

## Gottes ewiges Wissen vom Zeitlichen – und der freie Mensch

VON JOHANNES STOFFERS SJ

Wenn Gott alles weiß, auch das, was ich in Zukunft tue, bin ich dann frei? Diese Frage, so direkt gestellt, ist eine philosophische Problemfrage, die seit mindestens 1600 Jahren debattiert wird. Mit zwei jüngst in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen haben Thomas Schärtl<sup>1</sup> und, auf diesen antwortend, Johannes Grössl<sup>2</sup> zum Thema Stellung genommen. Schärtl legt dar, inwiefern ein klassisches Verständnis von (Gottes) Ewigkeit in der aktuellen Religionsphilosophie nicht mehr konsensfähig ist. Die Vorzüge eines äternalistischen<sup>3</sup> Standpunkts macht er dagegen mit Blick auf die Allwissenheit und das Vorherwissen Gottes plausibel. Er skizziert schließlich eine Möglichkeit, Gottes Ewigkeit zu denken, bevor er mit einer Metareflexion über den Gott der Philosophen endet. Grössl geht auf Schärtls Vorschläge ein und versucht, im Wesentlichen aufzuzeigen, dass die zur Lösung des Vorherwissensproblems angeführte These einer Rezeptivität des ewigen Gottes zu einer anderen Inkonsistenz führt. In meinen Beitrag will ich vor allem Grössls Überlegungen aufgreifen, indem ich (1) seine Ausführungen zur Lösung des Vorherwissensproblems und zum rezeptiven Äternalismus kritisch kommentiere und aufzeige, dass eine solche Konzeption eines „rezeptiven Äternalismus“ mit Überlegungen zum Wissen Gottes, wie es bei Thomas von Aquin beschrieben wird, vereinbar ist. Ich diskutiere (2) vertiefend den Stellenwert von Gottes ewigem Wissen in Bezug auf zeitliche Sachverhalte und argumentiere mit Boethius und Anselm von Canterbury dafür, dass Gott deswegen von zeitlichen Dingen weiß, weil er als Ewiger mit allen Geschehnissen gleichzeitig ist und sie als gegenwärtig ablaufen sieht, dass also von einem äternalistischen Standpunkt aus eine Kompatibilität zwischen göttlichem (Voraus-)Wissen und menschlicher Freiheit vertreten werden kann. Schließlich verteidige ich (3) die These, dass diesem ewigen Wissen zum Trotz Gott in der Schöpfung der Welt frei ist, da sein Wissen der ebenfalls ewigen Schöpfungsentscheidung logisch nachfolgt. Eine zirkuläre Abhängigkeit von kontingentem Wissen über die Schöpfung und freier Wahl unter den möglichen Welten besteht deshalb nicht.

---

<sup>1</sup> T. Schärtl, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: ThPh 88 (2013) 321–339.

<sup>2</sup> J. Grössl, Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärtl, in: ThPh 89 (2014) 200–214.

<sup>3</sup> Als ‚äternalistisch‘ wird die These bezeichnet, der zufolge Gott ewig, im Sinne von der Zeitlichkeit enthoben, gedacht werden muss. Davon zu unterscheiden ist ein Verständnis von (Gottes) Ewigkeit, das auf eine nicht endende Dauer innerhalb der Zeit zielt; dafür wird der Begriff ‚sempiternalistisch‘ verwendet.

## 1. Keine Lösung für das Vorherwissensproblem? Der rezeptive Äternalismus

Die Allwissenheit Gottes und die menschliche Freiheit seien miteinander inkompatibel, so wird vielfach angenommen. Wenn nämlich Gott unfehlbar vorausweiß, was ein Mensch in Zukunft tun wird, hat dieser keine Möglichkeit, anders zu handeln, als Gott es schon weiß, und ist deswegen nicht frei. An dieser, hier nur grob skizzierten Argumentation ist vor allem – und mit Recht – bemängelt worden, dass Gottes Wissen in einer Art von Vergangenheit zu liegen scheint, wie schon die Begrifflichkeit vom *Vorauswissen* suggeriert. Dagegen betonen Vertreter eines äternalistisch gedachten Gottes, dass weder Gott selbst noch sein Wissen zeitlich, sondern ewig ist. Da Grössl in seinem Aufsatz den Äternalismus kritisch untersuchen will, bringt er als einen ersten wichtigen Schritt das bekannte, auf Peter van Inwagen zurückgehende Konsequenzargument sowie das von Schärfl beschriebene,<sup>4</sup> ausführlichere Argument gegen die Unvereinbarkeit von Gottes (Voraus-)Wissen und menschlicher Freiheit in eine Form, die einer äternalistischen Position entspricht. Nicht von einem Vorauswissen, sondern von einem ewigen Wissen ist also die Rede. Das in den Blick genommene Ereignis vom 5. August 2014 gilt hier als ein zukünftiges.<sup>5</sup>

- (1) Gott hat eine ewige, unfehlbare Überzeugung davon, dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält [Annahme].
- (2) Die Aussage, dass Gott eine ewige Überzeugung darüber hat, dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig<sup>6</sup> [auf Grund der *Notwendigkeit der Ewigkeit*].
- (3) Wenn eine Proposition  $p$  (jetzt-)notwendig ist und  $p$  strikt<sup>7</sup>  $q$  impliziert, dann ist auch  $q$  (jetzt-)notwendig [Transfer von Notwendigkeit:  $p \wedge (p \rightarrow q) \Rightarrow q$ ].
- (4) Wenn Gott eine ewige, unfehlbare Überzeugung hat (= weiß), dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, dann wird Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag halten [Unfehlbarkeit Gottes].

