

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-

lehre unseres Jesuitengelehrten ist hier Gegenstand. Der dritte Abschnitt dieses zweiten Teils erörtert die rechtsethische Dimension des Krieges (133–168). Schließlich stellt K. in einem dritten Teil (171–261) unter dem Stichwort „Theologie“ die Suche des Suárez nach Frieden mittels seiner Kriegslehre, die tugendethische Dimension des Krieges, das Erstellen einer globalen Friedensordnung mittels Gerechtigkeit und *caritas* sowie die Frage nach dem Umfang und Inhalt der päpstlichen Macht zusammen. In den zwei letzten Teilen spricht K. zahlreiche Fälle an, so u. a. den der Kriegsvorbereitung bis hin zur Pflicht der Beendigung des Krieges. K. versteht es, in klar ausgezogenen Strichen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte von Institutionen und Denkströmungen einprägsam zu zeigen.

Immer vor dem Hintergrund von K.s höchst bemerkenswerter Leistung, was sowohl die Information über Zeit und Texte als auch die Kriterien der Beurteilung betrifft, erlaube ich mir doch einige kritische inhaltliche wie formale Bemerkungen. Auf die Haupt-Ausführungen zu Frieden und Krieg brauche ich nicht näher einzugehen; sie sind richtig und gut dargestellt.

1. Man hätte sich denken können, dass einige Kap., welche unter „Theologie“ aufgenommen sind, so die Kap. über die geschuldete Art der Kriegsführung oder über Präventivkriege, über humanitäre Intervention und Beistandsrecht, sehr wohl und durchaus passend ihren Platz auch im zweiten Teil, der rechtsethischen Dimension, ihren Ort hätten finden können. Eine besondere theologische Dimension der genannten Bereiche ist nicht ersichtlich, außer dass sie natürlich auch mit dem vor Gott zu verantwortenden Leben zusammenhängen. Man kann allerdings einwenden, dass der von Suárez verwendete Theologiebegriff so weit gefasst ist (siehe das Vorwort seiner „Abhandlung über die Gesetze“ [„De legibus ac Deo legislatore“]), dass er auch solchen Themen offensteht.

2. Es ist anzuerkennen, dass K. das suárezianische Staats-, Friedens- und Rechtsdenken nie abgekoppelt von seinen metaphysischen Fragen darstellen will. Allerdings verweilt K. hierbei nur sehr kurz und öffnet lediglich einen Spalt zu den „Disputationes metaphysicae“. Diese stellen nur sehr bedingt (24f.) einen Kommentar zur „Metaphysik“ des Aristoteles dar, sind vielmehr formal und inhaltlich ein eigenständiger Entwurf, welcher aus der „Metaphysik“ eine „Ontologie“ macht, und sich damit auch von der „Ontotheologie“ des Aquinaten verabschiedet (s. unten Nr. 11). Das Handeln des Fürsten war, so Suárez (und K. richtig: 19), keineswegs dem Recht und seiner verbindlichen direktiven Art, wohl aber seinen Sanktionen entzogen. Ein wenig rätselhaft ist K.s Zusatz zum „Handeln des Fürsten“, wenn er schreibt, dass es „freilich unter den Bedingungen des frühneuzeitlichen Subjektivismus“ moralisch zu analysieren und zu beurteilen sei (19). Was soll diese doch offensichtliche Einengung? Covarrubias war übrigens zu keiner Zeit Jesuit (20).

3. K. schreibt (35): „Eine Schwäche des naturrechtlichen Ansatzes war es, dass die innere Verpflichtungskraft der als gut erkannten Normen auf der Ebene der natürlichen Erkenntnisfähigkeit nicht ausreichend begründet werden konnte.“ Das hätte ich gerne näher erklärt gehabt!

