Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 3

Artikel: Willensfreiheit und Willensschwäche bei dem Molinisten Juan Perlin (1569-1638)

Autor: Knebel, Sven K.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760668

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SVEN K. KNEBEL

Willensfreiheit und Willensschwäche bei dem Molinisten Juan Perlin (1569–1638)

„Just say no!" Der Slogan, unter den die US-Präsidentengattin Nancy Reagan seinerzeit ihre Kampagne gegen die Verleitung zum Drogenkonsum stellte, bringt das im Titel angeschnittene Problem auf den Punkt. In der Tat: Was wäre leichter, als „nein" zu sagen? Trotzdem werden viele von uns bezweifeln, daß eine unter diesem Slogan geführte Antidrogenkampagne Aussicht auf Erfolg gehabt hat. So leicht es ist, „nein" zu sagen, und so richtig und wichtig es erzieherisch ist, an die Willensfreiheit zu appellieren und den Jugendlichen daran zu erinnern, *daß* er unter allen Umständen „nein" sagen kann, macht der Slogan einen penetrant zwiespältigen Eindruck. Unsere Vorbehalte rühren nicht von den Erfahrungen der Sozialarbeiter, sondern daher, daß wir a priori zweifeln: an dem Wahrheitsgehalt der Philosophie hinter diesem Slogan. Auch wenn wir die Willensfreiheit hochhalten, scheint uns jede Moralzumutung eigentümlich steril, die sich über die Folgen daraus hinwegsetzt, daß die Willensfreiheit anthropologisch von der Willensschwäche begleitet wird. Was sich in unserem Zweifel meldet, sind protestierende Restbestände der christlichen Anthropologie.

1. Zwischen Augustinismus und Pelagianismus

Wie sich jene Erfolg versprechende Synthese aristotelischer und stoischer Anthropologie, die im 2. nachchristlichen Jh. etwa bei Alexander von Aphrodisias ausformuliert vorlag, mit dem christlichen Menschenbild verträgt, speziell mit der in den Paulusbriefen akzentuierten Gnadenbedürftigkeit, ist ein altes Thema, an dessen Konturen sich zwischen dem 5. und dem 18. Jh. so gut wie nichts geändert hat. Dogmengeschichtlich steht es im Mittelpunkt des Streits um den sog. ‚Pelagianismus'. Der Augustinismus tendiert dazu, die Anthropologie der heidnischen Philosophie mit der des Christentums im Widerstreit zu sehen: „Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet."[1] Der Mensch, sagt Luther noch herausfordernder, wird immer geritten, es kommt nur darauf an, von wem: von Gott oder vom Teufel. Die von dem theologischen *mainstream*, besonders innerhalb der Thomaskommentation, seit jeher vertretene Gegenposition legt es dagegen auf Vermittlung an. Der Begriff der *Willensschwäche*

[1] Bulla „Ex omnibus afflictionibus" (1567): Errores Michaelis Baii de hominis natura et de gratia, prop. 27. In: DENZINGER, Heinrich / SCHÖNMETZER, Adolf (Hgg.): *Enchiridion Symbolorum* § 1927. 32. Aufl. Barcelona/Freiburg i.Br./Rom: Herder 1963.

bietet die Handhabe, um auf Distanz zu gehen sowohl zur Idolatrie der Selbstmächtigkeit (*autexousiótês*) als auch zu deren radikal christlicher Verteufelung. Das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils hat 1547 die Willensfreiheit[2] zusammen mit der Willensschwäche[3] und damit einen katholisch zu vollführenden Balanceakt zum Dogma erhoben. Mit Willensfreiheit ist gemeint, daß der Mensch in jeder Situation auch muß neinsagen können: „posse dissentire, si velit".[4] Mit Willensschwäche ist etwas gemeint, von dem vorausgesetzt ist, daß es die Willensfreiheit nicht aufhebt: „Diese Unfähigkeit des Willens, einer schweren Versuchung zu widerstehen, muß derart sein", präzisiert Suárez die Bedingung, unter der allein der katholische Theologe die Absage an die Selbstmächtigkeit unterschreibt, „daß sie die Freiheit bei der Sünde auch für den Fall nicht ausschließt, daß der freie Wille von jedem Gnadenbeistand verlassen ist."[5] Also gesetzt, ohne Hilfe schafft es der Mensch nicht, das moralisch Gebotene zu vollbringen, dann sollen ihm seine Handlungen trotzdem auch dann voll zurechenbar sein, wenn die Hilfe ausbleibt. Ist das konsistent? Dogmengeschichtlich gehen die Ansichten darüber auseinander. Bevor der Theologe sich dem großen Problem zuwendet, wie die göttliche Gnadenwirksamkeit selber, von welcher die Erfüllung der spezifisch christlichen Pflichten Glaube, Liebe, Hoffnung abhängt, mit der Willensfreiheit vereinbar ist, faßt er ausschließlich die innerweltliche Moral des für *alle* Menschen, auch die Nichtchristen, verbindlichen Sittengesetzes ins Auge und stellt sich die Frage: Ist es kein Widerspruch, daß die menschliche Willensfreiheit, um (schweren) Versuchungen gewachsen zu sein, auf jemandes Hilfe angewiesen ist, daß Gottes Gnadenbeistand dazu *notwendig* sein soll? Folgt aus der moralischen Hilfsbedürftigkeit nicht, daß jedes Versagen von vornherein entschuldigt wäre? In der katholischen Theologie wird das meistens bestritten. Als „Semipelagianer" bezeichnet man diejenigen Theologen, die gegenüber solchen Bestreitungsversuchen skeptisch bleiben. Der Semipelagianer läßt es sich nicht ausreden, daß es, bezogen auf die konkrete Situation, ein Widerspruch wäre zu behaupten, der Mensch sei frei und dennoch in dem Sinn auf Gottes Hilfe angewiesen, daß er *ohne* dieselbe außerstande ist, sich so zu verhalten, wie es in der betreffenden Situation moralisch von ihm gefordert ist.

[2] Concilium Tridentinum sess. VI: Decretum de iustificatione can. 4. In: DENZINGER / SCHÖNMETZER: *Ench. Symb.* § 1554.

