übersichtlich gestaltet, in ihrer Farbgebung hilfreich und nicht überfrachtet mit allzu vielen disparaten Informationen. Sie bedürfen freilich, um verstanden zu werden, des Rückgriffs auf die Zeichenerklärung auf S. 21. KL. SCHATZ S. J.

JETTER, CHRISTINA, *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend – Leitbilder der katholischen Elite*. Würzburg: Echter 2009. 137 S., ISBN 978-3-429-03062-9.

Bildung braucht Vorbilder. Als die Jesuiten im 16. Jhd. mit ihrer neuen Ausbildungskonzeption auftraten, waren sie sich dieser Tatsache bewusst. Im Zeitalter von Humanismus und Renaissance zwischen Reformation und katholischer Reform trat in der langen Geschichte christlicher Schulen erstmals eine Ordensgemeinschaft mit einem neuen Bildungsideal auf den Plan: Die Tätigkeiten von Lernen und Lehren selbst wurden als geistliches bzw. seelsorgerliches Tun anerkannt und waren nicht mehr bloß Mittel zum frommen Zweck. Auch wenn die jesuitische Bildungskonzeption am Beginn der Neuzeit (noch) nicht das aufgeklärte Verständnis von „Freiheit der Wissenschaft“ beinhaltete, so wurde – anders als in den vormaligen Kloster- oder Kathedralschulen – Bildung jetzt um ihrer selbst willen als Dienst an Gott und den Menschen verstanden. Jesuitenschulen bildeten mit und neben Klerikerausbildung immer auch für weltliche Berufe aus. So wurden die Jesuitenkollegien im katholischen Raum zur klassischen Gelehrtenschule der Neuzeit und leisteten einen wichtigen Beitrag für eine schichtenneutrale Elitebildung. Wegen dieser veränderten Ausgangsvoraussetzungen benötigte die 1599 kodifizierte Studienordnung der Jesuiten (*Ratio atque Institutio Studiorum S. J.*) neue Vorbilder. Das humanistische Idealbild des Kirchenvaters Hieronymus, der als frommer Übersetzer bzw. Interpret der Heiligen Schrift weltabgewandt „im Gehäuse“ seiner Gelehrsamkeit saß (vgl. auch die frühneuzeitlichen Universitätspatrozinien), hatte als Modell des Gebildeten für die Moderne ausgedient. Die neue Pädagogik forderte geistliche und gleichzeitig – recht verstanden – weltzugewandte Vorbilder: Mit Stanislaus Kostka (1550–1568) und Aloysius von Gonzaga (1568–1591), beide Jesuitenschüler adeliger Herkunft, wurden zwei Protagonisten zu Leitbildern erhoben, die durch Werke der Frömmigkeit das außergewöhnliche Niveau ihrer Bildung unter Beweis stellten. Mittels dieser beiden Protagonisten wurden Wertvorstellungen und Ideale dokumentiert bzw. illustriert, die der Orden mit seiner bildungspolitischen Arbeit weltweit verfolgte. Die mentalitätsgeschichtliche Frage nach dem Wert von Bildung und Frömmigkeit und die historische Betrachtung des Lebensabschnitts Jugendalter sind die Themen der zu besprechenden Studie, die aus einer historischen Tübinger Magisterarbeit hervorgegangen ist. Zu beiden Aspekten der Thematik liefert das Buch beachtenswerte Einsichten.

