

auf die humanspezifischen Voraussetzungen der geschichtlich-kulturellen Evolution“ (234) und bestimme den Menschen als leibliches Beziehungswesen – weshalb auch „die gesellschaftlichen Kooperations- und Kommunikationsprozesse [...] nicht losgelöst von ihren natürlichen, leiblichen und sinnlich-emotionalen Voraussetzungen“ (ebd.) gedeutet werden könnten. Drittens sei auf die emanzipative Dynamik der Ethik hinzuweisen, die eine Übersetzungsfunktion der Philosophie für die Religion zwar nicht grundsätzlich verwerfe, praktisch aber doch stark relativiere (vgl. 236).

Mit diesem Sammelband legen die Autorinnen und Autoren erstmals einen durchgehenden Kommentar zu Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christentums“ vor, der seine Religionskritik in den größeren Kontext der Diskussionen um die spekulative Philosophie und der anthropologischen Wende des Denkens einordnet. Indem Religion als menschlicher Vollzug gedeutet und damit explizit in die Nähe zur Anthropologie gerückt wird, erfährt auch die Religionskritik eine Zuspitzung, die weit über den klassischen Projektionsverdacht hinausgeht. Feuerbachs Kritik richtet sich gegen den Theismus ebenso wie gegen die christliche Theologie, die beide ganz grundsätzlich in Frage gestellt werden können, ohne dabei die humane, ja humanisierende Ausrichtung der Religion bestreiten zu müssen. Das philosophische Ringen um den Menschen, die Frage nach Leib und Sinnlichkeit, die messianische Sprache oder das Naheverhältnis von Sakramenten und Symbolen eröffnen aber auch neue Perspektiven, die der Theologie erlauben, konstruktiv an Feuerbach anzuknüpfen und die eigenen Positionen an seiner Kritik zu schärfen. P. SCHROFFNER SJ

SUÁREZ, FRANCISCO: *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von STEFAN SCHWEIGHÖFER (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 38). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 171 S., ISBN 978-3-451-34796-2 (Hardback).

Unter Philosophiehistorikern wurde lange und wird teilweise immer noch kontrovers die Frage diskutiert, ob und inwieweit es beim Übergang von der Epoche der Philosophie des Mittelalters zur Neuzeit zu einem radikalen Bruch gekommen ist oder ob anstelle eines vollkommenen Paradigmenwechsels auch Kontinuitäten existiert haben. Der spanische Spätscholastiker Francisco Suárez darf ungeachtet seiner Lebensdaten (1548–1617) einen Platz in der mittelalterlichen Philosophie beanspruchen, gilt er doch als großer Systematisierer der Hochscholastik. Die autoritätsfeindliche Aufklärung erhob den Vorwurf, Suárez' Quaestionen folgten knechtisch Autoritäten und stellten als reiner Eklektizismus kein selbstständiges philosophisches Denken dar. Doch mittlerweile weiß die moderne Philosophiegeschichte seine Argumentationsstrategien besser zu würdigen: In dem höchst artifiziellen Argumentationsgebäude machen Quaestionen mit autoritativen Lehrmeinungen vertraut und Disputationen geben den Wissensstand wieder und legen Suárez' eigene Lehrmeinung dar.

Stefan Schweighöfer (= Sch.) kommt das Verdienst zu, Suárez' kleine Abhandlung *De voluntario et in voluntario* in der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ (= HBPhMA) als lateinisch-deutsche Ausgabe einem breiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht zu haben. Dieser Traktat, der einer zwischen 1578 und 1582 am Collegium Romanum gehaltenen Vorlesungsreihe zu Thomas von Aquins *Summa Theologiae* entstammt und postum überarbeitet von Suárez' Sekretär Alvarez publiziert wurde, bildet den Grundstein für seine spätere Moralphilosophie und stellt einen wichtigen Beitrag in der damals wie heute aktuellen Diskussion der Willensfreiheit dar.

Sch. stellt seiner lateinischen Textausgabe mit nebenstehender deutschen Übersetzung eine kurze Einleitung voran, in der er konzise über Suárez als Vermittler der Hochscholastik sowie über dessen im nachfolgenden Text behandelte Konzeption von Verstand und Willen informiert. Ebenfalls in der Einleitung enthalten sind Anmerkungen zur vorliegenden Übersetzung, die dem lateinunkundigen Leser Aufschluss geben über die lateinischen Entsprechungen der deutschen Begriffe. So

