

BERTHOLD WALD

Josef Pieper über Liebe und Selbstliebe

Eine Erwiderung an seine Kritiker

„Den Traktat über die Liebe, den schwersten und ohnehin bis zuletzt aufgesparten, hätte ich fast nicht mehr in Angriff zu nehmen gewagt. Nach mehr als einer Kapitulation vor dem ungeheuren Thema hatte ich den Freunden schon erklärt, er werde ungeschrieben bleiben“.¹ Es hat beinahe vierzig Jahre des Nachdenkens und mehrfacher Anläufe bedurft, um die 1934 begonnene Reihe der sieben Haupttugenden mit dem Buch „Über die Liebe“ abzuschließen. Unklar war vor allem, ob das Phänomen Liebe überhaupt auf den Begriff zu bringen ist, sind es doch „auf den ersten Blick in der Tat sehr verschiedene Dinge, welche die deutsche Sprache mit dem einen Wort ‚Liebe‘ bezeichnet“ (300).² Sind Liebe und Selbstliebe begrifflich als zusammengehörige Gestalten von Liebe zu fassen? Wird der Terminus „Liebe“ nicht äquivok gebraucht, wenn wir von „Selbstliebe“ sprechen? – Schwierigkeiten genug, das Thema auf sich beruhen zu lassen oder aber mit einem beherzten Zugriff für Klarheit zu sorgen durch eindeutige begriffliche Unterscheidungen. Doch solche Klarheit trägt: „In Wirklichkeit ist die Sache weit weniger simpel, als sie auf den ersten Blick aussehen mag.“³

Philosophie ist die Kunst der kritischen Unterscheidung, aber auch des Widerstands gegen sich aufdrängende Vereinfachungen. Pieper wie Lewis wurde bald klar, daß eine naheliegende Vereinfachung genau darin besteht, Liebe und Selbstliebe, aber auch Eros und Agape, als einander ausschließende Gegensätze aufzufassen. In meinem Beitrag werde ich mich auf die von Pieper vertretene Konvenienzthese beschränken. Mit deren zusammenhängender Darlegung verbinde ich die Hoffnung, einige notorische Mißverständnisse auszuräumen. Anschließend wird noch etwas zu sagen sein über die Gründe der Mißdeutung. Ich beginne also mit der

These Piepers und einer Zusammenfassung der Kritikpunkte (A.). Im zweiten Abschnitt (B.) wird es darum gehen, einzelne Aspekte der Konvenienzthese in dem zugehörigen Kontext zu begründen und gegen Mißdeutungen zu verteidigen. Abschließend soll gezeigt werden, wie Kritik und Mißdeutung zusammenhängen mit einer bestimmten Konzeption von Philosophie und menschlicher Personalität. Bezugspunkt meiner Kritik sind die Beiträge von Jörg Splett und von Franziskus von Heereman in diesem Band.

A. Liebe und Selbstliebe: Konvenienz oder Widerspruch?

I. Die Konvenienzthese Piepers

1. Vorüberlegung über den Vorrang sprachlicher Vergewisserung.

„Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso.“ – „Alles liebende Entzücken wie alle Gottesliebe ist [zuerst] begehrende Liebe und nicht umgekehrt.“⁴ Dieser Satz aus der Summa theologica des Thomas von Aquin ist noch keine philosophisch gerechtfertigte Behauptung. Seine Wahrheit ist elementarer. Es ist schlicht der „geltende Sprachgebrauch“, auf den Thomas sich beruft. Demzufolge ist nicht „caritas“, sondern „amor“ das Grundwort, von dem her sogar die christliche „caritas“ verstanden werden muß. Doch wie ist das vereinbar mit der Rangordnung von menschlicher und göttlicher Liebe? Sind nicht die „caritas“, die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott, höheren Ranges als aller „amor“ – amour, amore, amór, wie die begehrende Liebe auch in anderen Sprachen genannt wird? Und: kann die menschliche Gottesliebe, wie alle echte Liebe, überhaupt die Gestalt der „begehrenden Liebe“ haben? Muß hier um der Wahrheit willen nicht philosophisch und theologisch klar unterschieden werden? Gegenfrage: sind philosophische bzw. theologische Begriffe ursprünglich genug, um den geltenden Sprach- und Denkgebrauch außer Kraft zu setzen? Pieper insistiert nicht bloß auf einer allgemein verbindlichen Basis der Verständigung; er mißtraut auch dem Erklärungsanspruch der Vernunft, wo dieser das in der lebendigen Sprache eingekörperte Wissen ignoriert. „Es ist die Chance, ständig durch die Sprache selber aufgefordert zu sein, das dennoch Einheitliche in allen Gestalten der

Liebe nicht aus dem Blick zu lassen und dies Gemeinsame, allem einengenden Mißbrauch zum Trotz, dem Bewußtsein präsent zu halten.“ (300) Hören auf die Sprache, nicht Sprachkritik, ist der Ausgangspunkt der Philosophie.

2. Liebe *bedeutet* „Gutheißung“.

Der Philosophierende tut gut also daran, sich zunächst des sprachlichen Befunds zu vergewissern, um von dort her im Blick auf die Sache die nötigen Unterscheidungen zu treffen. „Nach der unendlich vielstimmigen Auskunft der Sprache“ (314) ist Liebe gleichermaßen etwas, das wir *tun* und das uns *widerfährt*, eine bewußte Handlung und etwas, das uns überkommt, „wie eine Verzückung“. Nicht bloß die selbstvergessene „*Hingabe*“, „die nicht das Ihre sucht, sondern auch die „*Regung*“, „die aufs Haben und Genießen aus ist“, – beides bezeichnen wir mit demselben Wort „Liebe“, das Verliebt-sein ebenso wie das Lieben. Mehr noch: der Ausdruck „Liebe“ steht sowohl für die Hingabe an Gott wie für die unterschiedlichen Weisen der Hingabe an Menschen (den Freund, die Tochter, die eigene Frau), und schließlich auch für den Akt, der wesenhaft Gott selbst zugeschrieben wird. Sofern es überhaupt das „in den ungezählten Gestalten der Liebe wiederkehrend Selbige“ gibt: „In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Gutheißung“ im Sinn von „beipflichten, Billigung, Beifall, Bejahung, Lob, Rühmung und Preisung“. Etwas gut zu heißen geht über die theoretische Existenzfeststellung der Vernunft noch hinaus. Bei allen Formen liebender Gutheißung handelt sich vielmehr um „Formen der Willensäußerung“ (314 f.): Gut, daß es das gibt; wunderbar, daß es Dich gibt! Von daher erschließt sich die sachliche Berechtigung der These: „Lieben ist eine Weise, zu wollen.“ (314)

3. Gestalten des Wollens.

Es gibt zwei grundverschiedene Äußerungsformen des Wollens: naturhaftes Wollen (eigener Glückseligkeit z. B.) und selbstbestimmtes Wollen. Das heißt wiederum: Es gibt Liebe als naturhafte Hinneigung und Liebe als personalen Akt. Jedoch: Ist „Wollen“ und „Lieben“ hier nicht zu weit gefaßt? Wir verstehen „Wollen“

philosophisch meist als *selbstbestimmtes* „Tun-wollen“. Das war aber nicht immer so. Erst die Abwehr des Determinismus in der mittelalterlichen Kontroverse zwischen Aristotelikern und Theologen hat zu den „aktivistischen Schrumpfung“ (314) im Begriff des „Willens“ geführt. Als „Wollen“ soll allein die uns selbst zuzuschreibende Aktivität, nicht jedoch die uns determinierende „Hinneigung“ zu dem, was wir lieben, gelten können, und folglich dies naturhafte Geneigt-sein auch nicht als „Lieben“. Platon und Aristoteles, ebenso Augustinus und Thomas von Aquin, haben das anders gesehen. Ihnen folgend kann und muß sogar der *menschliche* Wille verstanden werden als Kraft der Bejahung in beiderlei Sinn: als „Strebekraft“ (*vis appetitiva*) hin zu dem Geliebten, „was er noch nicht hat“, und als die selbstbestimmte Kraft „zu lieben, was er schon hat“. (315 f.) Beide Willensäußerungen, die naturhaft wirksame Hinneigung wie die selbst gesetzte Zustimmung, sind als Wertschätzung des Geliebten Gestalten *liebender* Bejahung. Noch vor der Unterscheidung von aktivem Wollen und passivem Hingerrissensein gilt darum: „Liebe ist *der* Ur-Akt des Wollens überhaupt, der alles Tun-Wollen vom Grunde her durchströmt“ (316). Liebe in beiderlei Sinn von Verlangen und Bejahung ist die den Menschen zuinnerst bestimmende Weise zu sein.⁵ Alle lebenden Wesen sind ja im Kern „nichts als Wille“, wie Augustinus lehrt, und so auch der Mensch. „Ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male“ – „ob zum Guten oder zum Bösen, ein jeder lebt aus seiner Liebe.“ (317)⁶ Alles kommt auf die Liebe an, auf „sie allein, die ‚in Ordnung‘ sein muß, damit der Mensch im Ganzen ‚richtig‘ sei und gut.“ Darum konnte Augustinus die ganze Lebenslehre in einem einzigen kurzen Satz zusammenfassen: „Virtus est ordo amoris“⁷ – Tugend (als Richtigsein des Menschen) ist „geordnete Liebe“.

