

## Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig“?

VON MICHAEL THOMAS LISKE

Die traditionelle Theologie denkt Gott in Maximalbegriffen. Aber läßt sich ohne Paradoxie ein absolutes Maximum einer Bestimmung denken, die wir immer nur beschränkt erfahren können? Läßt sich widerspruchsfrei denken, daß ein Wesen schlechthin alles weiß? Dann müßte es auch die kontingenten Zukunftereignisse kennen. Nun ist es aber sogar nach Thomas schlechterdings unmöglich, etwas zu wissen, das weder selbst schon gegenwärtig noch in seinen Ursachen unabwendbar angelegt ist. Ein Wissen ist also unmöglich, wenn die Zukunft noch offen ist, ob ein Ereignis so oder so geschieht<sup>1</sup>. Gottes Allmacht oder Allvermögen (omni-potentia) erstreckt sich aber nicht auf das in sich Unmögliche, sondern geht nur auf alles Mögliche (possibilia). Also kann auch Gottes Allwissen (omni-scientia) das nicht einschließen, das unmöglich gewußt werden kann, sondern umgreift nur alles Wißbare (scibilia)<sup>2</sup>.

Es scheint demnach ganz natürlich, die Allwissenheit nicht auf kontingent Zukünftiges zu beziehen. Ist es dann nicht eine nutzlose Spitzfindigkeit, wenn Thomas unterscheidet: Gott wisse das kontingente Künftige sehr wohl (materialiter), er wisse es aber nicht (formaliter) als kontingent Zukünftiges<sup>3</sup>. Bei näherer Betrachtung sehen wir indes, daß ein Ausschneiden der futura contingentia aus dem Universum des Wißbaren zumindest schwerwiegende Probleme aufwirft, zumal hinsichtlich des Wahrheitswerts von Zukunftsaussagen. Sind doch Wahrsein und Gewußtwerdenkönnen äquivalent. Alles, was gewußt werden kann, erst recht alles tatsächlich Gewußte ist ipso facto wahr, weil es vom Falschen kein Wissen geben kann. Und umgekehrt: Alles, was in sich wahr ist, kann grundsätzlich gewußt werden; denn die Wahrheit ist die objektive

<sup>1</sup> Für A. N. Prior, den Begründer der modernen Zeitlogik, ist diese Offenheit der Zukunft Grund genug, ein Vorauswissen des kontingent Zukünftigen (auch bei einem allwissenden Gott) a limine für unmöglich zu erklären. Vgl. *The Formalities of Omniscience*, in: *Phil.* 37 (1962) 128 f. Im Sinne eines positivistischen Verifikationismus hält er nämlich eine Aussage über etwas für unmöglich, über das nicht bereits verifizierbare Fakten bestehen. Diese könne es aber bezüglich der futura contingentia nicht geben: Vor hundert Jahren gab es noch keine Fakten bezüglich meiner jetzigen Existenz, nicht einmal das Faktum, daß es keinerlei Fakten gab (vgl. *Time and Modality*, Oxford 1957, 31).

<sup>2</sup> Anders als P. T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge 1977, 40 glauben wir, daß auch der Begriff der Allwissenheit (nicht nur der Allmacht) unmittelbar mit dem in sich Widersprüchlichen konfrontiert ist. Zwar nicht in der Form: das in sich Widersprüchliche wissen; analog zu: das in sich Widersprüchliche tun; wohl aber in der Gestalt: das wissen, dessen Gewußtwerden widersprüchlich wäre (weil es prinzipiell nicht wißbar ist).

<sup>3</sup> Vgl. dazu die drei vielerörterten Thomastexte über Gottes Wissen der futura contingentia: *De veritate* q. 2, a. 12 (bes. cor.), *S. c. gen.* I 67, *S. th.* I q. 14, a. 13.

Grundlage dafür, daß etwas gewußt werden kann. Wenn wir folglich im Sinne der zweiwertigen Logik den Aussagen über kontingent Zukünftiges einen Wahrheitswert beilegen, müßten wir sie als grundsätzlich wißbar ansehen (zumindest für einen angenommenen allwissenden Geist).

Sollen wir also den radikalen Ausweg beschreiten und die universale Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten durchbrechen, wie es bereits Aristoteles in *De interpretatione* 9 erwog? Wir würden dann festsetzen, daß den Zukunftsaussagen statt ‚wahr‘ und ‚falsch‘ die alethischen Modalitäten ‚notwendig‘, ‚möglich‘ und ‚unmöglich‘ zukommen. Die mittlere Modalität wäre hierbei im Sinne von ‚kontingenterweise möglich‘ zu verstehen und kann mannigfaltig abgestuft werden, etwa durch ‚wahrscheinlich‘ und ‚unwahrscheinlich‘.

So leichtfertig dürfen wir die binäre Logik bei Zukunftsaussagen nun doch nicht verabschieden. Welch wichtige Funktion sie hat, wird klar bei einer logischen Analyse der Überlegungen, mit denen wir Handlungen planen, die von künftigen Eventualitäten abhängig sind. Wenn wir danach fragen, welche Mittel und Verhaltensweisen im Hinblick auf erwartete Situationen die angemessensten sind, argumentieren wir oft in der Form eines *modus ponens*: „Wenn wir künftig in der und der Lage sein werden (wenn der andere das und das tun wird etc.), müssen wir jetzt folgendes tun (um dieser Situation Herr werden zu können).“ Dann setzen wir das *Antecedens*, d. h., wir nehmen als wahr an, was uns das Wahrscheinlichste dünkt: „Es wird die und die Situation kommen.“ Als *Consequens* folgt der Entschluß zu einer entsprechenden Handlung. Wichtig ist hierbei: Weil wir nur innerhalb der zweiwertigen Logik nach dem *modus ponens* aus dem zu Erwartenden für unser Handeln Schlüsse ziehen können, behandeln wir unsere Aussage, die unsere Vermutung über etwas kontingent Zukünftiges ausspricht, als sei sie wahr (wir setzen ihre Wahrheit). Folgerichtig sagen wir auch, wir hätten uns getäuscht (= Falsches angenommen), wenn unsere Vermutung durch den Ausgang widerlegt wird. Diese Äußerung setzt voraus, daß wir unsere Aussage über das kontingente Ereignis genauso vor wie nach dem Eintreten als wahrheitsdefinit ansehen.

Nun begreifen wir auch Gott als einen Handelnden, der in die menschliche Geschichte eingreifen kann. Damit muß auch Gott über Aussagen verfügen, die (zumindest von unserer Warte aus) das Künftige betreffen<sup>4</sup>. Sollen wir nun sagen, daß diese Aussagen trotz der göttlichen All-

<sup>4</sup> Vgl. hierzu *de ver. q. 2, a. 12, cor.*: „... dixerunt quod Deus futura contingencia non cognoscit. Sed hoc non potest esse, quia secundum hoc non haberet providentiam de rebus humanis, quae contingenter eveniunt.“ Auch Thomas geht also von Gott als Handelndem aus. Seine Fürsorge (*providentia*) ist nicht nur eindeutig auf Künftiges gerichtet, sondern muß auch auf das Kontingente bezogen sein: Beim unveränderlich Notwendigen ist ein planendes Eingreifen unmöglich. Die *futura contingencia* müssen somit, da sie erstens dem göttlichen Blick nicht entzogen sein können und Gott zweitens absolut unfehlbar ist, unfehlbar Gewußtes sein.

wissenheit aus seinem Wissen ausgenommen sind, so daß auch Gott sich in seinen Erwartungen getäuscht sehen kann? Und dies, obgleich wir die Zukunftsaussagen wenigstens faktisch als wahrheitsfähig handhaben und damit so tun, als seien sie grundsätzlich, d. h. vom logischen, wenn auch nicht unbedingt vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus wißbar. Hieraus wird verständlich, warum man in der Tradition eigentlich nie auf den Gedanken verfallen ist, der göttlichen Allwissenheit das Wissen um die *futura contingentia* zu benehmen.

