

zusammenhängende Probleme (144–172): Besitzt auch die Seele Christi Mittleres Wissen und erkennt somit wie der ewige Vater bereits im Voraus, wofür sich jedes mögliche freie Wesen in jeder möglichen Situation frei entscheiden würde? Weiß Gott selbst seine eigenen freien Entscheidungen im Voraus? Wie ist angesichts freier geschöpflicher Entscheidungen das ursächliche Wirken Gottes in der Welt zu verstehen? Die Abschnitte 20 bis 30, in denen Molina seine Theorie mit Aussagen von Theologen und Kirchenvätern stützt, werden summarisch kommentiert (172–184). Auch hier rückt das Problem der Verursachung immer wieder in den Vordergrund. Im Kommentar zur Entgegnung der Einwände werden diese noch einmal logisch formalisiert wiedergegeben und detailliert analysiert (184–220, zu Disp. 52.31–38). So können die jeweiligen Themen zusammenhängend besprochen werden.

Im gesamten Kommentar wird stets auch auf die aktuellen Debatten in der Analytischen Philosophie Bezug genommen, nur selten aber eingehend auf die Diskurszusammenhänge zur Entstehungszeit des Werks, insbesondere im Gnadenstreit. In diesem Kontext könnte der Kommentar zum Beispiel genauer darauf eingehen, warum bestimmte Teile von Abschnitt 12 und der ganze Abschnitt 13 der Disputation erst ab 1595, nicht aber in den Fassungen von 1588 und 1592 enthalten sind, oder warum die Abschnitte 14 und 15 im Jahr 1592 hinzugekommen sind. Die inhaltliche Kommentierung überwiegt bei weitem die historische Kontextualisierung. Zwar wird durchaus auf die in der 52. Disputation angesprochenen theologischen Themen hingewiesen: zum Beispiel auf den Zusammenhang von Gnade, Prädestination und menschlicher Kooperation, und davon ausgehend auf die Frage der Schuld; auf das Wissen Christi aufgrund seiner besonderen gott-menschlichen Personkonstitution; auf die Rolle von Argumenten aus der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern. Der primär philosophisch interessierte Kommentar geht allerdings an keiner Stelle tiefer auf theologische Themen ein, die freilich in anderen Disputationen deutlich stärker im Vordergrund stehen als in dieser.

Trotz dieser Desiderate bleibt festzuhalten: Der rezensierte Band mit seiner tiefgehenden Erschließung der 52. Disputation und der Theorie des Mittleren Wissens sowie mit seiner hervorragenden Einführung ist zweifelsohne ein vorbildlicher quellenspezifischer Beitrag zur analytisch-philosophischen Molinismus-Debatte. So wäre es in Zukunft wichtig, mit Übersetzungen weitere Teile der *Concordia* zu erschließen, sie historisch genauer zu untersuchen und sich auch von theologischer Seite mit entsprechenden systematischen Beiträgen einem derart interessanten, tiefgründig systematisch argumentierenden und einflussreichen frühen Jesuitentheologen wie Molina zuzuwenden.

B. KNORN SJ

FÉNELON, FRANÇOIS: *Abhandlung über die reine Liebe*. Die Kontroverse mit dem Bischof von Meaux über den Begriff der Caritas. Herausgegeben von *Albrecht Kreuzer*. Übersetzt von dems. und *Irmgard Kreuzer*. Mit einem Vorwort von *Robert Spaemann*. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber. 166 S., ISBN 978-3-495-48870-6 (Hardback); 978-3-495-81353-9 (PDF).

