





LUIS DE MOLINA

Göttlicher Plan
und menschliche Freiheit

concordia
Disputation 52

Lateinisch–Deutsch

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von

CHRISTOPH JÄGER, HANS KRAML
UND GERHARD LEIBOLD

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALT

Vorwort von Christoph Jäger, Hans Kraml und Gerhard Leibold

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 ingenösesten 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

s-

d

r-

al

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, *Enchiridion*, 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. Sodann folgt ein Schlüsselkapitel der *Concordia*, Abhandlung 52 aus Teil IV, im lateinischen Text der zweiten Ausgabe von 1595 nach der Edition von Johannes Rabeneck 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 Mitarbeitern Sylvia Astner und Susannah Haas. Hilfreiche Diskussionen zu den im Folgenden verhandelten Themen oder Kommentare zum Manuskript haben außerdem beigesteuert: Godehard Brüntrup 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 auch 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 der Herausgeber und Autoren 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 März 2018
Christoph Jäger, Hans Kraml, Gerhard Leibold

EINLEITUNG
MOLINA ÜBER VORSEHUNG UND FREIHEIT¹

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 Ehepaares 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 jedoch 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 Erstausgabe 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 Gutheißung 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 declara 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 intensionis [sic!] motiva et reliquas circumstantias, tolleretur omnino meriti rationem quia tolleretur 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 humanum 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 vorausieht, 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. (Siehe 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 aktualen 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 Einleitungssessays 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 einer Darlegung 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 Jansenismusstreit 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 aber *zensiert* worden seien. Der Großinquisitor ließ daraufhin die Einwände sowie Molinas Antwort erneut

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 injurieux 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.«

prüfen, 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. 31 f.).

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 erscheinen 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 unabgeschlossenen 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 entgegen 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 Inquisitions-kardinäle (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 vervollkommnet 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 difficoltà 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 promosse 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 de Riel (1920), 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 nezesitiert. *Locus classicus* einer Diskussion dieser These ist das ›Seeschlachtkapitel‹ 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 gezeugnet. 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« (r8 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« (r9 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 Entscheidun-

neuer Diskussionen zum logischen Determinismus siehe etwa Mackie (2013) 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 könne und Handlungen qua Handlungen Entscheidungsfreiheit voraussetzen.²⁹

Die oben in 2.2 angesprochene, vor allem im Anschluss an Harry Frankfurt (1969) vieldiskutierte 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

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 und die Berechtigung 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.

Bei näherem Hinsehen verschwimmt die Unterscheidung allerdings, 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 eigenen Selbst feststellen (*ut in nobismetipsis experientia ipsa deprehendimus*; 50.15, S. 324).

Die entscheidende Frage lautet, welche Beweiskraft solche Erfahrungen und Erlebnisse – Freiheitsgefühle, Urheberschaftsbewusstsein 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 siehe 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 siehe 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 vieldiskutierte 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, *Essai*, 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,

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).

3.3 Kompatibilismus und Inkompatibilismus, Libertarismus, Freiheitskeptizismus

Die beiden Bedingungen der Urheberschaft und der alternativen Möglichkeiten sind traditionelle Merkmale – ggf. von zwei Formen – inkompatibilistischer Freiheitstheorien. Inkompatibilisten leugnen, dass die Existenz von Willens- oder Entscheidungsfreiheit mit einer (Prä-)Determinierung der betreffenden Entscheidungen und Handlungen jedenfalls durch Quellen »außerhalb« des Akteurs vereinbar ist. Wer die Vereinbarkeit einräumt, ist ein freiheitstheoretischer *Kompatibilist*. Inkompatibilisten, die zudem behaupten, dass Freiheit existiert (und also leugnen, dass menschliche Handlungen und Entscheidungen determiniert sind), heißen *Libertarier*. Molina ist Libertarier.⁴²

Aus den obigen Charakterisierungen geht schon hervor, dass die Inkompatibilitätsthese für sich genommen nichts über die Wahrheit deterministischer oder indeterministischer Thesen besagt. Sie umfasst z. B. auch den sogenannten *harten Determinismus*, der deterministische Thesen akzeptiert, aber die Existenz von Freiheit (die relevant ist für moralische Verantwortlichkeit) leugnet. Ferner sind viele Inkompatibilisten freiheitstheoreti-

⁴² Die Details libertarischer Freiheitstheorien variieren. Einige Autoren argumentieren, dass für eine im libertarischen Sinne freie Handlung oder Entscheidung gelten muss, dass es nichts gibt, was sie kausal oder auf andere Weise determiniert. Insbesondere solche Libertarier, die die Urheberschaftsbedingung in den Vordergrund rücken, betonen dagegen, es müsse lediglich gelten, dass nicht außerhalb des Akteurs die Handlung determiniert. Eleonore Stump beispielsweise rekonstruiert die Auffassung von Thomas von Aquin sympathisierend mit den Worten: »We can reformulate the characterization of libertarianism in this way: (L) an act is free if and only if the ultimate cause of that act is the agent's own will and intellect« (Stump 2003, S. 304). Eine Konsequenz dieser Form von Libertarismus ist, dass er das Vorliegen alternativer Möglichkeiten zumindest zum Zeitpunkt der Entscheidung nicht zu einer notwendigen Freiheitsbedingung erhebt. Molina scheint sich dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten dagegen uningeschränkt zu verpflichten.

sche Agnostizisten, d. h. sie enthalten sich des Urteils über die Wahrheit deterministischer oder indeterministischer Thesen. Als ›freiheitstheoretische Skeptizisten‹ bezeichnet man oft all diejenigen, die leugnen, dass es Freiheit gibt.⁴³ Ich schlage vor, den Titel hier speziell für solche Positionen zu reservieren, die behaupten, die Existenz von Freiheit sei unmöglich, weil sie weder mit Determinismus noch mit Indeterminismus kompatibel sei (und es kein Drittes gebe). Die folgende Übersicht fasst die sechs wichtigsten inkompatibilistischen Positionen, die sich aus diesen Unterscheidungen ergeben, zusammen⁴⁴:

Positionen bezüglich deterministischer und indeterministischer Auffassungen von menschlichen Handlungen und Entscheidungen	inkompatibilistische Positionen gemeinsame These: Freiheit und Determinismus sind unvereinbar
Determinismus Alle menschlichen Handlungen und Entscheidungen sind determiniert.	(1) klassischer harter Determinismus Der Determinismus ist wahr, also gibt es keine Willensfreiheit; wenn hingegen der Indeterminismus wahr wäre, gäbe es Freiheit.

⁴³ S. hierzu etwa den neueren Überblick von Perebom (2017) oder Campbells Diskussionen in Campbell (2011). Einflussreiche Freiheitsskeptizisten sind außer Perebom auch Galen Strawson (Strawson 1986, 1994) und Saul Smilansky (2000). Smilansky schlägt einen Illusionismus vor, der besagt, wir sollten eher unter der Illusion eines freien Willens zu leben versuchen als unter dem bewussten Eindruck einen radikalen Freiheitsskeptizismus.

⁴⁴ Dies ist eine leicht modifizierte Fassung der Übersicht in Jäger (2013b).

	(2) freiheitsskeptischer harter Determinismus Der Determinismus ist wahr, also gibt es keine Willensfreiheit; doch wenn der Indeterminismus wahr wäre, gäbe es sie ebenfalls nicht.
Indeterminismus Der Determinismus ist falsch.	(3) Libertarismus Menschliche Handlungen und Entscheidungen sind indeterminiert, daher gibt es Willensfreiheit; wenn hingegen der Determinismus wahr wäre, gäbe es sie nicht. (4) freiheitsskeptischer harter Indeterminismus Der Indeterminismus ist wahr, also gibt es keine Willensfreiheit; doch wenn der Determinismus wahr wäre, gäbe es sie ebenfalls nicht.
Agnostizismus Ob der Determinismus oder der Indeterminismus wahr ist, wissen wir nicht.	(5) klassischer agnostischer Inkompatibilismus Ob der Determinismus oder der Indeterminismus wahr ist, wissen wir nicht. Wenn jedoch der Determinismus wahr ist, gibt es keine Willensfreiheit; wenn der Indeterminismus wahr ist, existiert sie. (6) freiheitsskeptischer agnostischer Inkompatibilismus Ob der Determinismus oder der Indeterminismus wahr ist, wissen wir nicht. Doch weder wenn der Determinismus noch wenn der Indeterminismus wahr ist, existiert Willensfreiheit.

Tabelle 1: Varianten des Inkompatibilismus

Molina vertritt zum einen, was man als *universalen Inkompatibilismus* bezeichnen kann, d. h. er argumentiert, dass sowohl logischer als auch kausaler als auch (ein noch näher zu erläuternder) theologischer Determinismus menschliche Willensfreiheit ausschließen. Überdies bekennt er sich zu einem Libertarismus. Insbesondere geht es ihm darum zu zeigen, wie Willens- oder Entscheidungsfreiheit mit einem theologisch und philosophisch akzeptablen Begriff göttlicher Vorsehung und göttlichen Vorherwissens vereinbar sind. Er lehnt, zumindest dem Buchstaben nach, jede Form von theologischem Determinismus ab.

Obwohl Molina dies, soweit ich sehe, nirgends explizit ausführt, dürfte er kompatibilistische Theorien der Willensfreiheit deshalb ablehnen, weil, wenn sie wahr wären, Gott eine Welt hätte aktualisieren können, in der alle Menschen kausal oder auf andere Weise dazu prädestiniert sind, aus freien Stücken niemals moralisch suboptimal zu handeln. Wenn Freiheit mit (Prä-) Determination vereinbar wäre, würde ja die Alternativlosigkeit einer Handlung ihre Freiheit nicht zerstören. Menschliche Freiheit, argumentiert der Theist typischerweise, ist ein hohes Gut, ein Gut, für das Gott guten Grund hatte, es in der Welt zu aktualisieren. Leider, so stellen wir fest, missbrauchen die Menschen dieses Gut oft und handeln immer wieder moralisch schlecht; ja, sie verüben die entsetzlichsten, unvorstellbarsten Verbrechen. Wenn, wie Kompatibilisten behaupten, Freiheit mit Determination vereinbar ist, warum hat Gott dann keine Welt aktualisiert, in der er alle Menschen dazu determiniert oder prädestiniert hat, stets aus freien Stücken nur Gutes zu tun? Theisten, die freiheitstheoretische Kompatibilisten sind, geraten in ein fundamentales Theodizeeproblem. Wenn Gott eine solche Welt hätte aktualisieren können, ohne damit das hohe Gut menschlicher Freiheit zu opfern, warum hat er es dann nicht getan? Aus diesem Grund sind klassische Theisten typischerweise Inkompatibilisten und argumentieren im Rahmen eine Willensfreiheitstheodizee, dass Gott mit der Realisierung menschlicher Willensfreiheit deren Missbrauch riskieren musste, dass dieser Missbrauch in

der Welt geschieht, doch dass die moralischen Übel nicht Gott, sondern den menschlichen Akteuren, die Böses tun und sündigen, anzulasten sind.⁴⁵ Die zentrale philosophisch-theologische Aufgabe besteht für Molina (und allgemein für theistische Freiheitstheoretiker) angesichts dieser Dialektik darin, trotz der Ablehnung eines theologischen Determinismus die traditionelle Lehre von universaler göttlicher Vorsehung und Allwissenheit zu bewahren.

4. Das Problem des theologischen Determinismus

4.1 Jakobs List und ein theologisches Konsequenzargument

Der theologische Determinismus ist die These, dass Gott der hinreichende Grund alles Geschöpflichen ist.⁴⁶ Sie impliziert, dass universale und unfehlbar wirksame göttliche Vorsehung bzw. das damit verbundene unfehlbare göttliche Vorherwissen die Alternativlosigkeit menschlichen Verhaltens zur Folge haben und daher mit menschlicher Freiheit unvereinbar sind. In diesem Abschnitt gehe ich auf einige der wichtigsten historischen Stationen in der Debatte um göttlichen Plan und menschliche

⁴⁵ Für ausführlichere Überlegungen hierzu siehe neuerlich etwa Jerry Walls (2016) oder Timothy O'Connor (2016), der den Inkompatibilismus bzw. Libertarismus in bezug auf Willensfreiheit und moralische Verantwortlichkeit einen »near consensus« unter Theisten nennt (S. 133). Für einen kompatibilistischen Theismus argumentiert dagegen Pereboom (2001), (2011), (2014). Laura Ekstrom (2016) fragt kritisch, ob das Gut des freien menschlichen Willens das Risiko und dann die Qualität und Quantität des tatsächlichen Leids und Übels auf der Welt rechtfertigt.

⁴⁶ Eine ähnliche Charakterisierung schlägt beispielsweise Pereboom (2011), S. 262, vor. Pereboom (2005) führt aus, viele christliche Theologen und Philosophen, darunter Augustinus, Luther, Calvin, Descartes und Leibniz seien theologische Deterministen gewesen.

Freiheit ein. Sie bilden die Folie für die in Abschnitt 5 folgenden Erläuterungen der Kernideen Molinas.

Einer der frühesten Hinweise auf das Problem des theologischen Determinismus (und mit ihm womöglich verflochtene Theodizeeprobleme) findet sich schon bei Sophokles (497/496–406/405 v. Chr.). In *Ödipus auf Kolonos* (V, 960–999) lässt er seinen berühmten Protagonisten fragen, ob man ihm eigentlich gerechterweise Schuld zusprechen könne, wo doch sein Schicksal von den Göttern geführt war und er Vatermord und Inzest weder wissentlich noch willentlich beging. Die erste große Philosophenschule indessen, die systematisch ein deterministisches Weltbild vertrat, war die Stoa, und auch ihr Fatalismus beruft sich bereits auf Providenz und göttliche Weltenlenkung. Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias etwa (geb. Anfang der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.) berichtet in einer groß angelegten Kritik an den Stoikern von der Behauptung »jener Deterministen«, dass, wenn die Götter Vorauswissen von zukünftigen Dingen haben, alles mit Notwendigkeit geschieht. Dabei ist anzumerken, dass etwa Chrysipp (281/276–208/204 v. Chr.), berühmtester Vertreter der Alten Stoa, trotz seiner fatalistischen Thesen menschliche Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit nachdrücklich zu retten versuchte. (Vgl. ausführlicher hierzu unseren Kommentar zu 52.39.)

In der semitisch-christlichen Tradition reichen die Reflexionen über das Problem zurück bis ins Alte Testament. Erinnern wir uns an die Geschichte von Jakob und Esau: Noch während ihrer Schwangerschaft spürt Rebekka, wie sich die Zwillingsbrüder schon im Mutterleib zanken. Jahwe offenbart ihr daraufhin, dass sich zwei Völker in ihrem Leib befänden und der ältere Sohn dem jüngeren dienen werde. So sollte es kommen. Als eines Tages der erstgeborene Esau hungrig von der Jagd heimkehrt, erkaufte der zweitgeborene, Jakob (der »Fersenhalter«), von ihm für ein Linsengericht die Erstgeborenenrechte und erschleicht, als Esau verkleidet, vom greisen und schon blinden Vater Isaak auch den Vatersegen (Gen 25–27). Jakob wird zum Stammvater Israels,

und sein Geschick und dasjenige Esaus waren, wie es scheint, gänzlich von Gott vorbestimmt.

Schon Paulus bemerkt hierzu im Römerbrief (Röm 9, 11–13), dass beide weder Gutes noch Böses getan haben konnten, als Gott schon vor ihrer Geburt Jakob erwählte. Und Paulus legt die Frage nahe, ob die beiden frei in ihren Entscheidungen waren und verantwortlich für das, was sie taten. Seine Überlegung lässt sich wie folgt rekonstruieren (s. Jäger 2013b):

Ein theologisches Konsequenzargument

- (1) Niemand (kein menschliches Wesen) hatte oder hat irgendwann eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass Gott schon vor der Geburt von Jakob und Esau vorherbestimmte und entsprechend vorhersah, dass Jakob der für den Stamm Israel Auserwählte sei.
- (2) Niemand hat oder hatte je eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass, wenn Gott dies so vorherbestimmte und vorhersah, es so geschehen sollte.
- (3) Also hat oder hatte auch niemand – einschließlich Jakob oder Esau selbst, Rebekka, Isaak oder etwaiger anderer Beteiligter – je eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass Jakob jene ihm zuge dachte Rolle übernehmen würde.

Diese Überlegung ist auf beliebige Gegenstände göttlicher Vorherbestimmung und göttlichen Vorherwissens übertragbar. Sie ist die Instanz eines *theologischen Konsequenzarguments*, denn sie verläuft strukturell analog zu jener berühmten Überlegung für einen nomologischen Inkompatibilismus, die Peter van Inwagen »Konsequenzargument« getauft hat.⁴⁷ Dessen Grundüberlegung

⁴⁷ S. vor allem van Inwagens berühmten *Essay on Free Will* (1983). Im deutschen Sprachraum sind die Diskussionen des Arguments vergleichsweise knapp. Vgl. jedoch die Abrisse in Guckes (2003); Pauen (2004); Lohmar (2005); Keil (2017); Schälke (2010); Walter (2016); sowie neuerlich aus-

lautet, vereinfacht dargestellt, wie folgt. P_0 beschreibe einen Zustand des Universums in ferner, prähumaner Vergangenheit. Angenommen, der (kausal-)nomologische Determinismus sei wahr. Dann gilt:

Ein nomologisches Konsequenzargument

- (1) Niemand (kein menschliches Wesen) hatte oder hat irgendwann eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass die aktuellen Naturgesetze herrschen und P_0 vorlag.
- (2) Niemand hat oder hatte jemals eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass, wenn die aktuellen Naturgesetze herrschen und P_0 vorlag, jedes von P_0 aus gesehen spätere Geschehen – einschließlich sämtlicher menschlicher Handlungen und Entscheidungen – genau so stattfindet, wie es stattfindet.
- (3) Also hat oder hatte auch niemand je eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass jedes von P_0 aus gesehen spätere Geschehen – einschließlich sämtlicher menschlicher Handlungen und Entscheidungen – genau so stattfindet, wie es stattfindet.

Nomologische und theologische Konsequenzargumente betrachten jeweils unterschiedliche handlungsdeterminierende Faktoren. Beide Formen verwenden jedoch ein Transfer- oder Geschlossenheitsprinzip, dem zufolge sich eine bestimmte Art von Unausweichlichkeit – mangelnde Wahlfreiheit, fehlende Kontrolle – in Bezug auf einen Sachverhalt auf dessen Konsequenzen überträgt. Wenn dieses Transferprinzip für die betreffenden Modalitäten korrekt ist (was kontrovers ist), sind die in den obigen Überlegungen verwendeten Schlüsse gültig. Ob die Argumente

führlicher Tewes (2017), S. 60–71. S. auch meine ausführlichere Diskussion verschiedener Fassungen des Arguments in Jäger (2013b) und die dort angegebene weitere Literatur.

auch stichhaltig sind, hängt dann davon ab, ob auch ihre Prämissen wahr sind. Im Anschluss an van Inwagen (s. etwa 1983, S. 94) hat sich für das betreffende Transfer- oder Schlussprinzip der Name ›Regel Beta‹ eingebürgert:

Regel β Wenn p der Fall ist und niemand je eine Wahl in Bezug auf p hat oder hatte; und $p \rightarrow q$ impliziert, und niemand je eine Wahl in Bezug auf diese Tatsache hat oder je hatte; dann hat oder hatte auch niemand je eine Wahl in Bezug auf q . $Np, N(p \rightarrow q) \vdash Nq$.

Diese Regel erscheint sehr plausibel. Wenn niemand eine Wahl in Bezug darauf hat oder je hatte, dass gegen Ende der Kreidezeit ein großer Meteorit auf der Erde einschlug, und niemand eine Wahl in Bezug darauf hat oder je hatte, dass als Konsequenz dieses Ereignisses und der herrschenden Naturgesetze die letzten Dinosaurier ausstarben, dann, so scheint es, hat und hatte offenbar auch niemand je eine Wahl in Bezug auf dieses letztgenannte Geschehen. Wenn ich keine Wahl in Bezug darauf habe oder je hatte, dass in zehn Milliarden Jahren der Wasserstoff der Sonne zur Neige gehen wird, und keine Wahl in Bezug darauf, dass als Konsequenz dieses Ereignisses alles Leben in unserem Sonnensystem erlöschen wird, dann, so scheint es, habe ich auch keine Wahl in Bezug auf dieses letztgenannte Geschehen.

Wie wir weiter unten sehen werden, verwenden bestimmte klassische Argumente für einen theologischen Determinismus bevorzugt Regeln, in denen in der zweiten Bedingung statt von Wahlfreiheit von logischer Notwendigkeit (oder strikter Implikation) die Rede ist. D. h., es werden auch Regeln und entsprechende Argumenttypen der Form $Np, \Box(p \rightarrow q) \vdash Nq$ verwendet.⁴⁸

⁴⁸ In Jäger (2010) und (2011a) argumentiere ich, dass Molina eine bestimmte Transferregel vom Typ Regel β ablehnt, um bestimmte Argumente für den theologischen Determinismus zu blockieren, und dass dies sowohl sachlich korrekt als auch für ihn kohärent ist. Brüntrup und Schneider

Fragen wir jedoch zunächst, ob sich ein zu den obigen Überlegungen analoges Konsequenzargument auch für den logischen Determinismus formulieren lässt.

Angenommen, heute findet eine Seeschlacht statt. Dann gilt der von Aristoteles in *De int.* 9 diskutierten Überlegung zufolge, dass es gestern bereits wahr war, dass heute eine Seeschlacht stattfinden würde. Entsprechend könnte ein Verfechter des logischen Determinismus wie folgt rasonieren:

Ein (verfehltes) Argument für den logischen Determinismus

- (1) Es war gestern bereits wahr, dass heute eine Seeschlacht stattfinden würde.
- (2) Niemand hat oder hatte je eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass, wenn (1) der Fall war, heute eine Seeschlacht stattfindet.
- (3) Also hatte und hat auch niemand je eine Wahl (Entscheidungsfreiheit, Kontrolle) in Bezug darauf, dass heute eine Seeschlacht stattfindet.

Doch es gibt mehr als eine Schwierigkeit mit dieser Überlegung. Zunächst ist fragwürdig, ob es sinnvoll ist, Propositionen oder Aussagen Wahrheitswerte-zu-Zeitpunkten zuzuschreiben. Eine genauere Auseinandersetzung mit der Semantik und Ontologie von Propositionen zeigt m. E., dass dies zu verneinen ist, doch eine Vertiefung dieser Frage muss hier aus Raumgründen unterbleiben. Hingewiesen sei aber auch auf ein anderes Problem: Das obige Argument greift nicht auf die – zumindest intuitiv sehr plausible – Regel Beta zurück, sondern bedient sich der Regel:

(2011) argumentieren, dass Molina die betreffende Regel als Libertarier nicht kohärenterweise ablehnen kann. Dass Brüntrups und Schneiders Überlegungen gegen Molina und gegen mein Argument verfehlt sind, zeige ich in Jäger (2011b). S. zu dem Thema auch unten das Kapitel 4.5 zu Thomas und unseren Kommentar zur *Concordia*, 52.3.

Regel # Wenn p (der Fall ist); und p q impliziert und niemand je eine Wahl in Bezug auf diese Tatsache hat oder je hatte; dann hat oder hatte auch niemand je eine Wahl in Bezug auf q . $p, N(p \supset q) \mid - Nq$.

Doch warum sollte man diese Regel akzeptieren? Analoge modale Prinzipien, in denen der N-Operator statt im Sinne von van Inwagens mangelnder Wahlfreiheit im Sinne logischer Notwendigkeiten gedeutet wird – $p, \Box(p \supset q) \mid - \Box q$ –, sind in allen sogenannten normalen Modalsystemen, in denen stattdessen: $\Box p, \Box(p \supset q) \mid - \Box q$ gilt, ungültig. Und auch intuitiv scheint klar zu sein, dass daraus, dass etwa (i) gestern etwas schlicht der Fall war und (ii) niemand eine Wahl in Bezug darauf hat oder je hatte, dass, wenn dem so ist, heute etwas Bestimmtes geschieht (man denke an das Seeschlachtbeispiel), nicht folgt, dass (iii) niemand einen Einfluss auf das, was heute geschieht, hat oder je hatte. Immerhin könnte jemand für das betreffende *gestrige* Geschehen verantwortlich zeichnen und somit selbst dann, wenn damit etwas, das heute geschieht, unausweichlich wurde, auch für das betreffende heutige Geschehen verantwortlich sein. Konsequenzargumente der skizzierten Form sind gute Argumente für einen nomologischen und einen theologischen, nicht jedoch für einen logischen Freiheitsinkompatibilismus oder einen logischen Fatalismus.

4.2 Augustinus

Die erste große systematische Auseinandersetzung mit dem Problem des theologischen Determinismus stammt von Augustinus. In einer berühmten Passage in *De libero arbitrio* formuliert er es wie folgt:

»Denn sicher bewegt es dich und du wunderst dich darüber, wieso es nicht entgegengesetzt und widerspruchsvoll ist, daß Gott alles

Zukünftige vorherweiß und wir dennoch nicht mit Notwendigkeit, sondern durch den Willen sündigen. Du sagst nämlich, wenn Gott vorherweiß, daß der Mensch sündigen wird, ist es notwendig, daß er sündigt; wenn es aber notwendig ist, dann beruht das Sündigen nicht auf der Entscheidung des Willens, sondern eher auf der unausweichlichen und feststehenden Notwendigkeit. Du befürchtest offensichtlich, durch diese Schlussfolgerung ergebe sich, daß entweder das göttliche Vorherwissen alles Zukünftigen frevelhaft gelegnet werde, oder, wenn wir es nicht leugnen können, daß wir zugeben, daß nicht durch den Willen, sondern mit Notwendigkeit gesündigt werde«. ⁴⁹

Diese Überlegung lässt sich wie folgt rekonstruieren:

Augustinus' Argument in *De libero arbitrio*

- (1) Gott kennt alles Geschehen im Voraus.
- (2) Die Menschen sündigen.
- (3) Also wusste Gott im Voraus, dass die Menschen sündigen würden.
- (4) Was Gott vorherweiß, geschieht notwendigerweise.
- (5) Also sündigen die Menschen notwendigerweise.
- (6) Wenn die Menschen notwendigerweise sündigen, sündigen sie nicht aufgrund ihrer eigenen Willensentscheidung.
- (7) Also sündigen die Menschen nicht aufgrund ihrer eigenen Willensentscheidung. ⁵⁰

⁴⁹ »Certe enim hoc te movet et hoc miraris, quo modo non sint contraria et repugnata, ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est deus, inquis, peccatum esse hominem, necesse est ut peccet; si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur times, ut aut deus futurorum omnium praescius impie negetur aut, si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate sed necessitate peccari« (Augustinus, *LAB III. iii.6*, S. 214/215; die Übersetzung folgt derjenigen Brachtendorfs in der im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgabe).

⁵⁰ Eine ähnliche Rekonstruktion schlägt William Rowe (1964) in sei-

Diese Konklusion jedoch, meint Augustinus, muss verworfen werden. Denn »jeder Böse ist Urheber seiner bösen Tat« (»*quisque malus sui malefacti auctor est*«), und böse Taten würden nicht von Gott geahndet, wenn sie nicht willentlich geschähen (*LAB I.i.i*, S. 74/75). Demnach gilt:

- (8) Wenn ein Tun nicht aufgrund eigener Willensentscheidung geschieht, ist es kein Sündigen.

Aus (8) und (7) aber ergibt sich die widersprüchliche Konklusion, dass:

- (9) Die Menschen sündigen, ohne zu sündigen.

Die Überlegung formuliert somit ein Dilemma: Da die in ihr gezogenen Schlüsse gültig sind, müsste man, wenn man die nicht zu bestreitende Prämisse (8) sowie zusätzlich die prima facie plausiblen Prämissen (4) und (6) akzeptiert, mindestens eine der Thesen (1) oder (2) aufgeben. Beide Optionen erscheinen jedoch aus theologischen Gründen ausgeschlossen.

Augustinus präsentiert nun eine Reihe von direkten und indirekten Gegenargumenten gegen das so entfaltete Problem, wobei etwas unklar bleibt, ob er es am Ende aufgrund einer Ablehnung von (4) oder von (6) oder von (4) und (6) verwirft. Klar ist, dass sowohl These (1) als auch These (2) gerettet werden sollen.

(i) Das erste Gegenargument ist das des intrapersonalen göttlichen Vorherwissens. Es richtet sich gegen Prämisse (4) und lautet, dass, wenn Gott menschliche Handlungen vorherweiß, er auch seine eigenen Taten und zukünftigen Handlungen vorherweiß. Hieraus aber ergibt sich mit (4), dass auch das, was Gott selbst tun wird, »nicht durch den Willen, sondern mit Notwen-

nem klassischen Augustinus-Aufsatz vor. Rowe spricht indessen nicht von Willensentscheidungen, sondern von einem »Menschen, der einen freien Willen hat«.

digkeit geschehen wird«⁵¹. Dieser Hinweis lässt sich im Sinne der folgenden *reductio* verstehen: Wenn alles, was Gott vorherweiß, notwendigerweise geschieht, und Gott, da er menschliche Entscheidungen vorherweiß, (erst recht?) auch seine eigenen Entscheidungen vorherweiß, dann müsste er auch seine eigenen Entscheidungen notwendigerweise treffen. Doch diese Konsequenz ist theologisch abwegig. Also ist, sofern man den Rest der Überlegung akzeptiert, die Annahme falsch, dass alles, was Gott weiß, notwendigerweise geschieht; Prämisse (4) ist abzulehnen.

(ii) Das Argument aus der allgemeinen Natur von Vorherwissen: Augustinus widerlegt (in LAB III.iv.9) des weiteren Evodius' These, dass göttliches Vorherwissen die Freiheit menschlicher Entscheidungen deshalb bedroht, weil es sich um göttliches Vorherwissen handelt. Das Vorhergewusste geschieht nämlich »nicht deshalb notwendigerweise, weil es Gottes Vorherwissen ist, sondern lediglich, weil es Vorherwissen ist, das eben keines wäre, wenn es nicht Sicheres vorherwüsste.«⁵² Indessen würde auch ein Mensch, der etwa die zukünftige Sünde eines anderen vorhersähe, diesen damit nicht zum Sündigen zwingen (*cogere*). Folglich zwingt auch göttliches Vorherwissen niemanden zur Sünde. Man kann diese Überlegung als gegen (4) gerichtet lesen; doch da Augustinus erzwungenes Handeln mit freiem kontrastiert und Handeln aufgrund eigener Willensentscheidung als *per se* frei ansieht, dürfte sie sich eher gegen (6) richten.

(iii) Gott richtet nicht über sich selbst: Drittens fragt Augustinus rhetorisch, warum »der Gerechte« Handlungen nicht bestrafen sollte, die er durch sein Vorherwissen keineswegs er-

⁵¹ »Etiam ipsum quaecumque facturus est non voluntate sed necessitate facturum« (Augustinus, LAB III.iii.6, S. 214–216/215–217).

⁵² »Non igitur quia dei praesentia est necesse est fieri quae praescierit, sed tantum modo quia praesentia est, quae si non certa praenoscit utique nulla est« (Augustinus, LAB III.iv.9, S. 220/221; Übersetzung leicht verändert, C. J.).

zwingt.⁵³ Hier klingt eine weitere *reductio* an: Gott ist ein »gerechter Richter« (*iustus ultor*), der die Urheber schlechter Taten bestraft. Wäre sein Vorherwissen die Ursache des Sündigens und würde es das Sündigen erzwingen, so müsste man daher schließen, dass Gott, wenn er über die Menschen richtet, damit letztlich indirekt (und gerechterweise) über sich selbst richtet. Aber auch das ist klarerweise theologisch abwegig. Nur wenn also Gottes Vorherwissen das Sündigen nicht nezessitiert, lässt sich kohärenterweise annehmen, dass er ein gerechter Richter ist. Auch diese Überlegung richtet sich gegen (4).

(iv) Das Erinnerungsargument: Augustinus illustriert das Problem an derselben Stelle (LAB III.iv.11) ferner anhand von Erinnerungen, die er als faktive kognitive Zustände oder Episoden auffasst. Demnach gilt notwendigerweise, dass Ereignisse, an die sich jemand erinnert, stattgefunden haben. Das allerdings bedeute offenbar nicht, dass Erinnerungen vergangene Ereignisse erzwingen oder herbeiführen. Analog gelte zwar auch für jedes Vorherwissen notwendigerweise, dass das Vorhergewusste nicht ausbleiben könne; doch ebenso, wie Erinnerungen erinnerte Geschehnisse nicht erzwingen, erzwingt auch Vorherwissen das Stattfinden des Vorhergewussten nicht. Auch diesen Einwand mag man als gegen (4) gewendet verstehen; plausibler erscheint aber m. E., dass er sich wiederum gegen (6) richtet.

Problematisch an den Überlegungen (ii) bis (iv) ist u. a., dass Augustinus hier nicht zwischen kausalem und logischem Erzwingen unterscheidet. Seine Rede von »zwingen«, »Urheber« (*auctor*) usw. legt eine kausale Deutung nahe, der zufolge gezeigt werden soll, dass Gott und sein Wissen keine Ursachen der vorhergewussten Ereignisse sind. Erinnerungen können zwar nicht kausal erzwingen, dass das, wovon sie handeln, stattgefunden hat. Dennoch ist es geschehen, wenn von »Erinnerung« im Sinne eines erfolgreichen intentionalen Aktes oder Zustands die Rede

⁵³ »Cur ergo non vindicet iustus quae fieri non cogit praescius?« (Augustinus, LAB III.iv.11, S. 222).

ist, und dieses Begriffsverständnis wird hier offenbar vorausgesetzt⁵⁴. Ebenso mag gelten, dass ein Vorherwissen nicht kausal prädestiniert, dass das Vorhergewusste stattfinden wird. Gleichwohl mag es aus logischen Gründen unausweichlich sein. U. a. Boethius wird diese Frage nach der Art der betreffenden Nezesitation aufgreifen, die der theologische Determinist dem Vorherwissen zuschreibt.

(v) Macht über den Willen: Augustinus' Hauptüberlegung schließlich lautet, dass der Wille (*voluntas*) aus begrifflichen Gründen stets in unserer Macht (*potestas*) stehe und somit auch dann frei sei, wenn Gott die Willensentscheidungen vorhersehe:

»Also wäre unser Wille nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Ferner, da er in unserer Macht steht, ist er für uns frei. ... Es wird keinen Willensentschluss geben können, wenn er nicht in unserer Macht stehen wird. Also weiß er [Gott] auch die Macht vorher. Folglich wird mir die Macht durch sein Vorherwissen nicht genommen.«⁵⁵

Wieder ist nicht ganz klar, wie diese Überlegung in die Gesamtdialektik des Gedankengangs einzuordnen ist. Einer Lesart zufolge bestreitet Augustinus Prämisse (6) in dem oben rekonstruierten Argument. Die Quintessenz des vorliegenden Arguments (v) ist dann, dass Augustinus Notwendigkeit als mit Freiheit vereinbar betrachtet. Dass Sündigen stets aus eigenem Willen geschieht, wie in (8) behauptet, hält Augustinus für ausgemacht. Dann aber ist (6) falsch und es gilt stattdessen:

⁵⁴ Zum Begriff des Erinnerns und der Frage, ob es sich um ein »Erfolgsverb« handelt, vgl. etwa die ausführlichen Studien von Bernecker (2009) und Siebel (2000).

⁵⁵ »Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis ... Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur« (Augustinus, *LAB III.iii.8*, S. 218–220 / S. 219–221).

(10) Wenn die Menschen notwendigerweise sündigen, sündigen sie gleichwohl aufgrund ihrer eigenen Willensentscheidung.

Dann aber steht ihr Verhalten bzw. Fehlverhalten Überlegung (v) zufolge auch in ihrer Macht und geschieht damit aus freien Stücken. Da auch der Wille zu sündigen frei ist, wird er ferner, selbst wenn er aufgrund göttlichen Vorauswissens notwendigerweise so ist, wie er ist, von Gott als *ein freier vorausgesehen*. Dass etwas Ähnliches möglich ist, wird auch Molina in seiner Theorie der *scientia media* behaupten.

Eine andere Lesart wäre, dass Augustinus (6) für wahr hält, aber (7) für falsch und daher (5) leugnen muss. Da (5) aus der von Augustinus akzeptierten Zwischenkonklusion (3) und aus Prämisse (4) folgt, gilt es dann, (4) – »Was Gott vorherweiß, geschieht notwendigerweise« – zu bestreiten. Überlegung (v) ergäbe dann, dass Gott, weil er mit dem Sündigen der Menschen aus begrifflichen Gründen *freie Handlungen vorherweiß*, etwas vorherweiß, das *nicht* notwendigerweise geschieht, womit Prämisse (4) widerlegt wäre.

