

Sebastián Izquierdo (1601-1681) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins

Autor(en): **Knebel, Sven K.**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **65 (2018)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825866>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SVEN K. KNEBEL

Sebastián Izquierdo (1601–1681) und die Zeitlichkeit des Bewußtseins

Unter der Bezeichnung ‚Virtualreflexion‘ hat der Suarezismus reflektierterweise den Bewußtseinsstandpunkt in die Scholastik eingeführt.¹ In der Philosophie wird das nicht so deutlich, daß aber in der spekulativen Theologie damit Neuland betreten worden ist, sei jetzt an einem Protagonisten der Virtualreflexion² gezeigt. Die von der Begriffsgeschichte gebotenen Beschränkungen brauchen wir uns nicht länger aufzuerlegen. Das war methodisch nur solange nötig, wie es darum ging, die zugrundeliegende Tatsache historisch zu sichern.

Der Jesuit Sebastián Izquierdo (1601–1681), ein hervorragender Suarezianer, hat an Kollegien der Ordensprovinz Toledo gelehrt, in Murcia, Madrid und zuletzt Alcalá de Henares.³ Gleich im Anschluß an seine Erkenntnistheorie, die *Pharus Scientiarum* von 1659,⁴ hat er ein noch kolossales Werk veröffentlicht, das zweibändige *Opus theologicum iuxta atque philosophicum de Deo uno*.⁵ Es handelt sich um eine Metaphysik am Leitfaden der ersten sechszwanzig Fragen der *Prima Pars* der *Summa theologica*. Das Besondere an diesem Werk ist, daß es den Theismus, zum ersten Mal

¹ S.K. KNEBEL: *Das Cogito und die Krise des Schulbegriffs der Reflexion*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 63 (2016), 57–88. Für das Folgende ergeht mein Dank für kritische Kommentare an einen anonymen Gutachter dieser Zeitschrift und an Herrn Michael Firsching M.A., Berlin (Brief vom 18.1.2018). Dessen Literaturhinweise sind mit „[M.F.]“ gekennzeichnet.

² „[...] intellectus suas itidem experitur intellectiones, antequam accedat notitia earum reflexa.“ S. IZQUIERDO: *Pharus Scientiarum* 1, 156. Lyon 1659, t.1, 29b.

³ A. & A. DE BACKER/C. SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Brüssel: Schepens 1890–98, t.4, 699–704; E. TODA Y GÜELL: *Bibliografía espanyola d'Italia dels orígens de la impremta fins a l'any 1900*. Barcelona: Castell de Sant Miquel d'Escornalbou 1927–31, t.2, 323–327; t.4, 461; G. DIAZ DIAZ: *Hombres y documentos de la filosofía española*. Madrid: CSIC 1980–2003, t.4, 344–348. Die Literatur online bei J. SCHMUTZ: *Scholasticon* s.v. ‚Izquierdo‘. Biographisch wissen wir heute (DERS.: *La Querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767*, unv. Dissertation. Brüssel 2003, 883–893) auch nicht viel mehr, als schon im 17. Jh. bekannt war.

⁴ Über deren Ontologie: P. DI VONA: *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*. Neapel: Loffredo 1994. Über deren Mathematik R. CEÑAL SJ.: *La combinatoria de Sebastián Izquierdo*. Madrid: Inst. de España 1974.

⁵ S. IZQUIERDO: *Opus Theologicum, iuxta atque Philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur, interimque universalissima quaeque Primae Philosophiae elementa methodo scientifica digeruntur, digestave supponuntur ex Pharo Scientiarum*, 2 Bde. in-2°. Rom 1664–70. Von den Zeitgenossen (z.B. J. CARAMUEL: *Leptotatos* § 155. Viganò 1681, 82a) auch als Teil der philosophischen Literatur rezipiert.

überhaupt, *more geometrico* vorträgt, immerzu unter Rekurs auf schon früher bewiesene Sätze.⁶ Spinozas *Ethik* schreit förmlich danach, neben Izquierdo gelegt zu werden, nicht im Hinblick auf mögliche Übereinstimmungen, sondern weil man an den beiden die Antipoden hat. Eine andere Besonderheit ist, daß dem fertigen Manuskript, weil der Verfasser damals dem General in Rom assistierte, das sonst übliche langwierige Begutachtungsverfahren erspart geblieben ist. Daher der für ein Werk dieses Umfangs sensationell späte Redaktionsschluß: Der Literaturbericht zu jedem Kontroverspunkt endet gerade einmal vier Jahre vor dem Erscheinungsdatum des ersten Bandes.

Was die dogmatischen Systemörter betrifft, beschäftigt uns im Folgenden erstens die Konfrontation des endlichen Erkennens mit der Ewigkeit (*Summa* I, Q. 12 art. 10) und zweitens die des ewigen Erkennens mit der Zeitlichkeit (Q. 14 art. 15). Zum Schluß wird noch ein Blick auf Gottes Freiheit (Q. 19 art. 2) zu werfen sein.

1. EINE ZEITMASCHINE IM JENSEITS

Während in der posttridentinischen Theologie die Erfindung der *Scientia Media* bekanntlich zu einer Hochkonjunktur der Hypothesenbildung zu Gottes Wissen geführt hat, wird die anhaltende Wichtigkeit, die für die Scholastik des 17. Jahrhunderts die spekulative Beschäftigung mit dem Jenseits gehabt hat, heute leicht unterschätzt. Auch damals nagte indessen der alte Zweifel: Ist ewige Seligkeit überhaupt denkbar, ohne daß der Selige sich der Unaufhörlichkeit dieses Zustands sicher sein kann?

Gegen Nietzsches Wort von der ‚Skavlenmoral‘ ist daran zu erinnern, daß unter den von der christlichen Umwertung betroffenen Werten keiner ein so abgründiges Image hat wie die Sicherheit (*securitas*).⁷ Dennoch ist es eine Übertreibung, von der sozialen Sicherheit (*social security*) zu sagen, deren Kodifizierung zu einem allgemeinen Menschenrecht 1948 wäre das Ergebnis eines „geradezu meteorhaften Aufstiegs aus dem Nichts“⁸ gewesen. Auch die christliche Kultur hat über Sicherheit nachgedacht. „Sicherheit“, definiert Ockham, „ist jemandes Gewißheit darüber, daß Gott die unaufhörliche Fortsetzung seiner Seligkeit will.“⁹ Das kleinste Risiko,

⁶ J.L. FUERTES HERREROS: *Filosofía y Teología en la segunda mitad del siglo XVII. Aproximación al pensamiento de Sebastián Izquierdo (1601–1681)*, in: *Revista Española de Teología* 39–40 (1979–80), 243–268, hier 264.

⁷ 1. Thess. 5,3. Daher der *Ludus de Antichristo* l. 414; W. SHAKESPEARE: *Macbeth* III, v, 32–33.

⁸ F.X. KAUFMANN: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*. Stuttgart: Enke 1970, 115.

⁹ „Securitas est notitia certa qua aliquis certificatur, quod Deus vult beatitudinem suam continuari [...] sine interruptione aliqua.“ GUILIELMUS DE OCKHAM: *Quaestiones variae*, in: *Opera theologica*. St. Bonaventure: Franciscan Institute 1967ff., t.8, 312.

daß es mit der christlichen Verheißung etwa doch nichts ist, wäre christlich unerträglich. In dieser Beziehung ist ‚Sicherheit‘ auch sehr wohl schon früher ein Kandidat für ein Menschenrecht gewesen: „Und diese Sicherheit“, sagt Izquierdo, „gehöret wesentlich zur Seligkeit: dann ohne sie würde die Gemüths-Ruhe, Vergnügung und Ersättigung, welche zur Seligkeit erfordert wird, nicht vollkommen sein.“¹⁰

Der Rekurs auf Virtualreflexion in der Materie, mit deren älterem Diskussionsstadium uns Thomas Jeschkes monumentale Studie über „die Seligkeit im reflexiven Akt“ bekanntmacht,¹¹ konnte theologisch den Zweck haben, das Sicherheitsbedürfnis zu stillen. Er mußte diesen Zweck nicht haben, und er hatte ihn auch nicht bei den Skotisten, die bis zur Jahrhundertmitte ihre anfänglich ablehnende Haltung zur Virtualreflexion aufgegeben hatten,¹² ohne daß sie deswegen ihrer heroischen Attitüde entsagt hätten, Seligkeit sei auch ohne Sicherheit zu haben.¹³ Zwischen zwei Thesen, welchen der Rekurs auf Virtualreflexion Unterstützung gewährte, ist folglich zu unterscheiden: 1. Seligkeit impliziert Bewußtsein; 2. Seligkeit

¹⁰ S. IZQUIERDO: *Erwegungen der vier letzten Dinge des Menschen, so da seynd der Tod, das Gericht, die Höll, und der Himmel*. Prag 1759, 334. Im Original: *Consideraciones de los quatro Novissimos del Hombre*. Rom 1672, 538f.

¹¹ TH. JESCHKE: *Deus ut tentus vel visus. Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293–1320)*. Leiden: Brill 2011. Im Zentrum dieser ausgezeichneten Studie steht Durandus' Relativierung der Unterscheidung von direktem und reflexivem Akt. Der Autor unterscheidet philologisch zwischen dem Schritt des Durandus in der Urfassung seines Sentenzenkommentars (S. 309–332) und dem Bericht des John Baconthorpe darüber und über die Folgen dieses Schritts (S. 64–102). Der Wert seiner Darlegungen ist dadurch etwas gemindert, daß eine Verständigung über die Kriterien des scholastischen Begriffs der Reflexion unterbleibt und daß das Bewußtseinsvokabular daher zu unkritisch (S. 31) in die hermeneutische Metasprache einfließt.

¹² „Quaeres, an beatus eodem actu videat Deum, et videat se videre, an vero diverso actu reflexo? [...] Dico cum Suarez [...] Visio [...] est virtualiter reflexa.“ F. FELIX OFM.: *Tentativa Complutensis* 1, 8, 1, 10. Alcalá 1642–45, t.2/1, 188a. Vgl. B. BELLUTO OFM. († 1676): *Disputationes de Incarnatione Dominica* 11, 45. Catania 1645, 178a; B. MASTRI DA MELDOLA OFM. († 1673): *Disputationes theologicae in Primum librum Sententiarum* 6, 268. (1655) Venedig 1731, 370b; W. HERINCX OFM. († 1677): *Summa theologica scholastica et moralis* 1, 5, 80. Antwerpen 1660, t.1, 79b; C. FRASSEN OFM. († 1711): *Scotus academicus* 1, 3, 7, 4, 1. Paris 1672, t.1, 241a–242b; B. SANNIG OFM.: *Schola theologica Scotistarum* 1, 4, 11, 13. Prag 1679, t.1, 98b; J. BOSCO OFM. († 1684): *Theologia spiritualis* 1, 3, 31. Antwerpen 1686, t.1, 64b.

¹³ „Securitas non est de essentia beatitudinis.“ IOANNES DUNS SCOTUS: *Quaestiones in librum IV. Sententiarum* dist. 49 q. 6 n. 23, in: *Opera omnia*. Lyon 1639 / ND Hildesheim: Olms 1968, t.10, 476. Seitdem ein geflügeltes Wort: J. ALTENSTAIG († 1523): *Lexicon Theologicum* s.v. ‚securitas‘. Antwerpen 1576, fol. 297vb/98ra; J. DE RADA OFM. († 1608): *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super Quartum Sententiarum librum* 12, 7. Venedig 1617, 400a. Über die Paradoxie der skotistischen Position pointiert B. ALDRETE SJ. († 1657): *Commentaria et Disputationes in Primam partem D. Thomae: De visione Dei* 4, 16. Lyon 1662, t.1, 10b.

impliziert Sicherheit. Suárez und die Verteidiger der Virtualreflexion votierten unbedingt für ersteres.¹⁴

Von einer Reihe von Jesuitentheologen, darunter eben Izquierdo, ist darüber hinaus das Zweite vertreten worden. Wie etliche Theologen auch außerhalb der Gesellschaft Jesu waren sie der Ansicht, Seligkeit impliziere Sicherheit.¹⁵ Man konnte sagen: nicht den Grad von Sicherheit, den nur das Bewußtsein davon vermittelt; ein Sicherheitsgefühl reicht schon.¹⁶ Wo jedoch zu diesem Zweck von dem Instrument Virtualreflexion Gebrauch gemacht wurde, geschah auch das unterschiedlich forsch.¹⁷ Daß die selige Schau strukturell ihre eigene Unaufhörlichkeit garantiert, war nämlich nicht ausgemacht. Das gaben diejenigen nicht zu, die speziell auch in dieser Materie Gottes Souveränität über alles Kreatürliche verfochten¹⁸

¹⁴ „[...] valde probabile iudico, illam visionem intime et per se ipsam esse reflexam, ita ut non possit beatus videre Deum, quin videat, se videre.“ F. SUÁREZ SJ. († 1617): *Commentaria ac Disputationes in Primam partem D. Thomae de Deo uno et trino* 2, 18, 9, in: *Opera omnia*. Paris: Vivès 1856–78, t.1, 115b. Genauso J. MARTINON SJ. († 1662): *Disputationes theologicae: In Primam Secundae D. Thomae* 3, 51. Bordeaux-Poitiers-Paris 1644–63, t.2, 33a; IBID.: *De Incarnatione* 10, 41, op. cit. t.4, 263b; IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642a; IBID. 17, 82, [nt. 5] t.1, 507a; LEONARDO PEÑAFIEL SJ. († 1657): *Tractatus et disputationes in Primam partem D. Thomae* 6, 24, 36. Lyon 1663–66, t.1, 390a; A. BERNALDO DE QUIRÓS SJ. († 1668): *Opus philosophicum* 98, 11. Lyon 1666, 679a; M. DE ESPARZA SJ. († 1689): *Cursus theologicus* 3, 4, 6. Lyon 1666, t.1, 286a; A. GIBBON DE BURGO OSA. († 1676): *Theologia scholastica in Tertiam partem D. Thomae* 16, 2, 2, 4–16. Erfurt 1676, 397b–401b. Ferner die zitierten Skotisten.

¹⁵ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 48, [nt. 5] t.1, 639a. Vgl. D. SOTO OP. († 1560): *Commentaria in Quartum Sententiarum* dist. 49 q. 3 art. 4. Venedig 1569, t.2, 699a; G. VÁZQUEZ SJ. († 1604): *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae S. Thomae* 21, 11–13. Alcalá 1614, t.1, 137b/38b; L. LESSIUS SJ. († 1623): *De summo bono* 3, 110, in: *Opuscula varia*. Paris 1637, 394b; R. DE ARRIAGA SJ. († 1667): *Disputationes theologicae in Primam partem D. Thomae: De beatitudine* 48, 31–36. Antwerpen 1643, t.2, 500b/02a; MARTINON: *Disp. theol.: De Incarn.* 10, 27, [nt. 14] t.4, 259b; B. ALDRETE SJ.: *Commentaria ac Disputationes in Tertiam partem S. Thomae* 63, 4, 17. Lyon 1652, t.2, 335a; G.M. REQUESEN SJ. († 1690): *Selectae disputationes in Primam Secundae Divi Thomae* 1, 3, 85–86. Palermo 1659, 64f.; L. PEÑAFIEL: *In Primam part.* 6, 24, 36, [nt. 14] t.1, 390a/b; A. MADERNI CRSP. († 1685): *Cursus theologicus* 4, 3, 3, 3. Rom 1671–75, t.1, 619b; P. DI CONTI OSA. († 1696): *Tractatus de visione beatifica* 13, 6. Venedig 1679, 502–507; DERS.: *Tractatus de beatitudine* 3, 3–4. Venedig 1680, 124–132.

¹⁶ P. ROSMER SJ.: *Tractatus de Deo uno et trino* 1, 4, 5. Graz 1663, 326 („securitas subiectiva“).

¹⁷ Forsch: G.C. RECUPITO SJ. († 1647): *Theologia de Deo uno* 1, 6, 26, 7. Neapel 1642, t.1, 682a/b; MARTINON: *Disp. theol.: In Prim. Sec.* 3, 58, [nt. 14] t.2, 34b/35a; MADERNI: *Curs. theol.* 4, 3, 3, 4, [nt. 15] t.1, 620a; CONTI: *De vis. beat.* 13, 6, [nt. 15] 504f.; DERS.: *De beat.* 3, 4, [nt. 15] 129f.; C. PLEY OSB. († 1710): *Delectus theologicus* 2, 2, 59. Salzburg 1708, 195b. Vgl. KNEBEL: *Das Cogito*, [nt. 1] 76. – Vorsichtig: REQUESEN: *In Prim. Sec.* 1, 3, 91, [nt. 15] 66b; G. CACHERANO CRSP. († 1685): *Theologia assertiva* 4, 2, 3, 45–46. Lyon 1673–85, t.2, 318b.

¹⁸ „Et quidem non posse visionem beatam reflectere in suam durationem aeternam, docent quamplurimi Theologi: quia illa visio, cum sit supernaturalis atque adeo essentialiter vera, connectitur essentialiter cum suo verificativo; atqui verificativum visionis affirmantis de se suam aeternam durationem est ipsa aeterna duratio: ergo illa visio esset per essentialiter aeterna et indestruibilis a Deo. Quod non est admittendum.“ S. ARANHA SJ. († 1768): *Disputationes de intellectu eiusque triplici operatione* 1, 188. Lissabon 1738, 100. Vgl. J. DE LUGO SJ.: *Disputationes scholasticae de Incarnatione Dominica* 19, 18. (1633) Lyon 1653, 287b; ALDRETE:

und sich damit auf den üblichen Kontingenzstandpunkt stellten.¹⁹ Auf diesem Standpunkt konnte die Virtualreflexion zu einem übernatürlichen Effekt umgedeutet sein.²⁰ In mindestens einem Fall wurde sogar tatsächlich das Risiko akzeptiert, daß Gott ein Täuscher ist.²¹ Andere tadelten solche supranaturalistischen Exzesse,²² ohne sich übrigens den Konflikt zwischen ihrer Anerkennung des Sicherheitsanspruchs und dem von ihnen theologisch bezogenen Standpunkt zu verhehlen. Zu dieser Gruppe gehört Izquierdo. Er postuliert, der Selige müsse jederzeit der Unaufhörlichkeit seines Zustandes „bewußt und sicher“ sein können, trotzdem sieht er hier einen Zielkonflikt und daher Veranlassung zu Hypothesenbildung.²³ Seine Darlegung des Problems ist vorbildlich klar. Abgesehen davon, daß es hier einmal keinen Streit zwischen ihm und seinem Rivalen Antonio Perez (1599–1649) gibt,²⁴ hat er auch den Vorteil, sehr ausführlich zu sein.

Ein großes Hindernis für die zweite These war zu seiner Zeit schon ausgeräumt. Sicherheit ist eine Sache des Urteils. Von dem darauf bezüglichen intentionalen Akt könnte man daher der Auffassung sein, für diesen wäre in der Gottesschau, d.h. in den Schranken der einfachen Vorstellung, systematisch kein Platz. Die Unmöglichkeit, ihn darin unterzubringen, war noch für Ockham ein Grund gewesen, in diesem Punkt Scotus beizu-

In Prim. part.: De vis. Dei 4, 6, 6–8, [nt. 13] t.1, 68b/69b; A. BERNALDO DE QUIRÓS SJ.: *Selectae Disputationes theologicae de Deo* 33, 2–3. Lyon 1654, 274a; L. PEÑAFIEL: *In Prim. part.* 6, 24, 40, [nt. 14] t.1, 390b/91a; IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 51, [nt. 5] t.1, 639b.

¹⁹ F. SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae* 21, 1, 14, [nt. 14] t.25, 789a; LUGO: *De Incarn.* 19, 19, [nt. 18] 288a. Arriaga gab freimütig zu, daß er damit Probleme hatte, und daß nur die Ordenszensur ihn von seiner 1632 vorgebrachten Kritik an dieser Position hatte abrücken lassen: ARRIAGA: *In Prim. part.* 2, 7, [nt. 15] t.2, 11a.

²⁰ L. RIBAS SJ. († 1647): *Summa Theologiae* 3, 3, 40. Lyon 1643, t.1, 114b; QUIRÓS: *De Deo disp.* 33 An et quomodo visio beata possit videre aeternam sui durationem, [nt. 18] 273a–79b; *ibid.* 60, 27, [nt. 18] 417b; P. MEZGER OSB.: *Theologia scholastica* 1, 9, 2, 10. Augsburg-Dillingen 1695, t.1, 92a.

²¹ J. MARTINEZ DE RIPALDA SJ.: *De ente supernaturali* 59, 7–11. Bordeaux[–Lyon] 1634–45, t.1, 598b–600b. Zustimmend F. DE OVIEDO: *Integer Cursus philosophicus*: De anima 7, 1, 21, Lyon ¹1640, t.2, 121a (später relativiert: DERS.: *Curs. phil.*: De anima 7, 1, 36. Lyon ²1651, t.2, 99b/100a). Kritisch ALDRETE: *In Tert. part.* 63, 4, 9–12, [nt. 15] t.2, 333b–34a; QUIRÓS: *De Deo* 33, 4–5, [nt. 18] 274b; L. PEÑAFIEL: *In Prim. part.* 6, 24, 41–44, [nt. 14] t.1, 391a/b.

²² IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 55–56, [nt. 5] t.1, 640a/b.

²³ „[...] varii excogitati sunt modi, quibus componantur haec tria: Primum, quod per ipsam visionem beatificam Beatus reddatur conscius et prorsus certus atque securus de aeternitate suae beatitudinis. Secundum, quod visio ipsa beatifica, essentialiter vera essentialiterque subinde connexa cum omni suo obiecto sit. Tertium, quod nulla sit nihilominus creatura essentialiter incorruptibilis semel producta, sed quaelibet post primum suae existentiae instans in quolibet alio ex sequentibus possit destrui [...] a Deo.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 52, [nt. 5] t.1, 639b.

²⁴ Zu der, noch sehr erforschenswerten, Beziehung zwischen den beiden: J. SCHMUTZ: *Dieu est l'idée. La métaphysique d'Antonio Perez (1599–1649) entre néo-Augustinisme et crypto-Spinozisme*, in: *Revue thomiste* (2003), 495–526; *Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne: Les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo*, in: *Quaestio* 9 (2009), 61–99.

pflichten.²⁵ Die posttridentinische Theologie hat indessen die Schau der Seligen psychologisch aus dem Korsett der einfachen Vorstellung geholt und dem Urteil geflissentlich angeglichen.²⁶ Auch im Jenseits würde sich die Tätigkeit des Verstandes demnach in Form prädikativer Sätze vollziehen können. Das hat es erleichtert, die um 1300 begonnene Debatte um die ‚Seligkeit im reflexiven Akt‘ wiederaufzunehmen.

