

**Rezension: S. K. Knebel: Suarezismus -
Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des
Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705) =
BSP 51. Amsterdam, 2011**

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2012. "Rezension: S. K. Knebel: Suarezismus - Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705) = BSP 51. Amsterdam, 2011." *Theologie und Philosophie (ThPh)*. Freiburg im Breisgau: Herder.
<https://www.herder.de/thph/hefte/archiv/87-2012/3-2012/buchbesprechungen/>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



KNEBEL, SVEN K., *Suarezismus*. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuiten-generals Tirso González de Santalla (1624–1705). Abhandlung und Edition (Bochumer Studien zur Philosophie; 51). Amsterdam: John Benjamin's Publishing Co. 2011. 580 S., ISBN 978-90-6032-384-7.

Nach bald 150 Jahren moderner philosophie- und theologiegeschichtlicher Forschung sind weiße Flecken im doxographischen Atlas selten geworden. Zu den nur ungenügend kartographierten Bereichen zählt bis heute das gewaltige Areal der frühneuzeitlichen Scholastik. Spätestens seit seiner grandiosen Habilitationsschrift (Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit, Hamburg 2000) darf der an der FU Berlin lehrende Philosoph Sven K. Knebel (= K.) als einer der kundigsten unter den Pionieren gelten, die abseits der asphaltierten Wege des akademischen Mainstream überraschende Interpretationspfade durch den dichten Publikationswald des 17. und 18. Jhdts. bahnen. Im Rahmen dieses unerschöpflichen Forschungsvorhabens hat K. nun eine umfangreiche neue Monographie vorgelegt. Der hier anzuzeigende Bd. verfolgt drei Ziele.

(1) Als systematischen Ausgangspunkt wählt Verf. die in der Logik der Moderne mit Nachdruck geführten Debatten um die Berechtigung eines „psychologistischen“ Verständnisses des Urteils (3–49). Mit zahllosen Belegen werden dem Leser die weite Verbreitung einer *perception theory of judgment* ebenso vor Augen geführt wie die aus erstaunlich unterschiedlichen Richtungen tönenden Stimmen der Kritik, die gegen sie und ihre prominenten Vertreter (allen voran Locke) seit dem 19. Jhd. laut geworden sind. Wenig Klarheit herrscht dagegen bis heute über den Ursprung der psychologistischen Urteilslehre. Versuche, den mittelalterlichen Nominalismus als Quelle zu identifizieren, bleiben unbefriedigend. Stattdessen geht K. einer schon bei Victor Cousin gelegten Spur nach, die in die Jesuitenscholastik der frühen Neuzeit weist. Sein Ergebnis lautet: Nicht der gesamten Schule, wohl aber einem ihrer einflussreichsten Vertreter, Gabriel Vázquez SJ († 1604), kann tatsächlich „die Vaterschaft an der ‚perception theory of judgment‘ zuerkannt“ (45) werden.

(2) An diesem Punkt hätte die Studie schlüssig mit einer vertieften Vázquez-Analyse fortfahren können. Verf. geht einen anderen Weg, der den Blick des Lesers auf den zweiten und zugleich zentralen Inhalt seines Buches lenkt: die Teiledition des unveröffentlichten Philosophieurses aus der Feder des zwei Generationen nach Vázquez wirkenden Jesuiten Tirso González de Santalla (1624–1705; im Folgenden „G.“ abgekürzt). Der Übergang ist ein wenig hart; denn weshalb gerade an den Texten dieses Jesuiten die „Probe“ (49) der zuvor aufgestellten These erfolgen soll, erschließt sich nicht unmittelbar. Nach einem Kap., das der generellen Einführung in das literarische Genre des *Cursus philosophicus* gewidmet ist (52–60), folgt eine ausführliche Vorstellung und Begründung der Textauswahl (61–117), die im späteren Editionsteil zum Abdruck kommt (269–566). Insgesamt präsentiert K. elf Passagen im Umfang kompletter „Disputationen“ oder einzelner „Sektionen“, die aus verschiedenen Traktaten der Philosophievorlesungen stammen, die G. ab 1653 erarbeitet hat und die in zwei salmanticensischen Handschriften erhalten sind. Die Verteilung der für die Erkenntnistheorie relevanten Aussagen auf Logik, rationale Psychologie und Metaphysik weist auf die enge Verzahnung dieser Bereiche hin (vgl. 60 f.). Zwei der Texte ebenso wie der kurze theologische Appendix (zusammen ca. 25 % der Edition) waren bereits in alten Drucken zugänglich. Zusammen mit den speziellen Einführungen sind die ausführlichen Anmerkungen des Editionsteils zu lesen, die nicht

