

GORIS, HARM J. M. J., *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will* (Publications of the Thomas Institute Utrecht NS IV). Leuven: Peeters 1997. 345 S.

„Scandalosae et a catholicae fidei semita deviae“ lautet die Zensur von Papst Sixtus IV, in der Bulle *Ad Christi vicarii*, gegen einige Irrtümer des Petrus de Rivo über die Wahrheit künftiger Geschehnisse. Harm Goris (im folgenden G.) ist sich der spätmittelalterlichen Kontroverse an der Universität Löwen, zufälligerweise dem Erscheinungsort seiner Arbeit, durchaus bewußt (235, Anm. 40). Der erste der verurteilten Sätze lautet: „Wenn Elisabeth Lk 1 spricht und der seligen Jungfrau Maria sagt: ‚Selig, die du geglaubt hast, weil in dir vollendet werden wird, was dir vom Herrn gesagt wurde‘, scheint sie anzudeuten, daß jene Sätze, nämlich: ‚Du wirst einen Sohn gebären und seine Namen Jesus nennen; dieser wird groß sein‘ usw., noch keine Wahrheit haben.“ (Denzinger-Hünermann, 1391). Wenn man G.s Rekonstruktion der Position des Thomas von Aquin folgt, kommt diese derjenigen des Petrus de Rivo sehr nahe: „Aquinas states that the future is indeterminate in itself. That is why it cannot be known as such, i.e. as future, and that is why there is no antecedent truth (fore-truth) of propositions about future contingencies.“ (235) Auch wenn man die verurteilten Sätze in ihrem eigenen Kontext sehen muß, und darüberhin vielleicht sogar bedauert, daß überhaupt rein philosophisch anmutende Sätze verurteilt wurden, bleibt diese Nähe, systematisch betrachtet, doch bestehen.

G. setzt es sich in seiner Arbeit zum Ziel, zu zeigen, wie Thomas von Aquin die Frage nach der Kompatibilität von Gottes Vorherwissen und Prädestination auf der einen und Kontingenz und Freiheit in der Welt auf der anderen Seite beantwortet hat. In einem einführenden *ersten Teil* behandelt G. in drei Kapiteln die Themenkomplexe der Rede von Gott, der Ewigkeit Gottes und die Unterscheidung zweier Probleme, die sich aus der Frage nach der Kompatibilität ergeben. In seiner Interpretation der thomasischen Rede von Gott folgt G. weitgehend David Burrell, der die Negativität der Theologie des Aquinaten besonders herausstellt. Die starke Betonung der Negativität unserer Rede von Gott durchzieht denn auch wie ein Refrain G.s Buch. G. unternimmt es dabei auch, Burrells Thesen gegen eine mögliche Kritik zu verteidigen: „All this might create the impression that the discussion were ‚merely‘ about languages, about words. It is not. It is about ‚how God is not‘, i.e. it is about ways of being that are denied of God. Burrell acknowledges this.“ (12, Anm. 13) Auch wenn man G. zugesteht, daß nach Burrells Interpretation Thomas von Aquin nicht nur philosophische Grammatik – ungefähr im Sinne Wittgensteins – betreibt, bleibt dennoch die These, Theologie sei nach Thomas letztlich damit beschäftigt, zu zeigen, wie Gott nicht ist, kontrovers. Bekanntermaßen wendet Thomas gegen die Position, die er *Rabbi Moyses* (Moses Maimonides) zuschreibt, bezüglich des göttlichen Attributs *gut* ein: wenn wir sagen, Gott sei gut, wollen wir damit eben gerade nicht nur sagen, er sei nicht schlecht („Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus“ STh Ia, 13, 2). Diese und ähnliche Stellen lassen zumindest Zweifel daran aufkommen, ob es wirklich immer der letzte Sinn von Theologie ist, zu sagen, wie oder was Gott nicht ist. G. ist sich der Kritik an Burrell natürlich bewußt und zitiert in der erwähnten Anmerkung unter anderem Peter Burns Artikel „The status and function of divine simpleness in *Summa Theologiae* Ia, qq. 2–13.“ (The Thomist 57, 1993, 1–26), ohne jedoch des weiteren auf Burns Kritik an Burrell einzugehen. Er erwähnt lediglich, daß dieser zwischen einer *doctrine interpretation* und einer *grammar interpretation* der göttlichen Einfachheit unterscheidet, aber führt dies nicht weiter aus. Dies ist deswegen bedauerlich, weil Burrells Interpretation für G. gewissermaßen den Hintergrund abgibt, auf dem er die Problemlösung des Thomas präsentiert. G. selber stellt am Ende seiner Arbeit die Frage „Did we solve the problem?“ (305) und antwortet: „Whether one gives an affirmative or a negative answer to this question, depends on the basic attitude one has with regard to human talk about and understanding of God and about the nature and task of theology as a scholarly discipline. For Thomas Aquinas, all our speech and understanding *in divinis* is ineluctably deficient and imbued with negativity.“ (305) Mit dieser Formulierung hat Rez. auch keine Schwierigkeiten. Die Tatsache, daß unsere Sprache von Gott inadäquat, defi-