4. Geordnete Liebe als Nachvollzug der kreaturischen Ur-Bejahung

Mit der Bestimmung von Liebe als Ur-Bejahung sind wir über eine Exegese des sprachlichen Befunds schon hinaus. Alle weitere begriffliche Entfaltung muß an der menschlichen Selbsterfahrung auszuweisen sein. Dieser Aufweis ist aber nur dann *philosophisch* zu nennen, wenn sich die klärende Vertiefung des Verstehens bewußt in den Horizont des Wirklichkeitsganzen stellt. Philosophie

darf und muß sich dazu unter dem Antrieb des Erkenntniswillens unterschiedlicher Quellen bedienen: der Literatur und Psychologie ebenso wie der Theologie und der Religion. Von verschiedenen Seiten her ergibt sich immer derselbe Befund: Die Guttheißung des Liebenden richtet sich nicht primär auf die Eigenschaften des Geliebten, sondern auf dessen Existenz. Sie ist „Parteinahme für das Dasein des Geliebten“ (318)⁸ und „immerfort dabei, dem Geliebten Dasein zu geben“,⁹ schließlich sogar ein Akt der Hoffnung in der Versicherung: „Du wirst nicht sterben“.¹⁰ In ihrer äußersten Intention meint Liebe also „Zuerteilung des Lebensrechts, Daseinsermächtigung und sogar Negation des Todesschicksals“. (320) Liebe ist die willentliche Zuwendung, die uns sein *läßt*, sowohl im Sinn nachträglicher Bestätigung, wie vor allem und radikaler: die uns sein *macht*. Die *creatio*, die Erschaffung, ist „die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann“, „Schöpfer-tum“ gewissermaßen ‚der Komparativ des Ja-sagens‘.¹¹ Gott hat ja zu allem, was ist, bereits sein „Ja“ gesagt, wodurch er alles Seiende auch weiterhin im Sein erhält.¹² Menschliche Liebe ist von daher etwas Zweites, eine notwendige Ergänzung. Sie ist „wiederholender Nachvollzug der göttlichen, kreaturischen Ur-Bejahung“. (321) Weil zu sein für jeden das Kostbarste und das zugleich am wenigsten in seiner Macht Stehende ist, darum haben wir es absolut nötig, in der Weise reiner Existenzbejahung geliebt zu werden als „Fortsetzung und in bestimmtem Sinn sogar [...] Vollendung des in der Erschaffung Begonnenen.“

5. Verweigerung von Liebe als reinem Geschenk

Erstaunlicherweise ist nun gerade diese Abhängigkeit von der Liebe Anderer etwas, das uns nicht rundherum gefällt. Liebe ist ja „immer reines Geschenk“ (328) und als das „Ur-Geschenk“ gänzlich ungeschuldet. Wenn wir schon geliebt werden, dann möchten wir auch Anspruch auf die Liebe erheben können „wegen unserer Klugheit, Schönheit, Großzügigkeit, Nettigkeit, Brauchbarkeit.“ So glauben wir, der Beschämung entgehen zu können, worin uns die ungeschuldete Liebe die Augen öffnet über uns selbst: in letzter Hinsicht nicht autonom und souverän zu sein. Von daher wird auch verständlich, weshalb das „Geliebtwerdenwollen“ immer schon und auch heute „eine wenig freundliche Kritik“ (331) erfährt.

Möglicherweise ist die Mißbilligung des Geliebtwerdenwollens wie auch der rechten Selbstliebe „eine der hundert Masken des menschlichen Gottähnlichkeitsanspruchs.“ (332) Denn „man müßte Gott sein, um fähig zu sein, nur zu lieben, ohne aufs Geliebtwerden angewiesen zu sein; es ist ein göttliches Privileg, stets weniger ein Geliebter zu sein als eine Liebender; wir (Menschen) vermögen Gott niemals so sehr zu lieben, wie er uns liebt; vor allem steht es dem Menschen sehr wohl an, mehr geliebt zu werden als zu lieben.“ Deshalb wäre es besser für uns und unserer tatsächlichen Existenzsituation gemäß, sich einzugestehen, „daß wir tatsächlich im Innersten der Seele kaum etwas sonst so brennend wünschen, wie ‚öffentlich‘ gelobt und anerkannt zu werden.“ (334) Statt um der Unabhängigkeit willen sich einer „krampfhaften Selbstgenügsamkeit“ zu unterwerfen, eröffnet uns das christliche Menschenbild die Verheißung der *gloria*. Die uns zugedachte und von uns ersehnte Ehre ist „die absolut irrtumslose Bekräftigung durch den ‚Ersten Liebenden‘, der nun ‚öffentlich‘, das heißt im Angesicht der ganzen Schöpfung, zugleich sagt und bewirkt, daß es herrlich sei, zu sein, der man ist.“

6. Selbstlose Liebe statt bedürftiger Liebe?

Wenn es gut ist zu lieben und zu sagen, „gut, daß es Dich gibt“, dann stellt sich eine Frage von großer Tragweite: „gut für wen?“ (351) „Es macht offenbar doch einen entscheidenden Unterschied, ob ich es um *meinetwillen* gut finde, daß es den anderen gibt (weil ich ihn brauche), oder um *seinetwillen*, (weil ich möchte, daß er glücklich sei und zu der ihm zugedachten Erfüllung komme.)“ Gerade angesichts der heute üblichen begrifflichen Einschränkung des Wollens und des Liebens auf das selbstbestimmte Handeln dürfte klar sein, daß „diese Frage [...] in das Herz des Sachverhalts trifft.“ Kann es recht sein, kann es Liebe sein und nicht bloß selbstisches Kalkül, daß ich „ein personales Wesen, einen anderen Menschen also, [auch] um *meinetwillen* liebe“? (352) Gegenfrage: „Gehört es zum Wesen wahrhaft menschlicher Liebe, daß der Liebende schlechterdings nichts für sich selber will, weder Freude noch Glück, noch irgend Bereicherung der Lebenshabe sonst? Gehört also Selbstlosigkeit einfachhin zu den Wesensmerkmalen jeder Liebe unter Menschen, die diesen Namen verdient?“ Frage wie

Gegenfrage stellen uns vor das Problem des Kriteriums. Was macht eine Antwort *philosophisch* überzeugend: der Rekurs auf einen universalen Wesensbegriff der Liebe oder auf den Begriff einer Liebe, zu der Menschen fähig sind und derer sie bedürfen? Auf die Frage des Kriteriums und des Philosophiebegriffs kommen wir im Abschnitt B. II. zurück. Hier soll einstweilen nur gesagt sein, daß die so evident scheinende Entgegensetzung von bedürfender Liebe und selbstloser Liebe (*eros* und *agape*, *amor* und *caritas*) die Folge einer keineswegs evidenten Vorentscheidung ist. Sie besteht im Vorrang abstrakter Wesensbegriffe vor der Wirklichkeit der Sachen. „Selbstlose Liebe“ als Inbegriff von Liebe überhaupt läßt den menschlichen Eros dann „Punkt für Punkt“ als „Widerpart der Agape“ (356) erscheinen und das heißt: als Verfehlung gegen das „Wesen“ von Liebe. Eine – nachträgliche – Bestätigung soll der absolute Vorrang der Agape durch den Bezug auf die Liebe Gottes erfahren, die „nichts mit Begehren und Begierde zu schaffen“ hat und die „nichts [braucht], was sie von außen in Bewegung setzt“.¹³ (355) Die Merkmale der verfehlten Liebe werden dagegen der Bedürfnisnatur des Menschen zugeschrieben. Bedürfende Liebe ist „eine Liebe von begehrender egozentrischer Art“ und damit „prinzipiell Selbstliebe“.¹⁴ (356) Es gibt dann, so scheint es, nur zwei Möglichkeiten: entweder Durchbruch zu einer „absoluten Selbstlosigkeit“ oder Verharren in der eudaimonistischen Selbsttäuschung. Gemessen an der paradigmatischen Gestalt göttlicher Liebe wäre die von Augustinus und Thomas vertretene „Caritas-Synthese“ als „Harmonisierung von Eros und Agape“¹⁵ (357) dann begrifflich wie empirisch falsch.

7. Zurückweisung der Alternative

Die Abwertung der bedürfenden Liebe verliert an Überzeugungskraft, wenn wir uns fragen, ob sich die Absolutsetzung selbstloser Liebe an der Wirklichkeit menschlicher Liebe ausweisen läßt und ob sie innerhalb des christlichen Welt- und Menschenbildes Bestand haben kann. Es sind vor allem zwei Fragen, auf die wir keine schlüssige Antwort erhalten werden: Erstens, ist es wirklich so, daß die auf Erfüllung angelegte „schöpfungshafte Natur“ des Menschen „als etwas Fremdes vom Christlichen ‚geschieden‘“ ist? (360) Ist sie „vielleicht im Gegenteil der Grund und Boden, ohne

den das Christliche, das „’Übernatürliche‘, die ‚Gnade‘ [...] gar nicht Wurzel fassen kann?“ Zweitens, und „vor allem aber: wenn der ‚natürliche‘ Mensch und das, was er von Schöpfungs wegen ist und besitzt, nichts mit der Agape zu schaffen hat – wer ist dann, präzis gefragt, ihr Subjekt? Wer ist eigentlich der Liebende?“ Beide Aporien sind Hinweis genug auf „das tief Problematische, ja, die innere Unmöglichkeit der Gesamtkonzeption“, ihr Schwanken zwischen einem „ungeheuer[en] Anspruch an den Menschen [...] aber auch des Menschen selbst“ und der „völlige[n] Annullierung des gleichen Menschen“ (360 f.). Dem setzt Pieper die „eigene These“ entgegen, die „*beides* [bestreitet], sowohl die Nichtigkeit wie die Souveränität – und das in klarer Übereinstimmung mit der großen christlich-abendländischen Denktradition“ (361). Der Mensch ist kein bedeutungsloses Nichts, sondern jemand – „als *creatura*“ zur Ähnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott geschaffen, und „auf Grund eben dieser selben Kreatürlichkeit ein von Natur ganz und gar bedürftendes Wesen, [...] *one vast need*“¹⁶ (361). Es bedarf für Pieper keiner philosophischen Anstrengung, die menschliche Selbsterfahrung genügt bereits, um zu wissen: „Beides, das Selbstsein wie die Bedürftigkeit, kommt nirgendwann so deutlich an den Tag, wie wenn wir lieben.“