bloß explizite und implizite Quellen exakt identifizieren, sondern darüber hinaus auch Diskussionskontexte erhellen, viele Lektürehinweise geben sowie Konjekturen des Herausgebers und im Falle der bereits publizierten Stücke Abweichungen zwischen Druck und Handschrift verzeichnen. Das Ineinander von textkritischen Anmerkungen und interpretatorisch angereichertem Sachapparat, dessen Umfang bei den einzelnen Stücken erheblich variiert, wird nicht jedem Benutzer gefallen. Den Erläuterungen zu den edierten Texten schließt Verf. im ersten Teil seines Buches einen vierten Abschnitt an (119–152), der den Bogen zum systematischen Anfangsteil schlägt. Die Frage, ob, und wenn ja, wie gerade die Erörterungen des Jesuitenscholastikers G. den bei Vázquez entdeckten „logischen Psychologismus“ zu illustrieren vermögen, beantwortet Verf. mit dem Verweis auf die Abhängigkeit, die G. in seiner Urteilslehre gegenüber Vázquez zeigt. Muss man ihn damit bereits unter die Repräsentanten einer *perception theory of judgment* im engeren Sinn rechnen? K. verneint dies, indem er auf den metaphysischen Vorbehalt einer der Urteilsidentifizierung vorausliegenden Gegenstandsidentität verweist, den G. bei aller Zustimmung Vázquez gegenüber einbringt. Zwar hält Verf. selbst diesen „Flirt mit dem skotistischen Formalismus“ für eine recht „krude“ Annahme (152), doch hat sie G. in seiner Urteilslehre daran gehindert, „über die Positionen hinauszugehen, welche schon im 14. Jh. beziehungbar waren“ (151). Wie differenziert die These vom Ursprung des Psychologismus in der Jesuitenscholastik vorzutragen ist, hat K. damit an dem von ihm gewählten Beispielauteur überzeugend dargelegt. Ob für die aufwendige Durchdeklinaton des Themas nicht andere Vertreter der Schule ebenso oder sogar besser geeignet gewesen wären, bleibt diskutabel.

