

<b>Zeitschrift:</b>	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
<b>Band:</b>	41 (1994)
<b>Heft:</b>	3
<b>Artikel:</b>	Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie
<b>Autor:</b>	Knebel, Sven K.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761168">https://doi.org/10.5169/seals-761168</a>

### Nutzungsbedingungen

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

### Conditions d'utilisation

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

### Terms of use

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

**Download PDF:** 25.01.2026

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

SVEN K. KNEBEL

# Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie\*

Der Gedanke, daß kontingente Massenphänomene von der Art, wie sie den Gegenstand der empirischen Sozialwissenschaft bilden, nämlich menschliche Willensakte, eine Regelmäßigkeit aufweisen, die es plausibel macht, sie in derselben Rücksicht, in der sie *meßbar* sind, auch als irgendwie *determiniert* zu betrachten – dieser Gedanke, der eine nomothetische, sprich Gesetze formulierende, Wissenschaft auf diesem Sektor überhaupt erst hat auf den Plan rufen können –, dieser Gedanke ist noch nicht sehr alt, und trotzdem hat er die Aufmerksamkeit der Wissenschaftshistoriker in einem ungleich geringeren Maß auf sich gezogen als der Gesetzesbegriff der klassischen Physik. Für die aus soziologischer Perspektive unternommenen Rekonstruktionsversuche der eigenen Disziplin führt der Weg in der Regel nicht wesentlich über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinaus: epochemachend die *Physique sociale* des Belgers Adolphe Quetelet.<sup>1</sup> Dahinter tauchen zwar die über anderthalb

\* Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Sommersemester 1990 in dem von Franz Xaver Kaufmann und Niklas Luhmann veranstalteten Religionssociologischen Colloquium der Universität Bielefeld gehalten wurde.

<sup>1</sup> Dieses der Titel der zweiten Auflage von 1869. Vgl. nach älteren Arbeiten (H. Zeisel, N. Glazer, F. Jonas, H. Maus) SHEYNIN, O.B., «Quetelet as a Statistician», in: *Archive for history of exact sciences* 36 (1986) 281–325. PORTER, Th.M., «Lawless Society: Social Science and the Reinterpretation of Statistics in Germany, 1850–1880», in: KRÜGER, Lorenz/DASTON, Lorraine J./HEIDELBERGER, Michael (Hgg.), *The Probabilistic Revolution*, vol. 1, Cambridge/Mass. 1989, 351–75.

Jahrhunderte aufgetürmten Gebirge der Moralstatistik auf, aber abgesehen davon, daß das vorhandene Interesse an meßbaren Gleichgewichtserscheinungen durch rein demographisches Material, die natürlichen Tatsachen von Geburt, Geschlecht und Tod, bequemer als etwa durch die Kriminalstatistik zu befriedigen war, scheint dieses Unternehmen auch noch keine wissenschaftlichen Ambitionen entwickelt zu haben. Hinter dieser Vorstufe der empirischen Sozialwissenschaft aber, durch die sie so ziemlich koextensiv mit der bürgerlich-kapitalistischen Epoche wird, beginnt die Wüste. Monika Böhme nennt dafür folgenden Grund:

«Der Entwicklung einer statistischen Gesellschaftsanalyse hatte viele Kirchenjahrhunderte ein Hemmnis christlicher Prägung entgegengestanden: Den Menschen, das Ebenbild Gottes, und die Gesellschaft als Organismus göttlicher Provenienz in naturwissenschaftlicher Manier erforschen zu wollen, war tabuisiert gewesen; dem Schöpfer in die Karten schauen zu wollen, galt einerseits als Hybris, andererseits als überflüssig... Nicht die Erforschung der Funktionsweise der Gesellschaft galt deshalb als wichtig, sondern die strikte Befolgung der göttlichen Vorschriften.»

Schuld wäre demnach gar nicht einmal das Elend mit den Daten gewesen, deren Erhebung eine funktionierende Bürokratie und damit den modernen Staat oder eine entwickelte Verkehrswirtschaft voraussetzt. Sondern die Schuld hätte, viel grundsätzlicher, «die Befangenheit in theologischer Denkweise»<sup>2</sup>, charakterisiert durch 1) ein den Sozialwissenschaften hinderliches Menschenbild, 2) einen mystifizierenden Gesellschaftsbegriff, 3) die Tabuzone Providenz und 4) dadurch, daß menschliches Handeln ausschließlich in normativer Rücksicht habe thematisch werden dürfen. Punkt 2) und Punkt 3) halte ich für indiskutabel. Die scholastische Theologie kennt überhaupt nicht *die* Gesellschaft im emphatischen Sinn, geschweige denn, daß es ihr eingefallen wäre, die feudale Ständeordnung aus der Schöpfungsordnung zu deduzieren; was hier spukt, sind vermutlich Reminiszenzen des französischen Traditionalismus. Und daß die Moralstatistik sogar vorwiegend von Geistlichen gefördert worden ist, weil sie sich erbauliche Aufschlüsse über die Vorsehung versprochen haben, ist zu bekannt, als daß

<sup>2</sup> BÖHME, Monika, Die Moralstatistik. Ein Beitrag zur Geschichte der Quantifizierung in der Soziologie, dargestellt an den Werken Adolphe Quetelets und Alexander von Oettingens, Köln, Wien 1971, 35.

darüber Worte zu verlieren wären.<sup>3</sup> An Punkt 1) und 4) scheint schon eher etwas zu sein. Der Kernvorwurf, der der «theologischen Denkweise» gemacht wird, sei noch einmal aus anderer Sicht präsentiert. Es ist ja nicht so, daß es materiell zwischen Theologie und Soziologie überhaupt keine Berührungspunkte gäbe, aber nach gängiger Auffassung divergieren sie gerade in dem Punkt, über den Theologen und Soziologen noch am ehesten miteinander ins «Gespräch»<sup>4</sup> kommen. In seinem Beitrag «Zu den anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften» widmet der Karlsruher Philosoph Hans Lenk 1983 ein paar Worte auch einem Ansatz, der sich *theologische* oder *christliche* Anthropologie nennt:

«Die theologische Anthropologie ... bezieht ihren spezifischen Ansatzpunkt aus der Lehre von der Stellung des Menschen vor Gott. Sie motiviert sich von der religiösen Grundsituation und der theologischen Basisfrage. Ihr Einfluß auf die Sozialwissenschaften empirischer Art dürfte äußerst gering sein. Am ehesten läßt sich noch in der Sozialethik und etwa der katholischen Soziallehre sowie in theologisch fundierten Naturrechtslehren ein Einfluß theologisch-anthropologischer Ansätze aufzeigen.»<sup>5</sup>

Was die Theologen über den Menschen zu sagen haben, gibt allenfalls normativ etwas her: für das, was sein soll, nicht für das, was ist. So lautet der immer variierte Standardvorwurf. Je entschiedener sich folglich die Soziologie als *science* versteht, je «positivistischer» sie ist, desto unwahrscheinlicher ist die Vorstellung, die Theologie könnte hier auch nur im Ansatz etwas verloren haben.

<sup>3</sup> «It is strange how many of the men who worked in the 17th to 18th centuries at statistics were theologians: Neumann, Derham, Süssmilch and Price!» (PEARSON, Karl, The History of Statistics in the 17th and 18th Centuries, Hg. E.S. Pearson, London 1978, 81). Vgl. den exzellenten Aufsatz von DUPAQUIER, J., Providence et probabilité, in: *Revue de synthèse* 106 (1985) 81–95.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. HOLLWEG, A., Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland, Stuttgart 1971.

<sup>5</sup> LENK, Hans, «Zu den anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften», in: DERS.: Zwischen Wissenschaftstheorie und Sozialwissenschaft, Frankfurt a. M. 1986, 145.

### *These*

Demungeachtet behaupte ich: Die Soziologie ist, genetisch gesehen, ein Ableger der Theologie.<sup>6</sup> Dabei soll unter «Theologie» ein um Freiheit, Sünde und Gnade zentrierter akademischer Diskurs verstanden werden. Unter «Soziologie» (es geht wohlgemerkt nur um eine historisch brauchbare Nominaldefinition zur Bezeichnung des Anknüpfungspunktes, etwa auf der Höhe Quêtelet) ein Diskurs, welcher von der Voraussetzung ausgeht, es sei möglich, das menschliche Handeln mit mathematischen Mitteln zu analysieren und auch für diesen Bereich Gesetzmäßigkeiten aufzustellen.

Ich präzisiere meine These: Die Soziologie ist ein Ableger der *katholischen* Theologie. Und noch präziser: ein Ableger der sog. *posttridentinischen* Theologie, d. h. derjenigen, die auf dem Boden des am 13. Januar 1547 auf dem Trierer Konzil verabschiedeten gegenreformatorischen Rechtfertigungsdekrets steht. Sollte es jemals spezifisch *theologische* Widerstände gegen jenes Projekt Soziologie zu überwinden gegeben haben, das in der Tenbruckschule geradezu als die «Grundlage des modernen Wirklichkeitsverständnisses» gehandelt wird<sup>7</sup>, dann sind diese Widerstände in der katholischen Theologie des 17. Jahrhunderts jedenfalls nicht existent. Vielmehr hat diese Theologie nachweislich das transzendentale oder Erfahrung überhaupt erst ermöglichte Apriori der empirischen Sozialwissenschaften in die Welt gesetzt: den Eigenwert der großen Zahl. Denn das ist doch die unerlässliche Vorbedingung. Solange die Analyse menschlichen Handelns qualitativ verfährt, kommt dabei eine praktische Philosophie aristotelischen Zuschnitts heraus. Auch die Kategorie der Kontingenz allein schafft es nicht: Die Rede von Kontingenz kann steckenbleiben in einer Metaphysik des freien Willens. Ohne die große Zahl als das Element des Kontingenten fehlt der Begriff der gleichartigen Massenerscheinungen, es fehlt zumindest das *Motiv* für die Einführung statistischer Methoden, ja letztlich des ganzen methodischen Apparats, in dessen Ausarbeitung die Sozialwissenschaften ihre Kraft investieren. Wenn ich behaupte, daß die Soziologie ein Ableger der Theologie ist, dann nicht, weil ich Filia-

<sup>6</sup> Dem Autor schwebt kein Dreistadiengesetz vor. Comte meint, wenn er «Theologie» sagt, Religion, und wenn er «Soziologie» sagt, einen bestimmten Religionsersatz.