8. Selbstlose Selbstliebe und naturhafte Liebe zu sich selbst

Es wäre ebenso merkwürdig zu verlangen, sich selbst nicht zu lieben, wie es verwunderlich wäre zu verlangen, andere „grundlos“ zu lieben. Auch Selbstlose Liebe ist niemals unmotiviert und Selbstliebe nicht per se selbstische Liebe. Wenn wirkliche Liebe selbstlos, aber nicht grundlos ist, dann kann auch Selbstliebe selbstlos sein. Weil hier Mißverständnisse ohnehin schwer zu vermeiden sind, soll abschließend Piepers Kernthese in der direkten Bezugnahme auf C. S. Lewis im Zusammenhang zitiert werden: „Wie in aller Welt sollte denn wohl unsere Liebe zu Gott ‚grundlos‘ sein können und ‚unmotiviert‘ oder gar ‚souverän‘? Es wäre in der Tat ‚eine dünnelhaft alberne Kreatur, die vor ihren Schöpfer träte mit der Wichtigtuerei: Ich komme nicht als Bettler; ich liebe dich selbstlos!‘¹⁷ Unsere Gottesliebe, das kann gar nicht anders sein, ist weithin, wenn nicht ganz und gar, verlangend-bedürftende Liebe (Need-love)¹⁸ – und folglich, so wird man sagen, ist sie Eros,

das heißt, im Grunde Selbstliebe? Wofern man nicht vergißt, daß Selbstliebe nicht notwendig ‚selbstisch‘ ist und daß es auch eine selbstlose Selbstbewahrung¹⁹ gibt, kann die Antwort nur lauten: Ja! Solche bedürftige Liebe aber, die auf die eigene Erfüllung zielt, ist auch in all unserem Lieben sonst der Kern und der Beginn. Sie ist einfach die elementare, im Akt der Erschaffung in Gang gesetzte Dynamik unseres Wesens selbst, die zu beherrschen oder gar außer Kraft zu setzen unsere Möglichkeiten prinzipiell übersteigt. Sie ist das ‚Ja‘, das wir selber schon sind, bevor wir bewußt ‚Ja‘ (oder auch ‚Nein‘) zu sagen vermögen. Hier bekommt der Gedanke Augustins, über sein ganzes Werk hin immer wieder variiert, einen vielleicht nicht vermuteten präzisen Sinn: ‚Pondus meum amor meus‘,²⁰ es ist meine eigene Schwere, die mich als meine Liebe, wohin immer ich getragen werde, trägt. Über diesen Ur-Impuls, der in all unsere bewußten Entscheidungen hineinwirkt, verfügen wir so wenig, wie irgendein Wesen sonst Gewalt hat über die eigene Natur.²¹ Und unvermeidlich und zugegebenermaßen ist, noch einmal, dieses naturhafte Drängen nach Erfüllung und Vollendung im Grunde Selbstliebe.“ (364 f.)

Splett und v. Heereeman sehen hier die entscheidende Differenz zu ihrer Position. Es sind vor allem zwei Punkte von Wichtigkeit für das Verständnis der Kontroverse: Erstens, die These Piepers, wonach die Selbstliebe „Kern und Beginn“ aller Liebe sei, und das in zweifacher Hinsicht: als ihr Fundament und als ihr Maßstab oder Modell. Das grundlegend Vorgängige der Selbstliebe, ihr Charakter als Fundament der Liebe, hält Pieper mit Thomas von Aquin für ein unbezweifelbares Faktum: „Jeder liebt sich selber mehr als den anderen“.²² Das *ist* einfach so, und zwar nicht ‚bedauerlicherweise‘ (dieweil wir eben schwache Menschen sind), sondern auf Grund unserer Kreatürlichkeit, das heißt, kraft der ehernen Tatsache, daß wir im Akt der Erschaffung unhemmbar auf den Weg zu unserer eigenen Erfüllung gesetzt worden sind, zu unserer Glückseligkeit auch, zur Ausrealisierung dessen, was mit uns gemeint ist.“ (377) Dieses unbezweifelbare Faktum enthält in sich nicht bloß das Maß der Liebe zum Anderen, die nicht geringer sein darf als die Liebe zu sich selbst. Selbstliebe ist auch das Modell dafür, den Anderen in rechter Weise zu lieben. „Entscheidend scheint mir zu sein, daß wir, in der liebenden Bejahung unserer selbst, uns selber immer als *Person* betrachten, das heißt als ein um seiner selbst willen existierendes Wesen. [...] Und eben dies tun wir

nicht, wenn wir, rein begehrend, den anderen wie einen Gegenstand in den Blick nehmen, als eine Träger von Reizen, als ein Mittel zum Zweck.“ (378) Noch ein zweiter Punkt, eher ein Hinweis als eine These, ist zum rechten Verständnis des über Selbstliebe und Liebe Gesagten von Bedeutung. Es geht um die Einsicht in deren innere Verknüpfung. Allerdings halte ich Piepers Fragestellung, „wie jener Schritt von der Selbstliebe zur ‚selbstlosen‘ Liebe zu denken sein könnte“ (380) für irreführend. Wenn die Selbstliebe oder die bedürftende Liebe als naturhafte oder schöpfungshafte Dynamik „Beginn und Kern“ aller Liebe ist, dann kann man nicht sinnvoll nach einer erst zu leistenden „Verknüpfung“ (380) fragen. Es müßte vielmehr um den Aufweis gehen, wie Liebe und Selbstliebe verknüpft *sind*. Faktisch tut Pieper genau das, wenn er zur Aufklärung dieses Zusammenhangs die weitere Frage aufwirft, „was denn ‚Glück‘ wahrhaft besagt und worin es besteht.“ (380) Die Antwort ist ebenso simpel wie einleuchtend. Sie beginnt mit dem Hinweis darauf, daß Glück und Freude etwas Zweites sind, die Folge einer bewußten Intention, die nicht das Glücklich-sein-wollen meint, sondern die geliebte Person. „Wenn [...] wahr ist, daß Freude und Glücklichsein die Antwort sind auf das Zuteilwerden von etwas, das wir lieben; und wenn das Lieben selber etwas Geliebtes ist, dann muß ja gleichfalls wahr sein, daß unser Glücksverlangen gerade [und nur! B.W.] durch solche, den anderen meinende Bejahung, durch ‚uneigennützig‘ Liebe also, zu stillen ist“ (381). Pieper nennt das die „paradoxe Struktur, die [...] in allen fundamentalen Existenzsachverhalten [wiederkehrt]“. (383)

II. Widerspruch zur Konvenienzthese

Notgedrungen summarisch soll jetzt eine Gegenposition dargestellt werde, die sich selbst allerdings nicht so sehr als Widerspruch in der Sache versteht, sondern vielmehr beabsichtigt, das von Pieper und Lewis „eigentlich Gemeinte“ zu größerer Klarheit zu bringen.²³ Es sei zu fragen, „ob die von ihnen verwendeten Denkmittel nicht doch das eigentlich Gemeinte unvermeidlich verkürzen, es jedenfalls nur undeutlich zum Ausdruck bringen.“ (Sp. 48) Für diese Selbstdeutung von Splett (und wohl auch von v. Heereman) sprechen zumindest auf den ersten Blick nicht bloß einzelne sach-

liche Übereinstimmungen, sondern auch die erkennbare Absicht, wesentliche Aspekte der kritisierten Auffassung innerhalb der eigenen Sichtweise zu reformulieren. Ich werde zunächst die wichtigsten Punkte der intendierten deutlicheren Sicht in der stets mitgemeinten Abgrenzung zu Pieper zusammentragen. Wie es gelingen soll, zentrale Punkte im Denken Piepers (und der Überlieferung) mit den eigenen Denkmitteln ihren angemessenen Ort zuzuweisen, ist mir allerdings nicht immer deutlich geworden. Schon die offenkundige Unschärfe dieser Integrationsversuche läßt die Behauptung zweifelhaft erscheinen, dasselbe mit anderen Denkmitteln angemessener ausdrücken zu können. Die folgenden Abschnitte sind daher dem Nachweis gewidmet, daß hier weder über dasselbe anders, noch gar angemessener gedacht wird. Die Rede von Denkmitteln, zwischen den man wählen kann, führt in die Irre. Es wird vielmehr Anderes über die Liebe gedacht in Abhängigkeit davon, wie die das Denken selbst und die menschliche Person verstanden sind.