Nun zum anderen Horn des Dilemmas, in das uns der Begriff einer Allwissenheit zu bringen scheint: Nehmen wir mit Thomas an, Gott könne das kontingent Zukünftige zwar nicht als solches wissen, wohl aber kenne er es aus seiner ganz anderen Perspektive heraus, der das Künftige zeitlos gegenwärtig vorliegt. Die Frage, ob und wie eine solche zeitlose Präsenz der Dinge möglich ist, wollen wir vorerst auf sich beruhen lassen. Aber hebt nicht gerade diese Zeitlosigkeit des Wissens die göttliche Allwissenheit auf, da Gott dann solche Aussagen nicht kennen kann, die ein unreduzierbares Zeitelement enthalten? Der Zeitlogiker Prior jedenfalls glaubt, in die Feststellung, daß ein Ereignis vorüber ist, gehe wesentlich das Zeitbewußtsein ein. Gewiß könne man statt dessen die zeitlos gültige Aussage machen, daß ein Zeitpunkt später sei als ein anderer, zu dem ein bestimmtes Ereignis stattfand. (Noch besser ist es vielleicht zu sagen, um den Begriff ‚Zeit‘ ganz zu beseitigen, man ordne zwei Punkte innerhalb eines Ereigniszusammenhangs zeitlos gültig einander in bestimmter Weise zu). Aber daß bei einer solchen Umwandlung ein konstitutives Element der Aussage einfach wegfällt, glaubt Prior an folgendem zu sehen: Die große Erleichterung, die in der Aussage enthalten ist, daß etwas Unangenehmes vorüber ist, sei notwendig an ein Zeitbewußtsein geknüpft und könne daher nicht auf eine zeitlose Ebene transponiert werden<sup>5</sup>.

Ausgehend von unserem Zeitbewußtsein, das sich im Wechsel von Erwartungen, Erfahren, Erinnern vollzieht, sieht Prior in der Zeitlichkeit notwendige Bedingungen der Ereignisse selbst, unabhängig von der besonderen Struktur unseres Bewußtseins und unserer Zeiterfahrung. Für Thomas hingegen gehört die Zeitlichkeit nur zu den Bedingungen, wie wir ein Objekt erfassen und uns darüber verständigen (*modus intelligendi sive significandi*), nicht zu der gemeinten Sache selbst (*res significata*).

<sup>5</sup> Vgl. dazu: *Thank Goodness that's Over*, in: *Phil.* 34 (1959) 12–17, und: *The Formalities* 116 (Anm. 1).

I. Die Zeitstufe als *modus significandi*

Wichtig ist, zu dieser Frage einen Blick zu werfen auf die Quästionen in S. th. I, die der quaestio 14 über das Erkennen Gottes vorangehen. Zuvor stellt Thomas nämlich eine Art Metareflexion an, inwiefern wir Gott erkennen (q. 12) und über ihn etwas aussagen können (q. 13). Eine Kernthese ist: Wegen der Nichtunivokität von Schöpfer und Geschöpf sind viele grundlegende Eigentümlichkeiten unserer Termini (*nomina*), wenn sie auf Gott angewandt werden, sachlich unzutreffend. D. h., viele Konnotationen (*consignificatum*) gehören nur zum *modus significandi*, der sich nach unserem *modus intelligendi* richten muß und daher dem *modus essendi* unserer Erfahrungswelt entspricht<sup>6</sup>. (Denn allein im Ausgang von ihr bilden wir unsere Begriffe). Dieser *modus significandi* braucht also nicht einem Objekt überhaupt angemessen zu sein. Unsere Termini treffen darum, auf Gott angewandt, nicht genau die *res significata*. So ist bei unseren Substantiven ein Unterschied von Subsistierendem, aber Zusammengesetztem (*nomina concreta*) und Einfachem, aber nicht Subsistierendem (*nomina abstracta*) impliziert, der bei Gott nicht gegeben ist (q. 13, a. 1, ad 2). Ebenso entsprechen die Zeitstufen (englisch: *tenses*) unserer Verben lediglich menschlichen Erkenntnisbedingungen. Der (bezeichneten) Sache nach treffen sie auf Gott nicht zu oder nur insofern, als seine Ewigkeit mit jeder Zeit koexistiert (13, 1, ad 3). Deutlicher noch spricht Thomas in *De veritate* q. 1, a. 6, ad 6 aus, daß die Zeit nur zum *modus intelligendi* (und damit zum *modus significandi*) gehört. Der Einwand hatte gelautet: Auch im kreatürlichen Bereich sei die Wahrheit unveränderlich. Die Wahrheit der drei Aussagen „Sokrates sitzt“, „Sokrates wird sitzen“ und „Sokrates hat gegessen“ sei ein und dieselbe (damit gibt es also nur *eine* unveränderliche Wahrheit); denn die Ursache ihrer Wahrheit sei dieselbe: das Sitzen des Sokrates. Thomas erwidert: Gewiß, die *res significata* sei dieselbe, aber der *modus intelligendi* sei verschieden; denn der Intellekt denkt, wenn er die Aussageverknüpfung bildet, die je verschiedene Zeit hinzu<sup>7</sup>, da er, wie wir hinzufügen können, selbst in der Zeit steht und so das eine Ereignis aus verschiedener Perspektive betrachtet.

In S. th. I q. 16, a. 8, ad 4 antwortet Thomas auf denselben Einwand scheinbar entgegengesetzt: Die bezeichnete Sache selbst, das Sitzen des Sokrates, verhalte sich in verschiedener Weise, je nachdem ob Sokrates sitze, gegessen habe oder sitzen werde. Deshalb sei auch die Wahrheit verschieden, die in diesem sich wandelnden Tatbestand gründet. Mithin müsse sie verschieden bezeichnet werden. Hier wird die Reihe vollstän-

<sup>6</sup> ... *nomina* quae Deo attribuiamus, *hoc modo* significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis ... (S. th. I q. 13, a. 1, ad 2).

<sup>7</sup> Quamvis autem sit eadem *res* quae significatur illis tribus propositionibus, non tamen est idem intellectus earum, quia in compositione intellectus adiungitur tempus.

dig aufgeführt vom *modus essendi*: *sessio non eodem modo se habet*, über den *modus intelligendi*: *veritas<sup>8</sup> diversimode se habet*, zum *modus significandi*: *diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro<sup>9</sup>*.

Wenn wir zwischen diesen beiden Antworten keinen Widerspruch annehmen wollen, müssen wir die Sache selbst, um die es geht (*res significata*) von der Art und Weise, wie es um sie steht (*se habere, modus essendi*) unterscheiden. Sicherlich gehört zu den Objekten unserer Erfahrungswelt real untrennbar ihr Seinsmodus der Vergänglichkeit, daß sie nicht immer sind, sondern zuerst noch nicht sind und hernach nicht mehr sind. Aber da es gemäß der Lehre von der Analogie, d. h. Nichteinheitlichkeit des Seienden nicht bloß Gradunterschiede, sondern eine un-reduzierbare inhaltliche Verschiedenheit gibt, dürfen wir daraus nicht folgern, daß Zeitlichkeit der Seinsmodus für ein Objekt überhaupt ist. Somit ist dieser *modus* begrifflich auch von solchen Objekten abtrennbar, mit denen er real unlösbar verknüpft ist. Daher ist beispielsweise das Sitzen des Sokrates als die *res significata* auch für sich begreifbar ohne Bezug auf eine Zeitstufe.