Die entscheidende Frage lautet in jedem Fall, was es heißen soll, dass »unser Wille stets in unserer Macht steht« und welche Art von Freiheit damit gewährleistet ist. Zur Illustration bringt Augustinus u. a. das Beispiel, dass wir nicht durch unseren Willen altern (denn wir wollen nicht altern, tun es aber doch). Jedoch könne man nicht sinnvollerweise behaupten, dass wir, wenn wir etwas *wollen*, nicht durch den Willen wollen (*LAb III.iii.7*). Anders als Altern, das wir, sagen wir: spätestens etwa ab dem 40sten Lebensjahr nicht mehr wollen, entspricht ein *Wollen* oder ein willentlicher Akt trivialerweise immer unserem Willen, denn andernfalls müsste man beispielsweise sagen, dass wir willentlich sündigen, obwohl wir nicht den Willen haben zu sündigen, was eine widersprüchliche Aussage wäre.

Doch diese Überlegung ist zum einen problematisch, weil der von Augustinus bemühte Vergleich zwischen Wollen und anderen Tätigkeiten oder Geschehnissen ein anderes Ergebnis liefert

als er darlegt. Wenn der Unterschied darin liegen soll, dass wir zwar z. B. nicht »durch den Willen«, d. h. gewollt, altern, aber stets durch den Willen wollen, dann lautet der Vergleich, korrekt verallgemeinert, dass wir zwar nicht bei allem, was uns wiederfährt, wollen, dass es geschieht; dass wir aber immer, wenn wir etwas wollen, auch wollen, dass wir es wollen.⁵⁶ Das Argument würde lauten, dass willentliche Akte erster Stufe genau deshalb stets in unserer Macht stehen, weil wir, anders als beim Altern, stets einen auf sie bezogenen höherstufigen positiven Willen haben, dass sie stattfinden.

Tatsächlich dürfte genau diese These jedoch falsch sein. Oft wollen wir etwas, haben aber zugleich höherstufige Präferenzen gegen dieses Wollen. Man kann sehr wohl wollen, ohne zu wollen, dass man will. Entsprechende volitive oder präferenzzielle Hierarchien haben in den letzten Jahrzehnten insbesondere Harry Frankfurt (1969) und von ihm inspirierte Autoren ausführlich untersucht. Ein bekanntes Beispiel Frankfurts ist der nicht-wollende Alkoholiker, der den starken Wunsch hat, Alkohol zu konsumieren, und dessen Wunsch auch insofern ein Wille ist, als er ihn in die Tat umsetzt, wenn niemand ihn hindert, obwohl er diesen Willen erster Stufe ablehnt und nicht will, dass er ihn hat. In solchen Fällen, sagen Frankfurt und seine Freunde, ist der betreffende Wille erster Stufe nicht frei, eben weil er nicht dem entspricht, was der Akteur *wollen* will. Frankfurts Ansatz ist augustinisch, insofern auch Frankfurt meint, dass ›Freiheit des Willens‹ im Sinne der Freiheit eines Wollens nur dann vorliegt, wenn dieses im Einklang steht mit höherstufigen volitiven Akten oder Zuständen. Anders als offenbar Augustinus bestreitet Frankfurt jedoch, dass eine solche volitive Hierarchie stets harmonisch ist und höherstufige Volitionen sich grundsätzlich

⁵⁶ Dies hat besonders Rowe (1964), fünf Jahre vor Frankfurts berühmter Arbeit von 1969, ausgeführt.

durchsetzen. Intravolitive Kämpfe gegen sich selbst kann man verlieren.⁵⁷

Mit diesen Beobachtungen hängt ein zweiter Punkt zusammen. Womöglich wirft in der skizzierten Lösung oder Auflösung des Problems bereits Augustins radikale Prädestinations- und Gnadenlehre, wie er sie seit seiner Schrift *Ad Simplicianum* (zwischen 395 und 397) entwirft, ihre Schatten voraus. (Während Buch I von *De libero arbitrio* bereits 387–389 in Rom entsteht, verfasst er die Bücher II und III erst 391–395 in Afrika.) Denn damit, dass, wie Augustinus meint, unser Wille insofern in unserer Macht steht, als wir niemals etwas unwillentlich wollen können, ist nicht ausgeschlossen, dass die betreffenden Volitionen auf beiden Stufen z. B. durch göttliche Prädestination und göttliches Vorherwissen alternativlos festgelegt sind. Ich hatte Frankfurt darin zugestimmt, dass man sehr wohl etwas wollen kann, ohne zu wollen, dass man es will. Doch selbst wenn man dies nicht akzeptiert und sich unser Wollen erster Stufe stets konform zu unseren reflexiven Volitionen höherer Stufe verhielte: Falls diese ihrerseits alternativlos prädestiniert sind, ist das Freiheitsproblem nur verschoben. Wenn Augustinus ein Wollen erster Stufe bereits deshalb als frei bezeichnet, weil es nicht gegen den Willen des Akteurs stattfinden könne und daher stets in dessen Macht liege, dabei jedoch eine Prädetermination der involvierten Volitionen verschiedener Stufe nicht ausschließt, dann scheint er – ob bewusst im Rückgriff auf eine hierarchische Willensstruktur im Sinne Frankfurts oder nicht – mit einer kompatibilistischen Freiheitstheorie zu liebäugeln, die freie Willensentscheidungen nicht an das Vorliegen von Alternativen bindet.

⁵⁷ Für eine ausführlichere Rekonstruktion von Frankfurts Ansatz siehe Guckes und Betzler (2001). Vgl. auch Frankfurts weitere Arbeiten zum Thema, viele von ihnen auf Deutsch zusammengestellt in dem Sammelband Betzler und Guckes (2001). Umfangreiche und detaillierte Entfaltungen der Grundideen Frankfurts haben außerdem entwickelt John Martin Fischer und neuerlich in anderer Richtung Carolina Sartorio (s. etwa Fischer und Ravizza 2000; die Aufsätze in Fischer 2006; und Sartorio 2016).

Deutlich kommt diese Tendenz auch später in *De civitate Dei* zum Ausdruck, wo Augustinus (in Buch 5, Kap. 9) in einer Replik auf Ciceros Argumente für einen theologischen Inkompatibilismus zunächst zugesteht, dass umfassendes göttliches Vorwissen eine »feste Ordnung der Ursachen« (*certus ordo causarum*) erfordere. Allein, es folge nicht, dass, wenn für Gott die Ordnung aller Ursachen gewiss sei, nichts mehr unserem freien Willen unterliege: »Ist doch auch unser Wollen Bestandteil der Ordnung der Ursachen, die für Gott gewiss und in seinem Vorwissen enthalten ist.«⁵⁸ Die Rede von einer festen oder gewissen Ordnung der Ursachen scheint hier keine Alternativen einzuräumen, und doch soll menschliches Wollen, das ein Bestandteil dieser Ordnung ist, frei sein. Eine solche Freiheit ist keine libertarische Freiheit, jedenfalls keine typische, die sich dem Prinzip der Alternativen Möglichkeiten verschreibt. Diesen Überlegungen zufolge richtet sich das Hauptargument in den betreffenden Passagen in *De libero arbitrio*, das Argument der Macht über den Willen, nicht gegen Prämisse (4): »Was Gott vorherweiß, geschieht notwendigerweise«, sondern gegen (6): »Wenn die Menschen notwendigerweise sündigen, sündigen sie nicht aufgrund ihrer eigenen Willensentscheidung«.

Hinzuzufügen bleibt, dass in (4) eine Falle steckt, die Augustinus nicht diskutiert, die spätere Autoren aber sehen und analysieren. Die Rede ist von einer durch eine Skopusambiguität des Notwendigkeitsoperators erzeugte Doppeldeutigkeit. In mittelalterlicher Terminologie gesprochen: (4) ist doppeldeutig in Bezug darauf, ob eine *necessitas consequentis* (oder *necessitas in sensu diviso*) behauptet wird oder eine *necessitas consequentiae* (oder *necessitas in sensu composito*). Im ersten Fall hätte (4) die logische Form $p \supset Nq$, im zweiten Fall $N(p \supset q)$. Allgemein sind umgangs-

⁵⁸ »Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur« (Augustinus, CD V, 9).

sprachliche Sätze der Form: »Wenn p, gilt notwendig auch q / muss auch q der Fall sein« oder »Wenn p, kann es nicht sein / ist es nicht möglich, dass nicht-q« doppeldeutig hinsichtlich dieser zwei Lesarten. Im vorliegenden Beispiel würde der ersten Deutung zufolge gelten, dass für ein beliebiges Geschehen X gilt: Wenn Gott vorherweiß, dass X geschehen wird, ist X ein notwendiges Geschehen; in der zweiten Lesart dagegen lediglich, dass notwendigerweise gilt: Wenn Gott vorherweiß, dass X geschehen wird, wird X geschehen. Damit kommt ein weiteres Problem ans Licht. Versteht man (4) im Sinne einer *necessitas consequentiae*, dann ist die Aussage zwar wahr, aber in diesem Fall folgt (5) nicht aus (3) und (4). Versteht man (4) aber im Sinne einer *necessitas consequentis*, dann folgt (5) zwar, aber es ist nicht zu sehen, warum man (4) in dieser Lesart ohne weitere, unabhängige Argumente akzeptieren sollte. Dies zu tun, wäre im vorliegenden Kontext dialektisch illegitim, denn ob ausgeschlossen ist, dass Gott Kontingentes vorherweiß, steht zur Debatte.

Abschließend ist anzumerken, dass Augustinus nicht nur in *De libero arbitrio*, sondern auch später eine aus der Sicht seiner Theologie und Zeitmetaphysik naheliegende Antwort auf das Problem des theologischen Determinismus nicht ins Spiel bringt. Gott, so lautet eine seiner berühmtesten religionsphilosophischen Thesen, ist zeitlos ewig; in den Worten der *Confessiones* (II. Buch, Kap. 13):

»Du gehst den Zeiten nicht in der Zeit voraus; sonst gingest Du nicht allen Zeiten voraus. Vielmehr gehst Du in der Erhabenheit der stets gegenwärtigen Ewigkeit allen vergangenen Zeiten voraus. ... Deine Jahre sind ein einziger Tag und Dein Tag existiert nicht täglich, sondern heute, weil Dein Heutiges nicht einem Morgigen weicht, denn es folgt auch keinem Gestrigen. Dein Heute ist Ewigkeit.«⁵⁹

⁵⁹ »Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis. ... Anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia

Diese Auffassung böte eine zumindest vorläufige Antwort auf die bisher diskutierte Fassungen von Argumenten für die Unvereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Freiheit: Wenn Gott nicht omnitemporal, sondern atemporal existiert, dann ist es verfehlt, ihm Wissen-zu-Zeitpunkten zuzuschreiben und somit auch, ihm Wissen zuzuschreiben, das allen kontingenten weltlichen Ereignissen und insbesondere menschlichen Entscheidungen zeitlich vorausgeht. Tatsächlich bemüht Augustinus jedoch eine solche Antwort auch in den Jahren nach *De libero arbitrio* nicht. Über seine Gründe hierfür lässt sich nur spekulieren, doch zwei Erklärungen erscheinen nicht abwegig: Zum einen neigte Augustinus bereits seit Mitte der 390er Jahre zu einer strikt deterministischen Prädestinations- und Gnadenlehre, womit das Problem des theologischen Inkompatibilismus für ihn an Dringlichkeit verloren haben mag. Verabschiedet man libertarische menschliche Freiheit, dann verschwindet auch das theologische Freiheitsdilemma.

Zum anderen mag Augustinus – vielleicht zusätzlich – geglaubt haben, dass auch eine Atemporalitätstheologie das ursprüngliche Dilemma allenfalls verlagern, aber nicht auflösen kann. Steht das Freiheitsproblem innerhalb einer theologischen Atemporalitätstheorie tatsächlich besser da? Dass dem so ist, meint Boethius.

4.3 Boethius

In Buch V seiner *Philosophiae consolatio* (Prosa 3) beginnt Boethius (gest. 524/526) seine Problemanalyse nach einigen Reflexionen über den Begriff des Zufalls mit den Worten:

»Es scheint, sage ich, allzu sehr gegensätzlich und widersprüch-

hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas« (Augustinus, *Confessiones* XI, 13, Übersetzung C. J.)

lich zu sein, dass Gott alles im Voraus kennt und zugleich irgendein freier Wille existiert. Denn wenn Gott alles vorhersehend und auf keine Weise irren kann, so muss notwendig eintreffen, was die Vorsehung als zukünftig vorhergesehen hat. Daher gibt es, wenn sie von Ewigkeit nicht nur die Taten der Menschen, sondern auch deren Ratschlüsse und Willen vorausweiß, keine Entscheidungsfreiheit.«⁶⁰

Darauf kommentiert er zunächst einen Lösungsversuch »einer«, die behaupten, dass etwas nicht deshalb geschehen muss, weil die Vorsehung (*providentia*) es vorhergesehen hat, sondern dass umgekehrt notwendigerweise das, was in Zukunft geschehen wird, von der göttlichen Vorsehung vorhergesehen wird, weil es geschieht. Diese Antwort sollten zahlreiche spätere Autoren, darunter auch Molina, aufgreifen (s. etwa *Concordia*, 52.10, 52.18–52.20). Boethius dürfte hier auf Origenes (ca. 185–253) anspielen, der in *Contra Celsum* (Buch 2, 20) mit einer solchen Überlegung den Vorwurf des Christenkritikers Celsus zurückweist, dass beispielsweise Jesu göttliche Prophezeiung, dass Judas ihn verraten werde, Judas keine Wahl ließ, anders zu handeln und somit offenbar Jesus selbst durch seine Prophezeiungen seine Tischgenossen zu Verrätern und gottlosen Menschen machte. Boethius hält diese Antwort für verfehlt und kommentiert sie mit einer rhetorischen Frage: Sei es nicht abwegig zu sagen, das Eintreffen zeitlicher Dinge sei Ursache der ewigen Vorsehung (PC V, pr. 3, 9, S. 92)? Seine Äußerungen lassen sich dahingehend deuten, dass es beim theologischen Freiheitsproblem nicht darum geht, ob göttliches Vorherwissen Ursache der vorausgewussten Ereignisse ist oder umgekehrt jene Ereignisse das göttliche Wissens

⁶⁰ »Nimium, inquam, adversari ac repugnare videtur praenosceri universa deum et esse ullum libertatis arbitrium. Nam si cuncta prospicit deus neque falli ullo modo potest, evenire necesse est, quod providentia futurum esse praeviderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia voluntatesque praenoscit, nulla erit arbitrii libertas« (Boethius, PC V, pr. 3, CC SL 94, 3–5, S. 92).

verursachen, sondern darum, ob unabhängig davon, wie man die kausale »Ordnung der Ursachen« versteht, jedenfalls aus logischen Gründen göttliches Vorherwissen die Kontingenz des Vorhergewussten zerstört.⁶¹

Ein erster Versuch, Boethius' Fassung des Problems zu formulieren, könnte den obigen Rekonstruktionen zu Augustinus folgen. Abgesehen davon, dass Augustinus die Frage in den zitierten Textpassagen am konkreten Beispiel willentlichen Sündigens diskutiert, sind die Formulierungen beider Autoren sehr ähnlich. Entsprechend sieht es auch bei Boethius auf den ersten Blick so aus, als ob seine Darstellung einem modallogischen Fehlschluss aufsitzt. Denn richtig ist zwar, dass für jedes Geschehen notwendigerweise gilt: Wenn Gott vorherweiß, dass es stattfinden wird, dann wird es stattfinden. Doch hieraus und aus der Prämisse, dass Gott ein bestimmtes Geschehen vorherweiß, folgt nicht, dass es notwendigerweise stattfindet. Solche Schlüsse von einer bedingten oder »hypothetischen« auf eine absolute oder »einfache« Notwendigkeit, oder von einer *necessitas consequentiae* auf eine *necessitas consequentis*, sind ungültig. Boethius allerdings setzt sich in der 6. Prosa der *Consolatio* mit einer entsprechenden Unterscheidung auseinander. Er verwendet hierzu die Begriffe *necessitas simplex* und *necessitas condicionis* und hält explizit fest, die letztgenannte, bedingte Notwendigkeit ziehe keineswegs jene einfache Notwendigkeit nach sich (PC V, pr. 6, CC SL 94, 27–28, S. 103). Mit Blick auf dieses Problembewusstsein erscheint eine Rekonstruktion seiner Auffassung im Sinne des skizzierten modalen Fehlschlusses unangemessen. Wie lässt sich Boethius dann verstehen?

In einem vieldiskutierten Aufsatz, der die Debatte um den theologischen Determinismus in der analytischen Religionsphilosophie der letzten Jahrzehnte maßgeblich inspiriert hat, schlägt Nelson Pike (1965) unter Berufung auf Boethius eine et-

⁶¹ Vgl. für eine solche Interpretation jener Passagen in der *Consolatio* etwa Craig (1988), S. 80.

was andere Fassung des Ausgangsproblems vor. Auch Pike geht von einem innerzeitlichen göttlichen Vorherwissen aus und argumentiert wie folgt: Wenn ein menschlicher Akteur S zu einem bestimmten Zeitpunkt t_2 X tut und dabei insofern frei ist, als er anders handeln könnte, müsste er in der Lage sein zu bewirken, dass für einen (beliebigen) gegebenen früheren Zeitpunkt t_1 , zu dem Gott aufgrund seiner Allwissenheit vorherwusste, was S zu t_2 tun wird, mindestens eine der folgenden drei Alternativen wahr ist: (i) Gott hatte zu t_1 eine falsche Überzeugung; (ii) Gott hatte zu t_1 eine andere Überzeugung als die, dass S zu t_2 X tun wird; (iii) Gott existierte zu t_1 nicht. Keine dieser Alternativen sei akzeptabel, so Pike; also sei göttliches Vorherwissen mit menschlicher Freiheit inkompatibel.

Pikes Argument ist ausführlich diskutiert und verschiedentlich verfeinert worden. Eine der einflussreichsten Versionen hat John Martin Fischer in einer Reihe von Artikeln entwickelt (s. etwa Fischer 2009; 2011; 2016). Nennen wir sie das *Boethius-Pike-Fischer-Argument*.⁶² Es stützt sich auf drei allgemeine Prinzipien. Das erste lautet, dass Gott wesentlich allwissend ist, wobei gelten soll (Fischer 1989b, S. 4; 2016, S. 66, S. 100):

(AW) S ist allwissend genau dann, wenn für jeden Zeitraum oder Zeitpunkt t und jede Aussage oder Proposition p gilt: S glaubt zu t, dass p, genau dann, wenn p zu t wahr ist. S ist wesentlich allwissend, wenn S in jeder möglichen Welt, in der S existiert, allwissend ist.

Die Zuschreibbarkeit von Wahrheit-zu-Zeitpunkten zu Propositionen ist kontrovers, doch diese Frage sei hier um des Arguments willen beiseite gelassen. Zweitens beruft Fischer sich auf ein Disquotationsprinzip, das die Wahrheit von Aussagen über zukünftige Ereignisse mit dem Stattfinden dieser Ereignisse

⁶² Für eine ausführlichere kritische Diskussion dieses Arguments siehe Jäger (2017).

verknüpft. »Future contingents«, schreibt er, »are determinately true (or false) prior to the times they are »about«. So if Robert cooks dinner on Tuesday, then it is true on Monday that Robert will cook dinner on Tuesday, etc.« (2016, S. 67; vgl. 1989b, S. 4). Auch das Umgekehrte gilt, und die generelle Idee lässt sich in dem Prinzip zusammenfassen:

- (D) Notwendigerweise: »S wird zu t_2 X tun« ist zu t_1 wahr genau dann, wenn S zu t_2 X tut. (t_1 sei ein beliebiger Zeitpunkt vor t_2 .)

Auch dieses Prinzip ist nicht unkontrovers. Peter Geach etwa hat argumentiert, dass wir durchaus insofern »die Zukunft ändern« können, als wir Geschehnisse verhindern können, für die es einmal wahr war zu sagen, sie würden zukünftig stattfinden, und die stattfinden würden, wenn wir sie nicht verhindern würden (Geach 1977; für eine hilfreiche Rekonstruktion siehe Todd 2011). Wenn dem so ist, impliziert die Wahrheit zu t_1 von »S wird zu t_2 X tun« nicht, dass S zu t_2 X tut. Auch Überlegungen dieses Typs seien hier indessen um des Argumentes willen außen vor gelassen.

Ein drittes wichtiges Prinzip ergibt sich aus der Unabänderlichkeit der Vergangenheit. Es lautet, provisorisch formuliert, dass das, was gegenwärtig oder zukünftig geschieht, eine Fortsetzung der aktuellen Vergangenheit sein muss. Ein Akteur kann demnach nur dann X tun – es liegt nur dann in seiner Macht oder seinem Vermögen, X zu tun – wenn die Beschreibung des Tuns konsistent ist mit jeder wahren Beschreibung der aktuellen Vergangenheit. Fischer nennt dies die »fixity of the past«-Bedingung. Auf Mögliche-Welten-Jargon zurückgreifend, beschreibt er sie wie folgt:

- (FP) »An agent S has it in his power (in the sense relevant to moral responsibility) at (or just prior to) t in possible world ... [w] to do X at t only if there is a possible world ... [w*] with

the same past as that of w up to t in which S does X at t« (Fischer 2016, S. 84; im Original heißt es »p« und »p*« statt »w« und »w*«; vgl. auch S. 6, 11, 17, 111; 2009, S. 129, Fußnote).

Die Rede von »Tun« ist hier offenbar so zu verstehen, dass sie auch Unterlassungen umfasst. Die Bedingung lässt sich dann auch so beschreiben, dass die Macht (oder die Fähigkeit, das Vermögen), etwas zu tun oder zu unterlassen, durch die faktische Vergangenheit beschränkt ist. Die Pointe dieser These wird deutlich, wenn man sie mit einem anderen, kontrafaktischen Machtbegriff vergleicht, der in der Debatte ebenfalls eine wichtige Rolle spielt. Ihm zufolge kann man S auch dann noch sinnvollerweise die Macht zusprechen, X zu tun oder zu unterlassen, wenn gilt: Täte S X, dann wäre die Vergangenheit eine andere gewesen. Molina beispielsweise scheint bisweilen auf einen solchen, schwächeren Machtbegriff zurückzugreifen. In 52.38 etwa argumentiert er, dass, obwohl Gott vorherwusste, dass Petrus sündigen würde, es gleichwohl in Petrus' Macht liege, zum betreffenden Zeitpunkt nicht zu sündigen; dass im Falle der Ausübung dieser Macht jedoch gelten würde, dass Gott dann eben nicht gewusst hätte, dass Petrus sündigen würde. Inwieweit eine solche, von (FP) abweichende These verständlich und akzeptabel ist, diskutieren wir im Kommentar zu 52.7 und 52.38.

Ausgerüstet mit den obigen Annahmen und Prinzipien argumentiert Fischer wie folgt:

»Suppose that God ... exists, and that S does X at t_2 , where X is some ordinary act such as raising one's hand. It follows that God believed at t_1 that S would do X at t_2 . Given God's essential omniscience, God's belief at t_1 entails that S does X at t_2 . Thus, in all possible worlds in which God believes at t_1 that S will do X at t_2 , S will do X at t_2 ; so in any world in which S does not do X at t_2 , God doesn't believe at t_1 that S does X at t_2 . It seems to follow from ... [(FP)] that S does not have it in his power at or just prior to t_2 to refrain from X-ing at t_2 « (Fischer 2016, S. 84 f.; 2009, S. 129).

Auch hier mag eine schematische Rekonstruktion des Arguments hilfreich sein. Dabei können wir den Mögliche-Welten-Jargon, vielleicht in diesem Fall mit Gewinn an Transparenz, auch umgehen und im Sinne Fischers festhalten:

(FP*) Ein Akteur S hat zu (oder kurz vor) t nur dann die Macht, zu t X zu tun (oder zu unterlassen), wenn es möglich ist, dass die Vergangenheit bis zu t identisch mit der faktischen ist und S zu t X tut (bzw. unterlässt).

Angenommen, Gott ist essentiell allwissend und S tut tatsächlich zum Zeitpunkt t_2 X (Annahme). Dann, so die Überlegung, gilt für einen beliebigen früheren Zeitpunkt t_1 , dass Gott zu t_1 weiß, dass S zu t_2 X tun wird. Hieraus lässt sich mit der These der wesentlichen Allwissenheit Gottes sowie mit (D) und (FP*) ableiten, dass S zu t_2 X nicht unterlassen kann:

Das Boethius-Pike-Fischer-Argument

- (1) Gott glaubte zu t_1 (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann): »S wird zu t_2 X tun«.
- (2) Notwendigerweise: Wenn (1) gilt, dann tut S zu t_2 X.
- (3) Der in (1) beschriebene Sachverhalt liegt relativ zu t_2 in der Vergangenheit.
- (4) S hat zu t_2 oder kurz vorher nur dann die Macht (die Fähigkeit, das Vermögen), X zu t_2 zu unterlassen, wenn es möglich ist, dass Gott zu t_1 glaubt (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann): »S wird zu t_2 X tun«, doch S X zu t_2 unterlässt.
- (5) Es ist aber nicht möglich, dass Gott zu t_1 glaubt (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann): »S wird zu t_2 X tun«, doch S X zu t_2 unterlässt.
- (6) Also liegt es zu t_2 oder kurz vorher nicht in S's Macht, X zu t_2 zu unterlassen.

Was ist zu diesem Argument zu sagen? Gegeben die Annahme göttlicher Allwissenheit, das Disquotationsprinzip (D) und die Annahme, dass S zu t_2 X tut, sind (1) und (2) unproblematisch. (3) folgt der Stipulation, dass t_1 früher als t_2 ist. (4) folgt aus (1) und (3) und (FP*); (5) ist äquivalent mit (2); und (6) folgt aus (4) und (5) mit *modus tollens*. Wir werden unten im Kontext der Bemerkungen zu Ockham und der Unterscheidung zwischen sogenannten »harten« und »weichen« Fakten über die Vergangenheit sehen, dass (FP*) und daher der von diesem Prinzip abhängende Schluss auch unabhängig von der Frage nach bestimmten Machtbegriffen und Ewigkeitskonzepten diskussionswürdig sind. Hier sei jedoch zunächst Boethius' Antwort auf dieses gegnerische Argument skizziert.

Diese Antwort verwirft (1) als eine theologisch inadäquate Problemformulierung, weil Gott als außerzeitlich ewig zu denken sei. Dass Gott ewig sei, so Boethius, sei das gemeinsame Urteil aller Vernunftbegabten. Ewigkeit aber sei

»der vollständige und vollendete Besitz unbegrenzbarer Lebens auf einmal, was aus dem Vergleich mit dem Zeitlichen noch deutlicher erhellt. Denn alles, was in der Zeit lebt, das geht als ein Gegenwärtiges vom Vergangenen weiter in die Zukunft, und es gibt nichts, was in der Zeit besteht, das seinen ganzen Lebensraum gleichzeitig umfassen könnte. ... Was jedoch die ganze Fülle des unbegrenzbar Lebens gleichzeitig umgreift und besitzt, dem weder etwas am Zukünftigen abgeht noch vom Vergangenen verflossen ist, das wird mit Recht als ewig [*aeternum*] aufgefasst, und das muss notwendigerweise, seiner selbst mächtig, immer als ein Gegenwärtiges in sich verweilen und die Unendlichkeit der bewegten Zeit als eine Gegenwart vor sich haben.«⁶³

⁶³ »Deum ... aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est. ... Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quicquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est

Gott existiert demnach nicht immerwährend in innerzeitlicher Ewigkeit (*sempiternitas*), sondern in außerzeitlicher Ewigkeit (*aeternitas*). Dies hatte bereits Augustinus vorgeschlagen, doch anders als Augustinus verwendet Boethius dieses Argument explizit zur Zurückweisung des Problems des theologischen Determinismus:

»Wenn du also seine Voraussicht denken willst, mit der er alles erkennt, wirst Du sie nicht wie ein Vorherwissen von etwas Zukünftigem, sondern richtiger als Wissen einer niemals schwindenden Gegenwart auffassen.«⁶⁴

Wenn Gott aus seiner atemporalen Ewigkeit heraus alle zeitlichen Ereignisse auf einmal vor sich sieht, ist es verfehlt, ihm in der Zeit vorkommende Überzeugungen über Zukünftiges zuzuschreiben. Weder hat Gott dieser Konzeption zufolge Überzeugungen zu Zeitpunkten, noch ist für ihn das, was für uns Menschen in der Zukunft liegt, zukünftig. Die gesamte zeitbezogene Formulierung des Problems der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit ist Boethius zufolge abzulehnen.

Eine entscheidende Frage an Boethius lautet allerdings, wie man es sich im Einzelnen vorzustellen hat, dass etwas atemporal Ewiges »die Unendlichkeit der bewegten Zeit« und all ihre entstehenden und vergehenden Abschnitte »als eine Gegenwart

in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. ... Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec prateriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur, idque necesse est et sui compos praesens sibi semper adsistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem« (Boethius, PC V, pr. 6, CC SL 94, 2–8, S. 102; vgl. auch den ähnlichen Wortlaut in *De Trinitate*, Kap. 4).

⁶⁴ »Itaque si praevidentiam pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis« (Boethius, PC V, pr. 6, CC SL 94, 16, S. 103).

vor sich hat«. Die außerzeitliche Entität und ihre außerzeitlichen Aktivitäten sollen in gewissem Sinne ›simultan‹ vorkommen mit dem, was sich im Fluss Zeit abspielt. Nun ist uns der Begriff der Simultanität zwar für innerzeitliche Beziehungen geläufig. Boethius aber – und alle jene, die ihm folgen werden – wenden ihn auf Relata an, von denen eines innerzeitlich und das andere außerzeitlich ist. Welche Eigenschaften hat eine solche ›Simultanitätsbeziehung?«

Wie im Falle zeitlicher Simultanität kommt keines der Relata früher oder später als das andere vor. Darüber hinaus ist die Beziehung, wie auch bei echter, innerzeitlicher Gleichzeitigkeit, symmetrisch: Wenn die atemporale Entität (oder ihre Aktivität) A in dem betreffenden Sinn ›simultan‹ mit dem innerzeitlichen Ereignis E vorkommt, dann gilt auch das Umgekehrte. Anders jedoch als im innerzeitlichen Fall kommen die Relata temporal-atemporaler Simultanitätsbeziehungen nicht zu denselben Zeitpunkten (oder -perioden) vor. Ferner sind solche Beziehungen weder reflexiv noch transitiv: Nichts Temporales und nichts Atemporales steht in einer solchen Beziehung zu sich selbst; und auch wenn E in dieser Beziehung zu einer atemporalen Entität A steht und A in ihr zu einem weiteren zeitlichen Ereignis E', gilt nicht, dass E dann in dieser Beziehung zu E' steht (denn dann wäre nicht eines der Relata atemporal). Eleonore Stump und Norman Kretzmann haben in einem vielbeachteten Aufsatz zum Thema (1981) für die betreffende symmetrische, aber irreflexive und intransitive Relation zwischen im außerzeitlichen Sinne ewigen und temporalen Entitäten den Begriff der ET-Simultanität vorgeschlagen (siehe hierzu auch Stump 2003, S. 141–144). Wie tragfähig er ist, ist kontrovers.⁶⁵ Implizit beruft sich neben Boethius auch Thomas auf ihn. Auf Thomas komme ich unten zurück.

⁶⁵ Für eine einschlägige moderne Kritik an Atemporalitätsansätzen und an Stump und Kretzmann (1981) siehe etwa Swinburne (1993).

4.4 Anselm, Petrus Lombardus und das Problem von Freiheit und Notwendigkeit in den Sentenzenkommentaren bis Thomas von Aquin

Eine weitere wichtige Station der Debatten war ein Streit im 9. Jahrhundert um die Prädestinationsauffassung des Gottschalk von Orbais (806–869). Gottschalk vertrat in augustini-scher Tradition die Theorie einer *gemina praedestinatio*, einer doppelten Prädestination, der zufolge Gott sowohl die Erlösten als auch die Verworfenen bereits vor deren Geburt bestimmt. Seine Thesen führten zu einer heftigen Kontroverse, in die auch Johannes Scottus Eriugena (gest. um 877) verwickelt war. Eriugena gutachtete im Rekurs auf die neuplatonisch inspirierten Schriften von Augustinus gegen Gottschalk und argumentierte, dass Gott einfach, gütig und zeitlos sei und zwar universales Wissen habe, nicht aber Vorherwissen, eben weil für Gott zeitliche Maßstäbe unangemessen seien. Eriugenas Ansatz wurde von den an der Kontroverse beteiligten Bischöfen und Äbten abgelehnt; anders jedoch als Gottschalk, der für seine Ansichten öffentlich ausgepeitscht wurde, blieb Eriugena unbehelligt.⁶⁶

Anselm von Canterbury (1033–1109) problematisiert in seinen Freiheitsschriften ebenfalls die Frage nach dem Verhältnis zwischen freier menschlicher Willensentscheidung und Sünde auf der einen Seite und göttlicher Allwissenheit auf der anderen (s. etwa *De libertate arbitrii* I, und passim; *Concordia praescientiae*). Seine Problemexposition verläuft zunächst ähnlich wie bei Augustinus und Boethius: Die Annahmen von göttlichem Vorherwissen und freier menschlicher Entscheidung widersprüchen sich scheinbar, denn was Gott vorauswisse, werde notwendigerweise in Zukunft geschehen, während das, was gemäß freier Entscheidung geschehe, gerade nicht aus Notwendigkeit hervorgehe.⁶⁷

⁶⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Flasch (1987), Kap. 3.

⁶⁷ »Videntur quidem praescientia dei et liberum arbitrium repugnare, quoniam ea quae deus praescit, necesse est esse futura, et quae per libe-

In einer ersten Antwort auf dieses Problem pocht Anselm so-dann schlicht darauf, dass in Zukunft viele Dinge ohne Notwen-digkeit auftreten werden, hält jedoch daran fest, dass das, was Gott vorauswisse, notwendigerweise genau so eintrete, wie er es vorauswisse. Da ferner Gott alles vorauswisse, müsse somit eben einiges Zukünftige »notwendigerweise ohne Notwendigkeit« – und er meint: notwendigerweise als Kontingentes – geschehen. Entsprechend könne man z. B. sehr wohl behaupten, dass Gott vorauswisse, dass jemand ohne Notwendigkeit sündige oder das Sündigen unterlasse (*Concordia praescientiae* I, S. 246 f.).

Überdies unterscheidet auch Anselm, in eigener Terminologie, jedoch inhaltlich wie schon Boethius, später Petrus Lombardus und seine Kommentatoren, bedingte oder hypothetische von unbedingter oder absoluter Notwendigkeit. Zwar sei Zukünftiges, beschrieben als Zukünftiges, notwendigerweise zukünftig. Doch hier »folge« die Notwendigkeit dem »Gesetzsein der Sache« (*sequitur necessitas rei positionem*). Sie folge der Annahme der Sache als eines zukünftig Geschehenden, was aber keineswegs bedeute, dass das Geschehen unabhängig von einer solchen Setzung not-wendig stattfinde (*ibid.*, S. 249 f.). Aus einer solchen *necessitas sequens*, wie sie auch in Sätzen der Form »Notwendigerweise gilt: Wenn Gott weiß, dass p, dann p« vorliegt, folge indessen keine unabhängige oder unbedingte *necessitas antecedens* der Form: not-wendigerweise p. Man beachte also, dass sich bei Anselm (sowie auch bei verschiedenen sich terminologisch an ihn anlehenden Sentenzenkommentatoren) die Rede von *necessitas antecedens* gerade nicht auf die Notwendigkeit des Antezedens des Konditionals in einem Satz der Form »Notwendigerweise gilt: Wenn Gott weiß, dass p, dann p« bezieht, sondern auf dessen Konsequens, sofern man es unabhängig von der gesetzten Bedingung betrach-tet, dass Gott weiß, dass es gilt. Anselms *necessitas antecedens* ent-spricht der von anderen Autoren sogenannten *necessitas simplex*,

rum arbitrium fiunt, nulla necessitate proveniunt« (Anselm, *Concordia*, q. I, S. 245).

necessitas absoluta oder *necessitas consequentis*. Seine Terminologie weicht damit auch von derjenigen Molinas ab.

