

Philosophische Bibliothek

Luis de Molina
Göttlicher Plan und
menschliche Freiheit

Lateinisch-Deutsch

Meiner







R. P. LUDOVICUS MOLINA

*Æ SOCIETATE IESU DOCTOR THEOLOGUS et in Eboracensi
Academia primarius Profefor Obiit anno 1600. 12. Oct. æt. 68*

J. G. Wolfgang sculp.

MDC.

Ex archetypo Romano Coll. S. S.

LUIS DE MOLINA

Göttlicher Plan
und menschliche Freiheit

CONCORDIA
Disputation 52

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von

CHRISTOPH JÄGER, HANS KRAML
UND GERHARD LEIBOLD

Lateinisch–Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-7873-3023-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3024-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim / Hüfingen. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung	
Molina und das Problem des theologischen Determinismus Christoph Jäger	XIII
1. Zu Leben und Werk Molinas	XIII
2. Zur Geschichte der <i>Concordia</i>	XV
2.1 Der Streit um das Ordensimprimatur und die Drucklegung – XVII 2.2 Die <i>Concordia</i> vor der portugiesischen und kastilischen Inquisition – XIX 2.3 Die päpstliche <i>Congregatio de auxiliis</i> – XXVIII	
3. Freiheit und Determinismus	XXXIII
3.1 Logischer Determinismus – XXXIV 3.2 Nomologischer Deter- minismus – XLII 3.3 Kompatibilismus und Inkompatibilismus, Libertarismus, Freiheitsskeptizismus – XLVII	
4. Das Problem des theologischen Determinismus	LI
4.1 Jakobs List und ein theologisches Konsequenzargument – LI 4.2 Augustinus – LVII 4.3 Boethius – LXVIII 4.4 Anselm, Pe- trus Lombardus und das Problem von Freiheit und Notwendigkeit in den Sentenzenkommentaren bis Thomas von Aquin – LXXVIII 4.5 Thomas von Aquin – LXXXII 4.6 Johannes Duns Scotus – XCIV 4.7 Wilhelm von Ockham – CIX	
5. Luis de Molina: Mittleres Wissen	CXXII
5.1 Die Grundidee – CXXIV 5.2 Zur Originalität von Molinas The- orie des Mittleren Wissens – CXXXI 5.3 Der Streit mit den Báñezi- anern: <i>praedeterminatio physica</i> statt <i>scientia media</i> ? – CXXXIII	
6. Einwände gegen Molinas Theorie des Mittleren Wissens	CXXXVII
6.1 Löst Molinas Theorie das Problem des theologischen Determi- nismus? – CXXXVIII 6.2 Molinas Beispiele aus der Schrift – CXL	

| 6.3 Scientia media und göttliche Souveränität – CXLIV | 6.4 Der
Wahrmacher-Einwand – CXLVIII | 6.5 Wer oder was bringt die
Wahrheit kontrafaktischer Freiheitskonditionale hervor? – CLX
| 6.6 Zwei Arten kontrafaktischer Konditionale und der Satz vom
konditional ausgeschlossenen Dritten – CLXIX

7. Zur Textgestaltung und Übersetzung CLXXVI

LUDOVICUS MOLINA

*Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia,
providentia, praedestinatione et reprobatione concordia,
disputatio 52*

Text und Übersetzung	I
Kommentar	85
Literaturverzeichnis	229
Index nominum	257
Index rerum	265

VORWORT

Luis de Molina SJ (1535–1600) entwickelt in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* – im Folgenden kurz: *Concordia* (1588, ²1595) – eine umfassende Theorie der Vereinbarkeit göttlicher Vorsehung und Allwissenheit mit menschlicher Freiheit. Unter seinen Freunden wie Gegnern gilt sein Ansatz bis heute als einer der ingeniösesten Versuche zum Thema Willensfreiheit, die je in der Geschichte der Philosophie und Theologie vorgelegt wurden. Schon zu Molinas Lebzeiten löste er gleichwohl heftige philosophische und theologische Kontroversen aus. Sie kulminierten in dem berühmten Gnadenstreit, der Kontroverse *de auxiliis*, die mit ihrer theologischen Zuspitzung der klassischen Frage nach der Existenz und Reichweite menschlicher Handlungs- und Entscheidungsfreiheit eine zentrale Rolle im Übergang zur Philosophie der Neuzeit spielte. Äußerlich manifestierte sich der Streit in einem dramatischen Tauziehen um die Veröffentlichung der *Concordia* und eines Vorläufers des Buches, eines Kommentars Molinas zur *Prima pars* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Viele Jahre kämpfte Molina zunächst um das Ordensimprimatur der Jesuiten, dann um die Druck- und Verbreitungserlaubnis durch die portugiesische und spanische Inquisition und schließlich um eine Approbation seitens des Heiligen Stuhls selbst. Zahlreiche führende Theologen und Philosophen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts schalteten sich in den Streit ein, disputierten öffentlich und nicht-öffentlich über die Thesen der *Concordia* und verfassten ausführliche Gutachten, Anklage- und Verteidigungsschriften über Molina. Erst nach jahrelangem Ringen, bei dem die akademischen und kirchenpolitischen Gegner Molinas kaum etwas unversucht ließen, um eine Publikation zu verhindern, konnte

Molina die *Concordia* schließlich drucken lassen und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen.

Die inhaltliche Kernfrage drehte sich darum, ob das Verhältnis zwischen einer robusten libertarischen Theorie menschlicher Willens- bzw. Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) auf der einen Seite und unfehlbarer göttlicher Vorsehung und Allwissenheit auf der anderen Seite philosophisch und theologisch kohärent gedacht werden kann. Libertarische Freiheitstheorien gehen davon aus, dass die Freiheit einer Handlung mit ihrer Determiniertheit durch Quellen außerhalb des Akteurs, über die dieser keine Kontrolle hat, unvereinbar ist, dass jedoch Freiheit zumindest für viele menschliche Handlungen und Entscheidungen existiert und Thesen, die die Unausweichlichkeit allen Geschehens behaupten, somit falsch sind. Das Konzil von Trient (1545–1563) hatte, in Abgrenzung insbesondere von reformatorischen Gedanken, in seinem Rechtfertigungsdekret *De iustificatione* festgehalten, dass menschliche Geschöpfe Entscheidungsfreiheit besitzen und sich auch Gott aus freien Stücken zuwenden (*libere moventur in Deum*). Der Mensch akzeptiere die göttlichen Gnadengaben in freier Zustimmung und Mitwirkung (*gratiae libere assentiendo et cooperando*) – und könne diese somit auch ablehnen (*posse dissentire si velit*, Denzinger/Hünemann, *Enchiridon*, 1526, 1525, 1554). Doch wie hat man sich eine solche Freiheit angesichts universaler göttlicher Vorsehung und unbeschränkten göttlichen Vorherwissens genauer vorzustellen?

Seit Augustinus gehört diese Frage zu den Herzstücken abendländisch-christlicher Religionsphilosophie, doch mit der Reformation hatte sie eine bislang unerreichte theologische und (kirchen)politische Brisanz gewonnen. Molina legt mit seiner Theorie der *scientia media*, des Mittleren Wissens, eine neue Antwort vor, die Philosophen und Theologen von Anfang an faszinierte und in glühende Verteidiger und vehemente Gegner spaltete. Die Auslotungen der philosophischen Tiefen des Ansatzes und die Kontroversen um ihn dauern bis heute an.

Molinas Grundidee lautet, dass Gott durch jenes Mittlere Wissen bereits in der Schöpfungssituation, d. h., explanatorisch betrachtet, noch ehe eine bestimmte mögliche Welt zur aktualen geworden ist, von jedem auch nur möglichen freien menschlichen Wesen weiß, für welche Handlung es sich in jeder möglichen Entscheidungssituation, in der es sich in einer bestimmten Welt vorfinden könnte, aus freien Stücken entscheiden würde. Unter anderem im Rückgriff auf dieses Wissen, sagt Molina, entscheide Gott sich für die Aktualisierung einer bestimmten möglichen Welt. Da somit alles, was dann dort geschieht, einschließlich freier kreatürlicher Handlungen und Entscheidungen, in letzter Instanz vollständig vom göttlichen Willen abhängt, bleibt Molina zufolge Gott die absolut souveräne *causa prima* allen Geschehens. Insofern hängen alle Wirkungen der Vorsehung in der Welt von Gottes freiem Willen ab. Gleichwohl bleiben zumindest viele menschliche Handlungen frei, da sie weder kausal durch Naturvorgänge noch durch göttliches Eingreifen, göttliche Vorsehung oder göttliches Vorauswissen determiniert sind.

Die direkt oder indirekt mit dieser These aufgeworfenen philosophischen Fragen weisen weit über ihren historischen Kontext hinaus. Sie ragen tief hinein in zentrale und bis heute hochaktuelle Fragen der allgemeinen philosophischen Freiheitstheorie, Handlungstheorie, Erkenntnistheorie, Kausalitätstheorie, Wahrheitstheorie, Modallogik und Metaphysik möglicher Welten sowie in spezielleres religionsphilosophisches und theologisches Terrain.

Die folgende Einleitung führt zunächst ein Stück weit historisch und systematisch in die wichtigsten Fragen aus dem skizzierten Themenkomplex ein. Es folgt ein Schlüsselkapitel der *Concordia*, Abhandlung 52 aus Teil IV, im lateinischen Text der zweiten Ausgabe von 1595 nach der Edition von Johannes Rabenecq von 1953 nebst (erstmalig) einer deutschen Übersetzung. Ein ausführlicher Kommentar erläutert sodann wichtige Begriffe und inhaltliche Hintergründe und diskutiert voraussetzungsreichere Passagen der einzelnen Abschnitte.

Wir legen diesen Band in der Überzeugung vor, dass ein Studium der Originaltexte Molinas zur Freiheitsfrage nicht nur für ein tieferes historisches Verständnis eines der folgenreichsten Kapitel abendländischer Geistes- und Kulturgeschichte unerlässlich ist, sondern auch aufschlussreiche systematische Einblicke in zentrale überhistorische Fragen der Metaphysik der Willensfreiheit und moralischen Verantwortung eröffnet. Möge eine Beschäftigung mit Molina auch aktuelle Debatten um die Meriten und die Pferdefüße libertarischer und kompatibilistischer Theorien von Freiheit und Determinismus inspirieren und zur Erkundung weiterer Wege im Labyrinth des Freiheitsproblems ermuntern.

Die Übersetzung sowie auch viele inhaltliche Überlegungen, die in die Einleitung und in die Kommentare eingeflossen sind, haben von ausführlichen Diskussionen profitiert, die wir über mehrere Semester in Forschungsseminaren zum Text am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck mit Studierenden und Kolleginnen und Kollegen geführt haben. Allen Teilnehmern dieser Seminare sei an dieser Stelle herzlich für ihr Engagement und ihre Diskussionen gedankt. Für ihre Hilfe beim Erstellen des Manuskripts danken wir unseren Mitarbeiterinnen Sylvia Astner und Susannah Haas. Hilfreiche Diskussionen zu den im Folgenden verhandelten Themen oder Kommentare zum Manuskript haben außerdem beigesteuert: Godehard Brüntrop SJ, John Martin Fischer, Simon Kittle, Federica Malfatti, Uwe Meixner, Bruno Niederbacher SJ, Karl Heinz Sager, Willibald Sandler, Ruben Schneider, Roman Siebenrock, Christian Tapp, Patrick Todd und Günther Wassilowsky. Auch ihnen sei herzlich gedankt. Besonderer Dank gebührt ferner Prof. em. Dr. Otto Muck SJ, von dessen Kenntnisreichtum in der mittelalterlichen Philosophie sowie breiter philosophischer Allgemeinbildung wir im Laufe unserer Arbeit ausgiebig profitieren durften.