[3] Conc. Trid. sess. VI, can. 23. In: DENZINGER / SCHÖNMETZER: *Ench. Symb.* § 1573.

[4] Zum Hintergrund und zur Wirkung dieser Formel vgl. SCHMUTZ, Jacob: *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélologiques de l'anthropologie moderne.* In: Les Etudes Philosophiques avril/juin 2002, 169–98.

[5] SUÁREZ, Francisco: *De gratia Dei P.I*, lib. 1 c. 24 n. 23. In: DERS.: *Opera omnia.* Paris: Vivès 1856–78, t. 7, 496b.

Zum „Just say no!" würde sich trotzdem auch der Semipelagianer nicht verstanden haben. Der – je näher man hinsieht, desto erstaunlichere – Pluralismus der auch in der posttridentinischen Theologie florierenden anthropologischen Ansätze beruht nämlich auf der antipelagianischen Gemeinsamkeit in einer nur scheinbar zweitrangigen Frage. Jeder Flirt mit dem Pelagianismus hört auf, wo die moralische Leistungsfähigkeit des menschlichen Willens nicht bezogen auf die einzelne Versuchung, sondern bezogen auf die Multiplikation solcher Situationen zur Debatte steht.[6] Wenn man als Mensch in jedem einzelnen Fall zum Nein imstande ist, folgt daraus, daß man dazu auch in *allen* Fällen oder über *lange* Zeit imstande wäre? Seitdem Augustins Mitstreiter Hieronymus den rigiden Pelagianer genau diese Folgerung ausdrücklich hat ziehen lassen,[7] hat für so gut wie alle katholischen Theologen eine Tatsache unverrückbar festgestanden: Was auch immer der Mensch aus eigener Kraft kann, *andauernd* kann er es nicht. Die Begründungen dafür, daß die Folgerung von der Möglichkeit im Einzelfall auf die Möglichkeit in der Gesamtheit der Fälle unzulässig ist, divergieren nicht unerheblich, aber interessanterweise haben es eben alle Theologen für ihre Pflicht angesehen, Hypothesen für die Tatsache zu entwickeln, *daß* die eine Möglichkeit sich *nicht* in die andere Möglichkeit überführen läßt; daß auf der einen Ebene etwas *möglich* ist, was auf der anderen *unmöglich* ist.

2. Die Jesuiten und der Semipelagianismus

Unter dem Eindruck des Trienter Konzils war die im ‚Spätmittelalter' verbreitet gewesene und gegenreformatorisch zunächst hervorgekehrte semipelagianische Position deutlich in die Defensive geraten. An der theologischen Fakultät von Löwen trat der ungenierte Semipelagianer Ruard Tapper (1487–1559) ab. Der auf ihn folgte, sein Schüler Michel de Bay, ist als der Vater des Baianismus oder Proto-Jansenismus in die Geschichte eingegangen. Auch führende Jesuitentheologen der zweiten Hälfte des 16. Jhs., namentlich der spätere Kardinal Bellarmin (1542–1621), bekämpften den Semipelagianismus. Für Gabriel Vázquez (1549–1604) war 1597 in Spanien Tappers Position binnen einer Generation unmöglich geworden.[8] In diesem

[6] Vgl. zum Folgenden KNEBEL, Sven K.: *Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie.* In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994) 463–90.

[7] HIERONYMUS: *Dialogus adversus Pelagianos.* In: PL (Migne) 23, 523f.

[8] „Posse hominem servare quodlibet praeceptum et vincere quamlibet tentationem sigillatim, sensit Ruardus Taper [...]. Scio sane ante triginta annos sententiam, quam hoc capite confutavimus [sc. posse sine auxilio gratiae singulas tentationes vehementes superari], solitam in Scholis Hispaniae defendi, quod doctrina et mens Patrum contra Pelagium nondum omnibus satis perspecta esset: iam vero non solum ab omnibus quos ego audivi, exploditur, verum etiam erroris Pelagiani insimulatur [...]" (VÁZQUEZ,

Klima denunzierte er 1593 seinen Rivalen Suárez (1548–1617) bei der Ordensleitung.[9] Suárez hat sich dann in seinem posthum veröffentlichten Gnadentraktat der Gegenposition zum Semipelagianismus seinerseits angeschlossen („sententia communiter recepta").[10] Selbst Luis Molina (1535–1600) wagte es 1588 nicht, über das eingehende Pro und Contra hinaus sich für den Semipelagianismus förmlich auszusprechen. Zu stark war der institutionelle Widerstand, auf den er ordensintern gerade in diesem Punkt gestoßen war.[11] Er zog es vor, seine Position nach außen hin zu verschleiern.[12] Nicht die spanischen, sondern erst die belgischen und französischen Jesuiten haben in der Folgezeit (besonders durch die auf ihre Initiative hin erfolgte Verketzerung des Jansenismus) dafür gesorgt, daß „Semipelagianer", „Molinist" und „Jesuit" fast synonym wurden.[13]

Einstweilen sind wir noch weit davon entfernt, das Verlaufsprofil der frühneuzeitlichen Gnadenstreitigkeiten mit der gehörigen Trennschärfe nachzeichnen zu können. In dieser Beziehung ist, obwohl er die Theologie des Zeitalters der Gnadenstreitigkeiten beerbt, auch die Renaissance des spekulativen Theismus in der angloamerikanischen Philosophie eigentümlich

Gabriel: *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus II* ([1]1605). Lyon: Pillehotte 1620, 289 und 296).

[9] Vázquez legte in seinem Brief an C. Aquaviva SJ vom 22.4.1593 (ediert von SCORRAILLE, Raoul de: *Francois Suarez de la Compagnie de Jésus d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux.* Paris: Lethielleux 1912–13, t.2, 479–81) Suárez u.a. die folgende These zur Last: „Potest quis singulas tentationes quantumvis vehementes contra praecepta naturalia vincere sine ullo auxilio gratiae et facere quodcumque opus morale eximiae virtutis sigillatim, licet non omnia copulative."

[10] SUÁREZ: *De gratia Dei P.I*, 492a (lib. 1 c. 24 n. 8).

