

## Necessitas moralis ad optimum

Die früheste scholastische Absage an den Optimismus.  
Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617

VON SVEN K. KNEBEL

Der seit der *Théodicée* mit Leibnizens Namen verknüpfte Optimismus besagt, Gott wähle mit ‚moralischer Notwendigkeit‘ das jeweils Bessere, und daher sei diese Welt, einschließlich aller Übel, die beste aller möglichen Welten. Wie andernorts nachgewiesen<sup>1</sup>, ist dieses Lehrstück ein Erzeugnis der andalusischen Jesuitenscholastik, das in den vierziger Jahren des 17. Jhs. über Salamanca nach Rom gewandert ist. Vermutlich in seiner dort erlangten Gestalt hat Leibniz es dann kennengelernt. Urheber waren zwei befreundete Theologieprofessoren am Sevillaner Colegio de San Hermenegildo, Diego Ruiz de Montoya (1562–1632) und Diego Granado (1571–1632). Granado publizierte es 1623 in Sevilla, ein Jahr später auch in Pont-à-Mousson, Ruiz de Montoyas Version folgte, tief-schürfender und üppiger instrumentiert, in Lyon 1630. Rumort hatte es allerdings schon länger, denn bereits im selben Jahr 1623 erschien aus der Feder Valentin Herices, eines Jesuiten in Salamanca, eine erste, knappe der dann dicht aufeinander folgenden und bis etwa zur Jahrhundertmitte einhellig negativen Reaktionen. Auf die Frühgeschichte wirft nun ein unveröffentlichtes Manuskript neues Licht. Estanislao Olivares, dem wir innerhalb seiner Galerie andalusischer Jesuitentheologen auch die grundlegenden Biobibliographien der beiden außerhalb Spaniens so gut wie unbekanntem Autoren verdanken<sup>2</sup>, teilt in einer weiteren, kürzlich erschienenen Studie über Jorge Hemelman<sup>3</sup> mit, daß sich von diesem eine 1616/17 in Granada gehaltene Vorlesung „De voluntate ac Providentia Dei ad primae partis Sti. Thomae quaestiones 19, 20 et 22“ handschriftlich im römischen Archiv der Gregoriana erhalten hat<sup>4</sup>.

### 1. Jorge Hemelman S. J. (1574–1637)

Dem intellektuellen Zuschnitt nach gehört Hemelman zu der übrigens stattlichen Reihe spekulativ hochbegabter Köpfe, die in Spaniens *siglo*

<sup>1</sup> S. K. Knebel, „Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten“, in: StLeib 23 (1991) 3–24.

<sup>2</sup> E. Olivares S. J., „Diego Ruiz de Montoya (1562–1632). Datos biográficos. Sus escritos. Estudios sobre su doctrina. Bibliografía“, in: ATG 49 (1986) 5–118. Dasselbe zu Granada ebd. 50 (1987) 111–84.

<sup>3</sup> „Jorge Hemelman. Datos biográficos. Sus escritos“, in: ATG 53 (1990) 77–130. Die biographischen Angaben entnehmen wir dieser Studie.

<sup>4</sup> Pontificia Università Gregoriana APUG SC N. 355/43 (*Olivares/Hemelman* 129). Ich danke dem Direktor, Herrn Prof. Vincenzo Monachino S. J., für sein liebenswürdiges Entgegenkommen.

*d'oro* für eine Nachblüte des 14. Jhs. sorgten. Aus Málaga gebürtig, studiert er in Córdoba 1595–99 Theologie bei Ruiz de Montoya. 1602–06 lehrt er selber in Córdoba und dann in Sevilla Philosophie, 1606–09 in Sevilla Exegetik, 1609–17 mit einer kleinen Unterbrechung scholastische Theologie am Colegio de San Pablo in Granada. Die erwähnte Vorlesung beendet also zugleich seine Granadiner Lehrstätigkeit. Nach einem dreijährigen Rektorat am Sevillaner Colegio de San Hermenegildo übernimmt er 1620–24 dort vorübergehend Granados Lehrstuhl für scholastische Theologie, ehe er sich von da an endgültig nur mehr Verwaltungsaufgaben der andalusischen Jesuitenprovinz widmet. Zeit lebens bleibt er seinen beiden Sevillaner Kollegen freundschaftlich verbunden. Sein Nachruf auf Granado setzt zugleich der Verbundenheit dieses im Tod inzwischen wieder vereinten Freundespaars ein Denkmal<sup>5</sup>. Seine Wertschätzung der beiden beschränkt sich nicht auf rhetorische Gesten<sup>6</sup>. Schon 1609, dann wieder 1622 engagiert er sich für die (an Roms Widerstand schließlich doch gescheiterte) Drucklegung von Ruiz' dreibändigem Gnadentraktat, er gibt selber 1633 ein Nachlaßwerk Granados heraus<sup>7</sup>. Und vernachlässigt darüber die Drucklegung seiner eigenen Werke, darunter eines großangelegten, seit Jahren bereits fertig begutachteten Philosophiekurses. Der Ordensgeneral Vitelleschi drückt noch 1634 seinen Wunsch aus, ihn endlich gedruckt zu sehen, so daß für dessen Verlust in diesem Fall keine institutionellen Widerstände verantwort-

<sup>5</sup> Quid dicam hic, o Boetica Societatis Jesu Provincia? Quid o per orbem diffusa Societas fidelis Ecclesiae magnae Dei famulatrix? pace omnium tui filiorum dicam: fortasse ne habebas per id dierum, quo vita functi sunt, nobilium par Theologorum, litteris et pietate, ac prudentia praestantius? At unum 5. Januarii, alterum 15. Martii mensis die ejusdem anni 1632 abstulit tibi tantae laudis invida mors: et illi quidem, ut familiaritate, pietate, sapientia, magisterio, diuturnitate Theologia cum ingenti omnium plausu et aestimatione de suggestu docendi, mira apud omnes auctoritate, ac veneratione coniuncti, ita et in morte non sunt separati: *Iacobum Ruyz de Montoya* dico hunc Hispali, illum *Iacobum Granadum* Granatae recens demortuos. Et Montoyam quidem in Granadi obitu lugere video Boeticam nostram ... Et vero missum alio facio Iacobum seniorem suoapte ingenio et virtutum pondere laudatissimum, Iacobum Ruyz Montoyam dico, magistrum sapientissimum, amantissimumque meum; cuius obitus praesentia et duplicatus cum alterius Iacobi morte ictus in nescio quem me aestum abripuit ... (*G. Hemelman*, Panegyricus funebris in obitum ... P. Iacobi Granadi, 46 f., vorgeheftet in *J. Granado*, In tertiam partem S. Thomae Aquinatis Commentarii, Granada 1633, T. 1).

<sup>6</sup> *G. Hemelman*, Disputata theologica in primam partem S. Thomae, Granada 1637 T. 1, 332: ... Sed tantae apud me auctoritatis ambo sunt, ut indecorum me facturum putem, nisi de illorum sententiis honorifica mentio et ad illas responsio a me distincte facta esse videatur ...

<sup>7</sup> Der im ersten Band der Disputata theologica abgedruckte Nekrolog auf den im gleichen Jahr verstorbenen Verfasser hebt diese große Verbundenheit hervor: ... Romam missus [1622/23], inter gravia Generalis Procuratoris negotia, illud sedulo aggressus est, et a R. P. Generali summis precibus postulavit, ut a summo Ecclesiae capite facultas impetraretur evulgandi volumina duo de Auxilliis Divinae gratiae quae magnus ille vir neque satis uspiam commendatus P. Didacus de Montoya toto sedecim annorum spatio elaboraverat ... Volumina item duo in tertiam partem P. Iacobi Granado ipse promovit, excitavit et typis tandem mandari fecit ... Zu seinem Engagement zugunsten von *De auxiliis* vgl. *Oliveres*, Ruiz 49. 56 f.; Hemelman 99.

lich sein werden<sup>8</sup>. So ist denn von ihm nur ein Torso posthum in Druck erschienen, zwei von vier geplanten Bänden *Disputata theologica in primam partem S. Thomae*. Außer der genannten Vorlesungsnachschrift hat sich auch sonst nichts Scholastisches von ihm erhalten.

Stofflich dürfte sie in etwa den dritten Band der *Disputata theologica* abdecken: eine um so willkommenere Ergänzung, als der Theologieprofessor schon bald dadurch Kritik auf sich zog, weil in seinen Vorlesungen eben der Traktat über Gottes Willen nach Meinung der Ordensleitung unerträglich ausuferte<sup>9</sup>. Was die Subtilität der Spekulation mit den Curriculumvorstellungen in Konflikt bringen mußte, war, der Sache nach unverkennbar in Parallele zu dem Generalthema der Jesuitentheologie, Gottes Willensfreiheit. Anders als im Fall der menschlichen Willensfreiheit mußte man sie zwar keineswegs für bedroht ansehen, um sie dennoch in verschiedener Beziehung diskussionswürdig zu finden. Während man jedoch als scholastischer Theologe für die meisten anderen der hier sich ergebenden Streitpunkte an bereits im 14. Jh. geführte Diskussionen anknüpfen konnte, besaß die *necessitas moralis Dei ad optimum* zusätzlich den Reiz der Neuheit.

## 2. Das Manuskript

Wie schon die biographischen Umstände, aber auch die Planung für den dritten Band der *Disputata theologica* erwarten lassen<sup>10</sup> und eine Prüfung des von Olivares entdeckten Manuskripts nun bestätigt, ist das Sevilianer Theologumenon hier präsent. Und präsent in einem bereits entwickelten Stadium. Hemelman muß einen ausgearbeiteten Text vor sich gehabt haben<sup>11</sup>. Es gibt allerdings Anzeichen, daß er nicht ausschließlich aus diesem Text schöpft, sondern daneben noch andere, nicht mehr identifizierbare Quellen hat. Bei dem Grundtext handelt es sich immerhin eindeutig, anscheinend sogar in der Fassung, in der sie dann einige Jahre nachher (1623) im Druck erschienen ist, um Granados Disputation *Utrum ex bonis creatis semper velit Deus efficaciter id quod optimum est*<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> ¿Qué dificultades de última hora surgieron contra la impresión del curso de artes de Jorge Hemelman? No tenemos datos para responder a este interrogante (*Olivares*, Hemelman 90).

<sup>9</sup> ... lo que deseamos es que ... se anime y procure correr más materia, porque siendo así que en sola la cuestión de voluntate Dei se detuvo más de un año, está claro ser mucha prolijidad con daño de los oyentes ... (Aquaviva an Hemelman, Rom 11.9.1612, zit. nach *Olivares*, Hemelman 85 f.).