Diese Beobachtung entfaltet Thomas, indem er bei einer Aussage neben die spezielle Satz Wahrheit (*veritas significationis<sup>10</sup>*) noch die allgemeine Sachwahrheit (*veritas rei*) stellt<sup>11</sup>. Die Satz Wahrheit kann nach der Adäquationstheorie als eine Übereinstimmung von Satz und Tatsache aufgefaßt werden. Hier kommt es darauf an, daß der *modus significandi* sive *intelligendi* dem *modus essendi* entspricht. D. h., die Zeitstufen der Verben müssen die Sukzession der Ereignisse angemessen wiedergeben. Hier kann sich die Wahrheit eines Satzes in Falschheit verwandeln, wenn die bisherigen Verhältnisse sich gewandelt haben und die Aussage dem nicht angeglichen wurde (daß Sokrates z. B. inzwischen aufgestanden ist). Anders ist es bei der *veritas rei*. Diese Sachwahrheit, die die Aussage

<sup>8</sup> Die Wahrheit bezieht sich für Thomas primär auf den Intellekt.

<sup>9</sup> *Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.*

<sup>10</sup> Thomas nennt sie auch *veritas intellectus*. Damit ist aber nicht etwa eine vorsprachliche geistige Wahrheit gemeint. Vielmehr ist für sie, wie wir hier nicht im einzelnen ausführen können, die Aussagestruktur wesentlich. Deshalb kann Thomas sagen: „*Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus.*“ (S. th. I q. 16, a. 7 cor.) Die Übersetzung als ‚Satzwahrheit‘ ist also berechtigt.

<sup>11</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. *De veritate* q. 1, a. 7, ad 2 und S. th. I q. 16, a. 8, ad 3: *Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, in quantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.*

mit allen übrigen Seienden (res) gemeinsam hat, besteht darin, daß die jeweilige Sache ihrer idealen Norm genügt. Hier wird der Satz selbst als res aufgefaßt und wird so in sich selbst und nicht in Relation zu der bezeichneten Tatsache betrachtet. Denn es ist einem Satz akzidentell, einen bestehenden Sachverhalt zu bezeichnen. Die Sätze der Dichtung tun das nicht. Ein Satz, der seiner idealen Norm genügt, der also die syntaktischen und semantischen Wohlgeformtheitsbedingungen erfüllt, braucht lediglich einen Sinn zu haben, d. h. einen propositionalen Gehalt (einen Gedanken) auszudrücken, den jeder dieser Sprache Mächtige verstehen und nachvollziehen kann, ganz unabhängig davon, ob dem eine Tatsache entspricht oder nicht. Diese Wahrheit kann die Aussage nicht verlieren, solange sie ihre Natur als Aussage wahr (retinere naturam suam, De veritate 1, 7, ad 2); denn es ist ihr als Aussage wesentlich, eine vox significativa zu sein, einen verstehbaren Sinn auszudrücken<sup>12</sup>. Ein solcher begrifflich ausgedrückter Sinn ist etwas Allgemeines. Bei ihm kommt es daher nicht auf das ‚hic et nunc‘ an. Für das Sinnverstehen von „Sokrates sitzt“ ist es gleichgültig, ob Sokrates im Augenblick (nunc) tatsächlich sitzt. Erst wenn es um die Bedeutung der Aussage geht, d. h. nach Frege um ihren Wahrheitswert (veritas significationis), muß man sie mit der raumzeitlichen Wirklichkeit konfrontieren. Hier sind die Zeitbedingungen ausschlaggebend für die Wahrheitsbedingungen<sup>13</sup>.

Die begrifflich ausgedrückten Gedanken, so könnte man bildlich sagen, sind etwas im luftleeren Raume Schwebendes, sie sind nicht eingebunden in die zeitliche Abfolge der realen Dinge. Daher kommt es hier nicht auf Zeitstufen an, um die zeitliche Relation zwischen dem Sprecher und dem tatsächlichen Ereignis auszudrücken, die beide dem zeitlichen Nacheinander unterworfen sind. Wer ein Märchen anhört, braucht auf diese zeitliche Beziehung nicht zu achten. Er kann prinzipiell einem ‚Es-war-einmal‘-Märchen gegenüber die gleiche Haltung einnehmen wie gegenüber einer Zukunftsvision. Wenn der Erzähler es versteht, den Inhalt fesselnd zu schildern, kann es dem gebannt Zuhörenden widerfahren, daß er Raum und Zeit um sich herum vergißt und sich den erzählten Inhalt in seiner Phantasie so lebhaft vergegenwärtigt, als geschähe es jetzt.

## II. Praesentialitas als repraesentatio

Das zuletzt Gesagte bringt unserer Anschauung näher, was damit gemeint sein könnte, daß Gott alles als gegenwärtig erkennt. Das wird uns klarer, wenn wir das Gegenwärtig-vor-sich-haben als ein Sich-vergegen-

<sup>12</sup> Sicut enuntiationi est essentielle ut significet illud ad quod significandum est instituta (De veritate q. 1, a. 7, ad 4).

<sup>13</sup> Die Thomistische Unterscheidung einer veritas significationis und einer veritas rei bei einer Aussage ist m. E., wie es die vorausgegangenen Erörterungen zeigen, auch nach heutigen sprachanalytischen Maßstäben sinnvoll. Lediglich eine terminologische Kritik könnte man anbringen, daß das mit ‚veritas rei‘ Gemeinte besser nicht als ‚Wahrheit‘ bezeichnet werden sollte.

wärtigen (repraesentatio) begreifen. Zuvor müssen wir jedoch beim Begriff der Gegenwärtigkeit eine Zweideutigkeit klären. Was meint die Formulierung des Aquinaten, Gott erkenne das Kontingente ‚in seipso‘ und ‚in sua praesentialitate‘? Bedeutet es: Er erkennt das Kontingente, wie es in Gott selbst, in Gottes Gegenwart ist? Oder meint es: Er erkennt es, wie das Ding in sich selbst ist, wie es ist, wenn es selbst gegenwärtig vorhanden ist? Rein sprachlich gesehen sind beide Deutungen möglich. Die zweite ist zweifellos weit heikler. Aber in S. th. I q. 14, a. 13, cor. werden die beiden Wendungen eindeutig so gebraucht. Wenn es zu Beginn heißt: *contingens ... in seipso, secundum quod iam actu est*, so kann ‚seipso‘ hier nur auf das Kontingente zu beziehen sein. Folglich muß es auch weiter unten so verstanden werden, wo Thomas den Gegensatz ‚contingens in seipso‘ – ‚contingens ut est in sua causa‘ wieder aufgreift: „Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.“ Ähnliches gilt von ‚in sua praesentialitate‘. „Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes ... sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua praesentialitate.“ Der Gegensatz wäre witzlos, wenn es bedeutete ‚in Gottes Gegenwart‘. In Gottes Gegenwart sind auch die Begriffe der Dinge (*rationes rerum*). Thomas will mehr sagen: Gottes Blick erfaßt die künftigen Dinge so vollkommen, daß er ihre Gegenwart (in sua praesentialitate), ihr aktuelles Sein (in actu), sie selbst (in seipso) vorwegnimmt.

Sachlich ist selbstverständlich auch die erste Lösung zutreffend: Gott erkennt die Dinge in sich selbst; er braucht nicht über sich hinauszugehen wie das menschliche Erkennen, weil die Dinge schon immer in seiner Gegenwart sind. Weil beide Bedeutungen sachlich zutreffen, könnte man sagen, es handele sich um eine intendierte Doppeldeutigkeit. Diese Annahme wird bekräftigt durch eine Stelle (*De veritate* q. 23, a. 2, ad 7), wo explizit beides nebeneinander behauptet wird und wo ‚in seipso‘ sich bemerkenswerterweise auf Gott bezieht: „Quia per hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit intuetur res et prout sunt *in seipso*; et prout sunt *in propria natura*“.