Die zeitliche Einordnung ist durch die Gründung der ersten Jesuitenschulen ab der zweiten Hälfte des 16. Jhdts. bis zur päpstlich verfügten Auflösung des Jesuitenordens 1773 vorgegeben. Den geographischen Rahmen bilden zwei Ordensprovinzen (regionale Verwaltungseinheiten), deren Territorium sich weitgehend in deutschen Landen befand. Jetter (= J.) legt weder eine neue biographische Studie der beiden Heiligen vor noch eine ausdrückliche Geschichte ihrer Verehrung. Vielmehr wird auf der Basis von kontextualisierter Untersuchung literarischer Quellen die Entstehung und Propagierung eines Ideals für die studierende Jugend nachgezeichnet, das mit erstaunlicher Kontinuität und umfassender Öffentlichkeitswirkung die katholischen Bildungsschichten und Eliten im alten Römischen Reich Deutscher Nation nachhaltig geprägt hat. Aloysius und Stanislaus waren als kirchlich kanonisierte Heilige für weite Schichten zu handlungsleitenden Modellen religiöser Vollkommenheit geworden, die kollektiv sinnstiftende Deutungsmuster für die Lebenssituation von Schüler- und Studentengenerationen und darüber hinaus anboten. Die untersuchten Quellen sind zuvörderst (auch bezüglich des Umfangs) das Jesuitentheater (46–80). Diese theatralisch-darstellerische Dimension des jesuitischen Bildungssystems stellt keineswegs eine belanglose Randerscheinung der Jesuitenpädagogik dar. Vielmehr handelt es sich um eine bedeutende Kulturercheinung, die ein integraler Bestandteil dieses Bildungsprogramms war und eine weit über die

Schulgemeinschaft hinausreichende Öffentlichkeitswirkung besaß. J. ermittelt in den beiden Provinzen für den zu bearbeitenden Zeitraum nach gegenwärtigem Forschungsstand 75 Aufführungen (nicht 65; 44), in denen Stanislaus Kostka (15 Stücke) und Aloysius von Gonzaga (40 Stücke) jeweils als Einzelpersonen mit theatralischen Mitteln als Vorbilder auf die Bühne gebracht werden. Dazu kommen im Jahr der gemeinsamen Heiligsprechung (1727) zehn Aufführungen, in denen die beiden Patrone der studierenden Jugend zusammen vor- bzw. dargestellt werden (vgl. Anhang G II mit detaillierten Angaben zu Titel, Ort und Jahr der Aufführungen; 135–137). Analysiert werden die aus Anlass der Aufführungen veröffentlichten inhaltlichen Angaben der Periochen (Theaterprogramme). In diesem nicht leicht zugänglichen Gebiet gelingen der Autorin wirkliche Entdeckungen: Für das Jahr 1727 bearbeitet sie zwei Stücke von Freiburg i. Br. und Hall i. T., die im Standardrepertorium zum Jesuitentheater von J.-M. Valentin nicht aufgeführt sind bzw. die in der Literatur unrichtig eingeordnet wurden. Weniger bedeutend und deshalb auch weniger umfangreich werden Thesen- und Widmungsblätter wissenschaftlicher Arbeiten (81–89) und emblematische Viten (89–94) auf das Vorkommen der beiden Jugendpatrone untersucht. – Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Propaganda des Jesuitenordens für seine neuen Studentenpatrone im katholischen Milieu ein erneuertes Verständnis für (Schul-)Bildung und ein differenzierteres Bild der Jugend als primärer Ausbildungszeit – nach Möglichkeit an einem Jesuitenkolleg – bewirkt hat. Stanislaus und Aloysius wurden als intellektuell und gleichzeitig moralisch strebsame Männer inszeniert. Der Grad ihrer Bildung erweist sich jedoch nicht in akademischer Gelehrsamkeit, sondern im entschiedenen Handeln aus Motiven der Frömmigkeit. Beide Helden beweisen ihre Zugehörigkeit zur Bildungs-Elite durch ihre Bereitschaft zu sozialem Einsatz und einfachen Arbeiten bei gleichzeitigem Verzicht auf ererbte Standesprivilegien und damit verbundene weltliche Karriere – auch gegen Widerstände familiärer bzw. innerer Art. Jesuitische Bildung zielte nie auf bloßes Wissen, sondern auf Moral als angemessenes Handeln entsprechend der klassischen Tugendlehre und der Gebote. In diesem Sinne konnten Stanislaus und Aloysius zu Leitfiguren von Eliten werden, deren fromme Weltverachtung in der frühneuzeitlich-barocken Kultur im katholischen Milieu durchaus weltgestaltend geworden ist.