<sup>10</sup> Est autem infra tit. 20 et 21 agendum de necessitate morali, an sc. reperiat in Divina voluntate, seu in Deo (*Hemelman*, *Disputata theologica* T. 1, 444; vgl. T. 2, 109).

<sup>11</sup> ... conceditur in textu ab iis cum quibus disputamus (320 r).

<sup>12</sup> *J. Granado*, *Commentarii in Summam Theologiae Sancti Thomae*, Pont-à-Mousson 21624, 420–33: Tract. II de obiecto materiali et secundario actuum Divinae voluntatis, Disp. 3. – Vgl. die wörtlichen Zitate 304 r (ebd. 430 § 31), 313 r (ebd. 432 § 36), 335 v (ebd. 431 § 32).

Wider Erwarten haben wir es in Hemelman indessen nicht etwa mit einem Anhänger der ‚necessitas moralis ad optimum‘<sup>13</sup> zu tun, sondern mit einem unnachgiebigen Kritiker, der sie auf über hundert Manuskriptseiten vom Standpunkt des theologischen Absolutismus aus unter allen möglichen Aspekten ad absurdum führt<sup>14</sup>. Freilich nennt er die Adressaten seiner Kritik an keiner Stelle, dies geschieht aber kaum aus Rücksichtnahme, sondern den Gepflogenheiten der Zeit entsprechend, die nur die Verfasser bereits im Druck erschienener Werke namentlich zitiert. Statt dessen bedient er sich solcher Umschreibungen wie „aliqui recentiores in scriptis ad quaestionem 19 D. Thomae“<sup>15</sup>, „auctores oppositae sententiae“<sup>16</sup>, „respondet adversariorum aliquis perdoctissimus“<sup>17</sup>, „catholici Auctores cum quibus disputamus“<sup>18</sup>, „conceditur ab illis Doctoribus“<sup>19</sup>.

Das Manuskript, ein üblicher Quartband von 347 Blatt, datiert den Beginn der Vorlesung auf den 9. September 1616, das Ende auf den 27. Juni 1617. Der uns interessierende Abschnitt bildet den Schluß der ganzen Handschrift (fol. 287 v bis 343 r). Er ist überschrieben „An providentia voluntasque Dei sit moraliter necessitata<sup>20</sup> et semper velit efficaciter, provideat et efficiat id quod est optimum“ und figuriert als Quästio 5 der 4. Disputation zu *S. th.* I, 22<sup>21</sup>. Demnach hätte Hemelman nach einer Unterbrechung im Winter, die mit der Übernahme der Amtsgeschäfte als Rektor in Sevilla zusammenhing<sup>22</sup>, seine Abschiedsvorstellung in Granada während des Frühlings 1617 mit der Disputation gegen den Optimismus gegeben. Das ist bemerkenswert – auch wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß er dasselbe schon früher vorgetragen hat; denn daß er die Materie *de voluntate Dei* (vermutlich 1611/12) ausgiebig traktierte, steht durch den erwähnten Tadel fest.

### 3. Das Argument

Die Quästio gliedert sich in drei Sektionen. Die erste (287 v–292 r) beantwortet sie für das instrumentell verstandene Optimum, im Hinblick auf einen vorgesetzten Zweck. Die zweite (292 v–325 r) beantwortet sie

<sup>13</sup> Diese bei Granado noch nicht belegte Formel hat Hemelman mehrfach: 310 v, 320 v.

<sup>14</sup> ... rationes nostrae conclusionis quae deducunt ad impossibile (335 r).

<sup>15</sup> 292 v.

<sup>16</sup> 298 r. Vgl. 311 r. 335 r.

<sup>17</sup> 304 r.

<sup>18</sup> 318 r. Vgl. 319 v.

<sup>19</sup> 320 v.

<sup>20</sup> Text: necessaria.

<sup>21</sup> *S. th.* I q. 22 handelt *de providentia*. Die vier Disputationen Hemelmans zu dieser Frage sind überschrieben: 1<sup>a</sup> De existentia et quidditativa ratione divinae voluntatis; 2<sup>a</sup> De existentia et quidditativa ratione divinae Providentiae; 3<sup>a</sup> De obiecto divinae Providentiae; 4<sup>a</sup> De necessitate et libertate divinae Providentiae. – Ich danke Herrn Prof. Olivares (Granada) für seine brieflichen Mitteilungen vom 25. 10. 1990.

<sup>22</sup> Olivares, Hemelman 86 f.

im Hinblick auf das zweckfrei verstandene Optimum (quantum ad id quod est optimum secundum se et independenter a fine efficaciter intento). Die dritte (325 v–343 r) widerlegt die Argumente gegen die in der zweiten Sektion aufgestellte These.

### Sektion 1

Daß Gott stets die besten Mittel zu einem vorgesetzten Zweck wählt<sup>23</sup>, wird von niemandem bezweifelt. Die Notwendigkeit, mit der er das tut, ist einerseits die denkbar strengste, weil eine Frustration von Gottes Willen (voluntas efficax) in sich widersprüchlich wäre, andererseits ist sie nur eine hypothetische oder nachfolgende, keine vorgängige Notwendigkeit, weil sie logisch von der voraussetzenden, dabei an sich kontingenten, Zielintention impliziert ist, Gottes Willen also nicht bestimmt. In dieser Beziehung ist die Notwendigkeit, mit der Gott das Optimum wählt, gar keine ‚moralische‘, sondern eine ‚physische‘<sup>24</sup>.

### Sektion 2

Das eigentliche Problem ist, ob Gott, wie Granado und Ruiz de Montoya behaupten, immer und unfehlbar, mit moralischer Notwendigkeit, dasjenige realisiert, was auch unabhängig von einer voraussetzenden Zielintention das Optimum ist, und zwar bezogen auf kontradiktorisch formulierte Alternativen, d.h. bezogen auf eine bestimmte Handlung und die Unterlassung derselben, um so den Begriff des Optimum gegen den infiniten Progreß zu immunisieren<sup>25</sup>. Hemelman hält nun dagegen: Auch bezogen auf solche Alternativen realisiert Gott nicht immer und unfehlbar das Optimum, sondern häufig auch das, was objektiv gesehen das an sich weniger Gute ist<sup>26</sup>. Für diese Antithese zum Optimismus, schroffer als die vieler späterer De-facto-Optimisten, beruft er sich auf Suárez und Vázquez, also auf die angesehensten Jesuitentheologen. Der eigentümliche Sevillaner Ansatz ist dabei freilich noch nicht berücksichtigt. Es schließt sich eine Serie von Beweisgründen an. An erster Stelle steht (1)

<sup>23</sup> Dico primo: Deus semper vult efficaciter providere et efficere id quod est melius sive optimum in ordine ad finem efficaciter intentum (288 r).

<sup>24</sup> Ex his inferitur et dico secundo: Licet absolute physice libere Deus velit ac disponat eiusmodi optimum, at ex suppositione finis ut tali modo et mensura consequendi efficaciter intenti vult et disponit tale optimum physica necessitate, quamvis secundum quid, non vero morali (290 v).

<sup>25</sup> Restat ... quaestionis difficultas, an Deus semper et infallibiliter velit efficaciter et efficiat id quod est optimum in se, et omnibus pensatis, et seclusa praedicta coaptatione ad finem taliter intentum, in qua aliqui recentiores in scriptis ad quaestionem 19 D. Thomae absolute affirmant, nimirum in rebus, in quibus ... datur optimum (qualiter reperitur inter haec extrema contradictoria: incarnari, non incarnari, creare hominem et angelos, et non creare): Deus morali necessitate vult semper efficaciter et executioni mandat id quod in seipso melius et perfectius est et optimum in suo genere, ut v.g. incarnari, creare mundum, praedestinare etc. (292 v/293 r). Vgl. *Granado* 421 f.

<sup>26</sup> Dico tamen tertio: Deus etiam in iis rebus in quibus datur optimum in suo genere, non semper et infallibiliter vult efficaciter aut facit optimum, sed saepe id quod omnibus perspectis est ex se minus bonum (293 r).

der Erfahrungsbeweis (ratio ab inductione) (294 v–297 r), ein traditionell schwacher Beweisgrund und in dieser Streitfrage um so schwächer, als auch die Gegner a posteriori argumentieren<sup>27</sup>. Gleich anschließend geht Hemelman denn auch zu Beweisgründen a priori über, zunächst (2) zum Begriff der moralischen Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit im allgemeinen, um daraus herzuleiten, daß Gott in seinem Handeln nach außen überhaupt keiner moralischen Notwendigkeit unterliegt – im Gegensatz zur Voraussetzung des Optimismus (297 v–300 v)<sup>28</sup>. Damit hängt (3) unmittelbar zusammen, daß in Gott die ‚physische‘ Freiheit nicht, wie der Optimismus unterstellt, mit der ‚moralischen‘ Notwendigkeit vereinbar ist: Wenn Gott in dem Sinn unfehlbar von dem größeren geschaffenen Guten motiviert werden würde, daß er sich immer und mit moralischer Notwendigkeit für es entscheidet, dann besäße er auch nicht mehr die physische Freiheit, es nicht zu wollen (301 r–305 v)<sup>29</sup>. (4) Der Optimismus widerstreitet Gottes Autarkie: Wenn Gott unfehlbar das Optimum realisieren würde, würde folgen, daß er auf die Existenz der geschaffenen Dinge irgendwie angewiesen wäre; allein, das ist grundfalsch. Ein Satz, auf den Hemelman ein so großes Gewicht legt, daß er ihn gleich neunfach untermauert (305 v–309 v)<sup>30</sup>. (5) Der Optimismus schmälert Gottes Freiheit der Indifferenz: Da jede Vollkommenheit, die Gott zukommt, ihm zugleich im höchsten Grad zukommt, Gottes Freiheit aber größer ist, wenn sie in bezug auf alles sowohl eine physische als auch eine moralische ist, als wenn sie in bezug auf manches nur eine physische wäre, darf man von Gott nicht annehmen, daß er in bezug auf manches moralisch genötigt wäre, und folglich auch nicht, daß er immer und unfehlbar das Optimum will (310 r–311 r)<sup>31</sup>. (6) Der Optimismus verletzt eine Reihe theologischer Grundsätze: a) daß die Naturordnung nicht unfehlbar mit

<sup>27</sup> *Granado* 428 ff. Hemelman weist diese Berufung auf die gegenteilige Erfahrung kurzerhand ab: ... obicitur: Deus semper fecit meliora, ut patet inductione in ordine naturae atque gratiae: ergo etc ... Respondeo ... negando antecedens et dari talem inductionem, sed oppositam, ut vidimus ... (342 r).