Seine Hypothese entwickelt Izquierdo aus der Systematik des Urteils. Er begreift die Schau der Seligen als den Idealfall eines Existentialurteils. Semantisch hat das Existentialurteil die Besonderheit, daß für es die Dreiheit des grammatischen Tempus unhintergebar ist: Präsens, Vergangenheit, Zukunft.²⁷ Seine Referenz hängt auf der einen Seite von der Stipulation eines Jetztzeitpunkts und auf der anderen von der Existenz eines urteilenden Ich ab. Der Gebrauch des grammatischen Präsens impliziert, daß von diesem Ich auf etwas bezuggenommen ist, das ihm koexistiert.²⁸

Den semantischen Aspekt ergänzt Izquierdo durch den performativen. Daß geistige Akte eine Zeitlang andauern, ist seine Meinung nicht. Izquierdo ist handlungsmetaphysisch ‚Aktatomist‘.²⁹ Von verifikationswegen ist das Urteil an ein bestimmtes Zeitdifferential gebunden, der in der Psychologie erörterte Akttyp hat in Wirklichkeit molekulare Struktur.³⁰ Es ist

²⁵ „Visio Dei est notitia incomplexa, haec autem notitia [sc. securitatis] complexa, quia terminatur ad istud complexum ‚Deus ordinavit istum actum beatificum semper continuandum‘.“ GUILHELMUS DE OCKAM: *Super quattuor libros Sententiarum annotationes*: In IV. Sent. q. 13. Lyon 1495, X3rbG.

²⁶ SOTO: *In IV Sent. dist. 49 q. 3 art. 3*, [nt. 15] t.2, 694a; L. MOLINA SJ. († 1600): *Commentaria in Primam D. Thomae partem Q. 12 art. 8 disp. 6*. Cuenca 1592, 410; SUÁREZ: *De Deo uno* 2, 18, 8, [nt. 14] t.1, 115a; VÁZQUEZ: *In Prim. Sec. 12, 6*, [nt. 15] t.1, 86b; AEG. DE PRAESSENTATIONE (APRESENTAÇÃO) OSA. († 1626): *De animae et corporis beatitudine* 4, 9, 4, 3. Coimbra 1609–16, t.1, 559b/560a; G. FASULO (FASOLUS) SJ. († 1639): *In Primam partem Summae S. Thomae commentaria Q. 12 art. 8, 14*. Lyon 1623–36, t.1, 521b. Entsprechend findet sich im Thomismus des 17. Jahrhunderts der Begriff der ‚visio intuitiva‘ distinguiert: M. TERRALAVORO OSB.: *Metaphysica universalissima* 7, 18, 50. Neapel 1672–77, t.2, 655a/b.

²⁷ „[...] censeo, omne iudicium creatum [...] de quovis obiecto prout existente, necessario debere esse ex suo intrinseco modo tendendi aut de praesente, aut de praeterito, aut de futuro. Nam alias non notificabit intellectui illud habenti ullam ex veritatibus existentialibus, quae obiecto existenti prout existenti competere possunt.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 17, 62, [nt. 5] t.1, 501b. Vgl. *Pharus Scient.* 10, 189–198, [nt. 2] t.1, 252b–254a.

²⁸ „[...] omne iudicium creatum de obiecto prout existente simpliciter atque adeo prout praesente, quale est, quod huic propositioni respondet ‚Hoc obiectum existit‘, [...] necessario connotat prout praesens [...] se per se ipsum experimentaliter notum, quasi dicat ‚Hoc obiectum mihi praesenti, sive de praesenti existenti coexistens est‘.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 17, 62, [nt. 5] t.1, 502a.

²⁹ Zu dieser Kategorie S.K. KNEBEL: *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Meiner 2000, 172–187; U.G. LEINSLER OPræm.: *Rodrigo de Arriagas Lehre von den Habitus*, in: *Bohemia Jesuitica 1556–2006*, hg. P. Cemus. Prag: Univ. Karlova 2010, 509–524.

³⁰ „[...] censeo, omne iudicium creatum [...] suapte essentia esse alligatum unico dumtaxat instanti temporis, in quo primo existit [...] Unde omne iudicium creatum se ipso aut est quoddam instans temporis realis, si pro unico instanti temporis imaginarii durat, aut est

eine Philosophie des Urteils auf dem ‚zenonistischen‘ Standpunkt, auf dem das finite Kontinuum, ein Zeitintervall, nicht aus unendlich Teilbarem ‚zusammengesetzt‘ zu denken ist, sondern aus einer finiten Menge von Differentialen.³¹ Im Hinblick auf ihre Vereinbarkeit mit der aristotelischen Schulphilosophie war diese Hypothese in der Jesuitenscholastik nicht nur kontrovers, sie wurde auch zensuriert.³² An die Zensur hat sich allerdings nicht nur Izquierdo nicht gehalten.

Der entscheidende Schritt ist der Verzicht auf die Annahme, die selige Schau wäre ihrer Struktur nach instantan. Bei Izquierdo ist sie auf die Zeitachse projiziert: eine Abfolge atomarer Aktvollzüge, die offene Unendlichkeit einer wohlgeordneten Ereignisklasse.³³ Dieser Schritt fällt erst in die Zeit nach Suárez. Zwar hatte es auch früher Zweifel an der Zumutung gegeben,³⁴ sich von der Schau denken zu sollen, daß der Selige verzückt alles auf einmal schaut,³⁵ aber die Verzeitlichung der seligen Schau hat erst Juan de Lugo (1583–1660)³⁶ gelehrt.³⁷ Nimmt man die kulturprotestantische

quoddam tempus reale ex partibus essentialiter successivis compositum, si durat pro pluribus [...].“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 17, 62, [nt. 5] t.1, 502a. Vgl. *Pharus Scient.* 2, 257–267, [nt. 2] t.1, 100a–101b. Einverstanden: G. BUHON SJ. († 1726): *Philosophia ad morem gymnasiolorum finemque accomodata*: Logica disputata 2, 1, 2, 5. Lyon 1723, t.1, 325–332. Ablehnend: QUIRÓS: *Op. philos.* 99, 18, [nt. 14] 689a; F. PALANCO OMinim. († 1720): *Cursus philosophicus*: Dialectica minor 2, 14, 12. Madrid 1717, t.1, 46a.

³¹ „Supponimus [...], quodvis tempus continuum ex solis instantibus indivisibilibus constare.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 57, [nt. 5] t.1, 641a. Izquierdos Theorie des Kontinuums folgen J. DE ULLOA SJ. († 1721): *Philosophia naturalis* 2, 7. Rom 1712, 15off.; A. LOCHERER OFM.: *Clypeus philosophico-scolasticus*: Physica 4, 2, 14. Augsburg 1742, t.2, 402b.

³² *Ordinatio pro studiis superioribus a R.P.N. Francisco Piccolomineo ad Provincias missa anno 1651* Phil. no. 25, in: *Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu*, hg. G.M. Pachtler SJ. Berlin 1887–94 / ND Osnabrück: Biblio 1968, t.3, 92.

³³ „Concluditur [...], visionem Dei per quodvis tempus divisibile seu finitum seu infinitum duraturam non posse non esse successivam compositamque ex tot visionibus quasi partialibus, quot sunt instantia talis temporis. Quarum unaquaeque unico et proprio instanti suo per suam essentiam ita sit alligata, ut in eo solo possit existere.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 57, [nt. 5] t.1, 641a.

³⁴ ADAM WODEHAM OFM. († 1358): *In II Sent.* dist. 1 q. 8 art. 2. Paris 1512, fol. 108va; F. DE SYLVESTRIS OP. († 1528): *Commentaria in Summam contra gentiles* 3, 59, 9, in: THOMAS AQUINAS: *Opera omnia* ed. Leonina. Rom: Garroni 1918–30, t.14, 166b. Zustimmend P. DE LORCA O.Cist. († 1612): *Commentaria et disputationes in universam Primam Secundae S. Thomae* 1, 25, 4. Alcalá 1609, t.1, 147a/b.

³⁵ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica* I q. 12 art. 10. Innerhalb der Jesuiten bekräftigt von SUÁREZ: *De Deo uno* 1, 2, 27, 17, [nt. 14] t.1, 169b. Bis etwa gegen 1630 geschlossen aufrechterhalten von Francesco Albertini, Philippe Moncé, Adam Tanner, Jean Le Prévost.

³⁶ E. OLIVARES SJ.: *Juan de Lugo (1583–1660). Datos biográficos, sus escritos, estudios sobre su doctrina, bibliografía*, in: *Archivo Teológico Granadino* 47 (1984), 5–129.

³⁷ „[...] supponendo [...], visionem beatam, sicut et alios actus intellectus et voluntatis, esse entitates intrinsece successivas [...].“ LUGO: *De Incarn.* 19, 20, [nt. 18] 288a. Genauso dann A. PEREZ SJ.: *In Primam partem D. Thomae*: *De Deo uno* 1, 2, 189. Rom 1656, 58b; DERS.: *In Secundam et Tertiam partem D. Thomae* 4, 7, 4, 7. Lyon 1669, 291b–292a (in Antwort auf *ibid.* 4, 7, 2, 4, op. cit. 285b). Ein Perezschüler versichert: „Licet visio sit essentialiter succes-

Unterscheidung zwischen ‚modernen‘ und ‚vormodernen‘ Jenseitsvorstellungen,³⁸ dann datiert die Moderne von Lugo. Auch der Kardinal hat auf Widerspruch gefaßt sein müssen. Der ist nicht ausgeblieben, auch innerhalb der Jesuitenscholastik nicht.³⁹ Besonders kontrovers an seinen Thesen war abermals die involvierte, sehr eigentümliche, Theorie des Kontinuums.⁴⁰ Auch sie traf die Zensur.⁴¹

Nur in der Hauptsache stimme er Lugo zu, betont Izquierdo.⁴² Die Verzeitlichung der Schau hat den Vorteil, den Wahrheitsanspruch des perennierend miteinfließenden Urteils „Von nun an werde ich für alle Ewigkeit Gott sehen und selig sein“ (*Ex nunc per totam sequentem aeternitatem videbo Deum et ero beatus*)⁴³ theologisch erträglich zu machen. Eine kreatürliche Gegeninstanz zur Allmacht wird so nicht aufgebaut. Lugo hatte das 1633 im Rahmen seines Inkarnationstraktats erklärt: Auf diese Weise sei sichergestellt, daß die selige Schau durchgängig kontingent und in jedem ihrer Teile vergänglich ist. Zwar stellt der jeweils aktuell vollzogene Akt sich selbst als präsent und die anderen als zukünftig dar, und unter dieser Voraussetzung kann der Fall allerdings nicht eintreten, daß diese anderen nachher etwa auch nicht existieren. Aber das ändert nichts daran, daß sie alle der Reihe nach vergehen. Die Notwendigkeit, mit der die Schau ihre Fortsetzung findet, reduziert sich auf eine hypothetische Notwendigkeit (*necessitas ex suppositione*).⁴⁴

siva et mensuretur tempore, adhuc potest constituere beatitudinem stabilem et permanentem.“ CONTI: *De vis. beat.* 13, 13, [nt. 15] 540.

³⁸ M. MULSOW: *Das Planetensystem als Civitas Dei. Jenseitige Lohn- und Strafinstanzen im Wolffianismus*, in: *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, hg. L. Hölscher. Göttingen: Wallstein 2007, 40–62.

³⁹ „Hoc tamen mihi non placet, sicut fere nulli auctori.“ M.A. ALOZ Y ORRAZA OSST.: *Selectae Disputationes theologicae scholasticae* 3, 272. Valencia 1642, t.1, 408a. Vgl. MARTINON: *Disp. theol.*: De Incarn. 10, 28, [nt. 14] t.4, 260a; ALDRETE: *In Tert. part.* 63, 4, 15, [nt. 15] t.2, 334b/335a.

⁴⁰ ARRIAGA: *In Prim. part.* 6, 9–10, [nt. 15] t.1, 87a; OVIEDO: *Curs. phil.*: Physica 16, 1, 14, [nt. 21] (1640) t.1, 395a. Vgl. S.K. KNEBEL: *Arriagas Kontinuumdiskussion im historischen Kontext: Ein unveröffentlichter Traktat des Tirso González de Santalla SJ. (1624–1705)*, in: *Philosophiae et Musicae. Liber iubilare Professori Stanislaw Ziemiński SJ. LXXV. anno celebranti dicatus*, hg. R. Darowski SJ. Krakau: Ignatianum 2006, 431–466.

⁴¹ *Ordinatio pro studiis superioribus* Phil. no. 26, in: *Ratio Studiorum*, [nt. 32] t.3, 92.

⁴² IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 57, [nt. 5] t.1, 641a.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ LUGO: *De Incarn.* 19, 20, [nt. 18] 288a. Verteidigt von ROSMER: *De Deo uno* 1, 4, 4, [nt. 16] 307–309. Dagegen ARRIAGA: *In Prim. part.* 6, 13, [nt. 15] t.1, 88a; OVIEDO: *Curs. phil.*: De anima 7, 1, 24–25, [nt. 21] (1640) t.2, 121b/122a; MARTINON: *Disp. theol.*: De Incarn. 10, 27, [nt. 14] t.4, 259b/260a.

In Izquierdos Übernahme dieser Lösung verschiebt sich der Focus von der behaupteten Harmlosigkeit dieser Sorte Notwendigkeit auf die Binnenstruktur der Serie:⁴⁵

Auf dieser Grundlage begreift sich leicht, auf welche Weise der Selige vermöge der beseligenden Schau selber, die essentiell wahr ist, die Ewigkeit seiner Seligkeit sehen kann, ohne daß deswegen irgendetwas Geschaffenes zu setzen wäre, das unvernichbar ist. Wie diese drei Artikel zusammenhängen, war ja das Problem. Vermöge nämlich jedwedes einzelnen der essentiell wahren Akte, aus deren Menge die vollständige sukzessive und ewige selige Schau besteht, sieht der Selige in vollster Klarheit erstens Gott, zweitens den jeweiligen einzelnen Akt und drittens ausnahmslos alle anderen, die der Reihe nach zukünftigen und auch zurückliegenden Akte. Auf diese Weise sieht er vermöge seiner vollständigen und ewigen seligen Schau, die essentiell wahr ist, eben diese selige Schau. Daß in dieser Hypothese irgendetwas Unvernichtbares vorkäme, davon kann so wenig die Rede sein, daß es hier vielmehr nichts gibt, was nicht, kaum daß es existiert, notwendig der Vernichtung anheimfällt.

Bei Izquierdo bekommt der Selige ein Verhältnis nicht nur zu der Sequenz von Akten, durch die er seiner künftigen Seligkeit versichert ist, sondern zu der gesamten Sequenz, vorwärts und rückwärts.

Das Ergebnis dieser Akzentverschiebung ist ein doppeltes.

Dem Seelenleben im Jenseits wird die uns aus Descartes' III. *Meditation*⁴⁶ geläufige prekäre Existenzweise beigelegt. Von Moment zu Moment muß der Selige von Gott im Sein erhalten sein, seine Existenz ist unbedingt an den jeweiligen Jetztzeitpunkt gekoppelt. Gleichzeitig entschränkt sich aber dem Seligen sein Seelenleben auf der Zeitachse. Der Selige bekommt sozusagen eine Zeitmaschine eingebaut. Das wäre sehr gleichgültig, wenn es sich rückwärts und vorwärts immer um die gleichen Aktinhalte handelte. Doch so ist es nicht gemeint. Izquierdo relativiert nach Kräften die typmäßige Identität der Akte.⁴⁷ Die folgende Schau muß,

⁴⁵ „Hoc posito fundamento, iam facile apparet, quomodo Beatus per ipsam visionem beatificam essentialiter veram aeternitatem suae beatitudinis videre possit, quin detur ulla creatura essentialiter indestruibilis. In quorum trium coniunctione stabat difficultas vincenda [...]. Nempe per unamquamque visionem particularem et essentialiter veram earum, ex quibus constat integra visio beatifica successiva et aeterna, clarissime videt Beatus tum Deum, tum ipsam eandem visionem partialem, tum caeteras omnes suo ordine futuras atque etiam praeteritas, nulla dempta. Sicque fit, ut per suam integram et aeternam visionem beatificam essentialiter veram totam eandem visionem beatificam videat. Tantumque abest, ut hic interveniat creatura aliqua indestruibilis, ut potius nulla sit, quae non debeat necessario destrui ultra primum instans suae existentiae.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 58, [nt. 5] t.1, 641a/b.

⁴⁶ R. DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, in: *Œuvres*, hgg. Ch. Adam/P. Tannery. Paris: Cerf 1897ff., t.7, 49.

⁴⁷ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 21, [nt. 5] t.1, 633a. Dazu kritisch D. DE AVENDAÑO SJ. († 1688): *Recognitio tomi primi Problematum Theologicorum*, in: *Auctarii Indici tomus quartus*

ungeachtet sie dem Seligen schon präsent war, der vorangegangenen nicht gleichen. Auf die sog. Sekundärobjekte in ihrem Wechsel legt Izquierdo gesteigert Wert.⁴⁸ Es gibt Neuigkeiten im Jenseits, es gibt Erkenntnisfortschritt.⁴⁹ Welche Implikationen das hat, wird umständlich dargelegt: Neben dem Erkenntnisprinzip, dessen Einstrahlung zur Gottschau befähigt, muß es auch solche Erkenntnisprinzipien geben, die nur zeitweilig zu sehende Dinge vorstellig machen. Durch temporäre Einstrahlungen nach dem okkasionalistischen Schema⁵⁰ wird für die Produktion derjenigen Akte gesorgt sein müssen, welche neben den invarianten Bestandteilen der Schau auch solche veränderlichen aufweisen.⁵¹ In der wohl von seinem Freund Athanasius Kircher (1602–1680) inspirierten Manier, auf die Izquierdo sich in den *Consideraciones de los quatro Novissimos del Hombre* (1672), einem für ein Laienpublikum bestimmten Text, den Himmel ausmalt, ist die Prominenz des Themas Tourismus weder zufällig noch eine Konzession ans Publikum. Dort findet sich auch ein vielsagender Querverweis auf Izquierdos eigene Abhandlung zur mathematischen Kombinatorik.⁵² Izquierdo ist nämlich überhaupt nicht gewillt, sich die Vorfreude auf die kontemplativen Genüsse des Jenseits durch die Idee einer ewigen Wiederkehr des Gleichen verderben zu lassen. Für ihn bleibt es bei einer linearen Unendlichkeit der Akte.⁵³

Trotzdem nun soll die Zukunft antizipierbar, also doch keine offene Zukunft sein. Izquierdo sieht darin keinen Widerspruch, das ist bemerkenswert. Wenn jeder einzelne Aktvollzug alles an Information enthält, was dazu nötig ist, um den Seligen seiner auch künftigen Seligkeit zu versichern: liegt das daran, daß seine Theorie des Kontinuums es Izquierdo ermöglicht, Serien selbstreferentiell zu konzipieren und die Totalität der Serie als Merkmal schon jedem ihrer Teile zuzueignen? Das wäre der Grundgedanke der Infinitesimalrechnung. Von deren mereologischen Prinzipien wissen wir, daß Leibniz sie auch in die Metaphysik eingeführt hat. Auch Leibniz ist es wichtig gewesen, seine Monaden radikal zu verzeit-

§ 524. Antwerpen 1686, 195b („philosophandi modus peregrinus in Scholis et parum verisimilis“).

⁴⁸ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 59, [nt. 5] t.1, 641b.

⁴⁹ *Ibid.* 21, 59, [nt. 5] t.1, 641b. Zu Izquierdos Fortschrittsbegriff: *Ibid.* 32, 57, [nt. 5] t.2, 451b.

⁵⁰ Vgl. ARRIAGA: *In Prim. part.* 13, 31, [nt. 15] t.1, 153a/b.

⁵¹ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 60, [nt. 5] t.1, 641b/642a. In der vierten Zeile ist statt „obiectum creaturam“ zu lesen: „obiectorum creatorum“.

⁵² IZQUIERDO: *Consideraciones*, [nt. 10] 394 (dt. Ausg. *Erwegungen*, [nt. 10] 250). Die in den *Consideraciones* zahlreichen Querverweise auch auf das *Opus theologicum* sind in der deutschen Ausgabe gestrichen.

⁵³ *Op. theol.* 13, 153, [nt. 5] t.1, 407b.

lichen.⁵⁴ Nun ist Izquierdo aber, trotz seiner mathematischen Interessen, nicht der Erfinder der Infinitesimalrechnung, und die Ähnlichkeit der Jenseitsvorstellungen der Leibnizschen Metaphysik dürfte ihrerseits von Izquierdo unbeeinflusst sein. Der Jesuit Des Bosses (1668–1738) hat sich in einer anderen Angelegenheit bei Leibniz danach erkundigt, aber fast schwören wollen (*iurare paene ausim*), daß Leibniz das *Opus theologicum* nie zu Gesicht bekommen hat, und Leibniz hat dem Übersetzer der *Théodicée* die Richtigkeit dieser Vermutung postwendend bestätigt.⁵⁵

Besser sehen wir uns daher im Text selbst nach einer Erklärung dafür um, womit Izquierdo den Sicherheitsanspruch befriedigt, also für die eben etwas salopp sogenannte ‚Zeitmaschine‘. Gott hat selbstverständlich die Serie der Akte vorhergesehen, um die zu zeitigen der Verstand des Seligen die ganze Ewigkeit hindurch seine teilursächliche Mitwirkung erbringt: *ad concausandas eas [sc. visiones], quas Deus praeviderit ab ipso intellectu per totam aeternitatem concausandas de facto*.⁵⁶ Die unendliche Serie der seligen Schau – *series successiva infinita a parte post*⁵⁷ – ist ein auf jeden Seligen individuell zugeschnittenes Programm. Daß das Transfinite widerspruchsfrei möglich sei, speziell in dieser Materie, galt in der Jesuitenscholastik für ausgemacht.⁵⁸ Was Izquierdo an dieser Stelle beschäftigen muß, ist lediglich, wie unter dieser Voraussetzung die Zeitmaschine funktioniert.

Dazu rekuriert seine Hypothese auf das Bewußtsein. Der Sicherheitsanspruch wird in der Weise befriedigt, daß der Grund für die Sicherheit in das Bewußtsein verlegt wird. Ausdrücklich stellt und bejaht Izquierdo die Frage, ob die selige Schau selbstreflexiv ist, d.h. ob sie von Bewußtsein begleitet ist. Damit, daß das so im Allgemeinen bejaht wird, wäre noch nichts gewonnen, denn dieses Merkmal hat für einen Verfechter der Virtualre-

⁵⁴ G.W. LEIBNIZ: *Monadologie* § 22, in: *Die philosophischen Schriften*, hg. C.I. Gerhardt. Berlin 1875–90/ND Hildesheim: Olms 1965, t.6, 610; *Nouveaux Essais sur l'entendement*, op. cit. t.5, 48; *Opuscules et fragments inédits*, hg. L. Couturat. Paris: Alcan 1903, 521.

⁵⁵ „R.P. Sebastiani Izquierdo nihil aliud me inspicere memini quam librum inscriptum *Pharus Scientiarum*, quem iuvenis vidi, sed ideam eius paene amisi.“ Leibniz an Des Bosses, Hannover 16.6.1712, in: LEIBNIZ: *Phil. Schr.*, [nt. 54] t.2, 449f.

⁵⁶ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 60, [nt. 5] t.1, 641b.

