

Harald Schöndorf SJ

Individuum und Indifferenz

Francisco Suárez, Philosoph im Geist des Ignatius

Am Doppeljubiläum der Gesellschaft Jesu (1491 Geburt von Ignatius von Loyola, 1540 päpstliche Bestätigung des Ordens) darf auch der größte Philosoph und Theologe der Gesellschaft, Francisco Suárez, ein klein wenig Anteil nehmen, wenn auch nicht durch ein so markantes Datum wie sein Geburts- oder Sterbepjahr – er lebte von 1548 bis 1619 –, sondern (wie es sich ja wohl für einen Professor geziemt) durch das Jahr seiner ersten Buchveröffentlichung, die im Jahr 1590, also vor 400 Jahren, erfolgte. Allerdings war die erste Veröffentlichung von Suárez nicht ein philosophisches Werk, sondern eine theologische Schrift über die Menschwerdung des Wortes Gottes, während Suárez sein philosophisches Hauptwerk, die *Disputationes Metaphysicae*, um die es in diesem Artikel geht¹, erst sieben Jahre später im Druck herausgebracht hat. Dennoch darf man bei einem Autor, dessen Werke in der aus dem letzten Jahrhundert stammenden und immer noch unvollständigen Gesamtausgabe auf 25 immense Bände im Großformat anschwellen, das Jahr der ersten Publikation besonders erwähnen. Wer weiß, wie viele Bücher der aus Granada stammende Philosoph und Theologe erst geschrieben hätte, wenn ihm nicht seine Bitte um Entpflichtung von seiner Lehrtätigkeit, um sich ganz dem Schreiben widmen zu können, mehrfach abgeschlagen und erst kurz vor seinem Tod erfüllt worden wäre! Stellen wir neben die Sammlung der Werke von Suárez diejenige der Korrespondenz von Ignatius, so zeigt sich als erste Gemeinsamkeit beider, daß sie an produktivem literarischem Fleiß einander nicht nachstehen. Aber die Menge des Geschriebenen sollte, wenn möglich, nicht zum Maßstab für Philosophie und Geist werden. Wenden wir uns also den Inhalten zu.

Philosophische Einflüsse bei Ignatius von Loyola

Die Metaphysik, die Francisco Suárez in seinen Disputationen vorträgt, so lautet die These dieses Artikels, erweist sich als Philosophie im Geist des Ignatius von Loyola. Dies wirft als erstes die Frage auf, in welchem Sinn der Geist des Ignatius zum inspirierenden Element für eine Philosophie werden könnte. Haben Ignatius und Philosophie irgend etwas miteinander zu tun? So vielfältig und

unterschiedlich die Urteile der verschiedensten Autoren über Ignatius im Lauf der Geschichte ausgefallen sein mögen, eines hat man ihm doch mit Sicherheit nicht nachgesagt: ein Philosoph gewesen zu sein. Ist Ignatius doch wahrlich nicht ein Mann der Wissenschaft, sondern ein Praktiker, von der Seelenführung angefangen bis hin zur Organisation und Leitung seines Ordens. Allerdings war kein Geringerer als Karl Rahner der Meinung, die Theologen sollten endlich die Erfahrungen und Schriften von Heiligen wie Ignatius als Quellen für die Theologie ernst nehmen. So gesehen, könnte man Ignatius also vielleicht doch als einen Theologen bezeichnen. Den Titel eines Philosophen könnte man ihm aber höchstens auf Grund dessen verleihen, daß er an der bedeutendsten Universität der damaligen Zeit, der Pariser Sorbonne, seine philosophischen Studien erfolgreich mit dem Grad des Magister Artium abgeschlossen hat, während ihm aus gesundheitlichen Gründen der Erwerb des theologischen Magistertitels versagt blieb.

Ignatius war also kein Philosoph; aber damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob nicht doch die Philosophie in seinem Werk eine Rolle spielt. Ein Blick in die Exerzitien belehrt uns, daß dies an einigen Punkten durchaus der Fall ist. Zwei Stellen seien herausgegriffen: das „Prinzip und Fundament“ am Anfang der Geistlichen Übungen und die Betrachtung „zur Erlangung der Liebe“, die den Abschluß der Meditationen bildet. Wenn Ignatius zu Beginn seiner Exerzitien alle übrigen Dinge außer dem Menschen zu dem Zweck geschaffen sein läßt, daß sie dem Menschen „bei der Verfolgung des Ziels helfen, zu dem er geschaffen ist“ (EB 23²), wenn er alles außer dem Menschen zum Mittel für dessen Lebensziel erklärt, dann ist dies theologisch nicht so selbstverständlich, wie dies uns gewöhnlich scheint. Hier klingt vielmehr bereits die typisch neuzeitliche philosophische These an, daß der Mensch alle anderen Dinge auf der Welt als Mittel zu seinen Diensten gebrauchen kann. Ignatius will zwar noch keineswegs die Welt als Mittel für die Eigeninteressen des Menschen verzwecken, aber wenn der Mensch alle Dinge „soweit gebrauchen soll, als sie ihm für sein Ziel helfen, und sich soweit von ihnen lösen soll, als sie ihn dafür hindern“ (ebd.), dann ist es bis zu dieser Interpretation hin nur noch ein kleiner Schritt, denn die geschaffene Wirklichkeit ist bereits prinzipiell auf den Menschen hin relativiert.