<sup>28</sup> *Alia conclusionis ratio ex natura moralis necessitatis et impossibilitatis in communi qua declarata ostenditur Deum nullam omnino moralem necessitatem habuisse in efficiendo, providendo, aut volendo ad extra quidpiam ...*: Secunda ratio conclusionis est, quia si Deus semper et infallibiliter vellet efficaciter et efficere optimum, ad id necessitatus esset moraliter; sed hoc non est dicendum (297 v–298 r).

<sup>29</sup> *Tertia ratio ex eo, quod non potest in Deo stare libertas physica cum morali necessitate: Tertio probatur conclusio, quia si Deus ita infallibiliter alliciter a maiori bono creato, ut illud semper et morali cum necessitate amplectatur, non habet physicam libertatem circa illud et circa eius oppositum; sed id est impossibile* (301 r).

<sup>30</sup> *Quarta ratio ...*: Si Deus infallibiliter efficeret optimum, sequeretur Deum indigere ... existentia creaturae; consequens est plus quam falsum (305 v).

<sup>31</sup> *Item ex eo, quod aliqui minuitur divina libertas et indifferentia ...*: Quinta ratio conclusionis et negandi Deo quamlibet necessitatem moralem ea est: ... si divina libertas quoad omnia circa quae versatur, esset non solum physica, sed etiam moralis, maior esset, quam si quoad aliqua foret tantum physica et non moralis: ergo quoad omnia circa quae versatur, est physica simul atque moralis, ac proinde nulla morali necessitate fertur in aliquod obiectum, et per consequens non vult semper et infallibiliter optimum (310 r).

der Gnadenordnung verknüpft ist; b) daß Gott keine Gnade schuldet; c) daß es für den geschaffenen Intellekt keine Gewißheit hinsichtlich des zukünftigen Eintretens übernatürlicher Ereignisse gibt; d) daß Gottes Ratschlüsse unerforschlich sind; e) daß der geschaffene Intellekt auch der Naturordnung angehörige Handlungen Gottes, sofern sie allein von seinem Willen abhängen, nicht offenbarungsunabhängig prognostizieren kann; f) daß das Wunder der Inkarnation, obzwar es absolut der Nichtinkarnation vorzuziehen wäre, zumindest nach thomistischer Auffassung durch den vorhergegangenen Sündenfall bedingt gewesen ist (311r–312r). (7) Der Optimismus entzieht der menschlichen Dankbarkeit den Boden, indem er Anlaß gibt, von Gottes Freigiebigkeit gering zu denken (312r–316v)<sup>32</sup>. (8) Er ist vom katholischen Standpunkt aus die unwahrscheinlichere Hypothese, weil er sich von Abälards und Wyclifs Nezeitarismus nicht so weit entfernt, wie es zur Vermeidung des Häresieverdachts nötig wäre (317r–321v)<sup>33</sup>. (9) Er hat die Autorität der Kirchenväter gegen sich (321v–323r). (10) Er hat die Autorität der Hl. Schrift gegen sich (323v–325r).

### Sektion 3

Umgekehrt zu der aufsteigenden Linie in der Beweisführung zugunsten des theologischen Absolutismus werden die Gründe, welche der Optimismus für sich geltend macht, in absteigender Linie zurückgewiesen: (1) die antimanichäischen Kirchenväterzeugnisse und Konzilsentscheidungen (325v–327r)<sup>34</sup>; (2) die aus seiner metaphysischen Güte abzuleitende Selbstliebe und Ruhmbegierde Gottes (327v–334v)<sup>35</sup>; (3) daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht unfehlbar das Optimum wollte (335r–336r)<sup>36</sup>; (4) die Übereinstimmung des göttlichen Willens mit dem göttlichen Intellekt (336v–337v)<sup>37</sup>; (5) die aus der Heiligkeit des göttlichen Willens abzuleitende Neigung zum Guten (337v–341v); (6) daß, einmal gesetzt, der Optimismus hätte faktisch recht, das genügen würde, um auf eine moralische Notwendigkeit zu schließen (342r–343r).

<sup>32</sup> Septima (sc. ratio) ad idem probandum non minus efficax est illa: Quia si Deus semper et infallibiliter et morali necessitate vellet id quod est melius in se ipso, sequeretur Deum esse minus liberalem in suis donis et ... habere satis exiguam rationem doni et gratuiti (312r/v).

<sup>33</sup> Amplius ex eo quod alioqui sequeretur minus longe, quam posset et aequum esset, recedi a doctrina seu loquutionibus Abailardi et Wicleph, quas Ecclesia condemnavit ... Octavo patet nostra sententia et impugnatur opposita, quia illa sententia eligenda est in Theologia, quae longius etiam verbis recedit ab omnibus haereticorum et accedet definitioni Ecclesiae. Sed sententia quae negat Deum esse necessitatum moraliter ad facienda ea quae fecit, sive semper velle et efficere id quod melius est, longius recedit ab errore haereticorum, quam quae affirmat: ergo illa negans eligenda, haec vero affirmans abiicienda est (317r).

<sup>34</sup> Vgl. *Granado* 422 ff.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 426 f.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 430 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 427 f.; von *Hemelman* 336v fast wörtlich zitiert.

## 4. Grundzüge der Hemelmanschen Optimismuskritik

Daß Hemelmans Ablehnung des Optimismus dogmatisch stark durch die augustinische Gnadenlehre motiviert ist, dürfte deutlich sein. An verschiedenen Stellen hält er den Befürwortern des Optimismus vor, daß sie sich damit, ob sie wollen oder nicht, in Widerspruch zur Gratuität der Gnade setzen<sup>38</sup>. Den führenden Theologen der Salmantiner Augustinerschule, Basilius Ponce de Leon, auf seiner Seite zu wissen, ist ihm wichtig<sup>39</sup>. Spezifischer als durch die Parteinahme in diesem ‚ewigen‘ Streit zwischen einer Theologie ‚augustinischen‘ und einer solchen ‚pelagianischen‘ Zuschnitts wird Hemelmans Kritik indessen von Motiven bestimmt, welche der zeitgenössischen Scholastik und damit demselben Diskurs wie der Gegenstand seiner Kritik angehören.

## 4.1. Voluntarismus

Grundpfeiler des von Ruiz und Granado vertretenen Optimismus ist die aristotelisch-thomistische Überzeugung, daß der Wille rational funktioniert: Von Natur aus habe er eine Neigung zum Guten, und je größer dieses sei, desto stärker neige er auch dazu, sich für es zu entscheiden. Demgegenüber ist Hemelman der Ansicht, daß sich der Wille nicht einmal mit höherer Wahrscheinlichkeit für das größere Gut entscheidet, selbst nicht unter der Voraussetzung, daß es vorher als solches erkannt ist. Die voluntaristische These schließt – mit einem bedeutsamen Seitenblick auf den Sündenfall – von dem kreatürlichen Willen<sup>40</sup> auf den Gottes: Hemelman huldigt erklärtermaßen dem ‚stet pro ratione voluntas‘ bestimmter spätmittelalterlicher Theologen<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> ... ordinem naturae non esse infallibiliter connexum cum ordine gratiae nec gratiam infallibiliter debere communicari naturae ... infringitur, si Deus infallibiliter et morali cum necessitate debet semper efficere optimum ... Secunda propositio communis et certa apud adversae partis auctores: non esse moraliter necessarium aut infallibile, ut Deus non denegat gratiam facienti quod ex se est ex viribus naturae. Erit autem in ipsorum sententia, cum melius sit secundum se et absolute loquendo illi Dei liberalitate donari (311 r/v).

<sup>39</sup> 342 v.

<sup>40</sup> Summa ... prioris rationis ea est: Voluntas suapte natura habet inclinationem ad bonum, et quo maius est bonum, eo maiorem ad illud inclinationem habet, ita ut ceteris paribus probabilius sit amplexaturam illud. Ergo optima voluntas qualis est divina, habet summam inclinationem ad bonum. Ergo infallibile est illam amplexaturam esse semper bonum, ita ut non possit non amplecti: ergo etc. ... Respondeo ... ad primam rationem negando propositis utcumque voluntati creatae duobus bonis maiori et minori, infallibile aut probabilius esse amplexaturam esse maius ...; et forte oppositum contigit Adamo et Angelis malis qui absque errore ex duobus bonis propositis, uno propriae excellentiae et delectionis peccati ut minori, et altero oboediendi Deo ut maiori, absolute elegerunt illud minus posthabito hoc maiori ... (338 r).

<sup>41</sup> Obiicitur: Deus non ... pro libito operatur, aut non ex ratione aut taliter, ut tantum sit pro ratione voluntas. Verum ex ratione et consone ad suam sapientiam operatur; sed opera meliora sunt magis consona ad illius sapientiam: ergo haec semper operatur. Respondeo ... saepe pro ratione operis satis omnino esse Deo suam liberam voluntatem, ut praeter alios ... asserunt Tartaretus in *I dist. 41 quaestione unica col. 6 § „Contra istud“*, ubi pro se



## 4.2. Freiheit ist Freiheit der Indifferenz

Bezogen auf das in Gott realisierte Freiheitsideal folgt daraus die Ablehnung jener von Ruiz und Granado verlangten Unterscheidung zwischen ‚physischer‘ und ‚moralischer‘ Freiheit. Nach dieser Unterscheidung impliziert die Aufhebung der auf den Zweitakt zu beziehenden, prinzipiell auch von Ruiz anerkannten ‚moralischen‘ Freiheit, bisweilen grundlos oder gegen überwiegende Gründe, d. h. zufällig, zu handeln, *nicht* die Aufhebung der ‚physischen‘ oder Willensfreiheit, d. h. des Vermögens, in jeder Situation auch entgegengesetzt handeln zu können. Die Unterscheidung hat den Sinn, Freiheit und Notwendigkeit derart zu verschränken, daß die Notwendigkeit aufhört, der Freiheit entgegengesetzt zu sein. Gottes Freiheit erführe danach vielmehr im Gegenteil erst durch die ‚moralische Notwendigkeit‘ zur Wahl des Besten, durch die Aufhebung der als Makel verstandenen Kontingenz, die Steigerung, die sie zum Freiheitsideal erhebt<sup>42</sup>. Dagegen argumentiert Hemelman: Wo Indifferenz und Indeterminiertheit in einem höheren Grade vorhanden sind, ist auch Freiheit in einem höheren Grade vorhanden. Nun ergeben physische und moralische Indifferenz addiert eine höhergradige Indifferenz als die physische Indifferenz für sich. Daher der fünfte Beweisgrund: Ist Gottes Freiheit in bezug auf alle Gegenstände nicht bloß eine physische, sondern auch eine moralische, dann ist sie höhergradig Freiheit, als wenn sie in bezug auf manche Gegenstände bloß eine physische wäre. Folglich muß sie in bezug auf alle Gegenstände eine zugleich physische und moralische sein, denn jedes Attribut, welches Gott zukommt, kommt ihm im höchsten Grade zu<sup>43</sup>. Die Indifferenz wäre danach also das Maß der Freiheit als solcher, und weil die moralische Notwendigkeit zur Wahl des Besten die moralische Indifferenz aufhebt, muß sie der Freiheit abträglich sein<sup>44</sup>. An sich muß man bei den Jesuiten zwischen der Willensindifferenz einerseits und der Weltindifferenz (Ataraxie) andererseits streng unterscheiden: Die von den Jesuitenscholastikern so em-

refert Maironem, et Lessius *Opusculum de perfectione Dei* sect. 6 assert. 4 no. 77 fine ... (340r/v).