⁵⁷ *Ibid.* 13, 235, [nt. 5] t.1, 419b; *ibid.* 13, 173, [nt. 5] t.1, 411a; *ibid.* 13, 202–204, [nt. 5] t.1, 414a/b; *ibid.* 13, 222, [nt. 5] t.1, 418a.

⁵⁸ G. VÁZQUEZ: *Commentaria ac Disputationes in Primam partem S. Thomae* 63, 10. Alcalá 1598, t.1, 501a; A. RUVIO SJ. († 1615): *Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu* 3, 78–81. Valencia 1606, fol. 167va–168rb; F. ALBERTINI SJ. († 1619): *Corollaria, seu Quaestiones theologicae ex principiis philosophicis incomplexis* 2, 4, 8, 2. Lyon 1616, 248b; D. RUIZ DE MONTROYA SJ. († 1632): *Commentarii ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate, ac de vita Dei* 20, 4, 7–9. Paris 1629, 164a/b. Generell zu den theologiegeschichtlichen Anknüpfungspunkten des mathematischen Begriffs des Transfiniten vgl. J. TERNUS SJ.: *Ein Brief Georg Cantors an P. Joseph Hontheim S.J.*, in: *Scholastik* 4 (1929), 561–571.

flexion überhaupt jeder Erkenntnisakt.⁵⁹ Bei dem Bewußtsein im Jenseits muß also noch etwas hinzukommen. Wodurch es exzelliert, kann nur der Vergleich damit lehren, was man im Diesseits schon hat. Normalerweise, sagt Izquierdo, bringt es das Aktbewußtsein nicht zu einer Klarheit, die der gleichkäme, welche der jeweilige intentionale Gegenstand hat. Das sei bei der seligen Schau anders.⁶⁰ Begründet wird das folgendermaßen:

Ebenso klar und vollkommen, wie durch die selige Schau, vermöge ihres Drahts zu Gott, die für den Seligen relevanten übrigen Kreaturen zu sehen sind, muß erst recht die Schau selber zu sehen sein, denn sie ist die für ihn allerwichtigste dieser Kreaturen oder doch eine der allerwichtigsten. Vermittelt einer anderen Schau kann sie nun nicht so zu sehen sein, jedenfalls nicht in ihrer Präsenz; sonst geriete man in einen infiniten Regreß. Folglich muß sie als solche unmittelbar durch sich selbst so zu sehen sein.⁶¹

Der Selige geht in der Situation also nicht auf, stets steht er auch daneben, das ist der Grundgedanke. Daß er sich, abgesehen von Gott, für nichts so sehr interessiert wie gerade für diesen Gegenstand, seine Schau, ist eine Annahme, die auch dem strengen spanischen Thomismus nicht fremd ist.⁶² Dieser Gedanke wird nun in die Hypothese eingebaut:

Unter der Voraussetzung unserer oben dargelegten Theorie, daß die selige Schau notwendig sukzessiv verfaßt ist, bekunden sich deswegen die jeweils genau datierbaren einzelnen Akte, solange sie präsent sind, unmittelbar als solche in besagter Klarheit und Vollkommenheit dem Verstand des Seligen. Hätte es nämlich jedweder, solange er präsent ist, nötig, durch einen reflexen Akt bekundet zu werden, der zu demselben Zeitpunkt präsent ist, dann bedürfte es dazu eines zu demselben Zeitpunkt präsenten höherstufig reflexen Akts, und der seinerseits wiederum, und man geriete ins Unendliche. Das ist absurd.⁶³

Die Unterbindung eines infiniten Regresses dient Izquierdo hier nicht dazu, um sicherzustellen, daß die selige Schau, aus bestimmten theologi-

⁵⁹ „Ego breviter censeo 1°, visionem beatificam non posse non per se ipsam praebere intellectui Beati experimentalem notitiam sui, sive illi sese per se ipsam experimentali modo notificare. Id quod commune est omni cognitioni respectu suae potentiae cognoscitivae, iuxta doctrinam traditam in *Pharo Scientiarum* [...]“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642a.

⁶⁰ „[...] censeo 2°, visionem beatificam ex sua peculiari natura tam clare et perfecte videri a Beato per se, quam per ipsam ab eodem videtur ipsum obiectum.“ *Ibid.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642a. Vgl. KNEBEL: *Das Cogito*, [nt. 1] 72.

⁶¹ „[...] qua claritate et perfectione per visionem una cum Deo videntur caeterae creaturae ad Beatum spectantes [...], eadem potiore iure debet videri visio ipsa, quae ipsarum creaturarum potissima, aut una ex potissimis est; et nequit sic videri per aliam visionem, saltem ut praesens, ne abeatur in infinitum; proindeque ut talis per se ipsam sic necessario videnda est.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642a.

⁶² IOANNES A S. THOMA OP. († 1644): *Cursus theologicus*: In Primam Secundae D. Thomae 2, 6, 16. Köln 1711, t.4, 139a.

⁶³ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642a/b.

schen Rücksichten, für die Reflexion nach dem Schulbegriff tabu bleibt.⁶⁴ Vielmehr wäre durch den Rekurs auf Reflexion für das Kontinuitätsproblem nichts gewonnen.⁶⁵ Die vertikale Dimension wird entleert, das unterstreicht die Vollbesetztheit in der Horizontalen. Von außen gleicht die Schau einer Perlenkette. Auch durch die Durchsichtigkeit, die zu der perlenartigen Sprödigkeit hinzukommt, welche in dieser Vorstellungsweise der einzelne Aktvollzug hat, ist jedoch die eingangs vorgetragene Hypothese noch nicht eingeholt.

Außerdem bekunden die einzelnen Akte, solange sie präsent sind, demselben Verstand in derselben Klarheit auch die übrigen Akte, sowohl die vergangenen als auch die künftigen, und zwar in der Reihenfolge, in der sie vergangen bzw. zukünftig sind. Folglich hat ein jeder, solange er präsent ist, sozusagen reflexiv sich in seiner Präsenz und alle anderen direkt als vergangene und zukünftige zum Gegenstand.⁶⁶

Das Bewußtsein erzeugt diachron Mobilität. Indem sich der Akt zum Jetztzeitpunkt von den anderen Akten durch das perennierende Bewußtsein unterscheidet, ermöglicht er aus seiner Position in der Mitte rückwärts und vorwärts die Bezugnahme auf jeden anderen Akt der wohlartikulierten Serie. Diese Bezugnahme ist darum nicht selber eine Bewußtseinsleistung, sondern ein direkter Akt. Es wird vor- und zurückgespult. Wenn die Serie der seligen Schau ein Film ist und Gott der Regisseur dieses Films, dann ist das Bewußtsein sozusagen der Videorecorder.

Wer Lugos Hypothese plausibel fand, hat das von Izquierdos Aneignung nicht ebenso finden müssen. Die Einführung der Retrospektive war nach Ansicht des Belgiers Paul Rosmer (1605–1664) ein Fehler, denn dadurch verfestigte sich, im Widerspruch zu der Voraussetzung, der Strukturzusammenhang doch zu einer unvernichtbaren Totalität.⁶⁷ Noch auf einem anderen Blatt steht, ob Izquierdos Lösung bewußtseinstheoretisch gegenüber dem 14. Jahrhundert einen Fortschritt bedeutet. Damals war das Bewußtsein akut geworden, weil in Anbetracht von Gottes Allmacht

⁶⁴ Vgl. hingegen REQUESEN: *In Prim. Sec.* 1, 3, 84. 91, [nt. 15] 64a. 66b. Requesens Thomaskommentar war die jüngste hier von Izquierdo verarbeitete Neuerscheinung. Siehe die (zustimmende) Bezugnahme IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 48, [nt. 5] t.1, 639a.

⁶⁵ Dazu ausführlicher ARRIAGA: *In Prim. part.* 6, 13, [nt. 15] t.1, 88a; ROSMER: *De Deo uno* 1, 4, 5, [nt. 16] 315f.

⁶⁶ „Insuperque singulae, dum praesentes sunt, caeteras tam praeteritas quam futuras, quo ordine illae sunt praeteritae vel futurae, eidem intellectui eadem claritate notificant; atque ita unaquaeque, dum praesens est, se ipsam ut praesentem quasi reflexe et caeteras omnes directe ut praeteritas et ut futuras pro obiecto habet.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 21, 62, [nt. 5] t.1, 642b.

⁶⁷ „Si ponatur quaelibet pars visionis esse repraesentativa sui, et partis subsequentis, et simul antecedentis, et simul quod quaelibet antecedens repraesentet etiam se repraesentandam a subsequente tanquam antecedentem, maius est fundamentum asserendi illam visionem esse ex natura sua indestruibilem collective acceptam.“ ROSMER: *De Deo uno* 1, 4, 4, [nt. 16] 309–312. Zur Differenz zwischen Lugo und Izquierdo *ibid.* 1, 4, 4, [nt. 16] 302.

oberhalb der vermögenspsychologischen Disjunktion von Verstand und Willen eine Instanz anzugeben war, in bezug auf welche von einem unveräußerlichen Anteil des Seligen an seinen verschiedenartigen in die Seligkeit involvierten Akten überhaupt die Rede sein kann.⁶⁸ Im 17. Jahrhundert unterbleibt die Definition einer solchen Instanz hingegen selbst dort, wo mit Hilfe der Virtualreflexion die Fixiertheit auf den Jetztzeitpunkt überwunden sein soll.

Nun ist der ‚Videorecorder‘ bewußtseinstheoretisch allerdings nicht Izquierdos letztes Wort. Wenn wir noch einmal auf den systematischen Ausgangspunkt zurückkommen – das Existentialurteil –, dabei aber jetzt von den Schranken der Kreatürlichkeit abstrahieren, dann ergibt sich für die Zeitlichkeit des Bewußtseins noch eine andere Auslegung. Izquierdo schreckt nämlich nicht davor zurück, ein Denkverbot anzugreifen und auch Gottes Wissen zu verzeitlichen. Daß *x* künftig ist, daß *x* gegenwärtig ist, und daß *x* vergangen ist, sind in Gottes Verstand nicht, wie in unserem Verstand, unterschiedliche Tatsachen, die im Lauf der Zeit so zu konstatieren sind. Wieso, opponiert Izquierdo schon in der *Pharus Scientiarum*, sollen sie das eigentlich nicht sein?⁶⁹

2. GOTTES STANDPUNKT UND DIE A-THEORIE DER ZEIT

Wir können uns nicht vorstellen, zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht zu unterscheiden. Dabei ist die Unterscheidung kulturell vermittelt, sie ist uns durch die antike Grammatik buchstäblich andresiert.⁷⁰ Anwälte der ‚wissenschaftlichen Weltauffassung‘ fordern beharrlich, diese Begriffe aus der Wirklichkeitsbeschreibung auszuschließen. Zu physikalischen Zwecken genüge die Unterscheidung von Früher und Später. „Zukunft und Vergangenheit führen ein bloßes Phantasiedasein in den Gedanken vorstellender Subjekte und würden bei etwaniger Aufhebung jeder Intelligenz völlig zu Nichts.“⁷¹

Da der Streit nicht zu schlichten ist, ist es zeitphilosophisch heute üblich, im Anschluß an McTaggart (1866–1925), zwischen zwei Optionen zu unterscheiden: ‚A-Theorien‘, die drei Dimensionen der Zeit akzeptieren,

⁶⁸ KNEBEL: *Das Cogito*, [nt. 1] 77–80.

⁶⁹ „[...] videtur, futurationem, praesentiam et praeteritionem rerum aliquando existentium perinde relate ad intellectum Dei atque ad nostrum esse veritates diversas successu temporis iudicabiles atque adeo scibiles, et non aliter.“ IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 10, 199–200, [nt. 2] t.1, 254a/b.

⁷⁰ „[...] Quisnam est, qui dicat mihi non esse tria tempora, sicut pueri didicimus puerosque docuimus, praeteritum, praesens et futurum [...]“. AUGUSTINUS: *Conf.* XI, 17, 22.

⁷¹ O. LIEBMANN: *Über subjective, objective und absolute Zeit*, in: DERS.: *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876). Straßburg: Trübner 1900, 87–112, hier 91. Vgl. B. RUSSELL: *Theory of Knowledge* (1913), *Collected Papers* vol. 7. London: Routledge 1993, 64f.; D.H. MELLOR: *Real Time II*. London: Routledge 1998, 2. Dagegen C.F. VON WEIZSÄCKER: *Aufbau der Physik*. München: Hanser 1985, 48f.

und ‚B-Theorien‘, die das nicht tun. In ähnlicher Absicht haben manche Scholastiker dieses Merkmal, den Unterschied der Zeiten, als eine *extrin-sische* Denomination aufgefaßt.⁷² B-Theorien sind eben alles andere als erst neueren Datums. Sie dienen traditionell dem Monotheismus. Seit den Eleaten⁷³ und namentlich seit Augustin ergeht an den gebildeten Europäer die Zumutung, sich Gott über die Unterscheidung der Zeiten erhaben zu denken. „Nur Gott ist es vorbehalten, den ganzen Umfang der Zeit zu erkennen, für ihn gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern alles ist Gegenwart.“⁷⁴ Dennoch verwirrt sich in Gottes Verstand die Weltgeschichte nicht. Für denjenigen Wissenstyp Gottes, welcher die Welt-schöpfung voraussetzt (*scientia visionis*), hatte Thomas von Aquin ein Panoramamodell der Weltgeschichte.⁷⁵ Unter Zugrundelegung dieses Modells ist im Spätmittelalter der B-theoretische Präsentismus als das Gerüst des Monotheismus scholastisch ausbuchstabiert worden.⁷⁶

In Gestalt des Gegensatzes von ‚aristotelisch‘ und ‚stoisch‘ durchzieht der Gegensatz von A-Theorien und B-Theorien auch die Geschichte der Logik. Während in der ‚stoischen‘ Logik Sätze ein für allemal wahrheitsde-

⁷² „[...] adverte: Esse de praeterito, vel de praesenti, aut futuro, esse denominationem extrinsecam, tum in ipsa propositione, tum in obiectis ipsis.“ R. DE ARRIAGA SJ.: *Cursus philosophicus*: Logica 14, 50. Antwerpen 1632, 196b. Zur Terminologie S.K. KNEBEL: *Intrinsic and Extrinsic Denomination. The 14th Century Connection of 17th Century Aristotelianism*, in: *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit: Kontinuität oder Wiederaneignung?*, hgg. G. Frank/A. Speer. Wiesbaden: Harrassowitz 2007, 97–115.

⁷³ AMMONIOS HERMEIU: *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, hg. A. Busse (= CAG IV/5). Berlin 1897, 133, 18–29. Vgl. TH. RAYNAUD SJ. († 1663): *Theologia naturalis* 7, 95. Lyon 1622, 710b; D. PETAU (PETAVIUS) SJ. († 1652): *Dogmata theologica*: De Deo 3, 4, 3, hg. J.B. Fournials. Paris 1865, t.1, 280a; *ibid.* 4, 2, 9, op. cit. t.1, 344b/345a.

⁷⁴ M. DE CERVANTES: *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha* 9, 8, übers. von L. Tieck. Wiesbaden: Vollmer 1975, 403a. Vgl. z.B.: IOANNES DE BASSOLIS OFM. († 1347): *Opera in IV Sententiarum libros*: I Sent. dist. 39 q. 1 art. 2 concl. 4. Paris 1516, fol. 200rb; IOANNES MAIOR († 1550): *In Primum Magistri Sententiarum disputationes et decisiones* dist. 39 q. 1. Paris ³1530, fol. 78va; SUÁREZ: *Disp. met.* 50, 3, 12, [nt. 14] t.26, 926a; J. GERHARD († 1637): *Loci theologici* 2, 143, hg. E. Preuss. Berlin: Schlawitz 1863, t.1, 309b–310b; A. HEEREBOORD († 1659): *De scientiae divinae immutabilitate*, in: *Meletemata philosophica*. Leiden 1654, 75–78, hier 77b; S.J. BAUMGARTEN († 1757): *Evangelische Glaubenslehre* Bd. 1, hg. J.S. Semler. Halle 1759, 245ff.; M.J. SCHEEBEN († 1888): *Handbuch der katholischen Dogmatik*: Gotteslehre §§ 257–258, hg. M. Schmaus. Freiburg i.Br.: Herder ³1948, Bd. 2, 102f.; A. SCHWEIZER († 1888): *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche* § 38. Zürich: Orell & Füssli 1844, Bd. 1, 268f.

⁷⁵ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica* Q. 14 art. 13 ad 3; *De veritate* Q. 2 art. 12.

⁷⁶ „Deus intelligit cursum Sortis, et praeteritionem eius, vel futuritionem, non tamen intelligit per modum praeteritionis, et futuritionis, sed praesentialitatis modo. Consistit enim in hoc fundamentum, quod tollatur a Deo omnis praeteritio et futuritio.“ A. MADRIGAL (TOSTATUS) († 1454): *Commentaria in librum Iosue* 11, 77. Köln 1613, t.2, 79aB. Aus einem diesem Bibelkommentar eingefügten Traktat im Umfang von über sechzig engbedruckten Folioseiten (op. cit. 21a–284b), nämlich den Fragen 13 bis 82 zu dem Vers Ios. 11, 20. Auch in der posttridentinischen Scholastik noch fleißig studiert. Vgl. z.B. TH. SMISING OFM. († 1626): *Disputationes theologicae* 2, 4, 83. Antwerpen 1627, t.1, 125a/b; QUIRÓS: *De Deo* 48, 28, [nt. 18] 335b.

finit sind, kann in der ‚aristotelischen‘ Logik – die Gänsefüßchen sollen die Möglichkeit offenhalten, daß es sich bei diesen Bezeichnungen vielleicht doch um idealtypische Abstraktionen handelt – aus einem falschen ein wahrer Satz werden, und umgekehrt.⁷⁷ Sätze sind hier etwas, dessen Wahrheitswert von dem Äußerungszeitpunkt abhängt. Das grammatische Tempus ist nicht etwas, wovon logisch abstrahiert werden kann und muß. Wenn ein Ereignis *x* heute noch in der Zukunft liegt („Christus est nasciturus“) und morgen schon der Vergangenheit angehört („Christus est natus“), sagt Thomas von Aquin, haben die diesbezüglichen wahren Sätze *nicht* dieselbe Tatsache zum Gegenstand.⁷⁸ Thomas und dann wieder Suárez haben die aristotelische Position des Wahrheitswertwechsels bekräftigt.⁷⁹ So weit spricht aus Izquierdos Frage also einfach der Aristoteliker.

Obwohl Thomas das Bekenntnis zu der logischen Unhintergebarkeit der drei Zeiten auf den Wissenshaushalt der endlichen Geister beschränkt,⁸⁰ haben seine Kommentatoren ihn in diesem Punkt undeutlich gefunden.⁸¹ Es ist aber der menschliche Verstand, welcher es nicht lassen kann, überall Vergangenheit und Zukunft einzumengen.⁸² Gottes Wissenshaushalt funktioniert anders. Da stehen die Tatsachen unwandelbar fest, vielleicht sogar unter Aufopferung der universalen Geltung des Satzes vom Widerspruch.⁸³

⁷⁷ ARISTOTELES: *Cat.* 5, 4a10–4b19; *Metaph.* IX, 10, 1051b13–15. Vgl. J. HINTIKKA: *Time and Necessity*. Oxford: Clarendon 1973, 65ff.; M. FREDE: *Die stoische Logik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1974, 44ff. Eine vorzügliche Analyse der scholastisch elaborierten aristotelischen Position gibt P. PÉREZ-ILZARBE: *Time and Propositions in Jerónimo Pardo*, in: *Medieval and Renaissance Logic in Spain*, hg. I. Angelelli/P. Pérez-Ilzarbe. Hildesheim: Olms 2000, 251–273.

⁷⁸ THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica* I q. 14 art. 15 ad 3; q. 16 art. 8 ad 4.

⁷⁹ Dazu G. NUCHELMANS: *Can a Mental Proposition Change Its Truth Value? Some 17th-Century Views*, in: *History and Philosophy of Logic* 15 (1994), 69–84, hier 74ff. (wieder in DERS.: *Studies on the History of Logic and Semantics, 12th–17th Centuries*, hg. E.P. Bos. Aldershot: Variarium 1996). Nuchelmans Auswahl von Teilnehmern an dem Disput ist übrigens eine andere, als die uns im Folgenden beschäftigt.

⁸⁰ THOMAS VON AQUIN: *In I Perih.* 14, 19; *Quodl.* 11, 3; *Summa contra gent.* 2, 96, 10.

⁸¹ F. ZUMEL OM. († 1607): *Commentaria in Primam partem S. Thomae Aquinatis* Q. 14 art. 15. Salamanca 1590, t.1, 468b–470a; MOLINA: *In Prim. part.* Q. 14 art. 15, [nt. 34] 702A/B; RUIZ DE MONTOYA: *De scientia Dei* 37, 4, 11–15, [nt. 58] 316a/b.

⁸² „Semper enim intellectus [sc. noster] immiscet praeteritionem vel futuritionem, et exprimit cum propositionibus praeteritionem vel futuritionem includentibus [...]“ PETRUS AUREOLI OFM. († 1322): *Commentaria in Primum librum Sententiarum* dist. 39 art. 3. Rom 1596, 902bB. Kritisch ediert von CH. SCHABEL: *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in Primum Librum Sententiarum, distinctions 38–39*, in: *Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin* 65 (1995), 63–212, hier lin. 1036.

⁸³ P. DE LEDESMA OP. († 1616): *Tractatus de divina perfectione* 7, 1. Neapel 1639, 272aC/D; T. DE LEMOS OP. († 1629): *Panoplia Gratiae* 1, 6, 22. Lüttich 1676, t.1, 346a. Anders D. BÁÑEZ OP. († 1604): *Scholastica commentaria in Primam partem Angelici Doctoris D. Thomae* Q. 10 art. 1, dub. 1 ad 4. Salamanca 1585, 328C–329A.

Die im 17. Jahrhundert verbreitete Kritik⁸⁴ an dem renaissancethomistischen Vorschlag, in Gottes Wissenshaushalt zwischen der Veränderlichkeit der gewußten Tatsachen und der Unveränderlichkeit des Wissens um sie zu unterscheiden,⁸⁵ lief darauf hinaus, die Veränderlichkeit aus Gott hinaus und in unser Denken zu verlegen.⁸⁶

Das Panoramamodell setzt sich dem Einwand aus, daß, was nicht mehr oder noch nicht ist, dem *Nunc stans* der Ewigkeit auch nicht koexistiert.⁸⁷ So populär es dessenungeachtet geblieben ist,⁸⁸ erhielten die Zweifel Auftrieb durch die Erfindung der *Scientia Media*-Hypothese, speziell in der Fassung, die Suárez ihr gegeben hat.⁸⁹ Von nun an mußte der göttliche Wissenshaushalt den *Big Data* gewachsen sein. Wenn die sog. Futuribilien in ihn gleichberechtigt mit aufzunehmen sind – einschließlich unseres Irrealis der Vergangenheit⁹⁰ –, dann war der für die Anschaulichkeit dieses Modells nötige Begründungsaufwand obsolet. Anschaulichkeit war weder die notwendige noch die hinreichende Bedingung für Gottes Kontingenzwissen. Der Wechsel zur Chrysippischen, zweiwertigen Logik empfahl sich, um dieses Wissen sozusagen auf Protokollsätze umzustellen. Die durchgängige Wahrheitsdefinitheit aller möglichen Sätze führte zur Annahme eines homogenen Faktenuniversums, auf das der Allwissende wie auf eine Datenbank zugreift.