Eindeutig von philosophischem Denken inspiriert ist Ignatius in seiner Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Vor allem im zweiten und vierten Punkt dieser Meditation bedient er sich weder biblischer Stellen noch verwendet er Bilder aus der damaligen Gesellschaft. Er greift vielmehr zu Aussagen, die aus der besten christlich interpretierten neuplatonischen Tradition stammen, um dem Meditierenden das Wohnen und Wirken Gottes in seiner Schöpfung und das Herabsteigen alles Guten von Gott her vor Augen zu stellen. Das „Suscipe“, das Gebet, mit dem Ignatius dabei den Exerzitanten all sein Können und Besitzen an Gott übereignen läßt, stellt philosophisch eine Verknüpfung von Tradition und Moderne dar: Wenn ich als Exerzitant Gott, meinem Herrn, „meine ganze Frei-

heit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen“ anbieten soll (EB 234), dann verweist die Vorrangstellung der Freiheit auf neuzeitliches Denken, während die anschließende Dreiteilung der geistigen Fähigkeiten in Gedächtnis, Verstand und Wille der augustinischen Tradition entstammt.

An diesen Stellen ist bei Ignatius philosophischer Einfluß unmittelbar greifbar. Aber damit ist die ignatianische Geistigkeit und ihr möglicher Einfluß auf philosophisches Denken noch nicht erschöpft. Wer die geistliche Tätigkeit und das Schrifttum von Ignatius betrachtet, wird vielmehr immer wieder auf die wichtige Rolle stoßen, die beim ihm *Einsicht*, *Verstehen* und *vernünftige Überlegung* spielen, also Gesichtspunkte, die eine Nähe zum Philosophieren aufweisen.

Das Bemühen, die rechte Einsicht zu vermitteln, finden wir bereits bei den ersten Ansätzen zu Geistlichen Übungen, die Ignatius schon bald nach seiner Bekehrung unternimmt. Denn er verfolgt mit diesen Übungen nicht nur das praktische Ziel, andere zu bekehren und zu entschiedenerer Christusnachfolge zu führen. Er möchte sie zugleich auch zur Unterscheidung führen, wann und wo schwere, leichte oder gar keine persönliche Schuld vorliegt, um sie so vor Irrtümern und Skrupeln zu bewahren. Dabei geht es ihm nicht um das Erlernen theologischen Wissens, sondern um echtes Verstehen. Dies erweist sich zum einen daran, daß er die rechte Unterscheidung der Schwere von Sünden bereits zu einer Zeit lehrte, als er noch keinerlei theologische Fachkenntnisse besaß, sehr zum Mißfallen der Inquisition. Zum anderen zeigt dies auch eine Stelle bei den Sündenbetrachtungen der Exerzitien, wo Ignatius ebenfalls an die vernünftige Einsicht appelliert, indem er den Exerzitanten dazu auffordert, er solle die „Sünden wägen, indem ich die Häßlichkeit und Bosheit schaue, die jede begangene Todsünde in sich enthält, selbst wenn sie nicht verboten wäre“ (EB 57).

Das Motiv der Unterscheidung der Geister, das hier anklingt, zieht sich durch die ganze Tätigkeit von Ignatius hindurch. Die Unterscheidung des Rechten vom Falschen, des Wesentlichen vom Unwesentlichen ist aber nicht nur ein durchgängiges Motiv der geistlichen Tradition, sondern ebensosehr ein zentrales Anliegen aller philosophischen Reflexion. Und wenn diese Unterscheidung für Ignatius auch primär an den verschiedenen inneren Regungen abgelesen werden soll, so gilt für ihn doch auch das Kriterium der menschlichen Vernunft. Mehrere seiner Unterscheidungsregeln wenden sich direkt an das vernünftige Denken, und Ignatius ruft auch immer wieder dazu auf, die Wahl, zu der man tendiert, einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.

Wie sehr es Ignatius um Einsicht und Verstehen zu tun war, zeigt der sogenannte Verstandesgehorsam, den Ignatius von den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu erwartet. Damit meint Ignatius, daß der Jesuit nicht nur rein äußerlich gehorchen solle, sondern daß er sich darum bemühen solle, den Sinn und die Absicht seines Oberen zu verstehen, um dann dementsprechend handeln zu können.

Einsicht und Verstehen prägt Ignatius bis hinein in seine tiefsten mystischen Erfahrungen. An Ignatius läßt sich mit kaum zu überbietender Deutlichkeit ablesen, daß die These falsch ist, die mystischen Erfahrungen seien in allen Religionen praktisch dieselben, so daß es auf den kognitiven Gehalt der Religion gar nicht ankomme. Die Mystik des Ignatius besteht nicht in irgendwelchen gefühlvollen Verschmelzungserlebnissen ohne rationalen Gehalt. Was ihm an mystischer Erfahrung geschenkt wird, ist vielmehr so sehr mit tiefster Einsicht verbunden, daß er von sich anläßlich seiner mystischen Erfahrungen und Erkenntnisse in seiner Autobiographie die kühnen Worte sagen kann: „Auch wenn es keine Schrift gäbe, die uns diese Dinge des Glaubens lehrte, wäre er [Ignatius] dazu entschlossen, für sie in den Tod zu gehen, einzig auf Grund dessen, was er gesehen hatte“ (Bericht des Pilgers 29³). Und im nächsten Absatz seiner Autobiographie lesen wir über eine andere mystische Begnadung: „Es begannen sich ihm die Augen des Verstandes zu öffnen; und er sah nicht etwa eine Vision, sondern verstand und erkannte viele Dinge, sowohl geistliche Dinge als auch Dinge des Glaubens und des Wissens“ (ebd. 30).

Ein vernünftiges und verständiges Urteil erwartet Ignatius von jedem Jesuiten in bezug auf die konkreten Umstände und die jeweiligen Gesprächspartner. In zahlreichen Anweisungen rät er den Mitgliedern seines Ordens, auf den Standpunkt der anderen einzugehen, sie von ihren Voraussetzungen und Vorstellungen her zu verstehen zu suchen und nicht sofort die eigenen Denkschemata anzulegen. Daß ein solches Bemühen um Verständnis des anderen nicht nur guten Willen, sondern auch die Anstrengung des Denkens voraussetzt, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Wie sehr Ignatius auf das eigenständige vernünftige Urteil jedes Jesuiten über die Situation setzt, zeigt sich daran, daß er in den Satzungen seines Ordens wie in seinen brieflichen Anweisungen immer wieder betont, daß man je nach den konkreten Umständen gegebenenfalls auch anders handeln müsse, als es die vorliegenden Anordnungen vorsehen.