hat sich Sch. entschieden, den Begriff des Aktes (*actus*) beizubehalten und so einer Vermengung mit dem Begriff der Handlung (*actio*) vorzubeugen. Ebenso erhellend ist die etymologisch gelungene Übersetzung des Willentlichen (*voluntarium*) und des Gewollten (*volitum*); denn während das Willentliche einen spezifischen Akt des Vermögens des Willens darstellt, meint das Gewollte nicht in Akt gesetzte Wünsche und Neigungen des Willens. Ein weiterer in der Diskussion häufig genannter Terminus ist der des *liberum arbitrium*, der oft als „freie Wahl“, „freie Wahlentscheidung“ oder einfach „freier Wille“ wiedergegeben wird. Sch. bescheinigt diesen gebräuchlichen Übersetzungen zwar eine prinzipielle Korrektheit, befindet sie aber als unzureichend für die Wiedergabe dieses lateinischen Terminus technicus: „Die Freiheit stammt nämlich nicht aus dem Willen allein, wie der Begriff ‚freier Wille‘ suggerieren könnte“ (32), und „andererseits scheint der Begriff der ‚freien Wahlentscheidung‘ nicht hinreichend stark auf den Willen zu verweisen“ (ebd.). Sch. kombiniert die beiden Übersetzungsmöglichkeiten und kommt zu dem, wie er selbst zugibt, wenig gebräuchlichen Begriff der „freien Willensentscheidung“.

Im ersten Abschnitt der Disputatio I geht Suárez der Frage nach, was es bedeutet, dass etwas willentlich ist. Suárez versteht den Willen als einziges Vermögen, das formal frei ist, wobei seine Freiheit im Verstand wurzelt. Dieses Verständnis lässt Suárez im Streit zwischen Thomisten und Scotisten Position beziehen. Thomas von Aquin vertritt die Ansicht, dass der Wille ein blindes Vermögen sei, das nur durch die Erkenntnis der Vernunft überhaupt Objekte erstreben könne, auf die es sich richtet; denn für Thomas ist etwas nur *sub ratione boni* erstrebbar. Duns Scotus wendet dagegen ein, dass Verstandesurteile notwendig Urteile seien, weil sie sich nach der Beschaffenheit der Dinge selbst richteten, was zur Folge hätte, dass Willensakte, die einem Urteil folgten, notwendig wären; auf Gott übertragen dürfte es keine kontingenten Dinge geben. Suárez übernimmt teilweise die thomistische Position, wenn er den Willen als blinde Potenz ansieht, präzisiert diese aber dahingehend, dass der Wille nicht durch Erkenntnis determiniert werde, sofern nicht das *summum bonum* in der Gottesschau gegenüberstünde. Er übt einerseits die typische Kritik an den Nominalisten, dass das Schlechte nicht gewollt werden könne und dessen Wahl nur unter dem Aspekt eines Guten geschehe. Andererseits erscheint bei Suárez die nominalistische Unterscheidung von Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intellectus*) deutlicher als bei Thomas: Denn während der Verstand als Vermögen nur den Gegenpart zum Willen darstelle, umfasse die Vernunft auch den vernünftigen Willen.

Der zweite Abschnitt widmet sich v. a. der Frage nach der Freiheit von Handlungen, da diese – nicht die Willentlichkeit – häufig in Frage gestellt wird, so z. B. von Vertretern eines Fatalismus oder Astrologen. Gegen die ersten führt Suárez an, dass das Schicksal der göttlichen Macht unterliege, während er bei Letzteren argumentiert, dass eine Determination durch die Gestirne nur bei materiellen Seelen der Fall wäre. Der Jesuitentheologe betont gegenüber der reformatorische Theologie, dass Gottes Einwirken auf den menschlichen Willen nicht dessen Freiheit aufhebe. Auch die Lehre, dass das sinnliche Begehren die Freiheit aufhebe – hier wird die Willensfreiheit nicht prinzipiell in Abrede gestellt, sondern nur unter der *conditio* einer gefallenen Natur als aufgehoben angesehen –, wird von Suárez abgelehnt. Denn Triebe heben für ihn in Anschluss an Thomas von Aquin die Vernunft nicht auf und somit bleibe die Grundlage eines freien Willens bestehen.

Im dritten Abschnitt qualifiziert Suárez inhaltlich das Freie näher. Frei ist ihm zufolge jene Handlung, in der der Mensch einer vollkommenen Lenkung der Vernunft nachgeht. Da hierbei Abstufungen der Vernunft in den Akten möglich sind, existieren für Suárez Grade der Freiheit. Aber auch in der Negativdefinition gibt es nach Suárez vier Stufen. Die erste Stufe der Freiheit ist die Abwesenheit von Zwang, auch wenn noch Notwendigkeit besteht. Auf der zweiten Stufe fehlt die Notwendigkeit. Die dritte Stufe schließt auch psychisch-physische Einschränkungen wie Schwäche (*infirmitas*), Verleitung (*inductio*) oder verkehrte Gewohnheit

(*prava consuetudo*) aus. In der höchsten Form dieser negativen Freiheit entfallen auch moralische Bindungen wie Verpflichtungen (*obligatio*).