Durch die Umstellung auf die *Scientia Media*-Hypothese geriet der Aristotelismus in Bedrängnis. Daß er an der aristotelischen Position festhielt, ist an Suárez als inkonsequent kritisiert worden.⁹¹ Nichtsdestoweniger haben manche Jesuiten ihr dogmatisches Markenzeichen auch weiter-

⁸⁴ ZUMEL: *In Prim. part. Q. 14 art. 15*, [nt. 81] 471a/b; J. BIESCAS OP. († 1640): *Apologia pro doctrina S. Thomae Q. 14 art. 15, § 1*. Huesca 1635–41, t.2, 655a/b; F. DE ARAUJO OP. († 1664): *Super Primam partem Angelici Doctoris Q. 14 art. 15*. Madrid 1647, t.1, 399a/b; X. MARIALES OP. († 1660): *Bibliotheca interpretum ad universam Summam Theologiae D. Thomae Aquinatis* 51 [recte 53], 5. Venedig 1638–60, t.2, 776bC–777aC.

⁸⁵ AEGIDIUS ROMANUS OSA. († 1316): *Primus liber Sententiarum* dist. 39 q. 2. Venedig 1521, 206raB; THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS OP. († 1534): *Commentaria in Q. 14 art. 15, § 3*, in: THOMAS AQUINAS: *Opera omnia* ed. Leonina t.4. Rom: Typ. Polyglotta 1888, 196b; SYLVESTRIS: *In Sum. cont. gent.* 1, 67, 19, [nt. 34] t.13, 197a/b.

⁸⁶ P. HURTADO DE MENDOZA SJ.: *Universa philosophia: De anima* 9, 81. Lyon 1624, 584b („per solam connotationem extrinsecam“).

⁸⁷ Die skotistische Kritik ist rekapituliert bei SMISING: *Disp. theol.* 2, 4, 84–91, [nt. 76] t.1, 125b–128b.

⁸⁸ Zum Beispiel: L. THOMASSIN OF. († 1695): *Dogmata theologica* 5, 13, 9. Paris: Vivès 1864, t.1, 470a/b; H. LOTZE († 1881): *Mikrokosmos* 9, 5. Leipzig: Hirzel 1909, Bd. 3, 606.

⁸⁹ HURTADO DE MENDOZA, *Philos.*: *De anima* 9, 114–120, [nt. 86] 589b–590b; ARRIAGA: *Curs. phil.*: *Logica* 14, 77–86, [nt. 72] 202b–204a; OVIEDO: *Curs. phil.*: *De anima* 7, 5, 3–7, [nt. 21] (1640) t.2, 130b–132b.

⁹⁰ OVIEDO: *Curs. phil.*: *De anima* 7, 6, 2, [nt. 21] (1640) t.2, 134a.

⁹¹ RUIZ DE MONTROYA: *De scientia Dei* 91, 4–5, [nt. 58] 923a–925a. Dieser Jesuit hat allerdings sogar die *Scientia Media*-Hypothese für das Panoramamodell öffnen wollen: *ibid.* 75, 2, 15–16, [nt. 58] 789b.

hin auf dieser Basis verteidigt. Im Gegensatz zu den bekannteren Namen Hurtado de Mendoza (1578–1641), Arriaga (1592–1667) und Oviedo (1602–1651) beharrten Izquierdo und Antonio Perez samt ihrem Schulanhang darauf, daß Mentalsätze ihren Wahrheitswert ändern können, oder daß sie dies zumindest könnten, wenn sie, was Izquierdo ja bestreitet, zeitlich Dauer hätten.⁹² Izquierdos Votum muß Zweifel daran wecken, daß Gabriel Nuchelmans mit seiner Vermutung recht hat, das Ganze sei ein Scheinproblem gewesen, welches sich durch die rechtzeitige Verständigung über die Kriterien eines Mentalsatzes erledigt hätte.

Ob Scheinproblem oder nicht, bemerkenswert ist die Affinität zwischen der einen Antwort auf diese zeitweilig obligatorische Streitfrage und der Reflexion auf den Bewußtseinsstandpunkt. Die Perezschule, die also des Mannes, in dem wir eine Schlüsselfigur in der Durchsetzung des Konzepts der Virtualreflexion kennengelernt haben,⁹³ hat nämlich zugunsten ihrer Antwort eben diese Reflexion-als-ob ins Feld geführt. Weil sein verbaler Bestandteil ein grammatisches Tempus einschließt, impliziert jedes Existentialurteil – wenn nicht überhaupt jeder Mentalsatz – die Bezogenheit auf ein Ich. Die Wahrheitsdefinitheit eines solchen Satzes hängt davon ab, daß der performative Akt auf den Zeitpunkt reflektiert, zu welchem er vollzogen wird. In der letzten Phase des lateinischen Aristotelismus war das eine sogar ziemlich verbreitete Position.⁹⁴

Bei etlichen Protagonisten der Virtualreflexion, darunter Izquierdo, rangierte diese ferner so hoch, daß man von einer Übertragung des Bewußtseins auf Gott sprechen muß. In jeweils dem Kapitel ihrer Gotteslehre, welches sich damit befaßt, wie es denkbar ist, daß der Unendliche ein selbstreferentielles Wissen hat, ist Virtualreflexion auch für dieses, für Gottes Wissen, reklamiert.⁹⁵ Das war der Gruppe die Vermeidung eines in-

⁹² PEREZ: *In Prim. part.*: De Deo uno 1, 2, 189, [nt. 37] 58b (vgl. DERS.: *In Sec. et Tert. part.* 4, 7, 3, 12, [nt. 37] 289a); IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 3, 96–99, [nt. 2] t.1, 125b–127a; A. DE HERRERA SJ. († 1684): *Tractatus de scientia Dei* 8, 11–12. Alcalá 1672, 155; W. AYLEWORTH SJ. († 1679): *Metaphysica scholastica* 5, 9, 27. Köln 1675, 360b. Außerhalb der Jesuitenscholastik z.B. auch J. SAÉNZ DE AGUIRRE OSB. († 1699): *Philosophia rationalis nov-antiqua*: *Metaphysica* 2, 64. Salamanca 1675, t.2, 40a/b.

⁹³ KNEBEL: *Das Cogito*, [nt. 1] 69f. 83f.

⁹⁴ *Ibid.* 72. – Vgl. G. DE RIVADENEYRA (RIBADENEIRA) SJ. († 1675): *Tractatus de scientia Dei* 16, 10–11. Alcalá 1653, 352b–354a; DERS.: *Tractatus de actibus humanis* 1, 35. Alcalá 1655, 23; CACHERANO: *Theol.* 1, 1, 9, 38, [nt. 17] t.1, 111b; AYLEWORTH: *Metaph.* 5, 9, 13–15, [nt. 92] 358b/359a; I.F. PEYNADO SJ. († 1696): *Disputationes in III libros Aristotelis De anima* 2, 3, 47–48. Alcalá 1698, 297b/298b; B. LINGEN SJ. († 1713): *Cursus philosophicus*: *Annus primus sive Logica* § 149. (1699) Köln ³1718, 217; M. HEIMBACH SJ. († 1747): *Florilegium argumentorum*: *Logica* 4, 4, 1. Köln 1708, 397; P. ALER SJ. († 1727): *Philosophia tripartita*: *Logica* § 2162. Köln 1710–24, t.1, 925b.

⁹⁵ „Ego [...] arbitror [...], scientiam, qua se Deus intuetur prout absolute existentem, per se ipsam ipsi innotescere similiter prout absolute existentem, quin opus sit actu reflexo distincto ab illa virtualiter, per quem a Deo sic cognoscatur.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 24, 7, [nt.

finiten Regresses wert, zu welchem es käme, wenn bei Gott die Selbstreferentialität über den Schulbegriff der Reflexion konstruiert werden müßte.⁹⁶ Mit Blick auf Izquierdo legt das den Schluß nahe: Da die perspektivische Unterscheidung der drei Zeiten den Bewußtseinsstandpunkt impliziert, war es nur folgerichtig, daß, wenn auch Gott Bewußtsein hat, Gottes Kontingenzwissen verzeitlicht worden ist. Die Verteidigung der aristotelischen Position des Wahrheitswertwechsels hätte dann direkt Auswirkungen auf den scholastischen Gottesbegriff gehabt.

Das stimmt nun nicht so. Die Unterscheidung der drei Zeiten, betonte auch die augustinisierende Perezschule, betrifft unsere, nicht Gottes, Art der Bezugnahme auf zeitliche Vorgänge.⁹⁷ Obwohl der Perezschüler⁹⁸ Bernaldo de Quirós (1613–1668) als erster zwischen der aristotelischen Position und der Bewußtseinshypothese ausdrücklich den angedeuteten systematischen Zusammenhang hergestellt hat,⁹⁹ wird der B-theoretische Präsentismus als das Regulativ für Gottes Wissen um Zeitliches auch von ihm unterschrieben.¹⁰⁰ Gottes ‚Äußerungszeitpunkt‘ ist eben das *Nunc stans* der Ewigkeit.¹⁰¹

5] t.2, 40b. Genauso G. VAN VRIES († 1705): *Exercitationes rationales de Deo* 18, 7. Utrecht 1685, 119. Vgl. QUIRÓS: *De Deo* 38, 10, [nt. 18] 299b.

⁹⁶ „[Deus] tum se ipsum [...] tum etiam scientiam ipsam virtuali solum reflexione et experimentaliter cognoscit perfectissime.“ MARTINON: *Disp. theol.*: De Deo 9, 5, [nt. 14] t.1, 158b. – „[...] Quare male fingitur illa reflexio infinita divinarum cognitionum: cum directa cognitio divina sit perfectissima sui cognitio, quanta esse potest, nulla egens reflexione, neque apta, ut per illam melius cognoscatur.“ *Ibid.*: De Incarn. 10, 24, [nt. 14] t.4, 259a. Vgl. RAYNAUD: *Theol. nat.* 7, 2, 105, [nt. 73] 718a; RECUPITO: *Theol.* 2, 1, 10, 2–6, [nt. 17] t.2, 41a–42b.

⁹⁷ „[...] non habere comparatione Dei res creatas futuritionem, et praeteritionem, quamvis eam habeant in nostro intellectu [...]. [Quoad cognitionem expectivam, intuitivam, et memorativam] non solum habent res comparatione nostri successionem realem, sed etiam intentionalem; nec solum rei convenit futuritio, aut praeteritio, sed nostris cognitionibus.“ PEREZ: *In Prim. part.*: De scientia Dei 6, 89, [nt. 37] 200b/201a (= A. PÉREZ: *Presciencia y posibilidad. La inteligencia de Dios [Comentario a Suma Teológica, I, disp. V–VI]*, hg. u. übers. von J. Cruz Cruz. Pamplona: Univ. de Navarra 2006, 210). – „[...] volunt (quod miror illis in mentem venisse), cognitionem Dei variari in tempore et creaturis se accomodare, cum de futuris fiunt praesentes, et de praesentibus praeteritae. [...] Quae dogmata Adversariorum [...] sint plane falsa [...].“ MARTINON: *Disp. theol.*: De Fide, Spe, et Charitate 10, 42, [nt. 14] t.3/1, 206b. Vgl. *Ibid.*: De Deo 12, 9, [nt. 14] t.1, 254a/b.

⁹⁸ Selbstzeugnis QUIRÓS: *De Deo* 15, 23, [nt. 18] 84b.

⁹⁹ „[...] ponenda est doctrina mihi certissima, nempe, modum tendendi de praesenti, vel de futuro esse differentias essentialis cognoscendi. Id evidentissimum est, alioqui ex vi cognitionis non possem esse certus, utrum obiectum sit mihi actu et absolute praesens, vel futurum [...].“ *Ibid.* 48, 24, [nt. 18] 334b.

¹⁰⁰ *Ibid.* 49, 7, [nt. 18] 338b. Daher auch CACHERANO: *Theol.* 1, 1, 9, 42, [nt. 17] t.1, 112b. Quirós' Position ist resümiert bei IZQUIERDO: *Op. theol.* 9, 24, [nt. 5] t.1, 235b/236a.

¹⁰¹ „Deus absolute de se enunciat de praesenti sine ullo addito: ‚Mea Deitas existit nunc‘: ita, ut idem ab aeterno et in aeternum enunciet.“ QUIRÓS: *De Deo* 49, 17, [nt. 18] 340a. Quirós' Gott weiß übrigens von sich (*ibid.* 65, 15, [nt. 18] 445a) auch: „Ich bin eine Chimäre, oder ich bin es nicht“.

Mehr noch, anders als von Perez, wird von Quirós sogar Lugos Vorschlag abgelehnt, die selige Schau zu verzeitlichen.¹⁰² Von der Perspektivik des Urteilsverhaltens in der seligen Schau, die er als junger Philosophieprofessor noch gelehrt hatte,¹⁰³ ist er in der Folge anscheinend abgerückt. Für das überzeitliche, konstante Existentialurteil ist nur eine zeitstellenbedingte Variationsmöglichkeit vorgesehen, um die zugleich zu erläutern und zu relativieren er auf ein von ihm gern angestelltes, hier vielleicht abstruses, sonst aber durchaus erhellendes Gedankenexperiment zurückgreift. Im Falle der – übernatürlich möglichen – Transplantation eines Verstandesakts in einen anderen Verstand wäre es so, daß die Existenz ein und desselben Akts das Korrelat numerisch verschiedener Bewußtseinsakte ist, eines in dem Spender und eines in dem Empfänger. Warum soll dann, auf der Zeitachse, die selige Schau gegen den entstehenden Änderungsbedarf nicht indifferent und dieser nicht auch so auf die Ebene der Umstände von deren Repräsentation im Bewußtsein abwälzbar sein können?¹⁰⁴

Das Geschraubte dieses Einfalls ist im Fall von Quirós besonders auffällig, weil aus seinem Œuvre, nicht viel anders als aus dem von Izquierdo, ein ausgeprägter Systemwille spricht, der sich in seinem Fall nur in der umgekehrten Reihenfolge betätigt hat: erst zwei Bände spekulativer Theologie, dann das umfangreiche *Opus philosophicum*. Quirós wird der ‚nominalistischen Strömung‘ zugerechnet, die zeitweilig die Jesuitenphilosophie dominierte.¹⁰⁵ Es kann hier dahingestellt bleiben, ob das ausreicht, um ihn zu charakterisieren. Als Philosoph war er keine Provinzgröße. Auch nördlich der Alpen, auch an protestantischen Universitäten wurde von ihm Notiz genommen.¹⁰⁶ Daß er in unseren Philosophiegeschichten nicht vor-

¹⁰² *Ibid.* Q. 12, §§ 85–86. 88, [nt. 18] 582a–583b. Vgl. MARTINON: *Disp. theol.*: De Incarn. 10, 28, [nt. 14] t.4, 260a.

¹⁰³ QUIRÓS: *Op. phil.* 99, 17. 22, [nt. 14] 688b. 690b. Dieser, offenbar nur flüchtig redigierte, Text ist zufällig genau datiert, auf 1640. Er stammt aus der in Santiago de Compostela gehaltenen *De anima*-Vorlesung des Siebenundzwanzigjährigen.

¹⁰⁴ „Fateor, per visionem repraesentari obiectum iam ut praesens, iam ut futurum; item, de se ipsa affirmare, esse in instanti A, iam in B praesentem. Caeterum haec varietas solum sumenda est per extrinsecam denominationem, ut plures autumant, qui differentias temporis *presentis* vel *futuri* non dicunt consistere in intrinseco et essentiali modo tendendi de praesenti, vel, si dicas (quod verius autumo [...]), per visionem non solum exprimi praesentialitatem relativam [...], tunc facile quis cogitare potest, quod Beatus in ratione sic affirmantis [sc. ‚Antichristus peccat‘] constituatur ex parte actus et subiective ex ipso actuali instanti B ad modum, quo sentio de cognitione, quod, posita in Petro, per eam sciat Petrus se cognoscere, posita vero in Paulo, de se ipso sciat Paulus, quod ipse Paulus per ipsam cognoscat. Unde nunquam erit opus, quod actus visionis varietur.“ *De Deo* Q. 12, § 85, [nt. 18] 582b.

¹⁰⁵ E. CARUSO: *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*. Florenz: La Nuova Italia 1979, 86–88.

¹⁰⁶ Nicht nur in der deutschen Jesuitenszene war Quirós en vogue, auch bei Lutheranern wie Schubart († 1693), J.A. Osiander († 1697), J.W. Jäger († 1720).

kommt,¹⁰⁷ ist immer noch eine Spätfolge der Diffamierungskampagne des 18. Jahrhunderts gegen ihn und alle seinesgleichen.¹⁰⁸

Die Widerstände gegen eine Verzeitlichung der höheren Regionen waren jedenfalls enorm. Erst auf diesem Hintergrund ist Izquierdos Konsequenz zu würdigen.

Die Begründung einer vollständigen Ontologie der Tatsachen ist das zentrale Lehrstück der *Pharus Scientiarum*. Was Izquierdo ‚objektive Wahrheiten‘ (*veritates obiectivae*) nennt,¹⁰⁹ bezieht sich nicht nur auf zeitlos Gültiges, $2 \times 2 = 4$, sondern auf alles, was jemals der Fall ist oder auch nur, unter bestimmten Bedingungen, der Fall wäre. Von solchen Tatsachen denkt sich Izquierdo auch den allwissenden Verstand zu deren Erkenntnis bestimmt.¹¹⁰ Izquierdo verlegt sein Tatsachenuniversum nicht in ein ‚drittes‘ Reich, in einen Geltungshimmel, es ist prozessual verfaßt, auch es unterliegt, in der einmal gewählten Welt, der Veränderung.¹¹¹ Seine Philosophie der Zeit huldigt einer robust realistischen Variante der A-Theorie.¹¹² Aus den temporalen Modalitäten werden bei ihm „Seinsweisen“.¹¹³ Die ‚imaginäre‘ oder nichtkosmische Zeit ist gar nicht nur eine nützliche Fik-

¹⁰⁷ Ausnahme: *Storia della filosofia*, hg. M. Dal Pra. Mailand: Piccin 1976, Bd. 7, 767f. Der betreffende Abschnitt stammt allerdings auch von Di Vona. Erweitert in DI VONA: *I concetti trascendenti*, [nt. 4] 393–410.

¹⁰⁸ Die verheerende Wirkung von Jacob Bruckers *Historia critica philosophiae* (1742ff.) auf die Nomenklatur ist an dem Schwund in der Geschichtsschreibung der Jesuiten ablesbar. Vorher: L. PRANDTNER SJ. († 1758): *Origo et progressus philosophiae*. Wien 1722–23, t.2, 251–270. Nachher: B. POU (POVIUS) SJ. († 1802): *Institutiones historiae philosophiae*. Calatayud 1763, 226f.

¹⁰⁹ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel, s.v. „Wahrheit, objektive“. Basel: Schwabe 1971–2004, Bd. 12, 154–163.

¹¹⁰ IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 10, 7, [nt. 2] t.1, 221b; *Op. theol.* 23, 177, [nt. 5] t.2, 36b.

¹¹¹ Daher die Ablehnung (*Op. theol.* 31, 273–79, [nt. 5] t.2, 416a–17a) der Supertranszendentalität der objektiven Wahrheiten. Zu dieser Hypothese J. SCHMUTZ: *Aristote au Vatican. Le débat entre Pietro Sforza Pallavicino (1606–1667) et Frans Vanderveken (1596–1664) sur la théorie aristotélicienne de la vérité*, in: *Der Aristotelismus*, [nt. 72] 65–95, hier 77ff. 91f.

¹¹² „Omne autem tempus vel futurum esse debet, vel praesens, vel praeteritum.“ IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 10, 225, [nt. 2] t.1, 259a; *Op. theol.* 8, 108, [nt. 5] t.1, 220b.

¹¹³ „Esse rem futuram, esse praesentem, et esse praeteritam a parte rei sunt modi essendi eius diversi, idque successu temporis, cum tota eorum diversitas in temporis successione fundetur. Igitur a parte rei sunt [...] *veritates obiectivae* diversae [...]. Siquidem [...] *veritates obiectivae* diversae uniuscuiusque rei [...] aliud non sunt a modis diversis essendi eius [...]. At, qua ratione [...] *veritas obiectiva* eadem, et non alia evadit iudicabile vere ab omni intellectu cognoscitivo veritatis: igitur, esse rem futuram, esse praesentem, et esse praeteritam *veritates obiectivae* diversae sunt [...] successu temporis, et non aliter vere iudicabilia ab omni intellectu cognoscitivo veritatis: adeo ab intellectu divino.“ *Pharus Scient.* 10, 213, [nt. 2] t.1, 256a. Die Verwendung des vieldeutigen Begriffs ‚modi essendi‘ in diesem Kontext ist nicht originell. Vgl. WALTER BURLEY († 1344): *In librum sex Principiorum Gilberti Porretani*, in: *Super artem veterem Porphirii et Aristotelis*. Venedig 1497 / ND 1967, Lage I2vb; SIGER DE COURTRAI († 1341): *Summa modorum significandi*, in: *Œuvres (= Les Philosophes Belges t.8)*, hg. G. Wallerand. Löwen: Inst. Supérieur de Philosophie 1913, 91–125, hier 112.

tion des endlichen Verstandes.¹¹⁴ Das grammatische Tempus, in dem dasselbe Ereignis *x* den Stoff zu drei verschiedenen Sätzen hergibt, spiegelt nicht die Beschränktheit der Humanperspektive. Auch auf Gottes Kalender ist heute Donnerstag. Vergangenheit und Zukunft gehören auch in seinen Wissenshaushalt.¹¹⁵ Bei Izquierdo entfällt die unbefriedigende Unterscheidung zwischen der Veränderlichkeit der gewußten Tatsachen und der Unveränderlichkeit von Gottes Wissen um sie. Für ihn wäre es keine Unvollkommenheit, sich von Gottes Wissenshaushalt zu denken, daß dieser Veränderungen unterliegt.¹¹⁶

Dafür hat er sechs Argumente. Er habe sie, berichtet er, vor vielen Jahren (*olim*) in seiner Vorlesung über das göttliche Wissen vorgetragen, er wiederhole sie hier. Sie im Einzelnen zu besprechen, ist dies nicht der Ort. Anschließend wird nämlich noch die seinerzeit an dieser Argumentation vorgebrachte Kritik referiert:¹¹⁷ nicht, weil sich der Autor inzwischen von deren Triftigkeit überzeugt hätte, sondern, nach scholastischer Sitte, um diese Einwände ihrerseits dann nicht weniger ausführlich zu beantworten.¹¹⁸ Auf seine Originalität war Izquierdo dabei nicht eitel, für Hinweise auf mögliche mediävistische Anknüpfungspunkte zeigte er sich aufgeschlossen.¹¹⁹

Wann er die Vorlesung gehalten hat, wissen wir nicht, vermutlich während seiner Professur in Murcia zwischen 1641 und 1645.¹²⁰ Leider ist das Studium dieses Jesuiten für alle Zukunft schwer beeinträchtigt. Von den im 18. Jahrhundert berühmten Archiven der Ordensprovinz Toledo ist so gut wie nichts übrig.¹²¹ Die beiden „nicht völlig vergessenen“¹²² scholasti-

¹¹⁴ IZQUIERDO: *Op. theol.* 8, 39–41, [nt. 5] t.1, 211a/b. Zur Stelle AVENDAÑO : „Recognitio“ § 493, [nt. 47] 183b („dicendi modus difficilis“). Zum *tempus imaginarium* vgl. ARRIAGA: *In Prim. part.* 20, 27, [nt. 15] t.1, 207b.