<sup>4</sup> Vgl. Schärfl, 328 f., mit dem Hinweis in Anm. 35 auf die Vorlage Linda Zagzebskis.

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. Grössl, 202 f.

<sup>6</sup> Diesen Begriff von „jetzt-notwendig“ verwendet Grössl anstelle von „akzidentell notwendig“, um eine Notwendigkeit auszudrücken, „wenn es weder zum jetzigen Zeitpunkt noch in der Zukunft der Fall ist, dass jemand die Macht hat, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde“ (ebd. 202).

<sup>7</sup> Von „strikt“ Implikation spricht, ebenso wie Grössl, 203, auch Schärfl, 329. Der Begriff geht auf Clarence I. Lewis und Cooper H. Langford zurück, die ihn als Präzisierung gegenüber dem weiteren, aber zu Paradoxien führenden Begriff der materialen Implikation vorschlagen; vgl. C. I. Lewis/C. H. Langford, *Symbolic Logic*, New York 1932, besonders 136–147. Strikte Implikation meint, der alltäglichen Intuition von Implikation durchaus entsprechend, gemäß der Definition von N. Bunnin/J. Yu, *strict implication*, in: *The Blackwell dictionary of Western philosophy*, Malden/MA 2004, 660: „One proposition implies another (If P then Q) in the strict sense of the word if and only if it is impossible that P should be true and Q false, that is, if the statement ‚P is true and Q is false‘ is inconsistent.“ Vgl. auch den Eintrag zu „material implication“ ebd. 413.

- (5) Die Aussage, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig [aus 2–4].
- (6) Wenn die Aussage, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, jetzt-notwendig ist, dann kann er nicht mehr in einer Weise handeln, dass er den besagten Vortrag nicht hält [Logisches Konsequenzargument].
- (7) Wenn man (unter denselben Umständen) nicht anders handeln kann, als man handelt, dann handelt man nicht frei [Prinzip der Alternativen Möglichkeiten].
- (8) Ergo: Thomas Schärrtl handelt im Blick darauf, dass er in Innsbruck einen Vortrag halten wird, nicht frei [aus 6 und 7].

Es sei vorausgesetzt, dass diese Umformung korrekt ist (ich sehe keinerlei Anzeichen dafür, dass dies nicht der Fall wäre). Grössl führt nun aus, welche Prämissen oder Schlussfolgerungen „ein Vertreter der Zeitlosigkeit Gottes“ in Zweifel ziehen kann, um den Erweis eines theologisch begründeten Fatalismus zu verhindern. Denn er zeigt sich überzeugt, dass der Äternalist grundsätzlich nicht besser dasteht als beispielsweise ein Offener Theist, der von einer Zeitlichkeit Gottes ausgeht, sondern ebenso erweisen muss, wie Gottes Allwissenheit und die Freiheit des Menschen miteinander vereinbar sind.<sup>8</sup> Zudem scheine sich der Äternalist in einer noch weniger komfortablen Position zu befinden, da er – anders als der Offene Theist – Prämisse (1) nicht abschwächen oder gar ablehnen könne; er würde sonst entweder einen fehlbaren Gott annehmen oder behaupten müssen, Gott „könnte sich dieses Wissen aufgrund seiner (vom Äternalisten postulierten) Unveränderbarkeit nie erwerben (wüsste also nur notwendige Sachverhalte, was mit einem christlichen Gottesbild schwer zu vereinbaren ist)“<sup>9</sup>. Dem ist – zunächst – nichts hinzuzufügen. Letztlich erfolgreich könne nur das der Schlussfolgerung von (2) aus (1) zu Grunde liegende Prinzip bezweifelt werden, demzufolge die Ewigkeit notwendig ist. Klärungsbedürftig ist freilich, welche Art von Notwendigkeit der Ewigkeit damit abgesprochen wird; Grössl lässt dies offen. Für ihn ergibt sich aus solch einem Schritt: „Als Folge wäre Gott zwar immer noch als zeitlos gedacht, aber bezüglich seines Wissens rezeptiv und damit abhängig von der Welt.“<sup>10</sup>

Dieser Strategie geht Grössl unter dem Titel eines „Rezeptiven Äternalismus“ ausführlicher auf den Grund.<sup>11</sup> Dass das Prinzip der Notwendigkeit der Ewigkeit nicht selbstevident sei, versucht er durch die Möglichkeit ewiger,

<sup>8</sup> Vgl. *Grössl*, 203.

<sup>9</sup> *Grössl*, 203 f.

<sup>10</sup> *Grössl*, 204.

<sup>11</sup> Diesen Begriff schlägt er vor, um die Position zu beschreiben, der zufolge der ewig gedachte Gott beispielsweise sein Wissen aus der Welt bezieht, insofern also rezeptiv ist. Linda Zagzebski habe den Begriff als „hilfreich und angemessen“ bezeichnet, um ihren Standpunkt wiederzugeben, so *Grössl*, 205, Anmerkung 13.

von Gott erschaffener Entitäten plausibel zu machen:<sup>12</sup> Was erschaffen wird, ist – Gottes Freiheit in seinem schöpferischen Tun vorausgesetzt – nicht notwendig, aber welche geschaffene Entität wäre denkbar, die zugleich ewig ist? Bei ewigen Wahrheiten, von denen die meisten behaupten, dass sie notwendigerweise gelten und *nicht* geschaffen sind, ist nicht einmal sicher, ob es sich wirklich um „Entitäten“ handelt. Dann blieben als Kandidaten noch reine Geistwesen, Engel: Sie gelten als von Gott frei geschaffen, jedoch nicht als ewig.<sup>13</sup> Ich sehe also nicht, wie die genannte Denkmöglichkeit einer geschaffenen *und* ewigen Entität beibehalten werden kann. Meinem Eindruck nach verweist Linda Zagzebski, auf deren Überlegungen Grössl sich bezieht, lediglich darauf, dass die Überzeugung von der Notwendigkeit des Vergangenen mehr durch alltägliche Intuition gedeckt sei als jene von der Notwendigkeit des Ewigen, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die meisten Menschen nur eine schwache Vorstellung von dem haben, was Ewigkeit meint.<sup>14</sup>