Im vierten Abschnitt geht Suárez auf verschiedene Formen des Willentlichen ein. Dabei unterscheidet er 1) das vollkommene und das unvollkommene Willentliche, 2) das in sich und in etwas anderem Willentliche sowie 3) das mittelbare und das unmittelbare Willentliche. Was 1) angeht, so liegt das unvollkommene Willentliche im Unterschied zu seinem Gegensatz in einer Privation der Vernunft. Als Beispiel für ein in etwas anderem Willentliches führt Suárez die Gesundheitsschädigung durch den Verzehr einer Speise an. In diesem Fall geschieht die Schädigung der Gesundheit nicht willentlich, sondern im Begehren bzw. Verzehren der Nahrung, das intendiert wird. Für Suárez stehen diese handlungstheoretischen Unterscheidungen im Dienst für moralische Beurteilungen. Demnach ist eine in etwas anderem willentliche Handlung moralisch verboten, wenn a) ein Kausalnexus zwischen dem primär Gewollten und der Begleiterscheinung besteht – im Beispiel der Genuss der Speise und die Gesundheitsschädigung –, b) ein Wissen über diesen Zusammenhang vorhanden ist und c) eine Vorschrift existiert, die befiehlt, das eine zu vermeiden, damit nicht das andere eintritt. Die Differenzierung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Willentlichen wird an dieser Stelle von Suárez begonnen und im nächsten Abschnitt fortgeführt. Zunächst bestimmt er das unmittelbare Willentliche moralisch als vom Willen abstammend. Er widersetzt sich der landläufigen Identifikation des unmittelbaren Willentlichen mit dem in etwas anderem Willentlichen und stellt dieser die Definition entgegen, dass das unmittelbare Willentliche von einem wollenden Willen abstamme und durch einen positiven Akt getan werde. Von dieser Definition kommt Suárez zu Beginn des fünften Abschnitts zu der Frage, ob es überhaupt ein unmittelbares Willentliches gibt, das keinen Akt voraussetzt. Diese Problematik weist eine gewisse Analogie zu der Frage auf, ob es ein Unterlassen ohne Akt gibt. Für Suárez bedeutet Willensfreiheit im Anschluss an die Thomisten auch die Freiheit des Nichthandelns und folglich entstehe das Fehlen des Aktes durch seine Freiheit und werde demnach willentlich. Die zweite Frage, der Suárez in diesem Abschnitt nachgeht, ist, was nötig ist, damit der Wille irgendetwas auf mittelbare Weise will. Er führt zwei Kriterien an, ein subjektives (Erkenntnis des Handelnden) und ein objektives (im Machtbereich des Willentlichen liegend).

Im sechsten und letzten Abschnitt untersucht Suárez, wo das Willentliche auftritt. Dieses tritt ihm zufolge in Einzelsubstanzen (*quod est suppositum*), Vermögen und Akten auf. Bei den Einzelsubstanzen trete das Willentliche vollkommen bei vernünftigen Lebewesen, unvollkommen dagegen bei (rein) sensitiven Lebewesen auf, deren Streben nicht der Vernunft entspringe, sondern angeboren (*appetitus innatus*) sei. Unter den Vermögen ist für Suárez primär der Lebenstrieb (*appetitus vitae*) – und ihm unterworfen die anderen Vermögen – Träger des Willentlichen; im eigentlichen Sinne finde sich daher das Willentliche nur in den Akten.

Sch. hat eine gleichermaßen gut lesbare wie terminologisch präzise Übersetzung geliefert. Dass er über die Einleitung hinaus keine weiteren Kommentare gibt, ist dem Konzept von Herders Reihe HBPhMA geschuldet, die in erster Linie Primärtexte mit Übersetzung einem größeren Publikum zur Verfügung stellen will. Ein Manko stellt aber Sch.s Umgang mit im Text enthaltenen Zitaten dar. Er schlüsselt allenfalls Abkürzungen der von Suárez herangezogenen Autoren und Werke in den Fußnoten auf, verweist aber nicht auf Standardausgaben, in denen man diesen Angaben bei Interesse nachgehen kann. Ein Lapsus ist Sch. bei der Auflösung von 2. Machabaeorum 1 (94) unterlaufen, was er fälschlich mit „zweiter Brief der Makkabäer“ anstatt „zweites Buch der Makkabäer“ wiedergibt. (Zudem fehlt hier wie bei allen Bibelstellen auch die Versangabe, die durchaus hilfreich wäre, auch wenn Suárez diese entsprechend den damaligen Gepflogenheiten selbst nicht anführt.) Dennoch hat Sch. eine sehr nützliche Textausgabe mit Übersetzung vorgelegt und es bleibt zu hoffen, dass Suárez' Traktat nicht nur unter Philosophiehistorikern rezipiert wird, sondern auch bei Ethikern und Handlungstheoretikern auf neues

Interesse stößt, wie es Suárez rechtstheoretische Schriften wieder von Rechtsphilosophen erfahren. J.-M. PINJUH

DE CANDIA, GIANLUCA: *Der Anfang als Freiheit*. Der Denkweg von Massimo Cacciari im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (Scientia & Religio; 18). Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2019. 360 S., ISBN 978–3–495–49061–7 (Hardback); 978–3–495–82040–7 (PDF).