¹¹⁵ IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 10, 207–212, [nt. 2] t.1, 255b/256a; *Op. theol.* 9, 95, [nt. 5] t.1, 249b.

¹¹⁶ „[...] nulla imperfectio est, sed summa perfectio intellectus divini, carere in uno tempore scientia, quam habet in alio, eo quod obiectum ex primo non est iudicabile vere, uti est ex secundo.“ *Pharus Scient.* 10, 217, [nt. 2] t.1, 257a.

¹¹⁷ *Ibid.* 10, 218–219, [nt. 2] t.1, 257b.

¹¹⁸ *Ibid.* 10, 220–223, [nt. 2] t.1, 257b–258b.

¹¹⁹ *Op. theol.* 31, 362, [nt. 5] t.2, 432a. Vgl. MARTINON: *Disp. theol.*: De Deo 14, 34, [nt. 14] t.1, 300a; ALDRETE: *In Prim. part.*: De voluntate Dei 13, 1, 2–3, [nt. 13] t.2, 222a; QUIRÓS: *De Deo* 61, 4, [nt. 18] 423b. Hier ging es nicht nur um die doxographische Notiz über den älteren Nominalismus bei Thomas von Aquin (nt. 78), sondern auch z.B. um den sonst selten zitierten GUILIELMUS DE RUBIONE OFM. (fl. 1333): *Disputata et decisa super Primum Sententiarum* d. 39 q. 1. Paris 1517–18, t.1, fol. 224rb/vb.

¹²⁰ Ich nehme an (*Cartas de algunos PP. de la compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años de 1634 y 1648* [= *Memorial histórico español* tt.13–19]. Madrid: Impr. Nacional 1861–65, t.18, 196), daß er 1645 nach Madrid berufen worden ist.

¹²¹ Jacob Schmutz, der Archivstudien zum gegenwärtigen Manuskriptbestand der spanischen Jesuitenscholastik getrieben hat, erwähnt ein vor dem Bürgerkrieg nachweislich noch vorhanden gewesenes diesbezügliches Verzeichnis des Kollegs von Murcia; es sei jedoch

schen Werke Izquierdos sind Solitäre in einer verwüsteten institutionellen Umgebung.

Zum Schluß heißt es nun:

Ein Kühnerer als ich könnte die Behauptung wagen, daß nichts dagegen spricht, daß Gottes kontingentes Wissen im Lauf der Zeit in bezug auf diejenigen Tatsachen, die nur im Lauf der Zeit und d.h. nur unter Zugrundelegung der drei Zeiten als solche erkennbar sind, Zugang und Abgang verzeichnet.¹²³

Er selber, sagt er, ziehe es in dieser Angelegenheit vor, sich eines abschließenden Urteils zu enthalten und eine Widerlegung seiner Argumente abzuwarten.¹²⁴ Quirós hat Izquierdo für soviel Bescheidenheit gelobt.¹²⁵ Überzeugend klingt das nicht. Es klingt weniger danach, daß da einer die Skepsis der Kühnheit vorgezogen hat, als danach, daß einer klug genug war, einem äußeren Druck nachzugeben.

Das hängt mit Burgsteinfurt zusammen, in der westfälischen Grafschaft Bentheim, konfessionell einem Ausläufer des holländischen Calvinismus. Dort hatte 1610 Conrad von der Vorst (Vorstius, 1569–1622), ein Pionier des protestantischen Suarezismus,¹²⁶ Thesen zum Lehrstück von den Gottesattributen veröffentlicht, die nicht nur seine akademische Karriere beendeten, sondern derentwegen er von sämtlichen Religionsparteien verketzert worden ist, ein Buch ‚schlimmer als der Koran‘.¹²⁷ Skandalös erschien,

(SCHMUTZ: *Querelle des possibles*, [nt. 3] 1192) unauffindbar. Für das Jesuitenkolleg von Alcalá de Henares sei praktisch mit Totalverlust zu rechnen: „[...] étudier la tradition complutense reste une véritable chasse aux fantômes.“ *Ibid.*, 579. Vermutlich verloren ist auch Izquierdos *Tractatus de fide* (Selbstzeugnis: *Op. theol.* [nt. 5] t.2, 456b).

¹²² A. ASTRAIN SJ.: *Historia de la compañía de Jesús en la asistencia de España* t.6. Madrid: Razon y Fe 1920, 52.

¹²³ „Posset fortasse aliquis audacior quam ego putare, absque ullo inconveniente concedi posse, scientiam Dei liberam successu temporis acquiri et amitti circa eas veritates, quae solum decursu temporis [...] cognoscuntur [...].“ IZQUIERDO: *Pharus Scient.* 10, 224, [nt. 2] t.1, 258b.

¹²⁴ *Ibid.* 10, 224, [nt. 2] t.1, 259a. Bekräftigt in *Op. theol.* 9, 95, [nt. 5] t.1, 250a.

¹²⁵ „[...] Izquierdo [...] in sua *Pharo* disput. 2. a § 257 late tuetur [...], non posse iudicium humanum per plura instantia permanere, sed uni esse alligatum essentialiter, ne mutet obiectum, quod semel habuit; imo ad idem asserendum de iudicio divino inclinatur, licet modeste impetum cohibeat disputatione 10. quaestione 3. num. 214 [recte: 224].“ QUIRÓS: *Op. phil.* 99, 18, [nt. 14] 689a.

¹²⁶ Diese Einordnung bezieht sich nicht nur auf die Rezeption von Suárez' *Disputationes metaphysicae*, sondern fast noch mehr auf die der *Varia opuscula theologica* von 1599. Die Intensität der von Vorst gepflegten Kontakte zur spanischen Jesuitenscholastik wird dokumentiert durch die bibliothekarische Notiz bei CH. H. LOHR: *Latin Aristotle Commentaries II Renaissance Authors* s.v. ‚Duarte‘. Florenz: Olschki 1988, 128b.

¹²⁷ „Auch von den Calvinisten verdammt“, notiert sogar der spanische Index von 1640 (A. DE SOTOMAYOR OP. [† 1648]: *Index librorum prohibitorum* s.v. ‚Conradus Worstius‘. Madrid ²1667, 228b). Vgl. J. ROHLS: *Der Fall Vorstius*, in: *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*, hg. F. Vollhardt. Berlin: Akademie-Vlg. 2014, 179–198. Die umfangreiche arminianische Quellenpublikation *Praestantium ac eruditorum virorum epistolae ecclesiasticae et theologicae varii argumenti*, hgg. Ch. Hartsoecker/Ph. van Limborch. Amster-

daß dieser Gottesbegriff in verschiedener Beziehung die Veränderlichkeit dogmatisch nicht ausschloß.¹²⁸ Vorst war daraufhin in die exklusivste Ketzerklasse befördert worden, in die der Atheisten. Vor allem in England und Spanien hat die Denunziation Wellen geschlagen. Der Indiskretion eines Kollegen von Izquierdo verdanken wir die folgende Information: Unter der Anklage von Vorsts Ketzerei, der Leugnung von Gottes Unveränderlichkeit, sei neulich ein Theologieprofessor vor die Inquisition von Toledo zitiert worden.¹²⁹ Mehr nicht: kein Name, kein Datum, kein Urteil. Cristobal de Ortega (1598–1686), der das im Rahmen einer dogmatischen Abhandlung über das bewußte Gottesattribut mitteilt, war selber ein sachverständiger Jesuitentheologe. Sollte er schon zu dem fraglichen Zeitpunkt Examinator der Diözese von Toledo gewesen sein, dann wäre er amtlich mit der Sache sogar befaßt gewesen. Jedenfalls ist er, trotz einer vielleicht vorhandenen Schwäche für Klatsch,¹³⁰ ein in diesen Dingen zuverlässiger Gewährsmann.

Vorst's Aufstieg zu einer europäischen Zelebrität hatte nicht, natürlich nicht, auf dem miserablen Burgsteinfurter Druckerzeugnis, sondern darauf beruht, daß sowohl von Jakob Stuart als auch von den Mainzer Jesuiten der Fall an die große Glocke gehängt worden war. Die Jesuiten hatten so getan, als wollten auch sie Vorst's Berufung nach Leiden verhindern. Tatsächlich wird ihnen daran gelegen gewesen sein, in den schwebenden Gnadenstreitigkeiten lästigen Beifall für ihre *Scientia Media*-Hypothese zu desavouieren. Zu diesem Zweck hatten sie kein kontroverstheologisches Pamphlet, sondern eine kurzgefaßte Dogmatik abgefaßt. In allen Lagern hat das ihrem Streit mit Vorst Beachtung und Zustimmung gesichert.¹³¹ Im

dam 1660, enthält zahlreiche auf diese Haupt- und Staatsaktion bezügliche Akten. Daraus schöpft A. SCHWEIZER: *Conradus Vorstius: Vermittlung der reformierten Centraldogmen mit den socinianischen Einwendungen*, in: *Theologische Jahrbücher* 15 (1856), 435–486; *ibid.* 16 (1857), 153–184. [M.F.]

¹²⁸ „Most accursed therefore must Vorstius his blasphemy be, who purposely pleads for mutability in God.“ A. BURGESS: *The True Doctrine of Justification* lect. 22. (1644) London 1651, 191.

¹²⁹ „In hunc eundem Vorstii errorem Catholicus quidam Magister prolapsus visus nonnullis nuper fuit Toleti [...]. Qua de re apud Toletanum S. Inquisitionis tribunal delatus fuit, quasi Dei immutabilitatem negare.“ C. DE ORTEGA SJ.: *De Deo uno controversiae* 1, 4, 2, 1, 3. Lyon 1671, t.1, 67b. Das „nuper“ darf bei dieser zur Drucklegung überhaupt liederlich redigierten Textmasse nicht gepreßt werden. Zu Beginn des 18. Jhs. angestellte Recherchen nach dem Verbleib seines handschriftlichen Nachlasses sind (J. MARÍN SJ. [† 1725]: *Theologia speculativa et moralis* 17, 7, 42. Venedig 1720, t.2, 553b) schon damals erfolglos geblieben.

¹³⁰ Ein Historiker der Gegenpartei (J.H. SERRY OP. [† 1738]: *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae* 4, 26. Antwerpen 1709, 603) nennt Ortega einen „vir figmentis obtrudendis feracissimus“.

¹³¹ Zum Echo auf die Mainzer Denunziation in der katholischen Theologie der Kontroversist HENRICUS A S. IGNATIO OC. († 1719): *Theologia veterum* 5, 40. Lüttich 1677, t.1, 183a; *ibid.* 9, 55, op. cit. t.1, 578b/579a. Außerdem G. VOETIUS († 1676): *De Atheismo P.III* (1639), in: *Selectae Disputationes Theologicae*. Utrecht 1648, t.1, 154; J. MARTINI († 1649):

Zeitalter des Dreißigjährigen Kriegs ist ihnen das Kunststück gelungen, die eiserne Ration der abendländischen Ökumene zu definieren. Diese Mainzer Intervention von 1611 hat auch der Anklageerhebung in Toledo den Straftatbestand geliefert.

Izquierdo hat da gestanden, wo von Burgsteinfurt der lange Schatten des Atheismusverdachts hinfiel. War er es, der deswegen die Inquisition am Hals gehabt hat? Die Beweislage macht eine Antwort schwierig. Wie es aussieht, bezog sich die Anklage auf etwas anderes, auf Thesen zu Gottes Willenstätigkeit. Ortega zitiert Vorsts damals fast geflügeltes Wort von Gottes Willen als dem „*principium mutabilitatis in Deo*“.¹³² Er verschweigt nicht, daß sich in dieser Beziehung auch Jesuiten der Provinz Toledo¹³³ seiner Ansicht nach manches vorwerfen ließ. Durch den Namen, der hier fällt, einen prominenten sogar, erfahren wir allerdings nur, daß dieser Gaspar Hurtado (1575–1646) nun definitiv nicht der Angeklagte war.

Interessant ist die Wendung, die Ortega dem Thema gibt. Unmittelbar im Anschluß an das erwähnte Zitat, das er aus der Mainzer Denunziation hat, äußert er die starke Vermutung, daß von Vorsts Ketzerei auch ein anderes Gottesattribut, die *scientia*, betroffen sein werde, oder, wenn nicht, dann nur aus Inkonsequenz nicht. Das ist für ihn das ernstere Kapitel (*gravior difficultas*), denn auch ein sehr scharfsinniger, gutkatholischer Zeitgenosse (*acutissimi Catholicissimique Recentiores*) habe an diesem Punkt¹³⁴ intellektuell die Waffen gestreckt und sich auf den Fideismus (*fidei asyllum*) zurückgezogen. An der Stelle, auf die dies Kapitel vertagt wird, befaßt sich Ortega nun mit jemandem an dem Jesuitenkolleg von Murcia (*Murciani Recentiores*). Ausführlich dargelegt und erörtert werden dessen Zweifelsgründe an der herrschenden Lehre, wonach der Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft für Gottes Wissen irrelevant sei. In dieser Argumentation dreht sich alles um den Schlüsselbegriff *veritas obiectiva*.¹³⁵ Hier ist eindeutig von Izquierdo die Rede. Ortega nimmt auf

Disputationes theologico-scholasticae in primum articulum Augustanae Confessionis 6, 5. Wittenberg 1648, 95; F. BECHMANN († 1703): *De immutabilitate Dei*, Diss. phil. Jena 1661.

¹³² C. VORSTIUS: *Tractatus theologicus de Deo* 3, 4. Burgsteinfurt 1610, 212. Zitiert bei M. VAN DER BEECK (BECANUS) SJ. († 1624): *Tractatus de Deo et attributis divinis* 7, 1. Mainz 1611, 40; ORTEGA: *De Deo uno* 1, 4, 2, 1, 2, [nt. 129] t.1, 67a/b; HENRICUS A S. IGNATIO: *Theol.* 5, 32, [nt. 131] t.1, 185a; J.B. RÜDIGER († 1729): *De libertate entis liberrimi* 1, 11, Diss. phil. Gießen 1698, 12.

¹³³ In seiner Eigenschaft als römischer Funktionär der Gesellschaft Jesu macht Izquierdo (Denkschrift an den Real Consejo de Indias, Rom 5.9.1676, in: P. PASTELLS/F. MATEOS SJ.: *Historia de la compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*. Madrid: Suárez 1912–49, t.3, 61) für die fünf altspanischen Ordensprovinzen die folgenden Angaben zur Mitgliederzahl: Kastilien 540, Andalusien 470, Toledo 440, Aragonien 392, Sardinien 198.

¹³⁴ Für einen doxographischen Überblick über die scholastische Verhältnisbestimmung *scientia / immutabilitas* aus damaliger Sicht vgl. P. CIERA OSA. († 1648): *In Primum Sententiarum responsiones* dist. 35 q. 11. Rom 1633, 441a/442a.

¹³⁵ ORTEGA: *De Deo uno* 1, 4, 3, 3, 1–2, [nt. 129] t.1, 71b.

Izquierdo überhaupt nie namentlich bezug, sondern immer nur, und das häufig, in Form der Bezugnahme auf das Ordenskolleg von Murcia. Daß Izquierdo auch der Angeklagte gewesen wäre, folgt daraus zwar nicht. Es wird von Ortega auch nicht insinuiert; mit seinem Kollegen hat er, soviel wir wissen, auf dem besten Fuß gestanden.¹³⁶ Aber ausgeschlossen ist es nicht. Aus demselben Grund, aus dem Izquierdo von Ortega ins Spiel gebracht wird, ist es sogar wahrscheinlich.

Obwohl die Mainzer Denunziation in ihrem der *scientia Dei* gewidmeten Kapitel an Vorst tatsächlich nichts zu beanstanden gefunden hatte, war Ortegas weiterspannter Begriff von Vorsts Ketzerei nicht reine Konsequenzenmacherei. Vorst selber hatte zwar beteuert, seine Zweifel an Gottes Unveränderlichkeit bezögen sich lediglich auf Gottes freie Willensakte, Gottes Wesen bleibe davon unberührt.¹³⁷ Seine Kritiker haben das anders gesehen. Die vielleicht sogar einschneidendste dogmatische Neuerung bei Vorst und zugleich in der Folgezeit ein stabiles arminianisches Lehrstück ist die Annahme eines Begriffs der Ewigkeit, welcher dem Begriff der Zeit nicht mehr entgegengesetzt ist. Für Fausto Sozzini (1539–1604) war die Ewigkeit „nichts anderes als die unendliche Zeit, die immer war und sein wird, in welcher es daher auch immer eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gab. Auch für Gott existiert daher dieser Unterschied.“¹³⁸ Dieselbe Subsumtion der Ewigkeit unter die A-Theorie der Zeit nimmt Vorst vor.¹³⁹ Um ihn zu rehabilitieren, ist in der protestantischen Theologie später gesagt worden, an dem sozinianischen Lehrbegriff habe ihn „nur“ der Artikel von Christi Satisfaktion interessiert.¹⁴⁰ Das trifft nicht zu, und in der zeitgenössischen Kontroverstheologie ist speziell diese Abhängigkeit auch registriert worden.¹⁴¹ Sich Gott über die Zeit erhaben zu denken, argumen-

¹³⁶ Mit einem von Izquierdo 1652 abgegebenen Inquisitionsgutachten, das in Ortegas 1664 erschienenem Trinitätstraktat vorn abgedruckt ist, durfte dieser zufrieden sein.

¹³⁷ SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1856), 462f. 465. Dazu HENRICUS A S. IGNATIO: *Theol.* 5, 42–54, [nt. 131] t.1, 183b–186a; *ibid.* 9, 178–186, [nt. 131] t.1, 605b–607a.

¹³⁸ „Tempus enim aeternum est, quidquid Theologi nostri contra disputent, semperque, et fuit et futurum est, ut praeteritum aliquid, et praesens, et futurum fit. Nec vero in mundi creatione, ut ipsi arbitrantur, tempus primum extitit, sed tantummodo temporis mensura quaedam. [...] Quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum, aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est.“ F. SOCINUS: *Praelectiones theologicae* 8, 1, hg. V. Schmalz. (1609) Rakow ³1627, 25f. Die deutsche Paraphrase aus F.CH. BAUR: *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*. Leipzig: Reisland 1867, Bd. 3, 80.

¹³⁹ VORSTIUS: *De Deo* 3, 7, [nt. 132] 223; DERS.: *Apologetica exegesis sive plenior declaratio locorum aliquot, quae ex libro eiusdem De Deo sive de natura et attributis Dei excerpta eique pro erroneis imposita emanaverunt* § 12. Leiden 1611, 50. Die Stelle ist übersetzt bei SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1857), 176.

¹⁴⁰ SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1857), 154.

¹⁴¹ H. KROMAYER († 1670): *Theologia positivo-polemica*. Frankfurt-Leipzig 1687, 104a. Vgl. GERHARD: *Loci theol.* 2, 144, [nt. 74] t.1, 310b; H. TOURNÉLY († 1729): *Cursus theologicus* 1, 9. Köln 1735, t.1, 92a.

tierte Vorst, habe in bezug auf Gottes Wissen absurde Konsequenzen.¹⁴² Bezeichnend ist der Nachdruck, mit dem er Gott deswegen „Gedächtnis“ für die Vergangenheit zuschreibt.¹⁴³ Auch darin ist ihm nur die arminianische Dogmatik gefolgt.¹⁴⁴ Umgekehrt ist ihm seine Aufweichung des Begriffs der Ewigkeit sowohl aus Heidelberg und Wittenberg¹⁴⁵ als auch aus Mainz vorgehalten worden. In Mainz wurde darauf sogar der Atheismusvorwurf gestützt, was Vorst wegen der davon befürchteten Wirkung auf sein eigenes konfessionelles Milieu beunruhigt hat.¹⁴⁶

In seiner Mainzer Aufbereitung bedeutete Vorst für Izquierdo daher zweifellos eine Gefahr. Unschwer lassen sich Übereinstimmungen mit denjenigen protestantischen Dissidenten feststellen, deren Pelagianismus bei zwei Gottesattributen, bei der Ewigkeit und bei der Unveränderlichkeit, zu Abstrichen bereit war. Izquierdo persönlich hat zwar die Sprachregelung unterschrieben, welche die Rede von einem ‚Gedächtnis‘ Gottes nur metaphorisch zuläßt.¹⁴⁷ Die Izquierdogemeinde hat das aber weniger eng gesehen¹⁴⁸ – der Draht nach Burgsteinfurt war nicht abgerissen. Auch außerhalb seines engeren Schulmilieus war Izquierdo dafür bekannt, daß er, wie übrigens die meisten Jesuiten, auf das Panoramamodell schlecht zu spre-

¹⁴² VORSTIUS: *De Deo* 3, 7, [nt. 132] 226f.; DERS.: *Apol. exeg.* § 12, [nt. 139] 54f. Zurückgewiesen von Theologen aller Konfessionen: BECANUS: *De Deo* 8, 7–9, [nt. 132] 45f.; MARTINI: *Disp. theol.-schol.* 6, 8–10, [nt. 131] 98–100; A. HEIDANUS († 1678): *Corpus theologiae christianae*. Leiden 1686, 109. Die dialektische Unzulänglichkeit besteht darin, daß Vorsts Argument bloß die übliche (vgl. z.B. COLLEGIUM SALMANTICENSE OCD.: *Cursus theologicus*: *De Deo* uno 3, 8, 77. Lyon 1679, t.1, 413b) Kritik am Panoramamodell reproduziert. Diesen Punkt streift R.A. MULLER: *Divine Will and Human Choice. Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids: Baker 2017, 207. [M.F.]

¹⁴³ VORSTIUS: *De Deo* 5, 9, [nt. 132] 43f. 346f. 355; DERS.: *Apol. exeg.* § 12, [nt. 139] 52.

¹⁴⁴ É. COURCELLE († 1659): *Institutio Religionis Christianae* 2, 3, 2–3, in: *Opera theologica*, hg. Ph. van Limborch. Amsterdam 1675, 45b–46a.

¹⁴⁵ C. VORSTIUS: *Epitome Exegeseos apologeticae* § 15. Burgsteinfurt 1611, B2r/v; DERS.: *Oratio apologetica habita in pleno concessu Hollandiae et Westfrisiae ordinum*. Leiden 1612, 22, übersetzt bei SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1856), 462; GERHARD: *Loci theol.* 2, 143, [nt. 74] t.1, 309b.