[11] Vgl. das Rechtfertigungsschreiben Molinas an den Ordensgeneral Aquaviva vom 19.6.1587 im Anhang zur kritischen Ausgabe MOLINA, Luis: *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, hg. v. Johannes RABENECK. Oña-Madrid: Collegium Maximum 1953, 659f.

[12] MOLINA: *Concordia*, 116 und 120 (q. 14 art. 13 disp. 19).

[13] Nur den scholastisch gebildeten unter ihren Gegnern blieben die Differenzen geläufig. Vgl. NORIS, Enrico OSA: *Vindiciae Augustinianae, quibus S. Doctoris scripta adversus Pelagianos ac Semi-Pelagianos a Recentiorum censuris asseruntur* ([1]1673). In: PL (Migne) 47, 573–883. Selber des Jansenismus verdächtig (REUSCH, Franz Heinrich: *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte.* Bonn 1883–85 / Repr. Aalen: Scientia 1967, Bd. II/1, 671–76; WERNER, Carl: *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte* Bd. 1. Regensburg 1889 / Repr. New York: Franklin 1962, 295–309), spielte er die spanischen Jesuiten gegen die belgischen und französischen systematisch aus. Auf der anderen Seite ist das einzige gute Haar, das der liberale Kulturkämpfer des 19. Jhs. an den Jesuiten läßt, just ihr „Semipelagianismus". So der Abgeordnete Eduard Windthorst (Fortschrittspartei) bei der ersten Lesung des Jesuitengesetzes im Deutschen Reichstag am 15.5.1872 (*Stenographische Berichte* 1872, 389a).

steril geblieben.[14] Immerhin haben im vorigen Jahrhundert einige Gelehrte damit begonnen, unsere Quellenkenntnis der Zeit vor, während und nach den römischen *Controversiae de divinae gratiae auxiliis* (1598–1607) durch die Edition einschlägiger Archivalien zu erweitern. Genannt seien: RAOUL DE SCORRAILLE zu Suárez, XAVIER-MARIE LE BACHELET zu Bellarmin und Leonard Lessius SJ († 1623), VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA zu Domingo Báñez OP († 1604), WILHELM HENTRICH zu Gregor von Valencia SJ († 1603), FRIEDRICH STEGMÜLLER zu Francisco Vitoria OP († 1546), Molina, Suárez und Vázquez, VICENTE MUÑOZ DELGADO zu Francisco Zumel OM († 1607), KLAUS REINHARDT zu Pedro Luis SJ († 1602) und Nicolau Godinho SJ († 1616), JOHANNES STÖHR zu Pedro de Herrera OP († 1630), ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO zu Juan de Rada OFM († 1608), Francisco de Herrera OFM († 1609) und Juan de Cartagena OFM († 1617), MANFRED BIERSACK zu Bellarmin, ESTANISLAO OLIVARES zu Diego Granado SJ († 1632). Der quellenmäßigen Erschließung der Wirkungsgeschichte des Cornelius Jansenius († 1638) bis zur Bulle „Unigenitus" 1713 hat LUCIEN CEYSSENS ein gewaltiges Lebenswerk gewidmet.[15]

Die folgende Textedition zur Wirkungsgeschichte Molinas versteht sich als ein Beitrag zu dieser Forschungsrichtung. Wir lernen durch seinen bisher unveröffentlichten Gnadentraktat einen jüngeren spanischen Jesuitentheologen kennen, der den von Molina noch verklausuliert vorgetragenen Semipelagianismus wieder ungeniert vertritt.

3. Der Autor

Obgleich er nicht viel veröffentlicht hat und das Veröffentlichte wohl auch weniger spektakulär ist als das Unveröffentlichte, ist Juan Perlin SJ (1569–1638) kein Unbekannter. JOHANNES STÖHR, von seinem Lehrer FRIEDRICH STEGMÜLLER auf Perlin und dessen in Köln befindlichen Nachlaß[16] an-

[14] Selbst der historisch ambitionierte bekennende Molinist William Lane Craig (vgl. W.L. CRAIG: *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill 1988) gesteht freimütig (DERS.: *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill 1991, 246), daß er es nicht für nötig gehalten hat, sich über die scholastische Literatur des 17. Jhs., zu welcher Molinas und Suárez' Scientia-Media-Hypothese die Veranlassung gegeben hat, ein Urteil zu bilden. Vgl. dazu KNEBEL, Sven K.: *Scientia media. Ein diskursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jahrhundert*. In: Archiv für Begriffsgeschichte 34 (1991) 262–94.

[15] Vgl. VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac: *Les publications du père Lucien Ceyssens concernant le jansénisme et l'antijansénisme (1937–77)*. In: Antonianum 53 (1978) 194–266; DERS.: *L'oeuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme: Supplément bibliographique (1979–85)*. In: Antonianum 60 (1985) 505–17; DERS.: *[...] Deuxième supplément bibliographique (1985–93)*. In: Antonianum 68 (1993) 375–90.

[16] VENNEBUSCH, Johannes: *Die theologischen Handschriften des Stadtarchiv Köln*. Köln/Wien: Böhlau 1976–83, Bd. 1, 181f.; Bd. 2, 3–5.

gesetzt, verdanken wir eine Monographie über diesen Scholastiker.[17] Perlin gehört zu den Weitgereisten seiner Zeit. Obwohl er ihm nie persönlich begegnet ist, war der große Suárez von ihm so angetan, daß er wiederholt und noch wenige Monate vor seinem Tod die Ordensleitung bat, Perlin aus Peru nach Spanien zu holen, etwa nach Salamanca, nicht nur, damit er hier die Drucklegung seiner eigenen Werke besorgen könne, sondern auch als den von ihm, Suárez, gewünschten Mitarbeiter an dem geplanten Philosophiekurs („une philosophie qui corresponde à ma théologie") und als seinen designierten Nachlaßverwalter.[18] Der gebürtige Kastilianer war schon als Kind nach Lima gekommen und dort, wie auch zwei seiner Brüder, der Gesellschaft Jesu beigetreten. 1601–03 war er Philosophieprofessor an dem Kolleg von La Paz, 1603–07 Moraltheologe an dem Kolleg von Cuzco, 1607–20 Professor für scholastische Theologie an dem Colegio maximo de San Pablo in Lima. Endlich doch nach Spanien zurückgekehrt, lehrte er 1622–25 Ethik am Colegio Imperial von Madrid, 1625–27 am Kolleg von Murcia und 1627–30 an dem von Alcalá de Henares. 1630 wurde er im Zuge der spanischen Entwicklungshilfepolitik[19] als Studienpräfekt an das Kölner Kolleg berufen und verschaffte dort durch seine Doktorpromotion 1631 den Jesuiten auch den angestrebten Einfluß auf die theologische Fakultät der Universität. An dem Tricoronatum hatte er den späteren Antijansenisten Frans van der Veken (1596–1664) und den durch die spanische Moraltheologie zum Hexenanwalt gewordenen Friedrich von Spee (1591–1635)[20] zu Kollegen. Wieder unterwegs nach Spanien ist Perlin 1638 in Dünkirchen gestorben.