<sup>7</sup> BOCK, Michael, Soziologie als Grundlage des modernen Wirklichkeitsverständnisses. Zur Entstehung des modernen Weltbildes, Stuttgart 1980, besonders 106 ff.

tionen anzubieten hätte. Noch vor jeder Frage nach der Filiation ist die posttridentinische Theologie das diskursive Ereignis, welches «die Soziologie» von jeder traditionellen Analyse menschlichen Handelns trennt. Gemeint ist auch nicht, daß einzelne Theologen vom Pathos der Empirie ergriffen irgendwelche einschlägigen Forschungen angestellt hätten. Sondern gemeint ist, daß die Theologenzunft an einem bestimmten geschichtlichen Punkt gezwungen gewesen ist, sich deutlich zu machen, daß das menschliche Handeln, insofern es als *Massenphänomen* betrachtet wird, *anders* zu betrachten ist, als wenn es so betrachtet wird, wie es nach dem Klischee der «theologischen Denkweise» entspricht, nämlich ausschließlich normativ.

### *Erläuterung*

«Unter 1000 Einwohnern von Madrid ist es *notwendig*, daß heute eine Todsünde begangen wird.» Das ist ein für die Theologie des 17. Jahrhunderts charakteristischer, immer wiederholter Satz. Wissenssoziologisch würde man ihn vermutlich als eine von den Priestern im Beichtstuhl erworbene und pseudoexakt hochgerechnete Lebenserfahrung interpretieren. In der Tat, auf eine solide Induktion stützt er sich nicht, er ist nicht überprüfbar. Man darf sogar den Verdacht haben, daß es ihm auf die genaue Zahl 1000 gar nicht ankommt, sondern daß «1000» mehr beispielshalber für irgendeine und aus Vorsicht einerseits *so* groß bemessene große Zahl steht, daß jeder rationale Zweifel an der Wahrheit der Aussage niedergeschlagen wird, andererseits jedoch wiederum nicht *so* groß, daß sie darüber trivial würde: schon eine noch überschaubare Teilmenge aller Einwohner von Madrid soll hinreichen, um sie wahr zu machen. (Statistische Argumente beginnen, nebenbei bemerkt, um 1630 durchaus eine Rolle zu spielen. Einer der Theologen, die uns noch speziell beschäftigen werden, scheut sich nicht, den Satz, daß mehr Frauen als Männer prädestiniert seien, demographisch mit einem angeblichen Frauenüberhang von 6:1 in seiner Heimatstadt Sevilla zu stützen.<sup>8</sup> Dabei ist zu beachten, daß die Hafenstadt Sevilla mit 150 000 Einwohnern zeitweilig selbst London in den Schatten gestellt

<sup>8</sup> RUIZ DE MONTOYA, Diego SJ., Commentarii ac Disputationes ad quaestiones XXIII et XXIV ex prima parte S. Thomae: De Praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum, Lyon 1629, 595 f.

hat.<sup>9</sup> Die fehlende Überprüfbarkeit trennt den Satz über die 1000 Madrider von einer wissenschaftlich exakten Aussage. Aber daraus spricht alles andere denn laxes, unreflektiertes Vertrauen in eine vorwissenschaftlich wilde Induktion. Wenn der posttridentinische Theologe verteidigt, daß bezogen auf eine *begrenzt große Zahl* von Subjekten etwas notwendig wahr sei – das Sichereignen einer Todsünde –, was bezogen auf jedes einzelne Subjekt für sich genommen nicht nur nicht notwendig wahr, sondern absolut vermeidlich ist und von ihm auch um jeden Preis vermieden werden muß, weil es um sein Seelenheil geht, dann spielt die Notwendigkeitsbehauptung offenbar auf einer anderen *Ebene* als der, auf der sie mit der Moral in Konflikt geriete. Für Aussagen über individuelles Handeln und für solche über massenhaftes Handeln gelten prinzipiell verschiedene Regeln. *Das* ist die Botschaft des nur zum Schein empirischen Satzes über die 1000 Madrider. Um dieser Botschaft willen wird er stereotyp wiederholt. Diese Botschaft aber zu bewahrheiten, ist selber keine Sache der Induktion mehr. Daß bezogen auf massenhaftes Handeln etwas gilt, was für keinen Einzelfall gilt, die Notwendigkeitsbehauptung selber, resultiert ebensowenig aus *Induktion* wie aus der Perspektive des den je *Einzelnen* verpflichtenden Sit tengesetzes; dies aber ist die für die menschliche Praxis allein maßgebliche Perspektive. In doppelter Beziehung, formal wie material, übersteigt der Satz den Horizont des traditionellen Moraldiskurses. Genau hier spielt der Theologe seine Überlegenheit aus. Wenn der Beweis für den aufgestellten Satz kein empirischer ist, man andererseits aber auch nicht sagen kann, daß das Gegenteil dieses Satzes logisch widersprüchlich wäre, was bleibt dann noch übrig? Daß er sich aus einer Glaubenswahrheit ableitet. Für den posttridentinischen Theologen hat unser Satz *dogmatischen Rang*. Wie es dazu gekommen ist, und welche Folgen das wissenschaftsgeschichtlich gehabt hat, darüber ist jetzt zu sprechen.

<sup>9</sup> HERRERA PUGA, Pedro, Sociedad y delincuencia en el Siglo de Oro, Madrid 1974, 61.

### *Katholische Anthropologie*

#### a) *Willensfreiheit*

Die auf dem Trierer Konzil angesichts der protestantischen Herausforderung endgültig kanonisierte katholische Anthropologie gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: der eine Brennpunkt ist das Dogma von der *Willensfreiheit*, der andere das Dogma von der *Willensschwäche*, woraus die Hilfsbedürftigkeit des Menschen folgt. Die obersten Kategorien dieser Anthropologie sind die beiden Urhandlungen<sup>10</sup>, auf die alles andere handlungstheoretisch zurückgeführt werden kann: das Ja und das Nein. Das Dogma von der Willensfreiheit ist sehr simpel. Es gebe keine Situation, in welcher der Mensch, statt *Ja* zu sagen, nicht auch *Nein* sagen könnte. Die Willensfreiheit wird kirchlich definiert als die Freiheit zum Nein.<sup>11</sup> Damit tradiert die Kirche den nachgerade stabilsten okzidentalen Minimalkonsens darüber, was den Menschen als Vernunftwesen ausmacht. Denn die anthropologische Merkmalseinheit von Rationalität und Willensfreiheit, wie sie uns heute ganz selbstverständlich, manchem womöglich als Errungenschaft der Aufklärung erscheint, hat, als peripatetisch-stoisches Amalgam<sup>12</sup>, spätestens im zweiten nachchristlichen Jahrhundert (bei Alexander v. Aphrodisias) fertig dagestanden. Auch die Sozialforschung unserer Tage interessieren Zustimmungen und Ablehnungen ja nicht, insofern es sich dabei um reflexartige Reaktionen handelt, sondern ausschließlich unter der Bedingung, daß dieses Zustimmungen und Ablehnungen produzierende Lebewesen zugleich reflektierend darüber steht und damit *Herr* seiner Zustimmungen und Ablehnungen ist. Beides muß ihm in einem bestimmten Sinn *gleichmöglich* sein. Störungen der so verstandenen Indifferenz sind, soweit es geht, technisch auszuschalten. Durch die Interviewtechnik etwa wird möglichen Beeinflussungen vor-

<sup>10</sup> «Der Mensch ist das handelnde Wesen. Er ist..., kann man auch sagen: das stellungnehmende Wesen. Die Akte seines Stellungnehmens nach außen nennen wir Handlungen» (GEHLEN, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn 1955, 33).

<sup>11</sup> Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire, si velit...: anathema sit (Conc. Trid. sess. 6 can. 4).

<sup>12</sup> Vgl. INWOOD, B., Ethics and Human Action in Early Stoicism, Oxford 1985, 44. 67.

gebeugt, die in der Fragestellung oder in der Abfolge der Fragen liegen. Wenn der erfahrene Interviewer die Antworten, die kommen, dennoch vielleicht sogar zu einem großen Teil vorhersieht, dann doch nur in einem Sinn, der zu der elementaren methodischen Indifferenzfiktion nicht im Widerspruch steht. Anders als die Verhaltensforschung experimentiert die Sozialforschung mit Gegenständen einer möglichen Stellungnahme, deren determinierende Wirkung mit Fleiß neutralisiert ist. An der Wahlkabine, in der der Stimmbürger souverän sein Kreuz macht, hätte man einerseits das Symbol dieser okzidentalnen Vorstellung vom Menschen als dem Herrn seiner Zustimmungen und Ablehnungen und andererseits das Symbol dafür, für wie zerbrechlich trotz allem und daher schutzwürdig diese Vorstellung gilt. Im 16. Jahrhundert hält die katholische Kirche es jedenfalls für nötig, ihr dadurch zur Hilfe zu kommen, daß sie sie zum Dogma erhebt. Eine wichtige Folge davon ist die, daß zwischen den Versuchungen und den Gnaden, d. h. zwischen dem, wozu man Nein, und dem, wozu man Ja sagen soll, handlungstheoretisch keinerlei Unterschied mehr gemacht wird. Das Subjekt, wie es namentlich in der jetzt entstehenden und genau deswegen auch so umstrittenen Jesuitentheologie konzipiert wird, kann ebenso souverän in das Gnadenangebot wie in die Versuchung zur Sünde *einwilligen* oder auch *nicht einwilligen*.<sup>13</sup> Die Gnade sitzt nicht mehr automatisch am längeren Hebel. Manche Jesuiten gehen so weit zu behaupten, Gott könnte bis in alle Ewigkeit Gnaden auf Gnaden häufen, ohne daß die «Erpressung» logisch zwingend auch Erfolg hätte, d. h. daß der Wille – wenigstens einmal – Ja sagt. Unter der Bedingung der dogmatisierten Willensfreiheit bleibt das Ja ein radikal contingentes Ereignis.