¹⁴⁶ „[...] Inter quos [sc. qui thesin hanc magni erroris, immo perniciosae haereseos, non dico accusare, sed audacter damnare aggressi sunt] facile primas tenet Iesuita Becanus: quippe qui Thesin istam inter ‚Atheismos‘ referre non dubitaverit.“ VORSTIUS: *Apol. exeg.* § 12, [nt. 139] 50f. unter Bezug auf BECANUS: *De Deo* 8, 2, [nt. 132] 43. Die Sorgen, die Vorst sich deswegen machte, gehen aus seinen Begleitschreiben zur Versendung der *Apologetica exegesis* 1611 hervor (*Epist. eccl. et theol.*, [nt. 127] 343. 351). Zur Vorgeschichte der Mainzer Denunziation aus arminianischer Sicht: SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1856), 445f.

¹⁴⁷ IZQUIERDO: *Op. theol.* 23, 72, [nt. 5] t.2, 15b. Die gemeinscholastische Doktrin (SUÁREZ: *Disp. met.* 30, 15, 40, [nt. 14] t.26, 182a) geht zurück auf PLOTIN: *Enn.* IV, 4, 1 (zitiert bei RAYNAUD: *Theol. nat.* 8, 1, 1, 31, [nt. 73] 808b). Im Luthertum bekräftigt von BAUMGARTEN: *Evang. Glaubenslehre*, [nt. 74] Bd. 1, 290.

¹⁴⁸ V. RAMIREZ SJ. († 1721): *Tractatus de scientia Dei* 5, 26–29. Madrid 1708, t.1, 143a–144b; H. KILBER SJ. († 1783): *Theologia dogmatico-polemico-scholastica* 1, 109. Würzburg 1767, 121; B. STATTLER SJ. († 1797): *Philosophia methodo scientiis propria explanata: Theologia naturalis* § 254. Augsburg 1771, 310. Vgl. allerdings schon ARRIAGA: *In Prim. part.* 20, 6, [nt. 15] t.1, 203a.

chen war.¹⁴⁹ Es ist darum wenig wahrscheinlich, daß die Kritik an seinen Thesen auf dieses Milieu¹⁵⁰ beschränkt geblieben ist. Die Inquisition in Toledo besaß jede Handhabe gegen ihn.

Aber, wird man einwenden, Izquierdo war doch selber ein Teil des Systems, erst als Gutachter für die Inquisition, zuletzt als Mitglied ihres höchsten Senats. Wie verträgt sich eine Atheismusanklage mit dieser steilen Karriere?

Das Verfahren hätte glimpflich verlaufen und etwa mit einer Verwarnung zu Ende gegangen sein müssen. Quirós' Lob würde sich dann auf einen löblichen Unterwerfungsakt beziehen. Im Übrigen war es damals gängige Praxis in der Jesuitenscholastik, in Konfliktfällen mit der Zensur dem zum Widerruf bereiten Autor die ausführliche Begründung der ursprünglich vertretenen Position zu gestatten.¹⁵¹ So könnte es auch in dem vorliegenden Fall gehalten worden sein. Von dem Erzbischof von Toledo, dessen Beichtvater er von 1657 bis 1661 war, hätte Izquierdo das Imprimatur dafür erlangt,¹⁵² in der *Pharus Scientiarum* die Akten einer interessierten Öffentlichkeit zu unterbreiten.

Beachtlich bleibt freilich dann immer noch der Mut, mit dem der fideistische Skeptiker trotz Widerruf so beharrlich an seiner Meinung festgehalten hat.¹⁵³ Wo Ärger mit der Inquisition gewissermaßen mit zum Berufsrisiko gehörte, hat es einen nicht notwendig den Kopf gekostet, des ‚Atheismus‘ geziehen zu werden. Trotzdem wird die geringe Unterstützung für Izquierdos Position schon von gewissen Rücksichten bestimmt gewesen sein. Über die Gewundenheit von Quirós' Hypothesen hat er sich

¹⁴⁹ „Respondet P. Izquierdo, quem semper stimulat hic modus loquendi, quod ‚aeternitatem intrinsecam Dei ambire omne tempus‘ eo solum sensu verum est, quia ipsa, semper stans, omnibus partibus temporis successive fluentibus successive correspondet sive coexistit, non vero, quia omnia illa ambiat et complectatur in se simul.“ F. PALANCO OMinim.: *Tractatus de Deo uno* 5, 1, 59. Madrid 1706, t.2, 18a.

¹⁵⁰ RIVADENEYRA: *De scientia Dei* 16, 23, 26, [nt. 94] 360b–361a, 362a–363a; ORTEGA: *De Deo uno* 1, 4, 3, 3, 1–10, [nt. 129] t.1, 71a–73a; M. DE AVENDAÑO Y EZTENAGA SJ. († 1686): *De divina scientia et praedestinatione* 3, 2, 3, 7–8. San Sebastián 1674, t.1, 78b/79a.

¹⁵¹ Von dieser Möglichkeit ist z.B. bei dem Widerruf einer 1651 zensurierten These zu einer Grundsatzfrage im Streit zwischen aristotelischer und mechanistischer Naturphilosophie extensiv Gebrauch gemacht: M. CORNAEUS SJ. († 1665): *Curriculum philosophiae*. Würzburg 1657, t.2, 107. Wie sehr sich der Autor im Vorfeld gegen die Zumutung des Widerrufs gesträubt hatte, dokumentiert ein Brief an Athanasius Kircher, Würzburg 22.10.1653 (APUG 567 fol. 100).

¹⁵² Mit Datum vom 2.3.1658. Zu Izquierdos Stelle: N. SOUTHWELL (SOTVELLUS) SJ.: *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*. Rom 1676, 736a. Bestätigt durch ANTONIO DE JESUS MARIA OCD.: *Baltasar de Moscoso y Sandoval, [...] arzobispo de Toledo* § 2142. Madrid 1680, Ff7v. Der Biograph des Erzbischofs (1646–1665) verwertet briefliche Mitteilungen Izquierdos.

¹⁵³ IZQUIERDO: *Op. theol.* 9, 70, [nt. 5] t.1, 245a/b; *ibid.* 23, 24, [nt. 5] t.2, 5b; *ibid.* 31, 370, [nt. 5] t.2, 434a.

sichtlich geärgert.¹⁵⁴ In Alcalá waren die Meinungen geteilt.¹⁵⁵ Ebenso in Rom. Der 1658 ans Collegio Romano berufene Nicolas Martínez (1617–1676) pflichtete in diesem Punkt Izquierdo bei,¹⁵⁶ aber um 1700 hatte sich das Blatt schon wieder gewendet.¹⁵⁷

Daß sich bis ins 19. Jahrhundert konfessionsübergreifend das orthodoxe Tabu gehalten hat, ist durch den spürbaren kirchlichen Druck nicht erklärt. Das hat an der seit Augustin ungebrochenen Plausibilität des Anthropomorphismustopos gelegen. Es schadet nichts, sich die Eleganz der augustinisierenden Deklamationen zugunsten eines B-theoretisch unterfütterten Monotheismus¹⁵⁸ durch das Gestottere des zeitgenössischen Versuchs, eine Quirós in diesem Kontext besonders wichtige Augustinstelle¹⁵⁹ zu übersetzen,¹⁶⁰ hermeneutisch etwas zu verfremden:

Zu Teutsch: Gott der Herr machts nicht wie wir Menschen, daß er auff unsere Art entweder dasjenige, was erst werden solle, vorhinein, oder, was schon gegenwärtig, für sich, oder, was bereit vergangen ist, zurück ansehe, sonder auff ein weit andere und von der, wie wir die Sachen erkennen, sehr unterscheidene Weiß. [...] also und der Gestalt, daß er diejenige Ding zwar, welche zeitlich geschehen, ietzmahl zukünfftig nicht seyn, noch, so gegenwärtig, bereits nicht vergangen (*quae futura nondum sunt, et praesentia iam sint et praeterita iam non sint*), er aber diese alle durch ein beständige und ewige Gegenwart begreift; [...] Auch nit anderst jetzt und anderst vorher, und wieder anderst hernach; zumahlen sein Wissenschaft nicht, wie die unser, durch Veränderung der dreyen Zeiten, als nemlich der gegenwärtigen, der vergangenen, und der zukünfftigen, verändert wird, als bey welchem kein Änderung noch Finsternuß der Verwechslung befunden wird; dieweilen er das, was zeitlich ist, also erkennt, daß es ohne Veränderung der Zeit nach geschieht [...].

¹⁵⁴ *Ibid.* 9, 48–50, [nt. 5] t.1, 241a/b. Das ist mit der nachher (*Ibid.* 21, 54–56, [nt. 5] t.1, 640a/b) im Hinblick auf die *visio beatifica* geführten Polemik zusammenzustellen.

¹⁵⁵ „Si [...] Deus aliquod obiectum sibi futurum, aut praeteritum enuntiat, omnino falleretur.“ HERRERA: *De scientia Dei* 8, 16, [nt. 92] 156. Anders Herreras Schüler RAMIREZ: *De scientia Dei* 2, 156, [nt. 148] t.1, 67a. Eine französische Inhaltsangabe dieses Werkes in den *Mémoires de Trévoux* 1710.

¹⁵⁶ „Futura et praeterita sunt futura et praeterita etiam respectu Dei et aeternitatis divinae.“ N. MARTINEZ SJ.: *Deus Sciens, sive de scientia Dei* 3, 8, 6. München 1678, 519. Er widersprach damit seinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl: ESPARZA: *Curs. theol.* 1, 8, 2, [nt. 14] t.1, 26b.

¹⁵⁷ G.B. TOLOMEI (PTOLEMAEUS) SJ. († 1726): *Philosophia mentis et sensuum: Theologia naturalis* 5, 2, 7. Augsburg-Dillingen ²1698, 700b; J. DE ULLOA († 1721): *De anima disputationes* 2, 134. Rom 1715, 280. Vgl. DERS.: *Physica speculativa* 4, 1, 1. Rom 1713, 460.

¹⁵⁸ „[...] il n’y a [...] pas même l’ombre de passé ou d’avenir pour lui.“ FÉNELON († 1715): *Traité de l’existence et des attributs de Dieu* 2, 113, in: *Œuvres complètes*. Paris: Leroux & Joury 1851–52, t.1, 86b.

¹⁵⁹ AUGUSTINUS: *De civ. Dei* XI, 21. Zitiert bei QUIRÓS: *De Deo* 49, Prooem, [nt. 18] 337a/b.

¹⁶⁰ B. NEUHAUSER SJ. († 1673): *Theologia ecclesiastica, das ist Gottes-Lehr: Von dem einigen Gott*. Salzburg 1672, 140b.

Die Theologen haben sich auf die Stelle trotzdem ihren Vers gemacht.¹⁶¹ Die Unterscheidung der drei Zeiten bezieht sich, sagten sie, nicht auf etwas an den erkannten Gegenständen, sondern lediglich auf deren chronologische Einordnung.¹⁶² Die durchgängige Relativität der dazu verwendeten Begriffe unterscheidet Gottes Standpunkt von unserem. Damit, daß ein Ereignis *x* irgendwann vergangen ist, hat *x* nicht aufgehört, bezogen auf eine andere Zeitstelle zukünftig bzw. gegenwärtig „gewesen“ zu sein. Stets auch im vollen Umfang präsent sind Gott diese vergangenen Zukünfte und künftigen Vergangenheiten.¹⁶³

Die Übertragung der logischen Unhintergebarkeit der drei Zeiten auf Gott ist also ein Tabubruch, der nicht verkleinert werden darf. Gottes Transzendenz aufrechtzuerhalten und im Anthropomorphismus eine Projektion der *condition humaine*¹⁶⁴ zu rügen, war bis tief ins 19. Jahrhundert theologisch eine Pflichtübung. Virtueller jeder Theologe hätte den Gegensatz der Offenbarung zum Mythos darein gesetzt, daß für den monotheistischen Gott „das Zeitliche nur ein oberflächlicher Widerschein“ ist, welchen der Weltlauf auf Seine Tätigkeit „zurückwirft“.¹⁶⁵ Alle Veränderung fällt auf die Weltseite. Die Annahme des Gegenteils – die Ansetzung irgendwie neuer immanenter Akte – sei „kindisch“, „unreif“, eines Philosophen „sehr unwürdig“ und, meint selbst Arriaga, „zweifelloso häretisch“.¹⁶⁶

¹⁶¹ LEDESMA: *De div. perf.* 9, 7, [nt. 83] 431bD; C. GIL SJ. († 1608): *Commentationes theologicae de sacra doctrina, et essentia atque unitate Dei* 2, 8, 9, 7. Köln 1610, 914a/b; SMISING: *Disp. theol.* 2, 3, 43, [nt. 76] t.1, 94b; RECUPITO: *Theol.* 2, 1, 17, 26–29, [nt. 17] t.2, 97b/99a; J. PRUDENCIO OM. († 1660): *Opera theologica posthuma* 2, 4, 7, 2. Lyon 1690, 377b; FRASSEN: *Scotus Acad.* 1, 3, 5, 14, [nt. 12] t.1, 168b; CACHERANO: *Theol.* 1, 3, 3, 46, [nt. 17] t.1, 280a; B. BENJUMEA OFM.: *Tractatus de scientia Dei* §§ 539–541. Leiden [sic!] 1677, 75b/76a; T. GONZÁLEZ DE SANTALLA SJ. († 1705): *Selectae Disputationes ex universa theologia scholastica*: In *Primam partem* 4, 25. Salamanca 1680–86, t.1, 36a.

¹⁶² „[...] existentia rerum comparata [...] ad unam temporis differentiam dicitur ‚futura‘, prout vero refertur ad aliam, dicitur ‚praesens‘, vel ‚praeterita‘. [...] haec comparatio est potius aliqua diversitas in tempore, ad quod res cognita refertur, quam aliquid in re cognita.“ N. YSAMBERT († 1642): *Disputationes in Primam partem S. Thomae* Q. 14, 7, 8. Paris 1643, 198aC.

¹⁶³ F. AMICO SJ. († 1651): *Cursus theologicus*: De Deo uno 12, 304. Douai 1640, t.1, 242b; PH. GAMACHÉ († 1625): *Summa theologica*: In *Primam partem D. Thomae* Q. 9, § 1. Paris 1634, 73aB/bA; MARTINON: *Disp. theol.*: De Deo 12, 9–10, [nt. 14] t.1, 254a/b; S. MAURO SJ. († 1687): *Opus theologicum* 1, 43, 53–54. Rom 1687, t.1, 142b/143a.

¹⁶⁴ VÁZQUEZ: *In Prim. part.* 32, 5, [nt. 58] t.1, 252a.

¹⁶⁵ D.F. STRAUSS: *Das Leben Jesu*. Tübingen ³1838, Bd. 1, 91. Vgl. z.B. SUÁREZ: *De Deo uno* 1, 3, 3, 15, [nt. 14] t.1, 205b. Oder, auf französisch, L. DE MARANDÉ († 1664): *Le Théologien françois* 3, 6, 5. Paris ³1652, t.1, 52. Nicht anders natürlich in der reformierten Theologie: R.A. MULLER: *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Grand Rapids: Baker 2003, vol. 3, 354–362. [M.F.]

¹⁶⁶ ARRIAGA: *In Prim. part.* 20, 13, [nt. 15] t.1, 204b; G. KENDALL († 1663): *Dissertatiuncula de novis actibus immanentibus sintne Deo ascribendi?*, Oxford 1657, 141–219; TH. BONARTES (d.i. BARTON) ex-SJ.: *Concordia scientiae cum fide e difficillimis philosophiae et theologiae scholasticae quaestionibus concinnata* 3, 43. Köln 1659, 203; CH. DONATUS: *De aeternitate* § 25, Diss. phil. Wittenberg 1674, C4r; J.H.G. VON JUSTI († 1771): *Gedanken über die Frage: Ob in*

3. GOTTES AUSSTATTUNG MIT BEWUSSTSEIN

Nun war Izquierdo nicht naiv. Den christlichen Theismus haben die Grenzen der Anthropomorphismuskritik auch schon beschäftigt. Wenn die scholastische Theologie an der Lösung für irgendetwas verzweifelt ist, dann war das, in dem Begriff des persönlichen Gottes, dessen Verknüpfung mit dem Begriff der Indifferenzfreiheit.¹⁶⁷ Man mag der Ansicht sein, bereits durch das Abrücken von dem ‚Gott der Philosophen‘ wäre anthropomorphistisch Schlagseite entstanden. Trotzdem stehen wir hier vor einer imposanten Leistung der katholischen Kultur des 17. Jahrhunderts.¹⁶⁸ Wie in dieser Kontroverse die Antinomien von Gottes Freiheit dialektisch durchgespielt worden sind, überragt das die ordensoffiziell gehegten Gnadenstreitigkeiten sowohl dadurch, daß hier alle gegen alle gestanden haben, als auch durch die skeptische Option, welche es in diesem Fall gab.¹⁶⁹

Gott ist der Schöpfer, d.h. Gott ist die Ursache für die Kontingenz der Welt. Was folgt daraus für den Gottesbegriff? Die eine der beiden Extrempositionen, an welchen sich abgearbeitet wurde, war die Repristination von Aureolis († 1322) These, daß die Freiheit Gottes sich auf eine ‚extrinsische Denomination‘ von der Kontingenz der Welt reduziert.¹⁷⁰ Heißt das

Gott veränderliche Vorstellungen sind?, in: DERS.: *Moralische und philosophische Schriften*. Berlin-Stettin-Leipzig 1760, Bd. 1, 301–313, hier 308.

¹⁶⁷ Explizit so die Antijansenisten F. VANDERVEKEN SJ. († 1664): *Disputationes theologicae de Deo uno et trino* 22, 1. Antwerpen 1655, 376b/377a; V. FERRE OP. († 1682): *Tractatus theologici in Primam Secundae D. Thomae* § 694. Salamanca 1679, t.1, 359b–360b. Eloquent ESPARZA: *Curs. theol.* 1, 21, 1–2, [nt. 14] t.1, 73a/b. Auf einem anderen theologischen Standpunkt daher auch als das Rätsel der Sphinx verspottet: F.N. GAVARDI OSA. († 1715): *Theologia ex antiquata*: De voluntate Dei 2, 2, 1. Neapel-Rom 1683–92, t.2, 183b.

¹⁶⁸ Obwohl durch Suárez und Fonseca das Lehrstück in die Metaphysik eingeführt war, besteht nämlich auch für den protestantischen Suarezismus Fehlanzeige. Die katholische Diskussion wurde nur vereinzelt verfolgt. Vgl. den Ulmer Intrinsezisten C.L. STROMEYER († 1704): *Dissertatio philosophica de voluntate Dei libera*. Ulm 1674. Lag das Desinteresse nur daran, daß das Thema seine Quelle nicht (PETAU: *Dogm. Theol.*: De Deo 5, 4, 14, [nt. 73] 425b) in der patristischen Literatur hat? Oder hat der Fall Vorst die protestantische Kultur traumatisiert? Als im 19. Jh. der Disput dort nachgeholt wurde, geschah das auf veränderter Grundlage: Nicht mehr die Indifferenzfreiheit bildete den Gegenbegriff zur Unveränderlichkeit, sondern „die lebendige Teilnahme Gottes an der Welt“. I.A. DORNER († 1884): *Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes*, in: *Jahrbücher für Deutsche Theologie* 3 (1858), 579–660.

¹⁶⁹ TH. RAYNAUD: *Nova libertatis explicatio*: Prol. 1, 3–7. Paris 1632, 3–10. Mißbilligt von QUIRÓS: *De Deo* 59, 10, [nt. 18] 403b, in Kritik an ARRIAGA: *In Prim. part.* 28, 92, [nt. 15] t.1, 314a/b. Arriaga („Dubitantius Pragensis“ STROMEYER: *De vol. Dei* § 29 [nt. 168]) war keineswegs (richtig: S. SOUSEDÍK: *Philosophie der frühen Neuzeit in den böhmischen Ländern*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2009, 86) habituell Skeptiker, und in dieser Frage war auch Arriagas Lehrer Lugo noch nicht so weit gewesen. Die einschlägigen Texte aus dessen Vorlesungen von 1624 und 1632 sind ediert von L. GÓMEZ HELLÍN SJ.: *El cardenal Juan de Lugo S.I.: El acto libre de Dios*, in: *Archivo Teológico Granadino* 6 (1943), 269–342.

¹⁷⁰ CH. SCHABEL: *Theology at Paris 1316–1345: Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*. Aldershot: Routledge 2000, 124–130; *ibid.* 140ff. (Fran-

nicht, die Freiheit metaphorisch zu verflüchtigen?¹⁷¹ – die Freiheit, drängt Izquierdo, mit der Gott auch hätte gar nichts schaffen können?¹⁷² Wo bleibt da der biblische Gott?¹⁷³ Was trennt das noch von der materialistischen Ermächtigung des Zufalls?¹⁷⁴ Doch nicht Aureolis Protospinozismus hat die heftigste Reaktion hervorgerufen. Scharf abgewehrt wurde Cajetans (1469–1534) Vorschlag, den Gottesbegriff für Prädikate zu öffnen, welche erst aus Gottes freiem Handeln resultieren,¹⁷⁵ denn das wäre die Invasion des Kontingenzvirus.¹⁷⁶ An der Aufgabe, Freiheit und Unveränderlichkeit zu vereinbaren, waren beide gescheitert,¹⁷⁷ aber Cajetans Schei-

ziskaner), 306ff. (Dominikaner). Die Aureoliedition von 1596 ermöglichte auch eine Diskussion der Interpretationen: D. GRANADO SJ. († 1632): *Commentarii in Summam Theologiae S. Thomae* 3, 1, 5, 10. Sevilla 1623, t.2, 24b (zu Vázquez); I. BRIZEÑO OFM. († 1667): *Celebriores controversiae in Primum Sententiarum Ioannis Duns Scoti* 7, 2, 32–35. Madrid 1642, t.1, 356b–358a (zu Herice); IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 101, [nt. 5] t.2, 379b/380a (zu Ruiz de Montoya); ORTEGA: *De Deo uno* 4, 3, 6, 3, 8–9, [nt. 129] t.2, 73b (zu Quirós).