[T1]²⁴ Die Argumente für ein anderes und besseres Verständnis von Liebe setzen an bei der Kritik an der Grundbestimmung von Liebe als Selbstliebe, die „im Blick auf den Menschen einen Vorzug der schenkenden Liebe gegenüber der bedürftigen Liebe unmöglich [macht]“ (H. 76). So sei „die Selbstliebe“ – wenn zwar auch „etwas Gutes und Gebotenes“ – „keineswegs [jedoch] – wie Pieper mit der erdrückenden Mehrheit der Tradition statuiert – Wesen und Maß geschöpflicher Liebe.“ (H. 81). Auch wenn Pieper und Lewis in ihrem Widerspruch gegen die „Abwertung des Eros“ Unterstützung verdienen, – „muß man dabei so weit gehen, den Eros als eine Grundgestalt menschlicher Liebe zu sehen, als die Grunddynamik des Geschöpfes überhaupt? Dem sei hier widersprochen.“ (Sp. 58) Für die Herkunft dieser unangemessenen Sichtweise verweist Splett explizit auf eine Tradition, die „von der Antike her“ den „Aufschwung des Menschen thematisiert: als ‚desiderium‘, ‚Lust an Gott‘, ‚sapientia‘“ und das gleichermaßen, wenn auch „differenzierter [noch bei] Thomas von Aquin“, bis einschließlich des „alten Katechismus“. (Sp. 47)

[T2] Demgegenüber sind die angemessenen Denkmittel nicht im Ausgang vom Menschen, sondern im Ausgang von Gott zu finden. „Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott wird Mensch. Dessen Vollendung aber ist der Dienst.“ (Sp. 47) Traditionsbildende Ansätze für diese Sichtweise sieht Splett bei Hugo von St. Viktor,

Duns Scotus, Ignatius und in gewissem Sinn auch bei Hegel. Er sieht den wahren „Ort“ unserer Frage“ zum einen in dem Schöpfungswillen Gottes: „Warum ruft Gott ins Nichts – und uns aus ihm heraus ins Sein?“ (Sp. 58); zum anderen und grundlegender noch finde sich der „Ort“ in der göttlichen Trinität: „denn hinter der freien Gewähr geschöpflichen Seins offenbart sich die unausdenkbare Frei-gebigkeit und Zuvorkommenheit des innergöttlichen Lebens. Dies scheint mir die Rede vom Drang als Grundimpuls der geschöpflichen Liebe zu untersagen.“ (Sp. 63) Wer von einem solchen Grundimpuls her das Wesen geschöpflicher Liebe zu fassen versucht, „verkürzt [...] die Ehre Gottes“ und „bestreitet den Ernst und die Größe seiner Freigiebigkeit.“ (Sp. 59) In denselben Bahnen einer theologisch-spekulativen Vergewisserung eines neuen Ausgangspunkts denkt auch v. Heereman: „Die Ehre Gottes verlangt, seine Güte absolut zu denken. [...] Eine Güte, die frei begonnen hat, dem Menschen gegenüber Güte zu sein, indem sie ihn schafft, wäre in sich widersprüchlich, wenn sie ihm vorenthielte, selbst angemessen zu antworten.“ (H. 80) Weil das Wesen göttlicher Liebe das Gönnen ist, darum ist die „gönnende Wertschätzung der Kern des göttlichen Schaffens“ (H. 80) und die Wirkung seiner Liebe in uns das Gönnen können: „Unser Gönnen ist geschenktes Gönnen.“ (H. 83) Das muß so sein, weil ansonsten zu fragen wäre: „Sollte Gott uns alles gönnen, nur das Gönnen nicht?“ (Sp. 64) Dagegen: „Der Brauchende – er hat nicht, was er gerne hätte. Soll man dieses Brauchen nun aber schon Liebe nennen? [...] was daran ist liebenswert, preiswürdig, göttlich?“ (H. 81) Und wer darin, in der bedürftigen Liebe, die Grundverfassung der menschlichen Liebe sähe, weigert der sich nicht, falls er den Zusammenhang überhaupt sieht, angesichts „der ihm alles gönnenden Güte Gottes diesem seine Gottheit zu gönnen“? (H. 80) Von diesem höchsten Punkt des Überlegens aus ist dann mit Gewißheit zu statuieren: „Wenn es Liebe gibt, die göttlich ist“, dann muß gelten: auch menschliche „Liebe ist nur Liebe, wenn sie gönnt.“ Hingegen: „was Lewis – und mit ihm die Sprache und Denktradition – Liebe nennt, [ist] einigermaßen äquivok: ersehndes Brauchen, Schenken, Wertschätzen.“ (H. 77 f.)

[T3] Erst in dem umgreifenden Zusammenhang mit dem göttlichen Schöpfungswillen und dem innergöttlichen Leben soll das Wesen menschlicher Liebe angemessen auszubuchstabieren sein. Splett will gar nicht in Abrede stellen, daß menschliche Liebe all

die Züge trägt, die Lewis und Pieper nennen. „Unstreitig prägt Bedürftigkeit uns durch uns durch.“ [...] Fraglos genügt der Mensch nicht sich selbst. Kein Wort gegen Piepers wie Lewis' Abwehr der Stoa. [...] Und nicht, als ob der Liebende nicht auch besitzen wollte, was er liebt; doch stellt dies nicht die Spitze seines Glücks dar, und es bildet darum auch nicht Grund und Kern seiner Liebe. Die ‚ganze Energie der menschlichen Natur‘ ist eben *nicht* als ‚Hunger und Durst‘ zu verstehen.“ (Sp. 62) Zwar „antwortet“ der Mensch „als bedürftiges Wesen [...] stets auf Wert und Gut. Nur Gott liebt schöpfungsmäßig ins Nichts.“ Doch ist „menschliche Liebe [...] nur human, wenn sie an der Schöpfungs-Selbstlosigkeit teilhat.“ (Sp. 58) Auch wenn es so ist, daß „unsere Antwort [...] oft genug [...] als ‚Ansprechen auf einen Reiz‘, Verlangen nach einem ‚Gut(en) für mich‘ [geschieht]“ (Sp. 48), kann die Selbstlosigkeit nicht schon psychologisch gesehen im selbstvergessenen Hingerissen-sein bestehen (Sp. 56). Um das, „was Liebe eigentlich“ ist (Sp. 47) zu verstehen, muß vielmehr „ontologisch [...] nach der Seinsverfassung von Geist und Freiheit, oder richtiger: von Personalität gefragt“ (Sp. 56) werden. Da menschliche Personalität im Kern „gerufene Freiheit“ ist, zeigt sich überall dort „eine erstaunliche Beschränktheit des Wirklichkeitszugang“ (Sp. 50), wo immer Freiheit, sei es im Kontext der Schuldfrage oder im Kontext der Liebe, als Verfehlen oder Erreichen eines naturhaft ersehnten Gutes verstanden wird. Dieses „apersonale Schöpfungsverstehen“ (Sp. 50), das „Liebe primär als *vis unitiva, copulativa*, aus dem Streben auf Ergänzung hin versteht,“ muß ersetzt werden durch eine Umkehrung der Perspektive: „im Einssein will jeder dem anderen und dessen Eigensein dienen. [...] Wir haben, was wir haben, um es geben zu können; und wir haben nicht, was wir nicht haben, um es geschenkt bekommen zu können.“ (Sp. 61) Angesichts der fraglosen „Bedürftigkeit“ ist dann ein angemessenes Verstehen des „Brauchens des anderen“ nur als „gegönntes Brauchen“ (H. 80) möglich und in ein Gesamtverständnis von Liebe zu integrieren, worin die menschliche Liebe der göttlichen Liebe nachgebildet ist. Nur „wenn das Brauchen sich dem anderen gönnt, verdient es den Ehrenamen der Liebe.“ (H. 81) Auf diese Weise „schenkt der Empfangende dem Gebenden seine Seligkeit“ – schließlich ist „Geben seliger denn Nehmen“ – und das sogar „Gott gegenüber? Warum nicht?“ (H. 82)

[T4] Splett und v. Heereman sind sich darüber im klaren, daß eine Wesensbestimmung der Liebe im spekulativen Anschluß an das Wesen der göttliche Liebe eine grundlegende Klärung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Sein verlangt. Splett zufolge wurde die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Liebe „in einer ehrwürdigen Tradition [...] als die von Eros und Agape verstanden.“ (Sp. 57) Er selbst kann sich damit nicht zufrieden geben. „Wird das Geschöpf nicht allein durch den Eros bestimmt, so Gott nicht allein durch Agape. Die ‚Analogia entis‘: Das Bezugsgesamt von ‚Ähnlichkeiten‘ und Entsprechungen des Seins als Liebe, ist reicher, als solche klaren Trennungen ausdrücken können.“ (Sp. 65) Zur weiteren Klärung verweist er auf den Beitrag von v. Heereman (Sp. 63), der schon im Titel die Lösung der Schwierigkeit mit Hilfe des Analogiebegriffs ankündigt: „Analogia Amoris. Gott und Mensch lieben.“ (H. 75) Zu klären ist die „Ähnlichkeit von menschlicher und göttlicher Liebe“ unter Voraussetzung der bereits in [T2] beschriebenen Relation der Ähnlichkeit. Die Frage ist, wie die fraglos gegebene „Asymmetrie gottmenschlicher Beziehung“ (H. 82) zusammengedacht werden kann mit der Ähnlichkeitsrelation, die nach dem ‚Gesetz‘ des Ursprungs“ die „alles durchstimmende Logik sein muß.“ (Sp. 60) Daß vor allem der Unterschied deutlich bleiben muß, hat insbesondere das IV. Laterankonzil angemahnt. Der Gebrauch von Analogien im Verhältnis Gott – Mensch ist nur soweit gerechtfertigt, wie die Unterschiedenheit die Ähnlichkeit überwiegt. Das stellt allerdings für die von Splett und von v. Heereman vertretene Auffassung ein nicht geringes Problem dar, was sich daran zeigt, daß v. Heereman die „klassische Formulierung des Lateranensis“ (H. 83) selbst schon als „schwierig“ (H. 86) bezeichnet. Die zu lösende Aufgabe besteht darin zu zeigen, wie „dieselbe Liebe anders“ sein kann. Weil ihm das Problem auf der Basis von Ähnlichkeit/ Unähnlichkeit unlösbar scheint, will v. Heereman einem Vorschlag Spletts folgend Analogie als „Entsprechung“ (H. 86) verstanden wissen und zwar im doppelten Sinn von „Proportionalität“ und „Reziprozität“. (H. 85) Reziprok meint die Unterschiedenheit in der „Gegenläufigkeit“ von Schenken und Empfangen, „daß Gott gönnendes Schenken ist und wir Empfangen – unähnliche *nearness of approach*“ (mit Bezug auf Lewis); Entsprechung im Sinn von Proportionalität meint dagegen „Selbigkeit“: „Wir sind gönnend, wie Er gönnend ist. Wie er? Ja und zwar deshalb, weil Liebe keine

unendlich steigerbare Realität ist, sondern ein Maximum.“ „Selbigkeit“ ist aber deshalb „nicht Hybris, weil diese Entsprechung der Selbigkeit immer zugleich umgeben ist von der reziproken Entsprechung: Das Geben-können ist selbst Gabe. [...] Die ontologische Differenz ist unüberbrückbar [...] und eben deshalb ist hier nichts univok: dasselbe radikal anders [...] – weil *gegebenes* Geben – und radikal selbig: weil gegebenes *Geben*. Ließe sich so die schwierige Lateranformel im Blick auf den liebenden Menschen auflösen?“ (H. 86)