Die Arbeit eines Herausgebers und Autors dieses Bandes (Christoph Jäger) an den hier verhandelten Themen begann seinerzeit im Rahmen eines Heisenbergstipendiums der Deutschen

Forschungsgemeinschaft. Für die freundliche Förderung und die Gewährung eines Druckkostenzuschusses sei der DFG an dieser Stelle herzlich gedankt. Für einen Druckkostenzuschuss bedanken wir uns ferner bei der Universität Innsbruck, wo dieses Buch entstanden ist. Unser Dank gebührt schließlich Herrn Marcel Simon-Gadhof vom Meiner-Verlag für seine Geduld und die kompetente Betreuung des Projekts.

Innsbruck, im September 2018
Christoph Jäger, Hans Kraml, Gerhard Leibold

EINLEITUNG
MOLINA UND DAS PROBLEM DES
THEOLOGISCHEN DETERMINISMUS¹

von Christoph Jäger

1. Zu Leben und Werk Molinas²

Luis de Molina wurde am 29. September 1535 in Cuenca, Neukastilien, in eine wohlhabende Händlerfamilie geboren. Er war der erste von drei Söhnen des Ehepaars Dona Ana García de Molina und Don Diego de Orejón y Muela. Mit zwölf Jahren begann er in Cuenca Latein zu lernen; von 1551 bis 1552 studierte er autobiographischen Angaben zufolge in Salamanca Jura und lernte dort den 1534 gegründeten und seit 1548 auch in Salamanca ansässigen Jesuitenorden sowie die Exerzitienschriften des Ignatius von Loyola kennen. Danach studierte Molina bis 1553 Logik in Alcalá; im selben Jahr trat er, im Alter von achtzehn Jahren, in die *Compañía de Jesús* ein.³

Für das Noviziat ging er nach Coimbra, Portugal, wo er ab 1554 vier Jahre Philosophie und danach bis 1562 Theologie studierte. Dominiert wurde sein Studium von der Lektüre der Hauptwerke des Aristoteles und Thomas von Aquin; Molina beschäftigte sich aber offenbar auch mit Luther und Calvin.⁴ 1559 schloss er mit

¹ Teile der Kapitel 5 und 6 dieser Einführung habe ich im Laufe der letzten Jahre auf Vorträgen in Bochum, Cambridge, Innsbruck und München vorgestellt. Ich danke den Auditorien für wertvolle Hinweise.

² Der folgende Abriss stützt sich auf Stegmüller (1935b), auf die (in Details bisweilen leicht abweichenden) Darstellungen bei Rabeneck (1950), (1953) und auf MacGregor (2015), Kap. 1 und 2.

³ Stegmüller (1935b), S. 3*; für weitere Details siehe MacGregor (2015), S. 33–42.

⁴ S. MacGregor (2015), S. 47–73. Wie Smith (1966), S. 3, 24 und passim, ausführt, stützte Molina sich dabei wesentlich auf Sekundärquellen.

einem Magister Artium in Philosophie und, nach einem Wechsel nach Évora, dort zunächst mit einem theologischen Bakkalaureat ab. Zurück in Coimbra, las er von 1563 bis 1567 selbst Philosophie. Molinas Priesterweihe dürfte zwischen 1562 und 1568 erfolgt sein. 1568 ging er erneut nach Évora, wo er bis 1583 Theologie lehrte und an seinen wichtigsten Werken arbeitete; 1571 wurde er zum Doktor der Theologie promoviert (Stegmüller 1935b, S. 4*–6*). In der noch jungen, erst 1559 gegründeten Universität Évora avancierte Molina bald zu einer wichtigen akademischen Leitfigur; er leitete sowohl den philosophischen als auch den theologischen Fachbereich und erwarb sich in Europa den Ruf eines führenden zeitgenössischen Religionsphilosophen und Theologen (MacGregor 2015, S. 76).

Von 1583 an bereitete Molina die Drucklegung eines Kommentars zu den Fragen 1–74 der *Prima pars* von Thomas von Aquins *Summa theologiae* (ST) vor, den er bereits von Ende 1570 bis etwa Mitte 1573 während seiner Lehre in Évora diktiert hatte. Aus ihm sollte die *Concordia* hervorgehen. Zwischen 1584 und 1586 – das genaue Datum ist nicht bekannt – übersiedelte Molina nach Lissabon, wo er sich lange vergeblich für die Publikation seines Summenkommentars einsetzte. Dieser sollte schließlich erst 1592 in Cuenca erscheinen. Die in großen Teilen aus dem Kommentar ausgekoppelte *Concordia* indessen, der ebenfalls ständig drohte, von der portugiesischen oder der spanischen Inquisition bzw. schließlich von Rom verboten zu werden, wurde erstmals 1588 in Lissabon publiziert und in zweiter, erweiterter Auflage 1595 in Antwerpen. Im Januar 1591 kehrte Molina von Portugal nach Spanien zurück, wo er sich vom Jesuitenkolleg seiner Heimatstadt Cuenca aus im letzten Jahrzehnt seines Lebens weiter für die Verteidigung der *Concordia* und die Veröffentlichung seiner wichtigsten Schriften einsetzte. Die drei Bände eines weiteren Hauptwerks Molinas, *De iustitia*, erschienen jeweils 1593, 1597 und in Molinas Todesjahr 1600.

1597 soll Molina neben Francisco Suárez für einen Lehrstuhl an der Universität Coimbra nominiert worden sein. Unterdes-

sen berief Papst Clemens VIII. im Spätherbst desselben Jahres in Rom die berühmte *Congregatio de auxiliis divinae gratiae* ein, um nach bereits umfangreichen Inquisitionsverfahren in Portugal und Spanien zu Molinas Schriften die immer heftigeren Häresievorwürfe gegen Molina unter persönlicher Leitung prüfen zu lassen. Zu einer Verurteilung sollte es auch in Rom – bis auf den heutigen Tag – nicht kommen. Noch 1595 hatte Molina eine Einladung seines Ordensgenerals Aquaviva nach Rom abgelehnt, doch als sich die Kontroverse *de auxiliis* weiter zuspitzte, plante Molina 1599 offenbar doch, selbst im Vatikan vorzusprechen. Obwohl es in Rom um seine Sache gerade nicht gut stand, folgte er im Frühjahr 1600 einem Ruf auf einen neu gegründeten Lehrstuhl an das Jesuitenkolleg zu Madrid. Dort verstarb er am 12. Oktober desselben Jahres an der Ruhr. 1603 wurden seine sterblichen Überreste in die Kirche des dortigen Jesuitenkollegs gebracht; sein Haupt wurde als Reliquie an das Jesuitenkolleg von Alcalá überstellt (Stegmüller 1935b, S. 9*).

2. Zur Geschichte der *Concordia*

Molinas Theorien über Freiheit und Gnade erregten schon lange vor der Veröffentlichung der *Concordia* großes Aufsehen und führten im ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhundert zu einer der bedeutendsten intrakonfessionellen Auseinandersetzungen der jüngeren Kirchengeschichte. Beteiligt waren vor allem namhafte Vertreter des noch jungen Jesuitenordens und eine Reihe einflussreicher Dominikaner, die eine traditionellere und in ihren Augen Thomas von Aquin näher stehende Freiheits- und Gnadenlehre vertraten. (Die Dominikaner warfen Molina »Neuerungssucht« vor.) Als Wortführer der Jesuiten stachen neben Molina vor allem Robert Bellarmin (1542–1621) und Francisco Suárez (1548–1617) hervor. Ihre wichtigsten Gegner waren zum einen einflussreiche Vertreter der Thomistenschule von Salamanca, darunter insbesondere die Dominikaner Domingo Báñez

(1528–1604) und dessen Schüler Diego Álvarez (um 1555–1635) sowie der Mercedarier Francisco Zumel (1540–1607). Auch viele andere akademische Zeitgenossen Molinas und zahlreiche Kirchenvertreter lehnten seinen Ansatz aus theologischen und philosophischen Gründen ab und bekämpften ihn inhaltlich wie kirchenpolitisch auf das Schärfste.

Den äußeren Verlauf der Kontroverse um Molinas Freiheitstheorie prägten zahlreiche öffentliche und nichtöffentliche Disputationen an verschiedenen europäischen Universitäten und im Vatikan, Inquisitionsprozesse, umfangreiche Briefwechsel, Gutachten und Zensuren einschlägiger Schriften usw. Der folgende Abschnitt skizziert einige Hauptstationen des Streites, vornehmlich aus der Sicht von Molinas Kampf um die Veröffentlichung der *Concordia*. Für die umfangreichen historischen Details des Gnadenstreits sei auf die Literatur verwiesen.⁵ Die übrigen Teile

⁵ Der folgende Überblick orientiert sich an den Rekonstruktionen der Entstehungs- und Veröffentlichungsgeschichte der *Concordia* und der Kontroverse *de auxiliis* bei Pastor (1927), Bd. XI und XII; Stegmüller (1935b); Schneemann (1879), (1880); van Riel (1921); und der auch philosophisch umsichtigen neueren Rekonstruktion von Matava (2016). Eine wichtige historische Quelle zu den Sitzungen der 1597 in Rom von Papst Clemens VIII. einberufenen *Congregatio de auxiliis* ist ein Protokoll von Tomás de Lemos, das jedoch erst 1702 veröffentlicht wurde und dessen Verlässlichkeit kontrovers ist. S. ferner Serry (1699) und de Meyer (1705). Schneemanns Abhandlungen sind streckenweise stark polemisch und muten voreingenommen apologetisch zugunsten jesuitischer Positionen an. Van Riel dagegen polemisiert über weite Strecken gegen Schneemann und die jesuitische Theologie im Allgemeinen: »... [D]ie ganze abendländische Kirche ...[versank] immer mehr im Morast des Molinismus«; »... die Wahrheit ... [drohte] unter der ... molinistischen Zweideutigkeit erstickt zu werden« (van Riel, 1921, Vorwort u. S. 1). Verlässlich mit Quellen untermauerte Faktenangaben lassen sich jedoch auch bei diesen Autoren relativ gut von wissenschaftlich weniger hilfreichen Passagen unterscheiden. Stegmüller zeichnet die Veröffentlichungsgeschichte der *Concordia* und die Kontroverse *de auxiliis* auf 80 Seiten detailliert nach, ohne irgendeine inhaltliche Frage auch nur anzudiskutieren. Für neuere inhaltliche Vorschläge von theologischer Seite zu verschiedenen klassischen Unterscheidungen zum Thema Gnade und weitere historische Hinweise siehe etwa die Aufsätze von Karl Rahner in id., (Gratia).

der Einleitung beschäftigen sich sodann ausführlicher mit philosophischen Details der Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und Allwissenheit mit menschlicher Freiheit.