Wie dieses Nebeneinander zu verstehen ist, erhellen folgende Sätze: „Quamvis res non fuerint ab aeterno in propria natura, tamen intellectus divinus fuit *adaequatus rebus in propria natura futuris in tempore*; et ideo veram cognitionem, ab aeterno habuit de rebus etiam in propria natura quamvis rerum veritates ab aeterno non fuerint“ (*De veritate* q. 1, a. 5, ad 11). Hieraus geht klar hervor: Primär erkennt Gott die künftigen Dinge nur in sich (Gott) selbst, sie sind ihm gegenwärtig. Wenn Thomas sagt, Gott erkennt sie auch so, wie sie in sich selbst, in ihrer eigenen Natur, in ihrer aktuellen, gegenwärtigen Existenz sind, so handelt es sich nur um ein *Als-ob*. Die Dinge existieren nicht seit aller Ewigkeit, sind nicht schon

immer präsent. Daß Gott sie so erkennt, *als* wären sie bereits in ihrer aktuellen Existenz selbst präsent, bedeutet nur so viel, daß seine Erkenntnis ihrer künftigen Existenz in der Zeit, ihrer eigenen Natur voll angemessen (*adaequaetus*) ist.

Was wir uns unter diesem voll angemessenen Sich-gegenwärtig-machen des Künftigen zu denken haben, läßt sich aus dem Begriff der *repraesentatio* erschließen (vgl. *De veritate* q. 2, a. 5, ad 5 und ad 7). Diese Relation, daß man sich eine Sache vergegenwärtigt oder darstellt, erfordert nur, daß im Erkennenden eine Entsprechung (*similitudo*) zur erkannten Sache ist, nicht aber, daß diese Entsprechung eine Übereinstimmung in der Natur (*conformitas in natura*) bedeutet<sup>14</sup>. Die Entsprechung begründet die Erkenntnis nämlich nicht auf Grund ihres eigenen Seins, das sie im Erkennenden hat – nur in diesem Falle käme es auf eine übereinstimmende Beschaffenheit an –, sondern eben durch ihre Relation zum Erkenntnisobjekt (*res intellecta*), daß sie dieses repräsentieren soll<sup>15</sup>. Daher muß die *similitudo* nur der *res intellecta*, d. h. nur jedem die Sache selbst wesentlich ausmachenden Zug Genüge tun; das braucht jedoch nicht in derselben Art und Weise zu geschehen wie in dieser Sache (*per modum quo est in re*, a. a. O. cor.). Ein Sinnending braucht in der Universalursache nicht in dieser materiellen, vereinzelt, zeitlichen und veränderlichen Weise repräsentiert zu werden.

Bezogen auf die Zeitproblematik ergibt sich daraus: Die Zeit stellt jedenfalls einen sachlich bedeutsamen Zug (eine *res*) dar. Kann doch durch eine zeitliche Sukzession sogar ein Widerspruch aufgelöst werden. (Das Widerspruchsprinzip aber ist nach Thomas sogar für Gott gültig). Ersatzlos wegfallen darf die Zeitkomponente daher bei der Repräsentation nicht. Und doch gehört die Zeitlichkeit nur zu unserem *modus intelligendi*. Das bedeutet: Sie braucht nicht in dieser Weise (in zeitlichem *Modus*), sie braucht nicht als Zeitlichkeit wiedergegeben zu werden. Ihre Entsprechung (*similitudo*) könnte auch eine rein gedankliche Zuordnung der einzelnen Ereignisse zueinander in der Gleichzeitigkeit sein<sup>16</sup>. Denn

<sup>14</sup> *Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum* (*De veritate* q. 2, a. 5, ad 5).

<sup>15</sup> *Similitudo enim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam* (*De veritate* 2, 5, ad 17).

<sup>16</sup> Wenn man die These der Unveränderlichkeit Gottes aufrechterhalten will, ist m. E. entscheidend, folgerichtig auch zu sagen, daß Gott kein Zeitbewußtsein haben kann, daß er die Zeit nicht als Zeit wissen kann. *Kretzmann*, *Omniscience and Immutability*, in: *JPh* 63 (1966) 409–421 hat nämlich argumentiert, daß ein Wissen des Zeitpunkts Veränderlichkeit impliziere. Dagegen wendet sich zwar *Castañeda*, *Omniscience and Indexical Reference*, in: *JPh* 64 (1967) 203–210; ihm schließt sich an *Swinburne*, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, c. 10, 162 ff. In einer Metakritik an *Castañeda* hat jedoch *A. Kenny*, *The God of Philosophers*, Oxford 1979, 42–48 sich für die Auffassung *Kretzmanns* stark gemacht, daß Unveränderlichkeit und Wissen der Zeit unvereinbar sind. Das wird man nicht leicht widerlegen können. Und doch braucht man daraus nicht die Schlußfolgerung *Kennys* zu ziehen, Unveränderlichkeit stelle die Allwissenheit Gottes in Frage. Wenn man anders als *Kenny* ein zeitlo-

genauso wie verschiedene Zeitpunkte können verschiedene gedankliche Hinsichten einen Widerspruch auflösen.

Bei diesen Erwägungen bewegen wir uns wohlbemerkt in den Gefilden der *veritas significationis*. Die *veritas rei* war sozusagen nur als Hilfsgröße eingeführt worden, um die Möglichkeit aufzuzeigen, ein Ereignis als solches zeitunabhängig zu betrachten, da ein Sinn unabhängig von der Zeit verstehbar ist. Bei Gottes Erkennen der Welt geht es nun aber nicht um bloßes Sinnverstehen (wie beim Anhören dichterischer Aussagen etwa), sondern um eine adäquate Erkenntnis der Ereignisse, also die *veritas significationis*, die als *adaequatio* bestimmt ist.

Darum darf hier, wie Thomas in *De veritate* q. 2, a. 13, ad 8 klar sieht, die Zeitkomponente bei dem Ereignis, daß Sokrates läuft, nicht einfach fallengelassen werden. Zwar gilt, daß Gott diese Aussage jederzeit unveränderlich weiß. Denn seine Ewigkeit koexistiert mit jedem Zeitpunkt, und sein Wissen, das nach Thomas mit seiner Existenz identisch ist, verändert sich genausowenig wie er selbst in Abhängigkeit von der Zeit. Damit nun aber nicht, wenn das Ereignis selbst nicht mehr da ist, aus dem wahren Wissen, indem es sich nicht der veränderten Sachlage anpaßt, ein falsches Meinen wird, muß die Zeit, die nicht indexikalisch auf den Zeitpunkt des Wissens bezogen sein kann, in den gewußten Inhalt selbst hineingenommen werden: „*Et ideo quamvis non sit modo verum, Socratem currere, sed cucurisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur utrumque tempus quo utrumque enuntiabile est verum.*“ Gott weiß also: Die Aussage „Sokrates läuft“ ist zu dem und dem Zeitpunkt wahr. Dieses gesamte von Gott Gewußte ist aber im Unterschied zur Teilaussage „Sokrates läuft“ zeitlos gültig<sup>17</sup>. Genauer müßten wir sagen, da Gott kein Zeitbewußtsein hat: Gott weiß, an welchem Punkt innerhalb des begrifflich gedachten Zusammenhangs der Geschehnisse die jeweilige Aussage ihre Gültigkeit hat.

ses Wissen zumindest für diskutabel hält, kann man argumentieren, Zeit sei gar kein (für ein unveränderliches Wesen nicht wißbarer) Wissensgegenstand (*res*), sondern nur die Form (*modus*) des menschlichen Bewußtseins von den Dingen.