Im persönlichen Leben wie in der geistlichen Tätigkeit und in der Leitung des Ordens, immer spielen für Ignatius die persönliche Einsicht, das gesunde Urteil und die vernünftige Überlegung eine unabdingbare Rolle. Wenn also auch Philosophie im ausdrücklichen Sinn bei Ignatius nur wenig anzutreffen ist, so ist er doch in seiner Geisteshaltung für all das offen, was zu den Grundelementen des Philosophierens gehört.

Suárez als Philosoph im Geist des Ignatius

Wenn nun im folgenden versucht wird, in der Metaphysik von Francisco Suárez Züge aufzuweisen, die sein Denken als ignatianisch kennzeichnen, so heißt das nicht, für eine bestimmte Position oder These den eindeutigen historischen

Nachweis zu erbringen, daß Suárez diesen Punkt Ignatius und sonst niemandem verdanke. Es sollen vielmehr verschiedene Charakteristika der Metaphysik von Suárez skizziert werden, die in ihrer Gesamtheit zeigen, daß Suárez in seinem Philosophieren von Ignatius her geprägt ist. Dem steht in keiner Weise entgegen, daß man die Eigenart der Philosophie des Suárez auch weitgehend aus der Auseinandersetzung mit den damals herrschenden thomistischen, skotistischen und ockhamistischen Strömungen erklären kann. Daß und wie sich Suárez mit diesen philosophischen Richtungen seiner Zeit auseinandersetzt, gehört ja auch zu den Merkmalen einer von Ignatius inspirierten Vorgehensweise.

Für Ignatius steht hinter allem Tun im letzten immer die Absicht, etwas im Dienst Gottes zu tun, den Willen Gottes zu erfüllen. In dieser Hinsicht ist Suárez ein getreuer Jünger seines Ordensgründers. Er betreibt Metaphysik nicht als Selbstzweck, sondern ausdrücklich als die notwendige Grundlegung für seine Theologie. Dies hindert ihn aber, wie er ebenfalls mit Nachdruck betont, in keiner Weise daran, wirklich eigenständige und unabhängige Philosophie zu treiben⁴. Ein derartiges Vorgehen wird in der heutigen Zeit manchmal von vornherein kritisch beargwöhnt oder als unmöglich erachtet. Aber fragt man nicht in unserer Zeit oft nach der gesellschaftlichen Relevanz und Funktion der Philosophie? Macht es aber in der Sache einen wesentlichen Unterschied, ob man von der Funktion oder vom Dienst der Philosophie spricht? In beiden Fällen soll die Philosophie eine Wirkung über sich hinaus haben; beide Male kann sie dies aber nur, wenn sie gerade nicht verzweckt wird, sondern Philosophie im echten Sinn des Wortes ist und bleibt. In diesem Punkt war aber die Position von Suárez eindeutig. Seine Philosophie steht nicht unter dem Kommando einer anderen Wissenschaft, sondern stellt wirklich eine eigenständige Reflexion der Vernunft dar.

Die *Disputationes Metaphysicae* des Francisco Suárez nehmen in der Scholastik eine Sonderstellung ein. Hier unternimmt es ein Philosoph zum ersten Mal, von der herkömmlichen Art philosophischer Werke abzuweichen und weder einen Kommentar noch eine *Quaestio* oder eine Summe von *Quaestiones* vorzulegen. Von den herkömmlichen *Quaestiones* unterscheiden sich die metaphysischen *Disputationes* nämlich dadurch, daß es Suárez nicht bei einer relativ kurzen und knappen Angabe einiger entgegenstehender Argumente beläßt, die dann später der Reihe nach entkräftet werden. Er bemüht sich vielmehr darum, zuerst dem Leser ausführlich die ganze Palette der zu einer bestimmten Frage vertretenen Meinungen vorzuführen, um erst dann seine eigene Position darzulegen. Die Gründlichkeit, mit der er dabei vorgeht, dürfte maßgeblich dazu beigetragen haben, daß seine *Disputationes* später bei Katholiken wie Protestanten zu dem Lehrbuch der scholastischen Metaphysik avancierten. Wer wissen wollte, welche Meinungen es zu einer bestimmten philosophischen Frage gab, brauchte nur die *Disputationes Metaphysicae* zu konsultieren, und er war hinreichend informiert.

Ähnlich gründlich wie Suárez war auch Ignatius vorgegangen, als er daran-

ging, die Satzungen für den Jesuitenorden zu entwerfen. Er beauftragte seinen Sekretär, alles aus den Regeln bereits bestehender Orden zusammenzutragen, was irgendwie für die eigenen Satzungen brauchbar sein könnte. Und für alle Briefe, die mehr als rein privaten Charakter hatten, verlangte Ignatius von seinen Mitbrüdern – und natürlich auch von sich selbst –, daß sie reiflich überlegt und wohlbedacht formuliert seien, daß sie nach dem ersten Entwurf nochmals überprüft würden, und daß genau überlegt würde, was und wieviel im offiziellen, für die ordensinterne Öffentlichkeit bestimmten Teil geschrieben würde und welche Informationen dem nicht für die Bekanntgabe bestimmten Zusatzbrief anvertraut werden sollten. Auf die präzise Ausführung dieser Anweisungen legte Ignatius solches Gewicht, daß es nicht verwunderlich ist, daß sein Gefährte Bobadilla dies als Pedanterie empfand und entsprechend bissig kritisierte – vielleicht nicht ganz zu Unrecht. Aber Ignatius wünschte für seinen Orden einen regelmäßigen und zuverlässigen Briefverkehr, um damit einen möglichst umfassenden und sorgfältigen Austausch von Informationen gewährleistet zu sehen.