[17] STÖHR, Johannes: *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ (1569–1638)* (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II/11). Münster i.W.: Aschendorff 1967. Basiert auf dem zwischen 1632 und 1638 entstandenen Manuskript zum ersten Band des Theologiekurses (MS. Köln, Historisches Archiv GB 2° 197).

[18] F. Suárez an M. Vitelleschi, Coimbra 16.1.1617. Nach dem Autograph in französischer Übersetzung ediert bei SCORRAILLE: *Suarez* t.2, 226–27.

[19] Vgl. PEREZ GOYENA, A.: *Los maestros de teología espanoles en naciones extranjeras en los siglos XVI y XVII.* In: Razón y Fe 81 (1927) 518–32; ESCHWEILER, Karl: *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jhs.* In: DERS.: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I/1). Münster i.W.: Aschendorff 1928, 251–325.

[20] Dazu KNEBEL, Sven K.: *Naturrecht, Folter, Selbstverzicht. Spees Cautio Criminalis vor dem Hintergrund der spätscholastischen Moralphilosophie.* In: BROCKMANN, Doris / EICHER, Peter (Hgg.): *Die politische Theologie Friedrich von Spees.* München: Fink 1991, 155–89.

4. *Das Manuskript*

Perlins *De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei* betiteltes Manuskript,[21] aus dem hier die 5. Kontroverse mitgeteilt wird, gehört im weitesten Sinn zur Kommentarliteratur der *Prima Secundae* des Thomas von Aquin. Stofflich decken die vierzehn Kontroversen außer der bei Thomas genauso betitelten Quaestio 109 auch die anschließenden Quästionen 110 und 111 ab. Es handelt sich also um einen Traktat über die aktuelle Gnade.[22] So wie Perlin die Kernfrage nach dem Grund der Gnadenwirksamkeit (Kontrov. 12) beantwortet, zeigt er sich als Vertreter des von Suárez und Vázquez gelehrten Kongruismus.

Leider ist das Manuskript nicht datiert. Es steht nur fest, daß der Autor es aus Lima mitgebracht hat. Da wir über die Chronologie der in Lima gehaltenen Vorlesungen ab 1615 einigermaßen unterrichtet sind und Perlins Traktat *De gratia habituali*[23] auf 1619 datiert ist, setzen Stegmüller und Stöhr den systematisch vorangehenden Gnadentraktat auf 1618/19.[24] Das ist plausibel, aber nicht zwingend.[25] Ein Argument gegen die Spätdatierung wäre, daß keine der in der 5. Kontroverse zitierten Publikationen von nach 1606 stammt. Ohne zusätzliche Anhaltspunkte läßt sich der Entstehungszeitraum 1607–1618 daher vorläufig nicht weiter einschränken.

Die 5. Kontroverse behandelt die vom katholischen Theologen zugrunde zu legende Anthropologie der *natura lapsa*, wobei der anthropologische Idealfall („*natura integra*") und ebenso der heidnische Standpunkt („*natura pura*") fortlaufend Berücksichtigung finden. Die Unterscheidung der beiden

[21] MS. Köln, Historisches Archiv GB 4° 1. Beschrieben bei STÖHR: *Wissenschaftslehre*, 22f.; VENNEBUSCH: *Handschriften*, Bd. 2, 3. Editorisch werden von mir die zahlreichen orthographischen Hispanismen nicht eigens vermerkt.

[22] Inhaltsverzeichnis: Contr. 1 De natura gratiae (2r–6r). 2 De gratiae creationis natura (6r–36v). 3 De his quae ex vi solum istius gratiae creationis homo potest efficere (37r–46v). 4 De virtute et sufficientia actualis gratiae creationis quoad ea quae homo potest ex vi illius velle et facere (47r–67r). 5 De potestate et sufficientia actualis gratiae creationis in ordine ad vincendas tentationes (67r–78v). 6 De gratia redemptionis (78v–82v). 7 De gratia gratum faciente actuali (82v–89r). 8 De gratia excitante (89r–98v). 9 De gratia adiuvante (98v–105r). 10 De gratia operante et cooperante (105r–108v). 11 De gratia sufficiente (108v–136v). 12 De actuali efficaci gratia redemptionis (136v–174v). 13 De actuali gratia redemptionis efficaci concomitante (174v–195v). 14 De proprietatibus actualis gratiae redemptionis (195v–204r).

[23] MS. Köln, Historisches Archiv GB 4° 7.

[24] STÖHR: *Wissenschaftslehre*, 13.

[25] Im Jahrhundert der Gnadenstreitigkeiten hielt sich die Abfolge der Vorlesungen zu diesem großen Komplex nicht notwendig an den Aufbau der *Summa theologiae*. Es wurde in ihr kräftig herumgesprungen, wie übrigens Stöhr selber (STÖHR, Johannes: *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites*. Münster i.W.: Aschendorff 1980, 8–10) von Báñez' Nachfolger Pedro de Herrera berichtet, der in Salamanca 1603/04 über *De gratia Christi* las, dann auf den Anfang der *Prima Secundae* zurückging, um 1607 *De gratia Dei ut principio exteriori actuum humanorum* zu lesen.