<sup>17</sup> Kritik geübt hat *P. T. Geach*, *Logic Matters*, Oxford 1972, 323 f. an der Auffassung, die u. a. in dieser Thomasstelle impliziert ist, das Wissen sei eine zweistellige Relation zwischen dem Wissenden und der gewußten Aussage. Bei diesem Verständnis werde die Aussage als ein individuelles Objekt behandelt, es sei aber unsinnig, daß ein individuelles Objekt gewußt werden könne. – Letzteres ist richtig, gewußt werden kann nur ein *Logos*, d. h. ein Verhältnis, daß etwas von etwas gilt. Demnach müßte das Wissen als dreistellige Relation konstruiert werden: A weiß C von B. Geach hat sich nun aber kurz zuvor (319 ff.) dafür stark gemacht, daß man die zweistellige Relation als Sonderform eines einstelligen Prädikats deuten kann. Mit gleichem Recht darf man die dreistellige Wissensrelation reduzieren auf die zweistellige zwischen Wissendem und gewußtem Verhältnis (*Logos*). – Damit läßt sich aber die Frage nicht so einfach vom Tisch fegen, die sich bei der zweistelligen Relation in aller Schärfe stellt: Inwiefern bedingt eine Änderung im Gewußten nicht zwangsläufig eine Änderung im Wissenden, d. h. in Gott, zumal wo das Wissen ein dem Wissenden immanenter Akt und keine von außen beigelegte Bestimmung ist? Zur Lösung trägt die im Haupttext behandelte Bemerkung von Thomas bei, vor allem ist aber zu bedenken, daß Gottes Wissen praktisches Wissen ist, wie Geach richtig hervorhebt (ebd. 324 ff.) (vgl. dazu Teil III).

Die Deutung der praesentialitas als repraesentatio hilft noch eine weitere Schwierigkeit zu lösen. Es ist nämlich ein logisch bedeutsamer Unterschied, ob wir von Gottes Sich-vergegenwärtigen oder vom Gegenwärtig-sein der Objekte für den schauenden Gott sprechen. Gegenwärtigsein heißt soviel wie Zugleichsein und damit wäre die symmetrische und transitive Relation der Gleichzeitigkeit bezeichnet. Das aber hat folgenden Widerspruch zur Konsequenz: Wenn Gottes Ewigkeit mit allem Zeitlichen zugleich ist, dann muß auf Grund der Symmetrie umgekehrt dieses Zeitliche – nehmen wir als Beispiele zwei zeitlich auseinanderliegende Ereignisse – mit Gott gleichzeitig sein. Wegen der Transitivität müßten dann diese nichtgleichzeitigen Ereignisse auch untereinander gleichzeitig sein<sup>18</sup>. Thomas stellt so oft unter Beweis, daß er die grundlegenden logischen Gesetze richtig zu gebrauchen weiß (teils bewußt, meist aber mehr intuitiv), daß wir ihm kaum unterstellen dürfen, ihm sei dieser Widerspruch einfach entgangen: vermeiden läßt er sich, wenn wir die asymmetrische Relation der repraesentatio zugrunde legen: Nur der Erkennende stellt sich sein Objekt vor, vergegenwärtigt es sich, nicht umgekehrt.

Auf keinen Fall dürfen wir also ein Zugleichsein der göttlichen Ewigkeit mit jedem einzelnen zeitlichen Ereignis im Sinne einer *zeitlichen* Relation (Gleichzeitigkeit) annehmen. Tatsächlich soll der Ausdruck „Gegenwärtigkeit“ die Vollkommenheit des göttlichen Sichvorstellens (repraesentatio) künftiger Ereignisse charakterisieren gegenüber dem unvollkommenen Antizipieren des Künftigen durch das menschliche Vorstellen. Von einer Vorwegnahme (Antizipation) dessen, was im zeitlichen Ablauf erst später kommen wird, dürfen wir zwar auch beim göttlichen Erkennen sprechen, sofern wir von unserem Standpunkt aus, für den diese Ereignisse noch künftig sind oder gewesen sind, eine Aussage über Gott machen. Diese göttliche Vorwegnahme kontingenter Zukunftereignisse ist aber anders als die menschliche keine undeutliche Vorahnung oder Vermutung, sondern eine Schau, die an Klarheit und Präzision in nichts hinter dem vollkommensten Erfassen eines gegenwärtig Existierenden zurückbleibt. Obgleich die Dinge und Ereignisse nicht seit aller Ewigkeit existieren, stellt Gott sie sich schon immer so vollkommen vor, *als ob sie gegenwärtig* Existierende wären.

An diesem Punkt erhebt sich die Frage: Wie ist eine solche Vorwegnahme der künftigen Existenz möglich? Die Antwort lautet: Weil Gottes

<sup>18</sup> Vgl. A. Kenny, Divine Foreknowledge and Human Freedom, in: Kenny (Hrsg.): Aquinas. A Collection of Critical Essays, London 1969, 264: „The whole concept of a timeless eternity, the whole of which is simultaneous with every part of time, seems to be radically incoherent. For simultaneity as ordinarily understood is a transitive relation . . . On St. Thomas' view, my typing of this paper is simultaneous with the whole of eternity. Again, on this view, the great fire of Rome is simultaneously with the whole of eternity. Therefore, while I type these very words, Nero fiddles heartlessly on.“

Wissen praktisches Wissen ist, ein Wissen, wie es der Hersteller von seinem geplanten Werk hat, ein Wissen, das schöpferisch und verursachend wirkt. Und weil Gottes Schöpferwissen zur Realisierung im Unterschied zu menschlichen Werkprojekten nicht auf eine von ihm unabhängige Voraussetzung angewiesen ist (Material), nimmt es vollkommen die Existenz vorweg. Auch dies zeigt im übrigen, daß wir nicht von einem Gegenwärtigsein der Objekte für Gott sprechen sollten, so als sei der erkennende Gott rein passiv, rein rezeptiv; vielmehr handelt es sich um ein Sich-gegenwärtig-machen, Gott ist der Aktive, Gott der Handelnde.

### III. Sichvergegenwärtigen als praktisches Wissen

Das Verständnis von Gottes ewigem Wissen im Sinne der Gegenwartigkeit bietet eine Möglichkeit, es als praktisches Wissen aufzufassen. Käme es allein darauf an, die Projektion der zeitlichen Aufeinanderfolge in eine rein gedankliche Abfolge, d. h. in das Zugleich von nur begrifflich unterscheidbaren Ereignissen verstehbar zu machen, dann wäre unser Vergangenheitswissen das geeignete Modell. Denn in der Rückschau umfassen auch wir zeitlich oft weit Auseinanderliegendes in einem Zugleich, um bestimmte gedankliche Beziehungen herstellen zu können<sup>19</sup>. Nun ist aber das Vergangene das bereits Determinierte, unabänderlich Vorgegebene. Stellen wir dem die offene, noch veränderbare Zukunft gegenüber, so ergibt sich, daß die Gegenwart das ist, wo sich der Übergang von der Offenheit zur Festlegung vollzieht. Dem entspricht, daß die Gegenwart die Zeit ist, in der wir handeln; denn Handeln bedeutet ja nichts anderes, als daß wir das noch Offene auf etwas Bestimmtes festlegen, daß wir Fakten schaffen, daß wir dem noch Bestimmbaren eine bestimmte Gestalt geben. Würde Gottes Wissen im ewigen Zugleich nach dem Modell des zusammenfassenden Rückblicks auf Vergangenes verstanden, implizierte das ein deterministisches Weltbild: Gott schaut das, was immer schon feststand. Denn Gott erkennt ein Ding in seiner Essenz, d. h. in dem, was etwas seinem Wesen nach schon immer war<sup>20</sup>. (Das Wesen wäre nach dieser Auffassung also das auch für Gott Vorgegebene, schon immer unveränderlich Feststehende). Das neuplatonische Modell eines göttlichen Gegenwartswissens birgt jedoch eine andere Möglichkeit in sich, die Thomas aufgreift, nämlich Gottes Wissen als das Wissen eines Handelnden von seiner eigenen Tat zu verstehen. Das bedeutet: Gott schaut nicht an sich schon Festgelegtes, sondern Offenes. Die Festle-

<sup>19</sup> Bezeichnend ist hier der Begriff ‚re-praesentatio‘. Das zeitlose Vor-uns-haben, das Uns-gegenwärtig-machen (praesentatio) gelingt uns Menschen nur in bezug auf bereits Zurückliegendes (re-). Bei Gott müßte man von praesentatio sprechen, weil er unterschiedslos alle Zeitstufen vor sich hat.

