



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser  
gesamtes Programm finden Sie unter [www.klett-cotta.de](http://www.klett-cotta.de)

GESAMMELTE SCHRIFTEN IN EINZELBÄNDEN  
AUSGABE LETZTER HAND

Robert Spaemann, geboren am 5. Mai 1927 in Berlin, studierte Philosophie, Romanistik und Theologie in Münster, München und Fribourg. 1952 promovierte er bei Joachim Ritter in Münster und habilitierte sich 1962 in den Fächern Philosophie und Pädagogik. Von 1962 bis 1992 lehrte er Philosophie an den Universitäten in Stuttgart, Heidelberg und München. Spaemann hatte weltweit Gastprofessuren inne und erhielt mehrere Ehrendoktorwürden. 2001 war er Träger des Karl-Jaspers-Preises. Spaemanns Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Sie beschäftigen sich mit der Ideengeschichte der Neuzeit, mit Naturphilosophie und Anthropologie sowie Ethik, politischer Philosophie und der geistigen Situation der Kirchen. Er griff über 50 Jahre lang in öffentliche Grundsatz- und Wertedebatten ein und äußerte sich unter anderem zur Nutzung der Kernenergie, der Abtreibungs- und Euthanasiegesetzgebung sowie zu Sloterdijks Vorschlägen zur Menschenzüchtung. Kritisch stellte er in seinem Werk die »europäischen Werte« infrage. Am 10. Dezember 2018 starb Robert Spaemann, der bedeutendste konservative Philosoph im deutschsprachigen Raum.

ROBERT SPAEMANN

---

REFLEXION  
UND  
SPONTANEITÄT

*Studien über Fénelon*

KLETT-COTTA

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

Reflexion und Spontaneität:

Studien über Fénelon/Robert Spaemann.

1. Aufl. im Verl. Kohlhammer, Stuttgart

Zugl.: Münster, Univ., Habil.-Schr. 1963

2., erw. Aufl. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.

© 1963, 1990, 2019 by J.G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

Gesetzt von Kösel Media GmbH, Krugzell

Gedruckt und gebunden von CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-96221-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek.  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

# Inhalt

---

Vorwort zur zweiten Auflage – 13 –

Einleitung – 16 –

Fénelons Ansehen bei den Zeitgenossen und im 18. Jahrhundert: Fénelon als Heros der Humanität – Der französische Antifénelonianismus des 19. Jahrhunderts: der sentimentale Fénelon – Bremond und das neue Fénelonbild – Das Problem der Säkularisierung: Mystik und Entfremdung – Der Sinn der »Maximen der Heiligen« – Fénelons »petit mysticisme«: Kontemplation und amour pur – Reinheit und Spontaneität – Pädagogischer und therapeutischer Sinn der amour pur-Lehre

Fénelons Theorie der reinen Liebe

nach der *Dissertatio de amore puro* – 38 –

Die *Dissertatio* als Spätschrift – Fénelon und der kirchliche Gehorsam – Anlass der Schrift – Eudämonismuskritik – Das Problem des Motivs – Überwindung der Vereinzelnung durch eine ekstatisch interpretierte Gottesliebe – Clemens von Alexandrien als Kronzeuge – Eros und Agape – Fénelons Distinktionen – Bossuets Festhalten an der Identität von Subjekt und Objekt in dem Begriff der Glückseligkeit – Teleologische Struktur der Eudämonie: die Diskussion um den Begriff des *frui* – Liebe als »reiner guter Wille« – Reinheit als Uneigennützigkeit – Corneille – Die Unschuld der Ehre – Liebe und Selbstliebe – Die Deutung des natürlichen Eudämonismus als Sünde – Annahme der ewigen Verdammnis als Bewährung der reinen Liebe

Voraussetzungen: Bürgerliche Ethik

und nichtteleologische Ontologie – 68 –

I. Zweideutigwerden traditioneller Formeln als Ausdruck der eigenen Entzweiung – Amour pur als Problem des Zeitalters – Inversion der Teleologie in der neuzeitlichen Ontologie – Erste und zweite Wirklichkeit – Esse und perfectio bei Thomas und Spinoza – Telesio, Campanella, Spinoza, Hobbes – Liebe und Philautie – II. Systemcharakter der neuen

Philosophie – System als »durch Reflexion reproduzierte Totalität des Wissens« – Moderne Philosophie als Reflexionsphilosophie – Mediatisierung der Liebe bei Bossuet – Mediatisierung der Hoffnung bei Fénelon

### Psychologie und Ontologie – 85 –

Style du cœur, style de l'esprit – Mystik und empirische Psychologie – Der Wegfall der Lehre vom Seelengrund – Umformung der mystischen Lehre vom »Seelenfünklein« in eine Psychologie der Spontaneität – Die *cime de l'âme* bei Franz von Sales – Bossuets Protest gegen die Entzweiung von Psychologie und Ontologie – Entzweiung von Motiv und Formalobjekt – Der Begriff des Interesses – Désintéressement als Aufhebung der Reflexion – Schönheit und »uninteressiertes Wohlgefallen« – *koinón* und »*bonum mihi*«

### Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin über den *amor perfectus* – 105 –

Thomas als Gewährsmann Bossuets und Fénelons – Eine moderne Kontroverse um die Interpretation von Sum. Theol. II, II, 26, 13 ad 3 – »Physische« und »ekstatische« Theorien der Liebe im Mittelalter (Rousselot) – Albertus Magnus als Lehrer des *amor pur* – Die thomistische Lösung nach Rousselot – Geigers Kritik; *amor désintéressé* bei Thomas – Kritik an Geiger: Unterscheidung von *ratio diligentis* und *ratio objecti* im *ordo amoris* – Endlichkeit des Menschen – *Bonum privatum* und *bonum commune* – Erkenntnis und Liebe bei Thomas und Descartes – Vertiefung des Problems der Selbstlosigkeit bei Fénelon – Tugendliebe als *amor concupiscentiae* – Hoffnung und Liebe

### Fénelons Argument der Wette – 128 –

Bossuet und Fénelon als Cartesianer – Anwendung der »klaren Ideen« auf den *Tractatus de Caritate* – Verwandlung des spekulativen Gewissheitsproblems in ein ethisch-pädagogisches – Das Kapitel über die Gewißheitsbegründung im »*Traité de l'existence de Dieu*« – Verhältnis zu Pascals *argument du pari*

### Unschuld und Reflexion – 140 –

Fénelon und La Rochefoucauld – Dialektik der Freundschaft – Tugendliebe als *amor propre* – Das Wesen des *amor propre*: Reflexion – Anmerkung: Hamann und die Fürstin Gallitzin – Reflexion als Stimulans

des Genusses – Seelische Sterilität – Überwindung der Reflexion –  
Bossuets Kritik – Quietismus als Regression – Fénelons Stufenlehre –  
Überwindung der Reflexion als Resultat der Verzweiflung – Gottesverhältnis  
und Sittlichkeit – Gelassenheit, Einfalt, Übergang zum tätigen Leben

### Der »Geist der Kindheit«

und die Entdeckung des Kindes – 178 –

»Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder«; patristische Deutungen –  
Kindheitsideal und Verehrung der Kindheit Jesu in der école française;  
Bérulle – Kindheit als Unglück bei Descartes und in Port Royal – Kindheit  
als anéantissement bei Condren, Renty, Blanlo – Geist der Kindheit  
bei Fénelon; Quellen – Abwesenheit der Reflexion – Natürlichkeit –  
Gegenwärtigkeit – Kindliches Spiel als Apathie – Mystik und Humanismus  
im Ideal der Kindheit – Fénelons Verhältnis zum zeitgenössischen Ideal  
des »ingénu« – Wendung zu einer realistischen Sicht des Kindes –  
Tugend und bonté naturelle – Fénelon und Rousseau

### Fanatismus und Gehorsam – 205 –

- I. Mystik und Libertinismus – Auseinandertreten von Religion und Moral
- II. Zentrale Bedeutung des Begriffs »Fanatismus« im 17. und 18. Jahrhundert
- III. Zwei antiquietistische Stellungnahmen. Bossuet und das Problem  
der »zwei Willen Gottes«; Moral und Weltlauf – Nicole: Konkupiszenz  
statt »propriété«
- IV. Das Problem des Kriteriums bei den Jansenisten und bei Blanlo:  
Verzicht auf Gewissheit, obscurité de la pure foi
- V. Fénelons Überwindung des »Fanatismus« aus dem Geist der Mystik
- VI. Emanzipation und Gehorsam – Gelassenheit als Gehorsam gegen beide  
Willen Gottes – Gewandeltes Zeitverhältnis – Inspiration und Illusion
- VII. Mystik und Gegenreformation: Fénelon als Apologet –  
Formalisierung des Dogmas zur Gehorsamsübung

### Leibniz' Stellungnahme

zum Streit um die reine Gottesliebe – 254 –

Leibniz als Beobachter der Kontroverse, seine Interventionsversuche –  
Vertrautheit mit dem Problem durch Friedrich von Spee – Leibniz'  
Lösungsversuch: eine neue Definition der Liebe: Epikuräismus – Ästhe-  
tische Interpretation des Désintéressements: Leibniz und Shaftesbury –  
Ablehnung des amour pur, Bewunderung des »Télémaque« – Exkurs:

Telemach und die Maximen der Heiligen – Verfehlung des Fénelonschen Problems, des psychologischen Problems der Reflexion – Exkurs: Fénelon und die beste aller möglichen Welten – Leibniz und die »Annahme der eigenen Verdammnis« – Urteil über die quietistische »Passivität« – Meditation und Kontemplation: antimystische und anticartesische Wendung – Peter Poiret und Descartes' Lehre von der Erschaffung der ewigen Wahrheiten – Exkurs: Herders Versuch einer anthropologischen Synthese von Leibniz und Fénelon

### Die Lehre von der reinen Liebe als pädagogische Theorie – 287 –

Der pädagogische Sinn des Fénelonschen Werkes – Die Subjektivität als Ort der Versöhnung einer entzweiten Wirklichkeit – Aufhebung der Kategorien »Ziel« und »Weg« – Fénelon zwischen Herder und Kant – Kategorischer Imperativ und Seelenführung – Moralität als Stadium – Entschlossenheit und Gelassenheit als Pole pädagogischer Haltung – »Veredelung der Triebe« – Fénelons Liberalität – Verschwinden im bürgerlichen Leben als anéantissement – Erziehung und Bildung: Inhaltliche Bildung als Moment einer Erziehung des »Sich-objektiv-Machens« – Identifizierung von Bildung und Ausbildung; die Bedeutung »nützlicher Arbeit« – Eine Parallele: der Begriff des »besoin« in Fénelons klassizistischer Ästhetik – Einheit mit der Situation, Gehorsam als Resultat – Ontologischer Hintergrund der Bildungsproblematik: Fénelons Ideenlehre – Profanisierung und Moralisierung der politischen Bildung – Selbstaufhebung der Moralität als Ziel – Keine »anthropologische Grundlegung« dieses Zieles

### Anhang I

#### Fénelon und Jean Paul – 328 –

Fénelon und die drei Mädchen im »Titan«: Liane, Linda, Idoine – Jean Pauls Deutung des Quietismus – Pflicht und Liebe – Exkurs über Sailer – »Personalistische« Begründung der Ethik: Ich und Du – Der Begriff der Liebe als »ursprünglicher« Transzendenz – Liebe und Selbstliebe – Uneigennützigkeit jeder Liebe – Exkurs über Jacobi – Individualität und Ekstase: Herder – Unableitbarkeit und Ursprünglichkeit des Sittlichen – Reflexion als Grund der Unreinheit: Roquairol – »Einheit und Innigkeit der weiblichen Natur« – Wendung gegen das Zeitalter der Reflexion – Gegensatz von Heiterkeit und Genuss – Erziehung als Entbindung der Spontaneität der Liebe

## Anhang II

### Schopenhauer und der Quietismus – 358 –

Schopenhauer als Krise der »invertierten Teleologie« – Schopenhauers Rückgriff auf den Quietismus – Identifizierung von Askesis und Mystik, von Konkupiszenz und Egoismus – Eros und Agape – Antieudämonismus – Ausfall des pädagogischen Motivs und Ablehnung des Motivbegriffs in der Ethik – Absage an Illumination und spekulative Philosophie – Unmittelbarkeit des Sittlichen (gegen Kant) – Unmittelbarkeit bei Fénelon; Fénelon zwischen Schopenhauer und Kant – Schopenhauers Ablehnung des Gehorsamsbegriffs – Regression statt unendlicher Vermittlung

Anmerkungen – 375 –

Literaturverzeichnis – 435 –

Personenregister – 452 –

»Was für ein dummer Wicht du bist, Sancho!« versetzte Don Quixote;  
»weißt du nicht, dass es nach Ritterbrauch einer Dame große Ehre  
bringt, wenn ihr viele fahrende Ritter dienen, die sonst keinen Wunsch  
haben, als ihr um ihrer selbst willen zu dienen und keinen anderen  
Lohn für ihr ausdauerndes Streben fordern, als die Erlaubnis,  
ihr Ritter zu sein?«

»Das ist ja genau so, wie ich es habe predigen hören«, sprach  
Sancho Pansa; »unsern Herrgott soll man auch um seiner selbst willen  
lieb haben, ohne an Himmel und Hölle zu denken; und dabei  
möchte ich ihn doch viel lieber um dessen willen lieben und ihm dienen,  
was er zu tun vermag.«

Cervantes, *Der scharfsinnige Ritter Don Quixote von der Mancha*,  
1. Teil, 31. Kapitel

## Vorwort zur zweiten Auflage

---

Für Leibniz war er der »unvergleichliche Fénelon«, für die Nachwelt, Katholiken und Protestanten, Aufklärer und Romantiker, Revolutionäre und Konterrevolutionäre eine Lichtgestalt. Seine Kontroverse mit Bossuet, die im Mittelpunkt dieses Buches steht, wurde zur cause célèbre für das gebildete Europa, darüber hinaus zur Haupt- und Staatsaktion durch die Intervention Ludwigs XIV. »Endlich schreiben die Journale wieder von etwas anderem«, bemerkte wiederum Leibniz, als der Streit 1690 durch römischen Machtspruch mit einem Kompromiss beendet wurde. Es war um die Frage gegangen, ob Liebe zu Gott, zum Nächsten, zum Gemeinwohl ausnahmslos als Funktion von Selbstliebe – aufgeklärter, sublimierter Selbstliebe – begriffen werden müsse und könne oder nicht. Der amour pur-Streit war für mich vor 30 Jahren Probestein der These, neuzeitliche, »bürgerliche« Ontologie und Anthropologie seien gekennzeichnet durch eine Inversion der Teleologie. Selbsterhaltung, Selbstbehauptung, nicht Selbsttranszendenz sei deren neues Paradigma. In dessen Rahmen wird, das zeigt die Kontroverse, Wohlwollen unbegreiflich, wenn es nicht als Funktion des selfish system begriffen wird. »Reine Liebe« ist nicht mehr Vollendung der menschlichen Natur, sondern das, was in ihrem Kontext gar nicht gedacht werden kann, das schlechthin Andere, »Tod der Natur«. Die religiöse Antithese zu dieser Mystik »reinen guten Willens« als eines unableitbaren »Faktums« war zunächst, bei Bossuet, ein trotzig-frommer religiöser Eudämonismus, schließlich dann, in unserem Jahrhundert, systemtheoretische, biologische, psychologische, soziologische Funktionalisierung der Religion. Schon Ludwig XIV. hatte freilich an deren staatstragende Bedeutung gedacht, die ihm durch Hoffnung und Furcht zuverlässiger gewährleistet schien als durch die »Schimäre« reiner Liebe.

In verwandelter Form geht die Kontroverse weiter. Inzwischen fordert Emmanuel Levinas mit einer jüdischen Variante des amour pur systemtheoretische Ontologie, naturalistische Philosophie des Geistes und die im Begriff der Sorge kulminierende Daseinsanalyse heraus. Seine These von der theoretischen Uneinholbarkeit des Anderen und vom radikalen Primat der Ethik vor der Ontologie setzt in kritischer Absicht das gleiche Paradigma der Selbstbehauptung voraus, von dem nun gesagt wird, es liege aller europäischen Ontologie zugrunde. Wenn es sich so verhält, dann wäre es in der Tat besser, die Wahrheit au-delà de l'être zu suchen. Mein Vorschlag, die Prämisse infrage zu stellen und den Gedanken der Teleologie auf anfänglichere, nicht »invertierte« Weise neu zu denken, ist bisher überwiegend auf höfliche Skepsis gestoßen. Ich sehe zwar nicht, wie ohne einen solchen Neuanfang die Dialektik der zwei Kulturen, die eskalierende Dialektik von Naturalismus und Spiritualismus zum Stehen gebracht werden kann, die die Humanität unserer Zivilisation in der Tiefe bedroht. Aber noch übertrifft offenbar der Schrecken vor den theoretischen und praktischen Folgekosten einer solchen Revision die Sorge vor dem, was von selbst geschieht, wenn weiter gedacht wird wie bisher.