Tatsächlich geht es aber, verbunden mit dem umstrittenen Prinzip der Notwendigkeit der Ewigkeit, um die grundsätzliche Frage, ob zeitliche Ereignisse ewige Entitäten beeinflussen können. Grössl bejaht dies, mit Berufung wiederum auf Zagzebski, und kennzeichnet die Beziehung zwischen dem ewigen Wissen Gottes und den zeitlichen Ereignissen als eine „konstitutive Abhängigkeit“. Gegen Versuche einer anderweitigen Interpretation<sup>15</sup> weist er durch eine formale Argumentation nach, dass ein in der Zeit Handelnder zu einem bestimmten Zeitpunkt durch sein Tun Macht über einen Teil von Gottes ewigem Wissen hat:<sup>16</sup>

- (9) Wenn ich zum Zeitpunkt  $t$  eine Handlung  $A$  ausführe, dann hat Gott ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung  $A$  ausführen werde  $[(A \rightarrow GkA)]$ .
- (10) Wenn ich zum Zeitpunkt  $t$  eine Handlung  $A$  unterließe, hätte Gott kein ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung  $A$  ausführen werde  $[(\neg A \rightarrow \neg GkA)]$ .
- (11) Folglich gilt: Die Tatsache, dass ich  $A$  ausführe, impliziert notwendigerweise Gottes ewiges Wissen, dass ich  $A$  ausführen werde, und umgekehrt  $[(A \leftrightarrow GkA)]$ .
- (12) Ich habe zum Zeitpunkt  $t$  Macht darüber, die Handlung  $A$  zum Zeitpunkt  $t$  auszuführen, wie auch die Macht darüber, sie zu unterlassen [Libertarismus / PAP<sup>17</sup>].

<sup>12</sup> Vgl. Grössl, 205.

<sup>13</sup> Entschieden äußert sich in diesem Sinne Thomas von Aquin, S.th. I quaestio 61, articulus 2, corpus.

<sup>14</sup> Vgl. L. Zagzebski, Eternity and Fatalism, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hgg.), God, Eternity, and Time, Farnham 2011, 65–80, 74; jetzt auch in deutscher Übersetzung als: Ewigkeit und Fatalismus, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hgg.), Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015, 195–219, 210.

<sup>15</sup> Vgl. Grössl, 205.

<sup>16</sup> Zum Folgenden vgl. Grössl, 206; lediglich die Nummerierung der Schritte ist verändert.

<sup>17</sup> Principle of Alternate Possibilities.

- (13) Wenn ich über  $x$  Macht habe, und  $x$  notwendigerweise  $y$  impliziert, dann habe ich auch über  $y$  Macht [Vermögens-Transfer-Prinzip].
- (14) Folglich gilt: Ich habe zum Zeitpunkt  $t$  Macht über einen Teil von Gottes ewigem Wissen.

Zu diesem Argument ist anzumerken, dass (11) einer Erläuterung bedarf: Die Aussage „und umgekehrt“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass, selbst wenn das Implikationsverhältnis gleichwertig ist, dies nicht in ein Verhältnis von Verursachung übersetzt werden darf – sofern es denn sinnvoll ist, in der Beziehung von Faktum und Wissen eines Faktums in kausalen Kategorien zu denken. Konkret heißt das: Meine Ausführung der Handlung A ist Ursache dafür, dass Gott ewiges Wissen von dieser Handlung A hat, aber es gilt nicht umgekehrt, dass Gottes ewiges Wissen meine Handlung A verursacht. Möglicherweise erscheint manchem diese Erläuterung als überflüssig, doch im Zusammenhang mit dem theologischen Fatalismusargument ist sie es sicher nicht.

Ein Thomist, so Grössl, gerate angesichts der Konzeption eines rezeptiven Äternalismus in ernste Schwierigkeiten; aus seiner Überzeugung verbiete sich der Gedanke, dass der ewige Gott von irgendetwas Geschöpf beziehungsweise von dessen Tätigkeit in der Zeit abhängig sein könne. Ein Blick auf den Gewährsmann des Thomisten, auf Thomas von Aquin selbst, und in den ersten Teil der *Summa Theologiae*, bestätigt diesen Eindruck zunächst: Gott wisse von Anderem (und damit muss selbstverständlich das Geschaffene gemeint sein), erkenne dies jedoch in sich (Gott) selbst, insofern sein eigenes Wesen die Ähnlichkeiten der Dinge umfasst.<sup>18</sup> Anderes zu erkennen bedeutet selbstverständlich, dessen unveränderliches Wesen zu erkennen. Entsprechend kann Thomas auch formulieren, dass Gottes Wissen die Ursache der (geschaffenen) Dinge sei.<sup>19</sup> Diese und ähnlich lautende Stellen gelten jenen als Beleg, die Thomas von Aquin so interpretieren, dass ihm zufolge ein göttliches Wissen niemals rezeptiv, sondern immer nur ursächlich gegenüber Anderem sein kann. Liest der Thomist aber in derselben *Quaestio* 14 noch etwas weiter, stößt er im dreizehnten Artikel auf die Frage, ob Gott denn auch das in der Zukunft liegende Kontingente erkenne. Die Antwort fällt positiv aus:

Ich antworte so, dass Gott alles weiß, nicht nur, was in Wirklichkeit ist, sondern auch, wie oben dargelegt, was sowohl in Seinem Vermögen wie in dem Vermögen des Geschöpfes liegt. Unter diesem aber gibt es manche uns kontingente Ereignisse der Zukunft. Also folgt daraus, dass Gott die kontingenten Ereignisse der Zukunft erkennt.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I 14,5, corpus (ed. R. Busa; Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 207): „Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso“. Verstärkend noch heißt es in *ad secundum*: „Ea vero quae sunt alia a deo, intelliguntur a deo in quantum essentia dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia dei.“

<sup>19</sup> Ebd., articulus 8, corpus (208): „[...] quod scientia dei est causa rerum“.