Gegenstand der berühmten Sentenzenkommentare, deren Tradition von Alexander von Hales über Bonaventura bis hin zu Luther und ins 17. Jahrhundert hinein fortbestand, ist der *Liber sententiarum* des Petrus Lombardus (1095/1100–1160), eine in Paris entstandene, in vier Bücher unterteilte und kommentierte Sammlung von Bibelstellen, Aussagen der Kirchenväter und von Kirchenlehrern, die einen systematischen Überblick über die gesamte Theologie liefern sollte. (Die zweite Fassung wurde 1158 vollendet und ist erhalten.) Eine eigenständige Vorlesung zu den Sentenzen des Lombarden entwickelte sich seit Alexander von Hales zum obligatorischen Bestandteil der Ausbildung zum Magister der Theologie. Petrus Lombardus selbst behandelt das Freiheitsproblem in Buch I, Distinktion 38, wo er Augustinus, Origenes und verschiedene Bibelstellen zitiert. Augustinus, so heißt es dort u. a., diskutiere, ob das universale göttliche Vorwissen Ursache der vorausgewussten Dinge und Ereignisse sei. Das könne jedoch nicht uneingeschränkt gelten, denn sonst müsste das göttliche Vorwissen auch Ursache von Übeln sein, und das sei »weit von der Wahrheit entfernt«. Origenes dagegen sage in seinem Kommentar zum Römerbrief, dass etwas nicht deshalb sein werde, weil Gott es vorauswisse, sondern dass umgekehrt Gott es vorauswisse, weil es geschehen werde. Doch auch diese Ansicht sei problematisch, denn in diesem Fall »gäbe es für etwas, das ewig ist, eine Ursache, die diesem fremd und von ihm verschieden ist, und das Vorwissen des Schöpfers hinge an den Geschöpfen, und etwas Geschaffenes wäre Ursache von Ungeschaffenem«. ⁶⁸ Auch Thomas wird dies später gegen Origenes betonen, denn die Dinge seien zeitlich, das göttliche Wissen aber

⁶⁸ »... eius quod aeternum est aliquid existeret causa ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis penderet praescientia Creatoris, et creatum causa esset increati« (Petrus Lombardus, Sent. I, d. 38, c. 1, n. 6).

sei ewig, und temporale Dinge oder Ereignisse könnten keine Ursachen von etwas Ewigem sein (De veritate, q. 2, a. 14, resp.).

Das Wissen oder Vorwissen Gottes, präzisiert Petrus Lombardus weiter, sei keine Ursache dessen, was geschieht, es sei denn, man verstehe diese im Sinne einer Bedingung, ohne die nichts geschieht. Gott soll im Sinne einer *conditio sine qua non* zugelassen werden, die den Ablauf der Ereignisse und das Handeln der Menschen überhaupt möglich macht. Molina wird später, im Einklang mit Thomas und anderen Autoren, explizit argumentieren, dass beim menschlichen Handeln die betreffenden menschlichen Akteure als *causae secundae* zusätzlich frei tätig werden müssen, damit eine Handlung und ihre Konsequenzen zustande kommen.

Die Hauptantwort, die Petrus Lombardus sodann vorträgt, kennen wir bereits. Zwar gilt notwendigerweise: Wenn Gott etwas vorausweiß, wird es geschehen; aber das ist etwas anderes als zu sagen (und es folgt nicht), dass das, was er vorausweiß, unabhängig von der Annahme, dass Gott es weiß, notwendig ist. Man könne Sätze wie »Etwas, das Gott vorherweiß, kann auch nicht sein«, »Es ist unmöglich, dass das, was Gott vorherweiß, nicht ist« usw. im »verbundenen Sinn« oder im »getrennten Sinn« verstehen (*coniunctim intelligi ... et disiunctim*, Sent. I, d. 38, c. 2, resp.). Andere Autoren treffen dieselbe Unterscheidung auch mit den Termini *in sensu diviso* und *in sensu composito*, *necessitas consequentis* vs. *necessitas consequentiae*, usw. Die *coniunctim*-Lesart, so Petrus Lombardus, sei richtig, aber harmlos, während die *disiunctim*-Lesart zwar, falls akzeptabel, ein theologisches Problem aufwerfen würde, aber falsch sei. ⁶⁹ (Vgl. zu diesem Thema auch unseren ausführlichen Kommentar zur *Concordia*, 52.3.)

Viele Grundgedanken der Darstellung des Problems bei Petrus

⁶⁹ »Similiter et alia determina, scilicet »impossibile est id non evenire quod Deus praescivit vel cum Deus praescierit«: si coniunctim intelligas, verum dicis; si disiunctim, falsum« (Petrus Lombardus, Sent. I, d. 38, c. 2, n. 2, resp.).

Lombardus werden in den folgenden Sentenzenkommentierungen immer wieder aufgegriffen. Dabei differenziert sich die Fragestellung weiter aus, und meist zieht man nun auch Anselms *De concordia praescientiae et liberi arbitrii* explizit hinzu. Der eigentliche Höhenflug der Sentenzenkommentierung setzt mit Bonaventura (1221–1274) ein, der auf lange Sicht die Form und die Themen des Kommentars nachhaltig beeinflusste. Eine Besonderheit Bonaventuras könnte man darin sehen, dass er explizit auch nach der Notwendigkeit bzw. Kontingenz des göttlichen Vorherwissens selbst fragt. Gottes Vorherwissen sei insofern kontingent, als es sich auf kontingente zukünftige Dinge bezieht, auch wenn es bzgl. all dessen, was tatsächlich kontingenterweise geschieht, notwendig ist, dass Gott es weiß. Für freie menschliche Entscheidungen gelte aber lediglich, dass es nicht möglich ist, dass Gott nicht weiß, dass sie kontingenterweise eintreten.⁷⁰

4.5 Thomas von Aquin

Thomas (um 1225–1274) knüpft an die bisherigen Debatten an, führt jedoch eine Reihe weiterer Differenzierungen und innovativer Argumente ins Feld. Seine wichtigsten Texte zum Thema finden sich in seinem *Scriptum super quattuor libros Sententiarum* (dem Sentenzenkommentar, Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5), in den *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 2, a. 12), in der *Summa contra gentiles* (I, c. 66, c. 67), der *Summa theologiae* (q. 14, a. 13) und in seinem Aristoteles-Kommentar *In libros peri hermeneias*. Thomas' Lösungsvorschlag greift im Kern die von Boethius vorgeschlagene atemporalistische Antwort auf.

⁷⁰ »Omnia enim sic praecognoscit esse eventura, sicut eventura sunt; et ideo, cum multa sint eventura contingentia, ut illa quae sunt a libero arbitrio et casu et fortuna, sicut praescit, haec esse futura ab istis, sic praescit modum contingentiae, secundum quem sunt ab istis« (Bonaventura, In Sent. I, d. 38, a. 2, q. 1, S. 675).

Im Sentenzenkommentar hält Thomas zunächst, wie Anselm, schlicht fest, dass Gottes Wissen sich auf alles Wissbare erstreckt und dass außerdem, wie schon unsere Sinneswahrnehmung zeige, nicht alles mit Notwendigkeit, sondern einiges kontingenterweise geschehe. Folglich habe Gott nicht nur Wissen von Notwendigem, sondern auch von Kontingentem (Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, *sed contra* 2; siehe etwa auch ST I, q. 14, a. 13, *resp.*). Allerdings scheine sich die Kontingenz aus zwei entscheidenden Gründen der göttlichen Erkenntnis zu entziehen: (i) einmal wegen der Beziehung der Ursache zum Verursachten, denn eine notwendige und unveränderliche Ursache scheine stets eine notwendige Wirkung zu haben. Da Gottes Wissen Ursache der Dinge, aber zugleich unveränderbar sei, scheine es sich nicht auf Kontingentes zu erstrecken; (ii) sodann wegen der Beziehung des Wissens zum Gewussten, denn weil Wissen sichere Erkenntnis sei, verlange es, auch unabhängig von der Frage nach seiner Ursächlichkeit, Sicherheit und Bestimmtheit auch im Gewussten, was aber dessen Kontingenz ausschließe.⁷¹

Zum ersten Punkt repliziert Thomas, dass in einer Reihe von Ursachen und Wirkungen die Modalität der letzten Wirkung nicht durch die erste Ursache (*causa prima*) oder eine entfernte Ursache (*causa remota*) bestimmt werde, sondern durch die (ihr) nächste Ursache (*causa proxima*). Als Beispiel führt er das Austreiben eines Baumes an, dessen entfernte Ursache der unveränderliche und in diesem Sinne notwendige Lauf der Sonne, dessen nächste Ursache aber die Wachstumsfähigkeit des Baumes sei. Der Lauf der Sonne kann nicht verhindert werden, wohl aber die

⁷¹ »[C]ontingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit« (Thomas, Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, *resp.*).

Wachstumsfähigkeit des Baumes, und so bleibt dessen Austreiben kontingent. (Mittelalterlichen Aristotelikern wie Thomas galt der Lauf der Sonne aufgrund seiner angeblichen Unveränderlichkeit und ewigen Wiederkehr als notwendig.) In ähnlicher Weise, so Thomas, bringt Gott als unveränderliche und notwendige Erstursache unter Mitwirkung von kontingenten Zweitursachen (*causae secundae*) statt notwendige kontingente Wirkungen hervor (Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, co.).

In welchem Sinne soll Gott als notwendige Ursache verstanden werden? Grundsätzlich in Frage kommen zunächst (a) die These, dass Gott als *causa prima* notwendigerweise existiert; (b) dass er notwendigerweise als Ursache tätig wird; (c) dass die angezielte Wirkung, wenn er verursachend tätig wird, nicht ausbleiben kann. Im vorliegenden Zusammenhang geht es offenbar nicht um (a) und auch nicht um (b), denn Gott könnte jeglichen kreativen Akt auch unterlassen. Vielmehr geht es darum, ob (c) richtig ist. Thomas verneint dies, weil, obwohl alles weltliche Geschehen von Gott als *causa prima* abhängt, einiges davon kontingent ist und auch durch die Entscheidungen geschöpflicher *causae secundae* bestimmt wird. In welchem Sinne kann Gott dann überhaupt als eine notwendige Ursache gelten? Im Sinne einer notwendigen Bedingung allen weltlichen Geschehens, das ohne göttliche Entscheidungen nicht stattfände. Ähnlich wird auch Molina die Frage im Anschluss an Thomas entfalten. Siehe hierzu und zum Begriff der *causa necessaria* auch unseren ausführlichen Kommentar zu 52.2.

In der zweiten oben genannten Frage steckt laut Thomas die größere Schwierigkeit. Denn Gottes Wissen könne, sofern es sich auf eine Zweitursache bzw. deren Entscheiden und Handeln bezieht, nicht zugleich mit einem Mangel in der Zweitursache bestehen. Der Gewissheit des Wissens wegen – man darf paraphrasieren: aufgrund seiner ausgeschlossenen Falschheit – und nicht etwa aufgrund seiner etwaigen kausalen Rolle ist es unmöglich, dass Gott z. B. weiß, dass dieser Mensch da laufen wird, doch dies nicht eintritt. Allgemein gesprochen: wenn Gottes *per defi-*

nitionem sicheres oder unfehlbares Wissen sich auch auf kontingentes Zukünftiges erstreckt, dann muss diesem Wissen auch eine ebenso große Sicherheit oder Festlegung in der gewussten und im Voraus erkannten zukünftigen Sache entsprechen. Bevor diese existiere oder ein Geschehen eintrete, so Thomas, sei die Sicherheit der Sache aber nur in ihren Ursachen gegeben. Und hier seien drei Fälle zu unterscheiden: (i) Ursachen, aus denen die Wirkung notwendigerweise folgt – hier, so Thomas, könnten die Wirkungen in der Tat sicher und beweisbar aus den Ursachen heraus gewusst werden; (ii) solche, bei denen bestimmte Wirkungen zwar in den meisten, doch nicht in allen Fällen auftreten – hier könne man aufgrund der Ursachen allenfalls Vermutungswissen erwerben; (iii) Ursachen, die zukünftigen Wirkungen keinerlei Festlegung verleihen und eine mögliche Wirkung nicht wahrscheinlicher machen als deren Ausbleiben. Kontingente zukünftige Ereignisse aber sind Wirkungen mit solchen nichtfestlegenden Ursachen (Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, resp.; vgl. In libros peri hermeneias, 14, 19; SCG I, c. 67; ST q. 14, a. 13). Wie aber könnte dann das sichere – und seinem Gegenstand nicht etwa nur Wahrscheinlichkeit zuschreibende – göttliche Wissen auch solche Ereignisse im Vorhinein sicher erfassen? Ein Vorherwissen, buchstäblich verstanden im Sinne eines Wissens innerhalb der Zeit, erscheint für kontingentes Zukünftiges nach diesen Überlegungen nicht möglich.

Ein zweiter Grund gegen die Annahme göttlichen Vorherwissens von Kontingentem aus nicht-deterministischen Ursachen ist, dass sich Gottes Erkenntniszustand bei einem solchen Vorherwissen im Laufe der Zeit ändern müsste. Doch auch diese Vorstellung verwirft Thomas. Denn jede Erkenntnis »erfolgt gemäß der [Seins-]Weise des Erkennenden. ... Wenn daher Gott ewig ist, gilt, dass [auch] seine Erkenntnis im Modus der Ewigkeit erfolgt, wobei letztere darin besteht, alles zugleich ohne Abfolge zu sein«⁷². Thomas bringt hier seinen berühmten theolo-

⁷² »Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis ... Cum

gischen Atemporalismus ins Spiel. In seiner *Summa contra gentiles* beschreibt er Gottes Erkennen (*intelligere*) als etwas, in dem es, ebenso wie in seinem Sein, keine Abfolge gibt, und das

»daher etwas Ganzes ist, das immer zugleich bleibt, was zum Begriff der Ewigkeit gehört. Die Dauer der Zeit dagegen ist in der Abfolge von Früher und Später ausgedehnt. Das Verhältnis der Ewigkeit zur gesamten Dauer der Zeit ist daher wie das Verhältnis des Unteilbaren zu einem Kontinuum ... Da ... das Sein des Ewigen nie vermindert wird, ist die Ewigkeit jeder Zeit oder jedem zeitlichen Moment gegenwärtig. Als Beispiel hierfür kann man etwa den Kreis ansehen. ... Der Mittelpunkt ..., der außerhalb der Kreislinie liegt, steht jedem auf der Linie gegebenen Punkt unmittelbar gegenüber. Alles also, was in einem Teil der Zeit ist, koexistiert mit dem Ewigen, gleichsam ihm gegenwärtig, obwohl es im Hinblick auf einen anderen Teil *der Zeit* vergangen oder zukünftig ist. ... Alles also, was während des ganzen Ablaufs der Zeit geschieht, das schaut der Intellekt Gottes in seiner ganzen Ewigkeit als Gegenwärtiges.«⁷³

igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio eius modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione« (Thomas, *Super Sent.* I, d. 38, q. 1, a. 5, co.).

⁷³ »Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successionem prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum. ... Rursum, cum aeterni esse numquam deficiat, cuilibet temporis vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: ... centrum ..., quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. ... Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens« (Thomas, *SCG* I, c. 66, Hervorhebung in der Übersetzung C. J.).

Im *Sentenzenkommentar* sagt Thomas ähnlich, dass, »wenn also Gott in einer einzigen ewigen unmittelbaren Erkenntnis, nicht der Reihe nach, alle Zeiten sieht, er alles zu verschiedenen Zeiten auftretende Kontingente von Ewigkeit her als gegenwärtig sieht«⁷⁴. Berühmt ist auch seine Illustration in der *Summa theologiae* (I, q. 14, a. 13, ad 3) mittels einer Person, die von einer Höhe herab einen Weg (hinauf zu ihr?) überschaut und in einem einzigen Moment all jene erblickt, die auf diesem Weg wandern, während die Wanderer selber die, welche nach ihnen kommen, nicht sehen. Im *Sentenzenkommentar* bringt Thomas auch folgendes Beispiel:

»Nehmen wir an, fünf Menschen sehen der Reihe nach jeweils zu fünf verschiedenen Stunden fünf kontingente Ereignisse. Ich kann entsprechend sagen, dass diese fünf Menschen diese kontingenten, aufeinander folgenden Ereignisse [jeweils] als gegenwärtig sehen. Wenn man aber annähme, dass diese fünf Akte der Erkennenden ein einziger Akt wären, könnte man sagen, dass das eine Erkenntnis von allen jenen der Reihe nach erkannten Dingen als gegenwärtig wäre. Wenn also Gott in einer einzigen ewigen unmittelbaren Erkenntnis, nicht der Reihe nach, alle Zeiten sieht, sieht er alles zu verschiedenen Zeiten auftretende Kontingente von Ewigkeit her als gegenwärtig.«⁷⁵

⁷⁴ »Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingencia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt« (Thomas, *Super Sent.* I, d. 38, q. 1, a. 5, resp.).

⁷⁵ »Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingencia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingencia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingencia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt« (Thomas, *Super Sent.* I, d. 38, q. 1, a. 5, resp.).

Thomas, so kann man zusammenfassen, ist also ein theologischer Inkompatibilist bzgl. der Vereinbarkeit von einem zeitlich charakterisierten universalen göttlichen Vorwissen mit der Existenz von kontingentem Zukünftigen. Gleichwohl verteidigt er einen theologischen Kompatibilismus bzgl. göttlicher Allwissenheit und Kontingenz bzw. Freiheit, denn göttliches Wissen liegt ihm zufolge außerzeitlich vor.⁷⁶ Gottes außerzeitliches Wissen von Dingen oder Ereignissen, die in der Zeit entweder aktual existieren oder einmal aktual waren oder aktual sein werden, bezeichnet Thomas als göttliche *scientia visionis* (s. etwa ST I, q. 14, a. 9; vgl. Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 4, a. 5; SCG I, c. 66).

Es ist wichtig zu sehen, dass es bei all dem um die Frage menschlicher Wahl- oder Entscheidungsfreiheit geht, darum, was Thomas im Einklang mit der mittelalterlichen Tradition (und wie später auch Molina) als *liberum arbitrium* bezeichnet. Entscheidungsfreiheit setzt auch für Thomas Alternativen voraus, und wie verschiedene seiner Äußerungen belegen, akzeptiert er eine Form des Prinzips der alternativen Möglichkeiten, dem zufolge ein Akteur nur dann frei entscheidet, wenn er auch anders hätte entscheiden können.⁷⁷ Aber das Vermögen zu solchen Entscheidungen ist nicht dasselbe wie ein (freier) Wille (ST I, q. 83, a. 4), denn es gibt Fälle, in denen ein Wille laut Thomas auch dann frei etwas will, wenn er nicht anders wollen kann. Diesen Punkt hat Eleonore Stump (2003, Kap. 9) erhellend rekonstruiert. Ein *liberum arbitrium* vollzieht als Vermögen der freien Entscheidung *electio*, was Thomas als Wahl zwischen verschiedenen Mitteln zu einem bestimmten Zweck beschreibt, die der Intellekt als geeignet erkannt hat. Doch *electio* in einer freien Entscheidung ist nur eine Art von freier Willensbetätigung. An-

⁷⁶ Für Thomas' allgemeine Zeittheorie siehe etwa die ausführliche Studie von Moling (2009).

⁷⁷ S. etwa Thomas ST I, q. 83, a. 1: »Quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari«.

dere Fälle sind solche, in denen ein Wille auf der Grundlage der Einsicht des Intellekts mit »innerer Notwendigkeit« will, was er will. Dies geschieht z. B. dann, wenn gilt, mit Stump gesprochen:

»[W]hat is willed is so altogether good that the intellect cannot find any description under which to present it as not good – as in the case of happiness. But it also happens in other sorts of cases as well, as, for example, when the intellect establishes very clearly that one course of action is in every respect superior to to any other available« (Stump 2003, S. 298).

Wie auch beim *liberum arbitrium* schließen ein freier Wille bzw. ein freies Wollen Notwendigkeit aufgrund von äußerem Zwang aus. Aber nicht jede Alternativlosigkeit beruht auf einer solchen Form von Notwendigkeit. Auch wenn der Wille etwas will, weil ihm der Intellekt es als ein Mittel zur Erreichung eines großen oder womöglich: des größten Guts präsentiert, kann er nicht anders, als es zu wollen. Aber dies geschieht nicht aufgrund von Zwängen, die dem Wollenden von außen auferlegt werden. Entsprechend können laut Thomas auch die Engel und die Seligen nicht anders als das Gute zu wollen, und doch sind sie hierin frei. Für Details zu diesem Thema siehe die ausführlichen Erörterungen von Stump (2003), Kap. 9 und Kap. 13.

Bleibt zu fragen, wie Thomas' Ansatz mit speziellen Argumenten gegen die Vereinbarkeit von Allwissenheit und Kontingenz bzw. Freiheit umgeht. Von den verschiedenen gegnerischen Überlegungen, die Thomas diskutiert, sei hier exemplarisch ein zentrales Argument herausgegriffen, das auch in Molinas Diskussion eine wichtige Rolle spielen wird. Betrachten wir das zweite der drei gegnerischen Argumente, die Thomas in ST I, q. 14, a. 13, analysiert. (Im Sentenzenkommentar, d. 38, q. 5, a. 1, führt er es an vierter Stelle, in *De veritate*, q. 2, a. 12, als fünftes Argument an. Molina zitiert es in der *Concordia*, 52.3, nach ST als zweites gegnerisches Argument.) Es lautet:

»In jedem Konditionalsatz, dessen Antezedens absolut notwendig ist, ist auch das Konsequens absolut notwendig. ... Dies aber ist ein wahrer Konditionalsatz: »Wenn Gott gewusst hat, dass dies geschehen wird, dann wird es geschehen«, denn Wissen gibt es nur von Wahrem. Das Antezedens dieses Konditionalsatzes aber ist absolut notwendig, sowohl weil es ewig ist, als auch, weil es von etwas Vergangem handelt. Also ist auch das Konsequens absolut notwendig.«⁷⁸

Auf den ersten Blick sieht dies nach einer Überlegung aus, die auch dann, wenn man die Rede von »ewig« hier in einem omnitemporalen Sinne versteht und akzeptiert, schnell verworfen werden kann. Denn Argumente der Form: »Notwendigerweise p ; wenn p , dann q ; also notwendigerweise q « sitzen einem modalen Fehlschluss auf. Nun akzeptiert Thomas jedoch auch, dass *notwendigerweise* gilt, dass, »wenn Gott gewusst hat, dass dies geschehen wird, es geschehen wird«. Dies ergibt sich aus begrifflichen Gründen aus der Faktivität des Wissens. Mit dieser Prämisse aber erhält man folgendes Argument. Angenommen, zum Zeitpunkt t geschieht X . Dann gilt:

Ein zweites theologisches Konsequenzargument

- (1) Notwendigerweise: Gott wusste (immer schon), dass X zu t sein (oder geschehen) wird.
- (2) Notwendigerweise: Wenn Gott (immer schon) wusste, dass X zu t sein (geschehen) wird, dann ist (geschieht) X zu t .
- (3) Also: X ist (geschieht) zu t notwendigerweise.

⁷⁸ »Omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. ... Sed haec est quaedam conditionalis vera, »si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit: quia scientia non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute« (Thomas, ST I, q. 14, a. 13).

Als erstes ist hier allerdings zu präzisieren, dass in den Prämissen (1) und (2) von unterschiedlichen Arten von Notwendigkeit die Rede ist. Das Konditional in (2) ist aufgrund der Faktivität von Wissen logisch notwendig. Doch das ist nicht die Art von Notwendigkeit, um die es sinnvollerweise in (1) gehen kann, denn es gibt mögliche Welten, in denen X zu t nicht geschieht und in denen Gott somit nicht immer schon wusste, dass X zu t geschehen wird. Das Argument arbeitet somit mit gemischten Modalitäten. Eine erste wichtige Anfrage an Thomas' Gegner, der mit diesem Argument für einen theologischen Determinismus argumentieren will, lautet demnach, auf welche Art von Notwendigkeit in (3) überhaupt geschlossen werden soll. Logische oder analytische Notwendigkeit ist hier offenbar keine gute Kandidatin, und somit dürfte gemeint sein, dass sich Notwendigkeit von der Art, wie sie dem göttlichen Wissen in (1) zugesprochen wird, auf (3) überträgt. Das Argument stützt sich dann auf eine modale Geschlossenheitsregel der Form: $Np, \Box(p \supset q) \vdash Nq$, und eine entscheidende Frage ist, ob es eine geeignete Interpretation des durch »N« repräsentierten Modaloperators gibt, unter der diese Regel gültig und das betreffende Argument zumindest schlüssig ist. Zweitens kommt es dann natürlich auch darauf an, ob Prämisse (1) wahr ist.

Eine mögliche Lesart des gegnerischen Arguments wäre, dass es in (1) und (3) um *akzidentelle Notwendigkeit* im Sinne William von Sherwoods und Ockhams geht. In aristotelischer Tradition gehörte es zu den Standardthesen mittelalterlicher Metaphysik, dass etwas, sobald es ist oder geschieht, insofern notwendig ist, als es von da an nicht mehr verhindert oder ungeschehen gemacht werden kann, dass es ist. Dass beispielsweise Cäsar am 10. Januar im Jahre 49 v. Chr. den Rubicon überquerte, wird ab dem Eintreten dieses Zeitpunkts (für beliebige Subjekte) in diesem Sinne notwendig. William von Sherwood (um 1200/1210–1266/1272) prägte hierfür den Begriff der *akzidentellen* (in Abgrenzung zu logischer oder ontologischer) *Notwendigkeit*:

»Akzidentell notwendig aber ist, was weder gegenwärtig noch zukünftig falsch sein kann, jedoch einmal falsch sein konnte.«⁷⁹

Doch auch das trifft nicht die Lesart der Prämissen (1) und (2), die Thomas seiner Ablehnung des Arguments zugrunde legt.⁸⁰ Zwar weist er, anders als man vielleicht erwarten könnte und als Boethius repliziert hatte, das Argument nicht direkt mit einem Verweis auf seine Außerzeitlichkeitstheorie göttlichen Wissens und indem er Prämissen (1) leugnet, zurück. Dies mag damit zu tun haben, dass er, ähnlich wie später Molina, konzidiert, dass man, auch wenn Gott als atemporal ewig zu denken sei, in Bezug auf ihn gleichwohl insofern von Vorwissen sprechen dürfe, als das, was er erkennt, Dinge umfasst, die für uns (Molina wird sagen: *nostro intelligendi modo*), wenn auch nicht für Gott, zukünftig seien: »Sed tamen potest dici praescientia, in quantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi« (Super Sent. I, d. 38, q. 1, a. 5, resp.). Aber Thomas antwortet, dass, wenn im Antezedens des Konditionals – im vorliegenden Beispiel: »Gott wusste, dass X zu t geschehen wird« – von etwas die Rede sei, was zur Tätigkeit der (göttlichen) Seele gehöre, auch das Konsequens nicht so aufzufassen sei, dass es etwas beschreibe, wie es »in sich« sei, sondern so, wie es in der Seele sei. Entsprechend gelte es dann das Konsequens auch als in derselben Weise notwendig anzusehen wie das Antezedens, entsprechend der Lehre des Aristoteles aus *De int.* 9, nach der es für das Seiende, wenn es ist, notwendig ist, dass es ist.⁸¹

⁷⁹ »Necessarium autem per accidens est, quod non potest nec poterit esse falsum, potuit tamen« (William von Sherwood, *Introductiones*, II, S. 34). Ockham spricht von akzidenteller Notwendigkeit in der *Ordinatio*, Prolog, q. VI, S. 178 f.

⁸⁰ Für präzisierte Fassungen des Arguments der akzidentellen Notwendigkeit siehe meine Rekonstruktion von »Ockhams Ausweg« unten in 4.7.

⁸¹ »[A]liter dicendum est quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum esse quod est in anima: aliud enim est

Diese Antwort ist nicht leicht zu interpretieren. Thomas dürfte hier jedoch wie folgt zu verstehen sein: Gott ist immer – nicht in der Zeit, sondern er existiert atemporal-ewig. Nichts in ihm geht von einem Zustand der Potentialität in einen der Aktualität über, denn Gott ist in allem unveränderlich und *actus purus*. Dann aber ist ihm und seinen Akten der aristotelischen Lehre zufolge, dass alles, was ist, notwendig ist, wenn oder solange es ist, Notwendigkeit zuzusprechen.⁸² Man könnte die von Thomas hier ins Spiel gebrachte Form von Notwendigkeit demnach auch als *Notwendigkeit aufgrund ständiger atemporaler Gegenwärtigkeit* bezeichnen. Genau in diesem Sinne ist auch Gottes Wissen notwendig, und nur das ist – gemäß der thomasischen Atemporalitätstheorie – die angemessene Lesart von Prämissen (1) des gegnerischen Arguments. Die Konklusion (3) folgt dann, wenn überhaupt, nur, wenn man die behauptete Notwendigkeit dessen, dass X zu t ist bzw. stattfindet, ebenfalls im Sinne der Notwendigkeit von (1), wie sie dem atemporalen Wissen in der göttlichen Seele zukommt, zuspricht. Andernfalls säße man einer *fallacia aequivocationis* auf. (Da in (3) nicht sinnvollerweise auf logische Notwendigkeit geschlossen werden kann, käme andernfalls eine dritte Art von Notwendigkeit ins Spiel, was abwegig wäre.)

Thomas räumt mit dieser Überlegung also durchaus ein, dass der oben rekonstruierte gegnerische Schluss in einer bestimmten Lesart ein gültiges und sogar stichhaltiges Argument ist. Es fragt sich somit, inwiefern, wenn von Gott vorausgewusste menschliche Handlungen notwendig sind in dem Sinne, in dem Gottes Wissen von ihnen aufgrund seines atemporalen Immer-Seins notwendig ist, dies ihre Freiheit nicht kompromittiert. Thomas zufolge sind auch die betreffenden Gegenstände gött-

esse rei in seipsa, et esse rei in anima. ... Et sic necessarium est, sicut et antecedens: »Quia esse quod est, quando est, necesse est, ut dicitur in I Peri Herm.« (ST I, q. 14, a. 13, ad 2).

⁸² Für eine Diskussion dieses berühmt-berüchtigten aristotelischen Satzes siehe etwa von Wright (1984). Vgl. auch unseren Kommentar zur *Concordia*, 52.3.

lichen Wissens, da Gott sie atemporal-ewig per *scientiam visionis* schaut, zeitlos gegenwärtig und existieren insofern aus Gottes Sicht notwendig. Die Ordnung zeitlicher Ereignisse in früher, gleichzeitig und später bleibt dabei bestehen. Und dass eine menschliche Handlung *X* bezogen auf Gott und ihre Erfassung in der göttlichen Seele in diesem Sinn notwendig ist, ist laut Thomas auch mit der kausalen und ontologischen Kontingenz der Handlung – und damit ihrer Freiheit – vereinbar.

Eine entscheidende Frage an Thomas lautet dann allerdings, ob es verständlich und kohärent ist, kontingenten Dingen sowohl ein kontingentes Vorkommen in der Zeit als auch ein notwendiges Vorkommen in zeitloser Ewigkeit zuzusprechen. Wie hat man sich eine notwendige atemporale Existenz von Dingen, die außerdem zeitlich und in Sukzession ins Dasein treten und wieder verschwinden, vorzustellen?

4.6 Johannes Duns Scotus

»Hoc non capio«, konstatiert Duns Scotus (1265/1266–1308) über die thomasischen Thesen, »Das verstehe ich nicht!« (Reportatio IA, d. 38, n. 20, S. 42/43). Einschlägig für die Rekonstruktion von Scotus' Auffassung sind vor allem seine Kommentare zu den Distinktionen 38–44 des *Liber Sententiarum* des Petrus Lombardus. Diese Kommentare sind in verschiedenen Fassungen überliefert, und die Quellenlage ist bis heute unübersichtlich. Eine kurze Vorbemerkung zu ihr erscheint daher angebracht, ohne dass ich hier in den gelehrten Streit um Textgeschichte, Überlieferung und Authentizität der betreffenden Werke eingreifen will.⁸³

⁸³ Aus der Fülle der Forschungsliteratur sei hier verwiesen auf Balić (1950) und die neueren ausführlichen Studien von Rodler (2005) und Dumont (im Erscheinen). Siehe außerdem Joachim Söders Einleitung zur Reportatio IA, S. 24–32. Für umfassendere Studien siehe ferner Vos Jaczn (2006), Honnefelder (2005) oder Cross (1999). Eine ausführliche Diskussion von Scotus' Überlegungen zu Freiheit und Kontingenz findet sich ebenfalls

Im Folgenden ziehe ich vor allem Belegstellen aus der *Ordinatio* heran (Editio Vaticana, Appendix A, zitiert als ›*Ordinatio*, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5) sowie aus der *Reportatio examinata* (in der kritischen zweisprachigen Edition von Joachim R. Söder) und der *Lectura I* 39.⁸⁴ Bis zum Erscheinen der von Carol Balić geleiteten *Editio Vaticana* (ab 1950) wurde das Bild von Scotus' Werken dominiert durch deren Druck von Luca Wadding (1639; einen Neudruck besorgte Louis Vivès 1891–1895 in Paris). Abweichend von den Herausgebern der *Editio Vaticana* tendiere ich zu der Auffassung der Mehrzahl der heutigen Scotusforscher, nach der Scotus nur zweimal Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus gehalten hat, nämlich in Oxford (1298–1299) und in Paris (1302–1303). Die frühere Annahme einer dritten, von Scotus in Cambridge gehaltenen Sentenzenvorlesung scheint heute unwahrscheinlich. ›*Ordinatio*‹ nennen die Herausgeber der *Editio Vaticana* das auf Scotus' eigenen Ausarbeitungen beruhende, aber unvollständig gebliebene *Scriptum* seiner Oxforder Sentenzenvorlesung. Dessen Autograph, der sogenannte *Liber Duns* (auch ›*Liber Ioannis*‹ oder ›*Liber Scoti*‹), ist verlorengegangen. Die *Ordinatio* ist rekonstruiert worden aus uns erhaltenen Textzeugen des sogenannten *Opus Oxoniense*, einer großen, bereits im 14. Jahrhundert von Scotus' Schülern herausgegebenen Kompilation von Scotus' Texten und Notizen zu den Sentenzen, die jedoch zahlreiche nach Scotus' Tod von dritter Seite eingefügte Teile u. a. aus der Pariser *Reportatio Magna* enthält. Bei der sogenannten *Lectura Oxoniensis* ist ebenfalls strittig, ob es sich um eine spätere Kompilation aus dem *Opus Oxoniense* handelt oder um die erste Fassung

in Craig (1988), Kap. V. Für einen kenntnis- und hilfreichen Vergleich der Ansätze bei Thomas, Scotus und Ockham siehe etwa Adams (1987), Kap. 27, oder die detaillierte Studie von Osborne (2014).

⁸⁴ Übersetzungen aus der *Ordinatio*, App. A, stammen von Hans Kraml und mir; Übersetzungen aus der *Reportatio* übernehme ich von Söder. Zur *Lectura I* 39 siehe etwa die ausführlich kommentierte lateinisch-englische Ausgabe von Vos Jaczn et al., John Duns Scotus (1994).

des ersten Teils der Oxforder Sentenzenvorlesung, wie dies etwa Antonie Vos Jaczn et al. (1994) behaupten.

Das erhaltene Pariser Sentenzenwerk des Duns Scotus beruht ebenfalls nicht auf persönlichen Ausarbeitungen des Autors, sondern ist ausschließlich in Reportationen (also Mitschriften und Zusammenstellungen) seiner Vorlesungen überliefert. Nach heutiger Auffassung sind vier Redaktionen des ersten Buchs zu unterscheiden: Reportatio IA, IB, IC und die sogenannten *Additiones Magnae*. Umstritten ist die Frage, ob und in welchem Sinne die Reportatio IA tatsächlich eine ›Reportatio examinata‹, also eine vom Autor selbst vor ihrer Verbreitung geprüfte Fassung darstellt. Die Verfechter dieser These sehen einen Beweis hierfür im Explicit (Schlussnotiz) der Wiener Handschrift (Österreichische Nationalbibliothek lat. 1453). In neuerer Zeit hat dagegen Klaus Rodler (2005, siehe S. 61*–63*) diese Annahme in Frage gestellt. Nach neuesten Forschungen von Stephen Dumont (2018) muss eine ›Reportatio examinata‹ ohnehin nicht eine im Einzelnen vom Autor geprüfte Fassung sein. Vielmehr beschreibt der Ausdruck *examinatio* offenbar vornehmlich die Überprüfung eines Werkes durch den Orden im Hinblick auf die Freiheit von theologischen ›Irrtümern‹ und häretischen Ansichten, auch wenn dies typischerweise unter Hinzuziehung des Autors geschah.

In der *Ordinatio* fragt Scotus zu Beginn seiner Diskussion von Distinktion 38 zunächst, ob Gott (i) definite, (ii) sichere und unfehlbare, (iii) unveränderbare und (iv) notwendige Kenntnis (*notitia*) bzw. ein entsprechendes Wissen (*scientia*) von Kontingentem besitze. Als Abschlussfrage fügt er hinzu, ob zusammen mit der Bestimmtheit und Gewissheit von Gottes Wissen (*determinatione et certitudine scientiae suae*) Kontingenzen auf Seiten der Dinge bestehen könne. Nach diesen Differenzierungen bemerkt Scotus dann allerdings, dass man all diese Fragen auch zugleich behandeln könne, weil sie durch dieselben Überlegungen beantwortet würden. Ich folge dieser Empfehlung und betrachte jene Kernpunkte von Scotus' Überlegungen, die alle genannten Aspekte gleichermaßen betreffen.