Dieses Buch betrachtet den amour pur-Streit zunächst als Symptom, als Indiz eines von den Zeitgenossen selbst unbegriffenen Wandels in der Stellung des Gedankens sowie dessen sozialgeschichtlichen Hintergrund. Darüber hinaus geht es Fénelons ethischer, religiöser, religionsphilosophischer und literarischer Wirkungsgeschichte nach. Tatsächlich wurde damals eine Weiche für das Bewusstsein des folgenden Jahrhunderts gestellt. Die Entdeckung des Kindes aus dem Geist eines mystischen Anticartesianismus war eines der mich selbst überraschenden Ergebnisse. Aber der Umweg über historische Verfremdung, Relativierung und Funktionalisierung von Texten großer Lehrer geistigen Lebens ist für uns zugleich der kürzestmögliche Weg, uns solche Lehrer wieder als Lehrer, das heißt *unmittelbar* gegenwärtig werden zu lassen. Mit dem Verblassen der Gestalt Féne-

lons im europäischen Bewusstsein verblasst etwas Unersetzliches mit. Die Absolutismuskritik und die »Education des filles« mögen ihre Zeit gehabt haben und der »Telemach« nur noch in Mozarts »Idomeneo« weiterleben. Die Sache, um die es im amour pur-Streit ging, ist seit Platon für das Denken da. Wie sie zu Leben werden kann, zeigen Fénelons subtile Briefe der Seelenführung, die Matthias Claudius großenteils ins Deutsche übersetzt hat. Veralten kann an ihnen nur ein sehr oberflächlicher Firnis. Es mag verwundern, dass zwei der Größten des achtzehnten Jahrhunderts über diese Sache unter öffentlicher Anteilnahme mit solcher Erbitterung stritten. Die Erklärung ist sehr einfach: An dem, worüber Menschen erbittert streiten, sieht man, was ihnen wichtig ist. Wenn man das bedenkt, wird es zweifelhaft, ob unsere öffentlichen Kontroversen Grund geben, als jenen überlegen zu gelten.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Neuausgabe meiner Habilitationsschrift, die 1963 in erster Auflage erschien. Unterdessen wurden an verschiedenen Orten die Kapitel über Jean Paul, über Schopenhauer und über bürgerliche Ethik und nicht-teleologische Ontologie abgedruckt. Das letztgenannte, dessen zentrale These ich rudimentär erstmals 1952 in einer Arbeit über de Bonald und den Ursprung der Soziologie entwickelt hatte, stieß eine Debatte an, die Hans Ebeling in einem Band unter dem Titel »Subjektivität und Selbsterhaltung« (Frankfurt 1976) dokumentiert hat.

Einem vielfach geäußerten Wunsch entsprechend sind in dieser Neuausgabe die zahlreichen lateinischen, französischen und auch italienischen Zitate ins Deutsche übersetzt, die wichtigsten Originaltexte in den Anmerkungsteil verbannt worden, was im Interesse der Lesbarkeit zu einer Zweiteilung in Fußnoten und Anmerkungen geführt hat. Für die damit verbundenen Arbeiten danke ich herzlich Peter Nickel M.A.

## Einleitung

---

Studien über Fénelon können nicht die Absicht verfolgen, einen zu Recht oder Unrecht Vergessenen in Erinnerung zu bringen. Fénelon ist nicht ein verschollenes Bindeglied der europäischen Geistesgeschichte, und er gehört nicht zu jenen »Obskuren«, die man – nach Grillparzers Wort<sup>1</sup> – durchgeföhlt haben muss, um die Großen zu verstehen. Der Lehrer des »Kleinwerdens« hat immer als ein Großer gegolten, der Theologe der »Dunkelheit des reinen Glaubens« nie im Dunkeln gestanden. »M. l'Abbé, vous voulez être oublié, vous le serez«<sup>2</sup> – Sie wollen vergessen sein, Sie werden es auch sein –, hatte Harlay, der Erzbischof von Paris, den jungen Abbé Fénelon wissen lassen. Man kennt Harlay nur noch als den, der dies zu Fénelon gesagt hat. Königliche Ungnade, Verbannung vom Hof in Versailles konnten seinen Ruhm im zivilisierten Europa nur steigern. Cambrai, der Sitz des Erzbischofs, nimmt den Platz ein, an den fünfzig Jahre später Fernay, die Residenz Voltaires, rückt. Der Erzbischof von Köln lässt sich von Fénelon weihen, Prinz Eugen rechnet es sich zur Ehre an, mit ihm zu korrespondieren, Leibniz nennt ihn »den unvergleichlichen Fénelon«<sup>3</sup>.

Aus dem Streit mit Bossuet, dem letzten theologischen Streit, der im gebildeten Europa allgemein Anteilnahme findet\*, geht Fénelon politisch als Verlierer, moralisch aber als unbestrittener Sieger hervor. Im 18. Jahrhundert aber wird das Moralische das Politikum schlechthin<sup>5</sup>. »Ich besinge Fénelon: Ich besinge die Tugend«\*\*, heißt es in einer Ode auf Fénelon aus der zweiten

---

\* »Controversia nostra per totam Europam late insonuit«, konnte Fénelon 1701 in einem Brief an Papst Clemens XI. schreiben<sup>4</sup>.

\*\* »Rom hat ihn verdammt, doch das Universum spricht ihn frei«<sup>6</sup>, heißt es im gleichen Gedicht auf Seite 15. Wie sehr dieser Gedanke im 18. Jahrhundert zur Formel wurde, mag der Hinweis auf Herders Urteil beleuchten:

Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ganz aus diesem Geiste ist es gedacht, wenn Rousseau der Meinung ist: »Kriege und Siege beiseitlassend hätte man eher vom Jahrhundert Fénelons als vom Jahrhundert Ludwigs XIV. gesprochen.«<sup>8</sup>

Papst Innozenz XII. selbst, der die »Maximen der Heiligen« auf den Druck von Versailles hin verurteilte, formulierte es privat so: »Erravit Cameracensis excessu amoris Dei, peccavit Meldensis defectu amoris proximi«<sup>9\*</sup> und ließ den Zensurierten seiner speziellen Sympathie versichern. Der Nachfolger des Papstes, Clemens XI., hatte als Kardinal Giovanni Francesco Albani mit anderen gegen die Verurteilung gestimmt.

Trug diese zum Ansehen Fénelons in den Augen von Protestanten und »Libertinisten« bei, so vollendete die vornehme und einfache Art seiner unverzüglichen Unterwerfung seinen Ruhm in den Augen der Katholiken, ohne seine Aufrichtigkeit zu diskreditieren<sup>11</sup>. Fénelon hatte sein Buch als misslungene Darstellung seiner Lehre, nicht diese selbst preisgegeben. Rom billigte stillschweigend diese Version, indem es Fénelons Schriften zur Verteidigung der »Maximen« trotz Bossuets Vorstellungen nicht mitzensurierte.

Indessen war nun doch die Wirkung der praktischen Theologie Fénelons für die katholische Welt und darüber hinaus auf etwa hundert Jahre blockiert. Dass Fénelons Lehre von der uneigennütigen Liebe ein »edler Irrtum« sei, wurde zum Gemeinplatz der Aufklärung, die darin das jansenistische Schlagwort von den »schimärischen Prinzipien«<sup>12</sup> übernimmt. »Ich weiß nicht«,

---

»Nicht seine Kirche aber die Menschheit hat ihn kanonisiert«<sup>7</sup>. Immer liegt dabei der Fénelon sehr ferne Gedanke zugrunde, das theoretische Eintreten für die »reine Liebe« selbst als »reine Liebe« zu interpretieren. So wird Fénelon für das 18. Jahrhundert zum Tugendhelden. Verse wie die folgenden stehen für viele ähnliche:

»The love of God with genuine Ray  
Inflamed the breast of good Cambray / And banished from the prelate's  
mind / All thoughts of interested kind.«

\* »Es ist schön, durch Übermaß an Liebe zu sündigen«, heißt es wieder bei Marchant<sup>10</sup>, was darauf schließen lässt, dass auch die Bemerkung des Papstes schon zu einem geflügelten Wort geworden war.

schreibt d'Alembert, »ob Fénelon Häretiker war, indem er versicherte, daß Gott es verdient, um seiner selbst willen geliebt zu werden; aber ich weiß, dass Fénelon es verdient, auf diese Weise geliebt zu werden«<sup>13</sup>.

Für das 18. Jahrhundert war er der Verfasser des »Telemach«, des verbreitetsten Werkes der Weltliteratur im 18. Jahrhundert<sup>14</sup>. Cherel hat der Wirkung Fénelons im Frankreich dieses Jahrhunderts ein umfangreiches Werk gewidmet<sup>15</sup>. Für Deutschland liegt noch keine ähnliche Arbeit vor. Eine erste Skizze hat Leo Just gegeben, wo es zusammenfassend heißt: »Kein französischer Autor vor Voltaire hat eine solche Breiten- und Tiefenwirkung außerhalb Frankreichs erzielt wie der Erzbischof von Cambrai.«<sup>16</sup> Friedrich der Große besaß als Kronprinz allein drei Ausgaben des »Traité de l'existence de Dieu«. Der Antimachiavell ist offensichtlich vom Verfasser des »Telemach« beeinflusst\*\*. Robespierre aber kleidete der Legende nach seinen Absichten in die Worte: »Wir wollen Salente gründen.«<sup>19</sup> Dem Erfinder von Salente verweigerte er allerdings die Aufnahme ins Pantheon: der rücksichtslose Kritiker des Sonnenkönigs war trotz allem ein Royalist gewesen.