Deutschsprachigen Leserinnen und Lesern ist der 1944 geborene Massimo Cacciari vielleicht noch als Bürgermeister von Venedig bekannt. Der Professor für philosophische Ästhetik regierte die Lagunenmetropole von 1993 bis 2000 und nochmals von 2005 bis 2010. Das umfangreiche wissenschaftliche Schaffen des im Feuilleton der FAZ einmal als „kauziger Lagunendenker“ apostrophierten Cacciari ist dagegen – auch wegen weitgehend fehlender Übersetzungen seiner zentralen Werke – im deutschen Sprachraum bisher kaum rezipiert worden. Nachdem bereits 2016 Isabella Guanzinis vergleichende Studie zu Cacciari und Hans Urs von Balthasar in deutscher Übersetzung erschienen war, hat nun Gianluca De Candia die erste ausführliche wissenschaftliche Monographie in deutscher Sprache vorgelegt, die das Denken Cacciaris systematisch erschließen möchte. 2017 wurde sie als Habilitationsschrift an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen.

Nach einer kurzen Einleitung zur Methodik der Untersuchung (17–31) widmet sich ihr umfangreicher erster Teil (33–199) einem Durchgang durch Cacciaris Hauptwerke. Der frühe, 1976 erschienene Essay „Krisis“ markiere den Beginn seiner kritischen Auseinandersetzung mit einem in der Tradition des Idealismus beheimateten Vernunftbegriff. Ausgehend von diesem Essay stellt der Verf. Cacciaris Beschäftigung mit alternativen philosophischen Entwürfen des 19. und 20. Jahrhunderts dar, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf der Analyse jüdisch geprägter Denker wie Ludwig Wittgenstein und Franz Rosenzweig liegt. Im Zentrum des ersten Teils steht dann die Auseinandersetzung mit den vom Verf. als Trilogie oder Triptychon verstandenen Werken *Dell'Inizio*, *Della cosa ultima* und *Labirinto filosofico*, die zwischen 1990 und 2014 erschienen sind. Alle drei Werke seien von einem Pathos des absoluten Anfangs geprägt, das sie in protologischer und eschatologischer Perspektive sowie in Nähe und Abgrenzung zu so unterschiedlichen Philosophen wie den Neuplatonikern, Aristoteles, Kant, Hegel und Schelling, aber auch zu theologischen Denkfiguren wie der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen entfaltet. Cacciari verstehe den Anfang als „indifferente All-Mitmöglichkeit“ (20), aus der sich zahllose Differenzierungen, aber auch Aporien ergäben. Seine philosophische Methode bestimmt der Verf. als Diaporetik: „Ein Denken, das zwischen den Aporien gräbt und sich dabei asymptotisch an das annähert, was aus dem Auseinandertreiben von Gegensätzen entsteht, ohne sie je zu lösen.“ (171) Den Abschluss des ersten Teils bildet ein kurzes Kapitel zu Cacciaris politischen Schriften, in denen er seine philosophischen Überzeugungen und Erkenntnisse auf die europäische Union anwendet, die er als „Gemeinschaft von Nie-vereinten-Untrennbaren“ (202) verstehe.

Dem Verf. gelingt es in diesem ersten, darstellenden Teil seiner Untersuchung, sich inhaltlich stets auf der Höhe der anspruchsvollen Primärtexte zu bewegen, die aus tiefer Kenntnis der abendländischen Philosophie-, Theologie- und Kulturgeschichte schöpfen, Metaphern prägen und ungewohnte und zuweilen überraschende Gedanken formulieren. Gleichzeitig vermeidet er, Cacciaris Texte in ein allzu starres Schema zu pressen, und findet einen angemessenen Weg, den zeitlich weit auseinanderliegenden und stilistisch sehr disparaten Publikationen gerecht zu werden und dennoch die innere Dynamik dieses besonderen Denkweges nachzuzeichnen.

Ein knapper zweiter Teil (203–257) wagt einen kritischen Blick auf die Voraussetzungen und Ergebnisse von Cacciaris diaporetischer Methode. Der Verf. arbeitet dabei die Spannungen heraus, die sich in logischer, erkenntnistheoretischer und theologischer Hinsicht formulieren lassen. So weist er z. B. auf die Problematik