¹⁷¹ „[...] sequeretur Deum non esse formaliter, sed tantum metaphoricè liberum.“ FRASSEN: *Scotus Academicus* 2, 2, 2, 3, [nt. 12] 343b. Vgl. GRANADO: *In Summam Theol.* 3, 1, 5, 10, [nt. 170] t.2, 24a; J.B. GONET OP. († 1681): *Clypeus Theologiae Thomisticae* 4, 3, 16. Antwerpen 1725, t.1, 323b. So auch ein Suarezianer, dessen handschriftlicher Nachlaß bei dem Einsturz des Historischen Archivs der Stadt Köln 2009 mit verschüttet worden ist, weswegen es gestattet sei, das exzerpierte Zeugnis hier aufzubewahren: „[52v] Utrum actus, quo Deus libere secundaria obiecta diligit, aliquid, ut liber est, positivum reale superadditum in divina voluntate dicat? [...] [54r] Dico primo: Actus liber in Deo non dicit aliquam perfectionem quae adesse Deo, et ab illo abesse potuerit. Sic contra Caietanum multi Theologi [...] Dico secundo: Actus liber in Deo non solam denominationem extrinsecam dicit in illo, ita ut in hac liberi ratio consistat, quia iuxta principia fidei certissimum est Deum non metaphoricè, sed proprie libere velle alia extra se. Quod esse non potest, si sola extrinseca denominatio est actus liberi ratio.“ J. PERLIN SJ. († 1638): *Tractatus de scientia et praedestinatione Dei* (Lima 1618), MS. Köln: Historisches Archiv GB 4° 9, fols. 52v. 54r.

¹⁷² IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 68, [nt. 5] t.2, 373b. Nicht zu verwechseln mit der Frage, ob Gott die Freiheit hat, gar nicht zu wollen. Übrigens wird auch das von Izquierdo bejaht. Dazu T. RAMELOW: *Gott, Freiheit, Weltenwahl*. Leiden: Brill 1997, 336–341.

¹⁷³ J. DE SALAS SJ. († 1612): *Disputationes in Primam Secundae D. Thomae* 3, 1, 90. Barcelona 1607–11, t.1, 663a. Weitere Zensuren bei G. DE RIVADENEYRA SJ.: *Tractatus de voluntate Dei* 16, 3. Alcalá 1655, 448a/b.

¹⁷⁴ E. AMORT († 1775): *Theologia eclectica: De Deo* 6, 1. Bologna 1753, t.1, 80b/81a.

¹⁷⁵ Die Zensuren bei SALAS: *In Prim. Sec.* 3, 1, 92, [nt. 173] t.1, 664b/665a. Die Gegenliteratur: MARIALES: *Bibl. interpretum* 11, 5–7, [nt. 84] t.3, 262a–272b; C. TOMASI CRM. († 1675): *Apologetica pro Eminentissimi Cardinalis Caietani sententia de Actu Dei libero*, in: *Quodlibeta theologica*. Rom 1657, 295–311; E. MAIGNAN OMinim. († 1676): *Philosophia sacra* 12, 11. Toulouse 1664–72, t.1, 277–281.

¹⁷⁶ Prägnant F. VANDERVEKEN: *Tractatus scholastici de simplicitate et libertate divina* 2, 2, 15. Köln 1648, 191f. Zu einem anderen Aspekt von dessen Position in dieser Frage SCHMUTZ: *Aristote au Vatican* [nt. 111] 87ff.

¹⁷⁷ „Sic est Deo tribuenda immutabilitas, quod non est ab eo neganda libertas; et sic ei libertas debet attribui, quod in eo mutabilitas non ponatur.“ AEGIDIUS ROMANUS: *In I Sent. dist.* 39 q. 1, [nt. 85] fol. 205vbN. – „Caietanus [...] tollit Dei immutabilitatem, sicut Aureolus libertatem.“ A. HERMANN OFM. († 1700): *Tractatus theologici in Primum Sententiarum liberum de Deo uno et trino* 2, 3, 3, 11. Köln 1690, 108b. Hinter dem Aperçu steckt wohl GONET: *Clypeus Theol. Thom.* 4, 3, 10–11, [nt. 171] t.1, 323a.

tern war schlimmer. Für die Gesellschaft Jesu war der große Thomaskommentator ab 1651 in diesem Punkt förmlich tabu.¹⁷⁸ Auf längere Sicht blockiert waren damit¹⁷⁹ Spekulationen über einen innergöttlichen Bildungsprozeß – von Spinozas Substanz zu dem „bewußten Gott“, über einen Gott, welcher sich dem Werden „freiwillig unterworfen“ hat.¹⁸⁰ Hingegen wäre es eine Überdramatisierung, hier, mit den Adepten der kulturprotestantischen Neuzeitlegende,¹⁸¹ die Virulenz des ‚spätmittelalterlichen Willkürgotts‘ zu vermuten. Auch wo die Wurzel der Kontingenz der Welt in Gott selbst verlegt und von dem ontologisch zu definierenden Surplus¹⁸² behauptet wurde, es handele sich dabei irgendwie um eine ‚intrinsische Denomination‘,¹⁸³ verbannte die Hypothesenbildung jeden Gedanken an Launen und Unbeständigkeit.¹⁸⁴ Insistiert wurde damit auf dem Ein für

¹⁷⁸ *Ordinatio pro studiis superioribus* Theol. no. 24, in: *Ratio Studiorum*, [nt. 32] t.3, 96. Der Wortlaut bei VANDERVEKEN: *De Deo uno* 22, 38, [nt. 167] 394a; D. DE AVENDAÑO SJ.: *Problemata theologica* 1, 1045. Antwerpen 1668, t.1, 285a. Beifall dafür auch von den Jansenisten: HENRICUS A S. IGNATIO: *Theol.* 9, 189, [nt. 131] t.1, 607b. – „Prohibitum est docere in nostris scholis, quidquid accedit ad sententiam Caietani.“ ROSMER: *De Deo uno* 1, 8, 4, [nt. 16] 616. – „Debemus nostrum intellectum potius ad quidlibet captivare, quam cum Caietano sentire.“ P. DE BUGIS SJ. († 1680): *Tractatus de Deo uno* 7, 3, 1. Bordeaux 1676, 93a. – Ein Zensurfall von 1657 bei X.-M. LE BACHELET SJ.: *Prédestination et Grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d’Aquaviva (1610–1613). Histoire et documents inédits*, Louvain: Mus. Lessianum 1931, t.2, 357f.

¹⁷⁹ „Immutabilitas divina excludit omnem vicissitudinem et successionem ac variationem internam, non tantum quoad accessum aut decessum alicuius entitatis, sed etiam quoad usum liberae determinationis.“ MARTINON: *Disp. theol.*: *De Deo* 14, 3, [nt. 14] t.1, 290a. Vgl. P. DA FONSECA SJ. († 1596): *Commentaria in Metaphysicorum libros* 7, 8, 5, 3. Köln 1615 / ND Hildesheim: Olms 1964, t.3, 327aB („error in Philosophia et Theologia“). Auf dieser Linie kommentiert das Dekret von 1651 P. GAUTRUCHE SJ. († 1681): *Philosophiae institutio: Metaphysica* 2, 2, 4. Caen 1665, t.2, 294.

¹⁸⁰ F.W.J. SCHELLING: *Denkmal der Schrift Von den göttlichen Dingen etc. des Herrn F.H. Jacobi*, in: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart-Augsburg: Cotta 1856ff., Bd. I/8, 62; DERS.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, op. cit. Bd. I/7, 403.

¹⁸¹ Kritisch dazu W. HÜBENER: *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: *Spiegel und Gleichnis* (Festschr. Taubes), hgg. N.W. Bolz/W. Hübener. Würzburg: Königshausen & Neumann 1983, 87–111, hier 104f.; DERS.: *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne*, in: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, hg. J. Taubes. Paderborn: Schöningh 1983, 57–76, hier 71ff.

¹⁸² „[...] id, quod liberi actus addunt unico et necessario illi actui (quidquid id sit) [...]“ FONSECA: *Met.* 7, 8, 5, 5, [nt. 179] t.3, 330bD.

¹⁸³ Der technische Begriff ‚denominatio intrinseca‘ in diesem Kontext schon 1362 in einem Sorbonnewiderruf: *Chartularium Universitatis Parisiensis* no. 1270, hgg. H. Denifle/É. Chatelain. Paris: Delalain 1889–97, t.3, 95. Dieser Pariser Lehrverurteilung reiht Vanderveken [nt. 167] das Dekret von 1651 an. Der von ihr betroffene Ludovicus de Padua OFM. scheint ein Schüler des Ioannes de Ripa gewesen zu sein.

¹⁸⁴ Solche Sticheleien gehörten zum dialektischen Schlagabtausch. Selbst an Suárez haben andere Jesuiten eine Tendenz zum Willkürgott zu beanstanden gefunden: L. TORRES (TURRIANUS) SJ. († 1635): *Diversa opuscula theologiae* 5, 2, 2. Lyon 1625, 210a/b (unter Bezug auf SUÁREZ: *Disp. met.* 30, 9, 58, [nt. 14] t.26, 134b/135a).

allemal des Selbstentscheids. Manches für sich hat die These,¹⁸⁵ daß Cajetan, ganz im Gegenteil, für den metaphysischen Optimismus attraktiv war, d.h. für die Überzeugung, daß Gott mit ‚moralischer‘ Notwendigkeit die beste aller möglichen Welten gewählt hat. Zwar haben die Jesuiten in dem Ruf gestanden, sie sympathisierten mit Aureoli¹⁸⁶ – Quirós war *Aureolista*¹⁸⁷ –, aber auch Cajetan hatte unter ihnen seinen Anhang. Für Suárez war er eine starke Versuchung,¹⁸⁸ erst recht für den Optimisten Izquierdo.¹⁸⁹ Die Jesuitenscholastik hat darum den Disput wohlweislich internalisiert und institutionalisiert, in Form der Alternative zwischen Intrinsezismus und Extrinsezismus.¹⁹⁰

Izquierdos Variante des Intrinsezismus¹⁹¹ gibt auch keine Antwort auf die kritische Frage nach dem zureichenden Grund für die Existenz der Welt.¹⁹² Auf die Burgsteinfurtaffäre fällt jedoch zusätzlich Licht. Häufig ist, damit Cajetan ihn loswurde, der Schwarze Peter nämlich dem Ketzer Vorst

¹⁸⁵ A. CIENFUEGOS SJ. († 1739): *Aenigma theologicum* 11, 1, 15–16. Wien 1717, t.2, 275b/276b.

¹⁸⁶ J. DE MONTALVÁN OP. († 1720): *Disputationes theologicae in Primam partem D. Thomae: De voluntate Dei* 2, 1. Salamanca 1729–31, t.2, 50b.

¹⁸⁷ QUIRÓS: *De Deo* 59, 20, [nt. 18] 405b/406a; *ibid.* 60, 39, [nt. 18] 421a.

¹⁸⁸ SUÁREZ: *Disp. met.* 30, 9, 11, [nt. 14] t.26, 118b. Zur Interpretation der Stelle ARRIAGA: *In Prim. part.* 28, 89–90, [nt. 15] t.1, 313b; MARTINON: *Disp. theol.: De Deo* 14, 16, [nt. 14] t.1, 294b/295a; QUIRÓS: *De Deo* 69, 16, [nt. 18] 461a; P. DE GODOY OP. († 1677): *Disputationes theologicae in Primam partem D. Thomae* 48, 57. (1670) Venedig ²1696, t.2, 151b/152a; GONET: *Clyp. Theol. Thom.* 4, 3, 11, [nt. 171] t.1, 323a/b; AVENDAÑO Y EZTENAGA: *De div. scientia* 3, 3, 16, [nt. 150] t.1, 80b–81b (fehlerhafte Paginierung!); P. DI CONTI OSA.: *Tractatus de intellectu et scientia Dei: De divina voluntate* 4, 3. Padua 1684, 577f. Suárez falle jedenfalls nicht (AVENDAÑO: *Probl. theol.* 1, 1055, [nt. 178] t.1, 287a) unter die Zensur von 1651.

¹⁸⁹ Izquierdo wird (CIENFUEGOS: *Aenigma theol.* 11, 1, 17, [nt. 185] t.2, 276b/277a) der Fraktion der „mitigantes doctrinae Caietani“ zugerechnet. Seine Distanzierung von Cajetan: IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 107, [nt. 5] t.2, 381a/b. In den Annalen des Optimismus hat Izquierdo seinen festen Platz: CH. WOLFF: *Theologia naturalis*. Verona ²1738, t.1, Praef. 3r. Zum jesuitenscholastischen Optimismus S.K. KNEBEL: *Necessitas moralis ad optimum (I). Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*, in: *Studia Leibniana* 23 (1991), 3–24; M.J. MURRAY: *Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), 75–108; J.P. ANFRAY: *Leibniz, le choix du meilleur et la nécessité morale*, in: *Lectures et interprétations des Essais de Théodicée de G.W. Leibniz*, hg. P. Rateau (= St. Leibn. Sonderheft 40). Stuttgart: Steiner 2011, 59–78. In denselben Bahnen hat sich dann auch die protestantische Optimismuskonzeption bewegt. Dazu jetzt S. LORENZ: *Naudé, Löscher und Leibniz: eine Debatte über die Vollkommenheit Gottes im Vorfeld der Theodizee (1707–1709)*, in: *Leibniz in Latenz. Überlieferungsbildung als Rezeption (1716–1740)*, hg. N. Gädeke/Wenchao Li (= St. Leibn. Sonderheft 50). Stuttgart: Steiner 2017, 185–222.

¹⁹⁰ G. DE RHODES SJ. († 1661): *Disputationes theologicae scholasticae* 1, 4, 2, 2, 1. Lyon 1661, t.1, 112a/b; O. CATTANEO SJ. († 1679): *Cursus philosophicus: Metaphysica* 14, 3, 2. Rom 1677, t.4, 625.

¹⁹¹ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 281, [nt. 5] t.2, 417a.

¹⁹² „Actus intrinsecus Dei est essentialiter omnis volitio et nolitio, ergo non est magis volitio quam nolitio; sed ut sit esse essentialiter determinatio ad unum, debet esse potius volitio quam nolitio; ergo ut sit essentialiter determinatio ad unum, non sufficit perfectio intrinseca Dei.“ RHODES: *Theol. schol.* 1, 4, 2, 2, 4, [nt. 190] t.1, 117b.

zugeschoben worden.¹⁹³ Auch Izquierdo baut Vorst zu Aureolis Antipoden auf,¹⁹⁴ aber nicht in der Absicht, damit das Spektrum des orthodox Vertretbaren zu verengen. Zum Buhmann wird Vorst aus dem einzigen Grund, weil er aus Gottes freien Willensakten ontologisch ein Akzidens gemacht habe.¹⁹⁵ Im Übrigen plädiert Izquierdo dafür, das von dem Gottesbegriff Abgehaltene in Gänsefüßchen doch zuzulassen: Veränderlichkeit-als-ob.¹⁹⁶ Die damit vertretene Hypothese stammt anscheinend von Hurtado de Mendoza und dessen Schüler Ripalda (1594–1648).¹⁹⁷ Ihr Kennzeichen ist der Slogan ‚contingentia virtualis‘. Das hat Cajetans Kontingenz gegenüber ein Fortschritt sein sollen,¹⁹⁸ und auf die intellektuelle Phantasie der Barockscholastik hat dieser Jargon nachweislich anregend gewirkt.¹⁹⁹ Mit ihm wurde allerdings auch scharf ins Gericht gegangen.²⁰⁰

¹⁹³ RIVADENEYRA: *De vol. Dei* 15, 20, [nt. 173] 432b; GODOY: *In Prim. part.* 48, 56, [nt. 188] t.2, 151b; RAMIREZ: *De scientia Dei* 4, 50, [nt. 148] t.1, 125b (referierend). Daher V. BARON OP. († 1674): *Sanctorum Augustini et Thomae vera et una mens de libertate humana et gratia divina* 1, 3, 2, 1. Paris 1666, 105: „[...] quod falso Theologi recentiores ascribunt Caietano [...] Huius vero opinionis aut potius erroris est Conradus rostrius Calvinista [...]“ Leibniz hat (*Ak.-Ausg.* VI/4, Berlin: Akademie 1999, 2616) in seinem Handexemplar „rostrius“ in „Vorstius“ korrigiert. Er war also im Bilde. Leibniz über Vorst: *Ak.-Ausg.* IV/7 (2011) 509.

¹⁹⁴ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 82, [nt. 5] t.2, 376a. Daher auch MARÍN: *Theol.* 7, 5, 3, [nt. 129] t.1, 447b/448a.

¹⁹⁵ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 97, [nt. 5] t.2, 378b. Er folgt damit TORRES: *Opusc. theol.* 5, 2, 1, [nt. 184] 206b/07a.

¹⁹⁶ „[...] dicimus, volitionem divinam ‚virtualiter‘ contingentem esse: quia gerit se, ac si esset defectibilis, in ordine ad reddendum Deum liberum ad volendum, et non volendum, cum tamen revera et formaliter non sit defectibilis.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 304, [nt. 5] t.2, 422a. Vgl. *Hist. Wb. d. Philos.* s.v. „Virtualität I“, [nt. 109] Bd 11, 1062–66.

¹⁹⁷ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 291–324, [nt. 5] t.2, 419b–425b. Erstmals referiert bei V. DE HERICE SJ. († 1626): *Quatuor tractatus in Primam partem S. Thomae* 16, 45–47. Pamplona 1623, 279a–280b. Zur Urheberfrage: IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 294, [nt. 5] t.2, 420b; M. BORRULL SJ. († 1689): *Tractatus de voluntate Dei* 8, 31. 43. Lyon 1661, 230. 234. Ripaldas handschriftlicher *Tractatus theologicus de voluntate Dei* ist auch erhalten (MS. BU Salamanca 762). Unergiebig: P. DUMONT SJ.: *Ripalda (Jean Martinez de)*, in: *DThC* 13 (1936), 2712–2737.

¹⁹⁸ „Contingentia Caietanica“. Terminologisch bei dem Peruaner ILDEFONSO PEÑAFIEL SJ. († 1657): *Theologia scholastica naturalis*. Lyon 1678, t.2, 373b. 406a.

¹⁹⁹ *Ibid.* [nt. 198] t.2, 397–423; D. DE SILVA Y PACHECO OSB. († 1677): *Commentaria theologica in Primam partem D. Thomae* Q. 19 art. 3, 5, 109–116. Madrid 1663–65, t.2, 771a–775b; D. DE MARINIS OP. († 1669): *Expositio commentaria in Primam partem Angelici Doctoris* Q. 19 art. 10, 3. Lyon 1663, 179a–180b; ROSMER: *De Deo uno* 1, 8, 2, [nt. 16] 553–562; A. DE HERRERA SJ.: *Tractatus de voluntate Dei* 15, 74–83. Alcalá 1673, 359–361; R. LUMBIER OC. († 1684): *Quaestiones theologicae scolasticae in Primam partem D. Thomae* 4, 300–358. Saragossa 1680, 33b–40b; J. SAÉNZ DE AGUIRRE OSB.: *S. Anselmi Theologia* 37, 23–60. Salamanca 1685, t.1, 581b–590b; C.F. VERANO CRM. († 1713): *Theologia universa speculativa* 2, 20, 7, 1–49. München 1700, t.2, 647b–659b. Die „sententia communis“, meint 1711 MARÍN: *Theol.* 7, 6, 7, [nt. 129] t.1, 457b. – Beifall für Izquierdo: HENRICUS A S. IGNATIO: *Theol.* 9, 274–277, [nt. 131] t.1, 621b/22a; J. DE AGUILAR SJ. († 1708): *Tractationes posthumae in Primam partem D. Thomae: De voluntate Dei* 17, 25. Cordoba (Arg.) 1731, t.4, 181a.

Besonders gereizt war die Reaktion auf die Laxheit dieser Auskunft.²⁰¹ Warum nicht auch gleich ‚Akzidens als ob‘?²⁰² Izquierdo hat die Frage abzuwimmeln versucht,²⁰³ doch schon der aufstrebende Jungakademiker hat zu hören bekommen, auf die Tour sei Vorst fein raus.²⁰⁴

Das ursprüngliche Motiv zur Relativierung der Anthropomorphismuskritik war Sorge vor einer Veräußerlichung der Freiheit. Darum blieb die Metaphysik von Gottes Freiheit aber doch nicht in Handlungsmetaphysik stecken.²⁰⁵ Obwohl die Jesuitenscholastik auch in bezug auf das Gottesattribut Unveränderlichkeit an der üblichen Differenzierung zwischen dem Wissens- und dem Willensregime festgehalten hat,²⁰⁶ wurde bei der Erörterung des Surplus der freien Willensakte zwischen dieser Frage und der nach dem Surplus von Gottes Kontingenzwissen ausdrücklich nicht unterschieden,²⁰⁷ auch von Cajetans Freunden nicht.²⁰⁸ Im Grunde war es die

²⁰⁰ HERICE: *In Prim. part.* 16, 51–52, [nt. 197] 282a–283a; L. TORRES (TURRIANUS): *Selectae disputationes in Theologiam scholasticam: Censura theol.* 4, 35. Lyon 1634, 192a; D. ALARCON SJ. († 1634): *Prima pars theologiae scholasticae* 3, 4, 7. Lyon 1633, 203a–206b (zustimmend QUIRÓS: *De Deo* 59, 28, [nt. 18] 408a; AVENDAÑO: *Probl. theol.* 1, 1082–83, [nt. 178] t.1, 293b/294a); IOANNES A S. THOMA OP.: *Cursus theologicus: In Primam partem D. Thomae* Q. 19, 4, 3, 14–16. Alcalá-Lyon 1637–43, t.2/1, 113b–114b; BORRULL: *De vol. Dei* 8, 32–43, [nt. 197] 230–234; RHODES: *Theol. schol.* 1, 4, 2, 2, 2, [nt. 190] t.1, 115a; R. DE ARRIAGA: *Cursus philosophicus iam noviter maxima ex parte auctus: Physica* 14, 95–96. Lyon 1669, 515b/516a; J.B. ERHARDT SJ. († 1694): *Theses theologicae de distinctione divinorum attributorum* 2, 17–18. Ingolstadt 1672, 57ff. (gegen Izquierdo); A. GONZÁLEZ DE ROSENDE CRM. († 1681): *Disputationes theologicae* 2, 2, 111–20. Lyon 1677, t.1, 98b–101b; PALANCO: *De Deo uno* 6, 6, 29–36, [nt. 149] t.2, 254b–256b (gegen Herrera).

²⁰¹ „[...] via mollis et facilis ad explicandam mirabilem volitionem divinam [...].“ ALARCON: *Theol. schol.* 3, 4, 7, 23, [nt. 200] 206b. Izquierdo, damals ein jüngerer Kollege Alarcons, erkennt dessen siebentes Kapitel, eine einzige Philippika, ausdrücklich als (auch) gegen sich gerichtet an: IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 303, [nt. 5] t.2, 421b.

²⁰² ALARCON: *Theol. schol.* 3, 4, 7, 20, [nt. 200] 206a. Dazu ALDRETE: *In Prim. part.* 33, 4, 4, [nt. 13] t.1, 652b; AVENDAÑO: *Probl. theol.* 1, 943, [nt. 178] t.1, 263a.

²⁰³ „[...] non oportet [...] admittere in Deo accidens virtuale.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 304, [nt. 5] t.2, 422a. Trotzig pariert wird Alarcons Ausfall von I. PEÑAFIEL: *Theol. nat.* [nt. 198] t.2, 416b–418b.

²⁰⁴ „Vorstius Calvinista, qui dicebat decretum Dei liberum esse verum accidens, [...] hanc erroneam loquutionem poterat per contingentiam ‚virtualem‘ apprime defendere.“ ALARCON: *Theol. schol.* 3, 4, 7, 21, [nt. 200] 206a. Bezug: VORSTIUS: *De Deo* 3, 3, [nt. 132] 207f.; *ibid.* 6, 5, [nt. 132] 378f.