<sup>42</sup> Vgl. Knebel 9f. (Anm. 1)

<sup>43</sup> ... ubi maior est indifferentia ad utrumlibet, maior est libertas; sed indifferentia ad utrumlibet, quae non solum est physica, sed etiam moralis, maior est quam ea quae solum est physica, siquidem nihil habet determinationis et carentiae indifferentiae: ergo etc. (s. o. Anm. 31) (310r).

<sup>44</sup> ... perfectior libertas in ratione libertatis est perfectior in ratione indifferentiae. Cum in hac indifferentia consistat formaliter libertas, iam ... perfectior indifferentia est maior indifferentia ad utrumlibet et minor determinatio ad unum ... Ergo, cum necessitas moralis ad optimum penitus auferat indifferentiam moralem ad utrumlibet et inducat determinationem moralem ad unum, relinquit absolute minus indifferentiae et per consequens libertatis (310v). – In diesem Punkt stimmt Hemelman mit dem von L. Lessius 1611 in *De gratia congrua* verteidigten extremen Gnademolinismus überein; vgl. X.-M. Le Bachelet S. J., *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610–1613). Histoire et documents inédits.* Louvain 1931, T. 1, 217.

phatisch verteidigte ‚aktive Indifferenz‘ ist etwas völlig anderes als die ignatianische ‚Indifferenz‘. Doch in diesem Plädoyer zugunsten der Indifferenz kommen die beiden sonst getrennten Vorstellungskreise zur Deckung.

### 4.3. Inkommensurabilität

Der Optimismus denkt nach Hemelmans Urteil von Gott nicht erhalten genug. Er unterwirft Gottes Handeln menschlichen Maßstäben<sup>45</sup>. Um so schärfer kontrastiert Hemelman die Relativität alles endlichen Guten Gottes Unendlichkeit. Die Vermehrung seiner Herrlichkeit in und durch die Schöpfung ist für Gott nicht jenes bestimmende Handlungsmotiv, auf das der Optimismus setzt, um Gott an der Schöpfung irgendwie doch interessiert sein zu lassen. Der Lobpreis der Kreatur läßt den Schöpfer kalt, es sind für ihn „unnütze Knechte“, sie mögen sich aufführen wie sie wollen<sup>46</sup>. Jeder Grad seiner unendlich steigerungsfähigen Herrlichkeit gilt ihm so viel wie ein anderer, weil prinzipiell beschränkt und ihm daher unangemessen; er ist rein willkürlich festgelegt<sup>47</sup>. Nur der geschaffene Wille hat das Maß seiner Vollkommenheit außer sich an der Vorzüglichkeit des Gegenstandes, nicht so der göttliche. Jeder Willensakt ist hier gleich vollkommen, denn er trägt jenes Maß in sich<sup>48</sup>. Daß die Intensität der Neigung, sich in der Schöpfung mitzuteilen, von der Vorzüglichkeit des Gegenstandes bestimmt sein könnte, ist eine der Unendlichkeit dieser Neigung inadäquate Vorstellung<sup>49</sup>. Es gibt keine unabhängig von seiner freien Anordnung bestehenden Bestimmungsgründe, an denen sich das göttliche Handeln orientieren würde<sup>50</sup>. Zumindest sind

<sup>45</sup> ... Respondeo regulas humanae prudentiae atque decentiae longe diversas esse a legibus divinae ... (334 r). – ... Respondeo ..., licet id concederetur voluntati creatae, non esse concedendum divinae (338 r).

<sup>46</sup> Respondeo ..., quantumvis maxima sit laus aeterna et honor ..., nihil Deo prodest aut afferat utilitatem, sed perinde sit ad Dei foelicitatem sive detur, sive non detur. Idcirco intellectus divinus hanc veritatem iudicat atque adeo Deo melius non esse actu habere, quam non habere laudem externam a suis creaturis quae sunt servi inutiles Deo, etiam quando perfecte absolverint ea quae praecepta sunt eis (337 r).

<sup>47</sup> Sicut in his in quibus itur in infinitum, iudicat intellectus (sc. divinus) eligendum esse absque ulla morali necessitate illum gradum gloriae Dei quem sua voluntas voluerit, eo quod quilibet est finitus et longe inferior divinis promeritis sua dignitate, ita id ipsum ob eandem rationem dicendum est de gradibus gloriae resultantibus ex extremis contradictoriis (337 v).

<sup>48</sup> ... respondeo, licet voluntates creatae haurirent suam perfectionem moralem intrinsicamque sanctitatem ex bono creato, et a maiori proinde maiorem, divina voluntas non item ... (339 v).

<sup>49</sup> ... inclinatio Dei est ad se communicandum creaturis omnino libere et absque ulla necessitate morali ...; neque obstat inclinationem esse infinitam ..., quia non est maior inclinatio ad maius quam ad minus bonum efficaciter volendum et producendum, cum ... denominatio extrinseca ‚maioris‘ quae ex maiori bono resultare videtur, non augeat inclinationem ex se infinitam neque multum curanda sit, quare aequaliter, si in rigore loquamur, inclinatio ad quodcumque extra se prout sibi libuerit efficiendum (339 r).

<sup>50</sup> ... Respondeo ... distinguendo minorem, sc. „magis consona“ in eo sensu ..., quod sit aliqua ratio iustitiae, decentiae aut prudentiae, qua independenter a sua libera ordinatione

sie uns verborgen<sup>51</sup>. Was Gott auch immer tut – und er kann machen, was er will –, nichts ist so unvollkommen, daß es seiner unwürdig wäre<sup>52</sup>. Kein A ist in sich betrachtet so vollkommen, als daß nicht non-A einschließlich aller Umstände und extrinsischer Gesichtspunkte, unter denen Gott es würde wollen können, A an Vollkommenheit auch übertreffen könnte<sup>53</sup>. Woraus folgt, daß es das absolute Optimum weder gibt noch es von Gott je gewählt wird<sup>54</sup>.

#### 4.4. ‚Moralische Notwendigkeit‘ – ein Anthropomorphismus

Besonders beanstandet wird die Übertragung der für den Optimismus zentralen Kategorie ‚moralische Notwendigkeit‘ auf Gott. Von einer ‚moralischen Notwendigkeit‘ kann man nur reden, wo ein Wille an sich zwar etwas auch nicht wollen könnte, wo er es indessen aufgrund heftiger Neigung oder übermächtiger Motive faktisch unfehlbar wollen wird<sup>55</sup>. Sie liegt dann vor, wenn der mit A verknüpfte Vorteil den mit non-A verknüpften weit überwiegt und die Widerstandskraft des Willens besiegt, und zwar entweder a) im Sinne eines absolut guten Selbstzwecks oder b) als unerläßliches Mittel zur Erreichung eines solchen oder c) weil es den durch bestimmte Konditionierungen in seiner Freiheit eingeschränkten Willen so hinreißt, daß es ihm sehr schwer gefallen sein würde, dieser Versuchung zu widerstehen, sei es, daß die Notwendigkeit, mit der er endlich unterliegt, auf Sucht zurückgeht, sei es auf zumindest den Anschein einer daraus resultierenden Lust bzw. Vermeidung von Unlust<sup>56</sup>. Die moralische Notwendigkeit ist nicht ausschließlich, aber doch

eligat Deus ad ea facienda potius quam minus bona, aut quam ad nihil faciendum: ... sic nego minorem (340 v).

<sup>51</sup> ... divinissimis rationibus nos omnino latentibus (340 v).

<sup>52</sup> ... absolute et proprie loquendo omnino decens est et dignum Deo facere quidquid voluerit, etiam si res in se exiguae perfectionis sit (341 v).

<sup>53</sup> ... ut nullum sit opus adeo in se physice perfectum, cuius oppositum consideratum cum omnibus suis circumstantiis, modis et finibus extrinsecis recte attemperatis, quibus pro divino beneplacito procedit aut procedere potest a Deo volitum, non possit absolute excedere illius perfectionem et habere perfectiores rationes ob quas eligatur altero omissio (341 r).

<sup>54</sup> Ex quo, si inferas, licet aliquot opera sint optima physice et nude considerata ... , nulum tamen opus integre consideratum atque vestitum omnibus rationibus, finibus ac modis, quibus a Deo procedit aut procedere potest, esse optimum omnibus perspectis, sed aliud atque aliud dari posse melius, ac proinde dari processum infinitum in omnibus divinis operibus, et consequenter, cum in eiusmodi operibus non semper infallibiliter Deus faciat optimum, quia id non datur, cumque aliter quam dicto modo volita opera numquam faciat Deus, asserendum esse illum numquam eligere optimum, quia id optimum eo modo sumptum non datur: si, inquam, ita inferas, bene habetur et consentaneum est ... toti nostrae doctrinae (341 r/v).

<sup>55</sup> ... tunc tantum habet locum moralis necessitas, quando voluntas physice quidem posset id non velle aut non facere, attamen propter inclinationem vehementem aut propter motiva illam moraliter et nimium allicientia infallibile est volituram et facturam esse (291 v).