Hätte Thomas von Aquin mit seiner Aussage ernst gemacht, dass Liebe im eigentlichen Sinne („*proprie*“) heiße, jemandem Gutes wollen (I 20,1 ad 3), dann hätte es den berühmten theologischen Streit zwischen Jacques Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux, und François Fénelon, Bischof von Cambrai, womöglich nie gegeben. Denn, wenn der Mensch Gott lieben soll, diese Liebe aber eigentlich bedeutet, jemandem Gutes wollen, dann stünde es außer Frage, dass die Caritas nicht primär aus dem Streben nach eigener Glückseligkeit herrühren kann. Aber gleichzeitig ist Thomas Aristoteliker und als solcher überzeugt davon, dass der letzte Antrieb für alles menschliche Tun das Streben nach Glück und die Selbstliebe die Wurzel aller Liebe sei (II 25,4 c.). Da beides im Werk immer wieder begegnet, und der Primat der Selbstliebe – vor wie nach Thomas – die stärkere Traditionslinie war, gewinnt Bossuet gegen Fénelon und setzt 1699 die päpstliche Verwerfung von 23 Sätzen seiner

„Maximen der Heiligen“ (1697) als „leichtfertig, anstößig [...] und auch irrig“ durch. Fénelon hat mithilfe der Unterscheidung von *sensus publicus* und *sensus auctoris* (vgl. Spaemanns Einführung, 10; dort allerdings z. T. versehentlich invertiert verwandt) auf eine an Vornehmheit kaum zu überbietende Weise reagiert: Das Verdikt für das Geschriebene nimmt er an und verbietet umgehend sein Buch in der eigenen Diözese, zu dem Gemeinten dagegen steht er weiterhin. Ein Jahr später verfasst er für Papst Clemens XI., der als Kardinal gegen die Verurteilung gestimmt hatte, seine *Dissertatio de amore puro*, in der Hoffnung, den Gedanken der reinen Liebe vor der Gefahr zu retten, vom gallischen Episkopat im weiteren Nachsetzen gegen Fénelon gänzlich gelegnet zu werden (vgl. 15, 155). Er tut dies mit großem Selbstbewusstsein und mit deutlicher Schärfe gegen den Bischof von Meaux (vgl. etwa 101–105). Vor allem tut er es genau und en détail, was den Aufbau der Argumente sehr deutlich hervortreten lässt (aber freilich andererseits zu reichlichen Wiederholungen führt und die Lektüre bisweilen etwas ermüdend macht). Der Traktat liegt nun erstmals im Deutschen vor.

Robert Spaemann wiederholt in seiner Einführung die These seiner Habilitationsschrift zu Fénelon aus dem Jahr 1963, dass Bossuet die neuzeitliche Inversion der Teleologie mitvollziehe, nach der Systeme nicht ein externes Ziel anstreben, sondern ihre Selbsterhaltung. Damit hat Bossuet aber nicht bloß die Neuzeit auf seiner Seite, sondern nicht weniger die klassische Antike. Zwar geht es dort um das Gute statt um Selbsterhaltung, aber dies, weil, wie für Platon und Aristoteles von alles überragender Evidenz, der Mensch sein Glück will und das Gute eben das ist, was ihn glücklich macht. Wenn dies für all sein Wollen gilt, dann natürlich auch für seine Liebe zu Gott, und dann ist ein unmittelbares, nicht instrumentelles Wohlwollen gegenüber Gott eigentlich nicht möglich. Nun hatte aber Aristoteles schon den Gedanken einer Liebe entdeckt, die das Gute für den Freund um des Freundes willen will (EN 1155b31), und diese Definition hatte Thomas aufgegriffen und in ihr den Kernpunkt eigentlicher Liebe ausgemacht. Hier kann nun Fénelon ansetzen. „Zu lieben ist nichts anderes als jemandem wohlzuwollen“ (I 20,2 c.) lautet sein schlagendes Thomas-Zitat (26). So ist die Liebe Gottes zu uns, und wenn er uns aufträgt zu lieben wie er, dann können wir nicht prinzipiell dazu unfähig sein.