Bei seiner Darlegung anderer Positionen ist Suárez immer bemüht, die betreffenden Autoren recht zu verstehen, einen bloßen Streit um Worte zu vermeiden und der Meinung der anderen soweit wie möglich gerecht zu werden. Er ist nicht am Streit als solchem interessiert, er möchte durchaus den anderen positiv würdigen, und er ist bereit, die positive Seite der Argumente des anderen deutlich herauszustellen. Dies geht so weit, daß der Leser manchmal sehr genau zusehen muß, um zu sehen, ob Suárez an einer bestimmten Stelle seine eigene Meinung darstellt oder ob er nur eine gegnerische Meinung samt den für sie sprechenden Argumenten zu Wort kommen läßt.

Suárez handelt damit getreu der Vorbemerkung zu den Exerzitien, in der Ignatius jeden dazu auffordert, „bereitwilliger“ zu sein, „die Aussage des nächsten zu retten, als sie zu verurteilen“ (EB 22), den anderen also möglichst unvoreingenommen positiv zu verstehen zu suchen. In diesem Sinn hatte Ignatius auch selbst gehandelt, als er beispielsweise den von ihm nach Deutschland geschickten Jesuiten den Auftrag gegeben hatte, jede unnötige Polemik gegenüber protestantischen Auffassungen zu unterlassen.

Wenn Suárez zuerst die Bestandsaufnahme aller philosophischen Positionen zu einer bestimmten Fragestellung vornimmt, bevor er seine eigenen Ansichten darlegt, dann ist er auch darin ein Schüler des Ignatius, der zuerst einmal die vorliegenden Fakten zur Kenntnis nimmt und analysiert. Dieser Ansatz bei der Realität durchzieht aber nicht nur in diesem relativ äußerlichen Sinn die Philosophie des Suárez. Ferdinand Ulrich hat darauf hingewiesen, daß Suárez in seiner Metaphysik vom „Immer-schon-fertigsein der gesetzten Realität“⁵ ausgehe, daß er die Realität als Faktum zum Ausgangspunkt seines Denkens mache. Hans Urs v. Balthasar hat Suárez aus ähnlichen Gründen sogar den Vorwurf gemacht, kein wirklich spekulativer Philosoph zu sein⁶. Vielleicht wollte er dabei auch diskret

darauf anspielen, daß der junge Suárez erst nach massiven Schwierigkeiten in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde, da man ihn für unbegabt hielt. Dies schien sich zu Beginn seines philosophischen Studiums auch voll zu bestätigen, bis dann eines Tages ein Umschwung geschah und die Genialität des Denkers Suárez zum Durchbruch kam. Wenden wir Balthasars Vorwurf ins Positive, so bestätigt er, daß Suárez an der Realität und nicht an irgendwelchen Spekulationen interessiert ist: Das „reale Seiende“ und die „reale Wesenheit“ (*essentia realis*) sind Schlüsselbegriffe seiner Metaphysik. Wenn diese Begriffe auch viel problematischer und unklarer sind, als sie auf den ersten Blick erscheinen, so läßt sich doch sagen, daß Realität für Suárez primär den Gegensatz zum bloß Erdichteten, Fiktiven meint, also zu dem, was sich jemand zusammenreimt, ohne daß es objektiv vorgegeben wäre (DM 2, 4, 7).

Ein vergleichbares Interesse an objektiv feststellbaren Tatsachen finden wir auch bei Ignatius. Ignatius will als erstes immer objektiv und unvoreingenommen feststellen, was tatsächlich der Fall ist: Dies gilt in den verschiedensten Bereichen, angefangen bei den unterschiedlichen Regungen in unserem Bewußtsein bis hin zu den Begegnungen mit anderen Menschen und anderen Kulturen. Die Unterscheidung der Geister setzt voraus, daß die verschiedenen Bewegungen unseres Gemütes erst einmal in aller Objektivität als solche konstatiert werden.

Das Individuum

Die Realität, die Suárez im Auge hat, ist für ihn immer individuell. Es existieren nur Individuen, nichts sonst (DM 5, 1, 4). Nur das einzelne, das Individuelle existiert, und wir sind imstande, dieses einzelne auch intellektuell als solches zu erkennen. Suárez übernimmt hier mit gewissen Modifikationen eine der Grundthesen des Nominalismus, obwohl sie nicht nur dem klassischen Thomismus, sondern auch der Lehre des Duns Scotus widerspricht, der Suárez ansonsten in nicht wenigen Punkten folgt, wie Honnefelder gezeigt hat⁷. Damit setzt sich Suárez in ausdrücklichen Gegensatz zur üblichen Lehre der Tradition. Dieser Unterschied zwischen den Wesensmerkmalen, die allen Gliedern einer bestimmten Spezies in gleicher Weise zukommen und die damit mitgegeben sind, daß ein Individuum dieser Art oder Klasse angehört, und den Eigentümlichkeiten, die die Einzigkeit dieses Individuums ausmachen und es von allen anderen unterscheiden. Für Suárez hingegen kennt die Wirklichkeit keinen Unterschied zwischen Gemeinsamkeiten und individueller Eigenart, sondern jedes existierende Wesen ist nach ihm bis in die letzte Faser seiner Wirklichkeit hinein durch und durch individuell. Auch das, was ein Individuum mit den anderen seiner Art gemeinsam hat und was wir darum unter einen gemeinsamen Begriff fassen, sei in Wirklichkeit nicht gemeinsam, sondern habe in jedem Individuum seine jeweilige ei-

gentümliche Ausprägung. Die verschiedenen Individuen seien einander in dem, was wir ihnen als Gemeinsamkeiten zuschreiben, lediglich ähnlich (DM 6, 1, 15). Eine philosophische Diskussion über die Problematik dieser These würde hier zu weit führen.