2.1 Der Streit um das Ordensimprimatur und die Drucklegung

Aufgrund äußerer Umstände kam Molina erst rund zehn Jahre nach seinen letzten Vorlesungen in Évora über die *Prima pars* dazu, wieder an seinem Summenkommentar zu arbeiten. Endlich hatte man ihn von seinen Lehrverpflichtungen entbunden, und in der Absicht, den Kommentar nun bald zu publizieren, begann er, sein Werk unter Berücksichtigung inzwischen erschienener anderer Schriften zum Thema zu überarbeiten. (U. a. hatte Molinas größter Widersacher Báñez im Frühjahr 1584 bereits einen Kommentar zu den Fragen 1–64 der *Prima pars* veröffentlicht.) Mitte 1585 war Molinas Summenkommentar für den Druck vorbereitet, und nun galt es, das Ordensimprimatur der Jesuiten einzuholen. Eine dreiköpfige portugiesische Ordenskommission urteilte zunächst im Wesentlichen positiv. Aber zwei der Gutachter, Carvalho und Perez – ihre Gutachten lagen erst 1587 vor –, verlangten, dass Molina seine Lehre in verschiedenen Punkten grundlegend ändern sowie die Behandlung einiger Themen ganz auskoppeln und ihre Diskussion auf einen Kommentar zur *Prima secundae* verschieben möge (Stegmüller 1935b, S. 27*–28*). Viele der strittigen Punkte betrafen dabei Molinas wichtigstes Anliegen: seine Vorsehungs- und Freiheitstheorie. Inhaltlich konnte Molina die Kritiken in keiner Weise nachvollziehen, und so lehnte er die vorgeschlagenen Revisionen ab. Die Angelegenheit fiel damit an die römische Ordenszensur.

Turbulenzen vorausahnend, hatte Molina bereits im Herbst 1586 nach Rom geschrieben und die kontroversen Teile seines Summenkommentars mitgeschickt. Diese sollten später den Grundstock der ersten 22 Disputationen der Erstaugabe der

Concordia bilden (Stegmüller 1935b, S. 37*). Die römische Ordenskommission merkte allerdings ebenfalls missbilligend an, dass viele namhafte Theologen seine Theorie sehr kritisch beurteilten und pelagianische Tendenzen in seinem Ansatz diagnostizierten. Das offizielle römische Gutachten wurde Molina im April 1587 durch seinen Provinzial übermittelt. Es empfahl, die Fragen nach menschlicher Freiheit sowie das Thema der göttlichen Prädestination und des göttlichen Vorherwissens komplett aus dem Kommentar auszublenden.⁶ Molina willigte daraufhin am Ende formal ein. Doch er gab die Veröffentlichung seiner Überlegungen zum Thema keineswegs auf. Vielmehr begann er nun, große Teile seiner Abhandlungen über Freiheit und Gnade aus dem Summenkommentar auszukoppeln, um sie so schnell wie möglich gesondert zu veröffentlichen. Das war die Geburtsstunde der *Concordia*. Zwar stellten sich Molina noch zahlreiche weitere Hindernisse in den Weg. So ist etwa die erste Postsendung einer Verteidigungsschrift, die er im April 1587 nach Rom schickte, nebst einem Brief an seinen Ordensgeneral Aquaviva, in dem Molina seinen Pläne zur *Concordia* darlegt, dort angeblich nie eingetroffen. Erst eine zweite Sendung erreichte im Juni oder Juli ihre Adressaten (Stegmüller 1935b, S. 40* f.). Ferner brachen zwischen Molina und seinem Provinzial verfahrenstechnische Streitigkeiten aus. Dennoch wurde der *Concordia* in den Wintermonaten 1587–88 nach weiterem hartnäckigem Ringen endlich das Ordensimprimatur erteilt.

⁶ S. hierzu Molinas *Responsio*, die das Gutachten (auf S. 359) vollständig zitiert.

2.2 Die *Concordia* vor der portugiesischen und kastilischen Inquisition

Nun war das Buch der portugiesischen Inquisition und deren Bücherzensor, dem Dominikaner Bartolomé de Ferreira, vorzulegen.⁷ Dieser war zwar den Jesuiten tendenziell wohlgesonnen; allerdings war Ferreira offenbar schon im Vorfeld eine Liste angeblich problematischer Sätze der *Concordia* übermittelt worden. Obwohl der Revisor daher zunächst skeptisch gestimmt war, gab er am Ende »dem so stark angefeindeten Buch eine glänzende Gutheilung mit auf den Weg« (Pastor 1927, Bd. XI, S. 523), und die Kommission erteilte das Imprimatur. Kurz vor Weihnachten 1588 war der Erstdruck der *Concordia*, die »alsbald Jahrzehnte ganz Europa in Spannung hielt« (Pastor 1927, Bd. XI, S. 522), mit 1250 Exemplaren abgeschlossen.

Molinas Gegner intervenierten weiter. Das Ergebnis war, dass, als Molina dem Großinquisitor von Portugal, Kardinal Erzherzog Albrecht VII. von Österreich, im Januar 1589 ein diesem gewidmetes Erstexemplar überreichte, sich der Kardinal mit der Weisung bedankte, der Verkauf und die Verbreitung der *Concordia* seien vorerst zu stoppen (Pastor 1927, Bd. XI, S. 524; Stegmüller 1935b, S. 45*). Der Großinquisitor war (offenbar von seinem dominikanischen Beichtvater Juan de las Cuevas) darauf hingewiesen worden, dass die kastilische Inquisition einige Jahre zuvor in anderem Zusammenhang 16 Sätze, die mit dem strittigen Themenkomplex zusammenhingen, verurteilt hatte und dass der Verdacht bestehe, ein Teil dieser Sätze werde auch in Molinas *Concordia* vertreten.⁸

⁷ Vgl. zu diesen Ereignissen und weiteren Details Molinas Brief vom 28. Januar 1589, abgedruckt in Stegmüller (1935a), S. 663–678.

⁸ Schneemann (1880), S. 31, mutmaßt, die Intervention von las Cuevas gehe ihrerseits auf den mit diesem befreundeten Mitbruder Báñez zurück; Stegmüller (1935b) erwähnt nichts dergleichen.

Tatsächlich wird der Beginn des Gnadenstreits üblicherweise bereits auf das Jahr 1582 datiert⁹, in dem am 20. Januar in Salamanca im Rahmen einer öffentlichen Disputierübung Jesuiten und Dominikaner über das Freiheitsproblem aneinander gerieten. Der Jesuit Prudencio de Montemayor hielt unter dem Vorsitz Zumels einen Vortrag über den Opfertod Christi und fragte, wie dieser angesichts des in Christus durch göttliche Offenbarung vorliegenden Vorauswissens von seinem Tod als frei und verdienstvoll gelten könne. Montemayor lehnte die báñezianisch-thomistische These der *praedeterminatio physica* (s. Abschnitt 5.3) als mit Freiheit unvereinbar ab. Dies provozierte vehementen Widerspruch von Báñez; andere schalteten sich ein, und in den folgenden sechs Tagen fanden weitere Disputationen statt. Inhaltlich erzielte man jedoch keine Annäherungen. Vielmehr begannen die Parteien, sich gegenseitig des Lutheranismus bzw. des Pelagianismus zu bezichtigen (Pastor 1927, Bd. XI, S. 521), und die Konfrontation gipfelte darin, dass der Hieronymit Juan de Santa Cruz 16 und Báñez 10 der Thesen, die Montemayor und einer seiner Mitstreiter, der Augustiner Luis de León, angeblich vertraten, bei der spanischen Inquisition anzeigten. Es folgten vier Inquisitionsprozesse, und man verbot, jene 16 von Santa Cruz beanstandeten Sätze öffentlich zu behaupten.¹⁰ (León verteidigte sich gegenüber der Inquisition u. a. mit der interessanten Replik, dass er die beanstandeten Thesen nicht assertiv, sondern lediglich disputativ verteidigt habe.¹¹)

Die Streitigkeiten gewannen so bereits einige Jahre vor der Veröffentlichung der *Concordia* an Fahrt, und tatsächlich ähneln einige der verurteilten 16 Propositionen Thesen, die auch Molina in der *Concordia* (dort auch in Abhandlung 52) unterschreibt. Zu

⁹ S. etwa Pastor (1927), Bd. XI, S. 520, im Anschluss an Astrain (1902), Bd. IV, S. 129–146; Auer und Ratzinger (²1972), S. 250; Matava (2016), S. 19.

¹⁰ Vgl. ausführlicher hierzu etwa Pastor (1927), Bd. XI, S. 520–522; Stegmüller (1935b), S. 44*; und Matava (2016), S. 19–23.

¹¹ »Luis de León declaró qu'il avait défendu *disputative* et non *assertive* la doctrine incriminée« (Mandonnet 1910, S. 143).

den für den vorliegenden Zusammenhang wichtigsten gehören die folgenden, die sich sowohl in der Anzeige von Santa Cruz als auch, in sehr ähnlichem Wortlaut, in Báñez' Eingabe finden. Ich zitiere sie in der Formulierung von Santa Cruz:

- »III. Wenn die Christus auferlegte Weisung zu sterben nicht nur den Träger der Handlung, sondern auch die Motive seines Vorhabens und die übrigen Umstände determinierte, höbe sie auch den Grund des Verdienstes ganz und gar auf, weil sie die Freiheit aufhöbe.
 IV. Nicht weil Gott wollte, dass ich spreche, spreche ich, sondern im Gegenteil, weil ich spreche, wollte Gott, dass ich spreche.
 V. Nicht weil Gott vorhersah, dass ich sprechen würde, spreche ich, sondern im Gegenteil, weil ich spreche, sah Gott vorher, dass ich sprechen würde.
 VI. Gott ist nicht die Ursache freier [kreatürlicher] Handlungen, sondern verursacht lediglich, dass die [kreatürliche] Ursache existiert.«¹²

Die folgende These ist interessanterweise nur in Santa Cruz', nicht jedoch in Báñez' Anzeige enthalten:

- »IX. Gottes Vorsehung determiniert nicht den menschlichen Willen oder eine andere partikuläre Ursache zum guten Handeln, vielmehr determiniert die partikuläre Ursache den göttlichen Vorsehungsakt.«¹³

¹² »III. Si praeceptum moriendi Christo impositum determinavit non tantum substantiam operis sed etiam intensio[n]is [sic!] motiva et reliquas circumstantias, tolleret omnino meriti rationem quia tolleret libertatem. IV. Non quod Deus voluit me loqui ego loquor, sed contra: quod ego loquor Deus voluit me loqui. V. Non quod Deus providit me loqui ego loquor, sed contra: quod ego loquor Deus providit me locuturum. VI. Deus non est causa operationis liberae sed causat tantum esse causa« (abgedruckt bei Mandonnet 1910, S. 143). Für den Wortlaut der von Báñez angezeigten Propositionen siehe Báñez (Inquisición), S. 101–113.

¹³ »IX. Dei providentia non determinat voluntatem humanam aut quam-

Satz III macht einen freiheits- und verantwortungstheoretischen Zusammenhang geltend, der auch in heutigen Freiheits-Debatten eine zentrale Rolle spielt und kontrovers diskutiert wird: Hat eine Handlung meritorische Qualitäten, so die Annahme, so muss Wahlfreiheit zwischen Alternativen vorgelegen haben. Montemayor und León dürften somit, wenn sie These III vertreten, eine Version des (im Anschluss an Frankfurt 1969) sogenannten *Prinzips der alternativen Möglichkeiten* akzeptiert haben, wonach, vereinfacht gesagt, ein Akteur nur dann frei handelt und deshalb für seine Handlungen moralisch verantwortlich ist, wenn er auch anders hätte handeln können. Insgesamt deuten sich hier begriffliche Zusammenhänge an zwischen der *Verdiensthaftigkeit* einer Handlung, der *moralischen Verantwortlichkeit* des Akteurs für sie, ihrer *Zuschreibbarkeit*, in dem Sinne, dass der Akteur selbst in einem hinreichend robusten Sinne als ihr Urheber gelten kann, und der *Wahlfreiheit*, die er in Bezug auf sie genießt. Wenn Christus bzgl. seines Opfertods keine Wahlfreiheit gehabt hätte, so lautet dann die These von Satz III, dann wäre dieser Tod nicht verdienstvoll gewesen, weil Christus nicht selbst für ihn verantwortlich und in einem hinreichend robusten Sinne Urheber der damit verbundenen Handlungen und Entscheidungen gewesen wäre.