<sup>56</sup> ... tum tantum reperitur infallibilitas quae est moralis necessitas, quando unum bonum non utcumque, sed longo excessu minus praeponderat altero et opprimit superatque vires voluntatis, sicque aut quia ipsi propositum ut omnino amplectendum tanquam obiectum

eng konnotiert mit der Willensschwäche<sup>57</sup> und insofern nach einstimmiger Ansicht aller eine Folge der Gebrechlichkeit und Unbeständigkeit der menschlichen Natur<sup>58</sup>. Schon das macht eine Übertragung dieser Kategorie auf Gottes Handeln bedenklich. Bezogen auf die Menschen könnte man sie allenfalls noch als eine lediglich nachfolgende, d. h. nicht eigentlich nötige, Notwendigkeit verstehen<sup>59</sup>, bezogen aber auf Gott wäre es unzweifelhaft eine vorgängige, in seinem Sein gegründete<sup>60</sup>. Ein wie auch immer sublimiertes Überwältigungsmodell muß Gottes Freiheit schmälern<sup>61</sup>. Weit entfernt, daß die Sublimierung es besser machte, würde gerade in der Übertragung auf Gott die Bedingung entfallen, unter der selbst mit einer derart nötigen Notwendigkeit die Freiheit immerhin noch verträglich wäre. Der von den Affekten überwältigte und insofern moralisch genötigte menschliche Wille behält seine ‚physische‘ Freiheit, weil er in doppelter Hinsicht die asketische Option hat<sup>62</sup>: Er kann die Affekte unterdrücken, und er kann auf die in der Befriedigung seiner Bedürfnisse liegende Eudämonie verzichten. Gott kann keines von beidem. Weder hat er unterdrückbare Affekte noch hängt seine Eudämonie positiv oder negativ von seinem Handeln ab<sup>63</sup>. Granada hatte genau

---

formale et nulla mali ratione admixtum, aut tanquam huiusmodi obiectum materiale sine quo illud formale diligi non potest propter indigentiam et limitationem operantis, aut quia rapuit voluntatem ... consuetudine ita inclinatam et coarctatam in sua indifferentia et expedite ad alterum, ut permolestum esse fuerit resistere attractioni boni qua absolute stimulatutur atque vexatur et opus habet succumbere oneri ob limitationem et indigentiam sui, vel ob facilitatem saltem apparentem quam inde capit, et alioqui tristitiam (338 v).

<sup>57</sup> ... necessitas moralis tunc datur, quando potentia vel ex habitu vel ex obiecti proposito efficacia et viribus etiam debilitatur, ut tandem vincatur et rapiatur omnino ad illud amplectendum taliter, quod licet physice possit reniti illi quasi violentiae attrahendi quam patitur a bono proposito ut amplectendo, ut amando aut fugiendo, aut ab habitibus valde intensis, ut feratur per volitionem in amorem talis boni vel fugam mali: at nunquam renititur, sed cadit tandem difficultati et subiicitur viribus obiecti vel habitui ... (298 r).

<sup>58</sup> ... in humanis moralem necessitatem ex fragilitate et inconstantia naturae ortum habere satis probatum est ..., et non negant adversarii (336 r).

<sup>59</sup> Ein Zugeständnis vermutlich an den von Hemelman sehr geschätzten (339 v), in diesem Punkt aber strikt molinistisch argumentierenden *F. Albertini S. J.*, Corollaria, seu Quaestiones theologicae, praecipue in primam et tertiam partem S. Thomae, quae deducuntur ex principiis philosophicis complexis, Lyon 1629, 254 a. 265 b. 282. 308 a. 309 a.

<sup>60</sup> ... At necessitas illa moralis Dei non est consequens, sed absolute antecedens, et quam ipse vitare aut impedire non potuit, siquidem dicunt eius assertores illam esse perfectionem intrinsece et quidditative propriam aut connaturaliter naturae divinae et amoris physice necessarii quo suam bonitatem persequitur. ... (305 r).

<sup>61</sup> ... ideo concupiscentia et passio minuunt voluntarium et liberum ..., quia ab illis rapiatur voluntas et fere determinatur ad unum; sed inclinatio infallibiliter rapiens Deum ad unum seu optimum volendum habet se in Deo demptis imperfectionibus eo modo quo in homine concupiscentia et passio et intensi habitus: ergo minuit in Deo voluntarium et liberum, atque adeo minor est libertas in Deo, si est in eo moralis necessitas, quam si non est (310 r).

<sup>62</sup> ... ideo creata voluntas retinet physicam libertatem cum morali necessitate et infallibilitate ad aliquid volendum, quia potest reniti vimque inferre sibi et suae inclinationi qua rapitur ad tale obiectum. Sed Deus non potest vim sibi inferre ... (301 r/v).

<sup>63</sup> ... Posterior ratio discriminis ea est, quia voluntas creata utpote imperfecta non potest infallibiliter inclinari ad aliquid bonum, nisi indigeat illo ad suam perfectionem et felicitatem vere aut apparenter complendam, et ideo tristatur, quando cohibet se ab illo ... Quia

andersherum argumentiert und aus der Absurdität der Vorstellung, daß Gott sich würde Gewalt antun müssen, wenn er dem Drang zum Optimum gegenan handeln wollte, geschlossen, eben darum sei sein Wille moralisch dazu genötigt. Die asketische Option schlosse es gerade aus, moralische Notwendigkeit begrifflich mit der Wirkung der Affekte zu verknüpfen, denn das moralisch Notwendige werde immer gewollt. So gesehen würde sich dann der göttliche von dem menschlichen Willen darin unterscheiden, daß bei ihm gerade in dem Hindernis für das zuverlässige Funktionieren des Willens der mögliche Gegenstand der Askese entfällt<sup>64</sup>. Redet Hemelman daher an Granados Begriff der moralischen Notwendigkeit zwar auch vorbei, so sieht er doch ganz richtig, daß diese Konzeption für eine eventuelle Betätigung der physischen Freiheit Gottes keinen Spielraum läßt<sup>65</sup>.

Obwohl bei Hemelman selber bereits gelegentlich die probabilistische Interpretation der moralischen Notwendigkeit anklingt<sup>66</sup>, blockt er die dann besonders von Ruiz de Montoya vorsichtig betriebene Entpsycho-

---

tamen Deus nullius indigeat, et ex eo quod coheret inclinationem ad electionem maioris boni, non tristaretur, et ex eo quod non cohibeat, non redderetur felicius, idcirco potest cum physica libertate et morali necessitate eligere optimum, quin proterea opus sit posse reniti suae inclinationi aut sibi vim inferre (302r).

<sup>64</sup> Secunda obiectio: Si Deus semper vellet quod melius est, propenderet magis voluntas divina in illud, ergo ut minus bonum vellet, oporteret sibi violentiam inferre ... Respondetur concesso antecedente negando consequentiam, seu potius suppositum consequentis, quod quidem declaratur ostendendo discrimen inter divinam et nostram voluntatem: etenim cum nos inferimus nobis ipsis violentiam, non est moraliter necessitata nostra voluntas ad oppositum: alioqui semper illud vellemus, et consequenter nulla esset violentia in opposito eligendo; sed elicit aliquos actus, quibus inclinatur in aliquod bonum sensibile et delectabile, iuvante ad eam inclinationem appetitu corporeo qui necessario amplectitur tale bonum, et ad cohibendos, ut sic loquar, illos actus sedandamque concupiscentiam oportet specialem conatum adhiberi a voluntate et quandam veluti violentiam inferri. Quod certe facit amplectendo v.g. bonum honestum et respuendo delectabile, a quo proinde non necessitabatur moraliter. At in divina voluntate nulli affectus insurgunt, qui retrahant ab amore melioris boni; nullus est in Deo sensibilis appetitus; aliunde vero ipsa semper fertur infallibiliter ad maius bonum, et ita nullus relinquitur locus violentiae, nunquamque necesse erit, ut sibi possit Deus inferre vim (*Granado* 431).

<sup>65</sup> Sed urgebis: Potest Deus physice velle minus bonum, ergo potest sibi inferre vim, ut ita operetur contra maiorem inclinationem ... Respondetur negando consequentiam, quia ... Deus ... vel consideratur prius ratione quam eligat id quod melius est, et tunc nullam liberam operationem elicit quam possit a se auferre, ut velit quod minus bonum est, sed solum amat necessario suam bonitatem infinitam ..., vel consideratur in posteriori signo rationis, quo iam elegit quod melius est, et tunc non potest eligere minus bonum, ac proinde nec inferre sibi vim, ut auferat actum quo voluit maius bonum (*ibid.*, 341f.).

<sup>66</sup> (Gegen *Granado* 432:) Neque prodest respondere nos ideo immortales gratias Deo agere debere ..., quia licet morali necessitate, at physica cum libertate contulit nobis ea beneficia taliter, ut simpliciter verum sit, potuisse non conferre ... Etenim facile refellitur haec solutio ..., quia licet simpliciter seu physice potuerit nobis Incarnationem et reliqua beneficia non conferre, at ita necessitatus moraliter fuit ad illa conferenda, ut nulla nobis restare potuerit ratio timendi aut dubitandi ..., imo ita certi sumus independenter ab decreto divino communicanda nobis fore perinde ac si physice necessaria essent, siquidem nulla omnino timendi aut dubitandi ratio de eius collatione nobis restare potuit: id enim praecise fert ‚moralis necessitas‘ (313r/v).

logisierung<sup>67</sup> ab. Seiner Ansicht nach würde mit einem derart abgeschwächten Begriff von ‚moralischer Notwendigkeit‘ zugleich die gerade in Sevilla kultivierte gnadentheoretische Unterscheidung zwischen der sog. moralischen Prädetermination und der Scientia-media-Hypothese gegenstandslos. Gesetzt daher auch, es wäre faktisch immer das Optimum gewählt worden, bräuchte Gott dazu noch lange nicht ‚moralisch genötigt‘ gewesen sein. Er könnte einfach seine Wahl zwischen verschiedenen Sortimenten von Willensakten getroffen haben<sup>68</sup>.

#### 4.5. Verteidigung der göttlichen Allmacht

Aus dem gegen Wyclif gerichteten *Doctrinale antiquitatum fidei* des Thomas Waldensis (1426) schöpft Hemelman seinen Verdacht, daß der Optimismus die zweite Wiederkehr des abälardschen Nezesitarismus ist. Nur mit dem Unterschied, daß sie sich in bezug auf die Notwendigkeit, welcher sie Gottes Handeln unterwerfen, der Salvationsklausel ‚moralisch‘ bedienen, müßten Ruiz de Montoya und Granado konsequenterweise folgende Sätze unterschreiben, deren Unverträglichkeit mit der Kirchenlehre für Hemelman feststeht<sup>69</sup>:

- 1) Gott hätte das an sich Bessere und Beste nicht *nicht* machen können;
- 2) Gott hätte etwas nicht besser machen können, als er es tatsächlich gemacht hat;
- 3) Gott hat alles, was er gemacht hat, bestmöglich gemacht;
- 4) Gott hätte es nicht anders machen können, als er es tatsächlich gemacht hat;
- 5) Gott hat nichts machen können außer dem, was er zu irgendeinem

<sup>67</sup> Vgl. *Knebel* 10 ff.