zient und mit Negativität getränkt ist, soll nicht bestritten werden. Etwas anderes ist jedoch die wesentlich stärkere Behauptung, Theologie sage letztlich nur, was Gott nicht sei (in solchen Formulierungen wie: „Aquinas' tenet that knowledge of what-God-is-not is the ultimate and most perfect knowledge we may have of Him in this life.“ 254). Das Auftreten solcher mehr als pointierter Formulierungen ist um so irritierender als G. in Kapitel 1 durchaus darstellt, in welchem Sinne Thomas unsere Sprache für defizient hält. G. stellt überzeugend dar, daß Attribute wie *gut*, die Vollkommenheiten bezeichnen, nicht bezüglich der *res significata* defizient sind, sondern bezüglich des *modus significandi*, und dies nicht nur auf grammatisch-syntaktischer Ebene, sondern auch auf logisch-semantischer (16). Somit kommt die These, Theologie beschäftige sich letztlich damit „wie Gott nicht ist“ der Sache zwar näher als die These, sie zeige „was Gott nicht ist“, aber sicherlich erschöpft sich auch darin Theologie nicht. Auf schwieriges Terrain begibt sich G. mit seiner Diskussion wie sich die verschiedenen göttlichen Attribute zueinander verhalten: „Knowledge' and will' are the major relative divine names. As said above, God's will and knowledge are in reality identical with the divine essence. However, conceptually and semantically these names differ from the name 'essence' for, among other things, they express relations.“ (20) Gerade was die Lehre von der Einfachheit Gottes (*simplicitas Dei*) angeht, ergeben sich aber erhebliche Probleme, die bei G. nur indirekt sichtbar werden. Auffällig ist dabei, daß sich G. mit der Kritik von Christopher Hughes nicht auseinandersetzt (Christopher Hughes „On a Complex Theory of a Simple God. An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology.“ Ithaca/London, 1989). Nach G. schließt die thomatische Lehre von der Einfachheit Gottes u. a. jede Rede von einer logischen Ordnung von Priorität und Posteriorität zwischen Gottes Wissen und Wollen aus. Für eine solche Rede macht er Johannes Duns Scotus verantwortlich (81). Auch die Unterscheidung zwischen immanenten und transienten Akten reflektiert keinen realen Unterschied in Gott: „In God there is no real difference between His activity of knowing and willing on the one hand and His activity of creating and justifying on the other.“ (23) Trotzdem werden Wissen und Wollen *ab aeterno* von Gott ausgesagt, Erschaffen z. B. jedoch *ex tempore*. In diesem Zusammenhang verteidigt G. auch die Lehre von der sogenannten *relatio mixta*, die gerade relative göttliche Attribute, die *ex tempore* gesagt werden, wie Erschaffen, erklären soll. Das Erschaffen der Welt ist auf der Seite der Geschöpfe eine *relatio realis*, auf der Seite Gottes jedoch eine *relatio rationis tantum* (24). Ob dies eine konsistente und adäquate Interpretation des Verhältnisses Gott-Welt ist, besonders in Anbetracht der Inkarnation, mag dahingestellt bleiben. Man fragt sich jedoch bei der Lektüre, ob und in welcher Weise die Lehre von der Einfachheit Gottes solche subtilen Unterscheidungen überhaupt zu tragen vermag, die letztlich ohnehin alle Projektionen von menschlicher Seite sind und in Gott kein *fundamentum in re* haben (was G. ja als Sündenfall des Scotus betrachtet). Es bleibt wiederum nur der Verweis auf die Negativität und Defizienz unserer Rede von Gott.