(3) Eine dritte inhaltliche Einheit der Arbeit umfasst die Kap. 5 bis 8 des Darstellungsteils (153–249) und bietet den Abriss einer intellektuellen Biographie des G., die weithin unabhängig von den bisher beschriebenen Teilen gelesen werden kann. Für die dazu im Literaturverzeichnis aufgelisteten Quellen (263–266) werden kaum substantielle Ergänzungen zu benennen sein (nach Drucklegung des Buches erschienen: M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt am Main 2011). Als Theologen stellt uns Verf. den Jesuiten in seiner Gnadenlehre vor, die durch die Ablehnung des Kongruismus à la Suárez und die Entkräftung der Möglichkeit einer *creatura rebellis* auffällt. Positionen aus anderen dogmatischen Traktaten werden leider nicht behandelt. Verf. lässt mehrfach durchblicken, dass er G. im zeitgenössischen Vergleich eher als Epigonen (vgl. 159) und – gerade auch in seinem Philosophiekurs – „zweitklassigen Autor“ (vgl. 191, 194) einschätzt, dessen Ausweichen in die praktische Seelsorgs- und Missionstätigkeit ab 1665 keinen großen Schaden für die Wissenschaft bedeutete. Urteile von Jacob Schmutz werden damit dezent, aber deutlich korrigiert (vgl. Schmutz, *La Querelle des possibles*, Paris 2003, 801: „un brillant professeur de philosophie et de théologie dogmatique“; 807: „Son cours de philosophie [...] est extrêmement complet, soigneux et original“). Für sich selbst hat G. mit dem vorläufigen Abschied aus der akademischen Arbeit nach Verf. einen Ausweg aus dem „schon an Schizophrenie grenzende[n] Spagat“ gefunden, „welchen der Konflikt zwischen seiner scholastischen Erziehung und den Zumutungen der ignatianischen Spiritualität jedem Jesuitenscholastiker abverlangte“ und der „normalerweise dadurch gemeistert [wurde], daß man die eigenen spirituellen Neigungen aufs Alter verschob“ (160 f.). Solche kleinen Spitzen *in theologicis et spiritualibus* sollte man Verf. angesichts der großen Wertschätzung, mit denen er seinen Akteuren insgesamt begegnet, nicht übelnehmen. G. hat dem heutigen säkularen Interpreten mit seinen rigoristischen Feldzügen gegen das Schauspiel oder zu freizügiges Dekolletieren auch hinreichend Anlass zu süffisanten Kommentaren geboten. Immerhin bildete sich ab 1672, in seiner Zeit als Volksmissionar, diejenige moraltheologische Position heraus, mit der G. berühmt wurde, nämlich die durch seinen Lehrer Miguel de Elizalde SJ beeinflusste Ablehnung des Probabilismus. Die Rückkehr auf einen theologischen Lehrstuhl in Salamanca 1676 erlaubte es G., seine Positionen auszuarbeiten und teilweise im Druck zu präsentieren. Mit seiner „augustinischen Anthropologie“ stand der Theologe zwar innerhalb der Jesuitenschule „auf der äußersten Rechten“ (170), erwarb sich aber bei Papst Innozenz XI. ein derart großes Ansehen, dass dieser 1687 seine