Nun meint Bossuet, dass solches Gottlieben eben Seligkeit sei und deshalb der Mensch, wenn er danach strebe, Gott zu lieben, seine Seligkeit erstrebe. Das ist wahr, sagt Fénelon, aber diese Seligkeit besteht aus zwei zu unterscheidenden Elementen: der objektiven und der formalen Seligkeit (22). Die objektive Seligkeit ist tatsächlich Gott, die formale Seligkeit aber besteht in unserer Weise, ihn zu haben – nämlich ihn zu schauen und zu lieben. Unser Gottschauen ist nicht Gott, sondern etwas Geschaffenes (32; wieder mit Verweis auf Thomas: I-II, 3,1 c.). Wären wir nun in unserem Gottlieben auf die formale Seligkeit – unser Glück – hingeeordnet, dann wäre unser höchstes Ziel etwas Geschaffenes und das widerspricht jeglicher christlichen Metaphysik. Dabei ist es keine erlaubte Ausflucht, zu sagen, wir liebten die objektive Seligkeit um ihrer selbst willen, um die formale Seligkeit zu erlangen. Denn das hieße, etwas um unseretwillen um seiner selbst willen zu wollen, und dies ist tatsächlich eine Volte in dem Versuch einer Synthese zwischen Ego- und Theozentrismus, die entweder als schizophrene („So zu wollen wäre nicht wollen, sondern rasend sein.“ [29; vgl. 34, 66, 83]) oder betrügerisch („Ist Gott [...] der reichliche Vergelter einer erlogenen Entsagung?“ [135]) zu bezeichnen ist.

Also ist reine Liebe prinzipiell möglich. Ist sie auch wirklich? Fénelon verweist vor allem auf Moses (Ex 32,32) und Paulus (Röm 9,3; daneben dienen ihm einige Väter [v. a. Clemens v. Alexandrien und Gregor v. Nazianz], sowie jüngere Mystiker [Franz v. Sales, Theresa von Avila], aber auch die Sittlichkeit der Heiden [72 f., 85 f.] zu Zeugen). Paulus wäre bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn dadurch sein Volk gerettet würde (nicht etwa, wie es im Nachwort heißt [163], würden sie „nicht zu Gott geführt“). Das weiß auch Bossuet, aber er hält dies für ein uneigentliches Sprechen oder nicht verallgemeinerbare „Exzesse im Moment der Ekstase“ (108). Denn angesichts der Verheißungen Gottes sei es ein Verstoß gegen die Pflicht der

Hoffnung, auf die eigene Seligkeit zu verzichten. Fénelon hält dagegen fest, dass hier kein realer Verstoß gegen die Hoffnung vorläge („Keine reale Trennung oder Entbehrung der Seligkeit habe ich jemals erwogen; das läge fern“ [116]). Es geht um ein „bedingtes Wollen“ (128). Es wird nicht gewollt, dass die eigene Seligkeit versäumt wird, sondern der Liebende findet sich bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn es so wäre, dass sein Verzicht das Heil des Anderen hervorbrächte.

Aber ist es nicht so, dass wir tatsächlich hoffen sollen, und dass Gegenstand der Hoffnung das Erreichen unserer Seligkeit ist? Ja, so ist es. Die Hoffnung erhofft tatsächlich Gott als ihre Glückseligkeit, aber wenn dieses heilige Begehren zur Leitugend wird, gibt es so etwas wie eine nicht mit der Hoffnung zusammenfallende Caritas nicht. Andersherum setzt die Hoffnung die Caritas voraus, und dies doppelt: Nur weil Gott schon geliebt wird, auch wenn wir nicht mit ihm vereint sind, ist die Einheit mit ihm ein sinnvoller Gegenstand des heiligen Begehrens (vgl. 26). Dieses Begehren ist aber nicht ein neben der reinen Liebe stehender Grundtrieb nach dem Eigenen, sondern entspringt der Caritas: Gott lieben, heißt lieben, wen und was er will, und dazu gehören ich und meine Seligkeit (76–79).