Für das 18. Jahrhundert ist Fénelon vor allem jener Herold einer toleranten Humanität, als den ihn M.-J.B. Chénier in dem rührseligen Drama »Fénelon ou les Religieuses de Cambrai«<sup>20</sup> schildert. Der Chevalier Ramsay, den Fénelon zum Katholizismus bekehrt hatte, steht am Ursprung dieses Fénelonbildes; durch ihn werden Fénelons politische Ideen, die zunächst durchaus aus feudalen Gedankengängen hervorgehen, in die Bahnen der Freimaurerei geleitet. Der Abbé Terrasson, Verfasser des

\* Im gleichen Sinne stellt J. Orcibal fest, dass kein Katholik sich in den protestantischen Ländern des 17. Jahrhunderts einer so allgemeinen Anerkennung erfreute wie Fénelon.<sup>17</sup>

\*\* Ausdrücklich wird der »Telemach« von Friedrich dem Großen als das Gegenstück zum »Principe« genannt: »Wenn man bei der Lektüre von Fénelons ›Telemach‹ den Eindruck hat, daß unsere Natur derjenigen der Engel ähnelt, so scheint es einem bei der Lektüre des ›Fürsten‹ von Machiavell, daß sie den Höllengeistern nahekommt.«<sup>18</sup>

»Sethos«, der seinerseits den Verfasser der Zauberflöte inspiriert hat, schreibt: »Wenn das Glück der menschlichen Gattung aus einem Gedicht hervorgehen könnte, ginge es aus dem ›Telemach‹ hervor.«<sup>21</sup> Es ist dieses Bild Fénelons, das dann im Gegenzug in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kritik an dem »sentimentalen«, »romantischen«, subtilen, morbiden Fénelon herausforderte, die sich auf das Wort Ludwigs XIV. beruft: »Der Herr Erzbischof von Cambrai ist der schimärischste von allen Schönggeistern in meinem Königreich.«

Nisard, Cousin, Brunetière, Lemaître, Crouslé, Doumic, schließlich die Schule von Maurras machten die Parteinahme für Bossuet zu einer Art nationalem Schibboleth, übrigens meistens in weitgehender Unkenntnis der Hintergründe der theologischen und philosophischen Fragen, um die es in Fénelons und Bossuets Schriften ging. Ausgerechnet jener Fénelon wird vom Baron Seillière des Sentimentalismus bezichtigt<sup>22</sup>, dem Bossuet vorgeworfen hatte, jedes religiöse Gefühl zugunsten einer trockenen Vernunft- und Willensreligion abzutöten. Ausgerechnet über Fénelon, der geschrieben hatte: »O, wie häßlich ist es, zwei, drei, vier usw. zu sein! Man soll nur einer sein«<sup>23</sup>, und dessen Denken um die Aufhebung des Selbst kreisten, über Fénelon, der eine jahrtausendealte Lehrtradition über die Natur der Gottesliebe gegen eine persönliche Interpretation Bossuets verteidigte, schreibt Nisard Gemeinplätze wie diesen: »Das Grundprinzip Bossuets ist die Tradition, das Katholische, das Allgemeine, das Wir. Das Prinzip Fénelons ist der Einzelne, und, falls überhaupt Tradition, dann höchstens eine Tradition von gestern; es ist die persönliche Erfahrung, das Ich. Fénelon geht vom individuellen Urteil aus, Bossuet vom allgemeinen Menschenverständnis.«<sup>24</sup>

So belanglos für sich genommen solche die französische Universität lange Zeit beherrschenden Äußerungen sind, so ist doch das fortdauernde nationale Engagement in diesem verjährten Theologenstreit bezeichnend dafür, dass das, was bei den Fragen, die in ihm verhandelt wurden, auf dem Spiel stand, für die

moderne Welt noch nicht belanglos geworden war. Wenn Madame de Grignan, die Tochter der Madame de Sévigné, anlässlich des Streites um die »Maximen« schrieb: »Der Bischof von Cambrai vertritt gut die Sache Gottes, aber der Bischof von Meaux besser die Sache der Religion; er muß in Rom gewinnen«<sup>25</sup>, so mochte dem Kardinal de Bausset ein solches Wort noch prezios und rätselhaft erscheinen<sup>26</sup>; nachdem Comte das traditionalistische Programm einer Religion ohne Gott entworfen und nachdem Maurras es mit einem nationalen Katholizismus ohne Christentum zu realisieren versucht hat<sup>27</sup>, vermögen wir ein solches Wort mit einem sehr genauen Inhalt zu füllen. Die Worte Nisards von dem traditionslosen und subjektivistischen Fénelon erhalten plötzlich einen präzisen Sinn, und es fällt gleichzeitig ein neues Licht auf das, worum es in jenem alten Streit tatsächlich ging. Wenn Max Wieser in seinem pamphletartigen Buch über »Deutsche und romanische Religiosität«<sup>\*28</sup> Fénelon zum Prototyp einer romanisch sentimentaligen Religiosität macht und ihn als solchen einem »Luther oder Moltke« (!) gegenüberstellt oder wenn der französische nationalistische

\* Da Wiesers Buch immer wieder als einer der wenigen deutschen Beiträge zur Fénelonforschung erwähnt wird, ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass es sich um eine in keiner Weise ernst zu nehmende Schrift handelt. Wieser hat zwar das Verdienst, zum ersten Mal andeutungsweise die Aufmerksamkeit auf bemerkenswerte Zusammenhänge gelenkt zu haben, so z.B. auf den Zusammenhang der amour pur-Lehre mit der Kantischen Ethik. Aber seine eigene Interpretation, die mit etwas Scheler, ein wenig Freud und sehr viel abstrusem Nationalismus der Mystik des 17. Jahrhunderts gerecht werden oder besser sie diffamieren will, verdient doch keine ernsthafte Auseinandersetzung. Was soll man von einer Erörterung über Franz von Sales erwarten, in der immer auf *die* »Theotime« Bezug genommen wird, obgleich Franz von Sales im Vorwort des »Traité de l'amour de Dieu« ausdrücklich begründet, warum er diesmal statt Philothea einen männlichen Adressaten gewählt hat? Der Bericht über Fénelons Leben wimmelt von Unrichtigkeiten, von denen hier nur eine belanglose, aber bezeichnende erwähnt sei. Fénelon habe, so schreibt Wieser, der Kathedrale von Cambrai anlässlich seiner Unterwerfung einen Kupferstich geschenkt. Zu dieser Ansicht ist Wieser offenbar dadurch verführt worden, dass das Motiv der *Monstranz*, die Fénelon tatsächlich gestiftet haben soll, im 10. Band der Édition de Versailles auf einem Stich abgebildet ist.

Klassizismus der Jahrhundertwende ihn umgekehrt für unfranzösisch erklärt, dann sind solche Urteile weniger von inhaltlichem als von symptomatischem Interesse: In beiden Fällen erscheint Fénelon als Gefahr für das, was Bergson eine »*religion close*« genannt hat, als Gefahr für die Konzeption einer geschlossenen Gesellschaft\*<sup>29</sup>.

\* V. Jankélévitch hat von Fénelons »bergsonisme« gesprochen<sup>29</sup>. Er hat dabei die Psychologie Fénelons im Auge. Aber auch die Bergsonsche Antithese von geschlossener und offener Moral wird von Fénelon an einer bemerkenswerten Stelle im Anschluss an Plato entworfen, dort, wo er in den »*Dialogues des morts*« Sokrates und Konfuzius miteinander konfrontiert. Sokrates formuliert sie als Gegensatz der Moral der vielen, die auf undurchschaute Tradition, und der der Weisen, die auf Einsicht und Liebe gegründet ist und mit den Termini der *amour pur*-Lehre beschrieben wird. »Ich bleibe dabei zu glauben, daß ein Volk als Gesamtheit nicht in der Lage ist, bis zu den wahren Prinzipien der wahren Weisheit aufzusteigen. Es kann gewisse nützliche und lobenswerte Regeln befolgen; doch geschieht dies vielmehr durch die Autorität der Erziehung, durch das Befolgen der Gesetze, durch den Eifer für das Vaterland, durch den Wettstreit, welcher auf gute Beispiele zurückzuführen ist, durch die Macht der Gewohnheit, oft sogar durch die Furcht vor Schande und durch die Hoffnung, belohnt zu werden. Jedoch Philosoph sein, dem Schönen und Guten als solchem einfach aus Überzeugung zu folgen, das kann niemals auf die Gesamtheit eines Volkes ausgedehnt werden; es bleibt einigen auserwählten Seelen vorbehalten, die der Himmel von den anderen aussondern wollte. Das Volk ist nur gewisser Gewohnheitstugenden fähig, der Autorität derjenigen folgend, die sein Vertrauen gewonnen haben. Ich glaube, daß die Tugend Eurer alten Chinesen solcher Art war. So geartete Leute sind gerecht bei den Dingen, bei denen man sie daran gewöhnt hat, eine Regel der Gerechtigkeit anzuwenden, und überhaupt nicht gerecht bei anderen viel wichtigeren, wo die Übung des selbständigen Urteils ihnen fehlt. Dem Mitbürger gegenüber ist man rechtschaffen und unmenschlich gegen seinen Sklaven, eifrig für sein Vaterland und ungerechter Eroberer einem benachbarten Volk gegenüber, ohne zu bedenken, daß die gesamte Erde nur ein einziges gemeinsames Vaterland ist, wo alle Menschen der verschiedenen Völker wie eine einzige Familie leben sollten. Diese Tugenden, gegründet auf Brauchtum und Vorurteile eines Volkes, sind immer verstümmelte Tugenden mangels des Zurückgehens auf die Urprinzipien, die in ihrem ganzen Bedeutungsumfang die wahre Idee der Gerechtigkeit und der Tugend ergeben. Dieselben Völker, die so tugendhaft in gewissen Ansichten und gewissen selbstlosen Handlungen schienen, hatten eine Religion, die ebenso mit Betrug, Ungerechtigkeit und Unreinheit erfüllt war wie ihre Gesetze gerecht und unerbittlich waren. Welche Vermischung! Welche Widersprüchlichkeit!« VI, 241 f.