Daß es sich bei dieser philosophischen Streitfrage nicht nur um eine bloß fachinterne Spitzfindigkeit handelt, zeigt sich dann, wenn man sie ein wenig anders akzentuiert. Dann lautet sie nämlich: Alles Wirkliche ist konkret, nichts ist allgemein, sprich: abstrakt. Das ist das eigentliche Anliegen, das hinter dieser Lehre steht und ihr trotz ihrer philosophischen Problematik eine große Attraktivität verleiht. Bei der These, es gebe nur Individuelles, schwingt nämlich mit: Es geht in aller Philosophie, in aller Wissenschaft letzten Endes nicht um abstrakte Prinzipien, Gesetze oder Regeln, sondern um die konkrete Wirklichkeit der Individuen.

Die Betonung des einzelnen ist auch ein Charakteristikum bei Ignatius. Seine Exerzitien richten sich an einzelne Menschen. Der einzelne soll durch sie sein Leben in Ordnung bringen und gegebenenfalls zu der persönlichen, individuellen Lebenswahl finden, zu der ihn Gott berufen hat und in der er am besten Gott zu dienen vermag. Man könnte die augustinische Devise „Gott und die Seele“ ebensogut auch über die ignatianischen Exerzitien schreiben. Ignatianische Exerzitien in ihrer ursprünglichen Form sind kein gemeinschaftliches Tun, sondern ein Vorgang zwischen Gott und einem einzelnen Menschen, der seinerseits wieder einzeln zu den hierfür nötigen Übungen angeleitet wird.

Ähnliches gilt auch für die Weise, wie Ignatius seinen Orden konzipiert hat. Auch hier ist – jedenfalls von Ignatius her – das Verhältnis des Oberen zu den einzelnen Mitgliedern des Ordens und nicht etwa zu einer Gruppe grundlegend. Dies hängt mit dem für die Gesellschaft Jesu charakteristischen Bestreben zusammen, jedem einzelnen als solchem gerecht zu werden und so eine optimale Vielfalt apostolischen Wirkens zu ermöglichen. Bei allen allgemeinen Regeln und Anweisungen kommt es in den Exerzitien wie in der Praxis des Ordens doch entscheidend darauf an, was für den jeweils einzelnen in seiner Situation das hier und jetzt Geforderte und Rechte ist. Als Voraussetzung hierfür ist es natürlich wiederum notwendig, daß der Obere nach Möglichkeit auch jeden einzelnen wirklich mit seinen persönlichen Fähigkeiten und Grenzen kennt. Überträgt man das Modell dieser persönlichen Kenntnis, die der Obere von all seinen Untergebenen haben sollte, auf die allgemeine philosophische Ebene, dann entspricht ihr die von Suárez vertretene Lehre, daß wir imstande seien, die Eigentümlichkeit des Individuums verstandesmäßig zu erkennen.

Vielleicht gibt es noch einen weiteren, nicht sofort sichtbaren Grund, der die These, daß alles individuell sei, dem Jesuiten Suárez so schmackhaft gemacht hat: Wenn es keine strenge Gemeinsamkeit gibt, sondern letzten Endes nur individuelle Verschiedenheit, dann folgt hieraus eine größere Verschiedenheit und auch

Variabilität der Wirklichkeit, als wenn es durchgängige reale allgemeine Strukturen der Wirklichkeit gäbe. Ein Geist, der die vorgegebene Wirklichkeit nicht einfach nur hinnehmen, sondern sie verändern möchte, wird darum geneigt sein, das Gegebene in einer Weise zu interpretieren, die nicht alles von vornherein auf ewige Zeiten festgelegt sein läßt und ihm so eine gewisse Offenheit für sein Tun verschafft. Andererseits soll dies in einer klugen und abgewogenen Weise geschehen, die von dem ausgeht, was als gegeben vorfindbar ist, damit es nicht dazu kommt, daß in illusionärer Verkennung der Tatsachen alles und jedes für beliebig veränderbar angesehen wird. Diese Einstellung scheint mir aber durchaus ignatianischen Geistes zu sein.

Das Individuelle kann man mit dem Konkreten gleichsetzen, weil bei Suárez alles ins Konkrete hinein vereinigt wird: Das Konkrete ist eines, es läßt sich nicht in verschiedene Elemente auseinanderdividieren. Was die Tradition reale metaphysische Zusammensetzungen nannte, kann Suárez nur noch als Zusammensetzungen verschiedener individueller Gegebenheiten verstehen und muß es darum ablehnen. Die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Wesen und Existenz oder zwischen Allgemeinem und Individuellem haben für ihn zwar einen sachlichen Grund, als Unterschiede gibt es sie aber nicht in der Realität, sondern nur in unserem Denken, das die reale Einheit des Konkret-Individuellen in verschiedene Aspekte aufteilt.

Auch die Möglichkeit ist bei Suárez immer bis ins einzelne hinein bestimmt und konkret. Dies ist unter anderem dadurch begründet, daß dies eine Voraussetzung für die Lehre vom göttlichen Vorherwissen aller denkbaren Handlungsalternativen und Handlungssituationen aller Menschen ist, auf Grund welchen Wissens (der „*scientia media*“) Gott diejenige Situation herbeiführt, in der ich frei so handle, wie Gott es will. Mit Hilfe dieser philosophisch-theologischen These will Suárez, ähnlich wie sein Mitbruder Molina, die menschliche Freiheit mit der göttlichen Allwirksamkeit vereinbar machen. Zu diesem Zweck muß Gott die Möglichkeit in allen Details kennen; sie ist also für Suárez ebenso konkret, individuell und durchgängig bestimmt wie die Wirklichkeit und unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß sie nicht oder noch nicht verwirklicht ist.

