

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

„inkommunikablen Subsistenz“ wird“ (175). Dabei präzisiert Suárez die real verschiedenen göttlichen Personen univok als Personen, die aber „confuse“ und noch nicht in ihrer Unterschiedenheit erfasst werden; die Relationen als inkommunikable Subsistenzen „konvenieren“ gleichwohl (vgl. 186). Zu diesem Status sind die innergöttlichen Hervorgänge hinzuzudenken, um die Personen zu differenzieren (Kap. 4: 190–243, bes. 202, gg. die Kritik des Durandus am psychologischen Modell 203–211, gg. Scotus zum Wort aus göttlichem Erkennen und zum Geist aus göttlichem Lieben 211–220); für Suárez sind essentielle und notionale Akte in Gott identisch (223 bzw. 226) und Trinitäts- von natürlicher Gotteslehre strikt unterschieden (239). Über die innergöttliche Dreiheit kann nur mit Hilfe korrekter Prädikationsregeln gesprochen werden (Kap. 5: 244–311). M. untersucht Personalitäten, Subsistenzen bzw. Subsistenzgründe (Suárez greift dabei auf seinen Inkarnationstraktat zurück, vgl. 251–259) und relative personale Existenzen (zum Verhältnis von Existenz und Subsistenz von der quasi-scotischen Verhältnisbestimmung von Wesen und Existenz her, mit etwas unvermittelter Anknüpfung bei Richard von St.-Victor, vgl. 259–274), außerdem die schwierige Transzendentalienlehre („*triplex veritas transcendentalis relativa*“: 274–288) sowie die Distinktion personaler Vollkommenheiten (288–306, Fazit 306) und die adjektivische Vervielfachung göttlicher Wesensprädikate (ohne Vervielfachung der Formbestimmung: 307–311). In der Frage nach der Vereinbarkeit von Wesenseinheit und Dreipersonalität (Kap. 6: 312–484) setzt Suárez sich stärker von Thomas ab (314–316), wenn er in der Linie des Petrus Aureoli einen Sabelianismus vermeiden will (zur bloß gedanklichen Unterscheidung von Personen und Wesenheit 336, zur Abkehr vom aristotelischen Grundsatz *principium identitatis comparatae* 341, zur Abweisung der scotischen Formaldistinktion 346–354, aber auch zur Aufnahme der mit ihr vertretenen Intention [vgl. sein differenziertes modales Verständnis der Realdistinktion] 354–378). M. wertet diese wiederholte thomistische Abwendung von Scotus zu Recht als zwiespältig (389). Eine Inklusion der personalen Bestimmungen im Wesensbegriff lehnt Suárez ab (391–396), während allen Personen die göttlichen Attribute in numerischer Identität zuzuschreiben sind und wesenhaft jeder Person zugehören (400–406; zum „Anwendungsbeispiel“ Gottesschau im Exkurs 406–428). Die absolute wesenhafte Subsistenz Gottes darf nicht von der personalen Existenz her gedacht werden, sondern liegt dem relationalen Sein voraus; hier schließt sich Suárez nicht der Sprache (als sei etwa das Wesen als „*persona incompleta*“ zu bezeichnen), aber der Sache nach Cajetan an (429–473, bes. 465–467; im Blick auf den Inkarnationstraktat 467–473, bes. 471). Die innergöttlichen realen Relationen (Kap. 7: 485–526; zur Vexierfrage der real von den göttlichen Personen unterschiedenen, weil nicht Person bildenden aktiven Hauchung 508–526) und die Notionen bzw. Proprietäten (Kap. 8: 527–573; mit Annäherung an die Thomisten, vgl. 554) führen zu der Frage der Formalkonstitutiva der Personen durch ihre je eigenen Relationen und nicht durch ihre Ursprünge (in Abgrenzung sowohl von Bonaventura als auch Cajetan, vgl. 563–569). Diesen allgemeinen Fragen folgt bei Suárez – also anders als bei Thomas – eine Art besondere Trinitätslehre (Kap. 9: 574–664): Sie handelt vom Wort als personales Prädikat des göttlichen Sohnes aus dem ungeteilten Akt göttlicher Selbsterkenntnis (und, mit Thomas, aus der Erkenntnis der möglichen Kreaturen) sowie von Vater und Sohn als gemeinsames Hervorbringungsprinzip (in dem Vater und Sohn ununterscheidbar sind) des vom Sohn real unterschiedenen Hl. Geistes. Mit der Sendung der göttlichen Personen sind bereits die im Blick auf die Schöpfung zu verstehenden Prädikate der einzelnen Personen erfasst, die von der immanenten zur ökonomischen Trinitätslehre überleiten (Kap. 10: 665–680). Die systematischen Ergebnisse seiner Analysen resümiert M. in neun Kernthesen (681–689); er betont nochmals die Sonderstellung des suárezianischen Traktates im Blick auf seine Quellen bzw. auf seiner Stellung zwischen Thomas und Scotus, aber auch in Bezug auf die Christologie: „Wie Gottes Handeln nicht durch seine (Drei-)Personalität geprägt ist, so auch nicht das menschliche Handeln Christi durch die Tatsache, daß die sie formal konstituierende menschliche Natur durch eine göttliche und nicht menschliche Person terminiert wird“ (704; das göttliche Sohnsein der die menschliche Natur terminierenden Person bleibe dieser nicht äußerlich, sondern werde über die Inkarnation hinaus durch Begnadung in die Sohnesbeziehung eingebunden). Immer sei das Wesen konstitutionslogisch den Personen vorgeordnet; eine spätere Trennung von natürlicher Gotteslehre