B. Notwendige Unterscheidungen

Wenn mein Versuch der Systematisierung übereinstimmender Grundzüge in den Positionen von Splett und v. Heereman die Sache einigermaßen trifft, dann bleibt zu fragen, ob die expliziten wie impliziten Annahmen, die das Gesamt von positiver Aussage wie kritischer Abgrenzung tragen, einer Prüfung standhalten. Mir scheint, daß der handlungstheoretische Hintergrund und nicht zuletzt auch der Begriff des Willens einer näheren Klärung bedürfen, um zu sehen, was die neuzeitliche Kontroverse um selbstloser Liebe und Selbstliebe – paradigmatisch im Streit zwischen Fénelon und Bossuet zu besichtigen – überhaupt erst ermöglicht hat. Der Auslöser dieses Streits liegt im Mittelalter bei genau den theologischen Autoritäten, auf die Splett sich zur Abstützung seiner eigenen Auffassung beruft. Ohne in die Auseinandersetzung um die angemessene Deutung des Konflikts zwischen Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus einzutreten, kann hier nur versucht werden, die von Thomas gemeinte und von Pieper geteilte Auffassung in drei Punkten ansatzweise zu begründen und zu verteidigen.

I. Aktstruktur des Wollens und der Liebe

1. Das Naturhafte im Geistigen

Eine unausgesprochene Voraussetzung der Kritik sehe ich in einem latenten Dualismus, der sowohl die (Fehl)-Interpretation der Konvenienzthese wie die eigene positive Darlegung der radikalen Verschiedenheit von Liebe und Selbstliebe bestimmt. Kennzeichnend

für die Position von Splett scheint mir zu sein, daß er der das Geistige vom Naturhaften nicht bloß unterscheidet, sondern trennt. Diese Trennung beruht auf der Annahme, daß Freiheit und Notwendigkeit einander ausschließen, weshalb sich Liebe und Selbstliebe ebenfalls ausschließen müssen. Liebe ist demzufolge allein der freie, selbstbestimmte Akt der Person, Selbstliebe dagegen eine Wirkung der Bedürfnisnatur. Nur so erklären sich die geradezu leitmotivisch wiederkehrenden Negationen und Entgegensetzungen in ihrer fraglosen Selbstverständlichkeit. „Kern der Liebe [ist] *statt* des Strebens das sich-Anvertrauen [...] *statt* Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen“. (Sp. 53; Herv. B.W.) Die ‚ganze Energie der menschlichen Natur‘ ist [...] ‚*nicht* ‚als Hunger und Durst‘ zu verstehen (Herv. Sp.); ‚Bedürftigkeit‘ ist keine ‚Grundbestimmung [...] der Person [...], auch nicht als Motor ihrer Liebe‘. (Sp. 62) Als personaler Akt steht ‚Guttheißung [...] nicht mehr im Dienst der Einung, *sondern* [...] im [gemeinsamen] Lobpreis des Guten.‘ (Sp. 53; Herv. B.W.) ‚Darum vollendet sich zwar die Liebe im Schauen, doch nicht als im Erreichen und Besitzen des Geliebten [...], *sondern* als selbstloses Hingegebenensein daran.‘ (Sp. 62; Herv. B.W.) Merkwürdigerweise geht der Wille zu klarer Abgrenzung soweit, zu unterstellen und zu bestreiten, was niemand behauptet, auch der nicht, welcher die Konvenienzthese vertritt. Der II. Abschnitt bei Splett lautet: ‚Es gibt keine selbstische Liebe.‘ (Sp. 52) Sicher nicht, aber wer ist mit dieser Bestreitung gemeint? Splett selbst räumt ein, daß sogar ‚Eudaimonisten [...] dergleichen rechtens von sich weisen.‘ ‚Natürlich liebt niemand, um glücklich zu sein (weil er dann gar nicht mehr liebte).‘ (Sp. 73) Wenn das also von niemandem bestritten wird, muß der Differenzpunkt an anderer Stelle liegen. Vertreter der Konvenienzthese, die zwischen selbstischer Liebe und Selbstliebe sehr wohl zu unterscheiden wissen, können diese Unterscheidung an einer kleinen sprachlichen Nuance demonstrieren. Wer sieht nicht sofort den Unterschied, wenn es heißt: ‚Wer eine Frau ansieht, *um* sie zu begehren‘, oder aber: ‚Wer eine Frau ansieht *und* sie begehrt‘. Im ersten Fall begehrt das Begehren sich selbst, im zweiten Fall, ist es die Frau, die begehrt wird. Der erste Fall schließt Liebe definitiv aus, während im zweiten Fall das Hingerissensein mit wirklicher Liebe nicht bloß irgendwie vereinbar ist, sozusagen ‚entschuldigt‘ durch die Liebe, sondern die Antwort des Liebenden ermöglicht und trägt.

Genau an dieser Stelle, der Verwurzelung von selbstloser Liebe im Begehren, scheint mir Erklärungsbedarf zu bestehen, den Jörg Splett auch ausdrücklich einfordert, wenn er fragt, „warum sie [die „Eudaimonisten“] meinen, hingerissener Liebe eine solche Ontologie der Selbst-Vervollkommnung zugrundelegen zu sollen.“ (Sp. 73) Pieper hat das sich hier bereithaltende Verstehenshindernis klar gesehen und benannt. „Von Natur verlangt [„begehrt“] die geistige Kreatur danach, glücklich zu sein, und also kann sie nicht wollen, nicht glücklich zu sein.“²⁵ Man darf in diesem „von der Antike her“ (Sp. 47) formulierten Gedanken des Thomas von Aquin zwei Präzisierungen nicht übersehen: die explizite Bezugnahme auf die *Geistnatur*, die als *geschaffene* gedacht ist. Das soll mehreres heißen. Zunächst: auch in der Mitte des geistigen Wesens, gerade dort, ist „im Akt der Erschaffung“ eine „Dynamik“ in Gang gesetzt, „die zu beherrschen oder gar außer Kraft zu setzen unsere Möglichkeiten prinzipiell übersteigt. Sie ist das ‚Ja‘, das wir selber schon *sind*, bevor wir bewußt ‚Ja‘ (oder auch ‚Nein‘) zu *sagen* vermögen.“ (364) Schon hier zeigt sich ein grundlegendes Mißverständnis, wenn diese naturhafte Dynamik des Glückseligkeitsverlangens, also das Begehren oder die bedürftige Liebe, zwar nicht selbst als „egoistisch“ gelten kann, wohl aber „ein Ich, das [...] sich von seinen eigenen Bedürfnissen beherrschen läßt.“ (Sp. 69) Sollten nicht bloß konkrete Einzelbedürfnisse gemeint sein, sondern das menschliche Ur-Bedürfnis nach Liebe, dann ist die Aufforderung zum Widerstehen nicht bloß unverständlich, sondern illusorisch. Der naturhafte Modus des Begehrens in allen Bedürfnissen liegt jenseits dessen, was wir zu beherrschen in der Lage sind, während das konkrete Bedürfnis nach Zuwendung zu diese Person, hier und jetzt, und in dieser Weise normalerweise sehr wohl in unserer Macht steht. Das ist also nicht der Punkt. Die grundlegende Differenz hat Pieper zu Recht in der Frage gesehen, ob es in der Mitte des Geistigen überhaupt etwas Naturhaftes geben kann, ob nicht schon „die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Geist‘ als einander ausschließende Begriffe zu verstehen [sind]. Nach dieser Denkgewohnheit ist, zum Beispiel, Wollen *entweder* ein geistiger Akt und folglich nicht etwas Naturhaftes; *oder* es ist ein Naturgeschehen und folglich weder ein Willensakt noch überhaupt ein geistiger Akt.“ (374) Das Wollen des geschaffenen Geistwesens ist aber beides zugleich: von Natur bzw. von Schöpfungswegen von dem Verlangen nach Erfüllung in Gang gesetzt und zugleich Herr

der eigenen Entscheidung, zu lieben oder nicht zu lieben, als auch dies und nicht jenes zu lieben.²⁶ Dagegen: „Wer, ob ausdrücklich oder nicht, den Menschen und also auch sich selber als ein wenigstens in seinem geistigen Leben schlechthin freies, unbedürftiges,²⁷ selbstmächtiges Wesen versteht, der kann unmöglich den Gedanken vollziehen, der geistige Wille sei unfähig, die eigene Vollkommenheit und Erfüllung, wofür ‚Glückseligkeit‘ nur ein anderes Wort ist, nicht zu wollen. [...] Dieses von Schöpfungswegen in uns wirkende Verlangen nach Existenzerfüllung ist wirklich im Grunde ‚Selbstliebe‘ [...], nicht nur die früheste, alles weitere fundierende und ermöglichende, sondern zugleich auch die uns von innen her vertrauteste Gestalt der Liebe.“ (375 f.)