Was bedeutet das nun praktisch? Sind das nicht überzogene mystische Debatten, wie nicht wenige Zeitgenossen dachten? Nein, für Fénelon bedeutet, Gott mit reiner Liebe lieben, ihn, und das heißt seinen Willen, mehr zu lieben, als dass er mein Glück ist. Das macht die je jetzt empfangene Beauftragung zu einem in sich gewollten Gut, statt zu einem Mittel für künftige Seligkeiten. Fénelons größter Trumpf dürfte sein, dass er sogar beim glückszentrierten Augustinus, dessen *frui* als Wohlwollen zu retten, er sich redlich, wenngleich Rez. nicht überzeugend, Mühe gibt (63 f.), eine Stelle findet, an der der Primat des Guten über die mit ihm verbundenen Güter (= Gut für uns) deutlich heraustritt: Auch wenn der Kampf nicht zu gewinnen wäre, „müssten wir lieber wollen, in der Mühsal dieses Kampfes zu bleiben, als die Herrschaft der Laster in uns [zu]zulassen, ohne ihnen zu widerstehen“ (140; *De Civitate Dei* XXI, c. 15).

Fénelon reflektiert mit aller methodischen Strenge auf die Herzmitte des Christentums, seine Liebe, und legt frei, dass weder der neuzeitliche noch der antike Egozentrismus begründen können, dass die Liebe jemandem um seiner selbst willen gut will. Es ist an der Zeit, dass Theologie und Philosophie ihn wieder (oder eher: allererst) entdeckt. Das würde auch eine neue Pastoral freisetzen, eine, die nicht primär beim Heilsverlangen des Menschen ansetzt (vgl. Nachwort, 159 f.), sondern bei seiner Sehnsucht nach Güte, nach einer Liebe also, die uns rein wohlwill, welches Wohlwollen zuinnerst darin besteht, uns selbst zu solchem Wohlwollen ihr und dem (Mit-)Menschen gegenüber zu berufen und zu befähigen. Für eine solche Pastoral braucht es Mut, weil sie den Menschen nicht bei seiner Schwäche packt, sondern sich an seine Hochgemutheit wendet. Das hat Fénelon gewagt und dafür Bossuet gegenüber den Kürzeren gezogen. Vielleicht ist seine Zeit jetzt gekommen, wo der Mensch so sehr wie noch nie das Gefühl dafür verloren hat, Gott zu brauchen. Vielleicht geht es beim Christentum tatsächlich um eine Religion, die von eudaimonistischen Vorannahmen aus in ihrem Letzten nicht zu erschließen und deshalb auch nicht zu verkündigen ist.

Endlich liegt Fénelons wichtigstes philosophisch-theologisches Werk im Deutschen vor, und dies in einer gut lesbaren und klugen Übersetzung. Andererseits sei nicht verschwiegen, dass die Edition einige Wünsche unerfüllt lässt. Schwerwiegend erscheint mir, dass hier überhaupt nur der erste Teil der *Dissertatio* vorliegt und das Fehlen der drei anderen Teile keine Erwähnung findet. Weiterhin fehlen nicht bloß Angaben zur Paginierung des lateinischen Originaltextes, sondern jeglicher Hinweis, wo dieser zu finden ist. Letzteres lässt sich hier nachholen: In Band III der *Oeuvres Complètes de Fénelon* (420–541). Das Finden der jeweiligen Stelle auf Latein gestaltet sich natürlich dennoch ziemlich schwierig. Weiter fehlen editorische und übersetzerische Hinweise: Die Zwischenüberschriften der Unterkapitel sind als solche nicht gekennzeichnete Einfügungen der Herausgeber. Wann und warum wird Text kursiv gedruckt; wann stehen Anführungszeichen bei Zitaten und wann nicht; und warum wurde dies nicht so übernommen, wie es im Originaltext steht? Auch könnte

die geschichtliche Hinleitung etwas genauer sein (z. B. ist es doch nicht unerheblich, dass anstelle der *Dissertatio* dem Pontifex schließlich ein erheblich kürzeres Sendeschreiben zugeht, dessen inhaltliche Schnittmenge und Unterschiedenheit mit der *Dissertatio* weiterer Untersuchung bedarf [Oeuvres, III, 541–571]).

Spaemann erinnert daran, dass Rousseau den Wunsch geäußert hat, Fénelons *Lakai* zu sein, „um sich zu seinem Kammerdiener emporzudienen“ (11). So weit muss man nicht gehen. Es reichte schon, sein Schüler zu sein, um tiefer in das Geheimnis göttlich-menschlicher Liebe vorzudringen. Die vorliegende Übersetzung ist dazu eine dankenswerte Hilfe.