und Trinitätslehre könne sich aber nicht auf Suárez und seine Intention berufen. Damit ergeben sich auch die abschließend skizzierten drei systematischen Zentralthemen aus dem bisher Gesagten: Erstens, Glaube ermögliche Erkenntnis (was gerade nicht mit „suprarationalistischem Rationalismus“ gleichzusetzen sei), zweitens, Naturalität des göttlichen Wesens und Freiheit der Akte *ad extra* blieben strikt geschieden (insofern ist die Trinitätslehre weniger „isoliert“ von den übrigen Traktaten als konsequent in ihrer Sonderstellung entfaltet), und drittens, seien Einheit und Dreiheit so zu denken, dass die Dreiheit nicht additiv als Modifikation zum Wesen hinzukomme, sondern dieses selbst „in letzter ontologischer Konkretion“ sei (719) – mit Cajetan „etwas jenseits von Absolutum und Relativum“ (722), auf das hin die Trinitätslehre „das Gottwissen der Völker und Philosophen [...] richten und ‚relativieren‘“ könne (723).

Ein Anhang mit Namensregister zum suárezianischen Trinitätstraktat, ein Literaturverzeichnis (von 48 S.!) sowie ein allgemeines Namensregister schließen das Buch ab.

Auch in einem so knappen Durchgang durch M.s gründliche Studie wird noch deutlich, wie kontextuell und „historisch“ Suárez selbst denkt, wie sehr sein Thomas-Kommentar eine sowohl metaphysisch als auch christologisch orientierte Fortschreibung des Trinitätstraktates und zugleich einen Einblick in den zeitgenössischen Diskurs bietet. Der gängige Vorwurf einer dogmatisch isolierten Spekulation (Rahner oder von Balthasar) erledigt sich, bedenkt man den konstitutionslogisch entscheidenden Wesensbegriff seines Ansatzes. Vor allem aber dürfte – so ist angesichts dieser magistralen Erschließung zu hoffen – das Niveau theologischer Theoriebildung durch diesen Musterfall einer „Theo-Grammatik“ nachhaltig gehoben werden, auch wenn es immer noch eher die Philosophiehistoriker sind, die sich einer solchen Metaphysik ernsthaft stellen. Hier ist M. ein wegweisender Beitrag gelungen, der allerdings die Bereitschaft fordert, sich nicht nur der Foliantentheologie, sondern auch ihrer Rezeption zu widmen, die – wie diese Monographie zeigt – eine Herausforderung an die theologische Lesekompetenz bedeutet.

P. HOFMANN

KREMER, MARKUS, *Den Frieden verantworten*. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617) (Theologie und Frieden; Band 35). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 293 S., ISBN 978-3-17-020165-1.

So viel sei vorausgeschickt: Markus Kremer (= K.), jahrelang Mitarbeiter am „Institut für Theologie und Frieden“ in Hamburg und mit der Friedensthematik bestens vertraut, hat sein Thema umfassend, ausführlich, präzise und höchst anregend behandelt. Er hat einen lesbaren und äußerst bereichernden Zugang zum Krieg-Frieden-Denken des Suárez geschaffen, so dass man seine Arbeit als ein hervorragendes Kompendium zu diesem Teilbereich spätscholastischen Denkens zu bewerten hat.

Ein zweiter Vorzug dieser Arbeit sei ebenfalls genannt: Sie reiht sich ein in die seit den siebziger Jahren des 20. Jhdts. im europäischen Denkraum stetig wachsende Beschäftigung mit der Spanischen Spätscholastik, jener scharfsinnigen, sich mit den Vorgängerphilosophien eingehend auseinandersetzenen Philosophie. Gerade in Gestalt des Jesuiten Francisco Suárez dachte diese theologisch-philosophische Strömung neben den großen Themen der Theologie und Philosophie (Gott, Welt, Freiheit, Vernunft und Gnade) eine Reihe von Problemen an, welche das erste und grundlegende Material der beginnenden Völkerrechtswissenschaft bildeten. Dass jene eben nicht, gleichsam wie eine *creatio ex nihilo*, mit Hugo Grotius (1583–1645) begann, sondern in den spanischen theologischen als auch philosophischen Überlegungen zu „den Amerikas“, zur Ansiedlung, zur Mission und zum Welthandel (nicht nur mit Sklaven) grundlegende Überlegungen erfuhren, sei angemerkt; was Grotius übrigens auch indirekt in seinem „*De belli ac pacis libri tres*“ einräumt. K. stellt diese Zusammenhänge in nachprüfbarer Weise dar.

Diese als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. angefertigte Arbeit gliedert sich in drei übersichtliche Teile. „Kontexte“ (12–67) heißt der erste Teil, und beinhaltet die Biographie des Francisco Suárez, wichtiges Material zur Zeitgeschichte und einen informativen Bericht über die bis ins 21. Jhd. reichenden Forschungen zu Suárez, dem Theologen, Metaphysiker und Rechtsgelehrten. Der zweite Teil ist „Ethik“ überschrieben (69–168). Die Naturrechts- und Staats-