<sup>20</sup> Ebd., articulus 13, corpus (209): „Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae;

Rückverwiesen (*supra ostensum est*) wird dabei auf die im neunten Artikel von *Quaestio* 14 verteidigte These, dass Gott dasjenige erkennt, was im Vermögen des Geschöpfes liegt, also seine Tätigkeiten im Wirken, Empfangen, Denken, Vorstellen oder Bezeichnen.<sup>21</sup> Sofern es dabei um Dinge (und darunter fasst Thomas auch Ereignisse) geht, die bloß gegenwärtig nicht sind, aber einmal wirklich waren beziehungsweise sein werden, habe Gott zu ihnen im Wissen der Schau (*scientia visionis*) Zugang, die ihm auf Grund seiner Ewigkeit gegenüber allem offensteht, was irgendwann einmal in der Zeit sich zuträgt. Die Tatsache, dass in Artikel 13 von *uns* kontingenten Ereignissen der Zukunft (*contingentia nobis futura*) die Rede ist, darf nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass es sich um Begebenheiten handelt, die allein uns als zufällig *erscheinen*, während sie aus Gottes Perspektive notwendig sind. Wäre dies so gemeint, dann hätte Thomas im weiteren Verlauf diesen Unterschied herausgearbeitet.<sup>22</sup> Demnach ist von Ereignissen die Rede, die an sich kontingent sind, sich also beispielsweise der freien Entscheidung eines Geschöpfes verdanken.

Weder im *corpus* des neunten noch in dem des dreizehnten Artikels wird ausdrücklich behauptet, dass Gottes Wissen von den möglichen Geschehnissen durch die zeitlichen Begebenheiten „konstituiert“ werde. Umgekehrt schließt Thomas allerdings aus, dass Gott es der Betrachtung der (in ihm selbst liegenden) Ursachen entnehmen könne:

Wer demnach eine kontingente Wirkung nur in ihrer Ursache erkennt, hat von ihr nur eine mutmaßliche Erkenntnis. Gott aber erkennt alles Kontingente, nicht nur insofern es in seinen Ursachen gegeben ist, sondern auch, sofern ein jedes der kontingenten Ereignisse in sich selbst wirklich ist.<sup>23</sup>

Demnach bliebe, nach Ausschluss des einen Gliedes, nur mehr übrig, dass Gott sein ewiges Wissen aus der Wirkung, das heißt aus dem Ereignis selbst bezieht, das sich in der Zeit vollzieht. Darauf greift er natürlich nicht wie ein endlicher Betrachter diskursiv, sondern instantan zu; sein Blick ist „von Ewigkeit her auf alle Dinge gerichtet, sofern sie in ihrer eigenen Gegenwärtigkeit“

---

horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod deus contingentia futura cognoscat.“ (Übersetzung: JS)

<sup>21</sup> Ebd., articulus 9, corpus (208): „Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit deus, etiam si actu non sint.“

<sup>22</sup> Auch der Schluss des Textcorpus aus Artikel 13, der das Ergebnis zusammenfasst (209), unterstreicht, dass die unfehlbare Erkenntnis durch Gott die Kontingenz der Ereignisse nicht aufhebt: „Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.“

<sup>23</sup> Ebd., articulus 13, corpus (209): „Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.“ (Übersetzung: JS)

tigkeit stehen“<sup>24</sup>. Ich sehe nicht, wie Thomas diese Aussagen sonst verstanden haben sollte, wenn nicht so, dass Gottes ewiges Wissen auch davon abhängig ist, welche Ereignisse sich in der Zeit abspielen. Dabei setzt er – wie deutlich geworden ist – selbstverständlich einen äternalistischen Standpunkt voraus, und es bleibt offen, wie genau er sich die erforderliche *scientia visionis* vorstellt. Zumindest für Thomas selbst kann nicht behauptet werden, dass er unmöglich einen im skizzierten Sinne „rezeptiven Äternalismus“ vertreten könne.<sup>25</sup> Für manchen „Thomisten“, den Grössl im Blick hat, mag dies wiederum anders ausschauen.<sup>26</sup>

Mit Recht führt er hingegen aus, dass der rezeptive Äternalismus mit der Abhängigkeit Gottes in seinem ewigen Wissen von zeitlichen Ereignissen nicht dessen Veränderlichkeit behauptet.<sup>27</sup> Sinngemäß erklärt er diese Position so, dass sie mit den zuvor zitierten Aussagen des Aquinaten übereinstimmt, und weist auf das Anselmische Verständnis von Ewigkeit hin, das er den Arbeiten Brian Leftows und Katherin A. Rogers entnimmt.<sup>28</sup> Einen solchen rezeptiven Äternalismus betrachtet Grössl als *eine* Lösungsmöglichkeit dafür, die Allwissenheit Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vereinbaren, setzt sich aber zum Ziel, dessen Konsistenz zu hinterfragen. Bevor ich diese Argumentation untersuche, will ich allerdings vertieft plausibel machen, gestützt auf die von Grössl verwendeten und weitere Arbeiten, warum das ewige Wissen Gottes die Freiheit eines Handelnden nicht gefährdet.