### b) Willensschwäche

Ich komme zum zweiten Brennpunkt der anthropologischen Ellipse, zur Willensschwäche. Der Wille ist zwar frei, aber er ist zu labil, als daß ihm selbst unter den günstigsten Umständen zugetraut werden dürfte,

<sup>13</sup> MOLINA, Luis SJ., *Liberi arbitrii cum gratiae donis Concordia* (EA 1588), Hg. J. Rabeneck, Oña, Madrid 1953, 57; SUAREZ, Francisco SJ., *De vera intelligentia auxilii efficacis. Opera omnia*, Paris 1856 ff. T. 10, 645 ff.

daß er das schafft, wozu er qua *freier* Wille doch imstande sein müßte, nämlich dann, wenn er Nein sagen soll, *immer* Nein zu sagen. «Wenn einer von dem einmal absolvierten Menschen behauptet, ... er könne es schaffen, das ganze Leben hindurch *alle* Sünden zu vermeiden, auch die leichten,...: *anathema sit.*»<sup>14</sup> Damit wird das pelagianische Menschenbild verdammt, wonach der Mensch ohne Sünde sein könnte, wenn er nur ernsthaft wollte. Alle Menschen sind Sünder, ausnahmslos. An dieser Stelle muß man einen Blick auf den Anfang dieser Kontroverse werfen. Er fällt etwa in das Jahr 415. Augustins Mitstreiter Hieronymus läßt in einem fingierten Dialog zwischen sich und einem Pelagianer diesen auf die Frage, ob er seine These vom Vermeidenkönnen der Sünde befristet oder unbefristet meine, antworten, das sei eine völlig überflüssige Frage. Denn wenn die These für eine gewisse Frist wahr sei, dann sei sie logischerweise auch unbefristet wahr. Wer einen Tag lang sich der Sünde enthalten kann, könne es auch am nächsten, und wer zwei Tage, könne es auch am dritten, und wer drei Tage, auch dreißig Tage, dreihundert Tage und dreitausend Tage, «und solange er eben sich ihrer enthalten will»<sup>15</sup>. Übrigens wolle er, fährt der geschulte Dialektiker fort, keineswegs behaupten, es habe jemals einen gegeben, welcher das geschafft hätte, sondern nur, daß einer es immerhin würde schaffen können. Die Möglichkeit sei kategorial etwas anderes als die Wirklichkeit. Genau das nimmt ihm der Schildträger der Orthodoxie nicht ab. Einen rein logischen Begriff der «Möglichkeit» kennt er nicht, und daß etwas, das noch nie der Fall gewesen ist, in Zukunft immerhin der Fall sein könnte, lehnt er ab. Wenn nur das «möglich» ist, argumentiert er mit der Diodorschen gegen die Chrysippsche Modallogik, was entweder bereits jetzt der Fall ist oder in Zukunft noch der Fall sein wird, wir aber ja nicht wissen können, was in Zukunft der Fall sein wird, dann gebe es keinen Grund anzunehmen, daß in Zukunft etwas der Fall sein wird, was vorher noch nie der Fall gewesen ist. Für Hieronymus ist das Mögliche kategorial durch den Erfahrungsraum, der zugleich den Erwartungshorizont absteckt, determiniert. «Es gibt nichts Neues unter der Sonne.» Nur so ist z. B. das Bibelwort von dem Kamel, das eher durchs Nadelör geht, als daß der Reiche ins Himmelreich kommt, auf eine Weise buchstäblich wahr, wie es dem Pelagianer, bei seiner

<sup>14</sup> Conc. Trid. sess. 6 cap. 16 can. 23.

<sup>15</sup> HIERONYMUS, Dialogus aduersus Pelagianos sub persona Attici Catholici et Crito-buli Haereticci. Opera omnia T. 2, MPL 23, 523 f.

Prämissen einer offenen Zukunft, absolut nicht nachvollziehbar ist.<sup>16</sup> Der Augustinismus hat für diese These bekanntlich geradezu biologische Gründe, einen als «Erbsünde» sich fortzeugenden Hang zum Bösen. Infolge von Adams Sündenfall seien die sittlichen Kräfte des Menschen so in Verfall geraten, daß er ohne die Gnadenprothese kaum auch nur ein paar Schritte machen kann, und schon sei er erschöpft. Daher die Plausibilität der Fristenlösung, für die Hieronymus eintritt. Man kann zwar, aber man kann nicht lange. Während das spätere Mittelalter zwischen dieser augustinischen Anthropologie des geschwächten Zustandes und den Verlockungen, die von der pelagianischen Anthropologie der Gesundheit ausgehen, noch schwankt, hat das Trienter Konzil genau mit diesem Schwanken nun Schluß gemacht. Es bekräftigt unmißverständlich die Position der Willensschwäche. Selbst der Kirchenlehrer Thomas v. Aquin muß sich von seinen Kommentatoren jetzt den Vorwurf gefallen lassen, den pelagianischen Verlockungen nicht immer entschieden genug entgegengetreten zu sein.<sup>17</sup> Auch wenn jede *einzelne* all der Sünden, welche einer im Lauf seines Lebens begeht, für sich genommen sehr wohl hätte vermieden werden können: Alle insgesamt zu vermeiden sei absolut unmöglich. Und das gilt nicht nur für die Bagatellsünden, sondern auch für die Todsünden. Während sich bei diesen die Frist, innerhalb deren sie für vermeidbar gehalten werden, wenigstens noch nach Jahren bemäßt, schrumpft sie bei jenen auf Tage, ja Stunden. Man wird die Analogie zu unserem Ausgangspunkt, dem Satz über die 1000 Madrider, bemerken. In beiden Fällen rekurriert eine der Willensfreiheit an sich gefährliche These auf den Willensakt als Massenphänomen. In der Tat fußt der Satz über die 1000 Madrider dogmatisch auf diesem Dogma von der Willensschwäche.<sup>18</sup> Zwischen dem augustinisch motivierten Dogma und dem daraus abgeleiteten Satz besteht gleichwohl ein wichtiger Unterschied. Wenn einer von den 1000 Madridern sündigt, tut er das unabhängig davon, daß sich währenddessen die anderen 999 vielleicht der Sünde enthalten. Alle handeln unabhängig voneinander. Daß 999 sich der Sünde enthalten, hat keinen Einfluß auf das Verhalten dessen, der durch sein Verhalten den Satz über die 1000 Madrider wahr macht. Im Gegensatz dazu läßt

<sup>16</sup> DERS., *Dialogus* 525 f.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. ZUMEL, Francisco OM., In Primam Secundae S. Thomae Commentarium T. II, Salamanca 1594, 111a.

<sup>18</sup> In Kombination mit Mt 18,7: Necessum est, ut veniant scandala.

die für die augustinische Anthropologie grundlegende Parallelisierung der sittlichen mit den körperlichen Kräften das Ereignis Sünde kausal determiniert sein, denn zwischen dem Dauerstreß und dem Erlahmen der Kraft besteht ein Zusammenhang. Je länger die Versuchungen unterdrückt worden sind, desto größer und ab einem gewissen Punkt unwiderstehlich werde der Druck. Irgendwann reißt sozusagen der Geduldsfaden.<sup>19</sup> Damit sind wir an der entscheidenden Weichenstellung angelangt. Die posttridentinische Theologie spaltet sich in zwei Lager, in eines, das auch weiterhin konservativ mit Augustin argumentiert, und in eines, welches im Interesse der Willensfreiheit behauptet, das Dogma von der Unmöglichkeit, alle Sünden zu vermeiden, müsse auch ohne die Hypothese einer durch fortgesetzte Betätigung notwendig erlahmenden Kraft auskommen können. Der in Neapel lehrende Jesuit Albertini verbindet 1606 die berühmte Regel, daß zwar jede Sünde für sich genommen (divisive) vermeidbar ist, nicht aber alle Sünden zusammengenommen (collective), systematisch mit dem Postulat der Nachwirkungsfreiheit.<sup>20</sup> Das bedeute aber, daß die Begründung für das Dogma nicht nur auf das individuelle Subjekt, sondern genauso auf ein *Kollektiv* von Subjekten anwendbar sein muß. Albertinis Ordensbruder Diego Ruiz de Montoya, der schon erwähnte Sevillaner<sup>21</sup>, fingiert ausdrücklich, um die Nachwirkungsfreiheit methodisch sicherzustellen, das Beispiel von 100 000 Menschen, die im Lauf der Zeit eine Kirche betreten, und in bezug auf die es unfehlbar sei, daß irgendeiner sich dabei schlecht benehmen wird.<sup>22</sup> Das Individuum selber wird über die Zeitachse genau nach diesem Schema *diskontinuierlich* konzipiert: als eine endliche Serie einzelner Aktatome. Zwischen dem *biographischen* Kollektiv freier Handlungen und dem Kollektiv freier *Subjekte* sei handlungstheoretisch prinzipiell kein Unterschied.<sup>23</sup> Die Denkanstren-

<sup>19</sup> ZUMEL, In Primam Secundae (Anm. 17) 106a. 109a/b.

<sup>20</sup> ALBERTINI, Francesco SJ., Corollaria I (EA 1606), Lyon 1629, 288aB. 289a/b («sine dependentia partis posterioris a priori»).

<sup>21</sup> Vgl. KNEBEL, Sven K., «Ruiz de Montoya», in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 8, Herberg 1994.