<sup>20</sup> So lautet die wohl falsche Deutung des Aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι: das Wesen, was etwas schon immer war.

gung, die für ein Wissen nötig ist, basiert erst auf seinem freien Entschluß, etwas in bestimmter Weise zu gestalten, und dem Bewußtsein, das er von diesem seinem Entschluß hat.

Ein Entschluß aber ist Sache des Willens. So verwundert es nicht, daß die soeben skizzierte Auffassung die skotistische Lösung der Frage ist, wie Gott die *futura contingentia* vorauswissen kann (knapp dargestellt in *Reportata Parisiensia* lib. I dis. 38 [3]). Wir werden jedoch sehen, daß letztlich bereits Thomas diese Auffassung vertreten hat, auch wenn Duns Scotus glaubte, ihn wegen seiner Auffassung kritisieren zu müssen, Gott wisse das Künftige als gegenwärtig.

Der (Rep. Par. I 38 nur angedeutete) Ausgangspunkt für Duns Scotus ist, daß der Intellekt ein naturhaftes Vermögen ist, das sich nicht aus sich selbst heraus bestimmen kann<sup>21</sup>. Eine Festlegung durch den Intellekt bedeutete daher eine naturhafte Notwendigkeit. Denn wenn die Verbindung oder Trennung der einzelnen Termini, d. h. ihre affirmative oder negative Verknüpfung zu einer Aussage bereits vom Intellekt festgestellt werden könnte, dann müßte diese Verknüpfung bereits in den Termini enthalten sein, d. h., es handelte sich um eine analytische, also eine notwendige Wahrheit. Wenn Gott eine kontingente Wahrheit vorauswissen soll, dann darf der Intellekt nur eine neutrale Einstellung zu der Verknüpfung der einzelnen von ihm erkannten Termini haben, er muß dem Willen also eine offene Möglichkeit präsentieren. Dieser legt sich in freier Selbstbestimmung auf die Verbindung oder Trennung fest. Und das Selbstbewußtsein um diese Determination aus freiem Entschluß heraus ermöglicht dann ein bestimmtes Wissen.

Auch wenn Thomas nicht wie Scotus davon ausgeht, daß der Intellekt ein bloß naturhaftes Vermögen ist, sieht auch er den Willen als determinierenden Faktor bei Gottes praktischem Wissen an. Ausgehen wollen wir dazu von den vier Weisen des göttlichen Wissens, die Thomas im Hinblick auf den Gegensatz ‚theoretisch‘/‚praktisch‘ unterscheidet in *De veritate* q. 3, a. 3 (vgl. auch *S. th. I q. 14, a. 16* und *De veritate* q. 2, a. 8). (1) Etwas ist wesentlich von seinem Ziel her bestimmt. Das Ziel des praktischen Erkennens aber ist das tatsächliche Herstellen eines Werks (*operatio, opus*). Nur von dem hat Gott folglich ein eigentliches praktisches Wissen, d. h. ein aktuell praktisches Wissen, was er irgendeinmal verwirklicht. (2) Das uneigentliche praktische Wissen, das nur der Möglichkeit nach (*habitu, virtute*) praktisch ist, ist entsprechend auf das Herstellbare ausgerichtet, ohne das tatsächliche Herstellen zu intendieren. Zwei Bedingungen einmal von seiten des Erkenntnisgegenstandes, einmal des Erkenntnissubjekts müssen dabei erfüllt sein. Es muß sich erstens um einen

<sup>21</sup> Daß der Intellekt nicht selbst-, sondern fremdbestimmt ist, zeigt sich für Scotus darin, daß er nicht wählen kann, ob er einsehen will oder nicht, sondern von vornherein dazu determiniert ist, das sich ihm Darbietende einzusehen (vgl. *In metaphysicam quaestiones subtilissimae*, lib. IX, q. 15 [6]).

Gegenstand handeln, dessen Herstellung in der eigenen Gewalt liegt (er muß operabilis sein). Zweitens muß man den Gegenstand unter dem Gesichtspunkt betrachten, daß er herstellbar ist. Entsprechend diesen zwei Bedingungen gibt es zwei Weisen des spekulativen Wissens. (3) Von solchen Gegenständen hat man nur ein spekulatives Wissen, die man unmöglich herstellen kann. So kennt Gott sich selbst in rein spekulativer Weise. (4) Aber auch herstellbare Objekte kennt man bloß spekulativ, wenn man sie unter nur begrifflich unterscheidbaren Gesichtspunkten betrachtet, die keine realen Konstituentien der Sache bezeichnen, denen also nichts unmittelbar in der Realität entspricht. Diese vierte Weise stellt jedoch keine selbständig vorkommende Art des göttlichen Wissens dar, sondern begleitet ergänzend die beiden Arten des praktischen Wissens, nämlich sein Wissen um das, was er zu irgendeiner Zeit schaffen wird bzw. geschaffen hat (*scientia visionis*) und sein Wissen um das, was er zu keiner Zeit schafft, obgleich es möglich wäre (*scientia simplicis intelligentiae*).

Wichtig für unser Thema ist zu fragen, worin der Übergang vom uneigentlichen (2) zum vollkommenen, bereits aufs Werk selbst bezogenen praktischen Wissen (1) zu sehen ist. Um den Unterschied dieser beiden göttlichen Wissensformen geht es in *De veritate* q. 2, a. 13, cor.<sup>22</sup>. Auf der einen Seite steht das Wissen als solches, das nicht nur die entia, sondern genauso auch die non entia umgreift, d. h. Gottes Bewußtsein von seinen Möglichkeiten ohne einen Bezug auf ihre Realisierung oder tatsächliche Existenz (*scientia simplicis intelligentiae*). Wie Scotus betont also auch Thomas, daß das Wissen an sich bei Kontingentem die Möglichkeit zu Entgegengesetztem offen läßt, sowohl zu den tatsächlich geschaffenen Bestimmungen (entia) als auch zu deren Nichtrealisierung (non entia), oder – etwas anders gewendet – sowohl zu positiven Bestimmungen (entia) wie zu deren Negationen. Auch nach Thomas bringt erst der Wille die Festlegung (Determination) auf etwas Bestimmtes: „... ex parte voluntatis, quae determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat.“ Der Willensentschluß also, etwas Bestimmtes hervorzubringen, macht aus dem als solchem noch offenen Wissen das aktuell praktische Wissen (*ordinare ad opus*), das ein Wissen um etwas Bestimmtes, zu irgendeiner Zeit Reales ist (*scientia visionis*): „... secundum quemdam modum scientia Dei sit tantum existentium in praesenti, praeterito vel futuro, scilicet secundum quod scientia ordinatur ad opus, quod facit voluntas.“

Ähnlich betont Thomas in *S. th. I q. 14, a. 8, cor.* die Offenheit des Intellekts, die durch den Willen determiniert werden muß, damit Gottes

<sup>22</sup> Der Kontext, der uns hier nicht weiter beschäftigen soll, ist die Argumentation: Eine etwaige Variabilität bei Gott kann nicht in der eigentlichen Wissenskomponente liegen, die gleicherweise Seiendes wie Nichtseiendes umfaßt, sondern allenfalls in der Willenskomponente, die im aktuell praktischen Wissen impliziert ist.