Weil er vielleicht als erster Theologe jenes Problem gesehen und auf sich genommen hat, das wir heute das der Säkularisierung, der Profanität oder der Entfremdung zu nennen gewohnt sind, und weil er die Frage nach der Möglichkeit christlicher Existenz unter den Bedingungen der Entfremdung gestellt hat, darum wird er für den Vorgang der Entfremdung selbst von jenen verantwortlich gemacht, denen es um eine ästhetische oder politische Verdeckung der »Krise des europäischen Geistes« geht und die zu diesem Zweck die »Seele der Nation« beschwören, welche durch Fénelon Gefahr laufe, ihre Kraft zu verlieren<sup>30</sup>.

Brunschvicg hat Bossuet dafür verantwortlich gemacht, dass alle Ansätze einer Bewältigung der Entzweiung von Glaube und rationaler Humanität im 17. und 18. Jahrhundert stecken geblieben und in Misskredit gebracht worden seien<sup>\*31</sup>.

Den ersten wahrhaft epochemachenden Angriff gegen die offizielle, auch von den Theologen nach und nach übernommene Fénelonkarikatur eröffnete im Jahre 1910 der Abbé Bremond mit vier Artikeln in den *Annales de Philosophie chrétienne*, die den schlichten und kampflustigen Titel tragen: »Pro Fénelone«. Es folgte die »Apologie pour Fénelon«<sup>32</sup>, die ihrerseits nur der Auftakt zur groß angelegten Behandlung Fénelons in der »Histoire du sentiment religieux en France« sein sollte, vor deren Vollendung Bremond starb. Bremonds Apologie, die durch ihren passionierten Stil die Gründlichkeit des ihr zugrunde liegenden Studiums verdeckt, stieß zunächst auf manche entrüstete Ablehnung. Ihre Deutung aber liegt tatsächlich allen späteren und heutigen Interpretationen zugrunde. Sie hat zunächst ganz einfach den Vorzug, von einem Gelehrten geschrieben zu sein, der den Gegenstand der großen Querelle, die Mystik und

---

\* »Das grausame Schicksal für die Sache, der zu dienen Bossuet am Herzen lag, wollte, daß er überall als Sieger hervorging; gegen die protestantische Häresie und gegen die katholische Philosophie, gegen die mystische Tradition und gegen die beginnende Exegese, in Kämpfen, wo in Wirklichkeit die göttlichen Dinge unterlagen: die Freiheit des Gewissens, der Elan der Vernunft, die selbstlose Liebe, die gewissenhafte Kritik.«

ihre Geschichte in Frankreich, kennt, zweitens von einem Mann, der als Theologe und mehr noch als Humanist das offizielle Vorurteil zugunsten von Port Royal nicht teilte. Bossuet aber ist für Bremond so etwas wie Jansenist in den Grenzen der Orthodoxie. Er selbst gibt am Ende der Apologie dies als den tiefsten Grund seiner Option für Fénelon an: »Der tiefste Grund ist der, daß ich mich mit allen Kräften gegen eine gewisse Auffassung des Augustinismus auflehne, diejenige des Jansenius, welche, die fünf Sätze ausgenommen, mir diejenige des Bischofs von Meaux zu sein scheint.«<sup>33</sup>

Bremonds Hypothese einer jansenistischen »Verschwörung« als Grund der Ungnade, in die Fénelon geriet, hat übrigens eine Stützung erfahren durch das umfangreiche Buch von Raymond Schmittlein »L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon«\*. Es ist unmöglich, hier auf die Fülle der Arbeiten, die seit Bremonds Vorstoß über Fénelon erschienen sind, einzugehen, Einzeluntersuchungen, die etwa der ökonomischen Theorie Fénelons gewidmet sind<sup>35</sup>, einzelne seiner zentralen Begriffe wie den der Gelassenheit (»indifférence«) in ihrer historischen Herkunft ins Licht rücken<sup>36</sup> oder das Verhältnis Fénelons zu Johannes vom Kreuz zum Gegenstand haben<sup>37</sup>. Daneben treten Gesamtdarstellungen, die vor allem immer wieder psychologisch die ungemaine Differenziertheit der Persönlichkeit Fénelons aufzuhellen versuchen, jenes Fénelon, der von sich selbst schreibt: »Ich bin mir selbst eine ganze Diözese und komplizierter als die große.«<sup>38</sup> Den meisten dieser Werke gelingt es allerdings nicht, bzw. es ist ihnen nicht darum zu tun, die *allgemeine* Bedeutung Fénelons sichtbar zu machen, die ihn zu jenem Großen macht,

---

\* Baden-Baden, 1954. Zu einem etwas anderen Ergebnis kommt J. Orcibal, indem er nachweist, dass die Jansenisten sich erst gegen Fénelon wenden, nachdem dieser jede Unterstützung vonseiten ihrer Partei abgelehnt hat, und stattdessen die Jesuiten für die »Maximen« eintreten. Die Unterwerfung Fénelons nennt Orcibal eine »feierliche Kriegserklärung gegen die Jansenisten«<sup>34</sup>. Die Parteinahme eines Mannes wie des Dominikaners Mas-soulié gegen Fénelon ist überhaupt nur aus der Feindschaft gegen die Jesuiten zu erklären, die Fénelons Sache zu der ihren gemacht hatten.

als der er für anderthalb Jahrhunderte gegolten hat. Am nächsten kommt diesem Postulat wohl François Varillon in zwei kleinen Schriften: »Fénelon et le pur amour«, das 1957 in der Reihe »Maîtres spirituel« erschien, und in der ausführlichen Einleitung zu den »Œuvres spirituelles« Fénelons, die er 1954 in der Kollektion »Les maîtres de la spiritualité chrétienne« herausgab<sup>39</sup>. Das intime Verständnis der subjektiven Antriebe Fénelonschen Denkens verbindet sich hier mit einer ebenso bemerkenswerten Kraft der systematischen Durchdringung jener Dialektik von Verzweiflung und Hoffnung, die die Gedanken Fénelons so außerordentlich aktuell für das moderne Bewusstsein macht. »Fénelon était un sensible à qui Dieu n'était pas sensible«<sup>40</sup> – in diesen Worten, die offenbar bewusst im Kontrast zu Pascals »Dieu sensible au cœur« (»Gott dem Herzen wahrnehmbar«) formuliert sind, ist vielleicht am besten Varillons Deutung des Ausgangspunktes der Lehre vom pur amour bezeichnet. Von da wäre es nur noch ein Schritt, um das persönliche Problem Fénelons als das allgemeine und geschichtliche der Entzweiung und »Säkularisierung« sichtbar zu machen. Dazu genügt es allerdings nicht, sich, wie es auch noch Varillon tut, in der Deutung der theologischen Gedankengänge Fénelons auf den Bezug zur vorgegebenen innertheologischen Problematik zu beziehen und deren spezielle Akzentuierung aus Fénelons Individualität herzuleiten. Wenn die Lehre von der Caritas, die in der katholischen Schultheologie bereits eine außerordentlich differenzierte Ausbildung seit Jahrhunderten besaß, plötzlich zum Anlass eines Europa bewegenden Streites wurde, so kann der Grund dafür nur gefunden werden, wenn man fragt, inwiefern das allgemeine philosophische Denken der Zeit und ihr Lebensgefühl Wandlungen erfahren hat, in Anbetracht deren bestimmte alte Antworten nicht mehr als Antworten auf die eigenen Fragen erscheinen. Dazu muss aber Fénelon in einem geistigen Zusammenhang gesehen werden, der nicht mit dem der zeitgenössischen Theologie oder gar nur der katholischen zusammenfällt. Theologische Meinungsverschiedenheiten pflegen ihren Grund

nicht in der Theologie selbst zu haben. In die Richtung einer solchen Fragestellung weist etwa die Arbeit von Sanson<sup>41</sup>, der die Meinungsverschiedenheit Fénelon-Bossuet darauf zurückführt, dass beide, wenn sie Johannes vom Kreuz interpretieren, eine von Johannes vom Kreuz verschiedene Psychologie als Ausgangspunkt haben. Wenn Sanson freilich das Problem, das hier auftaucht, dadurch lösen zu können glaubt, dass er kurzerhand die Rückkehr zur Psychologie des heiligen Johannes vom Kreuz nahelegt, so mag die inhaltliche Richtigkeit dieser Empfehlung dahingestellt sein, sie trägt nichts mehr bei zum Verständnis dessen, was sich in diesem Wandel vollzog. Sie muss auch die Rolle Fénelons in der Geistesgeschichte verdecken. Wir haben demgegenüber Fénelon als den Theologen, Philosophen, Pädagogen, Schriftsteller ins Auge zu fassen, der das Problem christlicher Existenz auf dem Boden der Moderne, auf dem Boden der Entzweiung gestellt hat, einer Entzweiung, die sich methodologisch z.B. in dem Auseinandertreten von Ontologie und Psychologie darstellt und die psychologisch zum Problem der unendlichen Reflexion wird. Von einer solchen Sicht her könnte dann einiges Licht fallen auf Fénelons Schlüsselstellung innerhalb der Geschichte der geistigen Bewältigung des Problems der Entfremdung. Nur wenige Hinweise existieren bisher in dieser Richtung. Chérel hat vor allem auf die literarischen Wirkungen Fénelons im Frankreich des 18. Jahrhunderts den Akzent gelegt. Einige weiterführende Bemerkungen finden sich bei Leon Brunschvicg<sup>42</sup> und Vladimir Jankélévitch<sup>43</sup>. Dem Einfluss der Madame Guyon auf die protestantische Mystik und den deutschen Pietismus ist in einigen Einzeluntersuchungen nachgegangen worden. Schon Francke hat ja Fénelons Schrift über die Mädchenerziehung übersetzt. Aber die Beschränktheit der bisherigen Fragestellung hat es lange Zeit nicht erlaubt, die Auseinandersetzung Leibniz<sup>44</sup> mit Fénelon und die auffallende Beziehung Fénelonscher Gedanken zu Kant, zu Hegel, zu Herder, Jean Paul oder zu Schopenhauer thematisch zu erörtern. All das wäre Gegenstand eigener Untersuchungen, deren im Folgenden nur wenige aus-

geführt werden können, deren Richtung im Übrigen nur skizziert werden soll.