<sup>22</sup> ... Quod... clarius ostenditur in diversis hominibus sibi succendentibus..., similiter in uno eodemque homine, respectu diversorum temporum... (RUIZ DE MONTOYA, Commentarii ac Disputationes ad quaestionem XXII et bonam partem quaestioonis XXIII ex prima parte S. Thomae: De providentia praedefiniente etc., Lyon 1631, 129b).

<sup>23</sup> ALBERTINI, Corollaria (Anm. 20) 287bB; GRANADO, Diego SJ., In universam Primam Secundae commentarii, Sevilla 1625, 392b. 393a; RUIZ DE MONTOYA, De providentia (Anm. 22) 131b. 132a; ESPARZA, Martín de SJ., Cursus theologicus T. 1, Lyon 1685, 520b.

gung dieser Theologengruppe gilt nun dem Nachweis, daß ungeachtet dieser anthropologisch unerhört schwachen Prämissen das Risiko, daß der Pelagianismus doch Recht hat, ausgeschlossen werden kann: nicht, weil der problematische Fall, daß einer aus eigener Kraft alle Sünden vermeidet, an sich, aus inneren Gründen, unmöglich wäre, sondern weil er – und damit komme ich zum Zentrum meiner Ausführungen – *das absolut unwahrscheinliche Ereignis* ist.

### *Moralische Unmöglichkeit*

Im traditionell scholastischen Kalkül ist der Begriff der Wahrscheinlichkeit nicht auf Ereignisse bezogen. Genau im Vorbereitungsstadium des Trierer Rechtfertigungsdekrets tritt nun bei einem der federführenden Konzilstheologen aus Salamanca erstmals derjenige Terminus argumentativ massiv in Erscheinung, der von nun an die Unwahrscheinlichkeit eines Ereignisses bezeichnen wird: der Terminus «moralische» Unmöglichkeit. «Darum nämlich», schreibt Andreas de Vega 1546, «behaupten wir, daß ein Sünder nicht lange in einer Todsünde bleiben kann, ohne daß er eine andere hinzufügt, weil es äußerst schwierig ist, daß der gegenteilige Fall eintritt, und kaum oder niemals wird man unter 1000 Sündern *einen* finden, der lediglich in einer einzigen Todsünde ein ganzes oder auch nur ein halbes Jahr verharrt hätte.»<sup>24</sup> Genau diesen Sachverhalt, daß etwas «nur äußerst selten und mit großer Schwierigkeit verbunden vorkommt», tauft er «moralisch unmöglich».<sup>25</sup> So wie sie aus der Taufe gehoben wird, ist die Sache freilich schon alles andere als klar. Die noch am schnellsten aufzuklärende Unklarheit steckt in der Vieldeutigkeit des Ausdrucks *moralisch*. Die Unterscheidung «physice/moraliter», ein Leitfossil des posttridentinischen Diskurses, ist semantisch noch völlig unausgeleuchtet, aber so viel ist sicher: Die Kategorie «moralisch» organisiert die Welt auf das empirische Bedürfnis hin, sie steht für die Tatsache, daß die Welt auch in dem Bereich der vom freien Willen abhängigen Ereignisse verlässlich funktioniert, sie steht für den Grund dieser Verlässlichkeit, und sie steht

<sup>24</sup> VEGA, Andrés de OFM., *De justificatione doctrina universa*, Köln 1572/ND 1964, 862b.

<sup>25</sup> DERS., *De justificatione* 651a: «impossibilia moraliter» dicuntur, quae fieri non possunt, nisi rarissime et cum magna difficultate.

für die Folge dieser Verlässlichkeit, nämlich die Möglichkeit, rational zu prognostizieren. Sie steht *nicht*, woran wir heute zuerst denken würden, für die Sphäre des Sollens. Nur deswegen, weil es keine deontische Kategorie ist, haben die Theologen im Anschluß an die Feststellung, daß die Unmöglichkeit alle Sünden zu vermeiden, eine *moralische*, keine *physische* sei, diskutieren können, ob diese Unmöglichkeit zugleich den Menschen auch von der *Pflicht* entbindet, es zu wollen. Manche behaupten das zwar, denn Gott verpflichtete ja zu nichts Unmöglichem – *Ought implies Can* –, aber die Rigoristen bestreiten es. Dieser Punkt braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Halten wir nur fest: «moralisch» ist eine absolut wertfreie Kategorie. Es ist dieselbe, die einem aus späteren Zusammensetzungen, z. B. «Moralstatistik», im Ohr ist.<sup>26</sup> So wie sie erklärt ist, hat sie allerdings den Nachteil, daß sie ziemlich weich ist. Die «moralische Unmöglichkeit», von der Vega spricht, sie gibt sich zwar als eine statistisch gehärtete Erfahrungsregel, aber ihre Plausibilität ist immer noch die der traditionellen Alltagsweisheit. Was «moralisch» anpeilt, *ist* das Phänomen Alltag, und was es urteilend ins Recht setzt, *sind* die Plausibilitäten des *common sense*. Das nicht Alltägliche als das «moralisch Unmögliche»: Für das praktische Leben mag das ja genügen; nur läßt sich darauf kein Dogma gründen. Damit hängt eine weitere Unklarheit zusammen. Jene «Schwierigkeit», daß besagter Fall vorkommt, was ist damit gemeint? Heißt das: es ist «schwierig» im Hinblick auf die Macht der Umstände, unter denen das Subjekt agiert, also psychologisch schwierig, vom Leistungsvermögen her gedacht? Oder heißt das: es ist aus der Beobachterperspektive «schwierig», den betreffenden Fall zu verifizieren? Bei Vega liegt der Akzent offenbar auf der zweiten Bedeutung. Er muß auch darauf liegen, wenn man, wie Vega es tut, die augustinische Hypothese verwirft, ohne deswegen den Vorwurf sich einhandeln zu wollen, die menschlichen Kräfte pelagianisch zu überschätzen, denn eine solche Überschätzung läge nach kirchlicher Lehre bereits in der Annahme, daß die Gnade etwas Schwieriges dem Leistungsvermögen lediglich *erleichtere*, anstatt: allererst möglich macht.<sup>27</sup> Die mit dem Terminus «moralische Unmöglichkeit» bezeichnete Schwierigkeit wurzelt zwar in der Psychologie, es ist aber trotzdem keine psychologische. Damit stand die posttridentinische

<sup>26</sup> Vgl. KNEBEL, «Necessitas moralis ad optimum (I). Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten», in: *Studia Leibnitiana* 23 (1991) 7.

<sup>27</sup> Conc. Milevitani (416 n. Chr.) Can. 5.

Theologie vor der doppelten Aufgabe, *jenseits* der Psychologie und *jenseits* des *common sense* eine strenge Begründung dafür zu finden, warum es «schwierig» ist, daß der Risikofall eintritt. Diese Begründung hat zwischen 1568 und 1588 kein geringerer entwickelt als Luis Molina.

### *Difformitätsaxiom*

Molina fragt sich, warum der Pelagianer in dem Hieronymus-Gespräch mit seinem Argument eigentlich Unrecht hat. Warum ist es falsch, daß, wenn man dreimal hintereinander eine Sünde vermeiden kann, man es auch dreitausendmal könnte? Das scheint doch ein korrekter Induktionsschluß zu sein: Jede einzelne Sünde ist vermeidbar, also auch alle. Seine Antwort lautet zunächst: der Induktionsschluß sei prinzipiell logisch minderwertig, das disqualifiziere ihn. So kann man z. B. daraus, daß Mütter erfahrungsgemäß ihre Kinder lieben, nicht schließen, daß Medea ihr Kind liebt: Es ist lediglich plausibel.<sup>28</sup> Ich will die Stichhaltigkeit des Arguments nicht untersuchen. Andere Jesuiten haben etwa bestritten, daß es sich in dem fraglichen Fall überhaupt um einen korrekten Induktionsschluß handele. Entscheidend ist die Distanzierung von den Verallgemeinerungen des gesunden Menschenverstandes, die hier zum Ausdruck kommt. Die behauptete «moralische» Unmöglichkeit, dreitausendmal hintereinander die Sünde zu vermeiden, stößt sich bei Molina sehr bewußt gerade von der Sphäre ab, in der man nach dem Bisherigen gerade den Herrschaftsbereich des «Moralischen» vermutet hätte. Wenn nun so vielmehr der Pelagianismus in die *common sense*-Ecke gerückt wird, was ist die Alternative zu Pelagianismus und *common sense*? Es ist der methodische Grundsatz, daß freie menschliche Handlungen zwar keine Zufallsereignisse *sind*, aber wie Zufallsereignisse *aufgefaßt* werden müssen. In Molinas Worten: «Die Unmöglichkeit, von der wir hier reden, hat mit der eine Ähnlichkeit, die man in solchen Dingen zu beobachten pflegt, welche dem Zufall unterworfen sind.»<sup>29</sup> Das beste Beispiel für sie sei das Würfelspiel. Man lerne daraus,

<sup>28</sup> MOLINA, Tractatus de gratia (1568), in: STEGMÜLLER, Friedrich (Hg.), Geschichte des Molinismus I. Neue Molinaschriften, Münster 1935, 102.