Wissen (*scientia*) ursächlich wirken, also aktuell praktisch sein kann: „Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem *scientia oppositorum*), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum ... Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res ... Unde necesse est quod sua *scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.*“

Entsprechende Überlegungen ergeben sich auch im Horizont Einzelnes/Allgemeines: „Practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur, nam practicae cognitionis finis est operatio quae in singularibus est“ (S. c. gen. I 65). Auf der Ebene des unvollkommenen, bloß virtuellen praktischen Wissens betrachtet Gottes Intellekt allgemeine begriffliche Möglichkeiten, die er hat. Wegen ihrer Allgemeinheit sind sie unbestimmt und offen und können daher, auch miteinander kombiniert, keine restlose Determination schaffen (das ist nur nach Leibniz denkbar). Diese schafft erst der Wille, der sich auf das Einzelne richtet, indem er die Herstellung (*operatio*) will, die stets Verwirklichung eines bestimmten Einzelnen ist. Das vollkommene praktische Wissen oder die *scientia visionis* erkennt daher dank des implizierten Willenselements das Einzelne.

Die Bedeutung des praktischen Wissens für Gottes Erkennen des Einzelnen zeigt sich auch in *De veritate* q. 2, a. 4, ad 7. In diesem Artikel geht es um die Frage, inwiefern Gott, indem er sich erkennt, auch all die anderen Dinge erkennen kann, und zwar in eigentümlicher Erkenntnis (*propria cognitio*), d. h. in dem ihnen eigenen Begriff (*propria ratio*), obgleich er ein universales Erkenntnismedium ist. Ein solches eigentümliches Erkennen wäre nicht möglich, wenn Gott eine universale Form wäre in der Weise einer Gattung. Denn diese enthält die Differenzen nur im Sinne der materiellen oder passiven Möglichkeit (*potentia passiva sive materialis*). D. h., es muß ein eigener, neuer Erkenntnisakt hinzukommen, durch den die potentiell enthaltenen Differenzierungen explizit gemacht werden. Die universale Ursache hingegen ist eine *potentia activa*, sie kann Differenzierungen bewirken. Das bedeutet: Indem Gott sich als diese alles bewirkende Ursache erkennt, erkennt er im selben Akt auch all die Differenzierungen, die er zu bewirken vermag.

Dieses Aktivvermögen, das zugleich Aktivursache ist (*causa activa*), entspricht dem aktuell praktischen Wissen Gottes, das nach Thomas Ursache der Dinge ist. Und sofern Gott das, was er zu keiner Zeit herstellt, als in seinem Vermögen liegend betrachtet (*intuetur ut in potentia sua existens*)<sup>23</sup>, entspricht das uneigentliche praktische Wissen dem bloßen Vermögen. Um unser Verständnis dieser beiden sich entsprechenden Be-

<sup>23</sup> Vgl. *de ver.* q. 2, a. 8, cor. Wir wollen hier davon absehen, daß Gott, wie Thomas an dieser Stelle sagt, die niemals Existierenden in höherem Maße noch in ihrem Ziele erkennt, d. h., daß er sie von seiner eigenen Güte her versteht, die durch diese Geschöpfe manifestiert werden könnte.

griffspaare noch zu vertiefen, wollen wir den Begriff des intentionalen Ausgerichtetseins auf ein bestimmtes Hervorbringen einführen. In *De veritate* q. 2, a. 8, cor. unterscheidet Thomas hierdurch das eigentliche praktische Wissen von dem bloß potentiell praktischen Wissen, das in anderer Perspektive auch als spekulatives Wissen bezeichnet werden kann, weil bei ihm das wesentliche Moment der Praxis fehlt, nämlich das Ziel, das in der Verwirklichung besteht. Dieses uneigentlich praktische oder sogar bloß theoretische Wissen begnügt sich damit, den Allgemeinbegriff von etwas Herstellbarem (*rationes operis*) zu betrachten. Das eigentlich praktische Wissen bedeutet demgegenüber eine Erweiterung (*extensio*), indem es den Begriff eines möglichen Werks durch die Absicht (*intentio*) auf das tatsächliche Hervorbringen bezieht<sup>24</sup>. Diese Absicht, die den Allgemeinbegriff mit dem Verwirklichen eines bestimmten Einzelnen vermittelt, ist nichts anderes als der Wille. Der Wille also ist es, der aus dem Vermögen, das als solches laut der aristotelischen Definition offen ist für Entgegengesetztes, das Aktivvermögen macht, das intentional auf ein bestimmtes Hervorbringen ausgerichtet ist. Dessen Kenntnis, genauer Gottes Wissen um sich als eine solche Aktivursache begründet ein detailliertes Wissen um das Einzelne.

Das praktische Wissen macht also erklärlich, inwiefern Gott sich auch das Einzelne so differenziert und genau repräsentieren kann, daß dieses Wissen die Existenz, die es künftig verursachen wird, gleichsam vorwegnimmt. Zugleich verleiht es der Annahme einer Zeitunabhängigkeit des göttlichen Wissens einige Plausibilität. Es zeigt nämlich, inwiefern Gott nicht über sich hinauszugehen braucht, um von den Dingen Wissen zu bekommen, so daß das Wissen sich in Abhängigkeit von den Dingen ändern müßte, sondern wie er diese kennt auf Grund des Begriffs, den er von ihnen immer schon in sich hat, verbunden mit seinem unveränderlichen Willensentschluß, sie zu einem bestimmten Punkt des Ereigniszusammenhangs zu realisieren. Daher kennt Gott im Gegensatz zum menschlichen *artifex* auch sein bereits vollbrachtes Werk nicht durch eine empirische Beobachtung; ein solches Wissen müßte vom Gegenstand verursacht werden, was bei Gott unmöglich ist. Vielmehr aus sich selbst heraus kennt er ein jedes in genau derselben Weise, nachdem es bereits geschehen ist, wie vor seinem Eintreten, wie Thomas, gestützt auf *Ecclesiasticus* 23, 29, betont (z. B. *De veritate* q. 3, a. 3, ad 1 [*contra*]).

#### IV. Was leistet die Unterscheidung einer Notwendigkeit *de dicto* und *de re*?

Der Begriff eines praktischen Wissens Gottes hat unleugbar Erklärungskraft. Freilich beseitigt er nicht alle Schwierigkeiten. Die Haupt-

<sup>24</sup> *Speculativam quidem, sive theoreticam cognitionem habet, cum rationes operis cognoscit sine hoc quod ad operandum per intentionem applicet; sed tunc proprie habet practicam cognitionem quando extendit per intentionem rationes operis ad operationis finem.*

schwierigkeit, ob Gottes Vorauswissen mit der menschlichen Freiheit vereinbar ist, verschärft er sogar. Denn hiernach ist es der Wille, der innerhalb des Wissens die Festlegung (Determination) bewirkt; dieser aber richtet sich im Unterschied zum Wissen als solchem, wie Thomas nicht müde wird hervorzuheben, auf die Gegenstände, wie sie in sich selbst sind; der Wille Gottes beeinflusst also den Charakter der menschlichen Handlungen selbst. Wir scheinen vor ein Dilemma gestellt. Entweder wir gestehen Gott Allwissenheit zu. Das aber scheint eine lückenlose Determination des Menschen durch Gottes Willen zu erfordern, die ja die Voraussetzung ist für ein lückenloses Wissen Gottes um die kleinsten Regungen des Menschen. Oder wir nehmen an, daß Gottes Willen nur den Rahmen festlegt, innerhalb dessen dem Menschen ein Freiraum für eigene Entscheidungen bleibt. Hier läßt sich zwar konsistent denken, daß Gott so überlegen ist, daß ihm die großen Resultate der Weltgeschichte bekannt sind, weil sie seinem Willen gemäß sind, was immer der Mensch im einzelnen tun wird. Die lückenlose Allwissenheit scheint hier jedoch nicht erklärbar.