Ohne das unbestrittene Verdienst der überaus umsichtigen Arbeit zu schmälern, seien einige kleinere Ungenauigkeiten genannt und im Blick auf weitere Forschungen ein Desiderat angefügt: Die Aussage, dass „Ausbildung von Seiten der Jesuiten ... nur dem eigenen Ordensnachwuchs zugeordnet“ war (16), müsste aus Gründen der historischen Wahrheit um die Worte ‚in Theorie‘ bzw. ‚zunächst‘ ergänzt werden; denn de facto waren jesuitische Bildungsinitiativen, sobald sie institutionalisiert wurden – trotz anderslautender Konzeption und Planungen – nie nur Schulen für Ordensmitglieder (vgl. L. Lukács, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum pauperatum obortis*, in: *AHSI* 29 [1960] 189–245; 30 [1961] 1–89). Als Lehrer an den Kollegien werden Ordensangehörige oder „Theologieaspiranten“ genannt (18), wobei der Ausdruck ungenau bleibt; denn es waren in der Regel Ordensstudenten, die aufgrund der Gelübde Jesuiten waren (Scholastiker), und die nach dem Philosophiestudium in der Regel als Lehrer (Magistri) niederer Klassen eingesetzt wurden. Am 7. Juni 1556 wurden die Oberdeutsche – und die Niederdeutsche Provinz der Jesuiten gegründet; die Rheinische Provinz wurde erst 1564 errichtet [24]). Aloysius absolvierte in Rom sein Noviziat als Einführung in den Jesuitenorden, und erst danach studierte er am dortigen Kolleg Philosophie (28); denn nach der jesuitischen Ausbildungsordnung handelt es sich um zwei eigenständige Ausbildungsabschnitte. Mit ihrer Untersuchung der schriftlichen Quellen (bei künftigen Untersuchungen wäre z.B. auch an die kunstgeschichtlichen Dokumente zu denken) legt J. im Blick auf die Jugendpatrone Stanislaus und Aloysius neue Einsichten in das Bildungsideal jesuitischer Pädagogik vor und kann gleichzeitig nachweisen, wie dieses Ideal später v.a. im 19. Jhd. durch asketische Reduktion auf Jungfräulichkeitsstreben verändert wurde. Gerade in dem mehrfach hervorgehobenen Spannungsverhältnis zwischen frommer „Welt-Verachtung“ und positiver Weltgestaltung des jesuitischen Erziehungs- und Bildungsideals bzw. dem Vorrang der frommen Tat vor dem bloßen Wissen wird deutlich, dass die Arbeit durch eine direktere Rückbindung an die ignatianischen Quellentexte noch überzeugender hätte ausfallen können. In

den Exerzitien und Konstitutionen des Ordensgründers Ignatius von Loyola als einer Art innerem Betriebssystem jesuitischer Erziehungsarbeit sind diese Dynamiken grundgelegt: Aus der positiven Schöpfungstheologie in der Eröffnungsmeditation der Exerzitien folgt pädagogisch die Maxime, dass grundsätzlich alle Dinge es wert sind, studiert zu werden, keineswegs nur die frommen. Die Lehre von der „Unterscheidung der Geister“ formuliert Kriterien, nach denen die beiden Protagonisten in Freiheit die richtige (Lebens-)Wahl treffen, und die Abschlussmeditation der Exerzitien „um Liebe zu erlangen“ unterstreicht, dass es – keineswegs nur in der Bildung – bei Ignatius immer mehr um die Taten als um Worte geht: Das belegen Stanislaus und Aloysius durch ihr Leben. In der Gewissheit, dass Bildung Vorbilder braucht und nur Beispiele wirklich (er)ziehen, hat der Jesuitenorden aus der Dynamik der Exerzitienfrömmigkeit produktive Vorbilder für seine Spiritualität und Pädagogik geformt und präsentiert. Auf die Fortführung bzw. -schreibung dieser vielversprechenden Ansätze wird man gespannt sein dürfen.