Fénelon ist Theologe. Es wäre eine verfälschende Abstraktion, seine pädagogischen, philosophischen und literarischen Gedanken zu isolieren, wenngleich man nicht mit Cherel unbedingt alle seine Äußerungen etwa zu literarischen Problemen aus der Lehre vom *pur amour* deduzieren muss<sup>45</sup>. Wenn die verdienstliche Arbeit von J. L. Goré<sup>46</sup> uns den Humanisten Fénelon vor Augen stellt, so ändert dies doch nichts daran, dass er, obgleich selbst kein Mystiker, vor allem der Freund der Mystik ist. Als dieser hat er gewirkt, als dieser nennt ihn Claudius den »Bernhard des 18. Jahrhunderts«<sup>47</sup>, Sailer den »Augustinus der neueren Zeit«<sup>48</sup> und Jean Paul kurzerhand den »heiligen Fénelon«<sup>49</sup>. So sehr wir über den Bildungsgang Fénelons, seine philosophischen Lehrer usw. bis heute im Dunkeln tappen und so wenig es andererseits richtig ist, ihn als »Schüler der Madame Guyon« – oder gar »den Mann dieser Frau«, wie Bossuet es auszudrücken für gut fand – zu bezeichnen, so sind wir doch in der glücklichen Lage, diejenigen zu kennen, die er nach der Begegnung mit Madame Guyon zu seinen Lehrern gemacht hat; jene Kette von Lehrern der mystischen Theologie, angefangen von Clemens von Alexandrien über Cassian bis zu Ruysbroeck, Tauler, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. J. L. Goré hat in der erwähnten Monographie einmal die Geschichte eines Zentralbegriffs der Lehre Fénelons durch diese Kette hindurch verfolgt, den Begriff der *indifférence*, der schließlich auf die stoische *apatheia*-Lehre zurückgeht. Was aber wiederum Fénelon in diesem Zusammenhang interessant macht, ist das Gleiche, was den Streit der Zeitgenossen entfachte: dass mit Fénelon die Mystik aufhört, ein esoterisches, neben dem allgemeinen Geistesleben hergehendes Phänomen zu sein, dass sie einmündet in jenes. In dem subtilen Streit um das Problem der *contemplatio infusa* oder *acquisita*, der »eingegossenen« oder der »erworbenen« Betrachtung, wird im Grunde nichts anderes ausgetragen als die Frage, ob der mystischen Kontemplation eine allgemeine ethische Be-

deutung zuzukommen vermag und ob der amour pur, die reine Liebe, die Fénelon mit der contemplatio identifiziert, Ziel einer pädagogischen Bemühung sein kann oder nicht. Bossuet, der die allgemeine Bedeutung der Mystik abzuschwächen suchte, hat sie »hinaufgelobt«, den »eingegossenen« und absolut miraculösen Charakter der mystischen Beschauung betont und in Bezug auf Fénelon von einer »Profanation« gesprochen. Uns ist heute der Begriff der Säkularisation geläufiger. Aber gerade Fénelon ist imstande, den positiven Sinn des Säkularisationsvorganges deutlich zu machen. Nicht Bossuets Lyrismus und nicht Pascals »Freude« und »Gewißheit« sind es, die die Erfahrung der Abwesenheit Gottes für Gefühl und Reflexion theologisch zu bewältigen vermögen. Bossuets Verdeckung der Entfremdung, seine Identifizierung Ludwigs XIV. mit Konstantin und seiner selbst mit einem Kirchenvater mussten schließlich zu jener Verzweiflung führen, die Fénelons Ausgangspunkt ist. Verzweiflung konnte nur das Ergebnis der Lehre des Jansenisten und Bundesgenossen Bossuets Nicole sein, der in seinem »Traité de l'oraison« den Zustand der Abwesenheit Gottes für Erfahrung und Reflexion mit seiner tatsächlichen Abwesenheit identifizierte: »in der Abwesenheit der Gnade, d. h. im Zustand der Dürre«\*.

Wenn Fénelon stattdessen jene »reflektierte Überzeugung« von der »Abwesenheit der Gnade« selbst noch als eine Weise der Gottnähe zu begreifen vermag, dann deshalb, weil die Mystik jene Erfahrungskategorien bereit hielt, die ein solches Begreifen ermöglichten. Das konnte natürlich nicht gesehen werden, solange die Auffassung Cousins herrschend war, dass die Mystik sich mit Gott durchs Gefühl vereinigen will, bzw. die Vernunft dem Gefühl unterordnet. An dieser Auffassung wäre das Interessanteste ihre Genealogie. Tatsächlich ist das Gegenteil richtig. Die »dunkle Nacht« des Johannes vom Kreuz bedeutet die Eini-

---

\* Als »Trost« nach der Lektüre Pascals las Maine de Biran Fénelon: »Oh guter Fénelon, komm mich trösten. Deine göttlichen Schriften werden diesen Schleier aufheben, mit dem dein jansenistischer Gegner mein Herz bedeckt hatte, so wie das zarte Morgenrot die Finsternis vertreibt.«<sup>50</sup>

gung mit Gott in der Abwesenheit jeder gefühlsmäßigen Erfahrung. Mystik ist seit Dionysius gleichbedeutend mit *Theologia negativa*. Und in eben diesem Sinne kann Fénelon schreiben: »Man ist nie stärker mit Jesus Christus vereint, als wenn man oft seiner aus reinem Gehorsam beraubt ist ...«<sup>51</sup>

Welche Funktion die Mystik für Fénelon gewinnt, können wir noch genauer bestimmen, wenn wir uns einer der seltenen Interpretationen zuwenden, in der Fénelon auf das Entfremdungsproblem hin gedeutet, in der aber zugleich die zentrale Bedeutung der mystischen Tradition zur Bewältigung dieses Problems nicht gesehen wird. So schreibt Charles Journet: »Fénelon hat den Bruch zwischen dem Christentum und der Kultur, der sich seit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Christenheit, d. h. seit dem 13. Jahrhundert, vollzogen hat, konstatiert. Was seine Seele, seinen tiefen Glauben, seine Liebe betrifft, gehören sie dem Reich Gottes an. Aber was seine kulturellen und politischen Wertungen angeht, passen sie sich in der Hoffnung, sie besser zu lenken, der Auffassung dieser Welt an. Man lese seine Totengespräche. Sie trübten Voltaire den Blick. Bossuet stellt denselben Bruch fest. Aber er hat sich nicht damit abgefunden. Er denkt, dass das Christentum weiterhin jegliche politische und kulturelle Ordnung von oben her leiten soll. Und aus diesem Grunde sind unsere tiefsten Sympathien mit ihm. Aber er sieht nicht, dass die mittelalterliche und sakrale Christenheit zu Ende gegangen ist, dass sie sich unheilbar auflöst, dass sie durch eine andere Christenheit profaner Art ersetzt werden muss. Er versucht hartnäckig, sie gewaltsam festzuhalten, und hierin scheiden sich unsere Wege.«<sup>52</sup> Hinter dieser Deutung, die wie fast alle französischen Fénelonarbeiten zugleich Anteilnehmen an einer als gegenwärtig betrachteten Fragestellung ist, steht Maritains Konzeption einer profanen christlichen Gesellschaft, wie sie in seinem »*Humanisme intégral*«<sup>53</sup> entwickelt wird.

Fénelon erscheint also hier als jener Theologe, der die Entfremdung sieht, aber ihr insofern zum Opfer fällt, als er selbst

sich von jenem Dualismus: Glaube – profane Kultur ergreifen lässt. Aber kann man sagen, es heiÙe einem Dualismus verfallen, solange dieser Dualismus als Leiden, ja als Verzweiflung erfahren wird? Einen »Lehrer der Verzweiflung« hat Bossuet Fénelon genannt. Aber diese Verzweiflung selbst ist für Fénelon die äußerste Gestalt des Kreuzes.

Im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit steht für ihn das Wort Jesu am Kreuz: »Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« Und hier eben liegt die Bedeutung, die die Mystik für die Bewältigung des Entfremdungsproblems gewinnt. Die spanischen Mystiker vor allem hatten gelehrt, die »Trockenheit«, die Abwesenheit religiöser Empfindung, den scheinbaren Tod Gottes, für gläubige Gemüter als Reinigung des Geistes, als Stufe auf dem Wege zur bildlosen Einigung mit Gott zu begreifen. Nicht die Auflehnung gegen die Entzweiung, sondern ihre gehorsame Annahme, die Nonresistenz sogar gegen die reflektierte und gerade deshalb irrige Überzeugung von der eigenen Verdammnis, das sind für Fénelon die Stadien auf dem Wege zu jenem amour pur, der Gehorsam und Emanzipation zugleich bedeutet.