2. Vorbewußte Intentionalität der Selbstliebe

Wir kommen auf die Ablehnung dieser Vorstellung vom Wollen als zugleich frei (selbstbestimmt) und naturhaft (begehrend) später wieder zurück. Zuvor muß noch eine weitere Implikation der Konvenienzthese von Liebe und Selbstliebe kurz benannt sein, um den Sinn der Rede vom „naturhaften Verlangen“ (*desiderium naturale*) vor Mißdeutungen zu schützen. So beruht der Eudaimonismus-Vorwurf auf dem Mißverständnis, daß mit dem Ausdruck „Verlangen“ ein vorsätzlich-*bewußtes* Streben gemeint sei, als sei „Glückseligkeit“ das vom Handelnden bewußt erstrebte Ziel des Handelns, und das Geliebte bzw. das Gute nur als Mittel zum eigenen Glück gewollt. Es gibt aber weder bei Aristoteles noch bei Augustinus und Thomas Grund zu der Annahme, die naturhafte Selbstliebe als solche als ein vorsätzliches Streben nach Glückseligkeit aufzufassen. In diesem Punkt scheint mir die Position von Splett nicht klar zu sein, so wenn er beispielsweise das „apersonale Schöpfungsverstehen“ (wessen eigentlich?) erläutert durch den Bezug auf „Freiheit als *bewußtem Streben*“ (Sp. 51; Herv. B.W.) Das „apersonale“ Moment, eine „Naturdynamik, [die] über sich hinaus führen [mag]“, wird hier erläutert durch den Bezug auf ein „Streben“, das als „*bewußtes*“ verstanden, naturhaft und damit unfrei ist. Oder: im Kontext der Frage nach der ontologischen Verfassung „von Geist und Freiheit, [...] von Personalität“ wird der „Ernst *personalen* Bezugs“ (Herv. Sp.) darin gesehen, daß es „nicht mehr um Ausgriff und *Absichten* auf jemanden geht, son-

dern darum, sich ergreifen und ansprechen zu lassen.“ (Sp. 56) Das ist natürlich wahr und wird von niemandem bestritten. Nur wer behauptet, daß es anders sei? Weshalb dann die Entgegensetzung von „personalem Bezug“ und „Absichten auf jemanden“? Die Voraussetzung scheint mir wieder zu sein, daß Splett mit „Absichten“ das „naturhafte Streben nach Glückseligkeit“ meint, das er als bewußtes mißversteht und darum als mit Liebe unvereinbar.

Mit Thomas und Pieper kann ich Splett hier nur zustimmen: Eine bewußte Rückwendung des naturhaften Glückseligkeitsverlangens auf sich selbst wäre genau der Fall von selbstischer Liebe, der mit Liebe nichts zu tun hat, sondern – ohne zu lieben – den Selbstgenuß im „Brauchen des anderen“ intendiert. Hier gibt es weder Toleranz für (sinnliche) „Bedürfnisse“, die nun einmal auf Befriedigung drängen, noch Zwischenstufen und Übergänge. Ein so verstandener „Einungswille“ (Sp. 52) ist nicht bloß zu „relativieren“ als „Verkürzung von Liebe“, sondern als unangemessen zurückzuweisen. Selbstische Liebe und Selbstliebe sind radikal verschieden, und Selbstliebe hat mit dem naturhaften Verlangen des Menschen genauso viel oder so wenig zu tun wie die schenkende Liebe. Die Eindeutigkeit dieser Unterscheidungen ist spätestens in dem Moment verloren gegangen, als der Thomas-Kommentator Cajetan, im Anschluß an eine zentrale Aussage in der *Summa theologiae* (I-II, 3, 8), den Terminus „desiderium naturale“ als „bewußtes Verlangen“ (*besoin conscient*) verstanden hat, und als „ein bewußtes Verlangen des Willens“ (*un désir conscient de la volonté*) wie „einen psychischen Akt“ (*comme une activité psychique*).²⁸ Daß es sich anders verhält, ist theologisch bei Thomas schon daran ablesbar, daß ein naturhaftes Verlangen nicht „verdienstlich“ sein kann vor Gott, weil es überhaupt kein Akt ist, sondern nur dessen gleichwohl fundamentale Ermöglichungsbedingung in uns.²⁹

3. Der Willensakt als Synthese

Ein letzter Punkt führt über die handlungstheoretischen Differenzen hinaus auf die dahinterstehende Vorstellung von Willensfreiheit und menschlicher Personalität. Die Ausgangslage einer weitreichenden Veränderung im Begriff des Wollens und des Liebens ist die von Aristoteles bis Thomas geteilte Auffassung vom Willensakt als „Synthese“.³⁰ Der Wille wird bewegt vom naturhaften

Verlangen und vollendet sich in der vollkommenen Liebe.³¹ Den Ausgangspunkt der Willensbewegung macht die Zielvorgabe in der naturhaften Ausrichtung des Willens auf das Gute. Diese noch vorbewußte Richtung auf das Gute stammt nicht aus dem Entschluß des Willens sondern von Gott, der allen Wesen das Verlangen nach dem für sie Guten und Angemessenen ins Herz gelegt hat.³² Die beiden wichtigsten handlungstheoretischen Implikationen dieser schöpfungstheologisch bedingten Vorstellung vom Willen sind die folgenden: Erstens, der unveränderlich auf das Gute gerichtete Impuls des Willens bleibt auch dann erhalten, wenn sich der Wille gegen das Gute entscheidet.³³ In dieser inneren Widersprüchlichkeit hat man die eigentliche Tragik von Schuld und Sünde gesehen, in der frei gewählten Abkehr vom Guten gerade nicht glücklich sein zu können.³⁴ Zweitens, das Wollen des Guten bzw. das Lieben sind zu verstehen als eine „Kreisbewegung“, deren Ausgangspunkt weder allein beim Verlangen noch beim Entschluß des Willens liegt. Das zeigt sich daran, wie der Wille seine Potentialität aktiviert oder anders gesagt, wie es kommt, daß der Wille will. „Der Willensakt erwächst aus der Potentialität des Wollenden, wenn dieser sich von der Gutheit des Ziels anziehen und in der Vollkommenheit seiner Akthaftigkeit begründen läßt.“³⁵ Daran sind zwei Aspekte wichtig: erstens, „der Einfluß des Ziels löst so den Wollenden aus seiner Beschränkung auf sich, aus seiner Verfangenheit in sich selbst und öffnet ihn in der Liebe über seine eigene Begrenztheit hinaus.“³⁶ Zweitens, die Priorität bei der Aktivierung des Willens liegt nicht vollständig bei ihm selbst, – im Gegenteil: der erste Anstoß, aus dem der Wille zu wollen beginnt, liegt bei der ihm innewohnenden zielgerichteten Dynamik, die seinem Zugriff entzogen ist. „Dem Wollenden eignet von sich her und vorgängig zum Einfluß des Ziels keinerlei Wirkursächlichkeit.“³⁷

4. Wille und Person

Das ist nun genau der Punkt, an dem die Konzeption des Willens mit einer Konzeption menschlicher Personalität zusammenhängt, die Splett und v. Heereman zum Widerspruch herausfordert und auch die Konvenienzthese von Liebe und Selbstliebe zurückweisen läßt. Die Grundlage für diesen Widerspruch ist von Duns Scotus

gelegt worden.³⁸ Dieser bestreitet nicht, daß es im Geistigen etwas naturhaft Wirksames geben könne. Doch gilt das nur für die Vernunft. Sie ist im Erkenntnisakt durch die Natur des erkannten Objekts „festgelegt auf Eines“, ganz so, wie das Wahrnehmungsvermögen durch das Wahrgenommene festgelegt ist.³⁹ Für den Willen gilt das nicht. Die einzige und grundlegende Unterscheidung der aktiven Vermögen besteht für Duns Scotus in der Unterscheidung von zwei Arten getrennt wirksamer Kausalität: der naturhaft wirksamen Kausalität auf der einen und dem Willen als selbstbestimmt wirksamer Kausalität auf der anderen Seite.⁴⁰ Der Wille ist nur der Wille, sonst nichts, und das wegen seiner Unabhängigkeit und Eigenständigkeit gegenüber allem, was sonst noch von innen wie von außen auf ihn einwirken mag. Dieser absolut freie Wille ist das eigentliche Selbst des Menschen und die Mitte seiner Persönlichkeit.⁴¹ Was der Mensch sonst noch ist, gehört zu ihm auf andere („vorpersönale“) Weise als sein Wille. Nicht ein Mangel an Aktualität sondern reine Selbstmächtigkeit kennzeichnet einen solchen Willen, der sich allein aus sich selbst zu bestimmen vermag. Ein solcher Wille ist frei gegenüber jeglicher Art Determination, auch gegenüber dem höchsten Gut, wonach es den Menschen naturhaft verlangt.

Selbst wenn man die Möglichkeit eines solchen Willens für denkbar hält, ist damit noch nicht entschieden, ob der menschliche Wille ein Wille von dieser Art ist und sein kann. Die naheliegende Frage wäre ja: Trifft der Begriff einer absoluten Freiheit des Willens, allein auf sich selbst gestellt einen Anfang machen zu können, auf den menschlichen Willen zu? Stattdessen wird gefragt: Muß es nicht einen solchen Willen geben können? Die Antwort von Duns Scotus ist schlicht: Ja, einen solchen Willen gibt es, und muß es sogar geben, wenn wir von Gott richtig denken wollen.⁴² Eine solche Antwort mag in einem theologischen Kontext vielleicht durchgehen, wenn man die Vermittlung über den Schöpfungsbegriff hinzunimmt und Aussagen über gemeinsame Vollkommenheiten von Gott und Mensch auf der Basis univoker Begriffe für denkbar hält. In einem philosophischen Kontext wäre ein solches Übertragungsverfahren eine *petitio principii*: der Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens kann nicht so geführt werden, daß mit der Freiheit Gottes die menschliche Freiheit in *derselben* Weise schon mitgesetzt wäre. Genau das ist ja strittig, ohne im übrigen die Freiheit Gottes zu bestreiten.