Ebenen, auf welchen der vom Trienter Konzil geforderte Balanceakt zu vollführen ist, wird von Perlin genau durchgeführt. Das erste Dubium erörtert Willensfreiheit und Willensschwäche einzelfallbezogen, das zweite stellt klar, daß durch die Einbeziehung ganzer Zeiträume ein zusätzliches Problem entsteht, das dritte erörtert Willensfreiheit und Willensschwäche bezogen auf dieses Problem.

5. Molinistischer Antipelagianismus

Die Aufgabe, die sich dem posttridentinischen Theologen stellte, bestand darin, die folgenden, scheinbar kontradiktorischen Sätze zu bewahrheiten:

1. Es ist möglich, jede Verfehlung zu vermeiden: Alle Verfehlungen sind vermeidbar.
2. Es ist nicht möglich, jede Verfehlung zu vermeiden: Nicht alle Verfehlungen sind vermeidbar.

Als Scholastiker, als Mitglied der Gesellschaft zur Rettung schiffbrüchiger Sätze mit Hilfe von Distinktion, findet Perlin den Lösungsansatz in zwei Unterscheidungen: in der schon älteren logischen Unterscheidung zwischen der „divisiven" und der „kollektiven" Interpretation des Allquantors, und in der erst im 16. Jh. von der Schule von Salamanca aufgebrachten, überaus erfolgreichen Unterscheidung zwischen „physischer" und „moralischer" Möglichkeit.[26] Der zweite Satz – denn der erste ist für einen Semipelagianer unproblematisch – wäre danach so zu verstehen: „Es ist zwar physisch möglich, aber moralisch unmöglich, jede Verfehlung zu vermeiden: Nicht alle Verfehlungen insgesamt sind vermeidbar, sondern nur jede einzelne von ihnen." Daß er den zweiten Satz so interpretiert, geht aus Perlins drei zentralen Thesen hervor: Dubium 1 These 2, Dubium 3 Thesen 2 und 5. Manche Gegner des Semipelagianismus, wie Vázquez, hätten diese Interpretation zwar abgelehnt, mehrheitlich jedoch war dem antipelagianischen Impuls der posttridentinischen Theologie damit Genüge getan. Das beweist das Votum eines der schärfsten Widersacher Molinas in den Gnadenstreitigkeiten, des von Perlin gleichwohl eifrig konsultierten Merzedariertheologen Francisco Zumel.[27] Bis hierher, darf man sagen, hält sich Perlin im Rahmen des Üblichen. Spannend wird es erst bei der Begründung: Warum ist es moralisch unmöglich? Was heißt überhaupt „moralisch unmöglich"? Im 3. Dubium, das darüber Auskunft gibt, profiliert sich Perlin als Molinist im strengen Sinn des Wortes.

Molina selber hatte bei mehreren Gelegenheiten den in Salamanca geprägten Begriff der „moralischen Unmöglichkeit" affirmativ rezipiert, zuerst

[26] Vgl. KNEBEL, Sven K.: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner 2000, 145–53, 281f.

[27] Siehe den Apparat zur Textedition.

in seinem 1568 diktierten Gnadentraktat,[28] dann 1584 in einer ordensinternen Stellungnahme[29] und schließlich, kaum verändert, 1588 in der 20. Disputation der *Concordia*. Sie ist überschrieben „Wie das Vermögen, die einzelnen Sünden – sowohl läßliche als auch Todsünden – zu vermeiden, mit dem Unvermögen zusammenhängt, allesamt zu vermeiden".[30] Von Anfang an hatte er den Begriff der „moralischen Unmöglichkeit" an Beispielen erläutert, die zeigen, daß mit der Länge jeder sich über einen gewissen Zeitraum erstreckenden Leistung sich das Risiko erhöht, daß es zu Fehlern kommt: Geschicklichkeitsspiele, Sport. 1584 wechselte Molina sein Beispiel. Den Punkt, auf den es ihm ankam, exemplifizierte er von nun an rücksichtslos an dem Würfeln: Auf die Dauer alle sittlichen Verfehlungen zu vermeiden, das sei in demselben Sinn „unmöglich" wie tausendmal in Folge Pasch zu werfen. Daß die Serie irgendwann abbricht, liege nicht etwa daran, daß, je länger sie ist, eine Fortsetzung desto unwahrscheinlicher wäre. Zurückliegende Spielergebnisse haben nach Molina nämlich keinen Einfluß auf das nächste. Das Würfeln zeige vielmehr,

> „daß aus der Wiederholung oder Zunahme von solchem, das für sich genommen leicht auf eine bestimmte Weise sich ereignen kann, eine erhöhte Schwierigkeit resultiert, daß alles zusammengenommen sich auf die nämliche Weise ereignet; und daß die Anzahl der gleichen Fälle so hoch angesetzt werden kann, daß *unmöglich* alles sich auf die nämliche Weise ereignet."[31]

Die „moralische" Unmöglichkeit resultiert also stellenunabhängig „aus der Schwierigkeit, daß etwas sich auf eine *bestimmte* Weise ereignet, wenn der Fall so liegt, daß es sich nicht leicht jedesmal auf die *nämliche* Weise ereignet."[32] „Die Unmöglichkeit, von welcher wir reden, ist nichts anderes als eine so große Schwierigkeit für den Eintritt eines bestimmten Ereignisses, daß man rationalerweise nach Erwägung der Umstände urteilen wird, es könne nicht eintreten."[33]

Im Hinblick auf genau dieses von Molina durch das Würfeln angepeilte Jenseits der Moral übernimmt nun auch Perlin (f.75v/76r) den Begriff der „moralischen Unmöglichkeit".

[28] STEGMÜLLER, Friedrich (Hg.): *Neue Molinaschriften* (= BGPhThMA 32). Münster i.W.: Aschendorff 1935, 97–99. Was Stegmüller in letzter Minute bewogen hat, Molina die Verfasserschaft an dem anonym überlieferten Traktat abzusprechen, ist unklar.

[29] STEGMÜLLER: *Molinaschriften*, 613–17.

[30] MOLINA: *Concordia*, 121–27.

[31] MOLINA: *Concordia*, 124,38–125,2.

[32] MOLINA: *Concordia*, 123,41–124,1.