4. Im Kap. „Suárez zwischen Ideenrealismus und Nominalismus“ (38–40) lehnt K. es als irreführend ab zu fragen, ob nun Suárez eher Thomist oder eher Nominalist war; zu Recht! Denn 1) sei Suárez ein eigenständiger Denker, dessen Eigenleistung mit dieser Zurechnung nicht erfasst, sondern unterdrückt wird. 2) Eine seiner Leistungen sei es herauszustellen, dass es kein menschliches Handeln gebe, welches nicht schon durch sich selbst sittlichen Anforderungen unterliege (also auch das Handeln des Princeps). 3) Gutheit ergebe sich im suárezianischen Ansatz aus der Übereinstimmung des Willensent schlusses mit dem Vernunfturteil, d. h., dass die Gutheit nicht durch nur eine dieser beiden Kräfte, Vernunft oder Willen, zustande kommt (39). Im Folgenden sagt K. richtig (auf Peter Schallenberg zurückgreifend), dass es aufgrund der Individualität eines jeden existierenden Individuums zwischen den Individuen nur noch eine gewisse, begrifflich fassbare Ähnlichkeit gebe. Was heißt, dass die Wesenserkenntnis nur noch empirisch erfolge? Lässt sich Wesen überhaupt empirisch erkennen oder nur ein Ausdruck, der auf das Wesen hindeutet? Der Verweis auf Castellote (39, Anm. 117) belegt übrigens diese kühne Aussage keineswegs! (40): Ist für Suárez das Recht nur noch Folge einer willentlichen Setzung, wenn auch Gottes? „Der Wille Gottes, nicht die Bindung in der Seins-

ordnung, begründen die *lex naturalis* ...“, so heißt es wiederum mit Berufung auf Peter Schallenberg, in: *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster i. W., 1993, 58; siehe dagegen *De legibus* I. 12. Dagegen auch Heinrich Rommen in der „Staatslehre des Franz Suarez“ von 1926, der schrieb, dass die Konvenienz einer Handlung zur vernünftigen Natur zu erkennen gebe, dass der Urheber der vernünftigen Natur diese Handlung wolle und sie mir als sein Gesetz vorschreibe (von K. zitiert: S. 40, Anm. 120).

5. Ein Klärung des Begriffs „göttliches Recht“ wäre nicht unwichtig gewesen (49f.).

6. Ist die Ethik des Suárez eine theologische Ethik? Damit müsste eine Kriegsethik auch das Verhältnis von Natur und Gnade entfalten (63). Dass Suárez keine Unterordnung von Natur und Gnade mehr kenne, sondern eine komplementäre Zuordnung zweier eigenständiger Bereiche (69), wird sich allein schon am Vorwort zu „*De legibus*“ von 1612 messen lassen müssen. 234 zitiert K. dann aber doch aus Suárez, dass das Gesetz der Gnade das Naturgesetz erfülle. Und dementsprechend halte ich diese schlagwortartige Erfassung nicht für haltbar!

7. Im Kap. „Die Lehre des Suárez vom Naturrecht (83–95)“ behandelt K. im Unterkap. „a) *lex aeterna* und *lex naturalis*“ (83–87) dieses Verhältnis. Ein Gesetz sei nur ein Gesetz, wenn es sich an jemanden richtet, der es übernehmen, aber auch ablehnen könne (Suárez, *De legibus* I.6.1, in Übersetzung Brieskorn, S. 120: „Zuerst einmal ist es schlecht bestreitbar, dass es ganz besonders zur Natur des Gesetzes gehört, auf jemanden oder auf gewisse andere Personen hin erlassen zu sein.“ In abgekürzter Form bei K., S. 83, Fn. 44). Darauf baue ich meine Position zur *lex aeterna* auf, welche K. auf 84, Fn. 57, als „nicht haltbar“ bezeichnet. Nun, K. hat insofern Recht, wenn er Suárez, *De legibus* II. 3. 6, zugrunde legt und damit sowohl die unvernünftige wie die vernünftige Natur als Adressaten der *lex aeterna* ansieht. Allerdings überlegt Suárez in II.3. 11 eben dann doch wieder: „Wird aber das ewige Gesetz nicht in dieser begrifflichen Breite verstanden, sondern enger und im eigentlichen Sinn von Gesetz, d.h., insoweit es sich auf mit Verstand begabte Geschöpfe bezieht und im echten Sinn des Wortes sittlich verpflichtet, so wird es nur ein gewisser Ausschnitt aus der göttlichen Vorsehung sein“ (Übersetzung Brieskorn 2002, 385). Ich gebe zu, dass mein „nur“ scharf ist, sich aber eben auf diesen zweiten Teil stützt. Ich bringe diese Kritik K.s aber auch vor, um die Intensität der K.schen Stoffbehandlung darzulegen, und (nicht nur für mich) zu betonen, dass Suárez eben eine sehr nuancierte Wiedergabe erheischt. Weiter: Auf 83, gegen Ende von Nr. 4., führt K. aus: Suárez versuchte „empiristischen Tendenzen in Naturrechtsdenken entgegenzutreten“, demzufolge man die Ansicht vertrat: „Der Wille Gottes fügt dem schon bestehenden Guten oder Schlechten nur die spezielle Verpflichtung des göttlichen Gesetzes hinzu“ (so H. Welzel, *Naturrecht*, 1980, 98). Siehe oben meine vierte Bemerkung zu 39! K. setzt fort: „Auf diese Weise macht Suárez deutlich, dass er den streng rationalistischen Gesetzesbegriff seiner Vorgänger und Zeitgenossen Vitoria, de Soto und Vasquez verlassen hat [ich frage: War er je auf diesem Weg anzutreffen?], die behaupteten, „dass das natürliche Sittengesetz völlig unabhängig vom göttlichen Willen“ und unveränderlich sei, „selbst wenn es einen Gott nicht gäbe, er unvernünftig sei oder die Dinge unrichtig beurteilen würde“. Mindestens Vitoria möchte ich hier herausnehmen! Siehe übrigens II. 6. 1.–9, bes. 4! Suárez setze (86) „Natur“, wenn er von Naturrecht spricht, mit „Vernunft“ (*ratio*) gleich, was zutreffend ist. Die dafür angeführte Belegstelle, *De legibus* II. 6. 13, enthält jedoch dieses Zitat nicht, nur einen Teil am Ende von Nr. 10 in II. 6; siehe auch II. 5. 13. 6 und II. 5. 14. – Auf 87 ist zu lesen: „Indem er [Suárez; N. B.] das Naturgesetz als formelhafte Prinzipienlehre versteht, trägt Suárez den Forderungen des Nominalismus nach einer eher immanenten Rechtsbegründung Rechnung. Als bloßes System von Ableitungsregeln befreite er es von der inhaltlichen Engführung, die es in der mittelalterlichen Kasuistik [...] angenommen hatte.“ Mir scheint diese Ausdrucksweise nicht hilfreich; im Folgenden schwenkt K. jedoch auf das mir richtig erscheinende Naturrechts-Verständnis ein: Wenn er sagt, dass es sich auf moralisch garantierte Rechtsansprüche erstrecke und an die Vernunft gebunden sei etc. (87). Was aber heißt „moralis“? „Eine sittliche Fähigkeit“ (*De legibus* I.2.5)?