In Kap. 2 führt G. in das Problem der Ewigkeit Gottes ein und wie diese zu verstehen ist: Ewigkeit ist Atemporalität, aber nicht die Atemporalität des Zeitpunktes und auch nicht die Atemporalität, die man mit Universalien oder Mathematik verbindet, sondern eine Atemporalität, mit der wir nicht familiär sind. Obwohl sich G. an dem Ausdruck *atemporal duration* von Kretzmann und Stump stößt, stimmt er ihrer Rekonstruktion des Aquinaten in diesem Punkte weitgehend zu (mit der üblichen Reservation bezüglich der Negativität: „Eternal' does not identify God positively as is suggested by Kretzmann and Stump“ 52, Anm. 53).

In Kap. 3 führt G. zwei Probleme ein, die Thomas im Sentenzenkommentar noch nicht klar unterscheidet, aber in späteren Werken getrennt behandelt: das Problem des *temporal fatalism*, das unter dem göttlichen Attribut des Wissens abgehandelt wird, und *causal determinism*, das im Zusammenhang mit Gottes Wollen behandelt wird. Entgegen der Auffassung vieler Interpreten glaubt Thomas nach G. nicht, daß das Problem des temporalen Fatalismus durch einen bloßen Hinweis auf die göttliche Ewigkeit gelöst werden kann (57). Thomas nimmt das Problem ernster. Kurz gesagt besteht das Problem darin: „Notwendigerweise, wenn Gott notwendigerweise weiß, daß p, dann notwendigerweise p“. Nach Thomas von Aquin sind hier zwei Notwendigkeiten im Spiel: die erste Notwendigkeit basiert auf der Semantik des Prädikats „wissen“. Dies reicht jedoch

noch nicht aus: nur wenn das Antezedens selbst notwendig ist (bzw. der vom Antezedens bezeichnete Sachverhalt) ist auch das Konsequens notwendig (bzw. der von ihm bezeichnete Sachverhalt). (59) Antezedens und Konsequens sind jedoch nicht logisch notwendig, sondern, nach G., temporal notwendig („the necessity involved is best described as temporal necessity“ (60). Thomas gibt dafür, wie G. korrekt ausführt, zwei Gründe: erstens weil Gottes Wissen ewig ist und zweitens weil es entweder im *tempus* der Vergangenheit oder Gegenwart ausgedrückt wird. G. merkt dazu an: „Strictly speaking, God’s foreknowledge is eternal, not temporal, and, hence, it does not have the necessity of the past (*necessitas praeteriti*), but the necessity of immutability (*necessitas immutabilitatis*) without prejudice to divine freedom [...] However, the logical force of both kinds of necessity is equivalent.“ (60, Anm. 13). Diese Behauptung müßte freilich genauer untersucht werden, und es ist irritierend, daß G. in diesem Punkt dem Aquinaten gegenüber nicht kritischer ist. Es ist genau die uneigentliche oder uneigentlichere Rede, die übernommen wird, wenn von temporaler Notwendigkeit und temporalem Fatalismus gesprochen wird. Außerdem kann man gegen Thomas durchaus der Meinung sein, daß es entweder sinnvoller ist, das göttliche Wissen im Präsens zu benennen und dann fragt sich, ob Präteritum und Präsens die gleiche Art von Notwendigkeit zukommt (was G. später zu implizieren scheint) oder ob man, wie in manchen analytischen Rekonstruktionen, das Verb nicht in einer zeitlosen Kunstform einführen sollte. Zugegebenermaßen sträubt sich Thomas selbst gegen eine theologische Kunstsprache oder artifizielle Grammatik, wie sie sich ansatzweise bei Gilbert von Poitiers oder Alain von Lille findet, aber dafür ist die Gefahr größer, daß er sich der Analyse von Problemen widmet, die den Kern des Sachverhalts nicht treffen. Wenn G. schreibt „In short, the immutability of God’s eternal foreknowledge, signified in human language by a past tense, seems to lead to fatalism.“ (61), so scheint er zu implizieren, daß das Problem daran liegt, daß die Zeitform der Vergangenheit zu temporalem Fatalismus führt. Das gleiche gilt wenn er temporalen Fatalismus als diachronisch (*diachronic*) bezeichnet, während der kausale Determinismus als synchronische (*synchronic*) Relation charakterisiert wird (62). G. ist sich durchaus bewußt, daß lediglich unsere Rede im Praesens oder Praeteritum die Klassifizierung der Beziehung zwischen göttlichem Wissen und dem Eintreten zukünftiger Ereignisse als diachronische Relation rechtfertigt. Dies zeigt sich auch an Sätzen wie dem folgenden: „The first one concerns the diachronic relation of (our present talk about) foreknowledge and its future objects.“ (305) Lediglich die eingeklammerte Phrase erlaubt, überhaupt von einer diachronischen Relation zu sprechen. In diesem Zusammenhang ist es auch eigenartig, daß G. meistens das Verb *to foreknow* gebraucht, statt einfach *to know*. Die Diachronie liegt schließlich nicht darin begründet, daß Gott eine *praescientia* hat, sondern daß seine *scientia* im Tempus des Praesens oder Praeteritum ausgesagt wird. Auch wenn Thomas diesbezüglich recht sorglos ist, muß man ihm darin ja nicht folgen. G.’s Insistenz geht soweit, daß er z. B. Linda Zagzebski vorwirft, sie habe nicht erkannt, daß es sich bei den beiden Problemen, die auch sie unterscheidet, einmal um ein diachronisches und das andere mal um ein synchronisches handle. Rez. ist jedoch die Auffassung, daß Zagzebskis Formulierungen die Sache besser treffen und weniger mißverständlich sind, nämlich *accidental necessity version of foreknowledge dilemma* und *causal necessity version of foreknowledge dilemma* (66).