Wahl zum Jesuitengeneral durchsetzte. Dass man ihm die Verbreitung seiner Thesen auch danach aus den eigenen Reihen so schwer wie möglich gemacht hat, ist seit Döllinger gerne mit polemischer Note geschildert worden. Verf. hat an derartigen Instrumentalisierungen kein Interesse. Aber auch er beurteilt die Regierungszeit des G. insgesamt als glücklos, nicht zuletzt wegen des Scheiterns eines 1697 vom General initiierten, u. a. gegen cartesianische Thesen gerichteten Neuentwurfs des ordensinternen Syllabus. Noch am erfolgreichsten scheint nach Verf. – zumindest kurzfristig – G.s Unterstützung des „Suarezismus“ als offizieller Doktrin der Gesellschaft Jesu gewesen zu sein. J. Schmutz hatte diesen Begriff mit dem Werk des G. verbunden, K. greift ihn auf und erhebt ihn sogar zum Haupttitel seines Buches. Laut Schmutz darf G. „in gewisser Weise“ als Begründer jener institutionalisierten Förderung der suárezischen Lehre gelten, die im Jesuitenorden ab Ende des 17. Jhdts. deutlich auszumachen ist (vgl. Schmutz, *La Querelle des possibles*, 808). K. möchte hier differenzieren: Einerseits findet er in G.s eigenen scholastischen Abhandlungen kaum eine Suárez-Affinität „über das sonst übliche Maß hinaus“; mindestens mit gleichem Recht könnte man ihn einen Vázquezianer nennen (208). Dieser Einschätzung wird man schon nach einem raschen Blick in die Texte (vgl. etwa auch G.s Trinitätslehre) zustimmen: G. beruft sich regelmäßig auf Suárez, den er als *Eximius* gewiss hervorhebt, aber darum niemals exklusiv und unkritisch zitiert. Er sichtet stets sorgfältig viele Meinungen und praktiziert seinen „Eklektizismus“ dann ohne Standardbindungen an einzelne Autoren. Auffällig ist bei G. die häufige Berufung auf Schule, Lehre und Lehrer der *Societas* im Allgemeinen; dieser „Jesuitismus“ ist ihm wichtiger als „Suarezismus“. Radikale Suárez-Bewunderung konnte bei Zeit- und Ordensgenossen unseres Jesuiten anders aussehen (vgl. etwa Passagen im Werk des Diego de Avendaño). Für berechtigt hält K. die Rede von einem „Suarezismus“ bei G., insofern er als General „eifriger, als es bis dahin unternommen worden war, die Gesellschaft Jesu philosophisch hat auf Linie trimmen wollen“ (208). Nun ist dies kaum der „zweite Teil von Schmutz’ These“, denn von G. als Philosophiepolitik betreibendem General hat dieser gar nicht gehandelt, sondern sich allein auf G.s Texte bezogen. K.s Differenzierung des Suarezismus-Topos bei Schmutz ist also faktisch eher eine inhaltliche Umwidmung. Doch überzeugen die vom Verf. für die eigene Variante beigebrachten Argumente? Nach Ansicht des Rez. stellen weder die Hervorhebung des Suárez auf einem Stich von Jacob Thummer aus dem Jahr 1699 noch das Suárez-Lob in der wohl von G. initiierten Biographie des Bernardo Sartolo SJ von 1693 hinreichende Belege für die Behauptung dar, gerade G. habe als General seinen Orden suárezisch gleichschalten wollen (vgl. 214). Die Passagen bei Sartolo, die explizit begründen, weshalb die SJ von ihren Theologen keine Verpflichtung auf bestimmte eigene Lehrer fordert, wie es die Dominikaner gegenüber Thomas und die Franziskaner gegenüber Scotus praktizieren, erklärt Verf. allzu rasch zu bloßer Strategie (vgl. 211) – anders ließe sich der erstaunliche Vergleich von G.s angeblichem Suárez-Kult mit dem Leninismus des 20. Jhdts. (215) wohl auch kaum halten. Wahrscheinlicher ist, dass G., bei aller Neigung zum autoritären Regieren, in diesem Punkt primär eine längst in der SJ lebendige Tendenz fortgesetzt hat. Angesichts der vom Verf. selbst für G.s Generalat (nicht nur im Syllabus-Entwurf) anerkannten Einschränkungen und Unschärfen dieses „Suarezismus“ (vgl. 218 ff.) muss die Frage erlaubt sein, ob von ihm bei genauem Hinsehen mehr übrig bleibt als eine durch Kompromisse geprägte „jesuitische Standard-Philosophie“ oder vielleicht sogar nur der antigallikanische Impetus der römisch-spanischen Ordenszentrale – „ein Stück antifranzösischer Kulturpolitik“ (vgl. 230), das den Weg in die Katastrophe von 1767/1773 mit vorbereitet haben mag. Tatsächlich wird erst die Auswertung der römischen Archive (vgl. 207) Auskunft darüber geben, ob die Idee eines Suarezismus als offiziöser, idiosynkratischer Ordensdoktrin der SJ ins 17. oder ins 19. Jhd. gehört.

Obgleich die Wahl des Buchtitels nicht recht überzeugt – an der herausragenden Qualität der Arbeit, die K. vorgelegt hat, bestehen keinerlei Zweifel. Seine Darstellung ist Philosophiegeschichte auf höchstem Reflexions- und Sprachniveau, ausgehend von einer stupenden Kenntnis der Primär- und Sekundärliteratur, geprägt von der Fähigkeit, langweilige Entwicklungstendenzen in wenigen Zeilen zu verdichten und in einzelnen Fußnoten Stoff für ganze Vertiefungsaufsätze anzubieten. Auch wer angesichts solch

virtuoser Fingerfertigkeit auf der Klaviatur der komparativen Historiographie seine Neigung zu den etwas bescheideneren Etüden bekennt, wird Sven K. Knebels Buch mit Faszination und Gewinn studieren.

TH. MARSCHLER