Scotus meint, die Existenz von Kontingentem könne zwar nicht bewiesen werden, leugnet jedoch nicht, dass es Kontingentes gibt und dass man auch wissen kann, dass dem so ist. Diejenigen, so bemerkt er sarkastisch, ›die solche offenkundigen Dinge leugnen, brauchen eine Strafe‹ – ganz so, wie nach Avicenna (*Metaphysik*, Buch 1) auch diejenigen, die das Nichtwiderspruchsprinzip leugnen, geschlagen oder dem Feuer ausgesetzt werden sollten, bis sie zugestehen, dass es nicht dasselbe ist, verbrannt oder nicht verbrannt zu werden, geschlagen oder nicht geschlagen zu werden (*Ordinatio*, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5; II.A, I, S. 415; Reportatio IA, d. 39–40, n. 30, S. 80/81; *Lectura I* 39, II.40). Vielleicht schwingt hier eine Anspielung auf die berühmte Parabel zum Determinismus mit, die Zenon von Kition zugeschrieben wird: Dieser soll einen Sklaven beim Stehlen erwischt und dafür ausgepeitscht haben. Als der Misshandelte sich damit zu entschuldigen suchte, dass sein Handeln Schicksal gewesen sei, soll Zenon geantwortet haben, dass dasselbe dann auch für seine Bestrafung gelte (vgl. Diogenes Laertios, *Vitae*, VII.23).

Gott, bemerkt Scotus, könne keineswegs allgemein abgesprochen werden, genau eine von zwei Alternativen wissen zu können, denn das könne sogar er, Scotus, – wenn die eine Alternative eingetreten sei (Reportatio IA, d. 38, n. 35, S. 50/51). Die Frage allerdings ist, ob Gott, anders als menschliche Personen, von kontingenten Ereignissen wissen kann, *bevor sie eintreten*. Und allein mit Gottes Unermesslichkeit lässt sich dies Scotus zufolge nicht begründen. Wenn Gott etwa immerwährend in der Zeit existierte, würde er zwar buchstäblich im Verlauf der Zeit alle kontingenten Ereignisse sukzessive erfassen, indem ihm diese nach und nach gegenwärtig würden. Jedoch verschwänden sie auch jeweils wieder aus ihrer zeitlichen Gegenwart und könnten vor allem auch *vor* ihrem Eintreten von Gott noch nicht gewusst werden. Insgesamt hält Scotus aus solchen Gründen an einer thomasischen Atemporalitätskonzeption fest.

Der erste Ausgangspunkt für seine eigene Theorie ist hin-

gegen eine Kritik an Thomas' Theorie der Zweitursachen als Quelle der Kontingenz. Die Notwendigkeit einer Ursache, so hält Scotus Thomas entgegen – gemeint ist hier die Unmöglichkeit, dass ihre Wirkung ausbleibt – übertrage sich sehr wohl stets auf ihre Wirkungen, und so könne, wenn die Erstursache notwendig sei, auch die letzte Wirkung in einer Ursache-Wirkungs-Kette nur notwendig sein. Folglich könne durch Zweitursachen keine Kontingenz in die Welt kommen (*Ordinatio*, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5, I.C, S. 412 f.; *Reportatio IA*, d. 39–40, n. 12–15, S. 72/73, 31–34, S. 80–83; *Lectura I* 39, II.35). Scotus meint, seine Überlegung beweise dies in aller Kürze (*probabitur breviter ex hoc ...*, *Ordinatio*, *ibid.*), führt allerdings keine weiteren Argumente hierfür an. Es handelt sich daher eher um die Gegenbehauptung zu dem, was Thomas konstatiert, als um einen Gegenbeweis.

Der zweite zentrale Einwand des *doctor subtilis* gegen Thomas läuft darauf hinaus, dass dessen Atemporalitätslösung unverständlich bzw. inkohärent ist. Gott, meint Scotus, »kann im Jetzt der Ewigkeit nur dann [mit Zeitlichem] koexistieren, wenn es ein Beziehungsglied seiner Koexistenz gibt, das wirklich existiert; Vergangenes und Zukünftiges aber sind gerade nicht«⁸⁵. Wie Gott in seiner ganzen Unermesslichkeit (*immensitas*) gleichwohl nur einem aktual existierenden, nicht jedoch einem bloß potentiellen Ort gegenwärtig sein könne, so könne er auch nur einer aktual existierenden Zeit gegenwärtig sein und mit ihr koexistieren (*ibid.*, n. 20, S. 42/43, und n. 26, S. 44/45). In der *Ordinatio* erläutert Scotus:

»Denn angenommen, ein Ort könnte kontinuierlich ins Unendliche wachsen (sodass Gott, ähnlich wie die Zeit in kontinuierlichem Fluss ist, den Ort größer und größer werden ließe), so wäre doch

⁸⁵ »Deus non potest coexistere per ›nunc‹ aeternitatis nisi sit aliquis terminus coexistentiae actu existens; praeteritum autem et futurum non sunt« (Scotus, *Reportatio IA*, d. 38, n. 27, S. 44/45, Hervorhebung in der Übersetzung C. J.).

die Unermesslichkeit Gottes für ihn nur dann Grund dafür, mit irgendeinem Ort (zu irgendeinem ›Jetzt‹) zu koexistieren, wenn dieser existiert. ... Wenn also die Unermesslichkeit nur ein Grund der Koexistenz mit einem Ort ist, der wirklich und nicht nur möglich ist (denn letzterer existiert ja nicht), dann ist aus dem gleichen Grund auch die Ewigkeit nur ein Grund der Koexistenz mit etwas, das existiert.«⁸⁶

Entsprechend koexistiere Gott auch im Jetzt der zeitlosen Ewigkeit mit keinem anderen Teil der Zeit als mit dem Jetzt der zeitlichen Gegenwart.⁸⁷ Und da es Zukünftiges noch nicht gebe, könne selbst Gott Zukünftiges nicht als etwas Gegenwärtiges erfassen. Insgesamt hält Scotus also zwar an einer thomasischen Atemporalitätskonzeption fest. Das Problem sieht er indes in darin, dass auch außerzeitliches Wissen keinen zeitlichen Augenblick aus dessen ständig verfließender Gegenwart in eine unbegrenzt währende Präsenz überführen kann.

Eine eng verwandte Schwierigkeit macht Scotus in einer entsprechenden Inkohärenz der Beschreibung kreativer göttlicher Akte aus, in denen Gott die Aktualisierung von Potentialitäten zugeschrieben wird: Wenn Gott oder seinem Wissen, in göttlicher Ewigkeit, beispielsweise mein zeitlich betrachtet noch zukünftiges Sitzen bereits als jetzt seiend oder stattfindend gegenwärtig ist, dann muss Gott dieses Sitzen bereits hervorgebracht

⁸⁶ »... quia posito quod locus possit continue crescere in infinitum (ita quod sicut tempus est in continuo fluxu, ita Deus augeat et augeat locum in fieri), immensitas tamen Dei non esset sibi ratio coexistendi alicui loco (in aliquo ›nunc‹) nisi existenti. ... Si ergo immensitas non est ratio coexistendi loco nisi actuali, et non potentiali (quia non est), pari ratione aeternitas non erit ratio coexistendi alicui nisi existenti« (Scotus, *Ordinatio*, d. 38, q. 2, et d. 39, q. 1–5; I.B, S. 409).

⁸⁷ »Deus per immensitatem suam non est praesens alicui loco nisi actualiter existenti; ergo a simili Deus non coexistit per ›nunc‹ aeternitatis alicui parti temporis nisi ipsi ›nunc‹ praesentis« (Scotus, *Reportatio IA*, d. 38, n. 20, S. 42/43).

haben. Andererseits muss jedoch gelten, dass er dieses Sitzen allererst hervorbringen wird; denn in der Zeit ist es, ex hypothesi, noch zukünftig. Somit ergibt sich, dass »dasjenige, was von ihm schon hervorgebracht wurde, noch einmal im Sein hervorgebracht wird, und so wird es zweimal im Sein hervorgebracht«⁸⁸. Auch ein solches Resultat erscheint indessen unverständlich.

Aus diesem Einwand der doppelten creatio, wie ich ihn nennen möchte, erhellt, dass Thomas und Scotus unterschiedliche Zeittheorien vertreten. Während Thomas von einem aeternalistischen Ansatz ausgeht, dem zufolge sowohl die Vergangenheit als auch Gegenwart und Zukunft und alles, was sich zu diesen Zeiten abspielt, gleichermaßen existieren und genau deshalb auch von Gott in seiner außerzeitlichen Ewigkeit auf einmal – in Stumps und Kretzmanns Terminologie: im Modus der ET-Simultaneität⁸⁹ – erfasst werden können, gehen Scotus' Überlegungen von einer präsentistischen Zeittheorie aus, der zufolge nur die Gegenwart existiert.⁹⁰ Dies macht auch Scotus' Diskussion des von Thomas beigebrachten Beispiel des Kreises deutlich, bei dem laut Thomas, ähnlich wie die außerzeitliche Ewigkeit allen Zeitpunkten gegenwärtig sei, der Mittelpunkt allen Punkten auf der Umfangslinie gegenübersteht. Scotus korrigiert den Vergleich:

⁸⁸ »[E]rgo illud quod iam ab ipso productum est, iterum producet in esse, et ita bis producet in esse« (Scotus, Ordinatio, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5; I.B, S. 410; vgl. Reportatio IA, n. 22, S. 42/43; Lectura I 39, 28).

⁸⁹ Vgl. hierzu die Schlussbemerkung im obigen Kapitel zu Boethius.

⁹⁰ Für eine ausführliche Diskussion und Verteidigung (einer Version) des Präsentismus siehe etwa Bourne (2006). Präsentisten hängen oft auch einer sogenannten A-Theorie der Zeit an, der zufolge Ereignisse durch ihre Beziehung zum jeweiligen Jetzt der Gegenwart geordnet werden. Anders als ihre bleibende ›B-Ordnung‹ in ›früher als‹, ›gleichzeitig mit‹ und ›später als‹ ändern Ereignisse ihre A-Ordnung in ›zukünftig‹, ›gegenwärtig‹ und ›vergangen‹ mit dem Verfließen der Zeit. Scotus wird oft auch als A-Theoretiker der Zeit interpretiert.

»Stellen wir uns nämlich eine gerade Linie mit zwei Endpunkten A und B vor, und sei der Punkt A unbeweglich, während B um ihn herumgeführt wird (wie es bei den Spitzen eines Zirkels ist, von denen eine unbeweglich und die andere beweglich ist). Dann erzeugt der herumgeführte Punkt B eine Umfangslinie im Sinne der Geometer, die sich denken, dass ein fließender Punkt eine Linie hervorbringt. Wenn unter dieser Annahme durch den Fluss des Punktes B nichts vom Umkreis bleibt, sondern nur der jeweilige Punkt auf dem Umkreis vorkommt (sodass, sobald der Punkt aufhört, an einer bestimmten Stelle zu sein, dort vom Umkreis nichts mehr vorliegt), dann ist dem Zentrum niemals der [ganze] Umkreis zugleich gegenwärtig, sondern es wäre nur jeweils ein Punkt des Umkreises dem Zentrum gegenwärtig. ... So ist es hier: Wenn die Zeit nicht ein feststehender Umkreis, sondern ein fließender ist, ihr Umkreis nur der jeweils aktuelle Augenblick, dann wäre auch nichts von ihr der Ewigkeit gegenwärtig (die sozusagen das Zentrum bildet), außer jener Augenblick, der sozusagen gegenwärtig ist.«⁹¹

Scotus fährt fort, dass Koexistenz zwei Beziehungsglieder involviere, wobei jedoch auch bei größter Unermesslichkeit (immensitas) des einen Teils nur dann auf eine Koexistenz mit dem anderen geschlossen werden könne, wenn dieser andere existiere.

⁹¹ »Quia si imaginemur lineam rectam habentem duo puncta terminantia a et b, sit a punctus immobilis et b circumducatur (sicut est de pede circini, uno immobili et alio mobili), b circumductum causat circumferentiam secundum imaginationem geometrarum, qui imaginantur punctum fluens causare lineam; hoc posito, si nihil remaneat de circumferentia per fluxum ipsius b, sed tantum in circumferentia sit punctus iste (ita quod quandoque punctus ille desinet esse alicubi, tunc nihil circumferentiae est ibi), tunc numquam circumferentia est simul praesens centro, sed tantum aliquis punctus circumferentiae esset praesens centro ... Ita hic: cum tempus non sit circumferentia stans sed fluens, cuius circumferentiae nihil est nisi instans actu, – nihil etiam eius erit praesens aeternitati (quae est quasi centrum) nisi illud instans quod est quasi praesens« (Scotus, Ordinatio, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5, IV, S. 441f.; siehe auch Reportatio IA, d. 38, n. 28, S. 46/47; vgl. Lectura I 39, 85).

Dieser könne nicht etwas Nicht-Seiendes sein, wie es indessen jede Zeit außer der gegenwärtigen sei; vom Zeitenfluss koexistiert nur der jeweils gegenwärtige Moment mit der Ewigkeit, eben »weil von der ganzen Zeit nichts anderes ist als der gegenwärtige Augenblick bzw. das Jetzt« (Reportatio IA, d. 38, n. 28, S. 46/47, Hervorhebung C. J.). Ähnliches gelte auch für das Beispiel des in einem Fluss steckenden Stabes.⁹² Es heiße, in seinem Fließen sei der Fluss dem Stab einerseits sukzessiv gegenwärtig, während der Stab hinsichtlich des Flusses als ganzem zugleich von »unbeweglicher und sicherer Gegenwärtigkeit« sei (*immobilis et certae praesentiae*; *ibid.*, n. 19, S. 40/41). Doch angenommen, der Fluss enthalte nur einen einzigen Tropfen Wasser. Dann höre auch die Koexistenz des Stabes mit anderen Flussteilchen auf (*ibid.*, n. 29, S. 46/47; vgl. *Ordinatio*, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5, IV, S. 441).

Zur Hinführung auf Scotus' eigene Antwort sei neben der von ihm abgelehnten Atemporalitätslösung auch eine »zweite Meinung anderer« betrachtet, die Scotus diskutiert. Er mag hier Bonaventura im Auge haben (s. dessen Sentenzenkommentar, I, d. 39, q. 3. a. 2), dem zufolge Gott aufgrund seiner sicheren und unfehlbaren Repräsentation der Ideen, durch die er alle Zustände der Dinge und ihre wechselseitigen Kombinationen sieht, sicheres und unfehlbares Wissen auch hinsichtlich der *contingentia futura* hat (Reportatio IA, d. 38, n. 30, S. 46/47; in der *Ordinatio* wird diese Ansicht als erste genannt).

»Sed hoc non capio«, repliziert Scotus abermals (*ibid.*, n. 31, S. 46/47). Die Gründe für die »Erkenntnis der Termini« eines Satzes (*rationes cognoscendi terminos alicuius complexionis*) – gemeint sein dürfte das korrekte Erfassen ihrer Bedeutung – erlauben es nämlich nicht generell, auch seinen Wahrheitswert zu erfassen, es sei denn, so Scotus, die Möglichkeit hierzu liege in der Natur des Satzes. Dies ist freilich nur bei analytisch wahren und aus

⁹² Das Beispiel findet sich wörtlich auch in d. 38 des Sentenzenkommentars von Heinrich von Harclay; die Herausgeber der *Lectura* verweisen auf ein ähnliches Bild bei Romanus von Rom.

diesem Grund notwendigen Sätzen oder Propositionen der Fall. Ideen, die in diesem Sinne rein »naturhaft« (*naturaliter*) erfasst werden können, sind (explanatorisch betrachtet) bereits vor einem jeden göttlichen Willensakt in Gottes Geist, eben weil sie die Dinge so repräsentieren, wie sie ihrem Wesen nach sind und unmöglich anders sein können. Junggesellen etwa, so würde Scotus sagen, sind »naturgemäß« männlich und unverheiratet, weshalb die Ideen »unverheirateter Mann« und »Junggeselle« ihrer Natur oder ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind. Daher ist ein Satz wie »Junggesellen sind unverheiratete Männer« oder »Dieser Junggeselle ist ein unverheirateter Mann« notwendigerweise wahr. Ein Satz dagegen, der sich auf kontingente Ereignisse bezieht, ist, was seine Wahrheit oder Falschheit angeht, gerade »nicht aus seiner Natur heraus aus den Termini erkennbar«⁹³. Die Ideen »Mensch« und »weiß« gehören nicht natur- oder wesensmäßig zusammen, denn einige Menschen sind, ggf. zu bestimmten Zeiten, weiß, und andere sind es nicht, und es könnte auch keinerlei weiße Menschen geben. Auch der göttliche Verstand muss somit, sofern er lediglich die Termini eines Satzes erfasst, der von kontingentem Zukünftigen handelt, in Bezug auf dessen Wahrheit oder Falschheit indifferent bleiben.

Vor diesem Hintergrund formuliert Scotus schließlich seine eigene Antwort, die u. a. die sogenannte *These der doppelten Kontingenz* involviert. Gegen Thomas hatte er argumentiert, dass, wenn die Erstursache in einer Ursache-Wirkungs-Reihe in notwendiger Weise wirke, keine Kontingenz in der Reihe auftreten könne. Wenn es also Kontingenz in der Welt gibt, so schließt er, dann ist sie in der Erstursache – also in Gott – zu suchen. Dort muss sie entweder im göttlichen Intellekt oder im göttlichen Willen liegen. Der göttliche Intellekt indessen, betrachtet

⁹³ »Rationes cognoscendi terminos alicuius complexionis non sufficienter causant notitiam illius complexionis, nisi illa nata sit cognosci ex terminis; complexio contingens non est nata cognosci ex terminis« (Scotus, *Ordinatio*, d. 38, q. 2, et d. 39, q. 1–5; I.A, S. 406).

vor jedem göttlichen Willensakt, scheidet für diese Rolle aus, da er vor Gottes kreativen Akten nur natürliches Wissen im oben erläuterten Sinne hat. Folglich muss die Quelle der Kontingenz im göttlichen Willen liegen (*Ordinatio*, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5, II.A.2, S. 415 f.; *Reportatio IA*, d. 39–40, n. 31, S. 80/81). Während Gott notwendige Propositionen (*complexiones necessarias*) und ihre Wahrheitswerte in seinem Verstand vor jeglichem Willensakt und rein naturhaft erkennt, erfasst er Propositionen mit kontingenten Termini – gemeint sind: kontingente Propositionen – erst auf der Basis seines zustimmenden und akzeptierenden Willens. Denn erst in dem Augenblick, da der göttliche Wille einer bestimmten Kombination der Termini – z. B. ›Sokrates‹ mit ›sitz‹ – für einen bestimmten Zeitpunkt zustimme, werde ›der kontingente Sachverhalt als einer von zwei kontradiktorischen Alternativen definitiv wahr gemacht‹.⁹⁴

Genau wie aber soll dies die Kontingenz entsprechender Sachverhalte oder Propositionen sichern? Ein vollkommener Wille, wie er in Gott anzunehmen ist, argumentiert Scotus, kann alles anstreben, was seiner Natur nach gewollt werden kann. Und ein freier Wille – auch bei uns – kann sich auf Entgegengesetztes richten, d. h. er kann sowohl wollen, dass *p*, als auch wollen, dass nicht-*p*. Hier gilt es indessen zu differenzieren. Scotus betrachtet zunächst den geschaffenen, menschlichen Willen und überträgt bestimmte Ergebnisse dann auf Gott. Zum einen kann ein freier Wille nacheinander, diachron, etwas wollen und später das Gegenteil wollen. (Ich kann jetzt den Willen haben, etwas zu essen, und danach, wenn ich satt bin, nichts mehr essen wollen.) Eine solche zeitliche Abfolge von Volitionen kann es in einem zeitlosen Gott nicht geben. Daneben gibt es aber auch eine »nicht so offensichtliche«, synchrone Fähigkeit, in ein- und demselben Moment Entgegengesetztes zu wollen. Das sei freilich nicht so

⁹⁴ »[I]n ipso instanti quo complacet, contingens est factum verum determinate ad unam partem contradictionis« (Scotus, *Reportatio IA*, d. 38, n. 42, S. 54/55; vgl. auch n. 37, S. 50/51).

zu verstehen, dass es in *sensu composito* möglich ist, dass der Wille oder dessen Subjekt zugleich *p* und nicht-*p* wollen kann. Der Satz ›Es ist möglich, dass S zugleich *p* will und dass S nicht-*p* will‹ ist laut Scotus falsch. Aber ›S will zum Zeitpunkt *t*, dass *p*, und es ist möglich, dass S zu *t* nicht-*p* will‹ ist wahr. Die Quintessenz von Scotus' (im Detail in diesem Kontext nicht immer ganz transparenten) Überlegungen lautet, dass Analoges auch für Gott als Erstursache und seinen atemporal ewig operierenden, kreativen Willen gilt. Auch wenn Gott eine bestimmte Welt aktualisiert hat, hätte er sich anders entscheiden können, und daher sind die Dinge und Ereignisse keineswegs notwendigerweise so, wie sie faktisch sind (Scotus, *Ordinatio*, d. 38, q. 2, et d. 39, q. 1–5; II.A.3, S. 416–419, II.B., S. 425–427).

Scotus erwägt zwei mögliche Antworten, wie in diesem Rahmen auch Gottes Wissen als mit der Kontingenz zukünftiger Dinge und Ereignisse vereinbar erklärt werden kann. (i) Die erste lautet, dass Gott, indem er die Festlegung seines Willens kennt, sieht, dass etwas in der Zeit geschehen wird, eben weil jener göttliche Wille dies so festlegt und weil der göttliche Intellekt weiß, dass der göttliche Wille unveränderlich und (in seiner Verwirklichung) unverhinderbar ist.⁹⁵ Anders als bei Thomas erkennt Gott diesem Vorschlag zufolge somit allein durch das Wissen um sein eigenes Wesen, für das sein Wille konstitutiv ist, was sich kontingenterweise in der Welt abspielt. Diese These sollte auch Molina inspirieren.

(ii) Wenn diese Lösung dagegen inakzeptabel sei, so Scotus, weil sie so etwas wie einen Diskurs im göttlichen Intellekt annehme, bei dem dieser aus dem Vorliegen des göttlichen Willensentschlusses und der Festlegung und Unveränderlichkeit dieses Willens erschließt, was geschehen wird, dann könne man auch

⁹⁵ »[I]ntellectus divinus videndo determinationem voluntatis divinae, videt illud fore pro *a*, quia illa voluntas determinat fore pro eo; scit enim illam voluntatem esse immutabilem et non impedibilem« (Scotus, *Ordinatio*, d. 38, q. 2, et d. 39 q. 1–5; II.B, S. 428).

wie folgt argumentieren: Der göttliche Intellekt liefert zunächst die einfachen Termini für entsprechende Propositionen oder Sachverhalte, deren »Verbindung in der Sache« kontingent ist (z. B. ›Sokrates‹ und ›läuft‹, ›sitzt‹, usw.). Wenn dann der göttliche Wille eine bestimmte Verbindung zwischen den Termini für ein bestimmtes Jetzt der Wirklichkeit herstellt, dann ist dies der Grund für den göttlichen Intellekt, die entsprechende Wahrheit auch zu erkennen (Ordinatio, d. 38, p. 2, et d. 39, q. 1–5, II.B, S. 428; ähnlich in der Reportatio IA, d. 38, n. 41, S. 52/53). Scotus verweist in diesem Kontext auch kritisch auf eine Konsequenz für jene Autoren, die, wie auch Molina später, im Anschluss an Origenes erklären, die Dinge verhielten sich nicht etwa deshalb so, weil Gott sie voraussehe, sondern Gott sehe umgekehrt die Dinge voraus, weil sie sich zukünftig so verhalten würden: Aufgrund der Verursachung durch den göttlichen Willensentschluss sei nichts anderes als Gottes Wesen die Ursache für jedes kontingente Ereignis.

Wie weit trägt diese Antwort? Scotus hält an einer atemporalistischen Ewigkeitskonzeption fest. Was die Zeit angeht, so vertritt er indessen, wie wir sahen, einen präsentistischen Ansatz, und eine zentrale Kritik an Thomas lautete, dass auch innerhalb der Zeit immer nur genau ein Jetzt existiert und somit auch das immerseiende Jetzt der Ewigkeit nicht mit allen Zeitpunkten, sondern nur mit dem jeweiligen Jetzt der zeitlichen Gegenwart koexistieren kann. Dann allerdings muss sich Scotus die folgende Rückfrage gefallen lassen: Wenn seinem Ansatz zufolge erstens in der Zeit nur die jeweilige Gegenwart existiert und es zweitens nur eine einzige große göttliche Entscheidung in zeitloser Ewigkeit gibt, mit der alle kontingenten Geschehnisse auf einmal realisiert werden, wie entgeht Scotus dann seinem eigenen Einwand der doppelten *creatio*? Müsste Gott nicht, wie Scotus selbst – dem Buchstaben nach gegen Ansätze in thomasischer Tradition gerichtet – bemerkt, in doppelten Schöpfungsakten alles einmal in zeitloser Ewigkeit und ein zweites Mal in der Zeit erschaffen, damit dort die Dinge, die zunächst nicht gegenwärtig

sind und noch nicht existieren, sukzessive in gegenwärtiges Sein überführt werden? Tatsächlich, so scheint es, trifft Scotus' Einwand der doppelten *creatio* den Aeternalismus eines Thomas oder Boethius nicht, denn in solchen Ansätzen existieren alle Zeiten gleichermaßen. Dafür trifft der Einwand Scotus' eigene Zeittheorie, denn sein Präsentismus behauptet, dass es vergangene Zeiten nicht mehr und zukünftige noch nicht gibt.

Neben dem Problem der doppelten *creatio* stellt sich insbesondere auch die Frage, wie Scotus' Verweis auf die Priorität des göttlichen Willens und dessen Entscheidungsfreiheit das allgemeinere Problem der theologischen Prädetermination menschlichen Handelns lösen könnte, wo er doch die Realisierung des göttlichen Willens als nicht verhinderbar betrachtet. Scotus' Ansatz erklärt zwar, inwiefern Gott definites oder festgelegtes sowie sicheres, unfehlbares, unveränderbares Wissen usw. von menschlichen Entscheidungen hat, die, wenn Gott etwas entsprechend anderes gewollt hätte, anders ausgefallen wären; menschliche Entscheidungen bleiben insofern kontingent, als sie in möglichen Welten, in denen Gott sich anders entschieden hätte, anders ausgefallen wären. Das theologische Freiheitsproblem besteht allerdings darin, wie in einer gegebenen Welt, für deren Verwirklichung Gott sich in einem Entschluss entschieden hat, der aus begrifflichen Gründen nicht frustriert werden kann, menschliche Handlungen Alternativen haben könnten. Hier angesichts göttlicher Entscheidungsfreiheit lediglich auf die metaphysische Kontingenz menschlicher Handlungen zu pochen wäre wie zu insistieren, dass auch in einer Welt mit deterministischen Naturgesetzen unser Tun und Handeln kontingent und damit frei ist, weil es auch nichtdeterministische Naturgesetze hätte geben können. Dieser Hinweis vertreibt unser Unbehagen bei der Vorstellung, in einer vollständig deterministischen Welt zu leben, nicht.

Genau diesen Punkt wird auch Molina an Scotus' Antwort bemängeln, die er vor allem in den Disputationen 35 und 50 der *Concordia* diskutiert. So, wie Scotus seine Kritik an Thomas im-

mer wieder mit »Sed hoc non capio!« einleitet, beginnt Molina in Abhandlung 50 seine Scotus-Kritik mit den Worten: »Hoc vero non satis intelligo« – »Das aber verstehe ich nicht hinreichend« (50.9., S. 321). Wenn das (angeblich) freie menschliche Entscheidungsvermögen nichts anderes tun könne als das, wozu es die göttliche Determination und der göttliche Einfluss festlegen, dann sehe er nicht, wie es frei nach dem streben könne, was es wolle. Denn dass es das Gegenteil hervorbringen könnte, wenn Gott durch seinen freien Willen das Gegenteil gewollt hätte, bedeute nicht, dass unser Entscheidungsvermögen frei sei, sondern nur, dass Gott die Freiheit habe, unser Entscheidungsvermögen zu verwenden, indem er es beliebig zu gegenteiligen Dingen bewege.⁹⁶ Das Kernproblem des theologischen Determinismus besteht darin zu zeigen, dass, trotz der Annahme bestimmter göttlicher Entscheidungen und gegeben eine entsprechend eingerichtete Welt, zumindest viele menschliche Handlungen in einer solchen Welt frei – und das heißt für den Libertarier: nicht alternativlos – sind. Im Lichte solcher Betrachtungen drängt sich der Verdacht auf, dass Scotus' Überlegungen im Effekt zum Kompatibilismus tendieren bzw. allenfalls im Rahmen eines kompatibilistischen Ansatzes eine Antwort auf das Freiheitsproblem liefern könnten. Kontingenz und Freiheit, die nur insofern gelten sollen, als der Weltverlauf inklusive menschlicher Handlungen und Entscheidungen ein anderer gewesen wäre, wenn Gott sich anderes entschieden hätte, reichen zur Begründung libertarischer Freiheit nicht aus.⁹⁷

⁹⁶ »Etenim quod posset oppositum efficere, si Deus oppositum libera sua voluntate voluisset atque in oppositum suo influxu illud determinaret et inclinaret, non est arbitrium nostrum esse liberum, sed in Deo esse libertatem ut nostrum arbitrium movendo eo indifferenter ad opposita utatur« (Molina, Concordia, 50.9, S. 321).

⁹⁷ Verwandte Kritiken scheint auch Petrus Aureoli (1280–1322) in seinem *Scriptum in Primum Librum Sententiarum* im Auge zu haben. S. hierzu die Edition von Aureolis *Scriptum*, d. 38–39, von Chris Schabel (1995), S. 63–212, dort etwa S. 179 f.

4.7 Wilhelm von Ockham

Trotz oder vielleicht gerade wegen Scotus' Kritik an Thomas wurde dieser in der Folgezeit weiter breit diskutiert. Wichtig waren hier u. a. Heinrich von Harclay (1270–1317), Robert Cowton (aktiv zwischen etwa 1300 und 1340) und insbesondere Heinrich von Gent (vor 1240–1293).⁹⁸ Ockham (um 1288–1347) nimmt wenig von diesen Debatten explizit auf. Doch er setzt sich ausführlich mit Scotus auseinander, der erst kurz zuvor verstorben war (1308) und in Oxford noch immer großen Einfluss hatte, als Ockham 1309 dort sein Theologiestudium begann. Einschlägig für Ockhams Auffassung zum Thema Kontingenz und Freiheit sind insbesondere die *Ordinatio* seines Sentenzenkommentars zu den Distinktionen 38 und 39 und sein *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium* (vor 1324), der an die früheren Erörterungen des Sentenzenkommentars anschließt.

Ockhams Dreh- und Angelpunkt ist Aristoteles, dessen Antwort in *De int.* 9 auf das Problem des logischen Determinismus Ockham im Einklang mit der üblichen, heute als »traditionelle Interpretation« bezeichneten Lesart so versteht, dass Aristoteles dort die universale Geltung des Bivalenzprinzips bestreitet. Demnach sind zwar singuläre Aussagen über gegenwärtige und vergangene, nicht jedoch solche über kontingente zukünftige Ereignisse entweder wahr oder falsch. Denn, so argumentiert Aristoteles offenbar, wenn auch sie wahr oder falsch wären, könnten

⁹⁸ Für den möglichen Einfluss Heinrichs von Gent auf Ockham siehe etwa die Hinweise von Beyer (2017), S. 49–52. Wie Beyer (Kap. 2.2) rekonstruiert, wendet sich Heinrich u. a. gegen das thomatische Verständnis von freiem Willen, nach dem dieser nicht mehr, wie noch bei Petrus Lombardus und anderen als Vermögen *ad utrumlibet* verstanden wird, sondern nur noch *electio* verlangt. Ein Wille, dem der ihm übergeordnete Intellekt das höchste Gut zur Wahl anbietet, hat laut Thomas keine Alternativen als sein Streben auf dieses Gut hin auszurichten.

die betreffenden Ereignisse nicht ausbleiben und würden somit nicht kontingenter-, sondern notwendigerweise stattfinden.

Wenn Aristoteles mit dieser Überlegung recht hätte, hält Ockham allerdings fest, könnte offenbar selbst Gott kein Wissen über Zukünftiges haben. Doch das widerspreche sowohl der Wahrheit als auch dem, was die Theologen behaupten (was, so wird suggeriert, nicht immer dasselbe ist ...). Das Problem ist,

»dass die Teile eines kontradiktorischen Aussagenpaares [(p, ~p)] über Gegenwärtiges oder Vergangenes sich nicht in gleicher Weise zu Wahrheit und Falschheit verhalten wie die eines kontradiktorischen Aussagenpaares über Zukünftiges. Zum Verständnis dieses gesamten Kapitels [De int. 9] muss man zunächst wissen, dass Aristoteles sagen will, dass bei solchen kontradiktorischen Aussagenpaaren, in denen es um kontingentes Zukünftiges geht, kein Teil wahr oder falsch ist, so, wie die Sache [in diesem Fall] nicht eher zum Stattfinden als zum Nichtstattfinden determiniert ist. Und daher würde Aristoteles sagen, dass auch Gott die eine Seite des kontradiktorischen Aussagenpaares nicht eher weiß als die andere; tatsächlich weiß er keine von beiden ... Dennoch gilt es der Wahrheit gemäß und den Theologen zufolge anderes zu sagen, denn es ist zu behaupten, dass Gott den einen oder den anderen Teil in festgelegter Weise weiß«⁹⁹.

⁹⁹ »... corollarium est quod non similiter se habent partes contradictionis ad veritatem et falsitatem in istis de praesenti et de praeterito, et in istis de futuro. Ad evidentiam totius istius capituli est primo sciendum quod intentio Philosophi est quod in talibus contingentibus futuris neutra pars contradictionis est vera vel falsa, sicut res non magis determinatur ad fore quam ad non fore. Et ideo diceret Philosophus quod etiam Deus non plus scit unam partem contradictionis quam aliam; immo neutra scitur a Deo. ... Tamen secundum veritatem et theologos aliter est dicendum, quia dicendum est quod Deus determinate scit alteram partem« (Ockham, In Periherm. I, c. 6, § 15, S. 421 f.; meine Hervorhebung, hier und im Folgenden stammen die Übersetzungen der Ockham-Texte von mir).

Das Dilemma, erläutert Ockham in der *Summa logicae* (III-3, c. 32, S. 710), sei also, dass man gemäß der Wahrheit und des Glaubens (*fides*) anderer Meinung sein müsse über die Wahrheitsfähigkeit von Sätzen über kontingentes Zukünftiges als nach Aristoteles! Im *Tractatus* taucht dieser Punkt als *Quinta suppositio* auf, wobei Ockham hier darlegt, der einen Seite eines kontradiktorischen Aussagenpaares, bei dem es um kontingentes Zukünftiges gehe, komme laut Aristoteles keine festgelegte Wahrheit zu, weil kein Grund dafür beigebracht werden könne, warum die eine Seite eher wahr sei als die andere. (Zum Begriff der festgelegten oder definiten Wahrheit, der im Folgenden eine wichtige Rolle spielt, und ausführlichere Hinweise zu *De int. 9* siehe unseren Kommentar zu 52.6.) Folglich seien entweder beide Teile oder keiner von beiden wahr. Doch es sei unmöglich, dass beide wahr seien; also sei keiner wahr; also werde auch keiner von beiden gewusst (*Tractatus, suppositiones*, 5, 6, S. 516). In der *Ordinatio* fügt Ockham hinzu, all dies gelte nur für die Dinge, die in der Macht des Willens liegen, während es bei solchen, die nur von natürlichen Ursachen abhängen, etwa beim wiederkehrenden Aufgehen der Sonne, nicht zutreffe (*Ordinatio I, d. 38, [Opinio propria auctoris]*, S. 584). Damit weicht er von Thomas ab, der, wie gesehen, auch unter den nicht mit Willen ausgestatteten weltlichen Ursachen und Wirkungen kontingente zulässt.

Ockham zufolge muss also aus theologischen Gründen zugestanden werden,

»dass Gott alle zukünftigen kontingenten Ereignisse in evidenter Weise erkennt. Aber wie das geschieht, weiß ich nicht zu beschreiben«.¹⁰⁰

¹⁰⁰ »... tenendum est quod Deus evidenter cognoscit omnia futura contingentia. Sed modum exprimere nescio« (Ockham, *Ordinatio I, d. 38, [Opinio propria auctoris]*, S. 584 f.).

Ja, die Art und Weise zu beschreiben, wie Gott alle kontingenten zukünftigen Geschehnisse kenne, sei für jeden Intellekt zumindest im irdischen Zustand unmöglich (Ordinatio I, d. 38, [Opinio propria auctoris], S. 584 f.). In seinem Kommentar zu *De int.* 9 sagt Ockham, wie dies zu denken sei, müsse in der Theologie – und es schwingt mit: nicht in der Philosophie – erklärt werden (»Qualiter autem hoc sit, in theologia declarari debet«, In Periherm. I, c. 6, § 15, S. 422).

Dem Buchstaben nach kapituliert Ockham hier also. Sollten wir somit an dieser Stelle das Buch nicht ebenfalls schließen und uns weitere Überlegungen sparen? Tatsächlich entwickelt Ockham trotz seines Verdikts über die Grenzen einer substantiellen Erklärung göttlichen Vorherwissens einige erhellende Argumente zum Thema. Diese hatten nicht nur großen Einfluss im Spätmittelalter, sondern sind im 20. Jahrhundert in systematischen Debatten vor allem der analytischen Religionsphilosophie über Vorauswissen und Freiheit wiederentdeckt worden, wo sie bis heute engagiert diskutiert werden. Im vorliegenden Rahmen können nur die Eckpfeiler seines Ansatzes vorgestellt werden.