G. lehnt schließlich drei Lösungsversuche ab, die mit den Namen Bañez, Molina und Okcham verbunden sind und alle (am wenigsten vielleicht Bañez) ihre Verteidiger in der gegenwärtigen Diskussion haben, die sich hauptsächlich in den USA abspielt. G. hat gelinde gesagt keine großen Sympathien für diese späteren Lösungsversuche: „What lies, finally, at the root of both Bañez’s and Molina’s view is one and the same original sin. In both views creatures and Creator are put ontologically on a par. The fundamental distinction between creatures and Creator, according to which the Creator ‚differs differently‘ ist fully ignored and both are engaged in what Burrell has called a ‚zero-sum game‘ in which one party’s gain is inevitably the other’s loss“ (80).

Rez. erscheint diese Kritik als zu generalisierend und so nicht zutreffend. Die Gegenübersetzung von Thomas auf der einen und Molina und Bañez auf der anderen Seite resultiert aus der einseitigen, sich an Burrell orientierenden, Interpretation der Aquinatischen Theologie als negativer Theologie. Daß die beiden Barockscholastiker Geschöpfe

und Schöpfer ontologisch auf eine Ebene stellen ist eine Behauptung, die G. nicht ausreichend fundiert. G. widerspricht in diesem Zusammenhang Freddosos These, daß Molinismus und Bañezianismus alternative Versuche seien, gewisse Lücken in den Ausführungen des Thomas zu kompensieren. „In my view, there is no lacuna in Aquinas' work; there is a radical different perspective on the whole matter“ (81, Anm. 37). Dazu wird es auch weiterhin unterschiedliche Auffassungen geben.

In einem Exkurs zur Wirklichkeit der Zeit verteidigt G. schließlich eine A-Theorie von Zeit. Während bei McTaggart, auf den die Unterscheidung zwischen *A-series* und *B-series* von Zeit zurückgeht, zunächst noch von *series* die Rede war, d. h. zwei Gruppen von Zeitausdrücken, tauchen bei G. auch sofort die Begriffe *A-view* und *B-view* und *A-theory* und *B-theory* auf, die aus der späteren Diskussion stammen. G. lehnt auch die revidierte B-Theorie, die *new tenseless theory of time* ab, die zwar zugesteht, daß A-Ausdrücke nicht auf B-Ausdrücke reduzierbar sind, aber daß auf der Ebene der Ereignisse oder Dinge kein wirklicher Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht. (91) Sein Hauptargument gegen diese Theorie besteht darin, daß sie kontra-intuitiv sei. „My basic reason to adopt an A-view is that common sense intuitively tends to it ...“ (96). Sich auch in der Philosophie an grundsätzliche Intuitionen zu halten ist gewiß lobenswert, aber in diesem Falle doch nicht ausreichend. G. zieht eine Parallele zum Streit zwischen Kompatibilismus und Inkompatibilismus im Falle von Willensfreiheit und kausaler Determinierung: „analogously to the determinist who tries to argue that one is still free even if one's choice is causally determined from the outside, the B-theorist may claim that one is still free and morally responsible even if one's choice is temporally necessary.“ (96) Diese Parallele trifft aber nur bedingt zu, da es sich bei Willensfreiheit oder Wahlfreiheit und kausaler Determinierung – zumindest *prima facie* – tatsächlich um echte Gegensätze handelt, dies jedoch für das Verhältnis von Willensfreiheit oder Wahlfreiheit und temporaler Notwendigkeit keineswegs klar und deutlich der Fall ist.