[33] MOLINA: *Concordia*, 124,11–13.

6. Perlins Theorie der moralischen Unmöglichkeit

Vertieft wird das Würfelbeispiel von Perlin selber nicht. Hierzu hatte Molina offenbar alles Nötige gesagt. Tatsächlich fällt der Aufschwung, welchen die aleatorische Begründung der moralischen Unmöglichkeit bei Martín de Esparza SJ (1606–89), Pietro Sforza Pallavicino SJ (1607–67) und Agustín de Herrera SJ (1623–84) durch die Einbeziehung der mathematischen Kombinatorik nehmen wird,[34] erst in die Zeit nach Perlin.

Perlins selbständiger Beitrag besteht in einer Systematisierung des Begriffs der „moralischen Unmöglichkeit" und in daran geknüpften erkenntnistheoretischen Überlegungen.

„Unmöglichkeit" soll bedeuten, daß es an der für das Eintreten eines angebbaren Effekts notwendigen Bedingung fehlt. Unter dieser Voraussetzung hält Perlin (f.75r/v) zwei Hauptfälle für unterscheidungsbedürftig: *physische* und *moralische* Unmöglichkeit. Das wird an Beispielen aus der scholastischen Psychologie erläutert: daß etwas Physisches fehlen kann, an der Abhängigkeit des Sehens vom Vorhandensein eines Sinneseindrucks; daß etwas Moralisches fehlen kann, an der Abhängigkeit des Wollens davon, daß der Verstand dem Willen etwas vorschlägt. Worin der Unterschied zwischen den beiden Fällen besteht, sagt Perlin nicht ausdrücklich, aber die Scholastik des 17. Jhs. sah hier einen doppelten Unterschied. Erstens läuft die Motivation des Willens über die intentionale Schiene, die Reizung des Sehvermögens aber nicht. Zweitens ist durch den Sinneseindruck der Sehakt determiniert, durch das praktische Urteil des Verstandes das Wollen aber nicht.[35] Perlin spezifiziert dann die „moralische" Unmöglichkeit. Er unterscheidet eine *vorgängige* Unmöglichkeit, die mit der Ausübung der menschlichen Willensfreiheit unvereinbar ist, und eine *nachfolgende*, die das nicht ist. Das Beispiel für erstere wäre die unverschuldete Unkenntnis gewisser Tatsachen (Ödipus). Die andere (*impossibilitas moralis consequens*) wird noch einmal unterteilt. Das eine Einteilungsglied macht handlungstheoretisch die Anwendung auf den alten Grundsatz „Omne quod est, quando est, necesse est esse": daß, wenn man das eine tut, man nicht zugleich das Gegenteil davon tun kann (der Sitzende kann nicht stehen). Bei dem anderen Einteilungsglied – Perlin setzt es als *impossibilitas moralis media* logisch zwischen die beiden vorigen – ist die Dihärese am Ziel. Ich übersetze möglichst wortgetreu:

> „Die *mittlere* Unmöglichkeit setzt einen Akt nicht voraus, sondern bezeichnet einen unfehlbaren Zusammenhang mit demjenigen Akt, zu welchem der Wille in Zukunft unfehlbar sich frei bestimmen wird. Diese Unfehlbarkeit, so sie denn eine moralische ist,[36] rührt a) von der Struktur der freien Ursache her, b)

[34] Vgl. KNEBEL: *Wille*, 415–85.

[35] KNEBEL: *Wille*, 200f.

[36] Zum scholastischen Begriff „infallibilitas moralis" vgl. das Begriffsregister ebd. 617.

der der auftretenden Handlungsobjekte und -bedingungen, sowie c) von der Anzahl, Variation und Verschiedenheit der Akte und Situationen; denn all das zusammengenommen ist Ursache der moralischen Unfehlbarkeit, vermöge deren es moralisch unfehlbar ist, daß eine Ursache sich in Zukunft so oder so, zum Handeln oder Nichthandeln, frei bestimmen wird. Sofern das, was unfehlbar sein wird, regelmäßig so eintritt, ist das Gegenteil davon ‚moralisch unmöglich', nämlich nach Weise dieser *mittleren nachfolgenden Unmöglichkeit.* Und mit je größerer Regelmäßigkeit jenes Ereignis eintreten wird, desto intensiver ist auch diese Unmöglichkeit. Zu beachten ist jedoch, daß diese Unmöglichkeit so geartet ist, daß sie nichts setzt, was die Ursache von vornherein zu dem fraglichen Effekt unvermögend machte. Denn da sie eine genuin *nachfolgende* Unmöglichkeit ist, muß sie das Kriterium erfüllen, daß sie nichts vorgängig in der Ursache setzt, was deren Vermögen aufhöbe oder schwächte. Das evidenteste Beispiel für diese mittlere Unmöglichkeit ist die aus jenem Aristotelesdiktum, durch das überhaupt der ganze Themenkomplex ausgezeichnet illustriert wird: die Unmöglichkeit, meine ich, immer die höchste Augenzahl zu würfeln, obschon es doch etliche Male durchaus sein kann, daß diese herauskommt. Daß alle Spieler andauernd die höchste Augenzahl würfeln, ist jedoch unmöglich. Nun rührt diese Unmöglichkeit nicht von einem Versagen des Vermögens her, das denen, die bisher dieses Ergebnis erzielten, jetzt etwa fehlte, sondern daher, daß, da diese Augenzahl ja zufällig herauskommt, es nie der Fall sein wird, daß derselbe Zufall sich immer einstellt und ein absolut identischer Wurf immer wiederholt wird. Daher begreift man, auf welche Weise diese Unmöglichkeit eine ist, die auf den Akt folgt: Wie der Sitzende nicht stehen kann, weil er ja sitzt, kann auch nie jedesmal gerade diese Augenzahl herauskommen. Nie wird es ja so sein, daß der Akt, der Stoß und die Stellung der Hand, wie sie für einen solchen Wurf erforderlich ist, jedesmal identisch ausfallen. Das liegt aber daran, daß unter Berücksichtigung sämtlicher Umstände die Ursache sich nicht immer und in allen Fällen zu genau solch einem Stoß usw. bestimmen wird. Es bildet auch keinen Einwand gegen diese Theorie, daß all das bei einer freien Ursache von deren Gebrechlichkeit herrührt, ihrer Freiheit, ihrer Unkenntnis, Unkonzentriertheit usw. Das stimmt zwar; aber deswegen fehlt es doch dem Vermögen, jedesmal diese Augenzahl zu werfen, an nichts: an nichts, sage ich, was physisch oder moralisch kausal unerläßlich dazu wäre; denn das war das Kriterium, um von einer *vorgängigen* Unmöglichkeit zu sprechen. Daß die Unmöglichkeit hier dennoch eine *mittlere* heißt und nicht schlechterdings rein *nachfolgend*, liegt daran, daß sie ihre Wurzel an den besagten Umständen hat. Um diese Unmöglichkeit zu behaupten, betrachtet man nämlich einen Effekt nicht als bereits zurückliegend, sondern einen Effekt in Rücksicht auf eine so und so beschaffene Ursache, wie er von ihr unter Berücksichtigung der gesamten Situation erst noch hervorgeht. Deswegen heißt sie eine ‚mittlere'. Ihrem Begriff nach impliziert sie gewisse Voraussetzungen, und darin weist sie mit der *vorgängigen* Unmöglichkeit eine Ähnlichkeit auf."