II. Ausgangspunkte des Denkens

Der tiefste Grund für die handlungstheoretischen Differenzen im Verständnis von Liebe und Selbstliebe wie im Konflikt um den Personbegriff scheint wissenschaftstheoretischer Art zu sein. Das läßt sich in aller Kürze an drei Punkten zeigen, die eine offenkundige Nähe zum methodischen Vorgehen von Duns Scotus besitzen.

1. Philosophie oder Theologie?

Da ist zunächst die Frage, womit der Philosophierende zu beginnen hat. Es sei hier an die notwendige Unterscheidung von Philosophie und Theologie erinnert, die Thomas von Aquin damit begründet, daß ihr Wissen von denselben Gegenständen sich unterscheidet, weil es auf verschiedenen Prinzipien beruht. „Der Philosoph argumentiert aus den den Dingen eigenen Ursachen, der Glaubende aber aus der Erstursache, z.B. weil es so von Gott überliefert ist.“ Und sofern beide nach Gott fragen, wird „die Philosophie, die die Geschöpfe an sich selbst betrachtet, von ihnen zur Gotteskenntnis hingeführt“, während in der Theologie „zuerst Gott betrachtet wird und dann die Geschöpfe“, und das „allein in ihrer Hinordnung auf Gott.“⁴³ Die Position von Pieper ist hier ziemlich klar. Er läßt sich seinen Gegenstand geben auf der Grundlage der menschlichen Sprache, um ihn dann im Blick auf die Sache mit Vernunft und Erfahrung unter Einbezug der Überlieferung soweit zu entfalten, daß am Ende auch jene übrationalen Auskünfte bedacht werden, die er als Christ ausdrücklich akzeptiert und für wahr hält. Wo liegen demgegenüber die Ausgangspunkte des Denkens bei Splett und v. Heereman? Ich erinnere an das unter [T2] zitierte Wort von Splett zum „Ort unserer Frage“ in der Inkarnation des göttlichen Logos („Nicht der Mensch wird Gott, sondern Gott wird Mensch“) und im innertrinitarischen Leben Gottes. Ist das ein philosophischer Zugang? Und kann man im Ausgang von der eigenen theologischen Spekulation so mit der Sprache umgehen, wie etwa v. Heereman, indem er befindet: „Wenn wir nichts Liebe nennen wollen, dem kein Gönner innewohnt [...] (H. 81) Kommt es im Umgang mit der Sprache darauf, was *wir* Liebe nennen *wollen*? Die Konsequenzen einer solchen Haltung sind ziemlich klar: man muß schon zu diesem partikularen „wir“ gehören, um hier folgen zu können.

Philosophie, zumindest in ihrer sokratischen Ur-Form, ist aber gerade nicht exklusiv, weder eine Sache für Experten, noch für Eingeweihte.

2. Wirklichkeitswissenschaft oder transzendente Ontologie?

Dem könnte entgegengehalten werden, daß zwar der Ausgangspunkt von theologischen Annahmen mitbestimmt sein mag, aber nicht das Resultat: die „alles durchstimmende Logik“, der „Sinngehalt“ der „Phänomene“ (Sp. 60), die an das Gegebene sich anschließende spekulative Frage (z. B. „Sollte Gott uns alles gönnen, nur das Gönnen nicht?“ Sp. 64). Der Ausweis für die Realitätshaltigkeit solcher Resultate wird dann in einer internen Einsichtigkeit und Notwendigkeit der Begriffe gesehen. Schon die Fragestellung weist darauf hin. Es ist gefragt nach dem, was Liebe „eigentlich“ ist. Pieper kann so nicht fragen. Wenn er „über die Liebe“ schreibt, dann nicht von einem vorgefaßten Wesensbegriff her, sondern ausgehend von der Vielgestaltigkeit menschlicher Liebe. Beispiele für die spekulative Konstruktion des Begriffs von Liebe finden sich vor allem bei v. Heereman genug, wenn gefragt wird, „was an der Liebe liebenswert ist“, um dann zu antworten: „Güte“. Nur das erlaubt uns, „das Absolute als Liebe zu bezeichnen.“ Von diesem Begriff absoluter Güte ist es dann nicht weit zu der Feststellung: „Das Gute ist die Güte“, woran sich die Frage anschließen läßt, ob sich „dieser Primat der Güte von anderswoher begründen“ läßt. Natürlich nicht, weil logischerweise „das Höchste [der Primat] [...] sich nicht begründen [und] nicht aus dem Niederen ableiten läßt.“ (H. 78) Wenn Güte wiederum im Gönnen besteht, dann darf man „dieses als innerstes Wesen der Liebe [annehmen].“ (H. 79) Ist so „logisch-begrifflich“ das „eigentliche“ Wesen von Liebe bestimmt, läßt sich von dorthin weiterfragen, was „daran [an der bedürftende Liebe] liebenswert, preiswürdig, göttlich [ist]?“ Und dann folgt der bereits zitierte Satz: „Wenn wir nichts Liebe nennen wollen, dem kein Gönnen innewohnt“, dann entscheidet sich daran, ob und unter welchen Voraussetzungen „der Eros Liebe ist.“ (H. 80 f.) „Glückende [?] Selbstliebe“ allerdings „reicht nicht für die Adellung des Eros zur Liebe im liebenswerten Sinne. Denn Selbstliebe ist letztlich eine uneigentliche Art der Liebe.“ (H. 81) Angesicht dieser logischen Verkettung von Begriffsinhalten und

Folgerungen fragt man sich, wo es außerhalb dieser Begriffe ein fundamentum in re gibt, auf das diese Begriffe zu beziehen sind. Bewegen wir uns solchermaßen denkend überhaupt im Raum der Wirklichkeit oder nicht vielmehr im Denkraum einer transzendenten Ontologie, welche meint, die Möglichkeitsbedingungen von Wirklichkeit dem Sinngehalt von Begriffen entnehmen zu können?

3. Analogie oder Univozität?

Auch auf diese Frage bleiben Splett und v. Heereman die Antwort nicht schuldig. Wie schon in [T4] gezeigt, soll die Realitätshaltigkeit der Begriffe sich ausweisen lassen im spekulativen Anschluß an das Wesen der göttliche Liebe, wie es der christliche Glaube vom innertrinitarischen Leben der göttlichen Personen aussagt. Unter Wahrung des einzigen und eigentlichen Begriffs von Liebe kann die Brücke zur Wirklichkeit der menschlichen Liebe dann nur hergestellt werden durch univoke Prädikation, auch wenn v. Heereman genau das bestreitet. Was er zur Wahrung der „Lateranformel“ unter Analogie verstanden wissen will, geht offenkundig an der Sache vorbei. Er formuliert nur Existenzbedingungen („Gott gebend“ – der „Mensch empfangend“), die zwar modal verschieden sind (Gottes Gönnen ist notwendig, unendlich – menschliches Gönnen ist kontingent, endlich), auf die Weise zu lieben jedoch ohne Einfluß sind. Der Sinngehalt von „Liebe“ ist hier nicht bloß derselbe, er soll auch vom Menschen ausgesagt in seiner Bedeutung abhängig sein von dem, was über Gott ausgesagt wird. Das widerspricht der Asymmetrie von Prädikation und Verursachung, welche für die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt unüberwindbar ist. Unsere Weise der Prädikation gemeinsamer Namen von Gott und Mensch (modus significandi) kann nur von der menschlichen Wirklichkeit hergenommen werden, obwohl sich die bezeichnete Sache (res significata) ursächlich in Gott befindet. Nicht bloß der Existenzmodus, auch die res significata ist in Gott und Mensch verschieden, und das so sehr, daß analoge Namen nur innerhalb der Äquivokation und nicht innerhalb der Univokation bezeichnen können. Allein wegen der Ursächlichkeit Gottes (alle Liebe ist aus Gott; alles Sein ist von Gott) sind diese Namen („Liebe“, „Sein“) nicht gänzlich äquivok. Deshalb ist es sinnlos, zuerst einen spekulativen Wesensbegriff der Liebe aufzustellen, der sich

von Gott aussagen läßt und von dorthier auch vom Menschen. Das „bleibende Recht transzendentalen Einheits-Denkens“ (Sp. 61) führt in der Tat über die wirklichen Dinge hinaus – ins Nirgendwo. „There is no third thing to which God and creature could be referred in receiving a common name, for whatever is not a creature is God and whatever is not God is a creature.“⁴⁴

Fazit:

“Man bringt die Liebe eben nicht ‚auf den Begriff‘“. (Sp. 65)