»En perdant l'espérance  
On retrouve la paix.  
L'amour sans confiance  
Ni défiance  
Est la seule assurance  
Pour un jamais.«<sup>54</sup>

Indem Fénelon mystische Tradition in einem allgemeinen Sinn ethisch relevant und zur Bewältigung spezifisch moderner Lebensprobleme fruchtbar zu machen verstand, ist er in der neueren Interpretation unvermeidlich dem Vorwurf der »Säkularisierung« ausgesetzt. Schon Zeitgenossen wie Godet des Marais, der Bischof von Chartres, haben den Vorwurf erhoben, Fénelon ziehe zu Unrecht ans Licht der Öffentlichkeit, was bisher Vorrecht einzelner bevorzugter Seelen gewesen sei, er

nehme der Mystik ihren esoterischen Charakter. Fénelon hatte dagegen schon im Vorwort zu den »Maximen der Heiligen« erklärt, dass diese öffentliche Erörterung der höchsten Stufen christlichen Lebens von ihm nicht aus einer indiskreten Willkür hervorgehe. Nicht er selbst habe das Schweigen gebrochen, sondern längst sei es gebrochen worden. Fragen der mystischen Kontemplation seien in einer verhängnisvoll popularisierenden und verfälschenden Weise vor einem breiten Publikum erörtert worden. Dies habe wiederum eine nicht minder verhängnisvolle Reaktion zur Folge gehabt: Mit jenen heterodoxen Sätzen neuerer Autoren drohe die große mystische Tradition, die seit jeher zur Kirche gehöre, drohe die klassische Lehre von der Gottesliebe (*caritas*) als Kindesliebe (*amor filialis*) und Freundesliebe (*amor amicitiae*) in Verruf zu geraten, die »Maximen der Heiligen« selbst, ja schließlich der Herr des Christentums werde für viele Theologen suspekt, und in dieser Situation sei es allerdings notwendig, die nötigen Distinktionen zu machen, die den Weg der reinen Gottesliebe offenhielten für alle, die berufen seien, ihn zu gehen. Fénelons Feststellung: »dieser Vorwitz ist allgemein«<sup>55</sup> weist darauf hin, dass die »mystische Invasion« im 17. Jahrhundert zu einem Faktum geworden ist, das wegen seines allgemeinen Charakters berechtigterweise zum Gegenstand soziologischer und geschichtsphilosophischer Erörterungen gemacht werden und mit sozialgeschichtlichen Kategorien gedeutet werden kann.

Dass in diesem Prozess des Heraustretens aus dem esoterischen Bereich der mystische Weg tief greifende Wandlungen erfahren musste, liegt auf der Hand. Diese Wandlungen waren unter dem Titel des »Quietismus« von der katholischen Kirche anlässlich der Zensurierung des *Guida spirituale* von Molinos in ähnlicher Weise verurteilt worden wie früher bereits die Bewegung der Begarden oder die der spanischen Alumbrados. Zwei Dinge vor allem waren es, die solche Bedenken wachriefen: erstens eine gewisse für die Mystik immer naheliegende Tendenz, die Bedeutung der kultischen Frömmigkeit, des mündlichen

Gebets, der Vergegenwärtigung der Menschheit Jesu für das Gottverhältnis zu relativieren, zweitens die Tendenz, jene gelassene »Ruhe«, die für die großen Mystiker am Ende eines langen, entsagungsvollen »Aufstiegs« steht, als ein allen zugängliches, leicht erreichbares Ziel hinzustellen und so alle ethische und aszetische Bemühung für überflüssig zu erklären. Quietismus ist für die Zeitgenossen Fénelons ein Wort, das den Gedanken libertinistischer Ausschweifungen oder mindestens den einer faulen Indolenz nahelegt.

Fénelons »Maximen der Heiligen« verfolgen die Absicht, den wahren Sinn der Aussagen der Mystiker von den quietistischen Missdeutungen zu unterscheiden und sie durch eine orthodoxe Interpretation zu »retten«. Bezeichnend für seine Tendenz, die Mystik in die Welt des 17. Jahrhunderts so zu transponieren, dass ihre Aussagen als Antworten auf die Problematik der Zeit brauchbar wurden, ist es, dass Fénelon ausdrücklich bestrebt ist, die Mystik nicht nur orthodox, sondern auch rational im cartesianischen Sinne zu interpretieren. »Ich habe mich vor allem bemüht, ihre Ausdrücke auf klare, präzise und von der Tradition autorisierte Ideen zurückzuführen, ohne den Kern der Dinge abzuschwächen.«<sup>56</sup> Ob Fénelon den »Kern der Dinge« abgeschwächt hat oder nicht, darüber waren die Ansichten geteilt. Bossuet war der gegenteiligen Auffassung, Fénelon habe den Popanz eines Superquietismus erfunden, um ihn als imaginären Gegner zu erledigen, in Wirklichkeit aber dann quietistische Thesen als »Maximen der Heiligen« hinzustellen. Fénelon hat darauf erwidert, indem er für seine Sätze Belegstellen aus anerkannten Autoren von Clemens von Alexandrien bis Teresa von Avila beibrachte, die alle stärker in der Formulierung sind als die seinen. Dieses Verfahren war insofern vollkommen berechtigt, als Fénelon in der Tat Auffassungen vertrat, die an Kühnheit zunächst einmal ganz einfach hinter Autoren wie Johannes vom Kreuz weit zurückbleiben.

Matter hat darauf bereits hingewiesen und die Frage gestellt, warum Fénelon sich nicht zur Höhe eines Johannes vom Kreuz

oder Franz von Sales erhoben habe, sondern bei einer »kleinen Mystik« stehen geblieben sei<sup>57</sup>. Er lässt die Alternative offen, ob die »große Mystik« der »unausgesprochene Gedanke« Fénelons gewesen sei, dessen Unterdrückung man mit Fénelons eingeschüchterter Verfassung erklären müsse, oder ob Fénelons Geist einfach zu eng war, um sich zu solchen Höhen zu erheben. Diese Alternative scheint mir falsch gestellt zu sein, obgleich beide Gründe nicht völlig abwegig sind. Fénelon bezeichnet sich selbst als von Natur vorsichtig – »Je suis naturellement serré et précautionné« –, und in dem Bestreben, den Vorwurf des Quietismus von sich und seinen Freunden abzuweisen, musste ihm daran liegen, sich auf die Verteidigung jener Elemente der Mystik zu beschränken, die ihm als zentrale Inhalte des Christentums erschienen, als *puncta stantis et cadentis ecclesiae*. Das zweite aber ist, dass Fénelon selbst kein Mystiker im traditionellen engeren Sinne des Wortes war. Er weiß sich als Theoretiker der Mystik, der nicht selbst aus mystischer Erfahrung spricht, sondern die oft ungenau artikulierten Erfahrungsaussagen der Mystiker diesen selbst und der Mitwelt in einem am Ideal der Orthodoxie und der »klaren Idee« orientierten Sinne interpretiert. Sein persönlicher Zugang zur Welt der Mystik aber zeigt, dass hinter dieser systematischen Theorie der Versuch steht, den mystischen Weg eben durch seine »Reduktion« für sich und andere begehbar zu machen. Die daraus resultierende »kleine Mystik« ist in der Tat etwas Neues. Sie ist z.B. durch eine tiefgreifende, wenn auch lange vorbereitete Wandlung des *Contemplatio*-Begriffs charakterisiert, der von Fénelon schlechthin mit dem Begriff des *amour désintéressé*, der selbstlosen Liebe, gleichgesetzt wird. Das bedeutet ein konsequentes Ausscheiden alles theoretischen und spekulativen Inhaltes aus der Mystik.

Kants Verlagerung des Gewichts von der theoretischen auf die praktische Vernunft ist in der daraus resultierenden Ethik des *Désintéressements* ebenso vorgebildet wie der für die katholische Frömmigkeit des 20. Jahrhunderts so entscheidende und zentrale »kleine Weg« der heiligen Thérèse von Lisieux, in dem

die »kleine Mystik« sich auf eine Weise realisiert, die Fénelons Vorstellungen sehr viel genauer entspricht als das Leben der Madame Guyon, an dessen prophetisierenden und miraculösen Zügen er sich so augenscheinlich desinteressierte<sup>58</sup>.

Wir werden in dieser Arbeit mehrfach auf die Bedeutung der Reduktion und Expansion der Mystik zurückkommen, die sich bei Fénelon vollzieht; der Begriff der Säkularisation wäre für diesen Vorgang zu oberflächlich und würde das eigentliche Problem nur verstellen. Wenn hier zu Beginn bereits gesagt werden soll, worum es sich bei diesem Vorgang handelt, so wären vor allem zwei Gesichtspunkte zu nennen, deren einer die systematische Seite der Sache, die »Grundlegung der Ethik«, deren anderer ihre pädagogische betrifft.