„Moralische Unmöglichkeit" heißt, würden wir heute sagen, die Kehrseite einer statistischen Gesetzmäßigkeit. Das wird noch deutlicher, wenn man eine frühere, mit dem Thema der 5. Kontroverse jedoch eng zusammen-

hängende Stelle hinzunimmt,[37] an der Perlin darlegt, was erkenntnistheoretisch aus der Annahme solcher Gesetzmäßigkeiten folgt:

> „Die moralische Gewißheit bezüglich dessen, was in der Regel eintreten wird, beruht zumindest auf der Erfahrung ähnlicher Ereignisse in der Vergangenheit und auf der Kenntnis der menschlichen Temperamente, der Neigungen, der auftretenden Umstände u.dgl.m. Das aber heißt einen freizukünftigen Effekt *inferentiell* erkennen, nicht *kausalursächlich*. Kausalursächlich wird ein Effekt erkannt, wenn er vermöge des notwendigen Zusammenhangs von Ursache und Effekt erkannt wird. Beispielsweise erkenne ich die Wärme als vom Feuer herrührend, weil das Feuer einen notwendigen Zusammenhang mit Wärme und Erwärmung hat. Wenn eine Ursache aber nicht diesen notwendigen Zusammenhang mit dem Effekt aufweist, sondern nur den, daß sie nach Art eines Vorstellungsobjekts zu etwas motiviert und anreizt, und wenn in diesem Sinn der Effekt kausal erkannt wird, indem man ihn mit der Neigung und dem Hang des Subjekts verknüpft, die von einem solchen Objekt erregt werden, dann heißt ein solcher Effekt *inferentiell* und nicht *kausalursächlich* erkannt. Beispielsweise wissen wir, wieviele Menschen herumlaufen, wir wissen, daß es gegenwärtig unendlich viele Gelegenheiten zu sündigen gibt, wir kennen die menschliche Gebrechlichkeit, den Hang zum Lebensgenuß und die unzähligen Versuchungen des Teufels. Aus all dem prognostizieren wir unfehlbar, daß es heute abend in dieser Stadt zu irgendeiner Todsünde kommen wird. Ein Ereignis auf diese Weise erkennen heißt, es inferentiell erkennen, nicht kausalursächlich, denn die angeführten Ursachen wirken weder mit Notwendigkeit auf den Willen ein noch nötigen sie ihn zur Sünde, obschon sie ihn dazu anregen. Deswegen hat die moralische Gewißheit eine andere Grundlage als die physische Gewißheit."

[37] „<66r> Dubium quartum: Utrum viribus naturae possit homo servare quodcumque praeceptum divisive naturale ex iis quae sunt ad ipsum et proximum? [...] Ponendum certitudinem moralem de eo quod erit frequenter, ad minus fundari in experientia similium eventuum praeteritorum et in cognitione complexionum hominum, inclinationum, circumstantiarum occurrentium et aliorumque similium.Cognoscere autem hoc modo effectum futurum liberum dicitur cognoscere illum in causa morali *inferente*, non autem in causa *influente*. Tunc enim in causa *influente* cognoscitur effectus, quando cognoscitur ex vi necessariae connexionis quam habet causa cum effectu: ut tunc cognosco calorem in igne seu ex igne, quia habet necessariam connexionem ignis cum calore et calefactione. Quando autem causa non habet istam necessariam connexionem cum effectu, sed tantum hoc quod est inducere, movere et provocare per modum obiecti allicientis et excitantis, et ex vi istius causae cognoscitur effectus iungendo simul inclinationem et propensionem operantis, quae a tali obiecto excitatur, tunc dicitur cognosci effectus in causa *inferente* effectum, non *influente*. Verbi gratia cognoscimus immensem hominum multitudinem, <66v> nunc in mundo esse occasiones ad peccandum infinitas, fragilitatem mortalem, propensionem ad delectabilia, innumeras Daemonis tentationes. Et ex hoc praecognoscimus infallibiliter hoc vespere futurum esse aliquod peccatum mortale in hac civitate. Ergo hoc modo cognoscere tale peccatum est cognoscere illud [MS.: illum] in causa *inferente*, non tamen *influente*, quia omnes causae annumeratae nec necessario influunt in voluntatem nec, quamvis illam moveant, illam necessitant. Atque ex his fit non eodem modo fundari certitudinem moralem atque certitudinem physicam et naturalem."

In der Trennung zwischen notwendigen und statistischen Zusammenhängen und in der These, daß Prognosen etwas anderes sind als Voraussagen aufgrund von Naturgesetzen, besteht der erkenntnistheoretische Ertrag des molinistischen Antipelagianismus.