In *Teil II* rekonstruiert G. die thomasische Lösung des Problems des temporalen Fatalismus. Dazu gibt er in Kap. 4 eine detaillierte und sehr informative Einführung in die Tempus-Logik, besonders in die Theorie der *Nominales* des 12. Jahrhunderts und ihrer Gegner von den *enuntiabilia* vom *complexum determinate* und *complexum indeterminate* und von *tempus significatum* und *tempus consignificatum*. Sodann zeigt G., daß Thomas im Sentenzenkommentar noch die Auffassung vertritt, die Temporalität von Aussagen des Glaubens wie z. B. „Christus wurde geboren“, „Christus wird geboren“ und „Christus wird geboren werden“ akzidentell ist, wie er diese Auffassung jedoch in *De Veritate* revidiert. Gegen die Theorie der *Nominales*, die von einer Aussage behauptet *semel verum, semper verum*, was noch der Lombarde akzeptiert, nimmt Thomas an, daß sich die Wahrheitswerte von Aussagen mit der Zeit ändern. Danach ist die Temporalität von Aussagen für diese wesentlich. G. führt jedoch zu Recht aus, daß es zur Identität des zeitlichen Dings oder Ereignisses, das durch unterschiedliche Aussagen (Präteritum, Präsens, Futur) bezeichnet wird, gegensätzliche Stellungnahmen des Thomas gibt: „... although there are texts in which Aquinas talks about the 'identical' temporal thing/event being signified by different propositions which express different truths, there also texts to be found which seem to indicate a real difference in the thing/event themselves depending on whether they are future, present or past.“ (134) Jedoch ist der Text, den er für die zweite Position anführt, nicht eindeutig: „Sessio Socrates, quae es causa veritatis huius propositionis ‚Socrates sedet‘ non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et ante quam sederet.“ (STh Ia 16, 8 ad4; 134 Anm. 85) Ob man das *non eodem modo se habet* so deuten muß, daß im Sitzen des Sokrates ein realer Unterschied besteht, je nachdem ob es vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist, ist keineswegs klar. Dies gilt immer noch, auch wenn, wie G. behauptet, der Ausdruck *modus se habendi* in Diskussionen des 12. und 13. Jahrhunderts über die *enuntiabilia* eine technische Bedeutung gehabt haben sollte. Die Frage ist dann: welche Bedeutung genau? – Nach G. führt Thomas zwei Argumente dafür an, daß menschliche Sprache nicht nur akzidentell, sondern intrinsisch von Tempora geprägt ist: Ein logisches Argument, das auf Aristoteles *Kategorien* 5 4a22 zurückgeht, und ein psychologisches.

*Kapitel 5* widmet sich der Psychologie menschlicher Erkenntnis und Wissenserwerbs

und ist eine vorzügliche Darstellung der Entwicklung, die das thomatische Denken diesbezüglich genommen hat. Ganz abgesehen von seiner Bedeutung für die Frage, wie Thomas das Problem des temporalen Fatalismus löst, ist es eine Abhandlung, die gewissermaßen noch einmal in sich selber steht. Das wesentliche Resultat für die Frage nach dem Wissen Gottes ist folgendes: „This decisive role of the knowing subject in the constitution of ‚what is known‘ is altogether overlooked in the contemporary debate on divine (fore-)knowledge. It is taken for granted that what God knows can be articulated in (tensed) propositions. It cannot.“ (212)