8. Etwas dünn ist die Antwort auf die Frage geraten, wie sich denn unveränderliches Naturrecht und die je nach Situation vor Ort unterschiedliche Regelung des Einzelfalls verhalten (89). K. spricht von der „Konkretisierung des solchermaßen formal erweiterten,

aber material unterbestimmten Naturgesetzes [...] durch den moralischen Akt selbst“. Im Gegensatz zu K. meine ich, dass der freie, überlegte, abwägende Akt des Menschen eben doch Elementer der vom Naturrecht selbst gewollten Verwirklichung in Raum und Zeit ist und damit gleichsam aus dem Naturrecht schöpft (II.15.26–30 und II.16. 9–16).

9. Immer wieder stoße ich auf sehr feine Unterscheidungen, welche K. macht, wobei ich mich frage, wie diese Aussagen unter sich vereinbar sein sollen. So spricht er (117) davon, dass Suárez die Freiheit – als Wille verstanden – für indifferent gegenüber gut oder schlecht ansehe, um dann durch ein Zitat aus „Tractatus quinque“, III. Disp. 2.10 (Anm. 193) zu zeigen: „Bewirkt der Willensakt die Zustimmung zum Guten, so wird der sittliche Akt vervollkommenet, weil er sich darin als vernünftig erweist.“ Das Gute bestehe also, so Suárez, „in der (formalen) Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft (woran sich wiederum der subjektivistische Grundzug der suárezianischen Ethik zeigt).“ Ist der Wille, der von Gott als gut geschaffen ist und nach dem Guten um seiner selbst willen bereits strebt, überhaupt als indifferent zu bezeichnen?

10. Bei der *ius gentium*-Diskussion ist dreierlei zu unterscheiden: die nationale je eigene und weitgehend unvergleichliche Rechtsmaterie, zweitens die nationale Rechtsmaterie, welche dieser Staat mit (fast) allen anderen Staaten gemeinsam hat, von Suárez „ius gentium intra se“ geheißen, und das „ius gentium inter se“, das Recht, welches die Beziehungen zwischen Staaten regelt. Aber völlig richtig hat K. die Frage der Quelle, der Verpflichtung, der Adressaten und des Inhalts etc. des *ius gentium* behandelt, wenn gleich die eigene Darstellung des Suárez zu Nähe und Distanz des *ius gentium*, zur *lex naturalis* und zum *ius humanum* an Klarheit nicht übertroffen ist.