7. Der Gott des Semipelagianismus

Der Molinismus ist immer auf dem Quivive, daß in den theologisch sensiblen Zonen aus der *nachfolgenden* moralischen Unmöglichkeit nicht doch eine *vorgängige* wird. Im 17. Jh. hat das die Kontroverse um den Optimismus entfacht. Wir heute assoziieren den Optimismus mit Leibniz. Tatsächlich ist die *Théodicée* aber literarisch ein Nachzügler, denn für die These, Gott habe mit „moralischer Notwendigkeit" die beste aller möglichen Welten gewählt, hatte eine beträchtliche Minderheit innerhalb der Jesuitentheologie bereits seit fast hundert Jahren votiert.[38] Schon Jahre vor der ersten Veröffentlichung, 1623, muß der in Sevilla von zwei Jesuiten entwickelte Optimismus auch bereits in Amerika diskutiert worden sein, denn Perlin gehört, neben dem Andalusier Jorge Hemelman SJ (1574–1637),[39] zur ersten Generation seiner Kritiker. In einem anderen, auf 1618 datierten, Manuskript hält Perlin dafür, daß

> „Gott das Vortreffliche, das Er geschaffen hat, ohne jede moralische Notwendigkeit dazu geschaffen hat. Daher hat Er es nicht nur physisch, sondern auch moralisch mit höchster Freiheit hervorgebracht, und mit nicht geringerer hätte Er es auch bleiben lassen können, genauso wie Er das Vortreffliche, das Er nicht geschaffen hat, eben nicht hat schaffen wollen. Das ist die herrschende Lehre. Der Beweis der These ist leicht erbracht: Jene moralische Notwendigkeit, die von den Gegnern behauptet wird, entzieht offenkundig Gott das Prädikat der denkbar höchsten Freiheit, zu der es gehört, daß Er ganz und gar aus Freiheit zur Gewährung von Wohltaten bewogen wird. Denn wenn Gott mit moralischer Notwendigkeit dazu gekommen wäre, das Vortreffliche zu wollen, würde Er das ja nicht aus höchster Großzügigkeit und Freiheit geschaffen haben."[40]

[38] Vgl. KNEBEL, Sven K.: *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten.* In: Studia Leibnitiana 23 (1991) 3–24.; DERS.: *Necessitas moralis ad optimum (IV): Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jh.* In: Studia Leibnitiana 25 (1993) 201–08.

[39] Vgl. KNEBEL, Sven K.: *Necessitas moralis ad optimum (II). Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans SJ. von 1617.* In: Theologie und Philosophie 67 (1992) 514–35.

[40] „<70v> Dico 3° optima illa, quae Deus effecit, absque ulla morali necessitate illa effecit, quare non solum physica, sed moraliter etiam summa cum libertate illa operatus est, potuitque non minori omittere illa, ut optima quae non fecit, omisit et noluit facere. Sic communiter Doctores. Et conclusio probatur facile, nam illa necessitas moralis, quae ab adversariis ponitur, aperte Deo attributum summae libertatis adimit, cuius natura est, ut quia ex mera et sola sua libertate ad beneficium conferendum

Diese Stellungnahme ist umso prägnanter, als es Perlin bewußt ist, daß die beiden Optimisten Diego Ruiz de Montoya SJ (1562–1632) und Diego Granado SJ (1571–1632) ja deswegen zur Formel von einer „moralischen" Notwendigkeit gegriffen haben, um Gott die „physische" Freiheit zu erhalten. Ebenso bewußt ist Perlin das probabilistische Air, das diese „moralische" Notwendigkeit hat.[41] Beides hat ihn nicht davon abgehalten, sich prompt auf die Seite der Gegner zu schlagen. Perlin bekämpft den Optimismus, weil dieser es Gott, wenn auch noch so raffiniert, verwehren würde, sich nicht für die bestmögliche Welt entschieden zu haben.

Diese Stellungnahme rundet das Bild, das wir durch Perlin vom posttridentinischen Semipelagianismus gewinnen, in einem wichtigen Punkt ab. Die Sorge des Semipelagianers beschränkt sich gar nicht auf die Wahrung der menschlichen Willensfreiheit. Sie gilt genauso, ja mehr noch, der Wahrung der göttlichen Willensfreiheit. Gott ist der absolute Souverän. Kein Mensch, einzig Gott ist in der Position, einfach neinsagen zu können.

moveatur, at si necessitate morali ductus in optimam affectionem prodiisset Deus non ex summa liberalitate et libertate illa effecisset" (PERLIN, Ioannes: *De Deo uno P.III: Tractatus de scientia, voluntate et praedestinatione Dei* (Lima 1618). MS. Köln, Historisches Archiv GB 4° 9). Die Optimismusdiskussion hier ff. 63v–73r.

[41] „<63v> Utrum Deus diligat meliora? [...] <64r> Reliquum ergo est, ut difficultas de illis dumtaxat rebus agitari debeat, quae optimum in suo habent genere. De quibus duo recentiores puncta tradunt: Prius, diligi a Deo semper optimum. Posterius, diligi hoc a Deo necessitate quadam morali, unde infallibilitas eiusmodi amoris oriatur. Addunt praeterea coniungi necessitatem illam cum physica libertate omnem physicam necessitatem excludente; idque necessario fatendum illis erat, ne divinam e medio tollerent libertatem, quam aliter conciliari non posse cum perfecta morali necessitate inquiunt. Unde licet admittant semper Deum optimum velle, negant tamen omnem necessitatem huic voluntati. Varie utraque pars, de optimo et de necessitate morali, a suis assertoribus probatur [...] <66r> Veniendum ad posteriorem partem de necessitate morali, quae sic probatur: [...] 2° Maior inclinatio et maior probabilitas eligendi maius bonum mutuo se inferunt, bene siquidem arguimus: Maior in hoc inclinatio est ad illud maius bonum quam in isto: ergo probabilius est, hunc electurum illud maius bonum, quam istud: et si fuerit <66v> summa inclinatio, summa erit probabilitas: et si infinita, moralis quaedam infallibilitas et necessitas. Ut solemus dicere, infallibile esse hoc aut illud ab isto esse faciendum, quia summe in illud inclinatum videmus: ut quod damnatus morte fugiat, si poterit. Sed in Deo est infinita inclinatio in se ipsum et in summe bonum etiam externum: ergo infallibile est et necessarium moraliter electurum maius. Et videtur recta calculatio."