Diese abschließende Feststellung von Jörg Splett ist allerdings wahr. Nur steht sie in einem unverkennbaren Spannungsverhältnis zu allen umgreifenden Theorien, die angeben sollen, was Liebe „eigentlich“ ist. Der Streit um die Selbstliebe als die alle Liebe ermöglichende früheste Gestalt von Liebe scheint mir nur entscheidbar mit Bezug auf die tatsächliche Seinsverfassung des Menschen. Dabei können handlungstheoretische Fragen nicht übersprungen werden durch den Bezug auf einen Begriff von Liebe, der aus schöpfungstheologischen wie innertrinitarischen Gründen der „eigentliche“ Begriff von Liebe sein soll, ganz abgesehen davon, daß die Theologie der Prädikation gemeinsamer Namen von Gott und Mensch zu Recht viel engere Grenzen setzt, als dies bei Splett und v. Heereman der Fall ist. Auch ähnelt das in der Kritik an der Konvenienzthese insbesondere von v. Heereman angestimmte Hohelied der selbstlosen Liebe als „liebenswert, preiswürdig, göttlich“ (H. 80) ein wenig der Preisrede Agathons im platonischen Symposion, zu der Sokrates ironisch bemerkt: „Man sucht sich Schönes zusammen, soviel man nur greifen kann, und häuft es auf den, der gepriesen werden soll; wenn es einmal nicht zutrifft, dann ist es auch nicht weiter schlimm.“⁴⁵ Es mag schon sein, daß es im Vergleich mit der Liebe Gottes eine „erbärmliche Vorstellung [...] ist, Bedürfnis sei das Grundgesetz von Welt und Leben.“ (Sp. 48) Wir sind eben nicht Gott, sondern Geschöpfe Gottes. Doch ist das in unser Herz gelegte naturhafte Verlangen nach Gott nicht schon das elementare Zeichen dafür, daß wir immer schon geliebt und zur Liebe berufen sind, bevor wir selbst, von diesem Verlangen beunruhigt und getragen, unsere eigene Antwort zu geben vermögen? Unstrittig scheint mir zu sein: der Mensch be-

sitzt Vollkommenheit nur in dem Maße, wie er liebt. Das ist der Grund aller Vollkommenheit, sowohl der Vollkommenheit Gottes wie der des Menschen.⁴⁶ Aber kann ein Mensch vollkommen lieben? Die Antwort, die bei Thomas von Aquin zu finden ist, wirft ein Licht auf die Debatte um die Grundgestalt menschlicher Liebe. Sie läßt sich in drei Sätzen zusammenfassen: (1) Vollkommen ist allein die Liebe, mit der Gott sich selber liebt. (2) Der Mensch ist dazu berufen, Gott über alles zu lieben, ohne es in diesem Leben zu können. (3) Die ihm mögliche Vollkommenheit besteht darin, sich frei zu machen von allem, was ihn hindert, Gott zu lieben.⁴⁷

Anmerkungen

- ¹ J. Pieper, Werke in acht Bänden (Hg. V. B. Wald), EB 2, Autobiographische Schriften, Hamburg 2003, S. 112.
- ² J. Pieper, Über die Liebe; in: Pieper, Werke Bd. 4, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre, Hamburg 1996, S. 300 (Seitenangaben aus „Über die Liebe“ sind im Text in Klammern angegeben). Der Befund ist in den alten Sprachen und anderen europäischen Kultursprachen weitgehend gleich (vgl. das ganze erste Kapitel, S. 298-313).
- ³ Ebd., S. 299. Auch C. S. Lewis berichtet von seiner anfänglichen Überzeugung, im ersten Zugriff schnell für Klarheit zu sorgen durch eindeutige Unterscheidungen. Im Durchdenken der Vielgestaltigkeit der Liebe gelangt er dann zu der Einsicht, daß es nicht eine einzige legitime Gestalt der Liebe gibt, sondern vier. Daher der Titel seines Buches: „The Four Loves“ (London 1960).
- ⁴ Th. v. Aquin, Summa theologica I-II, 26,3.
- ⁵ Heideggers fundamentalontologische Kategorie der „Sorge“ hat ebenfalls hier ihren Ort, auch wenn deren Sinn bereits eingefärbt und eingeengt ist durch die reformatorische Auslegung des Konkupiszenz-Gedankens.
- ⁶ Das Augustinus-Zitat findet sich im Kommentar zu den Briefen des Evangelisten Johannes (Augustinus, In Epistolam Johannis ad Parthos 2, 14; Migne, PL 35, 1997).
- ⁷ Augustinus, Contra Faustum 5, 10; Migne, PL 42, 228.
- ⁸ A. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnung; in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologischer Forschung 1 (1913), S. 368.

- ⁹ O. y Gasset, Betrachtungen über Liebe; Gesammelte Werke, Stuttgart 1956, Bd. IV, S. 295.
- ¹⁰ G. Marcel, Geheimnis des Seins, Wien 1952, S. 472.
- ¹¹ G. Simmel, Fragmente und Aufsätze, München 1923, S. 24.
- ¹² Die Möglichkeit des Nichtseins, die sich das Dasein ständig zu verbergen sucht, will Heidegger ans Licht bringen, jedoch so, daß die Bodenlosigkeit des Seins auszuhalten ist im bewußten Verzicht auf den „Ausweg der Liebe“ Gottes und der Menschen.
- ¹³ A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe (zwei Bände), Güterloh 1930, Bd. II, S. 551.
- ¹⁴ Ebd., Bd. I, S. 192.
- ¹⁵ Ebd., Bd. II, S. 467.
- ¹⁶ C. S. Lewis, The four Loves, S. 11.
- ¹⁷ Ebd., S. 12.
- ¹⁸ Ebd., S. 11.
- ¹⁹ Vgl. J. Pieper, Zucht und Maß; in: Pieper, Werke Bd. 4, S. 141 f.
- ²⁰ Augustinus, Confessiones 13, 9.
- ²¹ „Nihil habet dominium suae naturae“. (Th. V. Aquin, S.th. I, 60, 1 obj. 2).
- ²² S.th. I-II, 27, 3.
- ²³ Ausführlichkeit in der Darstellung ist nicht notwendig, weil die Beiträge von Splett und von v. Heereman dem Leser zur Beurteilung meiner Deutung vorliegen. Der Verweis darauf erfolgt im Text jeweils in Klammern, und zwar für Splett als (Sp + Seite) und für Heereman (H + Seite).
- ²⁴ Die einzelnen Argumentationsschritte werden als Thesenfolge T1 bis T4 gekennzeichnet, worin sich die Positionen von Splett und v. Heereman weitgehend gleichen.
- ²⁵ Th. v. Aquin, S.c.G. 4, 92.
- ²⁶ Vgl. Th. v. Aquin, De malo 6.
- ²⁷ „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört.“ (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 109).
- ²⁸ J. Laporta, Pour trouver le sens exact des termes *appetitus naturalis*, *desiderium naturale*, *amor naturalis*, etc. chez Thomas d'Aquin; in: Archiv d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 40 (1973), S. 37-95; S. 37 f.
- ²⁹ „Actus naturalis [...] non potest esse meritorius; [...] sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt“. (In II Sent. d. 39, q. 2, a. 1, ad 4).
- ³⁰ Ich beziehe mich hier auf Klaus Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971. Für Aristoteles vgl. Anthony Kenny, Aristotle's theory of the will, New Haven 1979.
- ³¹ „Unde motus appetitus incipit in desiderio et terminatur in amore completo. Et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris et quasi quidam amor imperfectus“. (In III Sent. d. 26, q. 2, a. 3 ql. 2 c).
- ³² Vgl., Ver. 25, 5, c
- ³³ Splett beginnt nicht von ungefähr seine „Relativierung“ des (handlungstheoretischen) Vorrangs naturhafter Selbstliebe mit der kantischen These vom „radikal Bösen“ als der radikalen, d.h. ungeteilten Zustimmung zum Bösen, in der „das Böse als Böses zur Triebfeder“ genommen“ wird. (Sp. 48 f.)
- ³⁴ Vgl. J. Pieper, Über den Begriff der Sünde; Werke Bd. 5, Schriften zur Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Hamburg 1997, S. 207-279; S. 274 f.

- ³⁵ K. Riesenhuber, die Transzendenz der Freiheit zum Guten, S. 107. „Daher lassen sich die verschiedenen Seiten am Akt des Wollens auch nicht getrennt den verschiedenen Ursachen, nämlich der Ziel- oder der Wirkursache, zuschreiben.“ (Ebd., S. 103)
- ³⁶ Ebd., S. 101.
- ³⁷ Ebd., S. 103.
- ³⁸ Vgl. A. Schmidt, Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik, Freiburg/München 2003, § 6 Die unableitbare Freiheit, S. 308 – 357, besonders S. 319 ff.
- ³⁹ „Intellectus hoc modo non habet rationem potentiae activae propriae dictae. [...] Immo, praecise sumptus [...] est irrationalis, solum secundum quid rationalis, in quantum praeeigitur ad actum potentiae rationalis.“ (Lib. IX, q. 15; Allan B. Wolter, Duns Scotus on the Will and Morality, Washington D. C. 1986, S. 156).
- ⁴⁰ „Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem.“ (Lib. IX, q. 15; Wolter, S. 150).
- ⁴¹ Vgl. dazu meine Kritik: B. Wald, Die Erfindung des Selbst. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke; in: X. Putallaz, B. Schumacher (Hrsg.), Der Mensch und die Person, Darmstadt 2008, S. 121-132.
- ⁴² „Alioquin Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatione illimitationis actualitatis, non posset aliquid ex se agere, quod est falsum.“ (Quaestiones subtilissimae de metaphysicam Aristotelis IX q. 15; Wolter, S.154).
- ⁴³ S.c.G. II, 4.
- ⁴⁴ Vgl. Ralph McInerney, Aquinas and Analogy. Washington D. C. 1996, S. 111.
- ⁴⁵ Platon, Symposion 198 e (in der Paraphrase von J. Pieper, Das „Gastmahl“; Werke Bd. 1, Darstellungen und Interpretationen: Platon, Hamburg 2002, S. 72).
- ⁴⁶ Vgl. S.th. II-II, 184, 1.
- ⁴⁷ Vgl. S.th. II-II, 184, 2.