Indem Fénelon den mystischen Begriff der Kontemplation auf den des amour pur, der reinen Liebe, reduziert und diesen als Selbstlosigkeit (*désintéressement*) interpretiert, wird für ihn die mystische Tradition zu einer unmittelbaren Antwort auf die bürgerliche Ethik des 16. und 17. Jahrhunderts, die sowohl in ihrer stoischen wie in ihrer epikuräischen Variante eine individualistisch-egozentrische Ethik ist und das Sittliche aus dem Streben nach Selbsterhaltung oder nach Lustgewinn herleitet.

Die Lehre vom amour pur ist demgegenüber eine Ethik des »reinen guten Willens«, wie sie später von Kant im Gegensatz zum Eudämonismus der Aufklärung und der Orthodoxie entwickelt wurde. Dass die Religion die uneigennützigste Liebe »desavouiere«, war ja – aufgrund der Querelle um Fénelon – schon für d’Alembert eine nicht mehr diskutierte Tatsache<sup>59</sup>.

Wenn hier von bürgerlicher Ethik die Rede ist, so widerspricht dem nicht, dass es gerade die hocharistokratischen Moralisten des 17. Jahrhunderts waren, die die in allem menschlichen Handeln verborgene Eigenliebe aufgespürt hatten. La Rochefoucaulds Maximen und Reflexionen sind nicht optimistische Grundlegung einer neuen, aufs »wohlverstandene Interesse« gegründeten Ethik, sondern skeptische Entlarvung, hinter deren resigniertem Gestus immer noch ein ganz unbürgerliches Ideal

von Uneigennützigkeit steht, an dem gemessen die meisten menschlichen Verhaltensweisen als wahrhaft gut nicht bestehen können\*. Fénelon steht in der Linie dieser Tradition<sup>61</sup>. Er geht von jener Resignation aus, aber er treibt sie dialektisch noch einen Schritt weiter, indem er die Reflexion, die immer nur Selbstliebe, »Interesse« zu finden vermag, selbst als Manifestation des gleichen Interesses deutet, das sich folglich im Zirkel der Reflexion immer nur selbst wiederfinden kann. Das Problem der Reinheit wird so zum Problem der Überwindung der Reflexion. Damit aber wird das ethische Problem unmittelbar und wesentlich zum pädagogischen, die in der Mystik wurzelnde Ethik der reinen Liebe zur Therapie<sup>62</sup>.

Die Funktion der Theorie, die uns aus Fénelons unvergleichlicher Korrespondenz der »Seelenführung« entgegentritt, ist in erster Linie eine therapeutische. Der Rückgriff auf die mystische Tradition wird zur Therapie für jene zeitgenössische »Neurasthenie«, die vor allem in übersteigter Selbstreflexion und damit gleichzeitig einer wachsenden Handlungslähmung sich kundtut, und zwar vor allem in jener Klasse der Hocharistokratie, die durch den Absolutismus ihrer eigentlichen Funktionen und damit ihrer Existenzberechtigung beraubt war. (Insofern steht Fénelons scharfe Kritik des Absolutismus Ludwigs XIV. in einem strengen inneren Zusammenhang mit den Intentionen seiner Seelenführung.) Gerade in dieser Hocharistokratie aber entwickelt sich auch das neue Gegenbild einer Naivität und Spontaneität, als deren Prototyp das Kind erscheint. Fénelons Begriff des amour pur identifiziert diesen mit dem Geist der Kindheit, der seit Bérulle in der Spiritualität der école française eine besondere Stellung einnimmt und der sogenannten Entdeckung des Kindes bei Rousseau vorangeht. Aber die Freisetzung menschlicher Spontaneität, um die es Fénelon geht, ist kein einfaches »retour à la nature«, sondern ein Prozess, der durch die

\* Als Beispiel sei hier nur eine der Maximen genannt: »Es ist schimpflicher, seinen Freunden zu mißtrauen, als von ihnen getäuscht zu werden.«<sup>60</sup>

Reflexion notwendig hindurchgehen muss und in dem die pädagogische und geschichtsphilosophische Dialektik des deutschen Idealismus strukturell und inhaltlich vorgebildet ist. Fénelon kennt nicht die Verklärung der bloßen Unmittelbarkeit, die für Rousseau so charakteristisch ist, wenn er in den Confessions immer dort für seine »Unschuld« prädiert, wo seine Handlungen – mochten sie sonst sein wie sie wollten – »spontan« waren\*, und der damit einen epochemachenden modernen Begriff von Reinheit kreierte. Für Fénelon gibt es keine reine Spontaneität – und das heißt für ihn »reine Liebe« – als die, die aus dem geistlichen Tod, der Selbstaufhebung der zu Ende geführten Selbstreflexion hindurchgegangen ist\*\*.

Das Thema, das hier angeschlagen wird, ist jenes, das uns wieder begegnet in Kleists »Marionettentheater«. Wie in diesem sind in ihr das pädagogische und das geschichtsphilosophische Motiv noch nicht voneinander geschieden, sondern zusammengehalten von der theologischen Perspektive, wie sie Kleist in der Alternative vom »Gliedermann« oder dem Gott aufscheinen lässt<sup>64</sup>.

Pädagogik und Geschichtsphilosophie haben ja – in Entgegensetzung zu allem abstrakten Moralismus – gemeinsam die Entschlossenheit zu einem unbedingten Ziel in Verbindung mit ebenso unbedingter Gelassenheit – »indifférence« – gegenüber seiner tatsächlichen Realisierung, gegenüber dem, was in der

---

\* Vgl. z.B. die Bemerkung zum Abschluss seiner Erzählung der falschen Bezeichnung des Dienstmädchens, um sich vom Verdacht des Diebstahls zu reinigen: »Nie lag mir Bosheit ferner als in jenem grausamen Augenblick.«<sup>63</sup>

\*\* »Wenn Sie dem Geist Gottes die nötige Freiheit geben, um Sie sich selbst sterben zu lassen und bis zu den letzten Wurzeln des Ichs hinabzuschneiden, dann fallen Ihre Fehler allmählich wie von selbst, und Gott wird Ihr Herz so weit machen, daß Sie durch den Umfang keiner Pflicht mehr belastet sind.« VIII, 487. »Wenn Sie nicht mehr aus natürlicher Lebhaftigkeit heraus handeln, dann sind Sie klug ohne eigne Klugheit. Die Regungen der Gnade sind einfach, unbefangen, kindlich.« VIII, 461. Hier wird die kindliche Einfalt der Gnade in ausdrücklichen Gegensatz zur »vivacité naturelle« gesetzt.

Situation tatsächlich möglich und am Werk ist. Der theologische Ursprung dieser Haltung ist bei Fénelon exemplarisch greifbar in der Überzeugung, dass der gleiche Gott, der befiehlt, auch der ist, der das Vollbringen gibt oder versagt, eine Überzeugung, die im 17. Jahrhundert die schulmäßige Gestalt einer Lehre von den zwei Willen Gottes annimmt, dem »Gebotswillen« und dem »Geschichtswillen«, welchem letzteren sich unerlaubt zu überlassen einer der Vorwürfe gegen den Quietismus vor. Von Fénelons praktischer Überwindung der hier liegenden Autonomie wird zu sprechen sein<sup>65</sup>.

Die folgenden Studien gehen zum Teil der Genealogie zentraler Motive seiner Lehre nach, zum Teil deren zeitgenössischer oder posthumer Wirkung. Zum größeren Teil sollen sie einfach der Interpretation dienen. Diese hält sich im Allgemeinen eng an Fénelons eigene Intention, die es in ihrem sachlichen und historischen Kontext zu vergegenwärtigen gilt. Dass bisweilen kategorial über Fénelon herausgegangen und sozusagen *ex post* interpretiert wird, scheint mir überall dort gerechtfertigt, ja geboten, wo die beanspruchte innere Logik durch eine historische Kontinuität und Fortbildung des Gedankens bestätigt wird. Etwas anderes wäre es, ein in der Geschichte Gedachtes nicht nur vorgefassten eigenen philosophischen, pädagogischen oder theologischen Maßstäben, sondern auch Fragestellungen zu unterwerfen. Was wir in Philosophie und Pädagogik von »klassischen« Autoren etwa lernen können, sind ja nicht, wie es die sogenannte »Problemgeschichte« will, Antworten auf unsere Fragen – auf die wir schließlich immer schon bessere haben –, sondern das eigene Fragen selbst dadurch aus seinen den Bereich der Antworten im Vorhinein definierenden Beengungen zu befreien, dass wir es zeitweise suspendieren und uns der Frageweise und Problemstellung eines Autors, dem wir irgendeine Art von Kredit entgegenbringen – wenn auch nur den, dass wir ihm ein gewisses Niveau zubilligen –, wenigstens probeweise verstehend überlassen, ohne ihm durch eigene Fragen unmöglich zu machen, das zu sagen, was er etwa zu sagen hat. Dass ein

---

Autor es lohnt, seine Gedanken zu vergegenwärtigen, sollte bis zum Erweise des Gegenteils unterstellt werden, wenn dieser Autor lange Zeit dieser Gedanken wegen als ein Großer gegolten hat, und dies bei Autoren, die uns selbst als groß gelten. Fénelon – incomparabilis Fenelonius<sup>66</sup> – ist ein solcher Autor.