Ockham kritisiert zunächst Scotus' Ansatz als verfehlt. Der *doctor subtilis* behauptete, dass der göttliche Intellekt erst bei gesetzter Festlegung des göttlichen Willens eben diese unwandelbare Festlegung sehe.¹⁰¹ Gegen diese Meinung jedoch spreche, dass sie die Gewissheit des Wissens Gottes im Hinblick auf solches Zukünftiges, das vom geschaffenen (menschlichen) Willen abhängt, nicht zu bewahren scheine. Denn er, Ockham, frage, ob die Festlegung eines geschaffenen Willens der Festlegung des göttlichen Willens notwendigerweise folge oder nicht. Falls ja, handle der geschaffene Wille notwendigerweise, wie das Feuer, womit Verdienst und Schuldhaftigkeit aufgehoben würden. Falls nein, sei für das festgelegte göttliche Wissen um die eine oder

¹⁰¹ »Posita autem determinatione voluntatis, intellectus divinus videt determinationem voluntatis suae quae est immutabilis« (Ockham, *Tractatus*, q. 1, 250–251, S. 516).

andere Seite eines kontradiktorischen Aussagenpaares die Festlegung des geschaffenen Willens verlangt, da ja die Festlegung des ungeschaffenen, göttlichen Willens nicht ausreiche, weil ihr, *ex hypothesi*, der geschaffene Wille widersprechen könne (*Tractatus*, q. 1, 256–262, S. 517). Auch Ockham kritisiert also, dass Scotus' Vorschlag die Freiheit menschlicher Entscheidungen am Ende nicht erklärt.

Für ein Verständnis von Ockhams eigener Antwort oder Ockhams *Ausweg*, wie sein Ansatz in Anlehnung an einen Aufsatz Alvin Plantingas (mit dem Titel »Ockham's Way Out«, 1986) heute oft genannt wird, gilt es zunächst, seinen aristotelischen Ausgangspunkt im Auge zu behalten sowie festzuhalten, dass Ockham kein Atemporalist, sondern Sempiternalist ist. Vermutlich im Fahrwasser von Scotus' Kritik am theologischen Atemporalismus von Thomas und Boethius sieht er Gott als in der Zeit existierend. Damit ist für ihn das Problem des göttlichen Vorherwissens buchstäblich zu verstehen, und eine Außerzeitlichkeits-Antwort steht ihm nicht zur Verfügung. Seine wichtigste Idee trägt Ockham im Rahmen einer Replik auf den zweiten gegnerischen Einwand vor, den er im Traktat unter *Quaestio I* anführt. Dieser gegnerische Einwand lautet:

»Zu jeder Proposition über die Gegenwart, die einmal wahr ist, gibt es eine notwendige über die Vergangenheit. Wenn zum Beispiel ›Sokrates sitzt‹ wahr ist, ist ›Sokrates saß‹ danach für immer notwendig.«¹⁰²

Oder angenommen, so ein theologisches Beispiel, ›Es ist (jetzt) der Fall, dass Petrus Jesus verleugnen wird‹ ist zu t_1 wahr. Dann ist von t_1 an die korrespondierende Proposition ›Es war der Fall, dass Petrus Jesus verleugnen würde‹ für immer notwendig. Und

¹⁰² »[O]mnis propositio de praesenti semel vera habet aliquam de praeterito necessariam, sicut haec ›Sortes sedet‹, si est vera, haec semper postea erit necessaria ›Sortes sedit‹« (*Tractatus*, q. 1, 50–52).

wie könnte es dann noch möglich sein, dass es Petrus später frei steht, Jesus nicht zu verleugnen? (vgl. *Tractatus*, q. 1, 50–58, S. 509). Die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist akzidentelle Notwendigkeit, jene Form von Notwendigkeit, die sich aus der Unveränderbarkeit der Vergangenheit ergibt (vgl. oben, 4.5). Kennzeichnen wir diese Form der Notwendigkeit in der unten folgenden Schematisierung des Arguments, indem wir »notwendig_A« und für (im weiteren Sinne) logische Notwendigkeit »notwendig_L« schreiben. Ferner gilt, dass, wenn eine Proposition über ein zukünftiges Geschehen zu t_1 wahr war, ein allwissender Gott zu t_1 auch wusste, dass sie zu t_2 wahr ist, und dass dann auch dieser Sachverhalt des göttlichen Wissens zu jedem späteren Zeitpunkt akzidentell notwendig ist. Das entsprechende gegnerische Argument war uns bereits oben bei der Diskussion von Thomas von Aquin begegnet und lässt sich dann wie folgt beschreiben. Angenommen, X geschieht zum gegenwärtigen Zeitpunkt t_2 . Dann gilt es für einen innerzeitlichen Gott zu behaupten, dass er zu einem beliebigen früheren Zeitpunkt t_1 wusste, dass X zu t_2 geschehen wird, und dass dieser Sachverhalt des Vorauswissens zu t_2 akzidentell notwendig ist. Und damit, argumentiert der theologische Determinist, ergibt sich:

Das Argument der akzidentellen Notwendigkeit

- (1) Zu t_2 gilt notwendigerweise_A: Gott wusste zu t_1 , dass X zu t_2 geschehen wird.
- (2) Notwendigerweise_L: Wenn Gott zu t_1 wusste, dass X zu t_2 geschehen wird, dann geschieht X zu t_2 .
- (3) Also gilt notwendigerweise_A, dass X zu t_2 geschieht.

Dieses Argument beruft sich auf das Prinzip, dass akzidentelle Notwendigkeit geschlossen ist unter notwendiger Implikation. Es besagt, dass sich diese Art von Notwendigkeit, die sich aus der Unbeeinflussbarkeit der Vergangenheit ergibt, von Gottes zu t_2 vergangenem Wissen zu t_1 darüber, was sich zu t_2 ereignen wird, auf das, was sich dann ereignet, überträgt.

Eine dialektische Möglichkeit für Ockham bestünde somit darin, dieses Prinzip zu leugnen. Das allerdings erschiene wenig aussichtsreich. Wenn eine Proposition in dem betreffenden temporalen Sinne notwendig ist, weil sie ein Geschehen beschreibt, das bereits vergangen und daher unbeeinflussbar ist, und wenn diese Proposition logisch eine andere impliziert, dann, so scheint es, überträgt sich jene Art der Notwendigkeit auch auf diese andere Proposition. Wenn es heute akzidentell notwendig ist, dass Cäsar in den Morgenstunden des 10. Januar des Jahres 49 v. Chr. den Rubicon überquerte, und die Proposition, dass Cäsar dies dann tat, strikt impliziert, dass Cäsar in den Morgenstunden des 10. Januar im Jahre 49 v. Chr. seinen Ort veränderte, dann ist auch dies heute akzidentell notwendig. Tatsächlich ist Ockhams Antwort denn auch eine andere.

Wenn Gott, wie laut Ockham aus theologischen Gründen nicht zu bestreiten ist, zu jedem Zeitpunkt alles weiß, auch alles, was sich kontingenterweise in Zukunft ereignen wird, dann steht die aristotelische Antwort, dass bei kontingentem Zukünftigem im Vorhinein noch nicht feststeht, wie es ausfallen wird, und daher auch entsprechende Propositionen über es zu früheren Zeitpunkten noch nicht in definiter, festgelegter Weise wahr oder falsch sind, nicht zur Verfügung. Zugleich scheint das eben referierte gegnerische Argument jedoch zu zeigen, dass dann die betreffenden Propositionen zu jedem relativ späteren Zeitpunkt, inklusive der Zeit, zu der die entsprechenden Ereignisse dann stattfinden, akzidentell notwendig sind – und somit die Ereignisse nicht ausbleiben können. Die Aufgabe besteht also darin, eine Antwort zu finden, die einerseits die definite Wahrheit entsprechender Propositionen über kontingentes Zukünftiges (»Es ist der Fall, dass Petrus Jesus verleugnen wird«) sichert, jedoch zugleich die akzidentelle Kontingenz von ihnen korrespondierenden Propositionen über die Vergangenheit (»Es war der Fall, dass Petrus Jesus verleugnen wird«, »Petrus wird Jesus verleugnen« war wahr, »Gott wusste, dass Petrus Jesus verleugnen wird«) bewahrt. Wie könnte eine solche Antwort aussehen?

Ockham bestreitet die These des aristotelischen Gegners, dass es »zu jeder Proposition über die Gegenwart eine notwendige über die Vergangenheit gibt« und unterscheidet zwischen Aussagen oder Propositionen, die sich »ihrem Wortlaut und der Sache nach« und solchen, die sich nur »ihrem Wortlaut nach« auf die Gegenwart bzw. Zukunft beziehen. Im *Tractatus* schreibt er:

»Einige Propositionen beziehen sich ihrem Wortlaut und der Sache nach auf die Gegenwart, und was sie angeht, ist es allgemein wahr, dass jeder wahren Proposition über die Gegenwart eine notwendige über die Vergangenheit entspricht, wie etwa ›Sokrates sitzt‹, ›Sokrates läuft‹, ›Sokrates ist gerecht‹, usw. Andere Propositionen beziehen sich nur ihrem Wortlaut nach auf die Gegenwart, äquivalent jedoch auf die Zukunft, weil ihre Wahrheit von der Wahrheit von Propositionen über die Zukunft abhängt; und was solche Propositionen angeht, gilt jene Regel nicht, dass jeder wahren Proposition über die Gegenwart eine notwendige über die Vergangenheit entspricht.«¹⁰³

Diese Unterscheidung erlaubt es zu sagen, dass beispielsweise eine Proposition der Form ›Es ist (jetzt) der Fall, dass S zu t_2 X tun wird‹ zu einem früheren Zeitpunkt t_1 bereits sehr wohl in festgelegter Weise wahr (oder falsch) ist und somit Gott auch zu t_1 sehr wohl bereits wissen kann, dass S zu t_2 X tun wird; dass dieses Tun jedoch keineswegs etwa deshalb alternativlos wird, weil die Proposition ›Es war der Fall, dass S zu t_2 X tun wird‹ von t_1 an ak-

¹⁰³ »[A]liquae sunt propositiones de praesenti secundum vocem et secundum rem, et in talibus est universaliter verum quod omnis propositio de praesenti vera habet aliquam de praeterito necessariam, sicut tales: ›Sortes sedet‹, ›Sortes ambulat‹, ›Sortes est iustus‹, et huiusmodi. Aliquae sunt propositiones de praesenti tantum secundum vocem et sunt aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum de futuro; et in talibus non est ista regula vera quod omnis propositio vera de praesenti habet aliquam de praeterito necessariam« (Ockham, *Tractatus*, q. 1, tertia suppositio, 208–216, S. 515, Übersetzung C. J.).

zidentell notwendig würde. Denn eine Proposition der Form ›Es ist (jetzt) der Fall, dass S zu t_2 X tun wird‹ oder der Form ›S wird zu t_2 X tun‹ ist (jetzt) wahr‹ handelt, mit Ockham gesprochen, nur »dem Wortlaut nach«, nicht jedoch sowohl »dem Wortlaut als auch der Sache nach« von der Gegenwart. Der Sache nach handeln solche Propositionen von der Zukunft. Mit diesem Manöver bleibt die (festgelegte, definite) Wahrheit von Propositionen über Zukünftiges erhalten, womit sie Inhalte göttlichen Vorauswissens sein können, ohne dass man akzidentell notwendige propositionelle Gegenstücke postulieren müsste, die aufgrund der Notwendigkeit der Vergangenheit die Kontingenz bzw., im Falle menschlicher Handlungen, die Freiheit entsprechender Ereignisse zerstören würde. Entsprechend lässt sich dann auch argumentieren, dass es zu t_1 wahr ist, dass Gott zu t_1 weiß, dass S zu t_2 X tun wird, doch dass es nicht von t_1 an akzidentell notwendig wird, dass Gott dies wusste. Denn die Wahrheit der Proposition, dass Gott zu t_1 dieses Wissen hat, hängt von der Wahrheit einer Proposition über die Zukunft ab (nämlich von der Wahrheit der Proposition, dass S zu t_2 X tun wird). Ockham kann innerhalb seines Ansatzes Prämisse (1) des Arguments der akzidentellen Notwendigkeit bestreiten.

Mit einem einflussreichen Vorschlag von Marilyn McCord Adams lässt sich der Punkt auch wie folgt erläutern (Adams 1987, S. 1137–1143). Der mittelalterlichen Lesart der aristotelischen Wahrheitstheorie zufolge sind Propositionen der Form ›S ist (tut) zu t_n X‹ bzw. ›S war (tat) zu t_n X‹ oder ›S wird zu t_n X sein (tun)‹ genau dann in definitiver, festgelegter Weise wahr zu t_m , wenn es zu diesem Zeitpunkt, t_m , keine Potentialität in den Dingen dafür gibt, dass X zu t_n nicht X ist (tut) bzw. war oder sein wird (tat oder tun wird). Nennen wir dies das aristotelische Wahrheitsprinzip. Angenommen etwa, t_m liege vor t_n , und ›Petrus wird Jesus zu t_n dreimal verleugnen‹ ist zu t_m insofern kontingent, als es noch eine ›doppelte Potentialität‹ in Petrus bzgl. dieser Handlung gibt, nämlich sowohl die, Jesus zu t_n zu verleugnen, als auch die, ihn zu t_n nicht zu verleugnen. Doch dann hat der aristotelischen Theorie

zufolge die Proposition ›Petrus wird Jesus zu t_n dreimal verleugnen‹ zu t_m noch keinen festgelegten Wahrheitswert – und kann somit auch von Gott noch nicht gewusst werden. Ockham lässt sich so lesen, dass er die aristotelische These beibehält, dass festgelegte Wahrheit von Propositionen einer entsprechenden Festlegung in den Dingen ›folgt‹ oder korrespondiert; dass er jedoch nicht fordert, dass diese Festlegung bereits zum Zeitpunkt, zu dem den betreffenden Propositionen Wahrheit (oder Falschheit) zugesprochen wird, vorliegt. Vielmehr ersetzt Ockham das aristotelische Wahrheitsprinzip durch das Prinzip, dass Propositionen der Form ›S ist (tut) zu t_n X‹ bzw. ›S war (tat) zu t_n X‹ oder ›S wird zu t_n X sein (tun)‹ genau dann in festgelegter Weise wahr zu t_m sind, wenn es zu irgendeinem Zeitpunkt keine Potentialität in den Dingen dafür gibt, dass S zu t_n nicht X ist (tut) bzw. war oder sein wird (tat oder tun wird). Nennen wir dies das *Ockhamsche Wahrheitsprinzip*. Dieses Prinzip erlaubt es ihm zu sagen, dass beispielsweise die Proposition ›Petrus wird Jesus zu t_n dreimal verleugnen‹ zwar zu einem früheren Zeitpunkt t_m in festgelegter Weise wahr ist; dass es damit jedoch zu t_m nicht *notwendig* wird, dass Petrus Jesus zu t_n verleugnet, weil bis zum Eintreten von t_n sowohl die Potentialität, dass Petrus Jesus zu t_n verleugnet, als auch die Potentialität, dass Petrus Jesus zu t_m nicht verleugnet, erhalten bleibt.

Bedeutet aber all dies nicht, dass Ockham das Prinzip der Unveränderbarkeit der Vergangenheit aufgibt? Wie kann es jetzt der Fall sein, dass etwas Bestimmtes in Zukunft geschehen wird, doch dieser jetzt bestehende Sachverhalt nicht von nun an insofern notwendig ist, als er nicht mehr verändert oder aufgehoben werden kann? Und wie kann es der Fall sein, dass Gott jetzt weiß, dass sich etwas Bestimmtes in Zukunft ereignen wird, doch dies nicht von nun an akzidentell notwendig und unbeeinflussbar sein?

Ockham gibt das Prinzip der Unveränderbarkeit der Vergangenheit nicht auf, aber er differenziert es. In der jüngeren Debatte nennt man die von ihm im obigen Zitat skizzierte Unter-

scheidung eine zwischen ›harten‹ und ›weichen‹ Propositionen bzw. Fakten über eine gegebene Zeit t . Eine präzise Beschreibung dieser Dichotomie hat sich als komplex herausgestellt, und die Details sind umstritten. Für die vorliegenden Zwecke genüge die grobe Charakterisierung, dass ein (atomares, elementares) Faktum A über eine Zeit t genau dann hart ist, wenn es sich nur auf t bezieht und nicht auch auf eine relativ zu t zukünftige Zeit. Harte Fakten sind temporal nicht-relational, und ebendeshalb ›abgeschlossen‹ und nicht mehr beeinflussbar. Ein weiches Faktum bzgl. t dagegen ist eines, das sich zumindest auch auf Zeiten nach t bezieht. Weiche Fakten sind temporal relational.¹⁰⁴ Dass Donald Trump die US-Wahlen am 8. November 2016 gewann, ist beispielsweise ein hartes – um nicht zu sagen: ein sehr hartes – Faktum über diesen Tag. Dass er die Wahlen genau ein Jahr, bevor ich diese Worte schreibe, gewann, ist ein weiches Faktum über den betreffenden Tag. Wie hieraus erhellt, ist das entscheidende Charakteristikum weicher Fakten über die Vergangenheit, dass sie erst durch entsprechende Ereignisse in der jeweiligen Zukunft zu solchen Fakten über die Vergangenheit werden. Weiche Fakten sind bis zu den betreffenden Ereignissen, die sie wahr machen, offen und prinzipiell beeinflussbar und unterliegen daher nicht der Notwendigkeit der Vergangenheit.

Oben hatte ich, Ockham folgend, meist von ›Propositionen‹ und gelegentlich auch von ›Sachverhalten‹ gesprochen. Ein tieferes Eindringen in die Metaphysik von Propositionen, Fakten oder Tatsachen, Sachverhalten usw. muss hier unterbleiben. Folgen wir jedoch einem Vorschlag William Haskers (1989, S. 89) und nennen wahre zukunftsindifferente Propositionen über eine Zeit t ›harte Fakten‹ über sie. Weiche Fakten über eine gegebene Zeit t sind wahre Propositionen über t , die nicht zukunftsindifferent sind.¹⁰⁵ Alternativ kann man auch sagen, dass harte Fakten

¹⁰⁴ So charakterisiert die Unterscheidung beispielsweise Fischer (2016), S. 12.

¹⁰⁵ Mit Hasker (1989), S. 83–89, kann man ferner sagen, dass wahrheits-

über t »intrinsische Fakten« über t sind, während weiche Fakten über t solche sind, die in einer »extrinsischen Relation« zu t stehen (Fischer und Todd 2015b, S. 12–13). Ockhams Ausweg zufolge sind Tatsachen wie die, dass es der Fall war, dass Petrus Jesus zu t_n dreimal verleugnen würde, oder dass die Proposition »Petrus wird Jesus zu t_n dreimal verleugnen« wahr war, weiche Fakten über die Vergangenheit relativ zu t_n . Dasselbe gilt auch in Bezug auf Gottes Vorherwissen, dass Petrus Jesus zu t_n dreimal verleugnen wird, und entsprechende wahre Propositionen. Auch hier handelt es sich Ockhams Ansatz zufolge nicht um harte, sondern lediglich um weiche Fakten über die Vergangenheit, die daher auch nicht der Notwendigkeit der Vergangenheit unterliegen.

Ausgerüstet mit diesen Ockhamschen Unterscheidungen können wir auch das oben im Abschnitt 4.3 zu Boethius vorgestellte Boethius-Pike-Fischer-Argument für den theologischen Determinismus genauer analysieren. Es lautete, unter der Annahme, dass S zu t_2 X tut und t_2 später als t_1 ist:

Das Boethius-Pike-Fischer-Argument

- (1) Gott glaubte zu t_1 (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann), » S wird zu t_2 X tun«.
- (2) Notwendigerweise: Wenn (1) gilt, dann tut S zu t_2 X .
- (3) Der in (1) beschriebene Sachverhalt liegt relativ zu t_2 in der Vergangenheit.
- (4) S hat zu t_2 oder kurz vorher nur dann die Macht (die Fähigkeit, das Vermögen), X zu t_2 zu unterlassen, wenn es möglich ist, dass Gott zu t_1 glaubt (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann), » S wird zu t_2 X tun«, doch S X zu t_2 unterlässt.

funktionale Propositionen genau dann zukunftsindifferent sind, wenn die für sie konstitutiven Propositionen zukunftsindifferent sind, und dass quantifizierte Propositionen genau dann zukunftsindifferent sind, wenn jede ihrer potentiellen Instanzen zukunftsindifferent ist.

- (5) Es ist aber nicht möglich, dass Gott zu t_1 glaubt (was man auf Deutsch mit dem Satz ausdrücken kann), » S wird zu t_2 X tun«, doch S X zu t_2 unterlässt.
- (6) Also liegt es zu t_2 oder kurz vorher nicht in S 's Macht, X zu t_2 zu unterlassen.

Schritt (4), so hatte ich erläutert, folgt aus (1) und (3) und dem folgenden Prinzip der Unveränderbarkeit der Vergangenheit:

(FP*) Ein Akteur S hat zu (oder kurz vor) t nur dann die Macht, zu t X zu tun (oder zu unterlassen), wenn es möglich ist, dass die Vergangenheit bis zu t identisch mit der faktischen ist und S zu t X tut (bzw. unterlässt).

Die Idee hinter diesem Prinzip lässt sich auch so beschreiben, dass alles, was wir zu tun und zu unterlassen vermögen, nur in Verlängerung der aktuellen Vergangenheit geschehen kann. Ockhamisten aber leugnen bzw. differenzieren (FP*). Nennen wir die harte Vergangenheit relativ zu einem Zeitpunkt t die Menge aller harten Fakten relativ zu t . Ockhamisten behaupten statt (FP*):

(FP**) Ein Akteur S hat zu (oder kurz vor) t nur dann die Macht, zu t X zu tun (oder zu unterlassen), wenn es möglich ist, dass die harte Vergangenheit bis zu t identisch mit der faktischen ist und S zu t X tut (bzw. unterlässt).

Damit wird klar, dass Ockhamisten das Boethius-Pike-Fischer-Argument in der vorliegenden Form für ungültig erklären. Denn mit diesem alternativen Prinzip (FP**) folgt (4) nicht aus (3)! Um diese entscheidende Zwischenkonklusion mit Hilfe von (FP**) abzuleiten, müsste (3) ersetzt werden durch:

- (3*) Der in (1) beschriebene Sachverhalt liegt relativ zu t_2 in der harten Vergangenheit.

Doch wäre ein entsprechend modifiziertes Argument stichhaltig? Das wäre nur dann der Fall, wenn (3*) wahr ist, und letzteres würde nur dann gelten, wenn allgemein Gottes zukunftsbezogene Überzeugungen rückblickend harte Fakten der Vergangenheit sind. Genau das aber bestreiten Ockhamisten. Das in (1) beschriebene Faktum über Gottes Wissen etwa handelt relativ zu t_1 auch über Zukünftiges und ist damit ein weiches Faktum relativ zu t_1 . Insbesondere ist damit, dass ›S wird zu t_2 X tun‹ zu t_1 wahr ist, laut Ockham und Autoren, die ihm folgen, nicht die Potentialität in S aufgehoben, X zu t_2 zu unterlassen.

Wie tragfähig ›Ockhams Ausweg‹ ist, kann hier nicht weiter erörtert werden. Verschiedene Autoren (darunter John Martin Fischer in der angeführten Literatur) verwerfen ihn, auch wenn eine Ockhamsche Lösung analoger Fassungen des Problems des logischen Determinismus oder Fatalismus weithin akzeptiert wird. Für eine ausführlichere Diskussion und einen Vergleich der Ockhamschen Antwort bezogen auf logischen und theologischen Determinismus siehe Jäger (2017) und die dort angeführte weitere Literatur.¹⁰⁶

5. Luis de Molina: Mittleres Wissen¹⁰⁷

Molina entwickelt seine Thesen zum Thema Willensfreiheit rund 40 Jahre nach dem Konzil von Trient, das insbesondere in seinem Rechtfertigungsdekret die katholische Lehre zum Thema Freiheit und Gnade im Blick auf die theologischen Herausforderungen der Reformation geschärft und verteidigt hatte. Mitte der 1500er Jahre hatte Molina in seinem vierjährigen Philosophiestudium in Coimbra zunächst ausgiebig Aristoteles und später

vor allem Thomas von Aquin studiert. Zur Zeit der Überarbeitung seines Summenkommentars Mitte der 1580er Jahre und des Verfassens der aus diesem Kommentar destillierten *Concordia* konnte er darüber hinaus auf umfangreiche Beschäftigungen mit anderen Giganten der Philosophie- und Theologiegeschichte zurückgreifen, darunter auf die oben angesprochenen Autoren Augustinus, Boethius, Anselm, Scotus und Ockham. Auch durch seinen Aufenthalt im thomistisch geprägten Salamanca war Molina mit dem zeitgenössischen Thomismus gut vertraut, doch auch Scotus übte großen Einfluss auf ihn aus. (Ignatius von Loyola, mit dem Molina sich Anfang der 1550er Jahre in Salamanca ausführlich beschäftigt hatte, hatte zu Beginn der 1530er Jahre in Paris Theologie studiert, wo einige Jahre zuvor schon Erasmus von Rotterdam, wie er in einem Brief an Thomas Gray von 1497 bekundet, nicht umhin konnte, zum Scotisten zu werden.¹⁰⁸ Insgesamt entsteht die *Concordia* somit vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der gesamten mittelalterlichen und reformatorischen Debatten zum Thema Freiheit und Gnade und bildet zugleich einen letzten theologisch-philosophischen Gipfelpunkt der Diskussionen des Themas in vorneuzeitlicher Tradition.

Molina greift einerseits Scotus' These von der Kontingenz alles Geschehens aufgrund seiner letzten Abhängigkeit vom göttlichen Willen auf.¹⁰⁹ Andererseits argumentiert er aber mit Thomas, dass, gegeben ein bestimmter göttlicher Wille, menschliche Zweitursachen wesentlich an ihren eigenen Handlungen mitwirken müssen, eben damit es in einem hinreichend robusten Sinne ihre Handlungen sind, und dass solche Zweitursachen in ihren Entscheidungen frei sind. In gewissen Hinsichten lässt sich Molinas Theorie des Mittleren Wissens als eine Synthese zwischen

¹⁰⁶ S. auch die Diskussion des Themas von Hunt (2017).

¹⁰⁷ Verschiedene Überlegungen in diesem und im folgenden Kapitel finden sich, teils vorbereitet, teils vertieft, in Jäger (2009), (2011a), (2011b), (2013a), (2013b), (2015).

¹⁰⁸ »Ego ille vetus theologus nuper Scotista esse coepi; ... Luteciae in sacrosancto theologiae Scotisticae templo Sorbona« (Erasmus, Brief an Gray, 190.191).

¹⁰⁹ Für eine ausführlichere Untersuchung des Einflusses von Scotus auf Molina siehe etwa Anfray (2014).

diesen beiden, von Scotus und Thomas einflussreich verteidigten philosophisch-theologischen Kernthesen verstehen.

5.1 Die Grundidee

Molinas größte Innovation und der Kern seines Ansatzes, so sah es schon viele seiner Zeitgenossen, ist seine These, dass Gott *scientia media* besitzt. »Mittleres Wissen«, erklärt Molina in der *Concordia*, 52.9, sei ein Wissen,

»durch das Gott kraft des höchsten und unerforschlichen Erfassens eines jeden freien Entscheidungsvermögens in seinem eigenen Wesen unmittelbar erkennt, was das Entscheidungsvermögen aus seiner angeborenen Freiheit heraus tun würde, wenn es sich in dieser oder in jener oder auch unendlich vielen Ordnungen der Dinge befände – auch wenn es tatsächlich das Gegenteil tun könnte, falls es wollte«. ¹¹⁰

Molina zufolge handelt es sich dabei um ein Wissen, das Gott bereits (in einem explanatorischen, nicht zeitlichen Sinne) »vor« seiner Entscheidung zur Verfügung steht, welche mögliche Welt mit welchen Kreaturen aktual werden möge. Mittleres Wissen ist ein göttliches Wissen darüber, was jedes mögliche mit Entscheidungsfreiheit ausgestattete Wesen in jeder möglichen Situation, in der es sich vorfinden könnte, *aus freien Stücken* tun würde. Wie sind die Behauptung, dass es ein solches Wissen gibt, und ihre philosophischen Voraussetzungen genauer zu verstehen?

Molina wird nicht müde zu betonen, dass jedes *freie* Entschei-

dungsvermögen, das sich (frei) zu einer bestimmten Handlung entscheidet, falls es wollte, auch anders entscheiden könnte, und gemeint ist: unter gleichen Bedingungen auch anders entscheiden könnte. ¹¹¹ Molina akzeptiert somit eine Form des Prinzips der alternativen Möglichkeiten, speziell die These, dass eine Handlung oder Entscheidung nur dann in einem für moralische Verantwortlichkeit hinreichend robusten Sinne frei ist, wenn sie unter gleichen Umständen auch anders hätte ausfallen können. Die Pointe liegt darin, dass es somit in einem solchen, libertarischen Sinne freie menschliche Handlungen und Entscheidungen gibt und dennoch alles Geschehen von Gottes Willen abhängt. Dies lässt sich Molina zufolge genau deshalb behaupten, weil es allein Gottes Entscheidung war, welche von unendlich vielen logisch möglichen Welten mit welchen Wesen aktual werden sollte. Für *jedes* aktual existierende Wesen und jeden bestehenden kontingenten Sachverhalt gilt, dass Gott sie auch nicht hätte aktualisieren können. Hätte er etwas anderes gewollt, so wäre anderes der Fall gewesen. Insofern bleibt Gott die *causa prima* allen Geschehens. Andererseits, meint Molina, kann und hat Gott gleichwohl Wesen erschaffen, die als *causae secundae* Entscheidungen treffen, die weder kausal noch in anderer Weise durch göttliche Akte oder göttliche Allwissenheit determiniert sind.

Alles, was geschieht, ist somit entweder von göttlicher Vorsehung positiv beabsichtigt (*providentia approbationis*) oder, im Falle von freien menschlichen Entscheidungen oder von Ereignissen, die von menschlicher Entscheidungsfreiheit abhängen, zumindest zugelassen (*providentia concessionis*). Freie geschöpfliche Entscheidungen bleiben dabei auch stets auf die kontinuierliche Mithilfe Gottes und ein Zusammenwirken mit ihm angewiesen: Sie bedürfen der allgemeinen Mitwirkung (*concursus*

¹¹⁰ Für den lateinischen Text siehe in diesem Band, Text und Übersetzung, 52.9. Inhaltlich führt Molina den Gedanken bereits in 49.11 ein, doch dort verwendet er den Begriff der *scientia media* noch nicht, sondern subsumiert das betreffende göttliche Wissen noch unter *scientia naturalis*. Vgl. hierzu seine Erläuterungen in 53, memb. 2, 22, sowie in 53, memb. 1, 6.

¹¹¹ Vgl. hierzu etwa auch 49.11; 50.15; 52.10; oder 2.3: »Quo pacto illud agens liberum dicitur quod positus omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit« (S. 14).

generalis) durch Gott. Damit dessen Geschöpfe aber als partikuläre Ursachen (*causae particulares*) tatsächlich bestimmte Wirkungen hervorrufen, muss ihr kreatürlicher Wille den göttlichen Willen zweitursächlich komplementieren, ihn näher bestimmen und auf eine bestimmte Wirkung hin ausrichten. Auf diese Weise, meint Molina, erweisen sich göttlicher Plan und menschliche Freiheit als miteinander vereinbar.

Bedingungssätze, die mögliche freie Handlungen und Entscheidungen von – ggf. bloß möglichen – Wesen beschreiben, heißen in der heutigen Literatur zum Thema *kontrafaktische Freiheitskonditionale*. Der Ausdruck hat gewisse Nachteile, denn er legt nahe, dass es nur um Handlungen und Entscheidungen geht, die faktisch niemals stattfinden. Doch obwohl dies auf viele, ja, auf unendlich viele von ihnen zutrifft, bezieht Molinas These sich keineswegs nur auf im eigentlichen Sinne *kontrafaktische* Sachverhalte, sondern auch auf solche, in denen es um tatsächlich existierende Wesen und deren faktische Entscheidungen geht. Es gilt daher zunächst grob zwei Arten entsprechender *Freiheitskonditionale* zu unterscheiden: erfüllte (mit wahren Antezedentien) und nicht erfüllte (mit falschen Antezedentien). Betrachten wir ein Lieblingsbeispiel Molinas: Gott weiß, dass Petrus, wenn er in der Nacht vor Jesu Tod gefragt würde, ob er zu dessen Jüngern gehöre, dies, noch ehe der Hahn kräht, dreimal (aus freien Stücken) leugnen würde (vgl. Mt 26, 69–75; Mk 14, 66–72; Lk 54–62; Joh 18, 16–24). Der eingebettete Konditionalsatz hat, wie wir hier annehmen wollen, ein erfülltes, wahres Antezedens (Petrus wurde gefragt). Nicht erfüllte *Freiheitskonditionale* dagegen handeln entweder von existierenden Akteuren und möglichen Entscheidungen dieser Akteure, die niemals stattfinden, oder sogar von möglichen Akteuren, die *de facto* nie existieren. In beiden Fällen handelt es sich, wie es oft heißt, um bedingt zukünftige Geschehnisse oder ›Futurabilien‹, die faktisch nie realisiert werden.

Da es in beiden Fällen um *Konditionale* geht, deren Wahrheitswerte Gott bereits vor der Aktualisierung der aktuellen Welt

kennen soll, könnte man sie evtl. besser als ›präfaktische Freiheitskonditionale‹ bezeichnen. Dies sollte dann jedoch nicht im Sinne einer zeitlichen Ordnung gelesen werden, die anzunehmen Molinas Bild von der göttlichen Schöpfungssituation zuwiderliefe. Zwar wählt Molina in der *Concordia* häufig Darstellungen, die, flüchtig gelesen, suggerieren, dass göttliche Handlungen ein Früher und ein Später haben. Tatsächlich lehnt er sich in dieser Frage jedoch eng an die Augustinus-Boethius-Thomas-Tradition an, der zufolge Gott in außerzeitlicher Ewigkeit existiert und somit auch sein Akt der Aktualisierung einer Welt nicht so gedacht werden kann, dass er in einem zeitlichen Sinne vor der Existenz dieser Welt stattfindet. Molina ist Atemporalist.¹¹² Das »vor« in Aussagen wie: »Gott wusste vor der Aktualisierung der tatsächlichen Welt, was jedes mögliche Wesen in jeder möglichen Situation aus freien Stücken tun würde« ist, wenn es um Mittleres Wissen geht, ausschließlich im Sinne einer explanatorischen Abfolge, *prius ratione*, zu verstehen, denn Gottes Entscheidung für unsere tatsächliche Welt lässt sich allenfalls »in unserer Art des Verstehens« – *nostro intelligendi modo*, wie Molina sich oft ausdrückt – als in zeitlichen Strukturen geschehend beschreiben. Im Folgenden ist die Rede von ›Wissen, bevor ...‹, ›Vorwissen‹ usw. in solchen Kontexten stets in einem solchen nicht-zeitlichen Sinne zu lesen. Ich werde darüber hinaus dem in der Debatte üblichen Sprachgebrauch folgen und nicht nur nicht erfüllte, sondern auch erfüllte *Freiheitskonditionale* der Einfachheit halber als ›kontrafaktisch‹ bezeichnen.

Um diesen Bedingungen Rechnung zu tragen, sollte in jenen (im erläuterten Sinne verstandenen) *kontrafaktischen Freiheitskonditionalen*, die Gott laut Molina bereits in der Schöpfungssituation kennen soll, nicht von menschlichen Personen, von (existierenden) Subjekten o. ä. die Rede sein, denn diese gibt es vor der Aktualisierung einer bestimmten möglichen Welt noch

¹¹² Vgl. hierzu vor allem die Abhandlung 48 sowie zu Details unseren Kommentar zu 52.3.

nicht. Man kann sich behelfen, indem man stattdessen von ›individuellen geschöpflichen Essenzen‹ spricht, die in bestimmten, vollständig zu beschreibenden Umständen frei in bestimmter Weise handeln würden. Eine individuelle geschöpfliche Essenz ist dabei, etwas vereinfacht gesprochen, zu verstehen als die Menge aller Eigenschaften, die in genau einem geschöpflichen Individuum instantiiert würden (oder werden), wenn dieses existieren würde (oder existiert).¹¹³ Zu beachten ist ferner, dass es in den betreffenden Freiheitskonditionalen ausschließlich um Handlungen von potentiellen, handlungsfähigen Geschöpfen und nicht um göttliche Handlungen oder Entscheidungen geht. (Molina bestreitet in 52.11–52.13 nachdrücklich, dass Gott Mittleres Wissen von seinen eigenen Entscheidungen hat. Vgl. hierzu ausführlich unseren Kommentar.) Die betreffenden ›kontrafaktischen‹ geschöpflichen Freiheitskonditionale haben dann die folgende Form:

(KF) Wenn die geschöpfliche Essenz E in den (vollständig spezifizierten) Umständen U instantiiert wäre, würde das betreffende Subjekt aus freien Stücken X tun.¹¹⁴

Insgesamt lässt sich Molinas Bild der göttlichen Schöpfungssituation damit wie folgt zeichnen. Die Aktualisierung der tatsächlichen Welt beruht auf einem freien göttlichen Willensakt. Doch es gibt Sachverhalte, die sich selbst göttlicher Kontrolle entziehen. Hierzu gehören zunächst alle *metaphysischen* oder im weiteren Sinne *logischen* Notwendigkeiten. Ein Sachverhalt ist im weiteren Sinne *logisch* notwendig, wenn er in jeder möglichen Welt besteht.¹¹⁵ Da Gott allwissend ist, umfasst sein Wissen u. a.