<sup>29</sup> MOLINA, Brief an Aquaviva, 21.4.1584, in: STEGMÜLLER, Geschichte 615; DERS., Concordia (Anm. 13) 123 Rabeneck: ... est sermo de impossibilitate... morali quae similitudinem habet cum ea quae in rebus casui subiectis cerni solet...

daß durch die Wiederholung oder die Vergrößerung der Zahl dessen, was für sich genommen leicht auf eine ganz bestimmte Weise sich ereignen kann, die Schwierigkeit anwächst, daß alles zusammen sich auf die nämliche Weise ereignet; und die Anzahl der gleichartigen Fälle könne so hoch angesetzt werden, daß es geradezu unmöglich ist, daß alles sich auf die nämliche Weise ereignet.<sup>30</sup> Je mehr Würfel auf einmal geworfen werden, oder je öfter ein und derselbe Würfel hintereinander, desto *schwieriger* werde es, daß sie alle bzw. ein und derselbe jedesmal die gleiche Augenzahl zeigen. So daß, wenn 1000 auf einmal geworfen werden bzw. einer tausendmal, es absolut unmöglich sein wird, daß immer die gleiche Augenzahl herauskommt. Entsprechend nun sei es im Einzelfall nicht schwierig, die Sünde zu vermeiden. Je größer aber der Handlungszeitraum bemessen ist, je mehr Handlungen dazukommen, je größer die Frequenz der Versuchungen ist, desto *schwieriger* werde es, und es lasse sich eine Frist ansetzen, innerhalb welcher der freie, aber schwache Wille unterliegen muß. Es sei *schwieriger*, fehlerlos 200 Seiten abzuschreiben als eine oder zwei von diesen zweihundert für sich genommen, genauso wie es *schwieriger* sei, beim Ballspiel eine Trefferserie zu erzielen, als dann und wann zu treffen.<sup>31</sup> Je nachdem, wie groß der Zeitraum angesetzt wird, desto größer oder kleiner sei auch diese Schwierigkeit.<sup>32</sup> Die Schwierigkeit, in der die «moralische Unmöglichkeit» fundiert ist, wird von Molina also als eine veränderliche, nämlich unmittelbar von der Zahl der Fälle abhängige, Größe interpretiert. Eine Reihe gleichförmiger kontingenter Ereignisse wird *ums so unwahrscheinlicher*, je länger sie ist. Molina formuliert folgendermaßen: «Diese Art Unmöglichkeit entspringt aus der Schwierigkeit, daß etwas sich auf eine ganz *bestimmte* Weise ereignet, wenn die Sache sich nicht leicht immer auf die *nämliche* Weise ereignet.»<sup>33</sup> Ich gebe noch stichwortmäßig ein paar Varianten dieses *Difformitätsaxioms* aus einigen Molinisten des 17. Jahrhunderts. Es sei, so werden sie sagen, Gottes

<sup>30</sup> ... ex repetitione vel accessione eorum quorum singula facile evenire possunt certo quodam modo, oriri maiorem difficultatem, ut simul omnia eodem modo eveniant, tantumque earundem rerum numerum posse accipi, ut impossibile sit omnia eodem modo evenire (DERS., Concordia 124 f.).

<sup>31</sup> DERS., De gratia (Anm. 28) 102.

<sup>32</sup> ... quo maius constituetur tempus, eo erit maior impossibilitas, et quo minus eo minor... (DERS., Brief an Aquaviva [Anm. 29] 615).

<sup>33</sup> DERS., Concordia (Anm. 13) 123: Ortum vero habet huiusmodi impossibilitas ex difficultate, quod aliquid certo quodam modo contingat, quando facile non est rem eodem modo evenire.

Wille, bei physikalischen Effekten immer gleichförmig mitzuwirken, bei kontingenten Effekten aber *ungleichförmig*.<sup>34</sup> Ungleichförmigkeit sei das *wahrscheinlichere* Ereignis, weil dazu *weniger* erforderlich ist.<sup>35</sup> Die zwei einander konträr entgegengesetzten Allsätze über kontingent Zukünftiges, nämlich der bejahende und der verneinende, seien jeweils beide *immer falsch*, das ihnen im logischen Urteilsquadrat kontradiktiorisch entgegengesetzte subkonträre Paar unbestimmt partikulärer Sätze hingegen *immer wahr*.<sup>36</sup> Oder, konkreter: Man möge eine Menge von Personen betrachten, die unabhängig voneinander über die Berufswahl nachdenken, ohne daß die Wahl eines bestimmten Berufs für den einen schwieriger wäre als für den anderen. Man möge ferner annehmen, daß sich die Motivation, gerade *diesen* Beruf zu ergreifen und *jenen* nicht, bei allen so ziemlich die Waage hält. Unfehlbar werde es dann so herauskommen, daß nicht alle Personen jenen Beruf werden gewählt, und nicht alle den anderen werden ausgeschlagen haben.<sup>37</sup> Darauf, daß die Zufallsverteilung<sup>38</sup> garantiert ist, beruht providentiell die Aufrechterhaltung der Gesellschaft insgesamt, speziell die der sozialen Arbeitsteilung: Kein vernünftiger Mensch, sagt Ruiz de Montoya, werde befürchten, daß jemals alle Bauern oder alle Kaufleute oder alle Schmiede ausgehen werden.<sup>39</sup> Auf dieses Paradigma «Berufswahl» legt Ruiz aus methodischen Gründen überhaupt größtes Gewicht, weil es von spezifisch theologischen Prämissen abstrahiert. Man könne daran sehen, daß es sich überall um strukturell identische Probleme handelt.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> BERNALDO DE QUIROS, Antonio SJ., *Selectae disputationes theologicae*, Lyon 1658, 39a/b.

<sup>35</sup> ALDRETE, Bernardo SJ., *Commentaria ac Disputationes in tertiam partem S. Thoma*, T. 1, Lyon 1652, 4a/b; ESPARZA, *Cursus* (Anm. 23) 493 ff.

<sup>36</sup> ALBERTINI, *Corollaria* (Anm. 20) 250b. 253 f.

<sup>37</sup> ALDRETE, *Commentaria* (Anm. 35) 4b.

<sup>38</sup> ... concluditur..., impossibilem esse moraliter totalem uniformitatem semper bene, aut semper male operandi in unoquoque individuo similiter indifferenti..., necnon parvam eiusmodi difformitatem contingere in paucioribus, in plerisque vero aliis ex iis difformitatibus, quae magis accedunt ad maximam, quam ad minimam omnium difformitatum, ac proinde plerisque homines saepe vitare, saepe non vitare peccata venialia; idque... evenire... cum fundamento... majoris probabilitatis et spei ac timoris ita fore, quam fore opposito modo (ESPARZA, *Cursus* [Anm. 23] 520b).

<sup>39</sup> RUIZ DE MONTOYA, *De providentia* [Anm. 22] 107a.

<sup>40</sup> DERS., *De providentia* 128b.

### *Determinismus*

Der herausfordernde Fall bleibt trotzdem der Satz über die 1000 Madrider. Wenn unter 1000 Madridern «notwendig» gesündigt wird – seit etwa 1600 spricht man, in genauer Symmetrie zur «moralischen Unmöglichkeit» eines Ereignisses, von der «moralischen Notwendigkeit» des Gegenteils –, dann fragt es sich, welchen Status diese seit Molina nun wahrscheinlichkeitstheoretisch untermauerte «Notwendigkeit» denn hat. Angenommen, der unwahrscheinliche Fall tritt ein, daß 999 sich der Sünde enthalten haben, was folgt daraus für Nr. 1000? Dieses vielleicht spitzfindig klingende Problem stellt sich natürlich nicht, solange die Zahl 1000, wie bei Vega und übrigens auch noch bei Molina, eine *façon de parler* für eine unbestimmt große Zahl ist. Es stellt sich, sobald 1000 ein absolutes Limit setzt. Die Limitposition macht Ernst mit einer bisher nicht hinlänglich eingelösten dogmatischen Vorgabe: der Fristenlösung. Vom individuellen Lebenslauf übertragen auf das handlungstheoretisch ja äquivalente Kollektiv von Subjekten hieß das, daß die Menge, bezogen auf die das notwendige Eintreten einer Todsünde verifizierbar ist, und die Teilmenge, bezogen auf die es noch nicht verifizierbar ist, auch bezifferbar sein müssen. Bezifferbar zwar nicht für uns, aber bezifferbar vom Standpunkt des göttlichen Vorherwissens. Gott kennt, so meinen die Jesuiten in der Generation nach Molina, die genaue Zahl des Kollektivs, auf dem die «moralische Notwendigkeit» lastet. Mit Annahmen dieser und ähnlicher Art werden so gegen 1620 die letzten Spuren der für die Kategorie «moralisch» anfangs charakteristisch gewesenen Unverbindlichkeit getilgt. «Moralisch» wird aus einer «weichen» zu einer «harten» Kategorie. Wenn eine auf n Fälle bezogene moralische Notwendigkeit sich in n–1 Fällen noch nicht bewahrheitet hat, dann soll das den Fall n irgendwie determinieren, oder anders gesagt, die moralische Notwendigkeit induziert einen Zusammenhang zwischen zwei voneinander unabhängigen und absolut kontingenten Tatsachen, dem Nichteintritt des betreffenden Ereignisses in n–1 Fällen und seinem Eintritt im Fall n.<sup>41</sup> Damit gerät natürlich die Voraussetzung der ganzen Spekulation unter Druck, das Dogma von

<sup>41</sup> ZUMEL, In Primam Secundae (Anm. 17) 169a. 171a; GRANADO, In Primam Secundae (Anm. 23) 392 f.; RUIZ DE MONTOYA, De providentia (Anm. 22) 129 f.; ALDRETE, Commentaria (Anm. 35) 4a; BERNALDO DE QUIROS, Selectae disputationes (Anm. 34) 38b und andere.

der Willensfreiheit. Wie sehr es unter Druck steht, mag der folgende aus den vielen damals diskutierten Lösungsvorschlägen veranschaulichen: Wenn einer, ohne daß er es merkt, irgendwo eingeschlossen wird, so daß er nicht hinauskann, er aber auch gar nicht hinauswill, dann verhält sich die Einschränkung seiner Bewegungsfreiheit akzidentell zu dieser seiner freien Entscheidung; diese sei ihm daher genauso zurechenbar, als wäre er gar nicht eingeschlossen.<sup>42</sup> Die moralische Notwendigkeit als ein Gehäuse, aus dem es kein Entrinnen gibt – dergleichen kennt man. Man erinnert sich an die Faszination, die für die Soziologen des 19. Jahrhunderts darin gelegen hat, daß die Selbstmordquoten statistisch eine so hohe Konstanz aufweisen, obwohl jeder einzelne Fall dieser größten Todsünde doch ein contingentes Ereignis ist. Quêtelet schwärmt von dem festen «Budget der Gefängnisse, der Galeeren und Schafotte». Eine hemmungslose Hypostasierung statistischer Gesetzmäßigkeiten konstatiert hier der Historiker, und daß die Verwechslung solcher Gesetzmäßigkeiten mit den realen Ursachen der Erscheinungen in der Folge erst wieder mühsam habe abgebaut werden müssen.<sup>43</sup> Sollte diese Kritik zutreffen, dann wären die Erfinder der moralischen Notwendigkeit zweihundert Jahre früher schon klüger gewesen. Als die Theologen, die sie waren, waren sie gegen gewisse Versuchungen einfach immun.