<sup>68</sup> Ultimo obiicitur: Deus semper fecit meliora ...: ergo est infallibile ac moraliter necessarium, ut id semper fecerit faciatque. Consequentia probatur, quia sic est et vocatur id quod semper evenit agenti liberi ita, ut oppositum numquam contingat, licet physice possit contingere. – Respondeo ... et nego consequentiam, et ad eius probationem dicendum est illud non satis esse ad moralem necessitatem et infallibilitatem, de qua est quaestio, sed insuper requiri id quod dictum est puncto superiori ... Patet, quia etiam secundum adversarios duo sunt modi perseverandi in gratia usque ad finem vitae etiam per valde longum tempus: Unus est, si a Deo homo vel angelus praeveniatur et adiuvetur auxiliis ipsis moraliter necessitantibus, ut bene operetur et numquam cadat ... Alter est, si a Deo collocaretur in iis circumstantiis, in quibus consensum conditionate praevidit fore, ut praeventus et adiutus gratia non gaudet infallibilizante, sed alliciente tantum et moralem etiam potestatem ad dissentiendum relinquente semper bene operetur et numquam mortaliter peccet ... Quare a fortiori Deus, licet semper voluisset optimum et facturum sit, non propterea moraliter necessarium est id voluisse et effecisse aut facturum esse, sed omnino libere physice et moraliter, eo quod ex tribus volitionum et operum classibus, v. g. quarum una contineat opera minus bona, altera contineat meliora promiscue cum minus bonis, tertia denique sola meliora et optima, elegerit hanc classem omissis illis cum omnimoda morali potestate eligendi quamlibet illarum hac praetermissa (342 r/v).

<sup>69</sup> ... suppono primo inter errores P. Abalardi ... contineri quosdam, quos postea amplexus fuit perfidus Wicleph ... (317 v).

Zeitpunkt auch wirklich gemacht hat. Oder: Gott kann nur das machen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt auch wirklich macht<sup>70</sup>.

Speziell der letzte Satz leitet sich folgendermaßen ab: Gesetzt, Gott ist moralisch genötigt, das Optimum zu wollen und das Gegenteil nicht zu wollen, dann macht er das Optimum auch, denn andernfalls geschähe etwas gegen seinen Willen. Das nun, was er zu keinem Zeitpunkt macht, ist das Gegenteil des Optimum. Also ist die Verwirklichung dessen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt macht, moralisch notwendig, desgleichen die Nicht-Verwirklichung dessen, was er zu keinem Zeitpunkt macht. Also ist es moralisch unmöglich, daß er anderes als eben das macht oder etwas auf andere Weise als eben so. Versteht man also ‚nicht können‘ von der moralischen Unmöglichkeit, so ‚kann‘ Gott ‚nicht‘ etwas anderes machen als das, was er zu irgendeinem Zeitpunkt macht, und nur das ‚kann‘ er machen, was er zu irgendeinem Zeitpunkt auch macht<sup>71</sup>.

Nun ist es immerhin wahrscheinlich, daß die Salvationsklausel ‚moralisch‘ nichts daran ändert, daß, wenn man die fünf Sätze zugibt, man sie konsequenterweise auch im Sinne der ‚physischen Notwendigkeit‘ zugeben muß, d. h. dann offen häretisch. Schon dadurch aber disqualifizieren sie sich theologisch<sup>72</sup>. Dafür, daß diese Wahrscheinlichkeit besteht, nennt Hemelman folgende Gründe:

- 1) weil (nach dem dritten Beweisgrund) in Gott die moralische Notwendigkeit nicht mit physischer Freiheit zusammenbesteht<sup>73</sup>;
- 2) weil der Optimismus, im Unterschied zu den Anwälten der Ortho-

<sup>70</sup> Secundo suppono ... catholicos Autores cum quibus disputamus, licet contra Abailardum et Wicliphum recte negent Deo physicam necessitatem ad faciendum optimum sive ad id quod facit, nihilominus limitato seu intellecto vocabulo ‚necessitatis‘ et ‚impossibilitatis‘ solum de morali ... admittere debere sequentes propositiones de morali solum impossibilitate seu necessitate subintellectas. Prima est, Deum non potuisse non facere id quod est simpliciter melius et optimum. Secunda, non potuisse facere aliquid in se ipso melius quam fecit. Tertia, omnia quae fecit, quantum potuit optima et egregia fecisse. Quarta, non potuisse ea facere aliter quam fecit. Quinta, non potuisse facere aliud praeter id quod aliquando fecit, sive ... id solum facere possit quod aliquando facit. Iam vero has propositiones praedictas Authoribus consequenter in illo genere morali concedendas esse patet ex eorum doctrina ... (318 r).

<sup>71</sup> (gleich anschließend:) ... et facile est probare in ultima propositione in qua videtur esse maior difficultas. Nam si Deus necessitatur moraliter ad volendum optimum et ad nolendum et non faciendum id quod non est optimum et proinde, ne eius voluntas efficax frustretur, omnino facit illud optimum; id autem quod numquam facit, est non optimum, [si moraliter potest non facere optimum,] cum moraliter sit necessarium facere et moraliter impossibile facere non optimum: ergo moraliter necessarium est, ut faciat quae aliquando facit, et quod non faciat quae numquam: ergo moraliter impossibile est, quod faciat aliud aut aliter quam facit, et ut non faciat quae facit, et eo modo quo facit: ergo si vox ‚non potest‘ intelligatur de impossibilitate morali, non potest Deus facere aliud quam id quod aliquando facit, et id solum facere potest quod aliquando facit (318 r/v).

<sup>72</sup> Si dictae propositiones in sensu moralis necessitatis aut impossibilitatis conceduntur Deo, satis probabile est debere consequenter concedi etiam in sensu physicae necessitatis et impossibilitatis; sed non decet Theologum illas concedere cum hac probabilitate incurrendi consequenter errorem Abaelardi et Wiclephi et aliorum qui physicam libertatem a Deo auferunt: ergo non sunt concedendae ullo modo (319 r).

<sup>73</sup> 319 r.

doxie, einräumt, daß jede andere Wahl als die des Optimum für den Gottesbegriff manichäische Konsequenzen hätte<sup>74</sup>;

3) weil der Makel, mit dem eine andere Wahl als die des Besten dem Optimismus zufolge behaftet wäre, Gottes absoluter Vollkommenheit widersprechen würde<sup>75</sup>;

4) weil in der von Granado verteidigten<sup>76</sup> Implikation „Wenn Gott nicht das Optimum wählt, ist Gott auch nicht“ die ‚metaphysische‘ Unmöglichkeit des Folgesatzes auf eine zumindest ‚physische‘ Unmöglichkeit des Vordersatzes schließen läßt<sup>77</sup>, denn es ist physisch und metaphysisch unmöglich, daß Gott etwas tut, das gleichbedeutend wäre mit seiner Selbstaufhebung<sup>78</sup>;

5) weil ein ‚physisches‘ Vermögen, welches sich der Voraussetzung gemäß die ganze Ewigkeit hindurch keimnal manifestieren wird, und das, wenn es sich manifestierte, den Begriff Gottes zerstören würde, unter aristotelischen Prämissen durchaus chimärisch ist<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Secundo, quia Abailardus et Wiclephus ad probandum suum errorem ista argumentatione utebantur: Si Deus fecisset aliud praeterquam melius et optimum, reus esset invidiae ..., cui argumentationi numquam Waldensis, Augustinus et alii ... respondent concedentes consequentiam maioris ..., sed totam solutionis vim in eo collocant, ut negent consequentiam maioris quasi praesententes illa concessa non posse non concedi conclusionem (sc. ergo Deum non posse facere aliud praeterquam melius seu optimum) etiam de necessitate physica ... Caeterum cum Doctores cum quibus disputamus, concedunt maioris consequentiam, si non in illa imperfectione invidiae, at certe in alia non minori, scilicet sequi, quod Deus non esset Deus, sed creatura: ergo non ita proxime ad solutionem Sanctorum Patrum accedit neque ita longe ab argumentatione seu ratione vel saltem a loquutionibus Abailardi et Wiclephi recedit eorum sententia ac nostra, nec ita rigide defendit physicam libertatem Dei ac illa (319 r/v).

<sup>75</sup> Tertio, quia propterea adversarii negant Deo voluntatem efficacem non optimi ac nolitionem optimi, quia dicunt esse eam minoris perfectionis quam par esset atque adeo imperfectam et operationem non ita dignam divina bonitate et amore quo ipsam persequitur: ergo Deus non solum (ergänze: non) moralem, sed neque physicam libertatem habet ad talem volitionem seu nolitionem. Patet consequentia, quia etiam metaphysice impossibile est Deum posse habere ullam imperfectionem aut carentiam summae perfectionis ... (319 v).

<sup>76</sup> Granado 430 f.

<sup>77</sup> Quarto, quia bene valet „Deus non facit optimum: ergo Deus nec est alienus ab invidia et imbecillitate, sive non est Deus“. Sed consequens quoad utramque partem est physice et metaphysice impossibile: ergo antecedens est saltem physice impossibile: ergo Deus physice non potest non facere optimum, nec ad id habet physicam potestatem ... Maior, scilicet bene valere argumentum, conceditur in textu ab iis cum quibus disputamus (320 r).

<sup>78</sup> Refellitur ..., quia si Deus non habet physicam libertatem sive potentiam, ut cum eo quod esse Deum, componat velle non optimum: ergo absolute non potest physice velle non optimum et non velle optimum: ergo non habet physicam libertatem in volendo optimum. Secunda consequentia patet, siquidem in volendo optimum non habet libertatem contradictionis omitendo amorem optimi, neque contrarietatis habendo amorem non optimi sive eius quod est minus bonum. Prima consequentia probatur, quia physice et metaphysice impossibile est, ut Deus posset efficere aliquid seu habere aliquid actum internum non componendo illud cum divina existentia atque natura; alioqui posset aliquid esse Deo non auctore aut non existente, illique coexistente, quod est ridiculum: ergo, si Deus potentiam et libertatem non habet, ut cum sui deitate et existentia coexistat sive cohaereat hoc quod est ipsum velle non optimum, profecto non habet physicam libertatem neque ullam potestatem ad volendum non optimum neque ad non volendum optimum (304 r).

<sup>79</sup> Quinto probatur, quia potentia quae independenter ab aliquo divino decreto libero numquam etiam in unico individuo reducta aut reducenda est ad actum per totam aeternita-



## 4.6. Gegen die Moralisierung der Modallogik

Hemelmans Kritik läuft systematisch auf die Weigerung hinaus, sich als Theologe der Möglichkeit zu begeben, im *modus tollens* zu argumentieren<sup>80</sup>. Er verteidigt die gewohnten scholastischen Konsequenzregeln gegen eine durch die Einführung des Indexbegriffs ‚moralisch‘ aus den Fugen geratende Modallogik. Wenn er behauptet, die Implikation „Wenn Gott nicht das Optimum wählt, ist Gott nicht“ sei nur unter häretischen Annahmen haltbar, beruht diese Zensur darauf, daß man generell von dem Grad der Unmöglichkeit des Folgesatzes *q* auf den des Vorderatzes *p* muß schließen können. Dann wäre, daß Gott nicht das Optimum wählt, genauso unmöglich wie daß er nicht existiert<sup>81</sup>. Genau hier hatte Granado Widerspruch eingelegt: Die Unmöglichkeit von *q* könne größer sein als die von *p*. Wenn logisch aus Falschem Wahres und aus Kontingentem Notwendiges oder Unmögliches folgt, dann sei nicht einzusehen, warum nicht aus weniger Notwendigem oder Unmöglichem etwas in höherem Grad Notwendiges bzw. Unmögliches soll folgen können<sup>82</sup>. He-

tem, et quae, si reduceretur, efficeret, ut Deus non esset Deus, frustra est et omnino otiosa ac supervacuanea praesertim in Deo; sed ita se habet in illa potentia physica ad volendum et faciendum non optimum ... (321 r). – Auch in Antwort darauf wird das Axiom „Frustra est potentia, quae non reducitur ad actum“ gründlich diskutiert von *D. Ruiz de Montoya*, *Commentarii ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, Paris 1629, 840 a/b.