Auch für diese These gibt es so etwas wie ein Pendant bei Ignatius. Ignatius hatte nämlich die Gewohnheit, alles bis ins Detail zu durchdenken, und er tut dies auch da, wo er sofort hinzufügt, daß man auch ganz anders handeln könne oder gar müsse, sofern die konkrete Situation dies erfordere. Dies findet man in vielen seiner Briefe ebenso wie in den Ordenssatzungen, und hiervon zeugen auch die detaillierten Anweisungen, die Ignatius in seinen Exerzitien gibt, und die doch immer dem jeweiligen Fassungsvermögen und Voranschreiten dessen, der sie macht, anzupassen sind. Die Anweisungen des Ignatius haben also nicht selten den Charakter von konkret und detailliert skizzierten Möglichkeiten, die möglicherweise nie auf genau diese Weise verwirklicht werden.

Man hat Suárez vorgeworfen, in seinen Aussagen polemischer zu sein als etwa Thomas von Aquin, weil er nach der Sichtung anderer Positionen sehr dezidiert Stellung bezieht, was gelegentlich wie ein Abqualifizieren einer anderen Position klingen kann. Aber dahinter steckt doch die genuin ignatianische Haltung, die zuerst alle Möglichkeiten sorgfältig erwägt und unterscheidet, dann aber wirklich zu einer eindeutigen Entscheidung gelangt und diese auch eindeutig vertritt, mag dies auch nicht von allen anderen immer gerne gesehen werden. Suárez ist als Philosoph gleichsam ein Handelnder, der ein Problem nicht offenlassen kann, sondern entscheiden muß, weil man die Handlung nicht nach Belieben suspendieren kann. Und Suárez kann von Ignatius her handeln, sprich: entscheiden, weil er aus den ignatianischen Exerzitien die Kunst der Entscheidung im nicht von allgemeinen Regeln eindeutig ableitbaren jeweiligen Einzelfall gelernt hat.

Vielleicht steht die Tendenz zur Entscheidung auch hinter einer anderen Eigenart der Metaphysik von Suárez, von der bereits die Rede war. Suárez kennt keine wirkliche metaphysische Unterscheidung, weil Unterscheidung (von wenigen Ausnahmen abgesehen) für ihn immer gleich mögliche Trennung bedeutet, es sich aber bei metaphysischen Zusammensetzungen nicht um Elemente handelt, die voneinander zu trennen wären. Sicherlich findet sich die weitgehende Gleichsetzung von Unterscheidbarkeit und Trennbarkeit auch bei vielen anderen Philosophen, doch für Suárez könnte auch hier das Moment der Entscheidung im Spiel gewesen sein. Denn Unterscheidung ist für Ignatius kein Selbstzweck, sondern Mittel, um zur Entscheidung zu gelangen. Wer aber auf Entscheidung aus ist, für den werden Unterscheidungen sehr schnell zu Alternativen, er wird Unterscheidbares also als Trennbares interpretieren.

Zwischen Tradition und Moderne

Bei aller Betonung des Individuellen macht Suárez dennoch die Allgemeinheit nicht ganz und gar zum Produkt unseres Geistes, sondern er schreibt ihr ein entferntes Fundament in der Realität zu. Auf diese Weise versucht er, eine Mittelposition zwischen der traditionellen Auffassung und dem Nominalismus einzunehmen. Es ist dies aber nur ein konkretes Beispiel für die allgemeine Tendenz von Suárez, eine Mittelposition zwischen Tradition und Moderne einzunehmen. Diese Mittelposition erreicht er aber des öfteren nur dadurch, daß er fast zwei Extreme zusammenzwingt. So sagt er in bezug auf die Frage von Individuum und Allgemeinem einerseits, daß das Allgemeine real sei und deshalb unsere Wissenschaften von der Realität handelten (DM 6, 2, 1). Andererseits schreibt er dann ebenso dezidiert die Allgemeinheit nur dem menschlichen Denken zu (DM 6, 2, 13). Ähnliche Spannungen zeigen seine Aussagen über die Frage, ob und inwieweit eine nur mögliche und nicht verwirklichte Wesenheit etwas Reales oder ein

reines Nichts sei. Je nach Kontext lassen sich beide Aussagen bei Suárez finden. Wenn Suárez, wie in diesen Beispielen, weniger in komplementärer Zuordnung verschiedener Prinzipien denkt, sondern eher widerstreitende Behauptungen einander schroff gegenüberstellt, dann scheint bei ihm eine ähnliche Dialektik durch wie die, die in dem bekannten Diktum zum Ausdruck kommt, das Ignatius zugeschrieben wird: Wir sollten in allem so auf Gott vertrauen, als ob alles von uns selbst abhinge, und zugleich in allem so unsere eigenen Kräfte einsetzen, als ob alles von Gott abhinge⁸.

Dies alles zeigt, daß die Metaphysik von Suárez deshalb, weil er klassische und moderne Positionen vereinbaren will, eine große Spannung in sich trägt, wie man sie ähnlich auch bei Ignatius finden kann. Ein Beispiel dafür ist die Rolle der Kirche in den Exerzitien: Einerseits finden sich in den Exerzitien keine konkreten kirchlichen Elemente im Sinn von gemeinschaftlichem Tun oder ähnlichem. Andererseits finden sich gerade in den so individuell geprägten Exerzitien „Regeln für das wahre Gespür in der Kirche“ (EB 352), die eine Loyalität zur Kirche zum Ausdruck bringen, die für uns Heutige manchmal kaum noch nachvollziehbar scheint. Einerseits hat sich Ignatius voll und ganz der Entscheidung des Papstes in bezug auf seinen Orden unterworfen, andererseits hat er doch alle denkbaren legalen Mittel angewendet, um den Papst daran zu hindern, etwas zu befehlen, was seinem Verständnis des Ordens zuwiderlief, wie etwa die Einführung des Chorgebets oder die Erhebung von Francisco Borja zum Kardinal.