In Kapitel 6 schließlich stellt G. seine Version der thomatischen Problemlösung dar. Wie zu Anfang zitiert, läuft diese darauf hinaus, daß die Zukunft in sich selbst unbestimmt ist. Deshalb kann sie als solche auch nicht gewußt werden. Die Unbestimmtheit ist nicht epistemischer, sondern metaphysischer Natur (235). Damit erledigt sich das Problem des temporalen Fatalismus, es stellt sich aber noch drängender die Frage, wie Gott die Zukunft wissen kann. Eine mögliche Antwort besteht darin, unter Hinweis auf die räumlichen Analogien, die Thomas anführt, z. B. ein Kreis (die zeitlichen Ereignisse der Welt) und sein Mittelpunkt (Gott als zeitloser Beobachter), anzunehmen, Thomas habe doch eine B-Theorie der Zeit vertreten oder er wechsle illegitimerweise von einer A-Theorie einer dynamischen Zeit zu einer B-Theorie, die die Zeit vermittels eines räumlichen Analogons statisch sieht. G. verwirft diese Interpretationen und behauptet, Thomas habe konsistent eine A-Theorie vertreten. Dies ist anhand der Textlage sicher eine provokative Behauptung, die noch einige Diskussionen auslösen dürfte. Außerdem gibt G.s Version der A-Theorie einiges zu denken. Sie scheint z. B. eine Verpflichtung zu beinhalten, von bestimmten Ereignissen als „gegenwärtig in sich selbst“, „zukünftig in sich selbst“ oder „vergangen in sich selbst“ zu sprechen: „What is now present, will be past both in itself and relatively to future things. And it was future both in itself and relatively to past things.“ (251) Was genau unter diesem „in sich selbst“ zu verstehen ist, bleibt dahingestellt. G. gebraucht diese Begrifflichkeit, um sich von einer Position abzugrenzen, die Ereignisse lediglich als relativ vergangen oder zukünftig begreift, nämlich in bezug auf andere Ereignisse. Diese Position wäre immer noch mit einer B-Theorie kompatibel (246, Anm. 64). Jedenfalls vertritt Thomas nach dieser Interpretation eine radikal aktualistische und präsentische Ontologie: es gibt in der Welt nur, was es (jeweils) jetzt gibt. Ereignisse und Dinge haben nicht sowohl eine zeitliche als auch eine zeitlose Existenz, sondern nur eine zeitliche. Dabei ist zu beachten, daß das deutsche Eigenschaftswort „zeitlich“ das englische „tensed“ nur ungenau wiedergibt. Für G. sind nicht nur Sätze intrinsisch „tensed“ (d. h. sie stehen in einer bestimmten Zeitform), sondern auch Ereignisse. Dies zeigt sich an seiner Kritik von M.-T. Liskes Artikel „Was meint Thomas von Aquin mit ‚Gott weiß das Künftige als gegenwärtig?‘“ (ThPh 60, 1985, 520–537). G. bemerkt dazu: „Nevertheless, Liske is inclined to think that tensedness is only a matter of our *modus significandi* and *modus intelligendi*, not of the *modus essendi* of temporal events, that is, he is inclined to a B-theory of time. Liske's view on the matter is confused because he does not distinguish clearly between our mode of knowing (tensed), God's mode of knowing (tenseless) and the mode of being of temporal things (tensed)“ (243/244, Anm. 59). Bei G.s Gebrauch des Eigenschaftswortes „tensed“ scheint Rez. jedoch eine fragwürdige Ausweitung vorzuliegen: normalerweise ist es eine grammatische Kategorie, die etwas über Sätze aussagt und nicht über Dinge oder Ereignisse. Ob das Eigenschaftswort „tensed“ (in einer bestimmten Zeitform stehend) so ohne weiteres auf den *modus essendi* von Ereignissen (oder zeitlichen Dingen, wie G. schreibt) anwendbar ist, kann mit gutem Grund bezweifelt werden. Rez. scheint, daß der *modus essendi* von Ereignissen im Englischen besser mit „temporal“ bezeichnet werden sollte, was bezüglich einer A- oder B-Theorie neutral wäre.

Obwohl G. für seine Interpretation eindrucksvolle Texte anführen kann, ist die Sachlage doch nicht so eindeutig. In STh IIaIIae 171, 6 ad 2 schreibt Thomas: „divina praescientia respicit futura secundum duo: scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum et effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quia possint aliter evenire.“ Dies scheint doch darauf hinzudeuten, daß