ST. CH. KESSLER S. J.

MARSCHLER, THOMAS, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; 71). Münster: Aschendorff 2007. 789 S., ISBN 978-3-402-10281-7.

Die Bochumer Habilitationsschrift des Augsburger Dogmatikers Marschler (= M.) kommt mit einer mikroanalytischen Breite und einem spekulativen Gewicht daher, die schon *prima vista* die „Foliantentheologie“ und ihren Reichtum an gedrucktem oder ungedrucktem Material ahnen lässt; vor ihr scheint die neuere Theologie resigniert und ihren Forschungsauftrag an die Philosophie abgetreten zu haben. Die skotistisch geprägte Thomas-Rezeption eines Jesuiten nach Cajetan kann, wie M. schon im Titel seiner Arbeit betont, nur in ihrem Kontext gelesen werden, die sie nicht anachronistischen Missverständnissen aufsitzen wie z.B. dem Vorurteil, die Trinitätstraktate stünden isoliert neben aller sonstigen Theologie (vgl. die Hinführung in Kap. 1: 1–70). Zwischen jesuitischer „ratio studiorum“ einerseits und der Gefahr antitrinitarischen Denkens andererseits bleibt der suárezianische Weg zu entdecken, die Rede *De Deo uno* mit der Rede *De Deo trino* unterscheidend zu verbinden, und, wie die Kontroverse von Hirscher und Kleutgen im 19. Jhd. zeigt, diesen Weg auch theologiehistorisch wiederzuentdecken: als Größe eigener Art und nicht nur als neuscholastische Disputationsvorlage zwischen Jesuiten und Dominikanern. Dabei spielt der Trinitätstraktat des *Doctor Eximius* eine Schlüsselrolle in Biographie und Werk. M. versteht „die prekäre Literaturlage vor allem als Anreiz“, seine „Pionierarbeit“ (60) als Kommentar zum Traktat des Suárez vorzunehmen, der seinerseits ja ein Thomas-Kommentar ist. Dennoch geht es um die metaphysischen Vorentscheidungen, die gerade hier durchtragen. Die kommentierende Analyse ist auf „Kontextualisierung“ des gedruckten späten Traktates angelegt (etwa im Blick auf Gabriel Vásquez). Kap. 2 gilt dem erkenntnistheoretischen Rahmen (71–115): Übernatürliches bleibt von natürlichem Wissen nahezu extrinsezistisch geschieden, Offenbarungsinhalt von Glaubwürdigkeitsmotiven bzw. dem Formalkonstitutiv der Glaubenszustimmung getrennt, so wie nur Christus im strikten Sinne „imago“ Gottes ist, der Mensch hingegen „ad imaginem“ geschaffen (daher stehen christologisch Sohn-Sein und Menschsein Christi in keinem inneren Bedingungsverhältnis; vgl. 143). Von der Welt allein führt also kein direkter Weg zur Trinität Gottes; darum fragt Suárez in seiner Schöpfungslehre gerade nicht wie andere Thomas-Kommentatoren nach dem Bezug der Welt zur Trinität (vgl. 93). Einleuchtend untersucht M. zunächst das philosophische Konzept von Personalität (Kap. 3: 116–189) als individuelles Wesen (*substantia singularis*). In Gott ist alles Absolute kommunikabel und Person nur relational bestimmbar (gg. Scotus). Für den personalen Status hingegen vermeidet Suárez die thomistische Realdistinktion: Erst Personalität bestimme „die Existenz der *substantialen* Natur vollständig“ (150), was er offensichtlich sowohl metaphysisch konsequent als auch im Blick auf die hypostatische Union formuliert (zu philosophischen und inkarnationstheologischen Aspekten des Subsistenzverständnisses 156–170). „Wie alles für sich Existierende muß auch Gott eine modale Letztbestimmung seiner Existenz besitzen, durch welche er zur