Suárez ist, schon aus Rücksicht auf die damalige kirchenamtliche Position, aber sicher auch aus persönlicher ehrlicher Überzeugung bestrebt, thomistische Philosophie zu betreiben. Deshalb wird ein Teil seiner Verteidiger nicht müde, nicht zuletzt unter Berufung auf seine persönliche Ehrlichkeit und Integrität, alle Behauptungen, Suárez sei vom rechten Pfad des Thomismus abgewichen, als böswillige Verleumdung zu brandmarken. Aber die Interpretation einer Philosophie kann nicht gut gemeinte Absichten zu ihrem Maßstab nehmen, sondern muß sich am vorliegenden Resultat orientieren. Und da kann kein ernsthafter Zweifel daran bestehen, daß Suárez in verschiedenen Punkten nicht nur vom Thomismus, wie er sich zur damaligen Zeit entwickelt hatte, abweicht, sondern auch von manchen Thesen und Intentionen, die Thomas selbst vertreten hatte. Denn Suárez will auf dem Stand seiner Zeit stehen. Wenn er in seinen metaphysischen Disputationen die ganze Palette zeitgenössischer Meinungen zu einem bestimmten Fragepunkt Revue passieren läßt, dann ist das für ihn mehr als nur eine Fleißarbeit oder das Bemühen um möglichst vollständige Widerlegung möglichst vieler Kollegen. Suárez hat sich vielmehr tatsächlich mit den neueren philosophischen Strömungen seiner Zeit auseinandergesetzt, und er versucht, ihnen gerecht zu werden. Er will und muß als Mensch seiner Zeit Philosophie treiben und will zugleich treu zur Tradition stehen, und dies nicht in einer nur äußeren Loyalität eines beharrenden Konservativismus, sondern aus echter Überzeugung.

Daß Suárez bei seinem Bemühen, auf der Höhe der Zeit zu stehen, sich nicht nur auf Philosophie und Theologie beschränkte, sondern auch den Naturwissenschaften Rechnung trug, zeigt sich beispielsweise bei seiner Erörterung der Gottesbeweise. Bei allem Respekt vor Aristoteles und Thomas kann er das Prinzip, daß alles Bewegte einen Bewegter voraussetze, nicht mehr als gültig ansehen. Hier zeigt sich schon das Heraufkommen der neuzeitlichen Naturwissenschaft, für die im Gegensatz zur Meinung des Aristoteles die gleichförmige geradlinige Bewegung als solche keiner physikalischen Ursache mehr bedarf. Der berühmte Schluß auf den aristotelischen unbewegten Bewegter hat darum keinen Ort mehr bei Suárez und muß durch einen anderen Beweisgang ersetzt werden, der statt von der Bewegung vom Werden und somit von der Kontingenz, von der Verursachung als solcher seinen Ausgang nimmt (DM 29, 1, 20).

Geist und Freiheit

Ein Punkt, in dem sich Suárez als Vertreter einer modernen Denkungsart zeigt, ist die beginnende Trennung von Geist und Materie. Für Suárez ist es nicht mehr, wie noch für Thomas, möglich, im sinnlich Wahrgenommenen durch den menschlichen Verstand den geistigen Wesensgehalt zu erfassen. Sinnliches und Geistiges sind zwei von vornherein getrennte Bereiche. So wird nach der Auffassung von Suárez nicht im sinnlich Erfahrenen dessen geistiger Kern erfaßt, sondern es wird gleichsam parallel zur sinnlichen Wahrnehmung eine verstandesmäßige Einsicht vollzogen. Hinter dieser Auffassung steckt eine stärkere Loslösung des Geistigen vom Leiblichen und Materiellen. Dies bedeutet, um hier keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, keineswegs eine Geringschätzung des Materiellen und des Leibes. Es bedeutet aber, daß der menschliche Geist stärker die Position eines Gegenüber zu allem anderen einnimmt, als es in der Tradition der Fall war. Hier müßte natürlich nuanciert werden: Suárez ist noch lange kein Vertreter einer neuzeitlichen Dualität, wo ein selbstbewußtes und selbstmächtiges Subjekt der Objektwelt gegenübersteht.

Aber die stärkere Absetzung dieser Welt vom Subjekt findet sich bereits bei Ignatius. Im „Prinzip und Fundament“ seiner Exerzitien wird alles außer dem Menschen zum Mittel für dessen Ziel. Wenn Gesundheit oder Krankheit, langes oder kurzes Leben zu den Dingen gehören, die nur Mittel sind, dann wird damit auch der menschliche Leib in den Bereich dessen eingereicht, was dem frei entscheidenden Subjekt gegenübersteht. Dies wird aber unausweichlich früher oder später zu einer schärferen Scheidung zwischen dem geistigen Ich und der gesamten übrigen Weltwirklichkeit führen. Suárez ist nur ein erster Schritt auf diesem Weg, der das typische neuzeitliche Bewußtsein kennzeichnen wird. Aber er ist insofern ein erster Schritt, als er die Absetzung des Geistes vom Sinnlichen und

damit vom Materiellen stärker vollzieht, als dies etwa Thomas von Aquin getan hatte. Die Hinordnung aller Mittel auf das Ziel des Menschen im „Prinzip und Fundament“ des Ignatius soll den Menschen frei machen. Wie wichtig die Freiheit für Ignatius ist, hatte sich bereits daran gezeigt, daß das schon erwähnte „Suscipe“, das Gebet der Hingabe an Gott, die Freiheit an erster Stelle nennt. Frei wird der Mensch nur dann, wenn er sich allen weltlichen Gütern gegenüber indifferent macht⁹. Was Ignatius hier als spirituelle Anweisung versteht, wird bei den Philosophen seines Ordens in die Definition der menschlichen Freiheit eingehen.