F. VON HEEREMAN

WILLASCHEK, MARCUS: *Kant on the Sources of Metaphysics*. The Dialectic of Pure Reason. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2018. X/298 S., ISBN 978-1-108-47263-0 (Hardback).

Kants *Kritik der reinen Vernunft* enthält nicht nur eine Abrechnung mit der Schulmetaphysik seiner Zeit, sondern zugleich eine Abhandlung über die Quellen der Metaphysik in der Natur der allgemeinen Menschenvernunft. Auf Letzteres stützt Willaschek (= W.) seine „konstruktive Interpretation“ (1) der transzendentalen Dialektik. Ihr zufolge sucht die Vernunft auch in ihrem empirischen Gebrauch zu allem Bedingten das Unbedingte. Dabei verfährt sie sowohl diskursiv (geht vom Bedingten zu seiner Bedingung) als auch iterativ (fragt nach der Bedingung der Bedingung). Ferner strebt die Vernunft nach Vollständigkeit, das heißt nach einem Abschluss ihres Fragens entweder bei einem ersten Bedingenden oder bei einer Reihe von Bedingungen, die ihrerseits unbedingt ist.

In Kap. 1 erläutert W. einleitend die kantische Auffassung von Vernunft und das kantische Verständnis von Metaphysik. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Unterscheidung zwischen dem ‚logischen‘ und dem ‚realen‘ Gebrauch der Vernunft. In ihrem logischen Gebrauch zieht die Vernunft mittelbare Schlüsse und sucht nach den obersten Prinzipien des Erkennens. Der reale Gebrauch zielt auf Gegenstände, die die Vernunft als die ersten Prinzipien der Dinge ansieht. Die Metaphysik im hier einschlägigen Sinn handelt von solchen transzendenten, das heißt jenseits der Erfahrung gelegenen Gegenständen. – Wie der Autor in Kap. 2 näher ausführt, dient der logische Gebrauch der Vernunft weniger der Ableitung neuer Erkenntnisse als vielmehr der Offenlegung der inferentiellen Strukturen unseres Wissens. Dabei folgt die Vernunft der Maxime, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden“ (B 364). Unbedingt ist eine Erkenntnis, die weder aus anderen Erkenntnissen abgeleitet werden kann, noch etwas anderem ihre epistemische Gewissheit verdankt. Die Suche nach der systematischen Einheit unserer Erkenntnisse bestimmt W. zufolge die wissenschaftliche Forschung bis in die Gegenwart. Auch wenn sie im Alltag eine geringere Rolle spielen mag, bildet sie einen wesentlichen Zug der menschlichen Vernunft. – Während die logische Maxime von inferentiellen Verhältnissen zwischen Propositionen handelt, richtet sich das von Kant so genannte „oberste Prinzip der reinen Vernunft“ (B 365) auf reale Verhältnisse zwischen Gegenständen. Das Prinzip fordert zu jedem gegebenen Bedingten die Annahme der „ganzen Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist“ (B 364). Anders als jüngere Debatten über die Beziehung der metaphysischen Abhängigkeit (*grounding*) unterscheidet Kant – entsprechend den drei Kategorien der Relation – mehrere Arten des Bedingtheits, nämlich (1.) der Attribute durch das Subjekt, dem sie inhärieren, (2.) der Folge durch den Grund, von dem sie abhängt, und (3.) der Teile eines Ganzen durch die Wechselwirkung, in der sie miteinander stehen. Ferner unterscheidet Kant zwei Formen des Unbedingten, nämlich einerseits eine Reihe, die als Ganze durch nichts außerhalb ihrer bedingt ist, andererseits das erste Glied einer Reihe, das durch kein weiteres Glied derselben Reihe bedingt ist. In Kap. 3 fasst W. die beiden Formen des Unbedingten unter dem Begriff einer „Totalität der Bedingungen“ (vgl. B 379) zusammen: „Wenn ein Gegenstand x existiert, der im Hinblick auf irgendeine reale