¹¹³ Vgl. hierzu ausführlicher Flint (1998), S. 46 f., und zum Begriff der individuellen Essenz insbesondere Plantinga (1977), Kap. V.

¹¹⁴ Diese Formulierung lehnt sich an Flint (1998), S. 47, an.

¹¹⁵ Dies wird häufig von ›logischer Notwendigkeit‹ unterschieden, die einem Sachverhalt bezogen auf eine formale Sprache S zuzuschreiben ist. Die

alle solchen Notwendigkeiten. Vielleicht inspiriert durch eine ähnliche Terminologie bei Scotus, nennt Molina dieses Wissen ›Natürliches Wissen‹ (*scientia naturalis*). Da für Molina die Tatsache, dass ein Sachverhalt möglich ist, ihrerseits logisch oder metaphysisch notwendig ist, schließt Gottes Natürliches Wissen neben beispielsweise logischen und mathematischen Wahrheiten auch sein Wissen um all das mögliche Kontingente ein, das zu aktualisieren für ihn möglich ist. (Was möglich ist und was nicht, schwankt dieser Idee zufolge nicht von möglicher Welt zu möglicher Welt.) Festzuhalten ist des Weiteren, dass Gott sein Natürliches Wissen bereits in dem Sinne ›prävolitional‹¹¹⁶ zur Verfügung steht, dass es explanatorisch ›vor‹ seinem kreativen Willensakt vorliegt, durch den er eine bestimmte mögliche Welt zur aktuellen macht. (Obwohl Molina dies, soweit ich sehe, nicht eigens betont, ist darüber hinaus klar, dass Gottes Natürliches Wissen mit seiner Aktualisierung einer bestimmten Welt nicht erlischt: Auch wenn er sich für eine bestimmte Welt entschieden hat, kennt er weiterhin alle notwendigen Wahrheiten; sein Natürliches Wissen besteht nicht nur prä-, sondern auch postvolitional.)

Durch sein Natürliches Wissen kennt Gott dieser Vorstellung zufolge z. B. die möglichen Resultate indeterministischer kausaler Interaktionen aller Dinge, die er erschaffen könnte. Ferner weiß er durch dieses Wissen auch, was in einer deterministischen Welt mit bestimmten Anfangsbedingungen, bestimmten Naturgesetzen usw. durch die kausalen Interaktionen geschaffener Dinge *definitiv* geschehen würde. Was er durch sein Natürliches Wissen nicht weiß, ist dagegen, was in nicht-deterministischen Welten – inklusive solcher, in denen es im libertarischen

Rede von ›im weiten Sinne logischer Notwendigkeit‹ folgt Plantinga (1974), der von ›broadly logical necessity‹ spricht.

¹¹⁶ Diese Terminologie ziehen – im Bewusstsein dessen, dass es sich bei Molina nicht um ein zeitliches ›prä-‹ handeln kann – z. B. in Erwägung: Freddoso (1988b), S. 3 f. und passim; Zagzebski (1991), S. 125; Flint (1998), S. 37 f.; Fischer (2008), S. 21 f.

Sinne freie menschliche Entscheidungen gibt – geschähe, wenn er solche Welten realisieren würde. Da Natürliches Wissen sich nur auf notwendige Sachverhalte bezieht und freie Entscheidungen nicht notwendig sind, erstreckt sich Gottes Natürliches Wissen nicht auf freie menschliche Entscheidungen. Wie sich mögliche menschliche Wesen in bestimmten Umständen frei entscheiden würden, ist Molina zufolge jedoch Gegenstand von ›Mittlerem Wissen‹ (*scientia media*). Auch dieses Wissen steht Gott bereits prävolitional, d. h. explanatorisch gesehen ›vor‹ seiner Willensentscheidung für eine bestimmte mögliche Welt zur Verfügung, denn Gott kennt die Wahrheitswerte aller entsprechenden kontrafaktischen Freiheitskonditionale. Seinen Namen trägt dieses Wissen jedoch deshalb, weil es neben dieser Gemeinsamkeit mit Gottes Natürlichem Wissen auch eine Gemeinsamkeit mit seinem postvolitionalen Wissen darüber hat, was kontingenterweise in der tatsächlichen Welt der Fall sein wird.

Jenes postvolitionale Wissen, das Gott erst logisch nach seiner Entscheidung, welche Welt aktuell werden möge, zur Verfügung steht, nennt Molina ›Freies Wissen‹ (*scientia libera*). Denn es umfasst alle kontingenten Sachverhalte, die aufgrund von Gottes freier Entscheidung für eine bestimmte mögliche Welt de facto bestehen und bestehen werden. Das Mittlere Wissen tauft Molina also deshalb mit diesem Namen, weil es insofern ›zwischen‹ Natürlichem und Freiem Wissen liegt, als es zwar einerseits wie Natürliches Wissen bereits prävolitional vorliegt, sich jedoch anders als das Natürliche Wissen nicht auf metaphysisch notwendige, sondern wie das Freie Wissen auf kontingente Sachverhalte bezieht. Die folgende Tabelle fasst die Hauptcharakteristika dieser drei Wissensarten zusammen¹¹⁷:

¹¹⁷ Eine ähnliche Schematisierung findet sich in Flint (1998), S. 42.

Wissensarten	Natürliches Wissen (<i>scientia naturalis</i>)	Mittleres Wissen (<i>scientia media</i>)	Freies Wissen (<i>scientia libera</i>)
Stadium im Schöpfungsprozess / Beziehung zu Gottes Willen	prävolitional, unabhängig von Gottes Willen	prävolitional, unabhängig von Gottes Willen	postvolitional, abhängig von Gottes Willen
Gegenstände / Inhalte	metaphysisch notwendige Sachverhalte / Propositionen	metaphysisch kontingente Sach- verhalte / Propositionen	metaphysisch kontingente Sachverhalte / Propositionen

Tabelle 2: Drei Arten göttlichen Wissens nach Molina

5.2 Zur Originalität von Molinas Theorie des Mittleren Wissens

Molina ist der erste, der die Theorie des Mittleren Wissens klar formuliert und systematisch ausarbeitet und verteidigt. Gleichwohl hat sein Ansatz Vorläufer. In Abhandlung 53, memb. 2, 22, sagt Molina zu diesem Thema, dass seine Thesen von dem, was die »heiligen Väter und katholischen Doktoren«, deren Werke er ausgiebig studiert habe, sagen, erleuchtet seien. Er lege nur etwas klarer die Grundlagen dessen dar, wie »all diese Dinge« miteinander in Einklang stünden. Die heiligen Väter hätten, wenn auch nicht in unseren Worten, so doch die Sache selbst – gemeint ist das Mittlere Wissen – ebenfalls behauptet (*si non nostris verbis, re tamen ipsa affirmare*, S. 377).

Tatsächlich unterscheidet etwa Thomas, wie wir gesehen haben, (i) Dinge, die nicht aktual sind, es aber einmal waren oder sein werden, von (ii) solchen, die lediglich im Vermögen Gottes

bestehen und nicht aktual sind und es auch niemals sein werden. Die erstgenannten erkennt Gott laut Thomas per atemporal-ewiger *scientia visionis*, die anderen per *scientia intelligentiae* (ST I, q. 14, a. 9, resp.). Gott, so heißt es, weiß nicht nur alles, was aktual ist oder sein wird, sondern auch alles, was lediglich in seinem Vermögen oder dem Vermögen seiner Geschöpfe liegt (ST I, q. 14, a. 13, resp.). Auch Scotus sagt, göttliche Ideen gebe es sowohl von Möglichkeiten, die in Zukunft realisiert oder aktualisiert werden, als auch von solchen, die dies nicht werden. Der Unterschied bestehe nur im Akt des göttlichen Willens, der sich im einen Fall für und im anderen Fall gegen die Dinge entscheide (vgl. etwa Reportatio IA, d. 38, n. 33, S. 48/49).

Auch zu Molinas Lebzeiten soll seine Theorie sich im Denken anderer Theologen angekündigt haben. Sein Mitbruder Petrus de Fonseca etwa soll explizit behauptet haben, er sei es gewesen, der die Theorie der *scientia media*, zumindest in *nuce*, entwickelt und schon 1566 im Rahmen von Vorlesungen vorgetragen habe. Molina dagegen fand zu seiner Verwunderung größere Teile seiner Vorlesungsmanuskripte zur *Prima pars* in einem von Fonseca noch vor Molinas Publikation der *Concordia* und seines eigenen Kommentars zur *Prima pars* veröffentlichten Summenkommentar wieder. Molinas Manuskripte kursierten seit seinen Vorlesungen in Évora in Form von Mit- und Abschriften.

Einigen Hinweisen zufolge sollen auch die Jesuiten Francisco Toledo um 1570 sowie Robert Bellarmin und dessen Schüler Leonhard Lessius, die letztgenannten 1573 bzw. 1585 in Löwen, molinistische Ideen öffentlich vertreten haben. 1582 soll darüber hinaus in einer Disputation der Jesuit Prudentius de Montemayor molinistische Thesen auf die Frage angewandt haben, wie Christus trotz Gottes ewigem Heilsbeschluss sein Leiden und seinen Kreuzestod freiwillig habe in Kauf nehmen können. Wie die Akten der spanischen Inquisition belegen, wurde de Montemayor hierfür von Báñez entschieden angegriffen und der spanischen Inquisition gegenüber der Häresie bezichtigt. Auch Gregor von Valencia, der die *Concordia* später in Rom für die Jesuiten vertei-

digte, soll 1584 in Ingolstadt in seiner Disputation *De praescientia Dei* eine inhaltlich Molinas Lehre vom Mittleren Wissen nahe stehende Doktrin verteidigt haben.¹¹⁸ All diese Hinweise sind jedoch einigermaßen vage und recht spärlich belegt, weshalb es nicht allzu gewagt erscheint, Molina als den eigentlichen Vater der Theorie des Mittleren Wissens zu bezeichnen.

5.3 Der Streit mit den Báñezianern: *praedeterminatio physica* statt *scientia media*?

Molinas Ansatz gewinnt weiter an Kontur, wenn man die Grundzüge der wichtigsten Gegenposition, der báñezianisch-thomistischen Theorie göttlicher Vorsehung betrachtet. Der Ausdruck ›Thomismus‹ stehe im Folgenden auch ohne den Zusatz ›báñezianisch‹ oder ›dominikanisch‹ für das sich dezidiert auf Thomas von Aquin berufende System der Dominikaner, wie es zu Molinas Zeiten am einflussreichsten durch Báñez und dessen Schüler Álvarez entwickelt und verteidigt wurde. Diese verstanden sich als Verwalter des geistigen Erbes von Thomas – was allerdings auch die meisten jesuitischen Theologen von sich behaupteten. Was als korrekte Thomas-Interpretation bzw. als hinreichend in seiner Tradition verwurzelte Entfaltung seiner Lehre gelten kann, war und ist bis heute kontrovers. Im Folgenden sage ich ›thomatisch‹ (statt ›thomistisch‹), wo eine These Thomas selbst zugeschrieben wird.

Sämtliche menschliche Handlungen und Entscheidungen, darüber bestand bei keiner der streitenden Parteien Zweifel, fallen in den Gegenstandsbereich göttlicher Vorsehung. Doch wie können solche Handlungen und Entscheidungen dann frei sein? Die Theologen des Predigerordens betonten die absolute Souveränität Gottes. Die Jesuiten hingegen legten mehr Gewicht auf

¹¹⁸ Vgl. zu diesen Thesen und Geschehnissen die kursorischen Ausführungen von Hentrich (1928), S. 20 f., zur »Geschichte des Prämolinismus«.

die Freiheit des Menschen, wobei diese wesentlich die Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen beinhalten sollte – inklusive der Möglichkeit, göttliche Gnadenangebote anzunehmen oder abzulehnen. Die Schwierigkeit bestand für beide Seiten darin, dem jeweils anderen Aspekt in gebührender Weise Rechnung zu tragen.

Die Dominikaner bekräftigten, dass Gott als absolut souveräne *prima causa* allen weltlichen Geschehens alles festlege: »Insofern Gott die Ursache allen Seins ist«, schreibt Báñez in seinem Thomas-Kommentar zur *Prima pars*, »setzt er nichts voraus, das von einem anderen gemacht ist, von dem er nicht selbst die Ursache ist, und so determiniert er alles und wird von nichts determiniert.«¹¹⁹ Wäre das Zusammenwirken der Erstursache mit geschaffenen Zweitursachen – inklusive mit menschlichen Geschöpfen – bei Gottes Einwirkung auf die Zweitursachen nicht unweigerlich wirksam, so Báñez, dann könnten die Zweitursachen ihre Wirkungen überhaupt nicht hervorbringen. Also könne keine Zweitursache handeln, wenn sie nicht von einer Erstursache wirksam determiniert worden wäre.¹²⁰

Auf solchen Überlegungen beruht der berühmte Báñezianisch-thomistische Begriff der *praemotio physica* oder *praedeterminatio physica*, der eine wichtige Negativ-Folie des molinistisch-jesuitischen Begriffs der *scientia media* darstellt. Besonders ausführlich und klar entfaltet diesen Terminus in der Thomistenschule des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts Diego Álvarez in seinem Buch *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii, viribus et libertate ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia, libri XII* (1610). Auch Álvarez betont, Gott sei »Herr aller Zweit-

¹¹⁹ »Deus autem cum sit causa totius entis nihil praesupponit ab alio factum, cuius ipse non sit causa, et ita omnia determinat et a nullo determinatur« (Báñez, Commentaria, q. XXIII, a. III, concl. 9, S. 277).

¹²⁰ »Si concursus primae causae non esset efficax ad determinandum omnes causas secundas, nulla secunda causa operaretur suum effectum. Quia nulla secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a prima determinata« (Báñez, Commentaria, q. XIV, a. XIII, S. 216).

ursachen« und verwende diese daher, wann und wie er wolle.¹²¹ Entsprechend sei für die einzelnen supranaturalen, heilsrelevanten Akte eine den freien Willen »physisch zum Handeln prä-determinierende« Gnadenhilfe notwendig.¹²² Jene Hilfe, durch die Gott nicht nur anrate, dazu locke, einlade oder uns auf eine andere Weise innerlich moralisch dahin ziehe, dass wir handeln, sondern durch die er dies wahrhaft wirklich und wirksam mache, prä-determiniere den freien Willen physisch zur Kooperation.¹²³ Anders als jener bloß moralische Einfluss auf den Willen, den die Thomisten ebenfalls als eine Form von »Prädetermination« bezeichnen (*praedeterminatio moralis*), garantiert Álvarez zufolge nur eine solche physische Prädetermination Wirksamkeit im Hinblick auf die Ausführung des Aktes. Nur sie mache es unausweichlich, dass die vom Willen gewählte Handlung auch tatsächlich statffinde.

Die entscheidende Frage lautet, ob und, wenn ja, in welchem Sinne diese These die auch von den Thomisten geforderte Freiheit menschlicher Handlungen und Entscheidungen bewahren kann. Laut Álvarez ist göttliche Prädetermination mit einer Selbstdeterminierung des freien menschlichen Willens vereinbar: Der freie Wille des Menschen determiniere sich selbst zu seiner Handlung – prä-determiniert sei dies jedoch durch Gott.¹²⁴ »Physisch«, so Álvarez, bedeute im vorliegenden Zusammenhang

¹²¹ »Deus est Dominus omnium causarum secundarum; ergo utitur illis quando vult et quomodo vult« (Álvarez, Auxiliis, disp. XXIII, S. 180).

¹²² »[A]d singulos actus supernaturales est necessarium auxilium gratiae physice praedeterminans liberum arbitrium ad operandum« (Álvarez, Auxiliis, disp. XCI, S. 607). »Ad singulos actus est necessario auxilium gratiae, physice determinans voluntatem nostram ad consensum« (ibid., S. 606).

¹²³ »Auxilium illud, per quod Deus non solum suadendo, alliciendo, invitando, vel aliter etiam interius moraliter attrahendo, sed vere efficienter, & efficaciter facit nos operari, physice praedeterminat liberum arbitrium ad cooperandum« (Álvarez, Auxiliis, disp. XCI, S. 606).

¹²⁴ »Liberum hominis arbitrium ... licet determinet sibi suum actum, illum tamen determinat praedeterminatum a Deo« (Álvarez, Auxiliis, disp. XXII, S. 175).

nicht »naturhaft«, sondern bezeichne eine Form von Prädetermination, die im Gegensatz zu einer bloß moralischen und metaphorischen Prädetermination wahrhaft und wirklich sei.¹²⁵ Gleichwohl hält er unmissverständlich fest, dass ein von Gott in dieser Weise prädeterminierter Wille zwar frei, aber unfehlbar – und das heißt hier: unweigerlich und unausweichlich – die von Gott prädeterminierte Handlung ausführe: »[V]oluntas libere et infallibiliter operetur actum a Deo praedeterminatum« (Álvarez, Auxiliis, disp. XXIII, S. 188). Ähnlich sagt auch Báñez über das Beispiel des sündigenden und bereuenden Petrus, es impliziere einen Widerspruch anzunehmen, Petrus stimme, insoweit er frei handele, während er der Gnade ausgesetzt sei, bei vorhandener wirksamer Gnadenhilfe dem rufenden und vorbereitenden Gott nicht zu.¹²⁶

Die Jesuiten fanden diesen Ansatz zutiefst unbefriedigend und letztlich unverständlich. Denn wie kann eine Handlung, die in dieser Weise unfehlbar prädeterminiert ist, als frei gelten? Molina hält dagegen, dass die göttliche Gnadenhilfe nicht allein und nur aus ihrer eigenen Natur heraus wirksam oder unwirksam sei, sondern dass ihre Wirksamkeit davon abhängt, ob der menschliche Wille ihr zustimme und mit ihr kooperiere – ganz so, wie es das Rechtfertigungsdekret des Tridentinums lehre (53, memb. 1, 7, S. 361).

Aus dem Gesagten erhellt, dass die Báñezianer im Gegensatz zu den Jesuiten offenbar keine libertarische, sondern eine kom-

¹²⁵ »Quando ergo asserimus, Deum sua motione efficaci physice praedeterminare voluntatem creatam, ut ipsa libere operetur actus bonos, verbum physice ... non accipitur, ut significet idem, quod naturaliter, sed ut significet veram, & realem praedeterminationem condistinctam [sic!] contra illam, quae est solum moralis, aut metaphorica« (Álvarez, Auxiliis, disp. XXIII, S. 186).

¹²⁶ »Quantumlibet Petrus libere operetur, dum disponitur ad gratiam: implicat tamen contradictionem, quod simul stante eodem auxilio efficaci non consenti Deo vocanti et praeperanti« (Báñez, Commentaria, q. XXIII, a. VII, S. 309).

patibilistische Freiheitstheorie vertraten, der zufolge menschliche Entscheidungen auch dann als frei gelten können, wenn sie – in diesem Fall durch göttliche Entscheidungen – prädeterminiert sind und faktisch alternativlos bleiben. Molina dagegen bekennt sich dezidiert zu einem freiheitstheoretischen Inkompatibilismus und Libertarismus. Die zentrale Frage an den Molinisten lautet dann, wie – wenn überhaupt – seine inkompatibilistische Freiheitstheorie tatsächlich mit der (von den Jesuiten nicht in Abrede gestellten) Lehre von unfehlbarer göttlicher Vorsehung und universalem göttlichen Vorherwissen vereinbar ist. Es ist diese Frage, die Molina mit seiner berühmten Theorie des Mittleren Wissens zu beantworten sucht.

6. Einwände gegen Molinas Theorie des Mittleren Wissens

Molina hat seine Theorie des Mittleren Wissens philosophisch detailliert ausgearbeitet. Dies hat sie nicht vor massiven philosophischen und theologischen Angriffen bewahrt. Die Tatsache, dass sie bis heute zahlreiche Anhänger wie Gegner in ihren Bann zieht, dürfte neben der überhistorischen Bedeutung des Freiheitsthemas auch damit zu tun haben, dass Molinas Ansatz in tiefe allgemeinere metaphysische, logische und religionsphilosophische Wasser führt. Die Renaissance der Diskussionen um den Molinismus in der analytischen Philosophie hat in diesem Kontext alte Einwände präzisiert und wiederbelebt, aber auch bisher unentdeckte Schwierigkeiten aufgedeckt, die erst vor dem Hintergrund der seit den 1970er Jahren vor allem von David Lewis, John Pollock und Robert Stalnaker entwickelten Theorien kontrafaktischer Konditionale in befriedigender Klarheit formuliert werden können. (Die Zeit scheint uns hier in der Tat weiter »beraten« zu haben, wie Paul V. seinerzeit mutmaßte – auch wenn, wie wir sehen werden, Molinas Sache nach wie vor philosophisch wie theologisch kontrovers ist.) Im vorliegenden Kapitel skizziere ich einige der m. E. wichtigsten Einwände ge-

gen Molinas Theorie der *scientia media* sowie mögliche molinistische Repliken.

6.1 Löst Molinas Theorie das Problem des theologischen Determinismus?

Beginnen wir mit einer neueren Kritik von John Martin Fischer (Fischer 2008; 2009; 2011).¹²⁷ Er wendet ein, dass Molina keinesfalls eine Lösung des Problems des theologischen Determinismus entwickle, sondern den theologischen Kompatibilismus – die These, göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit seien miteinander vereinbar – schlicht voraussetze (ähnlich auch Hasker 1989, S. 18). Molinas Ansatz akzeptiere »from the outset ... that there exists a possible world in which God knows in advance that some agent does X and is nevertheless free to do otherwise« (Fischer 2009, S. 138 f.). Molinas Vorschlag sei daher »question-begging (or at least not dialectically helpful at all)« für den Disput über die Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit (2011, S. 213; 2008, S. 28). Speziell behauptet Fischer, jenes Argument, das ich oben in 4.3 als »Boethius-Pike-Fischer-Argument« bezeichnet und erörtert habe, werde von Molina nicht widerlegt. Fischer nennt es »basic argument« für den theologischen Inkompatibilismus und konstatiert, Molina versuche nicht einmal, es zu beantworten. Hierzu ist Folgendes zu sagen.

Fischer hat bei diesem Einwand offenbar in erster Linie Molinas Theorie des Mittleren Wissens im Auge. Und hinsichtlich dieser, in der Tat zentralen Komponente von Molinas Theorie ist Folgendes zuzugestehen: Der Begriff des Mittleren Wissens beschreibt die epistemische Eigenschaft des (göttlichen) Wissens um das, was Akteure bzw. deren Essenzen, wenn sie aktualisiert würden, aus freien Stücken in bestimmten Umständen tun wür-

den. Molina geht klarerweise davon aus, dass der Begriff kohärent ist, doch das ist nur dann der Fall, wenn das betreffende göttliche Wissen um menschliche Handlungen deren Freiheit nicht zerstört. Insofern ist es in der Tat irreführend, allein in Molinas These des Mittleren Wissens, wie einige Autoren (darunter Zagzebski 1991, Kap. 5; Kane 2005, S. 157) sagen, eine »Lösung« des Problems zu erblicken. Allerdings bettet Molina die Entwicklung seines Begriffs des Mittleren Wissens in eine umfassende Theorie der Willensfreiheit, des göttlichen Wissens und des theologischen Kompatibilismus ein, in deren Rahmen er sich ausführlich mit nahezu allen zu seiner Zeit bekannten Argumenten gegen eine Vereinbarkeit von göttlichem Wissen mit menschlicher Freiheit auseinandersetzt. Das belegen rund 500 Seiten Text der *Concordia* (in der Erstauflage) und zahlreiche weitere Schriften Molinas. Fischer behauptet dagegen allgemein über Molinas Theorie:

»The kernel set of ideas in Molina's theory of God's omniscience ... cannot be invoked to provide a solution to the problem posed by the relationship between God's omniscience and human freedom« (Fischer 2011, S. 208).

Doch dies ist aus mindestens zwei Gründen falsch. Zum einen gehören zum Kernbestand von Molinas Ideen eben auch seine (im vorliegenden Band dokumentierten) ausführlichen Auseinandersetzungen mit den wichtigsten gegnerischen Argumenten für die Unvereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit und seine, wie Molina meint, Widerlegung dieser Argumente. Molinas Theorie des Mittleren Wissens ist eingebettet in diese Auseinandersetzungen und stellt vor dem Hintergrund der These, dass bislang kein erfolgreiches Argument für die Unvereinbarkeitsbehauptung vorgelegt worden sei, keinen isolierten Lösungsvorschlag, sondern einen Erklärungsversuch der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit mit menschlicher Freiheit dar.

¹²⁷ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Jäger (2013a).

Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass Fischers »basic argument« einen temporalen und nicht einen atemporalen Sinn von göttlicher Allwissenheit zugrundelegt; das Boethius-Pike-Fischer-Argument versteht die Rede von göttlichem Vorherwissen buchstäblich so, dass Gott zu früheren Zeitpunkten vorausweiß, was sich später ereignen wird. Auch damit sitzt Fischers Vorwurf gegen Molina, so, wie Fischer ihn formuliert, einer *ignoratio elenchi* auf. Denn Molina ist, auch wenn er häufig temporale Redeweisen verwendet und von göttlicher *praescientia* spricht, offiziell Atemporalist. (Siehe hierzu etwa *Concordia*, Abhandlung 48.) Er kann Fischers »basic argument« in der vorliegenden Form daher auch aus prinzipiellen Gründen als falsch formuliert zurückweisen. Die Frage ist dann freilich, ob sich womöglich analoge Unvereinbarkeitsargumente gegen einen *atemporalistischen* Molinismus formulieren lassen. Ich rekonstruiere und verwerfe solche Argumente in Jäger (2011a), (2011b) und (2013a).¹²⁸

6.2 Molinas Beispiele aus der Schrift

Als Belege für seine These über Gottes Mittleres Wissen zitiert Molina vielfach Passagen aus der Schrift. Eines seiner Lieblingsbeispiele stammt aus dem Alten Testament, wo es im 1. Buch Samuel (Kap. 23) heißt, dass Saul, nachdem David die Stadt Keila vor den Philistern bewahrt hatte, plante, die Stadt zu belagern. »Wird Saul ... herabkommen?«, fragte David Gott durch ein Efad.¹²⁹ »Er wird herabkommen«, lautete die Antwort. »Werden die Einwohner von Keila mich und meine Leute an Saul ausliefern?«, fragte David weiter. »Ja«, lautet die Antwort wieder.

¹²⁸ Unter den wenigen Autoren, die Molinas Atemporalismus in diesem Zusammenhang ernst nehmen, ist Eef Dekker; siehe id. (2000), Kap. 3.5.

¹²⁹ Das hebräische Wort »Efad« bezeichnet den Priesterschurz des Hohepriesters, an dem eine Tasche mit den Orakelsteinen Urim und Thummim befestigt war. Man glaubte, dass der Hohepriester durch Befragung der Steine den Willen Gottes erfahren könne.

Darauf floh David mit seinen Mannen aus Keila und Saul belagerte die Stadt nicht.

Molina deutet diese Stelle so, dass sie Gott Mittleres Wissen darüber zuschreibt, was Saul (aus freien Stücken) täte, wenn David in Keila bliebe, und darüber, was die Einwohner von Keila täten, wenn Saul die Stadt belagerte. Doch ist dies eine korrekte Lesart? Das Hebräische kennt keinen Unterschied zwischen kontrafaktischen und indikativischen Konditionalen. Daher lässt sich der Text, zumindest »oberflächengrammatisch«, auch so verstehen, dass z. B. die erste Antwort des Efods (wie die üblichen Übersetzungen nahe legen) lautet:

- (1) Wenn David mit seinen Leuten in Keila bleibt, wird Saul die Stadt (aus freien Stücken) belagern.

Anthony Kenny hat daher Molinas Rekurs auf solche Bibelstellen als verfehlt verworfen, eben weil es dort in Wahrheit nicht um kontrafaktische Freiheitskonditionale gehe:

»It would commonly be thought nowadays by theologians that the biblical texts quoted by Molina do not prove his case. ... The oracle consulted by David, the ephod, had only two sides to it, probably marked »yes« and »no«. Such an apparatus would be incapable of marking the difference between knowledge of counterfactuals and knowledge of the truth-value of material implications. Since the antecedent of David's questions was false, the same answers would have been appropriate in each case« (Kenny 1979, S. 64).

Allerdings folgt erstens daraus, dass ein Efad nur zwei Seiten hatte und die Vorrichtung selbst vermutlich in der Tat nicht zwischen materialen und kontrafaktischen Konditionalen unterschied, nicht, dass auch seine Befrager dieser Unterscheidung konzeptuell nicht mächtig waren und sie diese nicht dem Fragekontext entsprechend sehr wohl zu implementieren wussten. Es ist wenig plausibel anzunehmen, dass diejenigen, die ein Efad

konsultierten, dessen Antworten generell im Sinne materialer Implikation verstanden. Selbst wenn das Efod nur eine Ja- und eine Nein-Seite hatte, zeigt das nicht, dass die jeweils gegebenen Antworten nicht in passenden Situationen sehr wohl als Antworten der Form: »Wenn *p* einträte, würde *q* geschehen« gedeutet und verstanden wurden. Und die natürlichste und m. E. intendierte Lesart von 1 Sam 23 scheint tatsächlich, wie Molina behauptet, eine kontrafaktische (bzw. potentiell präfaktische) zu sein. Immerhin weiß David der Geschichte zufolge, als er das Efod befragt, dass es zu diesem Zeitpunkt noch offen ist, ob er in Keila bleibt, ob Saul die Stadt dann belagert und David und seine Leute ausgeliefert würden, usw. Inhaltlich kann Davids Frage kaum anders gedeutet werden, als dass es darum geht, was geschehen würde, wenn er (aus freien Stücken) in Keila bliebe, und was vermieden würde, wenn er aus der Stadt flüchtete.

Verstände man (1) als materiale Implikation, dann wäre die notorische Frage nach dem Wahrheitswert des betreffenden Freiheitsconditionals auf einfache Weise gelöst. Die Aussage wäre dann schlicht deshalb wahr (und ein allwissendes Wesen wüsste ihren Inhalt), weil ihr Antezedens falsch ist. Doch was das Efod sagt, kann angemessener durch den folgenden Satz ausgedrückt werden:

- (2) Wenn David mit seinen Leuten in Keila bliebe, würde Saul die Stadt (aus freien Stücken) belagern.

So jedenfalls versteht Molina die Geschichte und deutet die Stelle damit durchaus zu Recht als Beleg dafür, dass Gott schon im Alten Testament Wissen über die Wahrheitswerte (unerfüllter) kontrafaktischer Freiheitsconditionale zugeschrieben wird.

Darüber hinaus beachte man, dass es bei anderen von Molina in diesem Kontext angeführten Bibelstellen noch unplausibler wäre, sie nicht im Sinne kontrafaktischer Freiheitsconditionale zu lesen. Im Matthäusevangelium etwa werden Jesus bestimmte Behauptungen über das Verhalten der Bewohner von Tyrus und

Sidon zugeschrieben: »Dann begann er den Städten, in denen er die meisten Missetaten getan hatte, Vorwürfe zu machen, weil sie nicht Buße getan hatten«, so heißt es.

»Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Missetaten geschehen wären, die bei euch geschehen sind – längst schon wären sie in Sack und Asche umgekehrt. Das sage ich euch: Tyrus und Sidon wird es am Tag des Gerichts erträglicher ergehen als euch. Und du, Kafarnaum, wirst du etwa bis zum Himmel erhoben werden? Bis zur Unterwelt wirst du hinabsteigen. Wenn in Sodom die Missetaten geschehen wären, die bei dir geschehen sind, dann stünde es noch heute.« (Mt 11, 20–23, zitiert nach der Einheitsübersetzung).

Es sei klar, so argumentiert Molina auch unter Verweis auf diese Stelle, dass Gott Wissen über bestimmte kontingente Ereignisse hat, die von freien menschlichen Entscheidungen abhängen, auch wenn die betreffenden Ereignisse nie existiert haben noch jemals existieren werden.¹³⁰ Kenny (1979, S. 64) wendet gegen die Heranziehung dieser Passage ein, dass sie »klar rhetorisch« gemeint und das göttliche Wissen über die Leute in Tyrus und Sidon als ein Wissen über deren faktischen Charakter zu verstehen sei. Auch diese Deutung erscheint jedoch wenig überzeugend. Zwar mag die obige Passage insofern rhetorische Komponenten haben, als die von Jesus ausgesprochene Mahnung durch den Vergleich von Chorazin und Betsaida (wo Jesus der Überlieferung nach wirkte, aber offenbar zunächst kein großes Echo fand) mit den wegen ihrer Leichtlebigkeit und Götzenkulte unter den Israeliten berüchtigten Hafenstädten Tyrus und Sidon

¹³⁰ »Deum optimum maximum habere certam cognitionem aliquorum futurorum contingentium quae ex libero arbitrio humano pendent, quae tamen nec fuerunt nec erunt umquam in rerum natura ac proinde nec existunt in aeternitate« (Molina, Concordia, 49.9, S. 310). Vgl. zu diesem Beispiel Molinas auch seine Diskussion in den Abhandlungen 40 und 53, memb. 1, 6–7.

an Eindringlichkeit gewinnt. Selbst in so ruchlosen Städten wie Tyrus und Sidon, so die Vorhaltung, hätte man sich, wenn dort Wunder geschehen wären, besser verhalten als in Chorazin und Betsaida. Ferner mag sich diese Aussage u. a. tatsächlich aus einem Wissen um gewisse Dispositionen der Leute von Tyrus und Sidon speisen. Aber all das zeigt nicht, dass sie *ausschließlich* von aktuellen Sachverhalten handelt und in dem Sinne nur rhetorisch gemeint ist, dass keine kontrafaktische Behauptung darüber aufgestellt würde, was in Tyrus, Sidon und Sodom unter bestimmten nicht-faktischen Umständen geschehen *wäre*.¹³¹

Der entscheidende Punkt aber dürfte darin liegen, dass es für Molina zwar zweifellos hilfreich war, seine Theorie des Mittleren Wissens mit Stellen aus der Schrift zu untermauern, um bei den Theologen seiner Zeit Gehör zu finden. Molina hält seinen Ansatz jedoch vor allem aus systematischen Gründen für unentbehrlich, um absolute göttliche Souveränität und unfehlbare Vorsehung mit libertarisch verstandener menschlicher Freiheit zu versöhnen. Die Theorie der kontrafaktischen Freiheitskonditionale ist aus molinistischer Sicht vor allem ein systematisches philosophisch-theologisches Desiderat, das auch dann bestünde, wenn ein Rekurs auf kontrafaktische Freiheitskonditionale als Gegenstände göttlichen Wissens in der Schrift nicht einwandfrei nachweisbar wäre.

6.3 Scientia media und göttliche Souveränität

Ein Einwand, den Molinas báñezianisch-thomistische Gegner bereits zu seinen Lebzeiten erhoben, lautet, dass seine Theorie nicht mit Gottes uneingeschränkter Souveränität vereinbar und daher aus theologischen Gründen unhaltbar sei. In jüngerer Zeit hat Reginald Garrigou-Lagrange diese Kritik etwa mit den Wor-

¹³¹ S. für eine andere Verteidigung von Molina gegen Kenny siehe auch Freddoso (1988b), S. 62–64.

ten formuliert, dass Gottes Wissen nicht durch etwas ihm Extrinsisches oder durch etwas, das nicht durch Gott verursacht ist, determiniert werden könne. Eben diesen Charakter aber habe Molinas *scientia media*, und so würde Gott abhängig von etwas anderem, in seinem Wissen passiv und wäre nicht mehr *actus purus*. *Scientia media* involviere eine Imperfektion, die in Gott nicht existieren könne (Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, c. 14, a. 13, IV).

Molina bestreitet, dass Gottes Mittleres Wissen mangelnde Perfektion impliziert. Richtig ist jedoch, dass seinem Ansatz zufolge die Wahrheit (oder Falschheit) kontrafaktischer Freiheitskonditionale auch Gott vorgegeben ist: Die Kenntnis dieser Konditionale soll ja die göttliche Entscheidung für die Aktualisierung einer bestimmten möglichen Welt leiten, und Gott findet ihre Wahrheit (oder Falschheit) in der Schöpfungssituation bereits vor. Angenommen, das Subjekt S tut in den Umständen U aus freien Stücken F. Zwar hätte Gott die Welt so einrichten können, dass S sich nie in U vorfände oder dass S sogar niemals existierte. Wenn aber das Freiheitskonditional, dass S in U aus freien Stücken X täte, wahr ist, dann kann Molinas Theorie zufolge auch Gott nicht das Gegenteil bewirken; und wenn es wahr ist, dass S in U frei davon Abstand nähme, X zu tun, dann kann laut Molina auch Gott es nicht so einrichten, dass es wahr ist, dass S in U X täte.