Die Sätze IV und V bestreiten an Beispielen, dass menschliche Handlungen durch Gottes Willen bzw. Wissen prädestiniert sind, und behaupten umgekehrt, dass das, was Gott bzgl. solcher Taten will und voraussieht, von diesen Taten abhängt. Molina stimmt dieser Behauptung in seiner Theorie des Mittleren Wissens nicht zu, versteht das betreffende göttliche Wissen jedoch gleichwohl so, dass es in bestimmter Weise darauf beruht, was freie Geschöpfe in bestimmten Umständen tun würden. Entsprechend würde Molina bzgl. Satz VI sagen, dass Gott in der Tat freie menschliche Handlungen nicht direkt steuert, weil er an-

libet aliam particularem causam ad bene operandum, sed potius particularis causa determinat actum divinae providentiae« (Mandonnet 1910, S. 143).

dernfalls ihre Freiheit kompromittieren würde; dass er jedoch, ganz wie die traditionelle scholastische Theologie behauptet, sehr wohl die *causa prima* allen weltlichen Geschehens bleibt und eine indirekte, allgemeine und ›entfernte‹ Ursache (*causa generalis*, *causa remota*) für freie menschliche Handlungen darstellt.

Satz IX schließlich konstatiert nochmals, dass Gott menschliche Willensentschlüsse nicht determiniert, fügt jedoch hinzu, dass umgekehrt diese als partikuläre Ursachen – d. h. hier grob: als Ursachen, die der allgemeinen göttlichen Mitwirkung eine konkrete Richtung auf ein bestimmtes Geschehen geben – die göttliche Vorsehung bestimmen. Auch dies würde Molina so nicht sagen. Richtig ist jedoch, dass seiner Theorie des Mittleren Wissens zufolge auch Gottes Vorsehung und Vorauswissen einer wichtigen logischen Beschränkung unterliegen: Was freie kreatürliche Handlungen und Entscheidungen und deren Akteure angeht, ist der Spielraum seines Schöpfungsakts an die unabhängig von seinem Willen vorliegende Wahrheit bzw. Falschheit kontrafaktischer *kreatürlicher Freiheitskonditionale* gebunden. Solche Konditionale beschreiben, was mögliche freie Wesen in bestimmten Umständen, in denen sie instantiiert werden können, aus freien Stücken tun würden. (S. hierzu die ausführliche Rekonstruktion in den Abschnitten 5 und 6.) Doch wer oder was, so fragt sich, ist für den Wahrheitswert solcher Konditionale verantwortlich? Wenn die Antwort hier lautet, dass es zumindest im Falle der nicht bloß möglichen, sondern schließlich in der aktuellen Welt realisierten freien Akteure eben diese wirklichen Akteure selbst sind, die für den Wahrheitswert solcher Konditionale verantwortlich sind, dann stünde diese Antwort im Einklang mit Satz IX. Ob dies eine für den Molinisten letztlich philosophisch kohärente und theologisch akzeptable Position ist, wird im Verlauf dieses Einleitungssays sowie im Kommentar noch ausführlich zur Sprache kommen.

Dass mit Santa Cruz ausgerechnet auch ein Hieronymus die obigen Sätze bei der Inquisition als potentiell häretisch anzeigte, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Denn wie Molina im Rah-

men von Autoritätsargumenten für seine Position in Abhandlung 52 der *Concordia* darlegt, äußert sich u. a. Hieronymus selbst an verschiedenen Stellen positiv im Sinne der obigen Behauptungen. In 52.25 zitiert Molina Hieronymus aus dessen Jesaja-Kommentar und seinem *Dialog gegen die Pelagianer*:

»Nicht deshalb, weil Gott weiß, dass etwas geschehen wird, wird es geschehen, sondern weil es geschehen wird, weiß Gott es, denn er kennt das Zukünftige im Voraus.« Und auch im 3. Buch des *Dialogs gegen die Pelagianer* heißt es [bei Hieronymus]: »Nicht deshalb sündigte Adam, weil Gott wusste, dass es geschehen würde; sondern Gott, weil er Gott ist, wusste im Voraus, was jener aus eigenem Willen tun würde« (Molina, *Concordia*, 52.25).

Ob Hieronymus, Molina und viele andere, die Antworten dieses Tenors vorschlugen, damit eine kohärente und akzeptable Position einnehmen, bleibe zunächst dahingestellt. Vordergründig mag man das bezweifeln, u. a. weil die betreffenden Thesen Rückwärtsverursachung zu implizieren scheinen. Tatsächlich versteht jedoch Molina Gott als außerhalb der Zeit existierend; seine offizielle Position ist kein theologischer *Sempiternalismus*, sondern ein theologischer *Atemporalismus*. Aussagen wie »Weil es geschehen wird, weiß Gott es im Voraus« sind demnach aus der Sicht Molinas nicht in einem zeitlichen Sinne, ja überhaupt nicht kausal zu deuten.¹⁴

Die Freiheits-Kontroverse im Vorfeld der Veröffentlichung der *Concordia* beschränkte sich nicht auf Spanien. Ein zweiter Meilenstein waren Ereignisse wenige Jahre später in Löwen. 1587 verurteilte die dortige Theologische Fakultät 31 Sätze – einige Quellen berichten von 34 Sätzen – des Jesuiten Leonard Lessius (Leonard Leys, 1554–1623) über Prädestination und Gnade. Angezeigt hatte sie der angesehene Löwener Theologe Bajus (Michael de

¹⁴ Vgl. hierzu Abhandlung 48 der *Concordia* und unseren Kommentar zu 52.3.

Bay, 1513–1589), der schon am Konzil von Trient teilgenommen hatte, jedoch seinerseits seit den 1560er Jahren unter Beschuss geraten war und nun in die Nähe protestantischer Lehren gerückt wurde. 1560 hatte die Sorbonne auf Bestreben von Franziskanern 18 Sätze des Bajus verurteilt, 1567 waren in Alcalá 40 seiner Sätze getadelt worden, und Papst Pius V. hatte 1567 eine Bulle verfasst, in der er 76 – andere Quellen sprechen von 79 – angeblich Bajanische Sätze, darunter einen Teil der auch in Alcalá getadelten, offiziell verurteilte. Bajus widerrief. 1580 veröffentlichte auch Gregor XIII. eine Bulle gegen Bajus, die in weiten Teilen Pius V. folgte. Dessen Formulierungen waren jedoch – gewollt oder nicht – in entscheidenden Punkten vage geblieben, was dazu beigetragen haben mag, dass Bajus' Einfluss in Löwen nicht nachhaltig erschüttert worden war. Bajus behauptete u. a., dass alle Werke der Nichtgläubigen Sünde seien – und die angeblichen Tüchtigkeiten der Philosophen in Wahrheit Laster! Ohne die Hilfe der Gnade Gottes taue der freie Wille nur zum Sündigen, und es sei ein pelagianischer Irrtum zu sagen, dass er dazu geeignet sei, irgendeine Sünde zu vermeiden.¹⁵ U. a. diese Propositionen wurden verurteilt. Tatsächlich widersprachen sie auch der Lehre der Jesuiten.

Lessius kam 1585 an das Löwener Jesuitenkolleg und verfasste gemeinsam mit Hamelius (Jean Hamel, 1554–1589) die *Theses theologicae*, die in weiten Teilen Bajus' Ansichten über Freiheit und Gnade widersprachen. Lessius hatte vor seiner Löwener Zeit bei Bellarmin und Suárez in Rom studiert; Bellarmin war seinerseits zur Zeit der früheren Bajus-Kontroversen in Löwen gewesen und war dort als entschiedener Bajus-Gegner aufgetreten. Nun war es an Bajus, den Bellarmin-Schüler Lessius bei der

¹⁵ »Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.« »Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, non nisi ad peccandum valet.« »Pelagianus est error, dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum« (Denzinger/Hünemann, *Enchiridion*, 1925, 1927, 1928).

Fakultät anzuzeigen.¹⁶ Die Streitigkeiten, heißt es, hätten zuweilen tumultartige Züge angenommen: Viele Studenten in Löwen hätten auf Seiten der Jesuiten gestanden und es sei gar »zu Straßenkämpfen unter der akademischen Jugend« gekommen. Die Straßen und Plätze der Stadt waren nicht mehr nur akademische Schlachtfelder: Aus syllogistischen Auseinandersetzungen wurden Körperverletzungen.¹⁷ Die Kontroversen setzten sich fort in dem berühmten Jansenismustreit mit dem Löwener Bajus-Anhänger Jansenius (Cornelius Jansen, 1585–1638), der wie Bajus vor allem unter dem Einfluss von Augustinus-Interpretationen pelagianisierende Tendenzen in der neueren Tradition und insbesondere auf Seiten jesuitischer Theologie vermutete.

Im Frühjahr 1589 übermittelte man auch Molina zwei Zensuren. In der einen hieß es, die *Concordia* enthalte 13 der 16 vor einigen Jahren von Santa Cruz angezeigten und von der spanischen Inquisition verurteilten Sätze; die zweite Zensur, bei der Molina vermutete, dass im Hintergrund wieder Báñez die Fäden gezogen hatte, monierte 17 Sätze aus der *Concordia*. Molina verfasste daraufhin eine weitere Verteidigungsschrift, in der er argumentierte, seine Gegner hätten in der *Concordia* nachweislich weder etwas gefunden, was der Heiligen Schrift widerspreche, noch etwas, was mit den Lehren der Väter oder den Konzilien unvereinbar sei (Pastor 1927, Bd. XI, S. 524 f.; Stegmüller 1935b, S. 45*). Ferner gehe es, wenn überhaupt, um Sätze, die von der kastilischen Inquisition zwar angezweifelt und deren Lehre suspendiert, die aber keineswegs zensiert worden seien. Der Großinquisitor ließ daraufhin die Einwände sowie Molinas Antwort erneut prü-

¹⁶ Vgl. zu diesen Vorgängen ausführlicher Matava (2016), S. 25, und die dort angegebene weitere Literatur.

¹⁷ So berichtet Schneemann (1879), S. 127, mit einem Verweis auf Duchesne (1731), S. 199. Bei diesem heißt es an jener Stelle wörtlich: »Les ruës et les places de la ville servoient de champ de bataille. Les injurieuses succédoient les syllogismes; on se provoquoit par les appellations odieuses de Pélagiens & de Massiliens d'une part; de Lutheriens & de Baianistes de l'autre. Des injures on passoit aux coups, & la force du bras terminoit la dispute.«

fen, u. a. auch von Gutachtern aus den Reihen der Dominikaner. Jetzt lautete das Urteil einstimmig, dass Molina alle Kritiken widerlegt habe. So gab auch die portugiesische Inquisition am Ende doch die Erlaubnis zur Veröffentlichung der *Concordia*, und da auch die *Consejos Reales* in Kastilien und Aragón das Buch inzwischen approbiert hatten und König Philipp II. schon im Februar die Druck- und Vervielfältigungserlaubnis erteilt hatte, durfte die *Concordia* ab Juli 1589 endlich offiziell verbreitet werden (Stegmüller 1935b, S. 46*; vgl. Schneemann 1880, S. 31f.).