Thomas, zumindest in diesem Fragekontext (der Prophetie) eine modifizierte B-Theorie der Zeit vertritt. Auch wenn A-Ausdrücke nicht auf B-Ausdrücke zurückzuführen sind, so sind zukünftige Ereignisse/Dinge „in sich selbst“ der göttlichen Sicht *praesentialiter* gegenwärtig und, was entscheidender ist, *determinata ad unum*. Deswegen stellt sich die Frage, ob Thomas, wenn er von *futura in seipsis* spricht, wirklich *futura qua futura* meinen kann. Die hier gemachte Aussage, *futura in seipsis* seien *determinata ad unum* läuft G.s Interpretation zuwider und kann auch nicht einfach damit abgetan werden, daß dies nur für *futura inquantum sunt in cognitione Dei* gilt. (Zugegebenermaßen kompliziert das Problem der Prophetie, das in Rekonstruktionen oft übergangen wird, die Sachliche. Christopher Hughes, a. a. O., diskutiert diesen Text und kommt zu dem eher radikalen Vorschlag: „Because I don't think that the way the open future turns out could make any difference to what the prophet then believes about is, I think Aquinas would be better off maintaining that God could no more give someone infallible foreknowledge of future contingents than he could present them with a round square.“ 130, Anm. 23) – Nach G.s Version ist zwar das Problem des temporalen Fatalismus gelöst, aber Thomas hat sich, wie G. richtig bemerkt, nach dieser Interpretation ein anderes Problem eingehandelt: „The more difficult problem, however, is how to explain that God knows what in itself is unknowable.“ (253) In der Tat hört sich dies mysteriös an und man darf vermuten, daß auch hier die Negative Theologie in die Lücke springen wird. Eine alternative Strategie bestünde darin, die Äußerungen des Aquinaten zu der Nichtwißbarkeit der *futura contingentia* kritischer zu betrachten als dies G. tut. Der Ausdruck „nichtwißbar in sich selbst“ scheint Aussagen über *futura contingentia* auf eine epistemische Ebene mit kontradiktorischen Aussagen zu stellen. Selbst bei Aussagen, die akzidentell falsch sind, würde man wohl kaum sagen sie seien nichtwißbar in sich selbst. Das Prädikat „wißbar“, eine Abkürzung für „kann gewußt werden“, verbirgt gewissermaßen, daß es sich dabei um einen Abkömmling eines ursprünglich zweistelligen oder mindestens zweistelligen Prädikats handelt. „x ist wißbar“ ist eine elliptische Variante von „x kann von y gewußt werden“ oder „y kann x wissen“ (in der aktivischen Form), wobei sich dann eben sofort die Frage stellt: von wem? (und eventuell: unter welcher Rücksicht? bzw. unter welcher Beschreibung?). Deswegen erscheint Rez. die Rede von „nicht wißbar in sich selbst“, obwohl sie bei Thomas vorkommt, als fragwürdig. Ohne Angabe eines Subjekts (und einer Rücksicht) bleibt dies uneindeutig. Dabei hat G. an früherer Stelle ausdrücklich auf die konstitutive Bedeutung des Wissenssubjekts hingewiesen. Gegen G. ist Rez. der Auffassung, daß Thomas konsequenterweise Ausdrücke wie „nichtwißbar in sich selbst“ – wenn es sich nicht um triviale Kontradiktionen handelt – hätte vermeiden sollen.

In einem nicht so ausführlichen *dritten Teil* widmet sich G. schließlich der Lösung des Problems des kausalen Determinismus. *Kapitel 7* stellt eine Einführung in die scholastische Modallogik dar und beinhaltet eine Kritik der sogenannten Helsinki-Schule, besonders der Sicht Simo Knuuttilas. Gegen Knuuttila wendet G. ein, daß die Scholastiker schon vor Scotus sich der Unterscheidung zwischen temporal definiten und temporal indefiniten Aussagen und ihrer Relevanz für modale Bestimmungen bewußt waren. Außerdem hält G. Knuuttilas Modell synchronischer Alternativen, das dieser Scotus entlehnt, für ungeeignet, das Problem des temporalen Relativismus zu lösen (275). G. kontrastiert den Aktualismus des Aquinaten mit dem Possibilismus des Scotus und Leibniz, der in der modernen Semantik der möglichen Welten innerhalb der Modallogik wieder zu Prominenz gekommen ist. In diesem Zusammenhang wendet er sich auch gegen John Wipfels Interpretation der thomasischen Lehre von Gottes Wissen um die nicht existierenden Möglichkeiten, die er für essentialistisch hält (273, Anm. 52). Immerhin gibt G. zu, daß Thomas diesbezüglich nicht sehr spezifisch ist: „While he affirms that there is an idea in God of what never was, is or will be, Aquinas is attentive to keeping a distinction between this idea (or ideas) and ideas of what at one time was, is or will be, although he is not very specific.“ (274) Wie jedoch G.s aktualistische Interpretation des Thomas ein solches Wissen rechtfertigen kann, ist unklar. Vermutlich handelt es sich wiederum, wie bei den *futura contingentia*, um ein Wissen von in sich selbst nicht Wißbarem. G.s These, daß Thomas Modalbegriffe bezüglich der Essenz und natürlichen Potenz von Dingen definiert und daß logische Modalitäten für ihn nur sekundär sind, stimmt Rez.