Der Molinist gesteht somit zu, dass es Welten gibt, die zwar metaphysisch möglich sind, die aber auch Gott nicht aktualisieren kann. Und eben dies ist ein Merkmal des Molinismus, das seit dem Gnadenstreit großen theologischen Widerspruch, insbesondere von thomistischer Seite, provoziert hat. Angenommen, David hätte sich entschieden, mit seinen Leuten in Keila zu bleiben. Molina zufolge impliziert die entsprechende Proposition weder logisch noch kausal, dass Saul die Stadt (aus freien Stücken) belagert, noch, dass Saul die Stadt (aus freien Stücken) nicht belagert. Folglich gibt es, unter der gemachten Annahme, einen möglichen Weltverlauf, in dem David mit seinen Leuten

in Keila bleibt und Saul die Stadt belagert, und einen anderen möglichen Weltverlauf, in dem David mit seinen Leuten in Keila bleibt und Saul die Stadt nicht belagert. Doch wenn (2) wahr ist (»Wenn David mit seinen Leuten in Keila bliebe, würde Saul die Stadt (aus freien Stücken) belagern«), dann kann Gott eine mögliche Welt, in der David mit seinen Leuten in Keila bleibt und Saul die Stadt aus freien Stücken nicht belagert, auch wenn diese Welt logisch möglich ist, nicht aktualisieren. Zwar könnte er eine Welt aktualisieren, in der David mit seinen Leuten in Keila bleibt und Saul kausal dazu determiniert ist, die Stadt zu belagern. Aber in einer solchen Welt würde Saul dies nicht aus freien Stücken tun. Molina muss zugestehen, dass Gott keinen Einfluss auf das hat, was er durch sein Mittleres Wissen über die möglichen freien Verhaltensweisen möglicher und wirklicher Kreaturen in möglichen Umständen weiß.

Ob sich aus all dem ein *Einwand* gegen Molina ergibt, hängt von weitreichenden theologischen Voraussetzungen ab, die hier nicht in *extenso* erörtert werden können. Der Molinist kann jedoch in jedem Fall darauf hinweisen, dass die Theorie seiner dominikanisch-thomistischen Kritiker analogen bzw. sogar noch weit unbequemerer Einwänden ausgesetzt ist. Der klassische thomistische Ansatz propagiert ein Modell, dem zufolge ein atemporal-allwissender Gott das gesamte räumlich und zeitlich ausgedehnte Weltgeschehen auf einmal in einem Akt direkter *visio* erfasst. Unabhängig etwa von scotistischen Einwänden gegen die Kohärenz dieses Vorschlags (siehe hierzu oben die Darstellung von Scotus' Position) und unabhängig davon, wie man die Details ausbuchstabieren mag, wendet der Molinist gegen dieses Bild ein, dass in diesem Ansatz göttliche Allwissenheit abhängig gemacht wird von einem quasi-perzeptiven Erfassen des aktuellen Weltgeschehens, inklusive dessen, wie Kreaturen sich faktisch in der Welt verhalten. Inwiefern dies besser zu der Idee absoluter göttlicher Souveränität passen sollte als Molinas Ansatz, ist schwer zu sehen. Im Gegenteil, Molinas Theorie scheint in *puncto* göttliche Souveränität im Vorteil zu sein. Ihr

zufolge muss Gott, ähnlich wie bei Scotus, nicht auf die Welt, sondern nur auf sich selbst schauen, um zu wissen, was in der Welt vorgeht; er weiß dies allein mittels seiner *scientia naturalis*, seiner *scientia media* und der unmittelbaren Kenntnis seiner kreativen Absichten und seines eigenen Willens, dessen Entschlüsse (wie er ebenfalls weiß) immer verwirklicht werden.

Ähnlich kann der Molinist auch der Position des sogenannten Offenen Theismus begegnen. Dieser tritt in verschiedenen Spielarten auf. Eine gemeinsame Grundidee der verschiedenen Varianten lautet, dass eine Welt mit freien Kreaturen – verstanden in einem libertarischen und das Prinzip der alternativen Möglichkeiten akzeptierenden Sinne – eine Welt ist, deren Verlauf auch für Gott in vielen Aspekten offen bleibt. Wie sich ein Mensch in einer bestimmten Situation frei entscheidet, so die These, weiß auch Gott erst dann, wenn die betreffende menschliche Entscheidung erfolgt. Diese These mag gewisse theologische Probleme lösen oder umgehen. Mit der Idee absoluter göttlicher Souveränität indessen scheint sie weniger gut vereinbar zu sein als Molinas Theorie des Mittleren Wissens. Denn der Offene Theismus muss zugestehen, dass Gott, anthropomorph gesprochen, Überraschungen erlebt. Zwar mag er Wahrscheinlichkeitsprognosen darüber abgeben können, wie ein kreatürliches Subjekt S sich in bestimmten Umständen verhalten wird; wissen indessen oder unfehlbar glauben kann er dies in einem im Sinne des Offenen Theismus genuin und metaphysisch (nicht nur epistemisch) zukunfts-offenen Universum nicht. Gott, so halten Kritiker dieser Position daher vor, wird in ihr zu einem kosmischen Spieler, der im Hinblick auf den Weltverlauf Glück haben kann oder auch nicht. Auch eine solche Theorie, so scheint es, entfernt sich weit stärker von klassischen theologischen Allwissenheitskonzepten als der Molinismus.

Die vielleicht stärkste Entgegnung des Molinisten auf den Souveränitätseinwand schließlich dürfte lauten, dass es in der semitisch-christlichen Perfektheitstheologie im Kern ohnehin darum geht, dass Gott gegenüber *aktual existierenden* Kreaturen

unter deren aktuellen Bedingungen absolut souverän ist, und dass genau diese Idee mit der Theorie der *scientia media* keineswegs kompromittiert wird. Denn auch wenn Gott die Wahrheit bzw. Falschheit bestimmter kontrafaktischer Freiheitskonditionale in der Schöpfungssituation vorgegeben ist, so bleibt es Molinas Modell zufolge Gottes Entscheidung, welche Geschöpfe mit freiem Willen je in welchen Umständen existieren sollen, ja, ob es solche Kreaturen überhaupt jemals geben soll. Gott hätte sich für eine andere mögliche Welt mit anderen freien Kreaturen oder auch für eine Welt frei von freien Kreaturen entscheiden können. Obwohl ihm also laut Molina die Wahrheitswerte kontrafaktischer Freiheitskonditionale vorgegeben sind, unterliegt sein postvolitionales Freies Wissen insofern vollständig seiner Kontrolle, als dieses Wissen über den aktuellen Weltverlauf allein davon abhängt, für welche Welt Gott sich entscheidet. Man mag die Unbeeinflussbarkeit der Wahrheitswerte der betreffenden Freiheitskonditionale als theologische Konzession ansehen. Aber es ist für Molina die harmloseste Konzession innerhalb einer Theologie, die echte – d. h. für Molina: inkompatibilistisch verstandene – kreatürliche Freiheit zulässt.

6.4 Der Wahrmacher-Einwand

Die größte Schwierigkeit für Molina sehen viele neuere Autoren im sogenannten Wahrmacher-Problem oder dem »Einwand der fehlenden Wahrheitsgrundlagen« (*grounding objection*). Dieser Einwand ist von allgemeiner metaphysischer Natur und taucht in verschiedenen Fassungen auf. Die radikalste Variante besagt, dass es nichts gibt, was unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale wahr macht, und diese daher, je nach zugrunde gelegter Theorie kontrafaktischer Konditionale, entweder »wahrheitswertlos« oder falsch sind. (Für die letztgenannte Option plädiert z. B. Robert Adams.) Da es Wissen nur von wahren Propositionen gibt, könnte in diesem Fall niemand, auch Gott nicht, ein Wis-

sen haben, dessen Inhalt von entsprechenden kontrafaktischen Freiheitskonditionalen beschrieben wird.

Eine zweite Fassung besagt, dass selbst im Falle erfüllter kontrafaktischer oder »präfaktischer« Freiheitskonditionale, die von Wesen und Situationen handeln, die es gibt oder einmal geben wird, die einzigen akzeptablen Wahrmacher-Kandidaten die betreffenden Konditionale nicht »rechtzeitig« wahr machen (im explanatorischen, nicht temporalen Sinne), damit diese Gott in der Schöpfungssituation als Gegenstände Mittleren Wissens zur Verfügung stehen (Adams 1977; Kenny 1979, Kap. 5). So mag es nahe liegen zu sagen, dass, wenn etwas für die Wahrheit kontrafaktischer Freiheitskonditionale dieses Typs verantwortlich ist, dies die geschöpflichen Akteure selbst sind. Doch kann der Molinist auch das nicht kohärenterweise behaupten, denn jene Akteure existieren in der Schöpfungssituation noch nicht. Ferner werden in der heute üblichen Lewis-Stalnaker-Semantik die Wahrheitsbedingungen kontrafaktischer Konditionale über Ähnlichkeitsrelationen möglicher Welten zur aktuellen Welt bestimmt. Doch in Molinas Modell sollen Gott die Wahrheitswerte bestimmter kontrafaktischer Konditionale bereits vor der Realisierung der aktuellen Welt zur Verfügung stehen, in einem Stadium der Schöpfung, in dem es die aktuelle Welt noch gar nicht gibt. Dies ist, die »Prioritätsvariante« des Grundlageneinwands. Beginnen wir mit der allgemeineren Fassung.

In einer Pionierarbeit zum Thema hat Robert Adams bestritten, dass unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale jemals wahr waren oder jemals wahr sein werden (Adams 1977). Wie er später deutlich gemacht hat, ist seine These, dass solche Freiheitskonditionale sämtlich falsch sind.¹³² Worin, so mag man fragen, *gründet* der Wahrheitswert kontingenter unerfüllter kontrafaktischer Freiheitskonditionale? Auch sie, meint Adams,

¹³² S. Fußnote *4 in seinem Wiederabdruck von Adams (1977) in seinem *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (1987), S. 91. Wierenga (1989), S. 140–148, argumentiert gegen Adams' Falschheitsthese.

bedürfen der Wahrmacher, doch seien in diesem Fall keine in Sicht. Das Antezedens von Satz (2) oben in Abschnitt 6.1 etwa ((2) lautete: »Wenn David mit seinen Leuten in Keila bliebe, würde Saul die Stadt (aus freien Stücken) belagern«) ist, wie wir annehmen wollen, falsch: David ist nicht in Keila geblieben. Daher kann man sich bei einer Wahrmachersuche nicht auf den aktuellen Weltverlauf berufen. Aus demselben Grund kann (2) auch kein Gegenstand postvolitionalen göttlichen Vorauswissens sein. Ferner kann die Aussage auch nicht deshalb wahr sein, weil das Konsequens kausal oder gar logisch aus dem Antezedens folgt. Denn Sauls Handlung wäre weder bei einer deduktiven Folgerungsbeziehung zwischen Antezedens und Konsequens noch bei einer kausal zwingenden Beziehung zwischen dem, was im Antezedens und Konsequens beschrieben wird, in einem libertarischen Sinne frei.

Bleibt zu erwägen, ob sich die Wahrheit von (2) im Rückgriff auf Sauls Wünsche, Absichten, Überzeugungen usw. oder, allgemein gesprochen, auf dessen Charakter begründen lässt. Dies scheidet Adams zufolge indessen ebenfalls aus, denn solche Faktoren machen Beschreibungen von Handlungen, die in einem libertarischen Sinne frei sind, nicht definitiv, sondern allenfalls wahrscheinlich wahr oder falsch. Was Gott laut Molina durch sein Mittleres Wissen erfassen soll, ist aber – z. B. – (2), und nicht die Aussage, dass, wenn David mit seinen Leuten in Keila bliebe, Saul die Stadt *wahrscheinlich* aus freien Stücken belagern würde. Verschiedene Autoren haben sich Adams' Einwand angeschlossen, in besonders einflussreicher Weise etwa William Hasker (1986; 1989, S. 29–31). Was, wenn überhaupt, kann der Molinist erwidern?

Zunächst ist zu fragen, warum (unerfüllte) kontrafaktische Freiheitskonditionale überhaupt der Wahrmacher bedürfen sollten. Weil *jede* wahre Proposition ein *fundamentum veritatis* braucht? Wer so argumentiert, hängt einem sogenannten *Wahrmacher-Maximalismus* an, wie etwa David Armstrong ihn vertritt. »My hope is«, sagt Armstrong, »that philosophers of realist in-

clinations will immediately be attracted to the idea that a truth, any truth, should depend for its truth on something ›outside it, in virtue of which it is true« (2004, S. 7.) Ein entsprechendes Prinzip lautet:

(TM) Jede Proposition ist wahr dann und nur dann, wenn sie einen Wahrmacher (außerhalb ihrer selbst) hat.¹³³

Doch diese Forderung ist kontrovers und erscheint aus verschiedenen Gründen problematisch. Ein allgemeines, aber fundamentales Problem besteht darin, die Relation des ›Wahrmachens‹ zu präzisieren und informativ zu erläutern. Um eine kausale Beziehung kann es sich nicht handeln. Denn selbst wenn man notwendige Wahrheiten einmal außer Acht lässt, handelt es sich bei dem, was wahr gemacht wird, dem Wahrheitsträger, um eine abstrakte Entität (etwa eine Proposition). Dann aber scheidet Verursachung als Kandidatin für die Wahrmachbeziehung aus, denn abstrakte Gegenstände, die als solche außerhalb von Raum und Zeit existieren, sind keine Relata von Kausalbeziehungen. Zwar kann man (jedenfalls in Tirol) sagen, dass der Satz ›Schnee ist weiß‹ wahr ist, *weil* Schnee weiß ist; doch der Verteidiger der Wahrmacher will, wie etwa Jennifer Hornsby (2005) darlegt, offenbar bestimmte Entitäten anführen, die wahre Aussagesätze wahr machen. Kandidaten hierfür sind dann in unserem Beispiel etwa *das Weißsein des Schnees*, oder allgemein Aspekte der Realität, von denen es ›abhängt‹, dass der Satz wahr ist. Hornsby argumentiert, m. E. überzeugend, dass keiner dieser Vorschläge zu akzeptablen Charakterisierungen der Relation des Wahrmachens führt. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen auch Daly (2005) und Melia (2005), der eine moderne Form von Nominalismus vertritt. Daly (2011) kommt zu dem Schluss, dass sich der

¹³³ S. hierzu etwa Rodriguez-Pereyra (2006). Ob man die These für Propositionen, Aussagen oder Sätze formuliert, spielt für das Folgende keine Rolle.

Begriff ›grounding‹ bei genauerem Hinsehen letztlich als unverständlich erweist.¹³⁴

Ferner ist zu fragen, was notwendige, z. B. logische Wahrheiten wahr machen könnte. Und welche ›äußeren‹ Wahrmacher in der Welt machen Konditionalaussagen wahr? Was macht solche kontrafaktischen Freiheitskonditionale wahr, die notwendigerweise wahr sind (wie: ›Wenn David mit seinen Leuten aus freien Stücken in Keila bliebe, bliebe David mit seinen Leuten aus freien Stücken in Keila‹)? Laut David Lewis sind ferner kontrafaktische Konditionale mit notwendig falschen Antezedentien wahr. (Beispiel: ›Wenn $2 + 2 = 5$ wäre, könnten Schweine fliegen.‹) Wo sind die Wahrmacher solcher Propositionen? Die Suche gestaltet sich schwierig, doch das hat hier nichts damit zu tun, dass von möglichen freien Handlungen die Rede wäre. Auch das lässt vermuten, dass das Wahrmacherproblem, wenn es denn eines geben sollte, nicht spezifisch ist für kontrafaktische Freiheitskonditionale.

Ein hartnäckiges Problem werfen auch negative Existenzpropositionen auf. Was macht eine Proposition wie ›Anna Karenina existiert nicht‹ oder ›Es gibt keine Hobbits‹ wahr? Ist die letztgenannte Proposition wahr aufgrund des bestehenden Sachverhalts oder der Tatsache, dass das Universum keine Hobbits enthält? Diese Antwort wäre nur dann informativ, wenn solche Sachverhalte bzw. Tatsachen ontologisch von den negativen Propositionen, deren Wahrheit sie erklären sollen, verschieden sind. Doch wie wäre eine solche Propositionen- und Tatsachenmetaphysik sinnvoll zu konzipieren? Könnte man an dieser Stelle nicht z. B. weiter fragen, warum dann die betreffenden Sachverhalte bestehen bzw. Tatsachen sind? Eine Ontologie negativer Tatsachen als Wahrmacher negativer Existenzpropositionen –

¹³⁴ Für ausführliche Diskussionen des Themas, die weitere Präzisierungen und sowohl Verteidigungen als auch Kritiken von Wahrmacherforderungen enthalten, siehe auch die anderen Aufsätze in Beebe und Dodd (2005a) und in Correia und Schnieder (2012a); Künne (2003), Kap. 3.5; sowie zur Einführung die Einleitungen von Beebe und Dodd (2005b); Correia und Schnieder (2012b); und den Überblick in MacBride (2013).

eine ›Absenz-Ontologie‹, wie man sie nennen könnte – erscheint wenig attraktiv.

David Lewis (1998, S. 220) diskutiert ferner die universale negative Existenzaussage:

(N) Es existiert nichts.

Diese Aussage ist zwar falsch (denn die Welt ist nicht leer). Aber (N) ist möglicherweise wahr; es ist metaphysisch nicht unmöglich, dass es nicht etwas, sondern vielmehr nichts gibt. (Zumindest gibt es sehr gute Gründe dafür, dies anzunehmen.) Doch wenn der Wahrmacher-Maximalist recht hätte, wäre (N) nur dann wahr, wenn sehr wohl etwas existierte – nämlich ein ›externer‹ Wahrmacher von (N). Die Aussage wäre also, wenn sie wahr ist, falsch, und somit führt (TM) – uneingeschränkt, wie das Prinzip daherkommt – in einen Widerspruch zu (N). Der Wahrmachermaximalist muss daher behaupten, dass (N) notwendigerweise falsch ist. Da (N) dagegen allem Anschein nach möglicherweise wahr ist, lässt sich diese Überlegung als eine plausible *reductio* des Wahrmacher-Maximalismus ansehen.

Wenn ein Wahrmacher-Maximalismus nicht überzeugen kann, muss die Strategie des Antimolinisten darin bestehen zu zeigen, dass, wenn auch nicht alle, so doch bestimmte Propositionen der externen Wahrmacher bedürfen und kontrafaktische Freiheitskonditionale zur betreffenden Gruppe gehören. Die Ablehnung eines Wahrmacher-Maximalismus muss nicht zu einem Wahrmacher-Nihilismus führen; dem Freund der Wahrmacher stehen selektive Wahrmacherforderungen offen. Doch auch die Gangbarkeit eines selektiven Ansatzes erscheint bei genauerem Hinsehen zweifelhaft. Wenn wir einigen Propositionen Wahrheit zugestehen, obwohl sich keine Wahrmacher für sie ausmachen lassen, warum sollte dies dann nicht für alle wahren Propositionen gelten? Wahrmacher-Theorien wollen typischerweise darlegen, was es bedeutet, dass eine Proposition wahr ist. Doch dann gilt es, entweder den Wahrmacher-Maximalismus zu

akzeptieren, oder das Projekt einer Wahrmacher-Theorie allgemein als ontologisch und wahrheitstheoretisch zweifelhaft zu betrachten. Hierfür hat jüngst etwa Ross P. Cameron argumentiert. »Either there's something wrong with accepting truths that don't have an ontological grounding or there isn't«, sagt er.

»[I]f there is, then every truth requires a grounding; if there isn't, then no truth requires a grounding. Truthmaker theory is a theory about what it is for a proposition to be true; it's just not the kind of theory that can apply only in a restricted domain. What possible reason could one have for thinking of some propositions that they need to be grounded in what there is that doesn't apply to all propositions? ... So either truthmaker maximalism is true or we should abandon truthmaker theory altogether« (Cameron 2008, S. 412).

William Hasker versucht, die Intuition hinter dem Wahrheitsgrundlagen-Einwand auf folgendes Prinzip zurückzuführen (2003; siehe auch 2004, S. 195; 2011, S. 27):

(TM*) Jede wahre kontingente Proposition ist wahr aufgrund der Existenz oder Nichtexistenz eines konkreten Zustands oder eines konkreten Ereignisses (der aktuellen Welt).

Unter einem konkreten Zustand oder Ereignis versteht Hasker dabei die Instantiierung einer Eigenschaft oder einer Relation zu einer gegebenen Zeit in einer Substanz. Des weiteren soll ›Existenz‹ in einem transtemporalen Sinne so verstanden werden, dass etwas existiert, wenn es jetzt existiert, einmal existiert hat oder einmal existieren wird. (TM*) zufolge können kontingente unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale – solche mit falschen Antezedentien – nicht wahr sein, denn es gibt keine konkreten Weltzustände, aufgrund deren sie wahr sind.

Allein, warum sollte der Molinist (TM*) akzeptieren? Thomas Flint hat in verschiedenen Arbeiten gegen Hasker eingewandt, dass (TM*) problematisch ist. Denn Prinzipien über Wahrheits-

grundlagen werden nicht im philosophischen Vakuum formuliert. Vielmehr orientiert sich der Wahrheitstheoretiker zunächst an Klassen von Propositionen, über deren Wahrheitsmetaphysik er möglichst wenig Zweifel hegt, um dann auf dieser Basis allgemeinere Prinzipien zu formulieren. Nun geht der Molinist davon aus, dass es wahre kontrafaktische Freiheitskonditionale gibt. Wenn es daher – was der Molinist nicht akzeptieren muss – für sämtliche Arten kontingenter Propositionen der Wahrheitsgrundlagenprinzipien im Stile Haskers bedürfen sollte, dann lautet das entsprechende Prinzip des Molinisten:

(TM**) Jede wahre kontingente Proposition ist wahr aufgrund eines konkreten Weltzustands oder eines konkreten Ereignisses, die gegenwärtig existieren, einmal existiert haben, existieren werden oder unter bestimmten Umständen existieren würden (Flint 2011, S. 39).

(TM**) lässt zu, dass auch echte kontrafaktische Freiheitskonditionale, d. h. solche mit falschen Antezedentien, ›Wahrheitsgrundlagen‹ haben. Und warum sollte der Molinist ein Prinzip wie (TM*) statt (TM**) akzeptieren? Positiv bieten sich dem Molinisten mindestens drei Antworten an auf die Frage, warum einige kontrafaktische Freiheitskonditionale wahr sind.

(i) Eine Antwort hat David Lewis einmal mit den Worten formuliert, dass es zwar in der Tat, wie Adams behauptet, nichts geben könne, was wahre unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale wahr mache. Das allerdings sei nicht weiter beunruhigend: Sie seien eben wahr, so Lewis, und das sei alles.¹³⁵

(ii) Zweitens kann man durchaus sagen, dass ein wahres kontrafaktisches Freiheitskonditional der Form ›Wenn S sich in U befände, würde S aus freien Stücken X tun‹ wahr ist, eben weil

¹³⁵ »[T]here can be nothing that makes unfulfilled counterfactuals of freedom true. They just are true, and that's that« (Lewis 2000, S. 118, deutsch S. 292).

die Welt so ist, dass S in U X täte. Wie Trenton Merricks (2011, S. 67–71) betont, ist dies nicht dasselbe, wie (mit Lewis) schlicht zu sagen, solche Freiheitskonditionale seien »eben wahr, und das ist alles«. Merricks vergleicht das Thema mit der Frage danach, warum negative Existenzpropositionen wahr sind. Dass es keine weißen Raben gebe, sei nicht einfach wahr (*just true*), sondern dies sei deshalb wahr, weil die Welt keine weißen Raben enthalte.¹³⁶ Das alles laufe aber nicht auf das Postulat eines konkreten Wahrmakers für diese Proposition hinaus oder auf die Forderung nach irgendeiner Entität im Universum, die für die Wahrheit dieser Proposition verantwortlich sei. Dass es keine weißen Raben gibt, ist wahr, weil es sich so in der Welt verhält. Man könne dies, so Merricks – auch ohne Wahrmacher zu postulieren – durchaus ausdrücken, indem man sage, die Welt besitze einen speziellen »Negativexistenz-Aspekt« (*a particular »negative existential aspect«*; 2011, S. 68). In analoger Weise können Merricks zufolge Molinisten legitimerweise sagen, dass die Welt einen speziellen konjunktivischen Aspekt (*a particular »subjunctive aspect«*) besitzt, aufgrund dessen die in ihr wahren kontrafaktischen Konditionale wahr sind.

(iii) Suárez hat eine in Grundzügen nicht unähnliche Idee rund 400 Jahre zuvor metaphysisch dadurch zu erhellen versucht, dass er wirklichen sowie bloß möglichen Wesen die primitive, nicht weiter analysierbare Eigenschaft zuschreibt, dass sie sich eben in bestimmten Umständen in bestimmter Weise entscheiden würden (*De Gratia*, proleg. 2, c. 7, nn. 21, 24, 25, S. 94–96). Auch Adams selbst (1977) hält diese Idee immerhin für »am wenigsten klar unbefriedigend« und gibt insgesamt zu, dass normalerweise in der Tat keine Unsicherheit darüber bestehe, was beispielsweise ein Metzger getan hätte, wenn Adams ihn gebeten hätte, ihm ein Pfund Hackfleisch zu verkaufen und dieses verfü-

¹³⁶ Es sei hier angenommen, dass diese empirische Behauptung, auch wenn sie nicht verifizierbar ist, wahr ist. Für weitere Einwände gegen den Grundlageneinwand siehe auch Merricks (2007), S. 146–151.

bar gewesen wäre – auch und insbesondere unter der Annahme, dass der Metzger mit freiem Willen hätte handeln können. Zweifelloso hätte er Adams die Ware aus freien Stücken verkauft.

Alle drei Antwortvarianten liegen inhaltlich nicht allzu weit voneinander entfernt.¹³⁷ Für wie befriedigend man sie am Ende hält, hängt von weiter reichenden metaphysischen und wahrheitstheoretischen Voraussetzungen ab, die im vorliegenden Rahmen nicht weiter verfolgt werden können. Stattdessen möchte ich abschließend auf eine m. E. fundamentale Schwierigkeit bzw. ein bis dato offenes Desiderat für den Antimolinisten hinweisen, der leugnet, dass kontrafaktische Freiheitskonditionale wahr sein können. Adams hat Recht: In unseren Alltagskonversationen gehen wir davon aus, dass es wahre kontrafaktische Freiheitskonditionale gibt. Antimolinisten wie Hasker, die das Wahrmacherproblem bemühen, schulden dem Molinisten daher eine Theorie darüber, warum wir tagtäglich mit Wahrheitsansprüchen verbundene kontrafaktische Freiheitsbehauptungen aufstellen, obwohl diese niemals wahr sind. Mit anderen Worten, der Antimolinist schuldet dem Molinisten eine *Irrtumstheorie*. Ich sehe drei Möglichkeiten, eine solche zu entwickeln. Keine erscheint bei näherem Hinsehen aussichtsreich.

Der Kritiker könnte erstens versuchen, die betreffenden Sprechakte als nur scheinbar assertorisch zu interpretieren und plausibel zu machen, dass das, was hier wie die konditionale Behauptung einer möglichen freien Handlung aussieht und offenbar auch so gemeint ist, in Wahrheit keine echte Behauptung ist. Nennen wir dies die *These der Re-Interpretation des Sprechakts*. Eine solche Strategie erscheint allerdings nur dann aussichtsreich, wenn sie auch mit einer positiven Aussage darüber aufwartet, um welche andere Art von Sprechakt es sich stattdessen handeln könnte. Vielversprechende Kandidaten sind hier jedoch

¹³⁷ Zu den Autoren, die sich Überlegungen in den skizzierten Richtungen anschließen, gehören neben Suárez, Lewis, und Merricks auch Basinger (1984), Plantinga (1985), Gaskin (1993) und Craig (2001).

schwer auszumachen. Die beispielsweise in meta-ethischen Debatten von Non-Kognitivisten wie Emotivisten, Präskriptivisten oder Expressivisten vorgeschlagenen Substitute für assertorische moralische Behauptungen oder Urteile passen hier nicht. Kontrafaktische Freiheitskonditionale generell als Ausdrücke von Gefühlen, als Imperative, Ausdrücke von Normenakzeptanz o. ä. zu analysieren (wie etwa in Carnaps und Ayers Emotivismus, Hares Präskriptivismus oder einem Expressivismus Blackburnscher oder Gibbardscher Prägung) erscheint im vorliegenden Fall abwegig.

Zweitens mag der Antimolinist nicht die Art des Sprechakts, sondern dessen Inhalt re-interpretieren. Nennen wir dies die These der *Inhaltsverschiebung*. Doch welche Inhalte kommen in Frage? Am plausibelsten erschiene die These, dass wir mit kontrafaktischen Freiheitskonditionalen Propositionen ausdrücken, die eigentlich nur besagen, dass das Subjekt die betreffende Handlung *wahrscheinlich* (aus freien Stücken) ausüben würde. Doch auch dieser Vorschlag erscheint bei näherer Betrachtung wenig überzeugend. Tatsächlich wissen kompetente Sprecher in konditionalen Diskursen sehr wohl zwischen Wahrscheinlichkeitsbehauptungen und nicht probabilistisch eingeschränkten Behauptungen zu unterscheiden und machen dies in ihren Sprechakten auch deutlich. Wenn wir (wie in Adams' Beispiel) glauben, dass uns der Verkäufer die Ware wahrscheinlich verkauft hätte, so sagen wir normalerweise genau das: dass man uns die Ware *wahrscheinlich* verkauft hätte, und nicht, dass man sie uns verkauft hätte. Auch bei indikativen Konditionalen sitzen kompetente (normale erwachsene) Sprecher selten Verwechslungen zwischen bloßen Wahrscheinlichkeitsbehauptungen und nicht probabilistisch eingeschränkten Aussagen auf. Denken wir an Aussagen über Wettkämpfe, Glücksspiele, das Verhalten von Mitmenschen usw. Halten wir etwas für bloß wahrscheinlich, so sagen wir dies üblicherweise so und schränken unsere Aussagen explizit entsprechend ein. (»Wenn Bochum gegen Dortmund spielt, wird wahrscheinlich Dortmund gewinnen«, »Wenn ich im

Lotto spiele, werde ich wahrscheinlich nicht gewinnen«.) Warum sollten wir dann ausgerechnet nur bei Äußerungen kontrafaktischer Freiheitskonditionale »wahrscheinlich« meinen, ohne es zu sagen? Da andere alternative Inhalte erst recht nicht in Betracht kommen, erscheint daher der Vorschlag der Inhaltsverschiebung ebenfalls wenig aussichtsreich. Mit den betreffenden assertorischen kontrafaktisch-konditionalen Sprechakten stellen wir nicht nur echte Behauptungen auf, sondern auch Behauptungen, die genau das besagen, was sie zu besagen vorgeben.

Drittens schließlich bleibt dem Kritiker die *Diagnose des systematisch inkorrekten Sprechakts*. In diesem Fall konzidiert er, dass Äußerungen kontrafaktischer Freiheitskonditionale unter normalen Umständen als echte Behauptungen gemeint sind und auch genau den Inhalt haben, den sie zu haben vorgeben. Die These lautet jedoch nun, dass die Sprecher mit solchen Behauptungen in ihren Wahrheitsansprüchen aus systematischen Gründen stets scheitern. Auch dieser Vorschlag hat jedoch eine Reihe abwegiger Konsequenzen. Wenn es richtig wäre, dass, wie Adams meint, entsprechende Behauptungen stets falsch sind, dann könnten ihre Adressaten diese immer und legitimerweise als verfehlt zurückweisen. Fragen wir jemanden nach dem Weg, so hören wir oft, dass man uns die Auskunft gern (aus freien Stücken) gäbe, wenn man sich denn selbst auskennen würde, leider jedoch ebenfalls fremd in der Gegend sei, usw. Angenommen, unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale wären, wie Adams meint, stets falsch. Dann dürfte man auf solche Äußerungen stets antworten: »In Wahrheit ist es nicht so, dass Sie mir den Weg (aus freien Stücken) erklären würden, auch wenn Sie ihn wüssten!«, oder vielleicht, was umgangssprachlich wöglichlich dasselbe besagen soll: »Nein, Sie würden mir den Weg nicht erklären, auch wenn Sie ihn wüssten.« (Ich werde unten in der Diskussion des sogenannten Satzes vom konditional ausgeschlossenen Dritten genauer darauf eingehen, in welcher Form kontrafaktische Konditionale zu negieren sind. Umgangssprachlich, so scheint mir, behandeln wir die Negation des gesamten

Konditionals als äquivalent mit der Negation des Konsequens.) Adams könnte seinem Fleischer entgegenen: »Nein, tatsächlich ist es nicht der Fall, dass sie mir die Ware (aus freien Stücken) verkauft hätten, auch wenn sie verfügbar gewesen wäre.« Mit solchen Repliken dürften wir unsere Konversationspartner einigermaßen befremden!

Tatsächlich erweist sich die Anfrage an Molinas Gegner sogar als noch etwas unbequemer als bisher dargestellt. Denn die gegnerische These besagt offenbar nicht nur, dass unerfüllte kontrafaktische Freiheitskonditionale sämtlich falsch sind; sie besagt, dass sie *notwendigerweise* falsch sind. Immerhin stellt der Einwand eine semantische These über die Wahrheitsbedingungen jener Konditionale und die metaphysischen Merkmale potentieller Wahrmacher auf. Die geforderte Irrtumstheorie müsste somit erklären, warum wir in unserer alltäglichen konversationalen und doxastischen Praxis ständig Dinge behaupten und für wahr halten, die *notwendigerweise* falsch sind und für die es aus begrifflichen Gründen nicht einmal möglich ist, dass sie wahr sind. Angesichts dieser Schwierigkeiten mag es wenig verwunderlich erscheinen, dass sich Molinas Gegner der Aufgabe, eine entsprechende Irrtumstheorie zu entwickeln, (so weit ich sehe) bislang nicht gestellt haben.

6.5 Wer oder was bringt die Wahrheit kontrafaktischer Freiheitskonditionale hervor?

Spezielle, einflussreiche Varianten des Grundlagen-Einwands stammen von William Hasker (1986, 1989) und von Robert Adams (1991). Haskers Ausgangsfrage lautet, wer oder was die Wahrheit der betreffenden Freiheitskonditionale »hervorbringe« (brings about). In einer ersten Fassung argumentiert Hasker zunächst, (i) dass der Molinist nicht konsistenterweise behaupten könne, die betreffenden Akteure hätten die Fähigkeit hierzu. (ii) In einem zweiten Schritt schließt er, dass sie in den fraglichen

Handlungen dann auch nicht in dem vom Molinismus geforderten libertarischen Sinne frei seien und dass es somit keine wahren kontrafaktischen Freiheitskonditionale gebe. Wenn das richtig ist, kann es auch kein Wissen geben, dessen Inhalt von kontrafaktischen Freiheitskonditionalen beschrieben wird, und Molinas Theorie des Mittleren Wissens würde scheitern.

Verschiedene Prämissen und Annahmen in Haskers ursprünglichem Argument sind kontrovers.¹³⁸ Die Einzelheiten seiner Überlegung sind einigermaßen komplex und sollen hier nicht im Detail referiert werden. Stattdessen möchte ich das eng verwandte und an Hasker anknüpfende, jedoch um einiges übersichtlichere und zugänglichere Argument von Adams (1991) erörtern, das außerdem einige strittige Annahmen Haskers umgeht. (Beeinflusst von Adams hat auch Hasker selbst später verbesserte Fassungen seiner ursprünglichen Überlegung vorgelegt, an denen er bis dato festhält.¹³⁹)

Adams' »neues antimolinistisches Argument« stützt sich auf den Begriff der *explanatorischen Priorität*. Adams erläutert ihn u. a. in Anlehnung an die mittelalterliche Rede von *prius ratione* und grenzt ihn entsprechend von dem der temporalen Priorität ab. Eine Grundannahme des Molinismus lautet, dass göttliches Wissen über die Wahrheitswerte kontrafaktischer Freiheitskonditionale insofern explanatorische Priorität gegenüber der göttlichen Entscheidung genießt, eine bestimmte Welt mit bestimmten freien Kreaturen zu aktualisieren, als jene Entscheidung sich, auch wenn sie nicht in der Zeit stattfindet, auf dieses Wissen stützt. Diese erste Erläuterung ist zu ergänzen und näher zu be-

¹³⁸ Vgl. hierzu insbesondere Flint (1998), S. 138–158. Eine der strittigsten Thesen Haskers lautet, dass (kreatürliche) kontrafaktische Freiheitskonditionale »bedeutend fundamentaler sind als Naturgesetze im Hinblick auf eine Erklärung, warum die Dinge so sind wie sie sind« und dass sie *a fortiori* fundamentaler sind »als einzelne Fakten« (Hasker 1989, S. 47; vgl. auch id., 1995, S. 224).