Dieses Dilemma können wir hier nicht lösen. Vielmehr wollen wir uns die Grenzen bewußtmachen, die unseren Erkenntnismöglichkeiten gesetzt sind, wenn wir über ein zeitloses Wissen etwas aussagen wollen, und erst recht, wenn wir versuchen, durch Differenzierungen zu erklären, inwiefern sich eine Notwendigkeit des göttlichen Wissens mit der Kontingenz der Ereignisse in sich vereinbaren läßt. Die These, die Zeit gehöre nur zum *modus significandi* unserer Verben, nicht zur gemeinten Sache selbst, ist ebensowenig ein positiver Beweis von Gottes Zeitlosigkeit, wie die Unterscheidung einer *necessitas de dicto* und *de re* positiv die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Kontingenz nachweisen könnte. Erwartete man das, müßte man Thomas eine *petitio principii* vorwerfen, weil die sinnvolle Anwendung dieser Distinktion die Vereinbarkeit bereits voraussetzt. Aber es wäre zuviel, in diesem Bereich definitive Beweise zu fordern. Hier können wir uns nicht auf dem Niveau von assertorischen, sondern nur von problematischen Aussagen bewegen. Thesen sind hier nicht beweisbar, sondern wir müssen uns damit begnügen, Vorwürfe gegen sie zu entkräften, sie seien unhaltbar, weil in sich widersprüchlich.

Auf einen möglichen Einwand von der Art, wie ihn heute Prior in aller Schärfe formuliert hat: Wegen der Zeitlichkeit der Geschehensstruktur seien Zeitstufen die unverzichtbare Bedingung jedes Erkennens und Prädzierens überhaupt<sup>25</sup>, stellt die Unterscheidung eines *modus significandi* von der *res significata* eine Erwiderung dar: Wir dürfen nicht generell davon ausgehen, daß die Bedingungen unseres Erkennens bzw. Prädzierens (*modus intelligendi sive significandi*) die Bedingungen überhaupt für ein Erkennen der betreffenden Sache selbst (*res significata*) darstel-

<sup>25</sup> Vgl. *The Formalities* 128 (Anm. 1).

len. Für die Zeitlichkeit insbesondere gilt: Auch wenn sie ein Seinsmodus der kreatürlichen Dinge ist, ist sie doch nicht zwangsläufig Bedingung für ein Objekt überhaupt. Unter dieser Voraussetzung, daß grundsätzlich ein Objekt in unzeitlicher Weise begreifbar ist, läßt sich auch widerspruchsfrei annehmen, daß das göttliche Erkennen die zeitlichen Objekte, die wir nur zeitlich erfassen können, in unzeitlicher Weise begreift, zumal da zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen eine unüberwindliche qualitative Differenz besteht (Nichtunivozität).

Der Vorwurf, auf den die Unterscheidung *de dicto/de re* antworten soll, lautet: Die Notwendigkeit des göttlichen Wissens um ein Ereignis ist mit der Kontingenz dieses Ereignisses in sich selbst schon aus rein logischen Gründen unvereinbar. Er läßt sich so begründen: Da ‚Wissen‘ als ‚wahres Wissen‘ definiert ist, folgt aus der Tatsache des Wissens notwendig die Wahrheit oder Tatsächlichkeit des Gewußten. Das entsprechende Konditional ist wahr: Wenn Gott etwas weiß, wird es der Fall sein. Das Antecedens, d. h. die Tatsache des göttlichen Wissens ist nun aber als etwas Ewiges absolut notwendig. Damit muß auch das Consequens dieses wahren Konditionals, d. h. das betreffende Ereignis absolut notwendig sein (vgl. S. th. I q. 14, a. 13, ob. 2 et 3, De veritate q. 2, a. 12, ob. 7). Thomas' Antwort setzt voraus, daß ein intensionaler Operator wie ‚denken‘ oder ‚wissen‘ (*pertinens ad actum animae*), der im Vordersatz eines Konditionals steht, auf das gesamte Konditional bezogen werden darf. Das vom Nachsatz bezeichnete Ereignis wird somit nicht in sich selbst (*in esse suo*), sondern als im Wirkungsbereich des intensionalen Operators (gewußt werden) stehend begriffen, man versteht es als etwas Gewußtes (*sub forma scientiae*). Damit braucht die Notwendigkeit nicht *de re* das Ereignis selbst betreffen, sondern kann sich *de dicto* auf das im Wirkungsbereich des Wissensoperators stehende Ereignis beziehen.

Dieser Versuch, das Nebeneinander des notwendigen göttlichen Wissens und eines in sich kontingenten Ereignisses zumindest logisch einwandfrei darzustellen, ist nicht frei von Schwierigkeiten. Um das zu sehen, wollen wir uns beiden Seiten zunächst getrennt zuwenden. Auf der einen Seite erhebt sich die Frage: Inwiefern ist es statthaft, das Ereignis, das, im Horizont des göttlichen Wissens stehend, notwendig ist, aus dieser Beziehung herauszulösen und ihm so, in sich betrachtet, Kontingenz zuzuschreiben? Die Antwort lautet: Man darf das Ereignis aus dem Wissenskontext herauslösen, da das Gewußtwerden eine äußere Denomination ist und damit nicht zwingend in seinem Subjekt, dem Gewußten, Realität voraussetzt, da die Realität vielmehr im Wissenden liegt<sup>26</sup>. Auf der anderen Seite fragt sich: Inwiefern kann die Notwendigkeit allein

<sup>26</sup> Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu scientiae (S. th. I 14, 13, ad 3).

im göttlichen *modus intelligendi* begründet liegen<sup>27</sup> ohne eine Grundlage in der Sache selbst? Hier kann man im Sinne von Thomas antworten: Das zeitliche menschliche Erkennen setzt zwar, um notwendig zu sein, zwingend auch im erkannten Objekt Notwendigkeit voraus; denn es steht auf grundsätzlich derselben Seinsstufe mit den erkannten Dingen und wird von ihnen sogar verursacht. Anders der Modus des ewigen göttlichen Erkennens, das Ursache der Dinge ist<sup>28</sup> und gegenüber den erkannten Dingen etwas qualitativ Anderes bedeutet. Bei dieser Lösung ist ein praktisches Wissen vorausgesetzt. Das aber wirft für die Lösung der ersten Frage eine neue Schwierigkeit auf: Kann es eine bloß äußere Denomination sein, im Sinne des praktischen Wissens gewußt zu werden? Dieses Problem muß hier ungelöst bleiben. Aber vielleicht ist es bei einem angemessenen Verständnis des praktischen Wissens nicht prinzipiell unlösbar. Und soviel können wir zumindest positiv festhalten, daß es nicht von vornherein eine handgreifliche logische Absurdität ist, Notwendigkeit und Kontingenz zusammendenken zu wollen.

<sup>27</sup> Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum *modum* quo subsunt divinae intelligentiae (S. th. I 14, 13, ad 3).

<sup>28</sup> In S. g. gen. I 67 (4.–7. Argument) argumentiert Thomas explizit mit dem hier implizierten Prinzip: Von der Ursache zum Verursachten ist ein Abfall von der Notwendigkeit zur Kontingenz denkbar, nicht aber umgekehrt, weil nur die Ursache auch ohne das Verursachte sein könnte.