11. Wenn Suárez auf die Tugend als *habitus* des sittlichen Handelns (197–200) zu sprechen kommt, so verortet K. Suárez’ Ansatz richtig (198): „Die der Spätscholastik immanente Voraussetzung, die Wirklichkeit stets als Schöpfungswirklichkeit Gottes zu begreifen, gilt es daher auch dort zu respektieren, wo der religiöse Gegenstand im strikten Sinn verlassen worden zu sein scheint [...]. Diesem Anliegen (die Einheit der Theologie zu bewahren) folgt Suárez auch in seiner Untersuchung über die Tugenden im Allgemeinen“ (198). Allerdings unternahm es Suárez in den „Disputationes metaphysicae“, das Unternehmen einer Metaphysik, wie sie sich bei Thomas findet, mit ihrer durchgehenden und bestimmenden Ausrichtung auf Gott, nun abzulösen durch eine „Ontologie“, welche vom menschlichen Denken ausgeht, das *ens* behandelt, und es anschließend in das *ens creatum* und das *ens increatum* einteilt; die von 54 Disputationes dem Thema „Gott“ ausdrücklich gerade einmal zwei widmet (DM XXVIII und DM XXIX); was die auf den Seiten 198 f. ausgebreiteten Überlegungen K.s bestätigen. Ich selbst bin der Ansicht, dass das auf den Seiten 197 f., Anm. 101, zitierte Prooemium noch stärker berücksichtigt werden müsste (wie Ricken es, 199, Anm. 112, m.E. tut). Etwas weiter im Text (203) ist zu lesen, dass die begründungstheoretische Logik seines (des Suárez; N. B.) Naturrechtsdenkens Glaubensgründe nicht notwendig erfordert, aber auch nicht auf sie verzichtet. Keine ungeschickte Kompromissformel, welche jedoch die Gottesbeziehung noch hätte ansprechen müssen!

12. Mit John Neville Figgis: Studies of Political thought from Gerson to Grotius (1414–1625) stellt K. klar, dass weder Kaiser noch Papst ein höchstes Herrschaftsrecht innehaben; entgegen Figgis findet sich diese Absage aber bereits bei Vitoria (De Indis I) und nicht erst bei Suárez! – Gerade die der *potestas indirecta papalis* eng gezogenen Grenzen bezeugen nach Figgis (245) die voll akzeptierte Souveränität des weltlichen Territorialstaates. Um diese Wahrheit aufzuzeigen, müssen Figgis und K. gewisse Verrenkungen machen! Es bleibt, dass einerseits die Gleichheit aller Staaten (die *ipso facto* als Staaten souverän sind) existiert, und andererseits ein – sicherlich beschränktes – Hoheitsrecht, ein „Primat in geistlichen Dingen“, und ein Eingriffsrecht in den „Haushalt“ souveräner Staaten! Dieses Eingriffsrecht kann sich übrigens auch gegen nichtchristliche Staaten richten, die Katholiken bedrängen [ein meiner Ansicht nach nicht von jedem Theoretiker in der Spätscholastik ganz klar beantwortetes Problem!]. Die Aussage, dass auch dieser Primat dazu beitrage, den neuzeitlichen Souveränitätsgedanken zu wahren (245 f.) vermag ich nicht nachzuvollziehen.

Formalia: 18, Anm. 31: muss „De potestate civili“ heißen (18); 38, Anm. 111: „thomisme“; 39, 17. Zeile: „ein“ reales Produkt; 77, Anm. 27: „conclusiones“; Anm. 28: ae-

ternae“; 86, Anm. 70: „specialem“, „einmal „boni“ reicht!; „eam“ und nicht „aem“; „ad“ und nicht „apud“; 109, Anm. 158 fehlen die Auslassung, so spricht Suárez zuerst von der Synagoge, dann von der Kirche 110, Anm. 165: „iurisdictionis“; 127, Anm. 240: „ut est“, 129, Anm. 253: „deductio“; 131, Anm. 267: Verdross, Rechtsphilosophie, Seitenzahl fehlt; 197: Satz, der Zitat 101 einleitet, ist in Unordnung; 216: Aus Versehen ist das „caritas“-Kapitel unter 2. gestellt, muss „3.“ heißen. Alle diese Anmerkungen sollen den Charakter dieser außerordentlichen informativen und höchst anregenden Arbeit nicht schmälern.