Doch die Querelen setzten sich fort; neue Hürden bauten sich auf. 1590 begann die spanische Inquisition mit der Kompilation eines dritten *Index librorum prohibitorum*. 1559 war bereits ein erster, 1583 ein zweiter Index verbotener Bücher erstellt worden. Neben anderen inzwischen erschienenen Werken setzte man nun auch Molinas Kommentar zur *Prima pars* und seine *Concordia* auf die Liste der zu prüfenden Werke. In Salamanca sollten die Bücher erneut ausführlich untersucht werden, und in die Kommission wurden Zumel und – niemand anders als Molinas Erzrivale Báñez berufen.¹⁸

Mit der Zeit mehrten sich die Gerüchte, dass die *Concordia* tatsächlich bald auf dem Index erscheinen würde. Da begann Molina schließlich, sich mit Gegenangriffen zu wehren, was dann auch tatsächlich zu einer Wende in der Angelegenheit führte. Vermutlich gegen Ende 1593 reichte er beim spanischen Großinquisitor Quiroga eine Petition ein, in der er seine Hauptkritiker Zumel und Báñez, die ihn mehrfach des Pelagianismus angeklagt hatten, des Lutheranismus bezichtigte. Zugleich drängte er darauf, dass die *Concordia* sowie nun auch die Kommentare von Báñez und Zumel von einem neutralen Gremium begutachtet würden und dass er die gegen ihn erhobenen Einwände einsehen dürfe. In den folgenden Monaten arbeitete Molina eine Summe

¹⁸ Schneemann (1880), S. 34, führt aus, der Plan der Inquisition für einen dritten Index sei abermals auf Bestrebungen von Báñez zurückzuführen; dies wird allerdings nur unzureichend belegt.

angeblicher Häresien von Báñez und Zumel sowie eine weitere Anklageschrift gegen die beiden aus, die er im Frühling 1594 mit einer weiteren Petition bei der spanischen Inquisition einreichte;¹⁹ im folgenden Monat ergänzte er diese um eine weitere Kritik an Zumels 1590 erschienenen Kommentar zur ST, *In primam Divi Thomae partem commentaria*. Große Teile von Molinas Kritik an Zumel erschienen in der zweiten Auflage der *Concordia* von 1595 als Disputation 53 (die in der ersten Auflage fehlt).

Währenddessen hoffte Molina noch immer, dass ihm der Wortlaut der betreffenden Kritiken an seinen Thesen nicht weiter vorenthalten würde und er eine weitere, speziell auf die Einwände eingehende Apologie der *Concordia* verfassen und den spanischen Revisoren vorlegen könne. Doch er wartete vergebens. Der Inquisitionsrat antwortete zunächst nicht, und Molinas wiederholte Bitten, die Vorwürfe einsehen zu dürfen, verhallten. Dennoch zeigten seine Interventionen Wirkung. Bereits als Reaktion auf Molinas erste Petition hatte der Inquisitionsrat die Universität Salamanca dazu angehalten, die Zensur der *Concordia* vorläufig zu stoppen (Stegmüller 1935b, S. 50*). Salamanca sandte daraufhin die noch un abgeschlossenen Untersuchungsergebnisse mit den betreffenden Schriften Molinas, immerhin nun aber auch die Texte von Báñez und Zumel, an den Rat, und tatsächlich sah dieser daraufhin davon ab, die *Concordia* auf den Index zu setzen.

2.3 Die päpstliche *Congregatio de auxiliis*

Schon Anfang Juni 1594 erreichte den Inquisitionsrat unterdessen seitens der Dominikaner aus Valladolid, federführend war hier Diego Nuño Cabezudo, eine weitere Kritik von 22 Propositionen aus Molinas Werken. Die Kontroverse gewann weiter an Fahrt: Im Gregoriuskolleg der Dominikaner in Valladolid betete man um Molinas Bekehrung, weil man fürchtete, dieser könne

¹⁹ Molina, *Declaratio*, abgedruckt in Stegmüller (1935a), S. 765 f.

zu einem »Drache[n] gleich dem der Apokalypse« werden (Pastor 1927, Bd. XI, S. 529, 530). Bei einer Disputation zwischen Jesuiten und Dominikanern soll es zu Tumulten gekommen sein, in denen Nuño durch lautes Rufen ein Vorlesen von Zitaten aus Molinas Schriften, die beweisen sollten, dass dieser die angezeigten Thesen in Wahrheit nicht vertrete, unterbrach,²⁰ und Studenten trampelten in den Hörsälen mit den Füßen, sobald der Name »Molina« fiel (Pastor 1927, Bd. XI, S. 532). Angesichts solcher Entwicklungen wurde der Ruf immer lauter, dass Rom intervenieren und sich selbst um die Angelegenheit kümmern möge. Tatsächlich erging aus Rom schließlich die Weisung an die Dominikaner und die Jesuiten, Erklärungen über die Kontroversen nach Rom zu schicken und bis zu einer Entscheidung der Angelegenheit nicht mehr über Freiheit und Gnade zu disputieren. Aufgrund eines Eingreifens Königs Philipp II. wurden Nuño und einige Jesuiten ihres Lehramtes enthoben; Báñez erhielt eine Rüge (Pastor 1927, Bd. XI, S. 534 f.).

Ungeachtet der nun in Rom anhängigen Prüfung beauftragte der spanische Großinquisitor erneut dreizehn Bischöfe sowie die Universitäten Salamanca, Alcalá und Sigüenza nebst acht weiteren Doktoren der Theologie außerhalb dieser Universitäten damit, Gutachten über nunmehr 24 Propositionen Molinas, aber auch über die von Molina angezeigten strittigen Thesen von Báñez und Zumel zu verfassen. (Einer der Bischöfe entschuldigte sich postwendend, er könne wegen Kopfschmerzen die übersandten Schriften nicht studieren; siehe Stegmüller 1935b, S. 53* f., Anm. 20.) Über die Zusammensetzung der Universitäts-

²⁰ »Nuño ... begann laut zu rufen, den Beweis, daß die vorgelesene Stelle ketzerisch sei, habe er erbracht, und er setzte sein Rufen fort, als Padilla noch andere Stellen vorlesen wollte. Einige von den Anwesenden suchten den Aufgeregten zu beruhigen. »Laßt mich gewähren«, erwiderte er, »denn ich kämpfe für den Glauben!« Jetzt riß dem Jesuiten, der auf die Einwendungen zu antworten hatte, die Geduld; er ließ sich zu der unwilligen Frage verleiten: »Sind vielleicht bei euch die Schlüssel der Weisheit?« (Pastor 1927, Bd. XI, S. 529).

Kommissionen entbrannte abermals heftiger Streit, und sowohl die Jesuiten als auch die Dominikaner verfassten weitere umfangreiche Apologien für jeweils ihre Seite – die Jesuiten schrieben nochmals sieben Verteidigungsschriften –, und Molina legte eine weitere große Kritik an Báñez vor.

Im Sommer und Herbst 1597 schickten der Nuntius und die spanische Inquisition Konvolute der ihnen soweit vorliegenden Dokumente über den Streit nach Rom, offenbar kamen erst im März 1598 alle Papiere dort an. Zu diesem Zeitpunkt hatte Papst Clemens VIII. bereits die berühmte *Congregatio de auxiliis divinae gratiae* einberufen, die eine abermalige ausführliche Prüfung von Molinas Thesen und der *Concordia* vornehmen sollte. Die erste Sitzung fand am 2. Januar 1598 statt und schon am 13. März empfahl die Kommission dem Papst nach 11 Sitzungen, Molinas Summenkommentar und die *Concordia* zu verbieten und 61 Sätze aus diesen Werken zu zensieren (Stegmüller 1935b, S. 58*). Als die letzten Akten aus Spanien erst einige Wochen später im Vatikan eintrafen, wies der Papst die Kommission an, ihren Vorschlag anhand der neuen Unterlagen zu überdenken, doch die Kommission kam noch im selben Jahr zu dem Ergebnis, an ihrer Zensurempfehlung festzuhalten. Insgesamt sollte sie dem Heiligen Stuhl zwischen 1598 und 1607 unter wechselnden Mitgliedern nicht weniger als fünfmal vorschlagen, zahlreiche Propositionen der *Concordia* zu verurteilen.

Das Verfahren zog sich immer wieder hin, doch gegen die wiederholten gegenteiligen Empfehlungen der Kommission entschied sich Clemens VIII. bis zu seinem Tod 1605 nicht zu einer Verurteilung der *Concordia*. Die Kommission wurde mehrmals umgebildet, und ab 1602 fanden päpstliche Disputationen statt, bei denen die Parteien wortführend von ihren Ordensgenerälen repräsentiert wurden. (In der Kommission war auch der Kardinal Camillo Borghese, der ab 1605 als Papst Paul V. ihre Leitung übernehmen sollte. Für die Jesuiten zog u. a. Gregor von Valencia ins Feld, der, wie es heißt, 1603 an den Folgen der mit der Arbeit verbundenen »Überanstrengungen [...] als *Martyr gratiae molini-*

sticae, wie seine Gegner, noch nach seinem Tode spöttelnd, ihn nannten« starb; siehe Hentrich 1928, S. 21 f.)

Paul V. verlangte auch eine Untersuchung der dominikanischen Lehre von der *gratia efficax*, speziell in der von Báñez ausgearbeiteten Version. Wiederum urteilte die Kommission zugunsten der Dominikaner. Schließlich forderte der Papst von jedem Mitglied eine eigene Stellungnahme sowie ein gemeinsames Abschlussvotum. Die Mehrheit sprach sich abermals für eine Verurteilung von 42 Sätzen Molinas aus. (Nur der Karmelit Bovius stimmte dagegen.) Doch auch Paul V. konnte sich nicht entschließen, der Empfehlung zu folgen und konsultierte erneut neun Inquisitionskardinäle (darunter waren auch Franz von Sales und Jaques Du Perron, der 1577 vom Calvinismus zum Katholizismus konvertiert war). Drei der Kardinäle entschieden sich weder gegen Molina noch gegen die Dominikaner, zwei (Bellarmin und Du Perron) waren für Molina, und vier sprachen sich für die Dominikaner aus. Angesichts dieser Lage beschloss Paul V., die Kongregation nach inzwischen insgesamt 85 Sitzungen und 47 Disputationen aufzulösen, und verbot jeder der streitenden Parteien, die andere Seite zu zensurieren und der Häresie zu bezichtigen. Über die letzte Sitzung am 28. August 1607, dem Fest des hl. Augustinus, verfasste er einen Bericht, in dem er zunächst die Voten der anwesenden Kommissionsmitglieder resümiert und dann mit der folgenden Stellungnahme schließt:

»Wir [sagen], dass das Konzil in der Gnade des Herrn definiert hat, dass es notwendig ist, dass der freie Wille von Gott bewegt wird; und dass die Schwierigkeit darin liegt, ob er physisch oder moralisch bewegt wird; und dass zu wünschen wäre, dass jener Streit in der Kirche nicht wäre, weil man aus den Streitigkeiten oft in Irrtümer gerät, und es durchaus gut wäre, sie gründlich zu klären. Gleichwohl sehen wir nicht, dass jetzt diese Notwendigkeit besteht, weil die Meinung der Dominikaner sich sehr von Calvin unterscheidet, denn die Dominikaner sagen, dass die Gnade den freien Willen nicht zerstört, sondern vervollkommenet und macht,

dass der Mensch auf seine Weise, das heißt: frei, handelt, und weil die Jesuiten sich von den Pelagianern, die den Anfang des Heils in uns legen, unterscheiden und ganz das Gegenteil behaupten. Da keine strenge Notwendigkeit besteht, zu dieser Definition zu schreiten, könnte man diese Angelegenheit vertagen, damit die Zeit uns rät.«²¹