### *Erkenntnistheorie*

Reden läßt sich nach übereinstimmender Auffassung aller Jesuiten seit Molina von «moralischer» Unmöglichkeit bzw. Notwendigkeit ausschließlich in Rücksicht auf ein prognostizierendes Subjekt. Sie ist die Eigenschaft einer Aussage *über* die Wirklichkeit, nicht eine Realität außerhalb unseres Kopfes. Meistens wird das so ausgedrückt, daß an der Wahrheit der betreffenden Aussage zu zweifeln «unvernünftig» wäre; «unvernünftig» wie der Zweifel an gutverbürgten historischen Tatsachen, etwa an der, daß Cicero gelebt hat, wovon man sich ja auch nicht durch den Augenschein überzeugen kann. Wenn um 1650 trotzdem heiß diskutiert wird, ob die Notwendigkeit in dem Satz über die

<sup>42</sup> ZUMEL, In Primam Secundae (Anm. 17) 166b. 171a.

<sup>43</sup> Vgl. BOCK, Soziologie (Anm. 7) 80 f.

1000 Madrider oder in irgendwelchen Würfelspiel- oder Lotteriebeispielen eine solche «von Seiten der Dinge» oder aber eine solche «von Seiten unseres Verstandes» sei, dann ist damit gemeint: ob diese Notwendigkeit eine apriorische oder bloß empirisch ist. Diejenigen, die behaupten, es sei eine Notwendigkeit *a priori*, argumentieren mathematisch mit dem Begriff der Gleichmöglichkeit. Die anderen meinen, unser Verstand gelange ausschließlich induktiv zu dem Diffinitätsaxiom<sup>44</sup>, und deswegen sei die daraus abgeleitete Notwendigkeitsbehauptung im Einzelfall u. U. auch falsch. Zum Beispiel könne die Zusammensetzung eines solchen Kollektivs von 1000 Leuten irgendwie manipuliert sein; warum sollte Gott, der Allwissende, nicht für eine Zusammensetzung sorgen können, die von der Regel abweichende Ergebnisse zeitigt? Dieser Auffassungsunterschiede ungeachtet, sind nun *beide* Lager gleichermaßen weit von der Annahme entfernt, daß, wenn 999 sich der Sünde enthalten, dieser Umstand irgendeinen nötigen Einfluß auf das Verhalten von Nr. 1000 hat. Ruiz de Montoya, der, wie wir gleich noch sehen werden, aus einer für Soziologen interessanten Perspektive die Realitätsgeltung der moralischen Notwendigkeit stärker betont als die meisten anderen Jesuiten, konstruiert sie in seiner seit 1594 nachweisbaren und über drei Jahrzehnte anhaltenden Beschäftigung mit diesem Problem auf zwei Ebenen. Auf der RealitätsEbene bezeichnet sie einen behavioristisch gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Reiz und Reaktion. Die meisten Handlungen seien nach ihren Strukturmerkmalen – Subjekt der Handlung, Art der Handlung, Ort der Handlung, Zeitpunkt, Dauer, Umfang, Häufigkeit usw. – durch *Motive und Umstände* mehr oder weniger vollständig determiniert, so daß, wenn man die Mechanik der Motive nur durchschauen und alle Störfaktoren in Anschlag bringen könnte, das meiste prognostizierbar wäre.<sup>45</sup> Ruiz definiert: «Moralische Unfehlbarkeit heißt die vermöge

<sup>44</sup> BERNALDO DE QUIROS, Selectae disputationes (Anm. 34) 39a (zitiert bei KNEBEL, «Necessitas moralis ad optimum [III]. Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts», in: *Studia Leibnitiana* 24 [1992] 205).

<sup>45</sup> Humanis coniecturis de huiusmodi futuris eventibus propterea potest subesse falso..., quia non comprehendunt quanta sit vis et vehementia motivorum et circunstanciarum, quam vim si homines comprehenderent et evidenter scirent, nullas alias circumstantias interventuras esse, nisi eas, quarum vim comprehendunt: tunc ex vi motivorum infallibilium certo et evidenter inferrent talem actum esse eliciendum de facto (RUIZ DE MONTOYA, De providentia [Anm. 22] 164a).

des ganzen Ensembles von Ursachen und Umständen so große Neigung des Willens zu einer bestimmten Handlung, daß er diese Handlung (faktisch) *immer* vollbringt, *sooft* er unter dem Eindruck des *gleichen* Ensembles von Umständen steht, obwohl es ihm an sich frei steht, nicht so zu handeln.»<sup>46</sup> Die Kausalanalyse führt nun in den seltensten Fällen auf eine Mechanik der Motive, durch die eine bestimmte, also ihrem Typ nach feststehende, Handlung rundum, in allen ihren Einzelheiten, determiniert ist, d. h. daß sie just von diesem Subjekt just an diesem Ort just zu diesem Zeitpunkt just so und nicht anders hat erwartet werden müssen, d. h. abgesehen davon, ob das mit der Willensfreiheit überhaupt vereinbar wäre.<sup>47</sup> Meistens wird sie nach einigen ihrer Variablen determiniert sein, nach anderen nicht. Zum Beispiel mögen Subjekt, Art und Ort feststehen, Zeitpunkt und Umfang aber nicht. Es kann auch sein, daß weder das Subjekt noch die Art noch der Ort noch der Zeitpunkt feststehen, sondern nur die Gattung der Handlung und im übrigen ein bestimmter Zeitraum, eine Art Optionsfrist sozusagen. Das ist der Fall bei der «Todsünde», die heute unter 1000 Madridern vorkommen wird. Das Individuum, welches die Sünde sich wird zuschulden kommen lassen, steht dann genauso dahin wie der konkrete Tatbestand. Genauso abstrakt sprechen wir heute z. B. von dem «Drogenkonsum», um ihn statistisch auf seine Bedingungen hin zu analysieren. Die Notwendigkeit, die so durch eine Anzahl durch sie *nicht* festgelegter, nur durch ein logisches Oder verknüpfter Variablen *vagiert*<sup>48</sup>, ist aber Ruiz

<sup>46</sup> *Moralis infallibilitas appellatur tanta propensio voluntatis ad aliquem actum ex vi totius collectionis causarum et circunstantiarum, ut semper eliciat talem actum, quoties aequalem collectionem... circunstantiarum acceperit, licet absolute possibile sit non elicere talem actum* (RUIZ DE MONTOYA, *Commentarii ac Disputationes de scientia Dei etc.*, Paris 1629, 825b).

<sup>47</sup> DERS., *De scientia* (Anm. 46) 780b.

<sup>48</sup> *Plurimae sunt res, per quarum disiunctivam indeterminationem vagari potest infallibilitas, quae nullam illarum rerum in singulare determinet, sed tantum in confuso et in universali. Potest namque vagari primo circa personas, secundo circa genera, vel species, aut individua operationum... Tertio vagari potest circa extensionem ad plura obiecta materialia, vel pauciora. Quarto circa maiorem aut minorem intensionem. Quinto circa eliciendum actum in hoc vel in alio instanti. Sexto circa magis aut minus diuturnam durationem, seu continuationem actus. Septimo circa diversa loca, in quibus operari poteris. Octavo circa eas circunstantias omnes, quae, licet non sint obiecta formalia operationis, nihilominus ad illam eliciendam adiuvant, sive per se, sive per accidens, interius vel exterius... Indeterminata et generalis infallibilitas aliquando vagatur circa illa omnia..., aliquando vero non vagatur circa illa omnia, sed quaedam illorum determinat, alia vero non determinat...* (RUIZ DE MONTOYA, *De providentia* [Anm. 22] 106 f.).

zufolge nichtsdestoweniger durchaus real. Damit man das von ihr behaupten kann, muß ihr gar nicht ein bestimmtes Individuum zu einem bestimmten Zeitpunkt unterliegen. Es genügt, daß sie sich wirklich auf den *ganzen* Zeitraum oder auf das *ganze* Kollektiv bezieht, auf deren Basis der Eintritt eines bestimmten Ereignisses eben prognostizierbar sein soll.<sup>49</sup> – Nun nimmt die Zeit ständig ab, innerhalb welcher die Prognose sich bestätigen kann, ohne daß sie sich bisher erfüllt hätte. Bleibt die moralische Notwendigkeit für den Rest der Zeit trotzdem intakt? Ja und nein. Ab irgendeinem Zeitpunkt wird sie, soweit sie in der Mechanik der Motive fundiert ist, umgekippt sein. *Wir* kennen diesen Zeitpunkt zwar nicht, aber auf jeden Fall wird sie hinfällig sein, wenn die Prognose ihre letzte Chance hat, sich doch noch zu bewahrheiten. Denn der Kausalnexus zwischen Reiz und Reaktion macht dann ja in keinem höheren Grad zu der betreffenden Handlung geneigt als zu jedem beliebigen früheren Zeitpunkt auch schon. Ruiz folgert daraus, daß die moralische Notwendigkeit eben nicht nur auf dieser realen Ebene spielt. Mit dem Ablauf der Zeit ändert sich die *Basis* für die moralische Notwendigkeit. Es kommt, weil *wir* im Unterschied zu Gott nicht wissen, unter welchen Bedingungen sie *noch* und unter welchen sie nicht *mehr* gilt, zu einer von uns aus gesehen *allmählichen* Verlagerung von der Mechanik der Motive zum Wahrscheinlichkeitskalkül, welcher mit bereits vergangenen Ereignissen rechnet und zwischen dem Nicht-eingetretensein des erwarteten Ereignisses und seinem künftigen Eintritt einen hypothetischen, eben rein rechnerischen Zusammenhang herstellt. Auf dieser Ebene ist die moralische Notwendigkeit dann eben auch nur ein Rechenergebnis, ein Erzeugnis der schlußfolgernden Vernunft.<sup>50</sup> Deswegen determiniert der Nichteintritt des Ereignisses in n–1 Fällen den Fall n allerdings zwar, aber nur logisch, nicht kausal.