<sup>80</sup> ... contra aliquas rationes nostrae conclusionis quae deducunt ad impossibile ..., oblici posse adversae partis Authores, respondere et satisfacere dicendo eam esse naturam necessitatis moralis, ut cum oppositum possit dari actu, nunquam tamen dandum sit. Atque ita nihil mirum, quod si divina volitio et effectio non optimi, quae nunquam est ponenda in re, ponatur in re ex suppositione, quod ponenda non sit, sequantur quaelibet absurda circa Deum. Occurrendum tamen est adversae partis Authores neque ita respondere nec posse, si consequenter procedant, primo quia hoc esset supponere id de quo est tota controversia, scilicet infallibile et necessarium moraliter fuisse, quod Deus efficaciter velit et efficiat optimum ... Secundo frustra quaereretur, quod sequatur ex duabus contradictoriis involventibus divinum ... (335 r).

<sup>81</sup> Confirmatur ... eadem ratio sumpta ex non cohaerentia physicae libertatis in Deo cum morali necessitate. Nam si Deus stante necessitate morali volendi optimum potest physice velle non optimum, poterit physice non esse Deus; sed hoc est impossibile: ergo et id ex quo sequitur. Minor et consequentia sunt evidentes. Maior et consequitio patet, quia si vellet non optimum, non esset Deus: ergo si potest physice velle non optimum, potest physice non esse Deus. Antecedens patet secundum adversarios eo quod Deum semper velle optimum oritur, iniquiunt, ex ipsius natura ... (303 v; vgl. *Granado* 430). – Die Evidenz der Konsequenz wird nachher noch einmal eigens unterstrichen: ... quia semper in simili forma circa Deum valet illa consequentia. Sic enim recte arguitur hoc integro syllogismo: „Bene valet ‚Deus ignorat aliquid, vel mentitur, vel mutatur aut intrinsece afficitur etiam nobilissima entitate unionis hypostaticae: ergo non est Deus‘; sed consequens est physice et metaphysice impossibile: ergo et antecedens, scilicet Deum ignorare vel mentiri vel mutari etc., est eodem modo impossibile“, et sic de aliis (320 r).

<sup>82</sup> Respondetur ... negando antecedens (sc. cum consequens omnino inferatur ex antecedente, non posse habere maiorem impossibilitatem aut necessitatem quam antecedens), quia licet ex vero non possit inferri nisi verum, ex necessario nonnisi necessarium, ex falso tamen inferri potest verum, et ex contingenti necessarium aut impossibile, ut suppono ex doctrina dialecticorum, et consequenter ex minus necessario aliud magis necessarium, et ex uno impossibili alterum maius ... Itaque, licet Deum ... nolle quod melius est, sit absolute possi-

melman seinerseits weigert sich schlicht, darauf einzugehen<sup>83</sup>. Dem Optimismus soll das Dilemma nicht erspart werden, sich entweder (mit Abälard und Wyclif) für die auch physische Unmöglichkeit von p zu entscheiden oder andernfalls die Unmöglichkeit von q (der hypothetischen Nichtexistenz Gottes) entsprechend zu relativieren<sup>84</sup>.

## 5. Wirkungsgeschichte

Zusammenfassend stellt man verwundert fest, daß fast hundert Jahre *avant la lettre* die Theologie mit Leibnizens Optimismus so ziemlich fertig war. Man mag einwenden, daß der scholastische Kritiker in seinem trockenen syllogistischen Stil an dem nach Ansicht mancher für die Neuzeit so bewegenden weltanschaulichen Impetus, an dem Bedürfnis nach einer ‚Rechtfertigung‘ Gottes angesichts der Übel in der Welt aber auch nicht das mindeste inhaltliche Interesse bezeigt. Damit hält er sich in der Tat nicht auf. Er ist vielmehr je schon bei den Konsequenzen, welche der theologische Horizont der *Théodicée* für den Gottesbegriff hat. Man kann nicht sagen, daß in der *Théodicée* selber diese Konsequenzen auch nur annähernd in der Schärfe gezogen wären.

### 5.1. Ruiz de Montoya

Hemelmans Optimismuskritik blieb nicht ohne Wirkung: In der ausgereiften Fassung präsentiert sich der Sevillaner Optimismus als Metakritik an Hemelman. Die Einwürfe, welche Ruiz de Montoya sich in der zweiten seiner 1630 erschienenen beiden Disputationen *Quod optimum est, an Deus semper et infallibiliter velit*<sup>85</sup> von wiederum ungenannt bleibenden Kritikern machen läßt, stammen überwiegend von seinem ehemaligen Schüler, und zwar nachweislich aus unserer Vorlesung. Punkt für Punkt werden sie jetzt, meistens durch Distinktion, beantwortet (Disp. 10 sectio 3–7). Die Berücksichtigung Herices<sup>86</sup> sichert 1623 als terminus post

---

bile, moraliter est impossibile, et ex eo impossibili mirum non est, si aliud magis impossibile deducatur, scilicet Deum non esse (*Granado* 431).

<sup>83</sup> Obwohl er Granados soeben wiedergegebene Erklärung nachweislich kennt (siehe das Zitat fol. 335 v), wird an der einschlägigen Stelle nur lapidar beteuert: ... atque hic urgeri possunt reliquae probationes, quibus, etsi scio opponi posse quasdam Dialecticarum regulas de modo arguendi ex vero aut falso aut ab opposito consequentis, pariter tamen scio nullam ob stare, sed omnes potius favere nostrae doctrinae et huic rationi, praesertim in materia de Deo et modo arguendi in illa, ut patet in similibus argumentationibus de Deo id quod amplius examinare non est opus (321 r).

<sup>84</sup> ... quia si antecedens illud ita est falsum, ut tamen nullam implicationem physice involvat, sed physice est contingens, poterit physice esse verum et existere in re: ergo potest physice esse verum et a parte rei existere id quod per legitimam et necessariam consequentiam sequitur ex illo antecedente ... Id autem quod sequitur, est Deum ... non existere: ergo aut consequens potest physice esse verum ..., aut, si non posset, neque physice existere illud antecedens (320 r/v).

<sup>85</sup> *D. Ruiz de Montoya*, Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae. De voluntate Dei et propriis actibus eius, Lyon 1630, 72 a–123 b.

<sup>86</sup> Ebd. 108 b.

quem für Ruiz de Montoyas' Endredaktion. Und ausgerechnet von Hemelman bekommt er 1626 in dessen amtlicher Eigenschaft als Provinzial dafür das Imprimatur: Die Frühgeschichte des Optimismus ist *auch* ein Beispiel für scholastische Streitkultur. In aller Kürze seien die identifizierbaren Bezugnahmen benannt.

Besonders ernst nimmt Ruiz naturgemäß den über dem Optimismus schwebenden Häresieverdacht<sup>87</sup>. Zwar läßt er ihn nicht gelten, weil die Dogmengeschichte das von Hemelman angelegte Orthodoxiekriterium der weitestmöglichen Distanz von häretischen Positionen widerlege und vielmehr Mittelwege empfehle. Doch sei zuzugeben, daß der Optimismus sich weniger stark von Abälard und Wyclif und dafür um so stärker vom Manichäismus absetzt<sup>88</sup>. Im übrigen sei vor der unnötig polarisierenden Wirkung eines solchen Diskussionsstils in der Theologie zu warnen.

*Müßte* Gott sich Gewalt antun können, damit seine physische Freiheit zu retten ist?<sup>89</sup> Streng genommen nein, denn aus den von Hemelman genannten Gründen würde es für ihn keine Eudämonieeinbuße bedeuten, auch wenn er die moralisch notwendige Wahl des Besseren unterließe<sup>90</sup>. Mit der bekannten metaphorischen Restriktion zeigt sich Ruiz allerdings für solche Anthropomorphismen dann doch ziemlich aufgeschlossen<sup>91</sup>. Hemelmans Begriff der moralischen Notwendigkeit sei übrigens zu eng<sup>92</sup>: Nicht nur aus der Willensschwäche resultiere sie, sondern im Gegenteil, gerade auch aus der Befestigung im Guten<sup>93</sup>. *Ist* die Indifferenz das Freiheitsmaß?<sup>94</sup> Das wird rundheraus bestritten. Die moralische Freiheit, auch das weniger Gute wollen zu können, sei sowohl der Vernünftigkeit als auch der Selbstmächtigkeit des Willens abträglich. Die Freiheit sei als solche nicht durch Indifferenz i. S. von Unentschiedenheit zu definieren, sondern durch Souveränität (indifferentia sui potens, voluntaria, dominativa). Eben die nun charakterisiere den optimistischen Gottesbegriff. Hemelmans Einspruch bringt Ruiz zu Bestimmungen, deren Affinität mit dem Jansenismus unübersehbar ist<sup>95</sup>. *Folgt* aus Granados Verknüpfung der ‚moralischen‘ Notwendigkeit zur Wahl des Besseren mit der Existenz Gottes das ‚physische‘ Vermögen Gottes zur Selbstaufhebung<sup>96</sup>? Nein, daraus daß Gott die Wahl des Besseren unterläßt, würde lediglich folgen, daß eine moralisch unfehlbare Handlung bisweilen (in

<sup>87</sup> Ebd. 112b–113a. § 20 bezieht sich auf *Hemelman* f. 319r.

<sup>88</sup> Zitiert bei *Knebel* 6.

<sup>89</sup> *Ruiz de Montoya* 113a § 1 = *Hemelman* f. 301r–302r.

<sup>90</sup> Ebd. 113a/114a.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd. 114a § 8 = *Hemelman* f. 298r.

<sup>93</sup> Ebd. 114a/b. Zitiert bei *Knebel* 8.

<sup>94</sup> *Ruiz de Montoya* 114b/115a § 17 = *Hemelman* f. 310r/v.