---

<sup>24</sup> Ebd.: „Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.“

<sup>25</sup> In dieser Lesart sehe ich mich bestätigt durch *E. Stump/N. Kretzmann*, God’s Knowledge and Its Causal Efficacy, in: *T. D. Senor* (Hg.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca/London 1995, 94–124, besonders 98 f., 116–121. Dass die logische Abhängigkeit des göttlichen Wissens von den gewussten Ereignissen wiederum nicht ausschließt, dass die Ereignisse (mittelbar auch) von Gottes Handeln kausal abhängig sind, betont *E. Stump*, Die Offenheit Gottes. Ewigkeit und Freier Wille, in: *Dies./Gasser/Grössl* (Hgg.), 347–370, 367. Vgl. ebenso *J. H. Wright*, Divine Knowledge and Human Freedom. The God Who Dialogues, in: *TS* 38 (1977) 450–477, besonders 472–475; und *G. J. Hughes*, The Nature of God, London/New York 1995, 107–113. Hughes formuliert das als Desiderat einer Korrektur am hergebrachten Verständnis von Gott Wissen, was ich mit Blick auf die Texte des Thomas von Aquin als legitime Lesart herausgearbeitet habe.

<sup>26</sup> Zu überlegen wäre auch, ob die Rezeptivität Gott von seinem Wesen her zu eigen ist oder ob er, indem er Nicht-Göttliches schafft, eine Rezeptivität gegenüber dem Geschaffenen einräumt. Und da Gottes Wesen wohl mit dem eins ist, was er in seiner Beziehung auf Anderes vollzieht, steht zu vermuten, dass die Alternativen doch wieder in eins fallen. Dieser Frage möchte ich hier nicht näher nachgehen.

<sup>27</sup> Vgl. *Grössl*, 207.

<sup>28</sup> Ebd.; Literaturangaben in den Anmerkungen 18 und 19.

## 2. Der Stellenwert von Gottes ewigem Wissen

Es darf nämlich gefragt werden, was im Rahmen des oben wiedergegebenen Konsequenzarguments für die Wahrheit von Prämisse (1) vorausgesetzt werden muss: Natürlich hat Gott die entsprechende ewige, unfehlbare Überzeugung nur dann, wenn Thomas Schärrtl tatsächlich am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält. Einmal angenommen, er, Thomas Schärrtl, tue dies aus freiem Entschluss, also nicht durch irgendeine Instanz genötigt. Einzufragen und voranzustellen wäre also die folgende Prämisse:

(0) Am 5. August 2014 hält Thomas Schärrtl aus freier Entscheidung in Innsbruck einen Vortrag.

Aus der Perspektive des Sprechers handelt es sich zwar noch um ein zukünftiges Ereignis, weshalb auch das Verb im Futur stehen könnte. Allerdings formuliert auch (1) in zeitlosem Präsens; deshalb wähle ich dieselbe Tempusform. Aus (0) ergäbe sich (1) in angepasster Form als Schlussfolgerung:

(1) Gott hat eine ewige, unfehlbare Überzeugung darüber, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck aus freier Entscheidung einen Vortrag hält.

Die Aussage ist nicht wesentlich erweitert worden, sondern drückt nur klarer aus, worauf sich das ewige Wissen Gottes bezieht, nämlich darauf, dass Thomas Schärrtl *aus freier Entscheidung* seinen Vortrag halten wird. Die Ableitung von (2) aus (1) wäre nun nicht mehr möglich, sofern ich voraussetze, dass „jetzt-notwendig“ beziehungsweise „akzidentell-notwendig“ eine solche Aussage bezeichnet, für die „es weder zum jetzigen Zeitpunkt noch in der Zukunft der Fall ist, dass jemand die Macht hat, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde“<sup>29</sup>. Denn die Aussage von (2) könnte dadurch falsifiziert werden, dass sich Thomas Schärrtl eben frei dazu entschließt, den geplanten Vortrag doch nicht zu halten. Damit wäre (0) nicht mehr wahr, und auch Gott hätte nicht die ewige, unfehlbare Überzeugung im Sinne von (1), wodurch die Grundlage für (2) entfallen wäre. Mit dieser „Macht“ ist nicht gemeint, dass Schärrtl dadurch eine „vorherige“ ewige, unfehlbare Überzeugung Gottes verändert hätte; vielmehr hätte Gott eine solche Überzeugung niemals gehabt – sondern eben von Ewigkeit her gewusst, dass Thomas Schärrtl den Vortrag zwar planen, dann aber absagen wird.

Dass Gott auf ewige, unfehlbare Weise von freien Taten seiner Geschöpfe weiß, unterstreichen bereits Augustinus und Boethius. In Augustins *De libero arbitrio* wendet sich das Gespräch im dritten Buch der Frage zu, wie denn Gottes Wissen darum, dass ein Mensch sündigen wird, sich mit dessen freier Entscheidung verträgt, die dafür erforderlich ist, dass überhaupt von Sünde die Rede sein kann. Ebenso wie das menschliche Wissen eine Tatsache nicht an sich notwendig macht, sofern sie aus ihren Ursachen betrachtet wird, habe auch das göttliche Wissen keinen solchen Effekt, erläutert Augustinus;

<sup>29</sup> Grössl, 202.



wer frei handelt, bleibt frei, auch wenn Gott darum weiß, dass er so handeln wird.<sup>30</sup> Grundsätzlicher noch geht Boethius das Problem an: Im fünften Buch seiner *Philosophiae Consolatio* unterscheidet er die einfache (metaphysische, logische) von der bedingten Notwendigkeit, welche sich für eine Tatsache dadurch ergibt, dass jemand die Tatsache weiß; allerdings führe die bedingte nicht die einfache Notwendigkeit mit sich.<sup>31</sup> Dementsprechend hindert auch göttliches Wissen nicht daran, dass etwas nur in bedingter Weise notwendig, aber in sich betrachtet kontingent ist;<sup>32</sup> die freie Entscheidung des Handelnden ist demnach nicht gefährdet.