²⁰⁵ Eine Ausnahme davon: G. AGOSTINI SJ. († 1643): *Commentarii in Primam partem Summae S. Thomae* Q. 19 a. 10, diff. 2–3. Palermo 1639–43, t.2, 289a–297a.

²⁰⁶ SUÁREZ: *Disp. met.* 30, 9, 53, [nt. 14] t.26, 132b. Zustimmend MASTRI DA MELDOLA: *In I Sent.* 2, 202, [nt. 12] 55b. Kritisch der Calvinist J. DE REVES (REVIUS, † 1658): *Suarez repurgatus.* Leiden 1644, 556f.

²⁰⁷ „Auctores pari fere modo de scientia Deo libera atque de libera voluntate loqui solent.“ VANDERVEKEN: *De lib. div.* 2, 5, 1, [nt. 176] 296. Belege: FONSECA: *Met.* 7, 8, 5, 3, [nt. 179] t.3, 327aE; SUÁREZ: *Disp. met.* 30, 9, 44, [nt. 14] t.26, 130a; VÁZQUEZ: *In Prim. part.* 80, 7, [nt. 58] t.1, 645b; GIL: *De essentia Dei* 2, 8, 9, 5, [nt. 161] 913b; P. DE ARRÚBAL SJ. († 1608): *Commentaria ac Disputationes in Primam partem D. Thomae* 54, 1. Madrid 1619–22, t.1, 341b; D. RUIZ DE MONTOYA: *Commentaria ac Disputationes in Primam partem S. Thomae, de volun-*

Scientia Media-Hypothese, die manche Suarezianer dazu gebracht hat, die Ansprüche der Anthropomorphismuskritik niedriger zu hängen.

Die schöne Hypothese nützt gar nichts, haben die Suarezianer argumentiert, wenn sie nicht auch auf Gottes freie Willensakte Anwendung findet. Gott muß nicht nur die Unendlichkeit der möglichen Welten kennen (*scientia media directa*). Er muß auch wissen, wie Er selber sich zu jeder derselben stellen würde (*scientia media reflexa*).²⁰⁹ Je nachdem, auf der Basis wie analysierter Implikationsbeziehungen die Koordination der beiden Wissensregister bewerkstelligt wurde, ergab das mehr oder weniger extravagante Interaktionskalküle. Damit auch diese hypothetischen Willensakte, seine eigenen, Artikel in Gottes Wissenshaushalt sein können, damit sein Wissen von sich also einen Überschuß über sein Handeln hat²¹⁰ und sich dem Allwissenden dessen Möglichkeitshorizont in einem System der Vereinbarkeiten und Unvereinbarkeiten erschließt, durfte das nicht, das war die Voraussetzung,²¹¹ im Widerspruch zu seiner Freiheit stehen. Nur auf diesem Standpunkt, mit der Referenzebene *scientia media reflexa*, hatte es Sinn, mit dem fiktionalisierenden Als-ob intrinsezistisch zu argumentieren.²¹² Auch der kontrafaktische Willensakt existiert in Gott, nur eben so, als ob er nicht existierte.²¹³

Der Witz ist nun, daß Izquierdo die Wurzel von Gottes Kontingenzwissen zwar mit Gott identifiziert, daß sein System es aber ebensowenig

tate Dei 13, 2, 4. Lyon 1630, 151b; AMICO: *Curs. theol.*: De Deo uno 14, 111, [nt. 163] t.1, 281a; ARRIAGA: *In Prim. part.* 28, 21, [nt. 15] t.1, 297a/b; RIBAS: *Summa Theol.* 5, 7, 12, [nt. 20] t.1, 290b; RIVADENEYRA: *De vol. Dei* 17, 5, [nt. 173] 483b; BORRULL: *De vol. Dei* 7, 14, [nt. 197] 196. Aber doch nicht selbstverständlich. Kritisch zu Arriaga: VANDERVEKEN: *De lib. div.* 2, 3, 51, [nt. 176] 255.

²⁰⁸ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 324, [nt. 5] t.2, 425b. Vgl. PEREZ: *In Prim. part.*: De voluntate Dei 3, 91, [nt. 37] 267b: „Meo iudicio non potest negari, in Deo esse aliquid intrinsecum, a quo dicatur volens libere, et etiam cognoscens.“ Über Perez als gemäßigten Cajetananhänger RAMELOW: *Gott*, [nt. 172] 319–328; G.P. SOLIANI: *Dio e mondo. Trascendenza e creazione in Antonio Pérez S.J.* Diss. phil. (unv.) Venedig 2016, 568.

²⁰⁹ IZQUIERDO: *Op. theol.* 28, 444, [nt. 5] t.2, 185b. Historisch zur *scientia media reflexa* M. CHOSSAT SJ.: *Notae in Gabrielis Vazquez Opera omnia*. Paris: Vivès 1905, t.1, 558–561. 581f.; RAMELOW: *Gott* [nt. 172] 263–269.

²¹⁰ IZQUIERDO: *Op. theol.* 31, 258, [nt. 5] t.2, 413a/b; *ibid.* 34, 115, [nt. 5] t.2, 518a.

²¹¹ „Non laeditur divina libertas decreti per sui coniunctionem cum scientia media reflexa, nec per visionem eiusdem coniunctionis.“ A. YOUNG (JUNIUS) SJ. († 1679): *De providentia et praedestinatione meditationes scholasticae* 2, 6, 8. Lyon 1678, 40b. Vgl. SUÁREZ: *Varia opuscula theologica* 2, 2, 8, 11, [nt. 14] t.11, 374b/375. Dagegen L. MOLINA: *Liberi arbitrii cum gratiae donis Concordia* Q. 14 art. 13 d. 52, 11, hg. von J. Rabeneck. Oña-Madrid: Sapientia 1953, 341; ESPARZA: *Curs. theol.* 1, 18, [nt. 14] t.1, 66a.

²¹² YOUNG: *De prov.* 2, 4 (*De constitutione divinae intrinsecae denominationis contingentis*), [nt. 211] 32bff.

²¹³ „[...] entitas nolitionis [sc. mundi] ita existit in Deo, ut se habeat, ac si non existeret: quod est, nolitionem mundi existere virtualiter, non tamen realiter.“ B. DE VARGAS SJ. († 1752): *Cursus theologicus speculativus* 3, 1, 2, 22. Granada 1751, t.3, 77 (Druckfehler korrigiert. Vargas war ein Izquierdo-Anhänger: *ibid.* 3, 1, 2, 19, op. cit. 73).

wie der Extrinsezismus²¹⁴ von Gott abhängig macht, ob dieses Wissen A oder nicht-A beinhaltet. Metaphysisch postuliert es den Realismus: Nichts ist erkennbar, das dies nicht von sich aus ist, auch nicht dem Allwissenden. Nur ‚objektive Wahrheiten‘ konstituieren die Allwissenheit.

„Sur la question de la science divine“, sagt einer der wenigen Kenner der Materie, „Izquierdo y réduit Dieu à une sorte de spectateur omniscient qui appréhende tous les états de choses et leurs vérités objectives correspondantes, mais qui ne les constitue pas, introduisant ainsi une forme de passivité dans l’intellection divine qui lui fut violemment reprochée par le camp néo-augustinien.“²¹⁵

Mit demjenigen verglichen, welches sein Zeitgenosse Descartes dem christlichen Gottesbegriff zumutete,²¹⁶ unterhält Izquierdos Gott also das gerade entgegengesetzte Wahrheitsverhältnis. Das betrifft auch, aber keineswegs nur, den Typ Wahrheiten, die Vernunftwahrheiten, für welche sich Descartes interessierte. Weder sie sind von Gott gestiftet²¹⁷ noch die Wahrheiten der *Scientia Media*. Obwohl kein Bestandteil unserer Welt, haben die Futuribilia bei Izquierdo einen von Gott und von seinem Wissen um sie realunterschiedenen Status. Um die Allwissenheit rigoros kontemplativ zu fassen, wird das Kontrafaktische Gott ins Gesicht hinein hypostasiert.²¹⁸ Izquierdo ist auf die frechste Formel verfallen, die der Gnadenmolinismus je für sich gefunden hat: Gott „legt seine Allmacht in unsere Hand“.²¹⁹ Daraus folgt, daß das Kreatürliche, als Objekt, Gottes Wissen

²¹⁴ Vgl. z.B. ARRÚBAL: *In Prim. part.* 54, 9, [nt. 207] t.1, 344a: „Actus scientiae liberae [...] extrinsece [...] connotat veritatem obiecti contingentis.“

²¹⁵ SCHMUTZ: *Querelle des possibles*, [nt. 3] 892. Dasselbe hat die Partei Lange (C.G. LUDOVICI: *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie*. Leipzig 1737–38, Bd. 1, 23. 220) Wolffs Theologie vorgeworfen.

²¹⁶ Descartes an Mersenne, Amsterdam 15.4.1630. *Œuvres* [nt. 46] t.1, 145f.

²¹⁷ „Izquierdo propugna un realismo de las esencias.“ CEÑAL: *La combinatoria*, [nt. 4] 20.

²¹⁸ IZQUIERDO: *Op. theol.* 28, 239–241, [nt. 5] t.2, 144a/b; *ibid.* 28, 354, [nt. 5] t.2, 168b/169a. Hier bremsen OVIEDO: *Curs. phil.*: De anima 7, 6, 26–27, [nt. 21] (²1651), t.2, 115a/b; ORTEGA: *De Deo uno* 4, 3, 6, 7, 6, [nt. 129] t.2, 85a. Izquierdo folgt ULLOA: *De anima* 3, 16, [nt. 157] 313f. Zweifel an der Konsistenz von Izquierdos Position hat HERRERA: *De scientia Dei* 10, 17–29, [nt. 93] 185–190.

²¹⁹ „Deus ex intentione [...] ponit in manu creaturae suae omnipotentiam per decretum indifferens antecedens, quo supposito naturaliter omnipotentia sequitur nutum creaturae, ut ego cum plerisque opinor.“ IZQUIERDO: *Op. theol.* 28, 323, [nt. 5] t.2, 162a. Das „plerique“ könnte sich auf die Jesuiten Ortega, Avendaño y Eztenaga und Mauro beziehen. Von denen lag diese Formulierung damals allerdings noch nicht im Druck vor. Über deren Sinn: CATTANEO: *Curs. Phil.*: *Metaph.*, [nt. 190] t.4, 569–595. Die Dominikaner waren entrüstet. Noch zu Izquierdos Lebzeiten haben sie gegen Ortega deswegen ein Dekret der römischen Inquisition erwirkt: *Enchiridion symbolorum et definitionum* §§ 2170–2171, hgg. H. Denzinger/A. Schönmetzer. Barcelona: Herder ³²1963, 466. Vgl. S. PICCINARDI OP. († 1693): *De approbatione doctrinae S. Thomae Aquinatis*. Padua 1683, t.3, 467f.; SERRY: *Hist. Congreg.* 1, 15, [nt. 130] 80f.; F.H. REUSCH: *Der Index der verbotenen Bücher*. Bonn: Cohen 1883–85, Bd. II/1, 690f.

nicht nur intentional terminiert, sondern regelrecht verursacht.²²⁰ In dem Bereich des Kontingenzwissens haben Gottes kognitive Akte daher auch kausal, bezogen auf Gottes Verstand, das Merkmal Kontingenz.²²¹ Izquierdos Gott ist ein ‚cogitierender‘ Gott.

An die Stelle des *Actus purus*²²² ist effektiv das Bewußtsein getreten, durch das Bewußtsein zieht die Kontingenz in Gott ein. Was die Umstände betrifft, unter welchen ein Fundamentalartikel des Monotheismus ins Rutschen geraten ist, folgt daraus, daß es historisch ein Irrtum wäre, diese Form des Anthropomorphismus – Gottes Ausstattung mit Bewußtsein – etwa dem 19. Jahrhundert vorzubehalten. An dem Jargon liegt nicht viel. Als der Idealismus das dogmatische Lehrstück von den Gottesattributen einstampfte, ist der davon ausgegangene spekulative Impuls hinter dem durch die *scientia media reflexa* schon Erreichten vielleicht sogar zurückgeblieben.

Schon seit dem späten 17. Jahrhundert wird auch der Ausdruck *conscientia* auf Gott übertragen. Die Cartesianer, die damit angefangen haben, haben das noch in aller Unschuld getan: Auch ihr Gott war gut orthodox über die Zeit erhaben.²²³ Das Erfolgsgeheimnis dieses Jargons war jedoch, daß die christliche Ökumene ihn geschluckt hat. Die geräuschlose Rezeption scheint nun über solche Milieus gelaufen zu sein, in welchen die Scheu vor einer Verzeitlichung des göttlichen Wissenshaushalts abgelegt war. Die von Arminianern und Jesuiten unter Gottes Attribute aufgenommene *memoria* findet sich auch in der natürlichen Theologie des Christian Wolff (1679–1754)²²⁴ und zwar als prononciert göttliche Bewußtseinsleistung. Der, häufig unbedarfte, Hinweis auf den Wolffianismus und dessen Wirkung könnte hier einmal Stich halten.²²⁵

²²⁰ IZQUIERDO: *Op. theol.* 25, 4, [nt. 5] t.2, 47b/48a. Die wichtige Stelle in französischer Übersetzung bei J. SCHMUTZ: *Sebastián Izquierdo*, in: *La Science divine, d'Abélard à Descartes*, hg. J. Ch. Bardou/O. Boulnois. Paris: PUF 2002, 412–435, hier 434f. Dazu kritisch YOUNG: *De prov.* 4, 4, 9, [nt. 211] 81b. Vgl. GONZÁLEZ DE SANTALLA: *Theol. schol.*: In Primam partem 27, 33, [nt. 161] t.1, 415a.

²²¹ IZQUIERDO: *Op. theol.* 23, 50, [nt. 5] t.2, 11b. Dazu kritisch („novitates“) AVENDAÑO: „Recognitio“ §§ 533–534, [nt. 47] 198a/b.

²²² Vgl. dagegen QUIRÓS: *De Deo* 59, 9, [nt. 18] 403b: „Deus [...] aequus est purus actus in sua voluntate ac in sua scientia.“

²²³ CH. WITTICH († 1687): „Commentarius de Deo“ § 68, in: *Anti-Spinoza*. Amsterdam 1690, 413–414; VRIES: *De Deo* 18, 1, [nt. 93] 114; H.A. ROELL († 1718): *Dissertatio de religione rationali* § 65. Franeker 1700, 67; S. VAN TILL († 1713): *Theologiae utriusque compendium, cum naturalis, tum revelatae* 1, 1, 4, 3, 2–6. Leiden 1704, 38–41; J. LE CLERC (CLERICUS) († 1736): *Pneumatologia* 3, 4, 3. Amsterdam 1710, 111.

²²⁴ WOLFF: *Theol. nat.* 1, 238–239, [nt. 189] t.1, 120–121.

²²⁵ CH. WOLFF: *Theologia naturalis* 2, 86. 166. Frankfurt-Leipzig ¹1736–1737, t.2, 56–58. 152–153; A.G. BAUMGARTEN: *Metaphysica* §§ 877–878. Halle ¹1757, 357f. Vgl. STÄTTLER: *Theol. nat.* § 66, [nt. 148] 68; N. BURKHÄUSER SJ. († 1809): *Institutiones Metaphysicae* 3, 147. Bamberg-Würzburg 1771–74, t.3, 156f. Anders I. KANT: *Metaphysik K₂, Gesammelte Schriften*

Vielleicht mässe der Historiker die religionsphilosophischen Konjunkturen also besser nicht so sehr an dem Verhältnis zu ‚Spinoza‘ als an dem Bröckeln des Widerstandes dagegen, daß A-Theorien der Zeit eine Aufwertung erfahren haben, in deren Folge sie nicht mehr zuverlässig die Schranke des endlichen Geistes bezeichnen. Innerhalb der Jesuitentheologie war die Angelegenheit sistiert. Heute ist es der spekulative Theismus anglo-amerikanischer Provenienz, in dem sich nach Alternativen zur B-theoretisch substrierten Allwissenheit umgesehen wird.²²⁶ Für die Zeit dazwischen wird es unübersichtlich. Vom Arminianismus führt eine Tradition²²⁷ bis in die Theologie des Deutschen Idealismus. Die innerprotestantische Rehabilitierung des verfluchten Vorst²²⁸ bezog auch den Begriff von Gottes Wissen mit ein:

Indem in das göttliche Wissen der Vergangenheit immer Neues einrückt, wie in das Wissen des Gegenwärtigen, ebendamit aber Andres zuvor nur als zukünftig Gewußtes aufhört, für Gott ein noch Zukünftiges zu seyn, so ist Gottes Wissen ein durch die Zeitgeschichte bedingtes, mit ihr verflochtenes und fortrückendes. Es tritt in dasselbe etwas ein und wird von ihm umfaßt, was zuvor nicht in ihm war [...].²²⁹

Genauso verschränkte der Kreis um die *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* (1837ff.) die Forderung, „Gott als Bewußtsein zu fassen“,²³⁰ mit der Verabsolutierung der A-Theorie der Zeit.²³¹ Philosophiege-

Ak.-Ausg, Bd. 28. Berlin: De Gruyter 1970, 802ff.; C. DAUB: *Theologumena* § 61. Heidelberg 1806, 215ff.

²²⁶ W.L. CRAIG: *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism: Omniscience*. Leiden: Brill 1991, 226.

²²⁷ J. CRELL († 1633): *Liber de Deo eiusque attributis* 1, 18. Rakow 1656, 43b–44b; S. EPISCOPUS († 1643): *Institutiones theologicae* 4, 2, 14, in: *Opera theologica*. Amsterdam 1650, 296a; PH. VAN LIMBORCH († 1712): *Theologia Christiana* 2, 5, 5–8. Amsterdam 1686, 60a/b; Dagegen die Orthodoxie: J.P. HEBENSTREIT († 1718): *Theologia naturalis Arminianis inprimis opposita* 14, 3. Jena ²1696, 596–618; J.G. WALCH & J.CH. HENNINGS: *Philosophisches Lexicon* s.v. ‚Ewigkeit‘. Leipzig ⁴1775, t.1, 1165f.; M. SCHNECKENBURGER († 1848): *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien*, hg. K.B. Hundeshagen. Frankfurt a.M.: Brönnner 1863, 37–40.

²²⁸ SCHWEIZER: *Vorstius*, [nt. 127] (1857), 183f.; I.A. DORNER: *Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher*, in: *Jbb. f. Dt. Theol.* 2 (1857), 440–500, hier 467 und 478–482; DERS.: *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland*. München: Cotta 1867, 412.

²²⁹ DORNER: *Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes*, [nt. 168] 604.

²³⁰ I.H. FICHTE († 1879): *Sätze zur Vorschule der Theologie*. Stuttgart-Tübingen 1826, 81. Fichte jun. beging damit seinen Vätermord. Vgl. nämlich J.G. FICHTE († 1814): *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in: *Sämmtliche Werke*, hg. I.H. Fichte. Berlin 1845–46 / ND Berlin: De Gruyter 1971, Bd. 5, 187.

²³¹ I.H. FICHTE: *Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre* § 146. Heidelberg 1846, 407f.; CH.H. WEISSE († 1866): *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums* § 509, Bd. 1. Leipzig: Hirzel 1855, 607–610; H. ULRICI († 1884): *Gott und die Natur*.

schichtlich fällt das weder unter die Wirkung Schellings – denn in der Weltalterspekulation waren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerade „nicht bloße Verhältnisbegriffe einer und der nämlichen Zeit“, sondern „wirklich verschiedene Zeiten“²³² – noch war es ein Zeichen der Akkomodation an den liberalen Fortschrittsglauben. In der Sache war es eine Izquierdorenaissance.

Dogmengeschichtlich haben wir, um diese Zusammenhänge zu würdigen, immer noch nichts Besseres als Hegels *Aperçu*, Gott sei nicht nur „als Substanz“, sondern auch „als Subjekt“ zu denken. Nur war der davon faszinierte Tübinger Dogmenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1791–1860) nicht gut beraten, den „Fortschritt von der Substanz zum Subject“ an der Differenz zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus festzumachen,²³³ d.h. an dem Impuls, welchen die okzidentale Theologie durch die Pariser Lehrverurteilung von 1277 empfangen hat. Außer den christlichen Begriffen vom göttlichen Willen sind auch die vom göttlichen Wissen in den Prozeß involviert gewesen, und gerade in dieser Beziehung erweist sich „unser austernhaftes Absolutes“, über das Hegel einmal spöttelt, in der christlichen Philosophie als schon am Vorabend von Spinozas *Ethik* geknackt.

Leipzig: Hirzel 1862, 557. Von katholischer Seite hat sich Franz Brentano († 1917) diesen Spekulationen angeschlossen.

²³² F.W.J. SCHELLING: *Die Weltalter. Fragmente*, hg. M. Schröter. München: Beck 1946, 222f.

²³³ F.CH. BAUR: *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1841–43, Bd. 2, 655. Kritisch dazu schon A. RITSCHL († 1889): *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott* (1865), in: *Gesammelte Aufsätze*. Freiburg i.B.-Leipzig: Mohr 1893–96, Bd. 2, 45.

Zusammenfassung

Für die okzidentale Theologie in lateinischer Sprache ist die Digitalisierung der Bibliotheken so gut wie abgeschlossen. Was das gedruckte Material betrifft, liegen damit jetzt zum ersten Mal die Akten vollständig vor. Deren vergleichendes Studium wird die Fiktion aufgeben müssen, es könnte bei der im 19. Jahrhundert eingeführten Arbeitsteilung zwischen Patristik und Mediävistik bleiben. In Anbetracht der im historischen Bewußtsein seit langem verödeten scholastischen Literatur des 17. Jahrhunderts leistet diese Disjunktion einer unzulässigen Reduktion der Komplexität Vorschub. Die dogmengeschichtliche Studie beleuchtet den Mißstand an der Vergessenheit eines katholischen Theologen, der Zeitbegriffe auf einem Gebiet eingeführt hat, auf welchem sie bis dahin nichts zu suchen gehabt hatten.

Abstract

Is tense merely some feature of rational creatures and of present life? An increasing uneasiness with the distinction between time and eternity was at the bottom of major 17th-century disputes in school theology. The paper deals with two crucial topics: (1) the eternity of future happiness, (2) God's foreknowledge. In the first regard, in order to ensure the Blessed about the eternity of his state, Izquierdo equipped him with some sort of time machine. In the latter regard, Izquierdo did not mind running into anthropomorphism in that he held that the distinction between past, present and future also applies to the divine knowledge. His grounds for doing so and the massive reaction he met with in the Church are analyzed in some detail. Has he been tried for heterodoxy? Finally, Izquierdo's thought is entered into the great dispute on the liberty of divine willing. By way of conclusion, a conjecture is left for further examination: In the 18th and 19th centuries, there was a strong bent to credit God with 'consciousness'. Has this trend been fueled by the other trend to make A-theories of time prevail over B-theories?