<sup>95</sup> Ebd. 115a. Vgl. dazu *Knebel* 9.

<sup>96</sup> *Ruiz de Montoya* 115a/b § 1 = *Hemelman* f. 303v.

sensu diviso) nicht eintritt. Die Erläuterung führt mitten ins Zentrum des Ruizschen Systems und kann hier nicht referiert werden<sup>97</sup>. Daß wenigstens indirekt daraus auch die Nichtexistenz Gottes folgen würde, gibt Ruiz freilich zu, schon um Granada nicht zu desavouieren<sup>98</sup>. Trotzdem haben manche Autoren wohl nicht zu Unrecht aus dieser Stelle den Eindruck gewonnen, daß er eben dies tut und den Optimismus in dem entscheidenden Punkt abmildert, theologisch erträglicher macht<sup>99</sup>. *Gefährdet* der Optimismus Gottes Autarkie?<sup>100</sup> Zuzugeben sei zwar, daß Gott insofern an die Geschöpfe gebunden ist, als er sich nicht in alle Ewigkeit der Schöpfung hätte enthalten können. Daraus folge aber nicht, daß die moralische Notwendigkeit eine Sucht induziert, als bedürfte Gott der Geschöpfe zu seinem Glück. Sie variere lediglich das durch den Areopagiten vorgegebene Thema der überfließenden Güte<sup>101</sup>. *Sind* alle göttlichen Willensakte als solche gleichwertig?<sup>102</sup> Sicherlich – nur eben nicht im Hinblick auf ihr Sekundärobjekt. Ruiz läßt sich nicht ausreden, daß die Ungleichwertigkeit der Gegenstände, an denen sich Gottes Wille terminiert, ihn eher zu diesem als zu jenem Willensakt geneigt macht<sup>103</sup>. *Zerstört* die moralische Notwendigkeit in Gottes Handeln die menschliche Dankbarkeit?<sup>104</sup> Nein, genausowenig wie sie den Charakter der Freiwilligkeit zerstört. Es sei denn, das affektive Moment einer Wohltat – daß sie gern erwiesen wird – wäre ihr zum Nachteil auszulegen. Hemelmans Gegenbeispiel<sup>105</sup> von dem König, der unter politischem Druck Gnadenweise erteilt und eben darum weniger Anspruch auf Dankbarkeit erheben könnte, sei unangebracht, weil die Notwendigkeit, mit der Gott das Bessere wählt, nicht durch das Eigeninteresse motiviert ist<sup>106</sup>. *Hat* der Optimismus pelagianische Konsequenzen?<sup>107</sup> Nein, denn der zwischen Natur und Gnade behauptete unfehlbare Zusammenhang ent-

<sup>97</sup> Ebd. 115b–116b.

<sup>98</sup> Ebd. 116b–117a.

<sup>99</sup> Veruntamen inter hos authores esse videtur non leve dissidium ... (*B. Aldrete S. J.*, *Commentarium ac Disputationum in tertiam partem S. Thomae de mysterio Incarnationis Verbi Divini* T. 1, Lyon 1652, 2a). Nam P. Ruiz benigniorem necessitatem moralem videtur adstruere ..., ut bene observat P. Aldrete (*G. De Rivadeneira S. J.*, *Tractatus de voluntate Dei*, Alcalá 1655, 377b). Ebenso *M. Borrull S. J.*, *Tractatus de voluntate Dei*, Lyon 1661, 149f. 178; *J. Marin S. J.*, *Theologiae speculativae et moralis* T. 1, Venedig 1720, 421a.

<sup>100</sup> *Ruiz de Montoya* 117b § 1 = *Hemelman* f. 305v–306v.

<sup>101</sup> Ebd. 117b–118a.

<sup>102</sup> Ebd. 119a § 18 = *Hemelman* f. 339v–340r.

<sup>103</sup> Ebd. 119b.

<sup>104</sup> Ebd. 119b § 1 = *Hemelman* f. 312v.

<sup>105</sup> Ebd. 119b § 3 = *Hemelman* f. 314r–315r: ... si Rex alicui familiae suorum subditorum tribueret insignia nobilitatis aut munus honorificum taliter ad id tribuendum necessitatus moraliter, ut si non daret, subiret infamiae notam aut amitteret regnum, sic ergo, licet physica libertate, at morali cum necessitate conficeret, profecto non ita poterat exigere gratias ... ab hominibus illius familiae ..., quam si illi absque tali necessitate morali contulisset ...; pari ratione de Deo philosophandum est ...

<sup>106</sup> Ebd. 120a/b.

<sup>107</sup> Ebd. 120b § 12 = *Hemelman* f. 311r.

springe nicht aus der Natur, sondern aus Gottes Liebe. Übrigens beziehe er sich nicht auf eine konkrete Natur, sondern auf die Gattung und nur unbestimmterweise auf dieses oder jenes Individuum<sup>108</sup>. Auf die Ablehnung dieses schon von Granado gebrauchten<sup>109</sup> Arguments bei Hemelman<sup>110</sup> geht Ruiz nicht ein. Von dem vulgären Pelagianismus, wie Hemelman ihn den beiden ausdrücklich nur in systematischer Konsequenz, nicht als ihre Ansicht, zur Last gelegt hatte, distanziert er sich immerhin deutlich<sup>111</sup>. *Hat* der Optimismus rationalistische Konsequenzen<sup>112</sup>? Nein, selbst wenn die natürliche Vernunft die Möglichkeit der Übernatur einsehen könnte, was nicht der Fall ist, so sei doch die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einbeziehende optimistische Heilsökonomie unabhängig von der Offenbarung nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erkennbar<sup>113</sup>.

## 5.2. Spätere Bezugnahmen

Ruiz' Referat hat Hemelmans Einwände gegen den Optimismus bekannt gemacht. Obwohl bald andere gegen Granado gerichtete Abhandlungen gedruckt vorlagen, darunter so profunde wie die von Juan de Lugo (1633), Pedro Hurtado de Mendoza (1634) und Rodrigo de Arriaga (1643), die überdies in vielen Punkten naturgemäß sehr ähnlich argumentieren, haben zumindest Theologen der folgenden Generation diese ja anonym überlieferten Einwände noch berücksichtigenswert gefunden. Meistens fließen sie losgelöst in einen Fundus von Topoi ein, zu dem Stellung genommen wird. Durch Zitate jedoch gesichert sind folgende Bezugnahmen:

*Diego Alarcon* in Alcalá bezieht sich affirmativ auf die aus der Inkommensurabilität des göttlichen Handelns hergenommenen Argumente (s.o. 4.3.)<sup>114</sup>. *Bernardo Aldrete* in Salamanca diskutiert die modallogischen Schlußfolgerungen aus der Aufrechterhaltung der physischen Freiheit Gottes (s.o. 4.6.): Gesetz, Hemelman hat Granado richtig interpretiert, habe er mit seiner Ablehnung der so modifizierten Konsequenzregeln recht<sup>115</sup>. Ebenso *Juan Prudencio* in Alcalá, der Hemelmans Gedankengang sehr ausführlich und gelungen rekonstruiert<sup>116</sup>. *Leonardo*

<sup>108</sup> Ebd. 120b/121a.

<sup>109</sup> Granado 432.

<sup>110</sup> ... refellitur, siquidem gratia et supernaturale donum sunt prorsus indebita nobis etiam respectu naturae specificae, amitterentque suam rationem et excellentiam, si illi deberentur et infallibiliter conferenda essent ut est natura specifica vel generica humana vel angelica, etiam si nulli seorsim individuo deberentur ... (314r).

<sup>111</sup> Ruiz de Montoya 121a § 14 = Hemelman f. 311r/v.

<sup>112</sup> Ebd. 121a § 15 = Hemelman f. 311v/312r.

<sup>113</sup> Ebd. 121a/b. Vgl. Knebel 15f.

<sup>114</sup> D. Alarcon S. J., Prima pars theologiae scholasticae, Lyon 1633, 196 a.

<sup>115</sup> Aldrete 2 a–3 a.

<sup>116</sup> J. Prudentius O.M., Commentariorum super XXIV primas quaestiones tertiae partis S. Thomae T. 1, Lyon 1654, 83 a–85 a.

Peñafiel in Lima widerspricht außerdem<sup>117</sup> Ruiz' Antwort auf Hemelmanns Rationalismusverdacht<sup>118</sup>.

Im Unterschied zu dieser Gruppe kaum weniger rigider theologischer Absolutisten, als Hemelman einer ist, wiederholt *Sebastian Izquierdo* in Alcalá nahezu wörtlich Ruiz' Stellungnahmen, darunter auch zu dem ideengeschichtlich wichtigen Häresievorwurf<sup>119</sup>. Nur in zwei Punkten argumentiert er abweichend: mit Bezug auf den Anthropomorphismusvorwurf (s. o. 4.4.) sowie mit Bezug auf die modallogischen Aspekte.

Zusammenfassend kann man sagen, daß es vor allem der Modaltheoretiker Hemelman gewesen ist, der in der vorleibnizianischen Optimismuskonzeption eine Rolle gespielt hat. Damit hat er sicherlich nicht die schlechtesten Aussichten, um zumindest als Folie für eine theologische Konzeption, von welcher ein Leibniz noch fast hundert Jahre später hat erfahren müssen, mit wie starken Widerständen im orthodoxen Lager sie zu kämpfen hat<sup>120</sup>, die Beachtung der Philosophiegeschichte auf sich zu lenken.

<sup>117</sup> L. Peñafiel S. J., *Tractatus et disputationes in primam partem D. Thomae*. T. 2, Lyon 1666, 49a/b.

<sup>118</sup> Ebd. 54a/b. Vgl. *Knebel* 15f.

<sup>119</sup> S. Izquierdo S. J., *Opus theologicum atque philosophicum*. T. 2, Rom 1670, 460a–462a.

<sup>120</sup> Dazu jetzt S. Lorenz, *De mundo optimo. Zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791)*. Diss. Bochum 1991. – An dieser Stelle sei ein Nachtrag zu *Knebel* (23) gestattet. Dort wird behauptet, erst in Rom sei der Begriff des ‚optimus mundus‘ in affirmativer Absicht durchgesetzt worden. Das ist unrichtig. Herr Dr. Stefan Lorenz weist mich hin auf *Th. White, De mundo dialogi III*, Paris 1642, 315 ff., wo bereits (mit possibilienpositivistischer Begründung) die These vertreten wird: ... quia ... neque minus certum sit Deum semper quod optimum est agere, fit mea opinione clarissimum, mundum hunc ex omnibus creabilibus absolute optimum et dignissimum esse. Das muß eine Reminiscenz an seinen langjährigen Spanienaufenthalt, u. a. in Sevilla, sein.