<sup>49</sup> ... vaga infallibilitas electionis integre sumpta, et relata ad suum adaequatum tempus, et ad totam collectionem cogitationum et circumstantiarum, ex quibus resultat, ut sic est omnino realis et intrinseca (DERS., De providentia 130b).

<sup>50</sup> Alteram infallibilitatem appello devolutam ab extrinseco et denominatione rationis ultimate constitutam, quoniam non provenit ex rebus, tantummodo nunc et realiter existentibus, sed ultra illas requirit aliquod ens rationis praesupponi praeteriusse, vel futurum esse, videlicet negationem alicuius actū. Haec infallibilitas non opponitur libertati morali (DERS., De providentia 130a).

### *Zwischenbilanz*

Meine Ausgangsthese lautete: Die Soziologie ist ein Ableger der posttridentinischen katholischen Theologie. Wenn es mir gelungen sein sollte, das bis hierher einigermaßen plausibel zu machen, so stützt sich dieser Eindruck auf zwei Punkte:

- 1) auf die Tatsache, daß menschliches Handeln entmoralisiert und unabhängig vom individuellen Handlungssubjekt hat zum Gegenstand werden können;
- 2) auf die Erklärung dafür, nämlich den methodischen Grundsatz, menschliches Handeln als zufallsartig zu interpretieren.

Der womöglich entscheidende Beweisschritt steht indessen noch aus. Das Konzept der moralischen Notwendigkeit wäre zur Sterilität verurteilt gewesen, wenn die Alternative zu den schwammigen Weisheiten des *common sense* nur in dem zwar soliden, aber bloß negativen Grundsatz bestanden hätte, Gleichförmigkeit sei der absolut unwahrscheinliche Fall. Die behavioristische Fassung der moralischen Notwendigkeit, die Ruiz de Montoya vertritt, beruht offenbar noch auf einem anderen Grundsatz. Wenn sein Schüler Diego Granado bündig definiert: «Moralisch notwendig» heiße ein Ereignis, welches bei gleich oder fast gleich bewandten Umständen immer genauso eintreten würde<sup>51</sup>, dann meint er nicht, daß alle zufallsgenerierten Serien dasselbe Merkmal, nämlich Unregelmäßigkeit, aufweisen werden, sondern er meint, daß es Handlungen, also kontingente Ereignisse, gibt, die in dem Sinn konditioniert sind, daß gleiche Umstände immer das gleiche Resultat zeitigen: Wenn p, dann q. Menschliches Handeln hat *auch* die Eigenschaft, gleichförmig und vorhersehbar zu sein. Im Begriff der «moralischen Notwendigkeit» konkurriert mit dem Diffinitätsaxiom offenbar ein Uniformitätsaxiom. Da in der Tat erst beides zusammen das konstituiert, was wir eine statistische Gesetzmäßigkeit nennen würden, ist die Verknüpfung dieser scheinbar doch konträren Axiome im selben Konzept der «moralischen Notwendigkeit» ein Ereignis von wissenschaftsgeschichtlich größter Tragweite. Wir müssen uns fragen, unter welcher Voraussetzung diese Verknüpfung funktioniert hat.

<sup>51</sup> GRANADO, Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae T. 1/2, Pont-à-Mousson 21624, 660: Unde illud dicitur «moraliter necessarium», quod stantibus circumstantiis eisdem, aut fere eisdem, semper eodem modo eveniret.

### *Uniformitätsaxiom*

Zunächst: Sie funktioniert mitnichten immer. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird der Lehrbetrieb der Jesuiten gerade auf die säuberliche Unterscheidung zweier radikal verschiedener Paradigmen von moralischer Notwendigkeit Wert legen. Das eine Paradigma orientiert sich am Beispiel von der Mutterliebe, das andere am Beispiel vom Würfelspiel. Das eine habe seinen Grund in der heftigen *Neigung* zu der einen Seite innerhalb einer Handlungsalternative, das andere in der auf ein Kollektiv *gleichmöglicher* Fälle zu beziehenden *vagen* Notwendigkeit.<sup>52</sup> Die beiden Paradigmen, das zufallstheoretisch argumentierende Würfelspielparadigma und das psychologisch argumentierende Neigungsparadigma, sind offenkundig verschiedener Herkunft. Den Urheber des einen haben wir kennengelernt. Es ist Molina. Auf wen das andere zurückgeht, ist undeutlich, es stammt aber seinem ganzen Zuschnitt nach aus dem konservativen, nach wie vor augustinisch geprägten Milieu. In der moraltheologischen Kasuistik um 1600 wimmelt es nur so von Handlungen, die zwar an sich unerlaubt sind, die aber dank mildernder Umstände, als da wären der *Triebstau*, die *Schwere* der Versuchung usw., als «moralisch notwendig» u. U. sogar entschuldigt werden können. Noch Friedrich Engels entschuldigt in seiner *Lage der arbeitenden Klasse in England* so den proletarischen Alkoholismus.<sup>53</sup> Der Augustinismus fördert die Auffassung vom Durchschnittsmenschen als eines vernunftlos agierenden und daher auch nur bedingt zurechnungsfähigen Opfers der Umstände.<sup>54</sup> Die Macht der Umstände setzt sich dabei hauptsächlich über drei Mechanismen psychologisch um: den Faktor Leidenschaften, den Faktor Gewohnheit und den Faktor Triebnatur. «Moralisch notwendig» heißt im Neigungsparadigma eine durch solche ichfremden Instanzen konditionierte Handlung. Unnötig zu

<sup>52</sup> Vgl. KNEBEL, *Necessitas moralis ad optimum* (I) (Anm. 26) 11.

<sup>53</sup> MARX-ENGELS-Werke Bd. 2, 332.

<sup>54</sup> Vgl. z. B. 1594 ZUMEL, *In Primam Secundae* (Anm. 17) 104a: ... Est... intelligenda non de necessitate physica..., sed de necessitate morali. Morale namque est, quod ut in plurimum et saepius contingit. Et sane ita evenit, quod homines ut in plurimum operantur secundum fines, quibus affecti sunt, nisi diligentissime current opposita: non est autem morale, quod id frequenter current, sed rarissime. Die Beispiele meistens der Sexualsphäre entnommen: Si juvenis sollicitetur a muliere pulchra loco et tempore opportuno, quando etiam ipse sollicitabatur passione concupiscibili, impossibile est moraliter loquendo, quod solis viribus naturae resistat (BAÑES, Domingo O.P., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de S. Tomás*, Hg. Beltrán de Heredia, 3. Bd, Salamanca 1948, 92).

betonen, wie sehr diese Anthropologie derjenigen, um deretwillen Molina auf das Würfelspielparadigma zurückgreift, widerspricht. Unnötig auch zu betonen, wie sehr das Neigungsparadigma dafür jenen Induktionen des *common sense* schmeichelt, auf die Molina so schlecht zu sprechen ist. Ohne eine fundamentale Umbesetzung in seinen Prämisen wäre das Neigungsparadigma der moralischen Notwendigkeit für die von den Jesuiten vertretene Theologie der Willensfreiheit inakzeptabel geblieben. Welche Umbesetzung also hat stattfinden müssen, um im Neigungsparadigma den Grund für die Gleichförmigkeit menschlichen Handelns mit dem Differenztätsaxiom zu verknüpfen?

### *Rationalität*

Ein paar der von Ruiz de Montoya angeführten Beispiele für solche Notwendigkeiten, bei denen die Art der Handlung und ihr Subjekt feststehen<sup>55</sup>, mögen die Differenz verdeutlichen. Jeder Kapitän würde unfehlbar im Hafen bleiben, wenn er sicher wäre, daß, sobald er ihn verlassen hat, das Schiff einem Piratenangriff ausgesetzt sein würde. Genauso unfehlbar würde kein Kaufmann diesem Schiff seine Waren anvertrauen. Man wird einen Kaufmann unfehlbar dazu bringen, daß er seine Waren schnellstmöglich zu veräußern suchen, wenn man ihm glaubhaft versichert, daß in naher Zukunft ein Überangebot von Waren dieser Sorte zu erwarten steht.<sup>56</sup> Wenn einem Staat von außen Gefahr droht, dann wird jeder Herrscher vor allem für die Herstellung des inneren Friedens Sorge tragen. Wenn der Missionierungseifer groß ist, die regionalen Erfolgsaussichten aber unterschiedlich sind, dann werden die Mittel unfehlbar da eingesetzt werden, wo man sich mit dem geringsten Aufwand den größten Erfolg verspricht.<sup>57</sup> Und so weiter. All diese moralischen Notwendigkeiten sind interessebedingt.<sup>58</sup> Der Interessenkalkül impliziert eine rationale Beziehung zwischen Mittel und Zweck, sei es ökonomisch, d. h. im materiellen Eigeninteresse, sei es

<sup>55</sup> *Vaga infallibilitas operationum sub eadem specie et comparatione unius personae* (RUIZ DE MONTOYA, *De providentia* [Anm. 22] 110b).

<sup>56</sup> DERS., *De providentia* 111b.

<sup>57</sup> DERS., *De providentia* 157 ff.