Überzeugend ist der angedeutete, nicht im Einzelnen entfaltete Argumentationsgang vor dem Hintergrund der äternalistischen Gotteskonzeption, die sich zwar nicht vollkommen, gleichwohl aber hinreichend deutlich in Boethius' Werk ausmachen lässt. In der klassisch gewordenen Definition wird die Ewigkeit als „der gleichzeitig gänzliche und vollendete Besitz unbegrenzten Lebens“ umschrieben<sup>33</sup>; kurz darauf unterscheidet Boethius sie von einer unbegrenzt gedachten Zeitlichkeit<sup>34</sup>. Diese knappen Andeutungen eröffnen natürlich einen weiten Interpretationsraum: Versteht Boethius die Ewigkeit als etwas Momenthaftes, ohne Dauer, worauf die Attribute *tota simul* und *perfecta* hinweisen? Oder denkt er an eine Dauer, die aber von der zeitlichen Dauer verschieden ist? Ein unbegrenzbares Leben (*interminabilis uita*) würde eine Ausdehnung verlangen. Die Fragen dürfen hier offen bleiben.<sup>35</sup> Das dem ewigen Gott jedenfalls entsprechende Wissen räumt ihm die zeitlose Totalperspektive auf alles ein, was in der Zeit auseinanderliegt; besser solle daher von einer Vorsehung (*providentia*) als von einem Voraussehen (*praevidentia*) Gottes gesprochen werden.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> *Augustinus*, De libero arbitrio III 8,34 f. (ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 280): „Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus. Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas admittitur; quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur affuturam mihi esse praesciuit.“

<sup>31</sup> Vgl. *Boethius*, *Philosophiae Consolatio* V 6,27 f. (ed. L. Bieler, Turnhout 1957, 103): „Duae enim sunt necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est. Quod enim quisque nouit, id esse aliter ac notum est nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit.“

<sup>32</sup> Vgl. ebd. V 6, 30 (103): „Eodem igitur modo, si quid providentia praesens uidet, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem.“

<sup>33</sup> Ebd. V 6,4 (101): „Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.“

<sup>34</sup> Ebd. V 6,10 (101): „Aliud est enim per interminabilem duci uitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod diuinae mentis proprium esse manifestum est.“ Vgl. auch V 6, 14 (102).

<sup>35</sup> Ausführlich diskutiert dies B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 112–146, vor allem in der Auseinandersetzung mit E. Stump/N. Kretzmann, *Eternity*, in: *JPh* 78 (1981) 429–458; jetzt auch in deutscher Übersetzung als: *Ewigkeit und Fatalismus*, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hgg.), 147–182. Leftows Gesamturteil nach zeige Boethius' Konzeption von Ewigkeit einen Mittelweg auf, „a mode of being midway between temporality and the absolutely durationless existence of an instant (if there are such things)“ (146).

<sup>36</sup> *Boethius*, *Philosophiae Consolatio* V 6,16 f. (102): „Itaque si praevidentiam pensare uelis quae cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae

Was Boethius eher noch andeutet, wird spätestens bei Anselm von Canterbury zu einer konsequent äternalistischen Sicht ausgearbeitet; er gilt, wie auch Grössl im Vorübergehen andeutet, als Leitfigur dieser Position. In seiner Schrift *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* wiederholt er die Intuition seiner Vorgänger, dass Gott das künftige freie Tun eines Geschöpfes voraussieht, ohne ihm dadurch eine Notwendigkeit im starken Sinn, die von Boethius sogenannte einfache Notwendigkeit, beizulegen.<sup>37</sup> Was das zeitliche Wesen tut, vollzieht es, wenn es nicht anderweitig genötigt ist, auf Grund der eigenen Entscheidung, ohne dass Gottes ewiges Wissen daran etwas ändert. Sein Wissen, ein Vorauswissen oder, besser, ein zum zeitlichen Ablauf simultanes Sehen, bezieht sich so auf die Ereignisse, wie sie mit Blick auf ihre innerweltlichen Ursachen vorliegen.<sup>38</sup> Das bedeutet, dass er in seinem Wissen an dem Maß nimmt, was der Fall ist. Dass er in seinem ewigen Wissen also von dem bestimmt wird, was im zeitlichen Ablauf der Dinge vorliegt, ist für Anselm offensichtlich kein Problem. Interessanterweise lässt er die grundlegende und eigentlich interessante Frage nach dem Verhältnis von Gottes Wissen und den Dingen, im gleichen Werk knapp thematisiert, letztlich offen.<sup>39</sup> Dass Gottes Wissen den geschaffenen Dingen das Sein verleiht, steht für ihn als auch (neu-)platonisch geprägten Denker außer Frage, und deshalb bemüht er sich zu rechtfertigen, wie es dann sein kann, dass es unter den Dingen auch Schlechtes beziehungsweise Böses gibt, wenn sie doch in ihrem Sein von Gott her stammen. Seine Lösung lehnt sich an die *privatio-boni*-These an,<sup>40</sup> doch bleibt darüber die ursprüngliche Frage hinsichtlich des ersten Teils der aufgespannten Alternative unbeantwortet. Betrachtet wird eben nur, inwiefern Gottes Wissen die Ursache der Dinge ist und inwiefern nicht. *De facto* aber hat Anselm zuvor vorausgesetzt, dass sich das Wissen Gottes auch auf die endlichen Dinge selbst gründet, und eine Aussage in der zweiten *Quaestio*, die eine Parallele von göttlichem Vorherwissen und göttlicher Vorherbestimmung formuliert, legt das zusätzlich nahe:<sup>41</sup> Gott weiß das Wahre so, wie es sein wird.