voll zu. Rez. ist jedoch der Meinung, daß man sich bezüglich Aktualismus und Possibilismus pragmatischer verhalten kann. Vielleicht offenbart dies jedoch nur sein eigenes mangelndes Verständnis für eine metaphysische Grundsatzentscheidung. Im letzten Kapitel, Kap. 8, schließlich zeigt G. die Entwicklung, die Thomas Lösungsversuch des Problems des kausalen Determinismus genommen hat. Die reife Lösung, die zuerst in *De Veritate* 23,5 auftaucht, besteht darin zu zeigen, daß Notwendigkeit und Kontingenz erst von der göttlichen Verursachung gesetzt werden. Insofern besteht kein Konkurrenzverhältnis zwischen kreatürlicher Kontingenz und der Notwendigkeit göttlicher Verursachung: „That is, ‚necessity‘ is said analogically of divine and creaturely causation. A created necessary cause excludes the contingency of the effect, but the uncreated necessary cause does not.“ (298) Nun ist es notorisch schwer zu zeigen, worin der Unterschied denn besteht: G. spricht davon, daß die göttliche Verursachung menschliche Verursachung ermöglicht und unterstützt („His causation does not compete with the causation of creatures, but rather supports and grounds it.“ 299). An anderer Stelle spricht er jedoch davon, daß Gott die menschliche Verursachung verursacht („God causes the created cause to cause.“ 302) In diesem Spannungsfeld bewegt sich in der Tat die thomatische Theorie, die einerseits an der Nichtkompetitivität göttlicher und menschlicher Verursachung festhalten will, andererseits, besonders in der Lehre vom *concursum divinum*, ein stärkeres Konzept göttlicher Verursachung zu vertreten scheint, als es bei manchen modernen Transzendentalisten der Fall ist, die lediglich von „Ermöglichung“ durch göttliche Verursachung reden. (Zu dieser Problematik siehe auch Alfred J. Freddoso ‚Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature‘ in ‚Divine and Human Action‘, ed T. V. Morris, Ithaca/London 1988, 74–118). Wie man die thomatische Formel aus der *Summa contra Gentiles*, nämlich daß jegliche menschliche Handlung in ihrer Ganzheit sowohl von Gott als auch dem menschlichen Handlungssubjekt gesetzt ist, *totum ab utroque*, verstehen kann, wird vielleicht in der Tat nur dann einsichtig, wenn man wie G. der Negativität in Thomas Theologie eine letzte Rolle zukommen läßt.

Die schon öfters erwähnte Negativität ist denn auch der hohe Preis, den man zu zahlen hat, wenn man G.'s Rekonstruktion der thomatischen Lösungsversuche akzeptiert. Manchen wird dieser Preis vermutlich zu hoch sein. G. selbst bemerkt dazu: „But this is not a licence to retire intellectually. [...] Apparent contradictions press for intellectual rigour in analysing, and examining our words and concepts“ (305). Weder Thomas von Aquin noch G. wird man *intellectual retirement* vorwerfen können. G.'s Buch ist auch für den, der von der Burrellschen Rahmenthese nicht überzeugt ist, in seiner detaillierten und teilweise provozierenden Analyse eine profitable Lektüre, von der man viel lernen kann. Es wird sicherlich noch zu manchem Nachdenken und zu mancher fruchtbaren Kontroverse Anlaß sein.

R. SCHNIERTSHAUER S. J.

FRANCISCO DE VITORIA: *Vorlesungen II* (Relectiones). Völkerrecht – Politik – Kirche.

Lateinisch-deutscher Text, Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von Joachim Stüben. Hrsg. v. Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven und Joachim Stüben (Theologie und Frieden 8). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1997. 838 S.

Nun liegt der zweite und zugleich letzte Band der lateinischen Edition und deutschen Übersetzung der Relectiones des Francisco de Vitoria (1483–1546) vor. Den ersten Band besprach ich in „Theologie und Philosophie“ 72 (1997) 597–599. Der zweite Band vervollständigt das Bild von Arbeitsweise, Argumentation und Themenwahl dieses Dominikanerprofessors, der sich bis zu seiner Emeritierung nicht scheute, „heiße Eisen“ seiner Zeit vor Stadt- und Hofleuten und nicht bloß vor Studenten anzusprechen. Ja für ihn wurde die Relectio geradezu *das* Instrument, um seine Gedanken zu verbreiten.

Die Argumentation des Vitoria stützte sich auf das Naturrecht, die Heilige Schrift und die Kirchenväter, doch bediente er sich auch der Beispiele und Ereignisse aus der Geschichte, vor allem der antiken, und griff nicht selten auf eine Art „Common sense“ zurück. In der Relectio „Über das Kriebsrecht“ finden sich auf engstem Raume Beispiele für diese Argumentationsvielfalt (547; dieser Hinweis und alle folgenden Hinweise entstammen dem vorgestellten 8. Bd., dem 2. der Relectiones, falls kein ausdrück-