Suárez widmet der menschlichen Freiheit in seinen Metaphysischen Disputationen eine sehr ausführliche Darlegung. Dies zeigt schon, welche Wichtigkeit dieses Thema dadurch bekommen hat, daß von verschiedenen Seiten her die menschliche Willensfreiheit in Frage gestellt wird. Suárez nennt die Willensfreiheit nicht nur „liberum arbitrium“, sondern kennzeichnet die Freiheit als „indifferentia“ (z. B. DM 19, 2, 15) und gebraucht damit zur Kennzeichnung der Wahlfreiheit einen Ausdruck, der früher in diesem Zusammenhang kaum verwendet wurde. Es spricht sehr viel dafür, daß dieser neue Wortgebrauch seinen Ursprung in den ignatianischen Exerzitien hat. Die Freiheit besteht in diesem Leben beim Menschen in der Indifferenz, und zwar sowohl vom Objekt wie vom Akt her. Allerdings sagt Suárez, daß die Indifferenz als solche noch nicht ausreicht, es muß die Fähigkeit hinzukommen, sich zu einer Handlung zu bestimmen (DM 19, 2, 19). Aber auch dies verweist wieder auf das ignatianische „Prinzip und Fundament“. Denn bei Ignatius ist die Indifferenz ja nicht Selbstzweck, sondern nur die – freilich notwendige – Voraussetzung für die Fähigkeit, sich in der rechten Weise entscheiden zu können.

Die Metaphysik des Francisco Suárez stellt den gigantischen Versuch dar, auf dem Boden einer veränderten und sich weiter verändernden allgemeinen Welt-sicht den Kern der Tradition in einer zeitgemäßen Form und Weise weiterzugeben. Dies geht nicht ohne tiefgreifende Spannungen, die die Architektur dieses Werks durchziehen. Und es stellt sich zu Recht die Frage, ob und inwieweit Suárez eine Synthese gelungen ist, die wirklich das alte Erbe und die neuen Anliegen harmonisch verbinden konnte. Aber vielleicht war eine solche Verbindung gar nicht anders möglich als auf die Weise, die Suárez in Angriff genommen hat. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Metaphysik von Suárez dadurch honoriert wurde, daß sie jahrhundertlang sowohl bei Katholiken als auch an den protestantischen Fakultäten als *das* Schulbuch scholastischer Metaphysik fungierte. Es wäre interessant zu wissen, was Suárez davon gehalten hätte, hätte er gewußt, daß seine Metaphysischen Disputationen einmal *das* Kompendium scholastischer Philosophie werden sollten. Ob er sich dessen bewußt war, daß seine Philosophie zum einen der Kontrapunkt werden sollte, von dem sich Descartes absetzen würde, zum anderen aber zugleich der Anknüpfungspunkt, den Leibniz und Wolff auf-

greifen würden, den aber im Grund auch Descartes nicht wirklich hatte verleugnen können? Denker wie Siewerth und Gilson sahen darin fast ein Verhängnis, daß es durch die Vermittlung von Suárez zur neuzeitlichen Philosophie kommen konnte. Man mag darüber verschieden urteilen. Aber Suárez hat wohl auch in diesem Punkt das Schicksal seines Ordensvaters geteilt, das darin besteht, daß dessen Versuch, in seinem Orden Neues mit Herkömmlichem zu vereinen, nicht nur Lob, sondern auch immer wieder Kritik erntete. Daß ihrer beider Unternehmen gewagt war und den Keim mancher Probleme in sich barg, wird beiden, Ignatius wie Suárez, vermutlich nicht verborgen geblieben sein. Aber sie waren sich trotz alledem sehr wohl bewußt, daß gerade hierin ihre Sendung in ihrer Zeit bestehen sollte, und sie haben sich dieser Sendung mit einem Einsatz gestellt, der auch heute noch unsere Bewunderung verdient.

ANMERKUNGEN

¹ Die Rechtsphilosophie soll hier außer Betracht bleiben. Die Disputationes Metaphysicae werden mit DM zitiert; die folgenden Zahlen bezeichnen die Disputation, die Sektion und die Nummer.

² Die Nummern des Exerzitienbuchs (EB) werden zitiert nach: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte, übers. u. erl. v. P. Knauer (Graz 1978).

³ Die Zitate aus dem „Bericht des Pilgers“ sind der von Candido de Dalmases hrsg. „Autobiografía de San Ignacio“ entnommen, die in den von Ignacio Iparraguirre hrsg. „Obras Completas de San Ignacio de Loyola“ (Madrid 1963) enthalten ist.

⁴ Vgl. dazu das Vorwort zu den DM („Ratio et discursus totius operis“).

⁵ F. Ulrich, Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffs bei Suarez, Duns Scotus und Thomas? (Diss. München 1955) 20.

⁶ Er spricht z. B. in: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III/1 (Einsiedeln 1965) 385 von der „vollendeten Naivität des Schulmanns“ Suárez.

⁷ Vgl. L. Honnefelder, Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Hamburg 1990) 200–294.

⁸ Zur genaueren Fassung dieses Diktums: H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1964) 230 f.

⁹ „Deshalb ist es nötig, daß wir uns gegenüber allen geschaffenen Dingen in allem, was der Freiheit unserer Entscheidungsmacht gestattet und ihr nicht verboten ist, indifferent machen“ (EB 23).

Der Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags an der Hochschule für Philosophie, München, am 24. 11. 1990.