N. BRIESKORN S. J.

PETERSON, ERIK, *Theologie und Theologen*; Band 9/1: Texte, Band 9/2: Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen (Ausgewählte Schriften 9/1 und 9/2), herausgegeben von Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter 2009. Band 1: 695 S., Band 2: 585 S., ISBN 978-3-429-03162-6 (= Band 9/1)/ISBN 978-3-429-03163-3 (= Band 9/2).

Das von Barbara Nichtweiß mustergültig betreute Projekt der Edition des Nachlasses von Erik Peterson ist mit dem Erscheinen dieser beiden umfangreichen Bde. einen großen Schritt vorangekommen. In wenigen Jahren werden auch die noch ausstehenden Bde. herausgekommen sein. Dann wird das Werk eines der bisher noch immer wenig bekannten, gleichwohl zweifellos bedeutenden Theologen des 20. Jhdts. im Ganzen zur Verfügung stehen. Bildeten bei den vorhergehenden Bänden längere Auslegungen neutestamentlicher Evangelien- und Brieftexte die Mitte, die noch in der einen oder anderen Richtung entfaltet wurde, so handelt es sich nun um die Zusammenstellung zahlreicher Kurztexte. Deren Auswahl und editorische Bearbeitung lag bei diesen neuen Bdn. ausschließlich bei der Herausgeberin, die viele Texte zunächst in verschiedenen Archiven aufspüren und dann in eine sachlich gut begründete Ordnung bringen musste. Ohne eine gründliche Kenntnis des Lebens und des Werks Erik Petersons hätte sie diese Leistung nicht vollbringen können. Die Herausgeberin hat über ihre editorische Arbeit in den Einleitungstexten, die beide Bde. eröffnen, ausführlich Rechenschaft gegeben. Diese Texte bieten über die editorischen Informationen hinaus auch eine Fülle biographischer Mitteilungen.

Der erste der beiden Bde. bietet historische und dogmatische Texte, die Peterson (= P.) verfasst und an verschiedenen Stellen veröffentlicht hat. Die meisten dieser Texte sind kurz und überschreiten nur selten einen Umfang von wenigen Seiten. Die Hrsg.in hat sie zu fünf Gruppen zusammengestellt: I. Theologische Grundlagen und Perspektiven, II. Theologie und Mystik, III. Positionen zur evangelischen Theologiegeschichte, IV. Zeitgenossen, V. Protestantisches Kirchenwesen. Zwei Texte sprengen an Umfang und Bedeutung den sonst wohl beachteten Rahmen. Der eine Text ist die Vorlesung, die P. 1923/24 über die Theologie des Thomas von Aquin gehalten hat. Der andere Text stammt aus den Manuskripten zu der Vorlesung, die P. 1922/23 über die neuere Geschichte der protestantischen Kirche gehalten hat. Sie bietet im Wesentlichen eine lange Serie von Kurzporträts bedeutender Persönlichkeiten der protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte des 17. bis 19. Jhdts. Die Texte stammen nicht ausschließlich, aber doch zum weitaus größten Teil aus den 20er-Jahren des 20. Jhdts. Damals war P. in Göttingen und in Bonn zunächst als Dozent, sodann als Professor tätig. Die zahlreichen in diesem Bd. veröffentlichten Texte enthalten Informationen und Reflexionen in der unverkennbaren Art, die für P. kennzeichnend ist: Er spricht und schreibt zupackend, klärend, unterscheidend und zur Entscheidung herausfordernd, kurz und knapp. Wenn es durch die vielen Texte hindurch ein verbindendes Motiv gibt, dann wohl dies, dass P. die protestantische Kirche in ihren Grundentscheidungen und in ihren geschichtlichen Entwicklungen analysiert und nicht selten kritisiert. Als ihr Alternativbild zeichnet sich die katholische Kirche ab, die er nicht glorifiziert, aber in wesentlichen Punkten doch ästimiert. In ihr ist bewahrt, was in den protestantischen Kirchen gefährdet erscheint: die Vergegenwärtigung des Christusereignisses im Dogma und im Sakrament. Der Verifizierung dieser Diagnose dienten P. die Darstellungen des Denkens und Wirkens der vielen Gestalten aus dem Raum der evangelischen Kirche, die weitgehend dem 18. bis 20. Jhd. angehörten, und der wenigen Gestalten der katholischen Kirche (vor allem Thomas von Aquin). P.s Texte zur Kirchengeschichte und zu den Gestalten, die an wichtigen