Den Generaloberen des Predigerordens und der Jesuiten trug der Papst auf, diese Entscheidung in ihren Orden bekannt zu geben.²² In einer Ansprache zu der Angelegenheit an den Gesandten König Philipps III. von Spanien vom 26. Juli 1611 heißt es, man habe bei der Entscheidung aus drei Gründen abgewartet: Erstens, um ganz sicher zu gehen und weil die Zeit die Wahrheit der Dinge lehre; zweitens, weil beide Parteien im Wesentlichen mit der katholischen Lehre übereinstimmten; und drittens, weil

²¹ »Noi: che In gratia del Signore il Concilio ha definito che necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo, et che la difficultà sta an moveat physice vel moraliter et che se bene s'haveria da desiderare che nella chiesa non si fosse questa contentione, perchè dalle discordie si prorompe spesso negl'errori et però era bene dichiararle bene. Tuttavia non vedevamo che adesso ci fosse questa necessità, perchè l'opinione dei Dominicani è molto diversa da Calvino, perchè i Dominicani dicono che la gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium et fa che l'homo operetur juxta modum suum, i. e. libere, et li Gesuiti son differenti da' Pelagiani, li quali ponevano il principio della salute da noi, et loro tengono tutto il contrario. Però non ci essendo necessità precisa di venire a questa definitione, si poteva portar il negozio inanzi acciò il tempo ci consigliasse.« Zitiert nach der Abschrift in Schneemann (1880), S. 95, die auf Schneemanns Transkription einer handschriftlichen Notiz Pauls V. beruht, als Faksimile reproduziert in Schneemann (1880), S. 231–235; siehe auch Riel (1921), S. 262.

²² Vgl. die »Formel zur Beendigung der Disputationen über die Gnadenhilfen, an die Generaloberen des Predigerordens und der Gesellschaft Jesu gesandt am 5. Sept. 1607« (Denzinger/Hünemann, *Enchiridion*, 1997; die Übersetzungen folgen Hünemann). Der Heiligste Herr, so heißt es dort, wünsche, dass die streitenden Parteien »sich gegenseitig zu harscher Worte, die von Bitterkeit der Seele zeugen, enthalten mögen«. («... ut verbis asperioribus amaritiam animi significantibus invicem abstineant.»)

es in diesen Zeiten, in denen es so viele Häresien gebe, wichtig sei, das Ansehen beider Orden zu wahren.

»Wenn aber gesagt werden soll, es sei gut zu wissen, welchen Glauben man in dieser Sache festzuhalten habe, so wird geantwortet, es sei der Lehre des Trienter Konzils auf der 6. Sitzung über die Rechtfertigung zu folgen und an ihr festzuhalten, die ... die katholische Lehre aufzeigt, dass es notwendig ist, dass der freie Wille von der Gnade Gottes bewegt, erweckt und unterstützt werde und frei zustimmen oder nicht zustimmen kann; und es [das Konzil] trat nicht in diese Frage nach der Weise ein, in der die Gnade wirkt.«²³

3. Freiheit und Determinismus

So viel zu einigen wichtigen Stationen im äußeren Hergang des Streits um Molinas *Concordia*. Einige inhaltliche Eckpunkte kamen bereits zur Sprache. Im Folgenden sollen ihre metaphysischen Implikationen und philosophischen Pointen näher beleuchtet werden. Molinas Kernthema ist die Widerlegung der Behauptung des theologischen Determinismus. Seine Diskussionen führen ihn dabei allerdings auch immer wieder auf den logischen Determinismus – oft auch als ›(logischer) Fatalismus‹ bezeichnet – sowie auf Formen von naturkausalem Determinismus. Was besagen diese drei Varianten deterministischer Thesen?

²³ »Se si dicesse che converrà sapere qual fede si ha da tenere in questa materia, si risponde che sia da seguitare et tenere la dottrina del Concilio Tridentino nella sessione VI de iustificatione ... et insegna la dottrina cattolica che è necessario che il libero arbitrio sia mosso, eccitato et adjuvato dalla gratia di Iddio et può liberamente assentire et dissentire et non entra in questa questione del modo che opera la gratia« (Denzinger/Hünemann, *Enchiridion*, 1997a).

3.1 Logischer Determinismus

Ein System heißt genau dann deterministisch, wenn sein Zustand zu einem beliebigen Zeitpunkt alle seine von diesem Zeitpunkt aus gesehen zukünftigen Zustände festlegt.²⁴ Entsprechend ist den drei oben genannten Formen von Determinismus die Behauptung gemeinsam, dass alles Geschehen in der einen oder anderen Weise alternativlos festgelegt ist. Der logische Determinismus besagt, alles Geschehen werde somit durch die Wahrheit bestimmter Aussagen oder Propositionen über Zukünftiges nezzessitiert. *Locus classicus* einer Diskussion dieser These ist das ›Seeschlachtskapitel‹ in *Peri Hermeneias* (im Folgenden *De int.* 9), wo Aristoteles die folgende Überlegung skizziert: Gilt das Bivalenzprinzip uneingeschränkt, dann ist auch jede bejahende und jede verneinende singuläre Aussage über Zukünftiges entweder wahr oder falsch. Doch dann konnte offenbar von jedem gegenwärtigen bzw. jedem noch zukünftigen Geschehen (z. B. einer bestimmten Seeschlacht) »schon immer wahrheitsgemäß behauptet werden ..., daß es gegenwärtig eintritt oder daß es in Zukunft eintreten wird« (18 b 12–14)²⁵; und wenn etwas nicht eintritt, so konnte schon immer wahrheitsgemäß behauptet werden, dass es nicht eintritt. Gemeint sei natürlich nicht, dass es schon immer Menschen gegeben habe, die entsprechende Behauptungen faktisch aufgestellt hätten; aber, so Aristoteles, solche Behauptungen hätten zu jeder Zeit aufgestellt werden können. Hieraus scheint sich aber zu ergeben, dass nichts, was geschieht, ausbleiben kann; und »[f]ür etwas, das nicht nicht geschehen kann, ist es ... unmöglich, daß es nicht geschieht; und für etwas, für das es unmöglich ist, daß es nicht geschieht, ist es notwendig, daß es geschieht« (18 b, 14–15). Da eine analoge Überlegung zu zeigen scheint, dass es auch für alles, was nicht

²⁴ S. etwa Werndl (2017), S. 669.

²⁵ Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden derjenigen Hermann Weidemanns (*Aristoteles, De int.b.*, S. 93).

geschieht, unmöglich ist, dass es geschieht, folgt offenbar, dass alles, was geschieht, notwendigerweise geschieht, und alles, was nicht geschieht, notwendigerweise ausbleibt.²⁶ Das betrifft auch menschliche Handlungen und Unterlassungen, und so sind offenbar auch diese unausweichlich und alternativlos – und daher in einem entscheidenden Sinne nicht frei. Obwohl Aristoteles dies nicht explizit erwähnt, liegt auf der Hand, dass dieses Argument nicht nur alle ›äußeren‹ Handlungen und Unterlassungen und deren Konsequenzen betrifft, sondern auch all unsere handlungsrelevanten Überlegungen, Wünsche, Präferenzen, Willensentschlüsse, Entscheidungen, Absichten, usw. Auch für sie würde gelten, dass sie niemals anders ausfallen können als so, wie sie sich faktisch einstellen.

Bis heute ist strittig, wie dieses von Aristoteles diskutierte Argument im Einzelnen zu verstehen ist und welche Antwort er vorschlägt.²⁷ Relativ klar ist, dass er die Überlegung aufgrund

²⁶ Bisweilen wird dieser modale Aspekt des logischen Determinismus übersehen oder geleugnet. Keil (2007), S. 19, etwa behauptet, im Gegensatz zum Laplace'schen Determinismus besage der logische Determinismus nicht, dass die Zukunft notwendigerweise so sein wird, wie sie sein wird. Und er zitiert zur Illustration Doris Day und ihren Song *Que sera, sera*. Mit dieser tautologischen These, bemerkt Keil, war Doris Day auf der sicheren Seite! Das ist zwar richtig; doch wie die obige Skizze des *locus classicus* einer Diskussion des logischen Determinismus zeigt, geht es hier keineswegs einfach darum, dass die Dinge so kommen werden, wie sie kommen werden; es geht sehr wohl um eine modale Konklusion. Aristoteles stellt diese explizit so dar, dass alles somit aus Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης) geschehe bzw. ausbleibe. Nicht gesagt ist damit natürlich, dass das Argument auch erfolgreich ist (Aristoteles lehnt die Konklusion ab). Aber es gibt Rekonstruktionen, nach denen es keineswegs offensichtlich verfehlt ist (s. etwa Finch 2017; Jäger 2017). Keil hat die Darstellung des logischen Determinismus in weiteren Auflagen seines Buches etwas geändert (Keil 2017, S. 22). Und auch Doris Day schwankte offenbar in ihrer Beschreibung der Lage. Ein anderer ihrer Songs lautet jedenfalls *Perhaps, Perhaps, Perhaps*, und sie konzidiert: »If you can't make your mind up, we'll never get started ... Perhaps, perhaps, perhaps.«

²⁷ Vgl. hierzu etwa ausführlich Weidemann (2014) sowie unseren Kommentar zu *Concordia*, 52.6, und die dort angegebene weitere Literatur. Für

ihrer »absurden Konsequenzen« (18 b 26) ablehnt. Unter anderem wendet er ein, dass

»wir ... doch [sehen], daß es für das, was in Zukunft sein wird, sowohl in unseren Überlegungen als auch in unserem Handeln einen Ursprung [ἀρχή] gibt« (19 a 7–9).

Dieser Hinweis lässt sich als *reductio* verstehen: Wenn der logische Determinismus wahr wäre, wäre kein zukünftiges Geschehen und, weil alles Vergangene und alles Gegenwärtige einmal zukünftig war, auch kein gegenwärtiges oder vergangenes in einem hinreichend robusten Sinne auf unsere Überlegungen und unser Handeln zurückzuführen. Diese Konsequenz aber ist abwegig, denn wir sehen doch – es ist uns offensichtlich, evident, unmittelbar einsichtig –, dass es sich anders verhält. Also, schließt Aristoteles, ist der logische Determinismus falsch, und das vorgestellte Argument für ihn muss fehlerhaft sein.

Ich werde in Abschnitt 4.7 in der Diskussion sogenannter harter und weicher Fakten über die Vergangenheit näher darauf eingehen, wo der Fehler liegen mag.²⁸ An dieser Stelle sei zunächst festgehalten, dass bereits in Aristoteles' Erörterung des logischen Determinismus mindestens die folgenden drei, auch von Molina behaupteten Thesen und Unterscheidungen anklingen.