<sup>58</sup> Zum Interesse als «neuem Paradigma» im 17. Jahrhundert vgl. die auf ganz andrem Material fußenden Ausführungen von HIRSCHMAN, Albert O., *Leidenschaften und Interessen*, dt. Ausg. Frankfurt a. M. 1980, 51 ff.

politisch, d. h. im Sinn der Staatsraison, sei es um anderer Zwecke willen. Seine Grundvoraussetzung ist, daß *de facto* rational, d. h. interessenkonform, gehandelt wird. Das Neigungsparadigma besagt dann, daß wann immer das Subjekt zu der Überzeugung gelangt, daß die eine Seite einer Alternative sehr vorteilhaft für es ist und das Gegenteil sehr nachteilig, und im übrigen kein Grund vorliegt, warum es nicht so handeln sollte, wie der Vorteil es gebietet, es unfehlbar auch so handeln wird.<sup>59</sup> Daß rational agiert wird, ist der entscheidende Umstand, der bei Ruiz auch ausdrücklich in die Formulierung seiner Wenn-Dann-Sätze als ihre Wahrheitsbedingung miteinfließt.<sup>60</sup> Nur wenn man unterstellt, daß die Mutter auch bei Vernunft ist, kann man aus den anderen Umständen: der Todesgefahr, in der das Kind schwebt, daraus, daß ein Heilmittel zur Hand ist, und aus einem übrigens starken, etwa dynastischen, Interesse am Leben des Kindes, zwingend folgern, daß die Mutter ihm dieses Mittel auch geben wird.<sup>61</sup> Also gerade nicht der Topos von der *Mutterliebe* trägt den Schluß, sondern daß das betreffende Subjekt sich absolut berechenbar verhält. Im Einzelfall muß diese Bedingung keineswegs zutreffen. Dabei denkt der Jesuit weniger an pathologische Erscheinungen als vielmehr an kapriziöse Bekundungen jener durch keine noch so starken Motive suspendierten Freiheit zum Nein.<sup>62</sup> Denn das eben sichert dieser Lesart des Neigungsparadigmas ihre enorme Überlegenheit über den psychologischen Kalkül mit den Leidenschaften, den Gewohnheiten und den Trieben: Die «moralisch notwendige» Handlung bleibt trotzdem absolut frei. Über den Interessenkalkül können die Umstände das Handeln mehr oder weniger vollständig konditionieren, ohne daß der Mensch deswegen aufgehört hätte, der Herr seiner Handlungen zu sein. Aus diesem Grund besteht, mit Max Weber zu reden, allerdings auch lediglich die *Chance*, daß aus p tatsächlich q folgt. Oder, wie ein Schüler von Ruiz sagt: Jedes moralisch notwendige Ereignis ist, bevor es existiert, in dem Sinn zur Existenz determiniert, daß es *wahrscheinlicher* ist, daß es existieren wird, als daß es

<sup>59</sup> Infallibilitas moralis eligendi bonum aliquod, determinat voluntatem, quoties intellectus evidenter judicat, hoc expedire valde, et eius oppositum esse valde nocivum et malum eligenti, et aliunde nulla difficultas retardat ab electione illius boni (RUIZ DE MONTOYA, De providentia [Anm. 22] 161).

<sup>60</sup> DERS., De scientia (Anm. 46) 835b. Vgl. De providentia (Anm. 22) 159b: ... manifestam habet infallibilitatem in homine rationis compote.

<sup>61</sup> DERS., De providentia 158b.

<sup>62</sup> DERS., De scientia (Anm. 46) 780b.

nicht existieren wird.<sup>63</sup> Daß der Kaufmann Soundso sich den marktwirtschaftlichen Mechanismen nicht beugt, ist zwar unwahrscheinlich, aber immerhin möglich. Vielleicht bekundet er ja lieber seine Willensfreiheit. Die Chance erhöht sich, je weniger die Prognose, daß ein Kaufmann unter den besagten Umständen verkaufen wird, auf eine individuelle Verkaufshandlung fixiert ist, oder anders gesagt, je mehr sie von den individuellen Umständen der vorhergesagten Handlung abstrahiert, von Ort, Zeit und der Person gerade *dieses* Kaufmanns. Daher steht bei Ruiz diejenige Art von moralischer Notwendigkeit systematisch ganz oben an, die zur Basis nicht das einzelne Subjekt, sondern eben die große Zahl hat.

### *Deus sociologicus*

Eine Einschränkung ist gleichwohl angebracht. Hätte aufgrund der genannten Voraussetzungen im Schoß der posttridentinischen Theologie die Soziologie als Wissenschaft *entstehen* können? Als Wissenschaft in dem Sinn, wie sie seit dem 19. Jahrhundert fest davon überzeugt ist, daß sie eine sei? Ich glaube nicht. Nach dem scholastischen Wissenschaftsverständnis hätte es kein Subjekt für eine *scientia* gegeben, die mit statistischen Gesetzmäßigkeiten operiert. Die *scientia*, die *wir* besitzen, ist rationalen Typs. Ihre Beweisführungen zielen darauf ab, daß das Gegenteil logisch unmöglich ist. Alles andere ist nicht Wissenschaft, sondern, schon aufgrund unseres beschränkten Erfahrungshorizonts, prinzipiell unsicher. Das einzige Subjekt, das für diese Wissenschaft überhaupt in Betracht käme, wäre daher Gott. Gottes *scientia* ist anderen Typs. Sie umfaßt alle Tatsachenwahrheiten. Sie umfaßt auch hypothetische Wahrheiten. Gott weiß, wie Peter in jeder beliebigen Situation reagieren würde. *Daß* Gott das weiß, ist geradezu das Kernstück der Jesuitentheologie. Aber *wie* weiß Er das? Die Unfehlbarkeit, mit der Er es weiß, beruht auf keinem Kausalwissen, weil das im Widerspruch zur Willensfreiheit stünde. Er weiß es also, wie Er alle *facts* auch weiß, unmittelbar und punktgenau. Mag es noch so wahrscheinlich sein, daß

<sup>63</sup> ... omne ens, cuius productio est necessaria moraliter, habet antequam existat, aliquam determinationem ad existendum, ratione cuius probabilius est extiturum, quam non extiturum... conceditur ab ipso Didaco Ruiz... (PEREZ, Antonio SJ., In primam partem D. Thomae tractatus V. Opus posthumum, Rom 1656, 297b)

aus  $p \rightarrow q$  folgt, diese Wahrscheinlichkeit ist *nicht* der Grund dafür, daß Er das weiß. Gottes *scientia* reduziert sich auf die Form puren Faktenwissens. Für die herrschende Theologie gab es auch keinen Grund, mit dieser Reduktion irgendwie unzufrieden zu sein. Wenn Gott die Wirkung direkt sieht, warum sollte Er sie aus Motiven erschließen wollen? Wenn Gott alles Einzelne sieht, warum sollte er etwas im allgemeinen wissen wollen? Im Gegenteil, beides würde die Erhabenheit des göttlichen Wissens nur schmälern. An der Erhabenheit des göttlichen Wissens perlte der Kalkül mit der moralischen Notwendigkeit einfach ab. Der Satz über die 1000 Madrider hängt sozusagen in der Luft. Diese Schranke zu überwinden, ist auch Ruiz de Montoya nicht gelungen. Denn in dem System von Ruiz operiert Gott tatsächlich, anstatt alles bis ins einzelne festzulegen, zur Verwirklichung seiner Absichten lieber mit vagen Notwendigkeiten. Gott weiß, daß unter der Voraussetzung einer bestimmten Weltordnung durch die Umstände selber unfehlbar jene Zufallsverteilung produziert werden wird, die für die Aufrechterhaltung der sozialen Arbeitsteilung sorgt.<sup>64</sup> Oder daß ein bestimmtes Ensemble von Umständen *immer* zu bestimmten Handlungen führt. Dieses Wissen habe eine von dem Faktenwissen grundverschiedene Struktur. Es beinhalte nicht die an und für sich zufällige Gleichzeitigkeit von  $p$  und  $q$ , sondern die Implikation «Wenn  $p$ , dann  $q$ ». <sup>65</sup> «Die Aussage, wie sie der unmittelbare Gegenstand dieses göttlichen Wissens ist, ist eine aus Notwendigkeit und Kontingenz kombinierte Modalaussage... Anteil an der *Notwendigkeit* hat die moralische Unfehlbarkeit insfern, als der Eintritt der betreffenden Handlung immer unter den gleichen Umständen verifizierbar ist. Wesentlich größeren Anteil hat sie jedoch an der *Kontingenz*, da es an und für sich möglich ist, daß die Handlung nicht eintritt.»<sup>66</sup> Ein Wissen um rein empirische Gesetzmäßigkeiten, wie wir heute sagen würden, hat Ruiz de Montoya also nicht allein konzipiert, er hat ihre Wissenswürdigkeit auch so hoch angesetzt,

<sup>64</sup> RUIZ DE MONTOYA, *De scientia* (Anm. 46) 827a.

<sup>65</sup> DERS., *De scientia* 828b (zitiert bei KNEBEL, «Scientia media. Ein dikursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jh.», in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 34 [1991] 282).

<sup>66</sup> ... At vero propositio, quae prorium et immediatum obiectum est huius scientiae, modalis est modo quodam mixto ex necessitate et contingentia... Sed infallibilitas moralis aliquid de necessitate participat, quatenus semper in omnibus aequalibus circumstantiis verificatur fieri talem actum, sed multo plus participat de contingentia, quatenus est absolute possibile talem actum non fieri (RUIZ DE MONTOYA, *De scientia* [Anm. 46] 836b).

daß der einzige, der von seiner intellektuellen Kapazität her imstande wäre, dieses Wissen zu haben, es in seinem Wissens- und Willenshaus-halt auch hat. Gott als *deus sociologicus* – es ist präzise diese um 1630 aufgetauchte Vision, die, wie das Echo auf Ruiz de Montoya lehrt, von der Theologenzunft nahezu einmütig abgelehnt worden ist. Außerhalb der Zunft jedoch gab es zu dieser Zeit niemanden, dem sich das Problem auch nur hätte stellen können.