---

rectius aestimabis. Unde non praeuidentia sed prouidentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.“

<sup>37</sup> *Anselmus Cantuariensis*, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* I [2] (ed. F. S. Schmitt; Band 2, Rom 1940, 247 f.): „Hoc ipsum namque praescit deus qui praevidet aliquid futurum ex sola voluntate, quod voluntas non cogitur aut prohibetur ulla alia re, et sic ex libertate fit quod fit ex voluntate.“

<sup>38</sup> Vgl. ebd. I [3] (251): „Haec omnia deus, qui scit omnem veritatem et non nisi veritatem: sicut sunt spontanea vel necessaria videt; et sicut videt, ita sunt.“

<sup>39</sup> Vgl. ebd. I [7] (257): „[...] cum deus omnia praescire sive scire credatur, utrum eius scientia sit a rebus, an res habeant esse ab eius scientia.“

<sup>40</sup> Vgl. ebd. I [7] (258).

<sup>41</sup> Vgl. ebd. II [3] (262): „Et sicut praescientia, quae non fallitur, non praescit nisi uerum sicut erit, aut necessarium aut spontaneum: ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat, nisi sicut est in praescientia.“ Vgl. hierzu auch K. A. Rogers, *Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God*, in: *FaPh* 24 (2007) 3–27, 19.

Deutlich arbeitet Anselm die Unterscheidung von vorausgehender und nachfolgender Notwendigkeit, von *necessitas praecedens* und *necessitas sequens*, heraus, die der Gegenüberstellung von einfacher und bedingter Notwendigkeit bei Boethius entspricht. Sie wendet er auf die freie Willensentscheidung eines Geschöpfes an, die nur insofern notwendig ist, als die Entscheidung getroffen wird und daher nicht zugleich nicht getroffen werden kann.<sup>42</sup> Die Notwendigkeit, dass die Wahl so stattfindet, wie sie stattfindet, stammt also allein aus der freien Entscheidung und stellt sich auch erst mit dem Moment der Entscheidung ein, während vorher auch das gegenteilige Ergebnis möglich war.

Die überzeitliche, ewige Seinsweise Gottes schließlich erläutert der Autor mit Blick auf zwei Zitate der Bibel, die von göttlichen Entscheidungen sprechen, welche unter einem zeitlich bedingten Verständnishorizont gemeinhin als eine Vorherbestimmung gedeutet werden.<sup>43</sup> Dagegen macht Anselm deutlich, dass es in der Ewigkeit nur ein Präsens gibt, kein Vorher und kein Nachher.<sup>44</sup> Daher sind unter dem Blickpunkt der Ewigkeit getroffene Entscheidungen – besser: ewig geltende Beschlüsse – unwandelbar, ohne dadurch Veränderungen innerhalb der Zeit unmöglich zu machen. Nachdrücklich wird vielmehr betont, dass die Ewigkeit als eine Gegenwart *sui generis* gedacht werden muss:

Auch wenn dort allein Gegenwart ist, so doch nicht jene zeitliche Gegenwart, wie die unsere ist, sondern eine ewige, in der alle Zeiten umfasst sind. Wie nämlich die gegenwärtige Zeit [gemeint ist wohl die ‚zeitliche Gegenwart‘; JS] alle Orte umfasst und was sich an jedem beliebigen Ort befindet, so ist der ewigen Gegenwart jede Zeit zugleich eingeschlossen und was immer sich an jedem beliebigen Zeitpunkt zuträgt.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Vgl. *Anselmus*, De concordia I [3] (251): „Itaque quod uult libera uoluntas: et potest et non potest non uelle, et necesse est eam uelle. Potest namque non uelle antequam uelit, quia libera est, et cum iam uult, non potest non uelle, sed eam uelle necesse est, quoniam impossibile illi est id ipsum simul et uelle et non uelle. Opus uero uoluntatis, cui datum est ut quod uult sit et quod non uult non sit, uoluntarium siue spontaneum est, quoniam spontanea uoluntate fit, et bifariam est necessarium, quia et uoluntate cogitur fieri, et quod fit non potest simul non fieri. Sed has necessitates facit uoluntatis libertas, quae priusquam sint eas cauere potest.“ – In gleicher Weise wird auch die Prädestination als eine *necessitas sequens* gedeutet; vgl. ebd. II [3] (262).