(i) Alternativen und Verantwortlichkeit: Aristoteles sagt, dass Handlungen und Überlegungen Ursprünge oder Anfänge von Geschehnissen sein können und geht davon aus, dass letztgenannte dann bis zum Zeitpunkt ihres Stattfindens nicht alternativlos sein dürfen. Oft heißt es in Freiheitsdiskussionen auch, dass ein Akteur, ggf. durch seine Überlegungen und Entscheidungen

neuere Diskussionen zum logischen Determinismus s. etwa Mackie (2003) und Finch (2017). Ich selbst rekonstruiere ein Argument für ihn in Jäger (2017).

²⁸ Einer vom Text her naheliegenden, allerdings bis heute kontroversen Interpretation zufolge sieht Aristoteles selbst sich genötigt, die uneingeschränkte Gültigkeit des Bivalenzprinzips zu bestreiten.

gen, nur dann Urheber eines Geschehens ist, wenn dieses zum Zeitpunkt der Entscheidung nicht alternativlos ist. Beide Betrachtungsweisen greifen auf eine Form des Prinzips der alternativen Möglichkeiten zurück, das bereits in 2.2 kurz zur Sprache kam. In der hier relevanten Fassung besagt es, dass wir nur dann Wahl- oder Entscheidungsfreiheit haben, wenn der Weltverlauf zum Zeitpunkt der Entscheidung Alternativen zu ihr bzw. zu dem, was sie bewirken kann, zulässt. Ja, viele libertarische Freiheitstheoretiker meinen, dass andernfalls von ›Entscheidungen‹ und ›Handlungen‹ nicht sinnvoll die Rede sein kann und Handlungen qua Handlungen Entscheidungsfreiheit voraussetzen.²⁹

Die oben in 2.2 angesprochene, vor allem im Anschluss an Harry Frankfurt (1969) viel diskutierte Fassung des Prinzips lautet genauer, dass ein Akteur nur dann für eine Handlung oder ihre Konsequenzen *moralisch verantwortlich* ist, wenn er auch anders hätte handeln können. Auch dieser Aspekt mag bei Aristoteles bereits anklingen, wenn er als Beispiel das moralisch vermutlich nicht neutrale Führen einer Seeschlacht diskutiert. (Er mag dabei an die historische Seeschlacht bei Salamis gedacht haben.) Obwohl das Freiheitsproblem auch von intrinsisch-metaphysischem Interesse ist, ist es insbesondere seine Bedeutung für die Frage nach moralischer Verantwortlichkeit, die Philosophen von jeher umgetrieben hat. Auch Molina interessiert sich vor allem aus diesem Grund bzw. weil die Menschen selbst (und nicht etwa, *per impossibile*, Gott) für ihr Sündigen verantwortlich zu machen seien, für das Thema. Dies kommt etwa in 52.39 zum Ausdruck, wo er fragt, mit welchem Recht man Menschen für ihre Taten anklagen (*incusare*) könne. Insgesamt geht auch Molina von einem begrifflichen Zusammenhang zwischen Schuld oder Verdienst, moralischer Verantwortlichkeit, Zuschreib-

²⁹ S. hierzu etwa neuerlich die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Thema von Helen Steward (2012). Steward verteidigt einen (auch für nichtmenschliche Akteure geltenden) »agency incompatibilism«: »it is agency itself ... which is inconsistent with determinism« (S. 1).

barkeit, Entscheidungsfreiheit und alternativen Möglichkeiten aus.³⁰

(ii) Urheberschaft: Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dass sich in Aristoteles' Überlegungen zwei Thesen kreuzen. Die eine lautet, dass Handlungs- und Entscheidungsfreiheit und moralische Verantwortung Alternativen verlangen. Nennen wir dies die *Alternativenbedingung*. Sie stellt eine klassische Forderung inkompatibilistischer Theorien der Willensfreiheit dar, die behaupten, dass die Freiheit einer Handlung oder Entscheidung nicht mit ihrer (Prä-)Determinierung vereinbar ist. Die zweite These ist die *Urheberschaftsbedingung*. In neueren Willensfreiheitsdiskussionen ist bisweilen argumentiert worden, dass die beiden Bedingungen logisch voneinander unabhängig sind. Entsprechend unterscheidet man heute manchmal zwischen sogenanntem (Entscheidungs-)Spielraum-Inkompatibilismus (*leeway incompatibilism*) und Urheberschafts-Inkompatibilismus (*source incompatibilism*).³¹ Bei näherem Hinsehen verschwimmt die Unterscheidung aller-

³⁰ Vgl. hierzu auch eine Stelle in Molinas *De Scientia Dei*, disp. 4 (S. 213 f.), wo er schreibt: »Culpa enim non est, nisi dum est libertas« (»Es gibt nämlich keine Schuld, wenn es keine Freiheit gibt«). Ob es methodisch sinnvoll ist, das Freiheitsproblem mit der Frage nach moralischer Verantwortung zu verbinden, ist nicht unkontrovers. Neben John Martin Fischer in zahlreichen Arbeiten (s. etwa Fischer und Ravizza 2000 oder die Aufsätze in Fischer 2012b) hat den Zusammenhang neuerlich z. B. Dana Nelkin (2011) ausführlich untersucht und verteidigt. Sie vertritt allerdings eine Asymmetriethese: Moralisch schlechtes freies Handeln erfordert Alternativen; gutes, auf guten Gründen beruhendes freies Handeln nicht. Kadri Vihvelin etwa hat neuerlich argumentiert (2013, S. 3), »that our commonsense view of ourselves as agents with free will, including the ability to do otherwise, can and should be discussed separately from our commonsense belief that we are morally responsible agents«. Gleichwohl gesteht sie (ebd.) zu: »Determinism threatens moral responsibility only by threatening to undermine free will.« Ausführlich untersucht sie den Zusammenhang in (2013), Kap. 4.

³¹ Vgl. hierzu etwa Timpe (2013), Kap. 2 und 9; Pereboom (2014), Kap. 1. Keil (2017), Kap. 4, spricht in diesem Zusammenhang vom ›So-oder-Anderskönnen‹ im Gegensatz zum ›Ursprungsmodell‹ inkompatibilistischer Freiheitstheorien.

dings, denn die Standardszenarien, in denen ein Akteur keine Alternativen zu einer Handlung hat, sind gerade solche, in denen es determinierende Faktoren für sie gibt, die außerhalb seiner Kontrolle liegen und für ihn auch in der Vergangenheit stets unbeeinflussbar waren. Es sind solche Gegebenheiten, aufgrund deren Akteure einer hartnäckigen Intuition zufolge nicht oder nicht in einem hinreichend robusten Sinne als Urheber ihrer Handlungen und Entscheidungen gelten.³²

(iii) Subjektive Freiheitsgewissheit: Drittens schließlich halten wir fest, dass schon Aristoteles es als eine unserer fundamentalsten introspektiven Gewissheiten ansieht, dass wir zumindest häufig die Urheber unserer Handlungen und, mittels ihrer, von weiteren Ereignissen in der Welt sind. Wir »sehen« doch, sagt er – es ist uns evident, unmittelbar einsichtig, intuitiv gewiss, so kann man paraphrasieren –, dass wir den Weltverlauf beeinflussen, indem wir uns für bestimmte Handlungen entscheiden und sie ausführen und andere unterlassen. Diese introspektive Akteursgewissheit ist in der Willensfreiheitsdebatte von jeher oft hervorgehoben worden. »Ich fühle nichts so sicher und innerlich«, betont etwa auch Augustinus in *De libero arbitrio*, »wie daß ich einen Willen habe und daß ich mich durch ihn zum Genuß einer Sache bewege«.³³ Manche Autoren sehen hierin eines der zentralen Argumente für die Existenz von Willensfreiheit. Thomas Reid schreibt:

³² Ein neuerer Autor, der unter Verweis auf Aristoteles beide Aspekte verbindet, ist Robert Kane. »If one or another form of determinism were true, it seems that it would not be (1) ›up to us‹ what we chose from an array of alternative possibilities, since only one alternative would be possible. And it seems that the (2) sources or origins of our actions would not be ›in us‹ but in something else (such as the decrees of fate, the foreordaining acts of God, or antecedent causes and laws of nature) outside us and beyond our control« (Kane 2005, S. 6).

³³ »Non enim quicquam tam firme atque intime sentio quam me habere voluntatem eaque me moveri ad aliquid fruendum« (Augustinus, *LAB III.i.3*, S. 210/211).

»This natural conviction of acting freely, which is acknowledged by many who hold the doctrine of necessity, ought to throw the whole burden of proof upon that side« (Reid, *Essays*, S. 344).

»The first of the positive reasons for belief in free will«, heißt es in jüngerer Zeit bei Daniel O'Connor, »is simply that everyone, whatever his theoretical views on the problem, seems conscious of an ineradicable conviction that he is in control of most of his actions« (O'Connor 1971, S. 17 f.). Im deutschen Sprachraum betont Peter Bieri die »unbezweifelbare Erfahrung der Freiheit« (Bieri 2001, S. 19 f.); Terry Horgan (2007) spricht von einer *self-as-source-experience*. Martine Nida-Rümelin schreibt:

»[T]o experience oneself as active in one's doing can be described ... by saying that we experience ourselves as the *cause* or a *cause* of what happens« (Nida-Rümelin 2007, S. 262).

Ulrich Pothast sagt:

»[Wir] haben ... bei Handlungen, zu denen uns nichts offensichtlich zwingt, das kaum abzustreitende Erleben einer Aktivität, die von uns selbst ausgeht. Wir erleben uns dabei keineswegs bestimmt durch vorausliegende Bedingungen und Naturgesetze, sondern erleben uns als von uns aus *tätig*, im Gegensatz etwa zu einem Druck oder Stoß, den wir passiv erleiden. Dieses Tätigsein hat in unserem Erleben überdies eine Art Empfindungstönung, die es in charakteristischer Form als *uns eigen* darstellt. ... Die seltenen Vorkommnisse, bei denen eine Person bewusst und willentlich etwas tut, aber solches Wollen und Tun wie fremde, ihr nicht zugehörige Ereignisse erlebt, rechnen wir dem Bereich des Krankhaften zu, etwa unter dem Titel ›Depersonalisation«« (Pothast 2011, S. 13).

Sven Walter meint, es gebe zwar kein »wasserdichtes rein philosophisches Argument zugunsten unserer Freiheit«, die Freiheitstheorie sei jedoch »tief in unserer Alltagserfahrung verankert« und

es bestehe »[s]ubjektiv kaum ein Zweifel daran, dass wir zumindest manchmal aus der rationalen Abwägung von Gründen, Präferenzen, Werten usw. heraus unseren Willen ausbilden und ihn zumindest manchmal auch weitgehend hinderungsfrei umsetzen« (Walter 2016, S. 24). Auch Molina beruft sich auf eine solche subjektive Freiheitsgewissheit. In der *Concordia* 50.15 etwa heißt es, es gehöre zu Gottes Allmacht, Geschöpfe erschaffen zu können, die Entscheidungsfreiheit haben und Kontrolle über ihre Handlungen – wie wir durch Erfahrung in unserem eigensten Selbst feststellen (*ut in nobismetipsis experientia ipsa deprehendimus*; 50.15, S. 324).

Die entscheidende Frage lautet, welche Beweiskraft solche Erfahrungen und Erlebnisse – Freiheitsgefühle, Urheberchaftsbewusstsein usw. – für die These haben, dass wir tatsächlich in einem Sinne frei sind, der uns insofern zu Urhebern macht, als wir einen Spielraum alternativer Möglichkeiten haben und es in einem robusten libertarischen Sinne von uns abhängt, welche davon realisiert werden. Subjektive Gewissheiten und Intuitionen, wie verbreitet sie auch sein mögen, sind zur Beantwortung dieser Frage nur begrenzt belastbar.³⁴ Unsere Erfahrung scheint uns zu zeigen, dass die Erde still steht. Wer sagt uns, dass unsere subjektive Akteurs-Phänomenologie verlässlicher ist?