¹³⁹ Hasker (1995), (1999). Für einen Überblick über die Grundideen und die Geschichte der betreffenden Kritiken siehe Hasker (2011).

leuchten. Im Folgenden wird es insbesondere darum gehen, ob die explanatorische Priorität tatsächlich, wie es *prima facie* aussieht, irreflexiv ist. Vorläufig sei dabei eine inhaltlich bereits etwas präzisiertere Beschreibung zugrunde gelegt, die Hasker (1997, S. 390) in einer Verteidigung von Adams' Argument gegen einen Einwand von William Craig (1994) vorschlägt:

(EP) p besitzt explanatorische Priorität gegenüber q genau dann, wenn p in einer vollständigen Erklärung, warum q besteht, enthalten sein muss.

Wie Haskers frühere Variante zerfällt Adams' Argument in zwei Schritte. Im ersten argumentiert er, dass der Molinismus darauf festgelegt ist zu behaupten, die Wahrheit aller uns betreffenden kontrafaktischen Freiheitskonditionale genieße explanatorische Priorität gegenüber allen unseren faktischen Handlungen und Entscheidungen. Genauer beschrieben, verläuft der erste Teil des Arguments wie folgt:

Adams' antimolinistisches Argument

- (1) Laut Molinismus gilt, dass die Wahrheit aller uns betreffenden kontrafaktischen Freiheitskonditionale explanatorische Priorität hat gegenüber Gottes Entscheidung, die aktuelle Welt zu aktualisieren.¹⁴⁰
- (2) Gottes Entscheidung, die aktuelle Welt zu aktualisieren, hat explanatorische Priorität gegenüber unserer Existenz.
- (3) Unsere Existenz hat explanatorische Priorität gegenüber allen unseren Handlungen und Entscheidungen.
- (4) Die Relation der explanatorischen Priorität ist transitiv.
- (5) Also besitzt laut Molinismus die Wahrheit aller wahren kontrafaktischen Freiheitskonditionale über uns explana-

¹⁴⁰ Adams spricht statt von der Aktualisierung einer Welt davon, dass Gott »uns erschafft«. Da Gottes Aktualisierung der wirklichen Welt das Erschaffen der faktisch existierenden Kreaturen einschließt, spielt dieser Unterschied für das Folgende keine Rolle.

torische Priorität gegenüber allen unseren Handlungen und Entscheidungen (aus 1–4).

Adams argumentiert nun zunächst, dass sich aus These (5) unter Hinzunahme einer weiteren, zumindest *prima vista* plausiblen Prämisse in wenigen weiteren Schritten Haskers erste wichtige Konklusion – (i) »Es ist nicht der Fall, dass die Akteure selbst, von denen in den betreffenden kontrafaktischen Konditionalen die Rede ist, deren Wahrheit hervorbringen« – ableiten lässt. Denn geht man davon aus, dass explanatorische Priorität asymmetrisch ist (dass also, wenn p explanatorische Priorität gegenüber q hat, q nicht zugleich explanatorische Priorität gegenüber p hat), dann ergibt sich mit (5), dass der Molinist darauf festgelegt ist zu sagen, dass nicht auch umgekehrt unsere Handlungen und Entscheidungen explanatorische Priorität gegenüber der Wahrheit kontrafaktischer Freiheitskonditionale über uns genießen. Doch unsere Handlungen und Entscheidungen haben explanatorische Priorität gegenüber allem, was wir mit ihnen hervorbringen. Also ist es nicht der Fall, dass wir die Wahrheit uns betreffender kontrafaktischer Freiheitskonditionale hervorbringen.

Dieser zweite, an (5) anschließende Schritt in Adams' Überlegung zugunsten von Haskers erster Konklusion ist freilich, wie Adams selbst einräumt, nach wie vor an verschiedenen Stellen diskussionswürdig. So konzidiert Adams u. a., dass die angebliche Asymmetrie explanatorischer Priorität fraglich sei.¹⁴¹ Hierauf komme ich in Kürze ausführlicher zurück. Strittig ist außerdem, ob dem bei Hasker zentralen Begriff des Hervorbringens von Wahrheitswerten kontrafaktischer Konditionale eine geeignete und hinreichend präzise Bedeutung gegeben werden kann.¹⁴² Adams schlägt indessen auch eine Alternative zu dem an

¹⁴¹ »The most debatable point in this argument, in my opinion, is ... that the relation of explanatory priority is asymmetrical« (Adams 1991, S. 347).

¹⁴² Der Begriff soll kausale Verursachung einschließen, aber nicht auf sie eingeschränkt sein. Hasker (1999, S. 291) definiert ihn wie folgt: »S brings it

Schritt (5) anschließenden Verlauf des Arguments vor, die, falls korrekt, via *reductio* auf einem direkteren Weg zur zweiten und entscheidenden Konklusion von Haskers ursprünglichem Argument führt: zu der Konklusion, dass die vom Molinisten postulierten angeblich freien menschlichen Akteure in Wahrheit nicht frei handeln und entscheiden.¹⁴³

Angenommen:

- (6) S tut in U aus freien Stücken F. (Annahme)

Dann gilt laut Molinismus:

- (7) Es gibt ein wahres kontrafaktisches Freiheitskonditional K des Inhalts, dass S, wenn S sich in U befände, aus freien Stücken X täte. (Aus 6 und Molinismus.)

Ferner ergibt sich:

about that Y iff: For some X, S causes it to be the case that X, and $(X \& H) \Rightarrow Y$, and $\sim(H \Rightarrow Y)$, where H represents the history of the world prior to its coming to be the case that X«. \Rightarrow repräsentiert strikte Implikation. Mit Haskers Definition lässt sich beispielsweise sagen, dass die Person, die Sokrates den Schierlingsbecher trinken ließ, es hervorbrachte, dass Xanthippe zur Witwe wurde, auch wenn der Exekutor dies nicht verursachte (das Beispiel stammt von Jaegwon Kim). Für einen ausführlichen Austausch über den Begriff siehe auch Flint (1998), S. 138–158, Flint (1999) und Hasker (1995).

¹⁴³ Die folgende Rekonstruktion weicht leicht von Adams' Originalformulierung ab, u. a. indem sie statt der Ersten Person »S« verwendet sowie Satz (6) gesondert als Annahme formuliert, die dann aufgrund der folgenden *reductio* als falsch erwiesen werden soll. Bei Adams kommt die Annahme als Antezedens des Konditionals vor: »It follows ... from Molinism that if I freely do action A in circumstances C, then there is a true counterfactual of freedom F*, which says that if I were in C, then I would (freely) do A« (Adams 1991, S. 349). Diese und einige andere marginale Unterschiede in der Strukturierung des Arguments spielen inhaltlich keine Rolle; sie dienen hier lediglich dazu, die Struktur der *reductio* transparenter zu machen.

- (8) Die Wahrheit von K hat explanatorische Priorität gegenüber S's Handeln und Entscheiden in U. (Aus 5 und 7.)

Adams führt nun eine nach eigener Aussage weitere Schlüsselprämisse an, die besagt, dass die Erklärung einer im inkompatibilistischen Sinne freien Handlung nichts enthalten dürfe, was ihre Unterlassung ausschließt. Vielmehr müsse die Handlung selbst »das Erste in der Ordnung der Erklärung« sein, was die Unterlassung der Handlung ausschließt oder verhindert. Etwas genauer:

- (9) Wenn S in U aus freien Stücken X tut, hat keine Wahrheit, die mit S's Unterlassung von X in U strikt inkonsistent ist, explanatorische Priorität gegenüber S's Handeln und Entscheiden in U.

Aber:

- (10) Die Wahrheit von K – »Wenn S sich in U befände, täte S aus freien Stücken F« – ist strikt inkonsistent mit S's Unterlassung von X in U.

Aus (9) und (10) aber folgt, in direktem Widerspruch zu (8):

- (11) Die Wahrheit von K hat keine explanatorische Priorität gegenüber S's Handeln und Entscheiden in U.

Da (11) (8) widerspricht, kann der Molinist, sofern dieses Argument stichhaltig ist, (6) nicht konsistenterweise annehmen. Und da wir für S, U und X beliebige Subjekte, Umstände und Handlungen einsetzen können, lässt sich diese Konklusion entsprechend verallgemeinern. Was ist zu diesem Argument insgesamt (Schritte 1–11) zu sagen?

Die Schlüsse sind offenbar korrekt, und auch die Prämissen (1), (2), (3) und (10) wird man schwerlich bestreiten. Doch wie

steht es mit den übrigen Prämissen, (4) und (9)? Adams selbst meint, der Molinist könne am ehesten Prämisse (9) angreifen, hält eine solche Replik jedoch für letztlich nicht aussichtsreich. Ich bestreite dies nicht: Gäbe es etwas, das in einer vollständigen Erklärung, warum ich in $U \ X$ tue, enthalten ist, das jedoch (wie etwa deterministische Naturgesetze) ausschließt, dass ich X in U unterlasse, dann wäre meine Handlung nicht im klassischen libertarischen Sinne frei. Doch wie steht es mit (4), der These von der Transitivität explanatorischer Priorität? Nach allem, was wir von Adams und Hasker gehört haben, dürfte explanatorische Priorität in jedem Fall irreflexiv sein: Nichts hat explanatorische Priorität gegenüber sich selbst. Adams hebt ferner hervor, dass sich seine Fassung des Arguments, obwohl sehr wohl auch auf die Transitivität, nicht auf eine etwaige Asymmetrie explanatorischer Priorität berufe (1991, S. 351). Tatsächlich lässt sich mit guten Gründen argumentieren, dass explanatorische Priorität in der Tat nicht asymmetrisch ist, und das hat einige wichtige Konsequenzen.

Hasker (1997) behauptet, explanatorische Priorität, wie in seinem Prinzip (EP) beschrieben, sei transitiv und somit, da klarerweise auch irreflexiv, auch asymmetrisch.¹⁴⁴ Dieser Schluss ist korrekt.¹⁴⁵ Aber die Asymmetriethese lässt sich bezweifeln. Des einen *modus ponens* ist des anderen *modus tollens*: Da die Irreflexivitätsthese sakrosankt erscheint, ist somit die Transitivitätsthese

¹⁴⁴ »It should be apparent that explanatory priority as explicated by (EP) is transitive: if p is explanatory prior to q , and q to r , then clearly p must be included in a complete explanation of why r obtains. On the other hand, the relation will be irreflexive; a contingent state of affairs cannot constitute an explanation (in whole or in part) of itself. And from this it follows that it is asymmetrical« (Hasker 1997, S. 391).

¹⁴⁵ Wenn p explanatorische Priorität gegenüber q hat und q gegenüber r , dann hat, wenn die Relation transitiv ist, p auch explanatorische Priorität gegenüber r . Falls die Relation dann auch symmetrisch wäre, hätte r zugleich explanatorische Priorität gegenüber p , womit aufgrund der Transitivität folgen würde, dass p explanatorische Priorität gegenüber sich selbst hat.

angreifbar. Adams weist selbst darauf hin, dass die Annahme der Asymmetrie explanatorischer Priorität als allgemeine These über jede Art von Erklärung zweifelhaft sei. Manchmal erhellen sich beispielsweise zwei Theorien in explanatorischer Hinsicht gegenseitig. Auch können sich beispielsweise zwei freie, zur selben Zeit von derselben Person gefällte Entscheidungen offenbar gegenseitig erklären. Trotz dieser Einschränkungen sei es aber durchaus plausibel, die Möglichkeit geschlossener Erklärungsschleifen für die spezielle Art von Gegenstand, um die es im vorliegenden Kontext geht – das Verhältnis zwischen kontrafaktischen Freiheitskonditionalen und entsprechenden Handlungen und Entscheidungen – auszuschließen (Adams 1991, S. 347).

Adams ist hier einigermaßen zurückhaltend und betont, dass er lediglich Plausibilität für die Asymmetriethese reklamiere, jedoch nicht weiter für sie argumentieren wolle. Neben den von ihm selbst skizzierten Überlegungen gibt es indessen auch andere Argumente gegen die Asymmetrie explanatorischer Priorität. Gegenbeispiele sind auch Erklärungen mit folgendem Muster¹⁴⁶: Rudi geht auf die Party (R), weil Maria geht (M); und Maria geht, weil Rudi geht. Solche Erklärungen sind im Alltag an der Tagesordnung, und sie sind einleuchtend und kohärent. Doch (M) ist im vorliegenden Beispiel Bestandteil einer vollständigen Erklärung für (R), und (R) ist Bestandteil einer vollständigen Erklärung für (M). (EP) ist in beiden Fällen erfüllt, und somit liegt ein Beispiel gegen die Asymmetrie explanatorischer Priorität vor. Aus all dem ergibt sich: Wenn die Relation der explanatorischen Priorität, obwohl nicht asymmetrisch, dennoch transitiv wäre, dann wäre sie nicht irreflexiv. Letzteres scheint aber am klarsten ausgeschlossen zu sein; kein Sachverhalt, zumindest kein kontingenter, erklärt sich selbst. Also folgt aus der fehlenden Asymmetrie, dass explanatorische Priorität – entgegen dem, was das Hasker-Adams-Argument annimmt – nicht transitiv ist. Und

¹⁴⁶ Das Beispiel findet sich in ähnlicher Form bei Craig (1998).

damit bricht das Argument bereits im ersten Teil (dem Schluss von 1–4 auf 5) zusammen.

Adams streift dieses Thema und argumentiert dialektisch, im Hinblick auf den Fall, dass die Asymmetriethese abzulehnen ist, dass auch die Irreflexivität explanatorischer Priorität in Zweifel gezogen werden könne:

»[I]nitially we will surely think that the relation of explanatory priority is irreflexive – that nothing can be prior to itself. If we are seriously entertaining the hypothesis of a closed explanatory loop, however, a failure of irreflexivity may be exactly what we are envisaging. If a marvelous time machine transported me to the past, for example, and I met there my younger self and my older self talked my younger self out of committing suicide, the resulting explanatory loop could fairly be described, I think, by saying that my not committing suicide would be explanatory prior to itself. (I do not mean to make a pronouncement here, either way, about the possibility of such an explanatory loop, or of time travel.)« (Adams 1991, S. 353).

Es sei gestattet, auf dieses Argument abschließend mit einer rhetorischen Frage zu antworten: Welches Gegenbeispiel ist plausibler und stützt sich auf weniger fragwürdige Annahmen und Prämissen: Adams' Beispiel gegen die Irreflexivität explanatorischer Priorität (in welchem jemand mit einer Zeitmaschine in die Vergangenheit reist, sein jüngeres Selbst trifft, dieses vor einem Suizid bewahrt, auf diese Weise mit Hilfe eines späteren Stadiums seines Selbst in der Vergangenheit, relativ zu diesem Stadium, etwas verursacht, was die Existenz dieses späteren Selbst und somit auch dessen Reise zurück an jenen Zeitpunkt der Vergangenheit erst ermöglicht, usw.) – oder das obige Beispiel gegen die Asymmetrie explanatorischer Priorität (Rudi geht zur Party, weil Maria geht, und umgekehrt)?

6.6 Zwei Arten kontrafaktischer Konditionale und der Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten

Die oben in 6.5 angeführte und akzeptierte Begründung für Satz (9): ›Wenn S in U aus freien Stücken X tut, hat keine Wahrheit, die mit S's Unterlassung von X in U strikt inkonsistent ist, explanatorische Priorität gegenüber S's Handeln und Entscheiden in U‹, lautete, dass für eine libertarische Freiheitstheorie im Sinne Molinas Erklärungen dafür, warum ein Subjekt in bestimmter Weise frei handelt, zulassen müssen, dass es auch anders handeln könnte. Verfolgt man diesen Gedanken, so führt er auf die folgende Schwierigkeit für Molina: Als Libertarier geht er davon aus, dass, auch wenn ein gegebenes kontrafaktisches Freiheitskonditional der Form ›Wenn U der Fall wäre, würde S X tun‹ wahr ist, es dem Subjekt in U offen steht, X zu unterlassen. Molina muss somit zugestehen, dass beispielsweise die folgenden Konditionale beide wahr sind:

- (1) Würde Eva Adam den Apfel anbieten, dann würde Adam womöglich (vielleicht/ggf.) von ihm kosten.
- (2) Würde Eva Adam den Apfel anbieten, dann würde Adam womöglich (vielleicht/ggf.) nicht von ihm kosten.

(1) und (2) heißen im Englischen *might-conditionals*. ((1) lautet auf Englisch: ›If Eve were to offer Adam the apple, Adam might taste it‹; (2) lautet: ›If Eve were to offer Adam the apple, Adam might not taste it‹.) Formale Sprachen, die exakte Semantiken kontrafaktischer Konditionale entwickeln, repräsentieren die Konditionalkonnektive von *Might-Konditionalen* z. B. mit $\diamond \rightarrow$, und (1) und (2) lassen sich in einer solchen Sprache symbolisch jeweils wiedergeben mit $\diamond E \rightarrow A$ bzw. $\diamond E \rightarrow \sim A$. Die Inhalte Mittleren Wissens sind dagegen sogenannte *would-conditionals* der Form ›Wenn U der Fall wäre, würde S X tun‹. (If Eve were to offer Adam the apple, Adam would taste it, symbolisch: $E \square \rightarrow A$.) In welcher Beziehung stehen *Would-* zu *Might-Konditionalen*?

In seinem modernen Klassiker *Counterfactuals* (1973, S. 2) definiert David Lewis Might-Konditionale als negierte Would-Konditionale. Aussagen vom Typ: ›Wenn p der Fall wäre, wäre womöglich auch q der Fall‹ ($\text{If } p \text{ were the case, it might be that } q$) seien zu analysieren als ›Nicht: Wenn p der Fall wäre, wäre nicht- q der Fall‹ ($\text{Not: If } p \text{ were the case, it would be that not-}q$):

$$(L) \quad p \diamond \rightarrow q =_{\text{def.}} \sim(p \square \rightarrow \sim q)$$

Diese Analyse erscheint auf den ersten Blick plausibel. Akzeptiert man (L) jedoch, dann ergibt sich für Molina folgende Schwierigkeit. Seiner Theorie zufolge soll Gott in der Schöpfungssituation wissen, dass beispielsweise genau eine der beiden folgenden Aussagen in der Form von Would-Konditionalen wahr ist:

- (3) Würde Eva Adam den Apfel anbieten, dann würde Adam von ihm kosten. ($E \square \rightarrow A$)
- (4) Würde Eva Adam den Apfel anbieten, dann würde Adam nicht von ihm kosten. ($E \square \rightarrow \sim A$)

Mit (L) indessen folgt aus (1) die Negation von (4) und aus (2) die Negation von (3). Wenn also Molinas libertarische Freiheitskonzeption verlangt, dass (1) und (2) beide wahr sind, ergibt sich, dass Gott weder (3) noch (4) wissen kann, weil beide Propositionen falsch sind! Verallgemeinert ergibt sich, dass, wenn (L) korrekt ist, Molina offenbar nicht konsistenterweise behaupten kann, es gebe Mittleres Wissen von kontrafaktischen Konditionalen, die in dem von ihm zugrunde gelegten Sinne freie menschliche Handlungen beschreiben. Akzeptiert man sowohl eine libertarische Freiheitstheorie, die freie Handlungen an Alternativen knüpft, sowie darüber hinaus Lewis' Analyse von Might-Konditionalen durch Would-Konditionale (L), dann kann es keine wahren kontrafaktischen *Freiheitskonditionale* im Sinne

Molinas geben. Dies ist das *Might-Argument* gegen den Molinismus.¹⁴⁷

Doch Lewis' Analyse von Might- und Would-Konditionalen ist kontrovers, und der Molinist kann sich auf die Seite derer schlagen, die sie ablehnen. Eine ausführlichere Diskussion dieses Themas müsste tiefer in die Logik kontrafaktischer Konditionale eintauchen, als der vorliegende Kontext gestattet. Im Folgenden seien jedoch einige Haupt-Überlegungen, die Molinisten gegen (L) vorbringen könnten, skizziert.

Eine (von Lewis akzeptierte) Konsequenz seiner Analyse ist, dass, sofern man Might- von Would-Konditionalen semantisch unterscheiden will, der intuitiv zunächst plausible sogenannte Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten (SKAD) über Bord geht. Dieser Satz besagt:

(SKAD) Wenn p der Fall wäre, wäre q der Fall; oder wenn p der Fall wäre, wäre nicht- q der Fall; ($p \square \rightarrow q$) \vee ($p \square \rightarrow \sim q$).

Gegeben (SKAD), lässt sich mit (L) für die hier relevanten Fälle, in denen das Antezedens nicht unmöglich ist, zeigen, dass Would- mit entsprechenden Might-Konditionalen äquivalent sind.¹⁴⁸ U. a. weil dies inakzeptabel erscheint, lehnt Lewis (SKAD) ab.

Adams (1977) u. a. haben in diesem Zusammenhang darauf

¹⁴⁷ Dies Etikett schlagen Mares und Perszyk (2011) vor. Unter den ersten, die auf das Problem hingewiesen haben, war Hasker (1989), Kap. 2; s, auch id. (1994); und Fußnote 1 in (2011), S. 25. Es wird außerdem vertreten von Hunt (1990) und (2001).

¹⁴⁸ Sei p nicht unmöglich. Dann lässt sich, da nach Lewis ($p \square \rightarrow q$) \supset ($p \diamond \rightarrow q$) gilt, mit (L) der folgende einfache Beweis führen:

- | | |
|--|---|
| 1. ($p \square \rightarrow q$) \vee ($p \square \rightarrow \sim q$) | SKAD |
| 2. $\sim(p \square \rightarrow \sim q) \supset (p \square \rightarrow q)$ | 1, Aussagenlogik |
| 3. ($p \diamond \rightarrow q$) \supset ($p \square \rightarrow q$) | 2, (L) |
| 4. ($p \square \rightarrow q$) \supset ($p \diamond \rightarrow q$) | folgt aus Lewis' Definitionen (aus dem stärkeren Would folgt Might) |
| 5. ($p \square \rightarrow q$) = ($p \diamond \rightarrow q$) | 3, 4, Aussagenlogik |

hingewiesen, dass die Negation eines kontrafaktischen Konditionals $p \square \rightarrow q$ natürlich die Form hat: $\sim(p \square \rightarrow q)$ (und nicht etwa: $p \square \rightarrow \sim q$). Adams suggeriert, dies spreche gegen den Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten. Das gilt jedoch nur unter bestimmten Bedingungen. Bereits Suárez negierte kontrafaktische Konditionale der Form $p \square \rightarrow q$ mit $p \square \rightarrow \sim q$ (De Gratia, proleg. 2, c. 7, nn. 21, 24, 25, S. 94–96). Álvarez hielt wie Adams dagegen, dass dies falsch sei und die Negation die Form $\sim(p \square \rightarrow q)$ habe. Tatsache ist jedoch, dass wir alltagssprachlich ein Konditional der Form $p \square \rightarrow q$ oft sehr wohl durch eine Aussage der Form $p \square \rightarrow \sim q$ negieren bzw. zwischen Aussagen der Form $\sim(p \square \rightarrow q)$ und der Form $p \square \rightarrow \sim q$ nicht unterscheiden.¹⁴⁹ Meiner Behauptung: »Beträte ich das Eis, so würde ich einbrechen« würde man in einer Alltagskonversation nicht – einigermaßen umständlich – mit der Äußerung widersprechen: »Es ist nicht der Fall, dass Du, wenn Du das Eis beträtetest, einbrechen würdest!« Vielmehr würde man die Behauptung durch die Erwiderung negieren: »Du würdest nicht einbrechen, wenn Du das Eis beträtetest!« Hören wir hierzu etwa einen Streit zwischen Schuster Karl Kuckuck und Fischer Valentin Zoppek aus der ›Zehnten der Masurischen Geschichten‹, die Siegfried Lenz in *So zärtlich war Suleyken* erzählt:

Kam also ... herein dieser Zoppek, und sprach folgendermaßen: »Ich bin«, sprach er, »Karl Kuckuck, gekommen, um dir Mitteilung zu machen von einigen Überlegungen. Beispielsweise habe ich mir überlegt, daß die Ritterchen, wenn sie gehabt hätten Fahrräder, noch weiter nach Rußland gefahren wären. Demgemäß wäre manches anders gekommen, als es gekommen ist. Hab' ich richtig gesprochen?« Der Schuster, ungemein verblüfft über solche weltpolitische Betrachtung, sah an Zoppek hinauf, dachte nach, und nachdem er zu Ende gedacht hatte, sprach er so: »Du bist, Valentin Zoppek, der beste Schwimmer von Suleyken, wenigstens, wo es sich

¹⁴⁹ Lewis gesteht dies zu; siehe id. (1973), S. 79.

handelt um das Schwimmen auf dem natürlichen Flusse. ... Sobald du aber zu schwimmen versuchst auf dem Flusse der Gedanken, ersäufst du jedesmal. Denn ein Fahrrad, bitte schön, hat mitunter eine Panne. Und woher, möcht ich fragen, willst Du wissen, ob die Ritter sich verstanden hätten auf das Flicken eines Reifens? Ich glaube, es wäre nichts anders gekommen« (Lenz, *So zärtlich war Suleyken*, 10, S. 59).

Schuster Kuckuck stellt hier nicht nur philosophisch weitreichende Überlegungen über Verwandtschaftsgrade zwischen der aktuellen Welt und verschiedenen nicht-aktualen Welten an, in denen die Ritter Fahrräder gehabt hätten, sondern bestreitet auch die Wahrheit des von Fischer Zoppek behaupteten kontrafaktischen Konditionals eben dadurch, dass er dessen Konsequens verneint. (Kuckuck meint, dass, wenn die Ritter Fahrräder gehabt hätten, sie nicht weiter nach Russland gelangt und die Dinge nicht anders gekommen wären.) Und das entspricht üblicher konversationaler Praxis. Insgesamt gibt es zumindest starke Indizien dafür, dass wir in unserer gewöhnlichen Konversationspraxis nicht zwischen jenen zwei Verneinungsarten kontrafaktischer Konditionale unterscheiden und die folgende Äquivalenzthese akzeptieren:

(Äquivalenzthese) $\sim(p \square \rightarrow q) \equiv (p \square \rightarrow \sim q)$

Ich behaupte nicht, dass diese These wahr ist. Vielleicht gibt es Gegenbeispiele und unsere umgangssprachliche Praxis täuscht uns oder legt Verallgemeinerungen nahe, die sich bei näherem Hinsehen als verfehlt erweisen. Aber angenommen, die Äquivalenzthese wäre akzeptabel. Dann ergäbe sich eine entscheidende Konsequenz für Molina: Mit der Äquivalenzthese folgt (SKAD) – $(p \square \rightarrow q) \vee (p \square \rightarrow \sim q)$ – unmittelbar aus dem ›gewöhnlichen‹ Satz vom ausgeschlossenen Dritten $(p \vee \sim p)$. (Man setze dort für p ein: $p \square \rightarrow q$ und erhält mit der Äquivalenzthese unmittelbar SKAD.) Doch $p \vee \sim p$ dürfte, jedenfalls im vorliegenden Kontext, weniger

kontrovers sein als Lewis' Analyse (L). Wenn also außerdem die Äquivalenzthese akzeptabel wäre, wie u. a. unsere gewöhnliche Konversationspraxis es nahe legt, so wäre Lewis' Analyse von Might- durch Would-Konditionale auch aus diesem Grund abzulehnen, und Molinas Theorie des Mittleren Wissens wäre von dem erörterten Inkohärenzproblem bzgl. seiner libertarischen Freiheitstheorie befreit.

Neben solchen positiven Argumenten für den Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten, der mit Lewis' Analyse (L) inkonsistent ist, gibt es auch direkte Argumente gegen (L). Stalnaker (1980) wendet gegen Lewis ein, dass, wenn (L) gölte, eine Äußerung wie die von (5) in ähnlicher Weise ›Moore-paradox‹ erscheinen müsste wie eine klassische Moore-paradoxe Äußerung der Form ›p, aber ich glaube nicht, dass p‹ oder ›p, aber ich glaube, dass nicht-p‹:

(5) Wenn ich das Haus erst fünf Minuten vor Abfahrt des Zuges verlassen hätte, hätte ich ihn womöglich verpasst (*I might have missed it*); ich glaube aber, wenn ich das Haus zu diesem Zeitpunkt verlassen hätte, hätte ich ihn noch erreicht (d. h., nicht verpasst).

(5) müsste Stalnaker zufolge Moore-paradox sein, wenn Lewis' Analyse korrekt ist, weil der erste Teil von (5) laut (L) äquivalent ist mit: ›Nicht/es ist nicht der Fall, dass: Wenn ich das Haus erst fünf Minuten vor Abfahrt des Zuges verlassen hätte, hätte ich ihn nicht verpasst‹, was gleichbedeutend ist mit ›Nicht/es ist nicht der Fall, dass: Wenn ich das Haus erst fünf Minuten vor Abfahrt des Zuges verlassen hätte, hätte ich ihn erreicht. Eine Äußerung von (5) würde also, wenn man Lewis' Analyse akzeptiert, so viel besagen wie das Moore-paradoxe und konversational absurde:

(6) Es ist nicht der Fall, dass ich, wenn ich das Haus erst fünf Minuten vor Abfahrt des Zuges verlassen hätte, den Zug

noch erreicht hätte; aber ich glaube, wenn ich das Haus zu diesem Zeitpunkt verlassen hätte, hätte ich ihn erreicht.

Doch (5) ist die Instanz eines alltäglichen Aussagetyps, dessen Äußerung keinerlei Konversationsregeln verletzt.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Argumente gegen (L) und für (SKAD), die hier jedoch nicht aufgegriffen werden sollen.¹⁵⁰ Das Thema ist komplex und kontrovers, doch vor dem Hintergrund des Gesagten kann Folgendes festgehalten werden: Die schlechte Nachricht für den Molinisten lautet, dass sich seine Theorie des Mittleren Wissens auch den in diesem Abschnitt skizzierten Fragen zur Analyse von Might- und Would-Konditionalen stellen muss. Die gute Nachricht lautet, dass Lewis' Analyse (L), die ein ernstes Problem für den Molinisten aufwirft, mit guten Gründen umstritten ist und sich sowohl mit einer Reihe direkter Argumente als auch mit indirekten Argumenten bestreiten lässt, die für die Geltung des mit (L) inkonsistenten (SKAD) plädieren. Molinisten sollten sich auf die Seite Stalnakers und anderer schlagen, die Lewis' Analyse ablehnen.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass die obigen Überlegungen insgesamt ein gutes Argument für die molinistische These liefern, dass Gott, wenn er existiert, in der Tat unbeschränktes Mittleres Wissen darüber hat, wie ein beliebiges, mit Willensfreiheit ausgestattetes Geschöpf bzw. dessen Essenz, wenn sie instantiiert würde, in einer bestimmten Situation handeln würde. Denn angenommen, wir akzeptieren die Äquivalenzthese. Dann ist der Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten (SKAD), wie gesehen, eine Implikation des gewöhnlichen Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Mit dem Satz vom Widerspruch ergibt sich dann ferner, dass für beliebige Sub-

¹⁵⁰ Vgl. hierzu etwa die ausführliche Arbeit von Williams (2010). Für einen neueren, einführenden Überblicksartikel zur Analyse kontrafaktischer Konditionale siehe Goebel (2017).

jekte S, Umstände U und Handlungen X genau eines der beiden Disjunkte in (9) wahr ist:

- (7) Wenn S sich in U befände, würde S X tun; oder: wenn S sich in U befände, wäre es nicht der Fall, dass S X tut.

Wenn aber feststeht, dass genau eines dieser Disjunkte wahr ist, dann muss ein allwissendes Wesen auch wissen, welches von beiden wahr ist. Es folgt also unter den beschriebenen Voraussetzungen, dass ein unbeschränkt allwissender Gott für alle Disjunktionspaare kontrafaktischer Freiheitskonditionale, bestehend aus Sätzen der Form ›Wenn S sich in U befände, würde S X tun‹ und ›Wenn S sich in U befände, würde S X unterlassen‹, weiß, welches wahr und welches falsch ist.

7. Zur Textgestaltung und Übersetzung

Der lateinische Text folgt der kritischen Edition der *Concordia* von Johannes Rabeneck SJ von 1953, der vom Textbestand der Antwerpener Ausgabe (A, s. u.) von 1595 ausgeht und diesen kritisch unter Heranziehung der Lissaboner Erstausgabe von 1588 (O) sowie von Molinas *Commentaria* (C) rekonstruiert. Rabeneck erstellt den Text unter Berücksichtigung der diesen Ausgaben jeweils beigefügten Corrigenda. 10 Zeilen aus Abschnitt 52.12 und der gesamte Abschnitt 52.13 finden sich nur in A. 52.14 und 52.15 finden sich nicht in O. Wir haben an wenigen Stellen die aus unserer Sicht sinnvoller zu gestaltende Absatzeinteilung (aber nicht die durchnummerierte Abschnittseinteilung) in Rabenecks Text leicht verändert; ansonsten wurde dieser unverändert übernommen.

Eckige Klammern im lateinischen Text, die von Rabeneck hinzugefügte Stellenangaben kennzeichnen, sind von Rabeneck übernommen. In der Übersetzung werden diese durch runde Klammern wiedergegeben; eckige Klammern kennzeichnen

dort unsere eigenen Zusätze. Der textkritische Apparat Rabenecks wurde ebenfalls übernommen. Jedoch haben wir diesen, anders als Rabeneck, der einen positiven Apparat verwendet und die Vorkommnisse der von ihm übernommenen Textvarianten aufführt, als negativen Apparat gestaltet, d. h., wir notieren nur die Abweichungen von den Lemmata. An einer Stelle in 52.26 machen wir darauf aufmerksam, dass Rabeneck das in allen Textzeugen vorkommende »autor« zu »auctor« verändert. Wir verwenden im textkritischen Apparat folgende Siglen und Abkürzungen:

- A = Antverpiensis editio (secunda) 1595
 O = Olyssiponensis editio (prima) 1588
 O* = Version von O ohne Berücksichtigung der beigefügten Corrigenda
 C = Commentariorum in primam partem editio Conchensis 1592
 C* = Version von C ohne Berücksichtigung der beigefügten Corrigenda
 add.: additio
 om.: ommissio

Die Stellenangaben zu von Molina zitierten Quellen, bei denen Rabeneck die *Patrologia Graeca* und die *Patrologia Latina* verwendet, wurden überprüft, im deutschen Text als Anmerkungen beigefügt und um Verweise auf die entsprechenden Stellen in neueren Ausgaben (z. B. im *Corpus Christianorum* und *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) ergänzt.

Einzelheiten zur Übersetzung werden, sofern uns Hinweise angebracht erschienen, im Kommentar zu den jeweiligen Abschnitten erläutert. Allgemein sei lediglich angemerkt, dass wir, wie üblich, einen Kompromiss zwischen verständlichem und einigermmaßen zeitgemäßem Deutsch und Treue zum lateinischen Originaltext angestrebt haben. In wenigen Fällen mussten wir dabei auf kompliziertere Ausdrücke zurückgreifen, etwa wenn

Molina davon spricht, dass ein Akteur sich für den einen Teil oder die eine Seite einer *contradictio* entscheidet. Gemeint ist, dass er sich für die Realisierung einer der beiden Alternativen eines, wie wir sagen, kontradiktorischen Aussagenpaares entscheidet. Ebenfalls war es bisweilen aus inhaltlichen Gründen unvermeidbar, je nach Kontext denselben lateinischen Ausdruck unterschiedlich zu übersetzen. Der Begriff ›*liberum arbitrium*‹ beispielsweise bedeutet in Abhandlung 52 manchmal so viel wie ›freie Entscheidung‹, manchmal aber auch ›freies Entscheidungsvermögen‹, etwa wenn in 52.10 davon die Rede ist, dass ein geschaffenes freies Entscheidungsvermögen auch das Gegenteil (von dem, was es tatsächlich tut) tun könnte (*liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum*).

Übersetzungen von Bibelstellen sowie von klassischen lateinischen Texten der Philosophie- und Theologiegeschichte folgen stets dem Wortlaut von Molinas Zitaten, der bisweilen von heute gebräuchlichen Ausgaben abweicht, und stammen von uns. Molina benutzt z. B. die vorsixtinische Vulgata. Unsere Übersetzungen gehen hier von Molinas lateinischem Bibeltext aus, wobei übliche deutsche Standardübersetzungen berücksichtigt wurden. Molina gibt Bibelstellen (s. etwa 52.8) ohne Verse an. In Rabenecks *Concordia*-Edition sind die Verse hinzugefügt, allerdings nicht immer ganz korrekt (s. etwa seinen Hinweis in 52.8 auf Ps 138, 3–4; es muss heißen: 3–5). Wir ergänzen die Versangaben in eckigen Klammern und weichen dabei, wo nötig, von Rabeneck ab. Der Wortlaut des lateinischen Bibeltextes weicht in Molinas Zitaten manchmal leicht von dem Text auch der vorsixtinischen Vulgata ab. Vgl. hierzu unseren ausführlicheren Kommentar zu 52.8.