Bis hierher ging es um den logischen Determinismus und das berühmte Argument für ihn in *De int.* 9, das auch für Molinas Diskussionen eine wichtige Rolle spielt. Anders als die unter (i) bis (iii) skizzierten Themen, die schon bei Aristoteles zur Sprache kommen, spielt freilich der logische Determinismus als ernstgemeinte These in heutigen Debatten eher eine untergeordnete Rolle; ja es ist fraglich, ob er je von einem bedeutenderen Philosophen ernsthaft vertreten worden ist.³⁵

³⁴ Das betont etwa auch Walter (2016), z. B. Kap. 8.2, 9.1.2 f.

³⁵ Eine der wenigen Ausnahmen ist Richard Taylor (1962). Für neuere Rekonstruktionen des logischen Fatalismus oder Determinismus s. etwa Mackie (2003); Finch (2017); oder meinen Vorschlag in Jäger (2017), wo ich

3.2 Nomologischer Determinismus

Am populärsten ist in heutigen Debatten eine Form von kausal-naturgesetzlichem Determinismus, die ich, terminologisch etwas vereinfachend, als *nomologischen Determinismus* bezeichnen werde.³⁶ Der *universale* nomologische Determinismus besagt, dass die Naturgesetze zu jedem Zeitpunkt des Weltverlaufs für *alles*, was geschieht, nur genau eine physisch mögliche Zukunft zulassen. Partielle oder bereichsrelative nomologisch-deterministische Thesen behaupten lediglich, dass Ereignisse eines bestimmten Typs gesetzesmäßig determiniert sind. Für das Freiheitsproblem genügt die Annahme eines auf menschliche Handlungen und Entscheidungen und auf für sie relevante makroskopische Ereignisse bezogenen bereichsrelativen Determinismus. Da menschliche Handlungen zumindest immer auch makroskopische Ereignisse der natürlichen, physikalisch beschreibbaren Welt sind, droht mit einer solchen Annahme auch all unseren Handlungen zumindest in dieser Hinsicht Alternativlosigkeit.³⁷

ihn mit einem Argument für den theologischen Determinismus vergleiche. Für einen hilfreichen Vergleich von strukturell ähnlichen Argumenten für logischen, theologischen und nomologischen Determinismus s. auch Byerly (2014).

³⁶ Eine Vereinfachung ist dies deshalb, weil nicht alle nomologischen Beziehungen im engeren Sinne kausal-naturgesetzlicher Art sind: Wir sprechen auch von historischen, ökonomischen, soziologischen Gesetzen, usw. Reduktionistisch gesinnte Wissenschaftstheoretiker sind allerdings der Auffassung, dass sich solche vorderhand anderen Formen nomologischer Beziehungen auf naturwissenschaftliche Gesetze zurückführen lassen. Bisweilen ist in diesem Zusammenhang auch von ›physikalischem Determinismus‹ die Rede (etwa bei Kane 1998, S. 6), was dann angemessen ist, wenn alle deterministischen Naturgesetze sich ihrerseits auf physikalische Gesetze zurückführen lassen.

³⁷ Zu den hier in Betracht kommenden makroskopischen Phänomenen gehören auch neurologische Ereignisse. Auf die in jüngerer Zeit viel diskutierte These einiger Hirnforscher, dass diese determiniert seien und ihrer-

Die metaphysische These des universalen Determinismus ist oft gekoppelt an die epistemologische These der prinzipiellen Prognostizierbarkeit allen Geschehens. Ein klassisches Diktum hierzu stammt von Pierre Simon de Laplace. »Wir müssen uns also den gegenwärtigen Zustand des Universums als die Wirkung seines früheren und als die Ursache dessen, der folgen wird, vorstellen«, schreibt er an einer vielzitierten Stelle seines *Philosophischen Essays über die Wahrscheinlichkeiten* und fährt fort:

»Eine Intelligenz, die für einen gegebenen Augenblick alle die Natur belebenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage der Dinge, die sie zusammensetzen, kennen würde, würde, wenn sie umfassend genug wäre, um dieses Gegebene der Analyse zu unterwerfen, in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper wie des leichtesten Atoms erfassen; nichts wäre ihr ungewiss, und das Kommende wie das Vergangene läge ihr offen vor Augen.«³⁸

Menschen dagegen würde ein solches Wissen fehlen, auch wenn ein universaler naturkausaler Determinismus wahr wäre. Wir sind keine Laplace'schen Dämonen. Die Behauptung, dass, unabhängig davon, ob die Zukunft stets schon festliegt, zumindest uns menschlichen Wesen ein Wissen um sie fehlt, heißt *epistemischer Indeterminismus*.³⁹ Einige Philosophen behaupten, dass

seits menschliche Handlungen determinieren, gehe ich in dieser Einleitung nicht ein. S. hierzu aber z. B. kritisch Beckermann (2008) und Walter (2016).

³⁸ »Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers, comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvemens des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux« (Laplace 1814, S. 5 f.).

³⁹ Tatsächlich sind auch hier die Verhältnisse im Einzelnen kompli-

ein solcher epistemischer Indeterminismus ausreiche, um uns Willensfreiheit zuzuschreiben. Wittgenstein beispielsweise sagt im *Tractatus*:

»Die Willensfreiheit besteht darin, dass zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können« (Wittgenstein, *Tractatus*, 5.1362; vgl. auch seine Tagebuchnotiz vom 27. 04. 1915).

Ein solcher, lediglich auf unsere faktischen Erkenntnismöglichkeiten (zu bestimmten Zeitpunkten) bezogener ›Indeterminismus‹ ist mit den Thesen eines logischen, nomologischen oder theologischen Determinismus vereinbar, sofern man diese als *metaphysische* Behauptungen versteht. Im Folgenden beziehe ich die Ausdrücke ›Determinismus‹ und ›Indeterminismus‹ stets auf *metaphysische* Thesen über die Verfassung unserer Wirklichkeit und nicht auf Annahmen über unseren epistemischen Zugang zur Welt.

Neben der behaupteten begrifflichen Verschränkung von Determinismus und prinzipieller Prognostizierbarkeit ist im Hinblick auf Laplaces Überlegungen auf drei weitere Aspekte hinzuweisen. (i) Zum einen betont er zu Recht, dass der nomologische Determinismus eine temporal symmetrische These ist: Nicht nur lässt sich aus einer Konjunktion, bestehend aus einer vollständigen Beschreibung des Universums zu einem gegebenen Zeitpunkt und aller Naturgesetze, jede Beschreibung eines beliebigen zukünftigen Zustands des Universums ableiten; Analoges gilt auch für gegenwärtige und vergangene Weltzustände. Das aber heißt, dass, mit van Inwagen (1983, S. 65) gesprochen, in einer deterministischen Welt auch die Zukunft genau eine Vergangenheit determiniert. Nun glauben wir jedoch nicht,

zierter, weil beispielsweise die mathematische Chaos-Theorie so gedeutet werden kann, dass ihr zufolge deterministische dynamische Systeme in verschiedenen Hinsichten prinzipiell nicht voraussagbare Zustände erreichen. S. hierzu etwa den Überblick von Werndl (2017).

dass Determination durch Zukünftiges unsere Freiheit gefährdet, und hieraus ergibt sich eine wichtige Präzisierung der Rolle von Determination für die Freiheitsfrage: Nicht Determination im Allgemeinen, sondern Determination durch Faktoren, die außerhalb unserer Kontrolle liegen, konstituieren ein Freiheitsproblem.⁴⁰

(ii) Zumindest irreführend ist hingegen die Laplace'sche Assoziation von Ursache-Wirkungs-Beziehungen im Allgemeinen bzw. die Assoziation eines universalen Kausalprinzips mit *deterministischen* Ursache-Wirkungs-Beziehungen. Nicht jede Kausalbeziehung ist deterministisch; nicht-determinierte Ereignisse müssen nicht unverursacht sein. Hier und im Folgenden soll sich die Rede von ›Verursachung‹, ›Ursache‹ usw. nicht ausschließlich auf deterministische Kausalverhältnisse beziehen. Dies entspricht auch Molinas weitem Verständnis von *causa*. Gott etwa ist laut Molina *causa prima* allen weltlichen Geschehens, obwohl er wesentliche Teile dieses Geschehens keineswegs alternativlos festlegt, sondern die freie Mitwirkung von handelnden kreatürlichen Zweitursachen zulässt bzw. sogar fordert. Gott ist Molina zufolge auch nach dem Schöpfungsakt stets weiterhin als allgemeine Ursache (*causa generalis*) am Weltgeschehen beteiligt, und insofern es auch dann noch u. a. von ihm abhängt, welche Wirkungen überhaupt stattfinden können, kann er auch als *causa necessaria* bezeichnet werden. Dies trifft auf ihn jedoch nur im Sinne einer notwendigen und nicht hinreichenden kausalen Ursache oder Bedingung für menschliches Handeln und Entscheiden zu. Für Details zu diesem Thema vgl. unseren ausführlichen Kommentar zu 52.2.

(iii) Bisher war von universalem naturgesetzlichem Determinismus die Rede. Vor allem seit der Entdeckung der Quantenmechanik gilt diese These allerdings als unhaltbar. Zustandsänderungen subatomarer Systeme erfolgen, jedenfalls der sogenannten Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik

⁴⁰ Vgl. hierzu etwa neuerlich Satorio (2016), S. 2.

zufolge, auf indeterministische Weise. Der übliche Hinweis in diesem Zusammenhang lautete lange, dass diese Tatsache am Willensfreiheitsproblem wenig ändere, weil solche Indeterminismen sich nicht von der Mikroebene, auf der sie auftreten, auf die Makroebene von Handlungen und den für sie verantwortlichen psychischen Zuständen übertragen (vgl. etwa Dennett 1984, S. 77; Honderich 1988; oder im deutschen Sprachraum neuerlich Walter 2016, Kap. 1.4). Quantensprünge, so die These, machen nicht frei! Als Konsequenz hieraus sind viele deterministisch gesinnte Autoren auf einen universalen Makrodeterminismus ausgewichen, der besagt, dass jedenfalls alle makrophysikalischen Ereignisse determiniert sind. Tatsächlich gibt es jedoch empirische Evidenzen dafür, dass sich mikrophysikalische Indetermination sehr wohl auf der Ebene makroskopischer Systeme fortsetzt. Mit Hilfe sogenannter *Quantum Random Generators* etwa lassen sich zufällige Zahlenabfolgen erzeugen, deren Genese auf quantenmechanischer Indetermination beruht.⁴¹ Wenn dem so ist, dann lässt sich auch ein universaler Makrodeterminismus nicht aufrechterhalten. Dieses Thema kann im vorliegenden Rahmen nicht vertieft werden, weshalb die Möglichkeit der Existenz eines gemischt deterministischen und indeterministischen Universums explizit eingeräumt sei. Die Rede von ›Determinismus‹ beziehe sich dabei von nun an, sofern nicht anders vermerkt, auf einen Bereichsdeterminismus, der die deterministische These auf menschliche Handlungen und Entscheidungen und die für ihre Entstehung relevanten Faktoren anwendet.

⁴¹ Vgl. etwa Haw et al. (2015), Sanguinetti et al. (2014).