<sup>43</sup> Es handelt sich um an Gott gerichtete Worte Ijobs: „[...] wenn du gesetzt hast seine Grenzen, so daß er sie nicht überschreitet ([...] *constituisti terminos eius, qui praeteriri non poterunt*; Ijob 14,5)“; sowie um eine Aussage des Apostels Paulus: „[A]lle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht (*Quos praesciuit, et praedestinauit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinauit, hos et uocauit. Et quos uocauit, hos et iustificauit. Quos autem iustificauit, illos et magnificauit*, Röm 8,29f.)“.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. I [5] (253 f.): „Hoc quippe propositum, secundum quod uocati sunt sancti in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum sed tantum praesens, immutabile est [...].“

<sup>45</sup> Ebd. I [5] (254): „Quamvis autem nihil ibi sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur. Si quidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt: ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus, et quae sunt in quolibet tempore.“ (Übersetzung: JS)

Die so beschriebene ewige Gegenwart wird als gegenüber allem Zeitlichen außenstehend betrachtet, sodass sich die räumlichen Veranschaulichungen in der Tat nahelegen. Eingebürgert hat sich, rückgreifend auf den in den Naturwissenschaften zum Teil etablierten Brauch, Raum und Zeit zu einer vierdimensionalen Wirklichkeit zusammenzufassen, von der Ewigkeit als einer fünften Dimension zu sprechen.<sup>46</sup> Damit ist entscheidend die Aussage verbunden, dass alles innerhalb der vier Dimensionen Wirkliche, also jeder Ort und jeder Zeitpunkt mit den von ihnen umschriebenen Geschehnissen, in gleicher Unmittelbarkeit zur Ewigkeit steht. Für Gott bedeutete dies, dass er alles, Dinge wie Ereignisse, unmittelbar sieht, wie es an sich beschaffen ist.<sup>47</sup>

In seiner Monographie über *Time and Eternity* erläutert Brian Leftow, wie das Verhältnis des ewigen Gottes zu den in der Zeit ablaufenden Geschehnissen gedacht werden kann: Zum einen denke Anselm Gottes Fähigkeit, sich zu konkreten Dingen gegenwärtig zu machen, in Analogie zu derjenigen einer abstrakten Entität. Leftow denkt dabei an ein Universale, das vielen Einzeldingen zugleich in derselben Weise zukommt. Und dass Gott Züge einer abstrakten Entität trägt, wird durch die Überlegung plausibel, dass Gott, wenn er beispielsweise gut und gerecht ist, die Gutheit beziehungsweise die Gerechtigkeit schlechthin verkörpert.<sup>48</sup> Von abstrakten Entitäten nun ist zu sagen, dass sie „zugleich an vielen verschiedenen zeitlichen Positionen präsent sind, ohne dass sie die Nicht-Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen Zeiten aufheben“<sup>49</sup>. Gleiches gelte für Gott. Zum anderen führt Leftow mit Blick auf Anselms schon zitierte Schrift *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* aus, dass die Gleichzeitigkeit des ewigen Gottes mit den zeitlichen Ereignissen innerhalb der Ewigkeit verankert werden müsse. Er beruft sich in besonderer Weise auf Anselms Aussage: „Die Ewigkeit nämlich hat ihr ‚Zugleich‘ (*suum simul*), in dem alles liegt, was zugleich dem Ort oder der Zeit nach ist und ebenso was sich an verschiedenen Orten oder Zeitpunkten befindet.“<sup>50</sup>

Mit Recht übersetzt er *suum simul*, wengleich stark verdeutlichend, mit „its own simultaneity“<sup>51</sup>. Was auf zeitliche Weise in der Zeit existiert, existiere auch in jener Gleichzeitigkeit, die der Ewigkeit eigen ist; so kann Gottes ewiges Wissen mit ihm simultan sein. Dazu werde nicht verlangt, so Leftow, dass

<sup>46</sup> Vgl. K. A. Rogers, Anselm on Eternity as the Fifth Dimension, in: Saint Anselm Journal 3 (2006) 1–8, 7; auch *dies.*, Anselmian Eternalism, 8 f.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 12; auch Leftow, 53 f.

<sup>48</sup> Vgl. dazu, von der göttlichen Einfachheit her schließend, Leftow, 67.

<sup>49</sup> Leftow, 208: „Abstract entities are present in many discrete temporal loci at once, without abolishing the nonsimultaneity of these distinct times.“

<sup>50</sup> Anselmus, *De concordia I* [5] (254): „Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia quae simul sunt loco uel tempore, et quae sunt diuersis in locis uel temporibus.“ (Übersetzung: JS)

<sup>51</sup> Leftow, 212, auch 183. Während die französische Übersetzung von M. Corbin (*L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris 1988; Band 5, 175) und die spanische Ausgabe von J. Alameda (*Obras completas: Traducción por primera vez al Castellano*, Madrid 1953; Band 2, 221) dieser Lesart nicht folgen, tut es die deutschsprachige Übertragung von H. Verweyen (*Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften. De libertate arbitrii [...]*, Freiburg i. Br. 1993, 271).

das Zeitliche in der Ewigkeit auf ewige Weise existiere. Zum Zweck dieser Erläuterung unterscheidet er zwischen der „eternity“ als Seinsrahmen und der „eternality“ als Seinsmodus;<sup>52</sup> innerhalb der „eternity“ kann etwas sein, das, obwohl es dort unveränderlich ist, dem Seinsmodus der „temporality“ unterliegt. Mit dieser Überlegung wird beabsichtigt, ein Denkmodell zu entwickeln, das den unmittelbaren Blick des ewigen Gottes auf solche Geschehnisse beschreibt, die in der Zeit nicht gleichzeitig zueinander sind, ohne dass, nach Aussage des Autors, Gott in seinem Wissen von den endlichen Begebenheiten abhängig würde.<sup>53</sup> Dass dieser zuletzt erwähnte Gesichtspunkt für viele wichtig ist, ist einerseits verständlich, verdient aber mit Blick auf die Tatsache, dass Wissen – auch das Wissen Gottes – sich immer darauf bezieht, was der Fall ist, und erst dadurch wahr ist, dass es mit diesem übereinstimmt, weniger Beachtung, als von Leftow wohl angenommen wird.<sup>54</sup>

Zur Vorbereitung einer Antwort auf die im Raum stehende Frage, ob das so konzipierte ewige, fehlerfreie Wissen Gottes mit der Freiheit (zukünftigen) menschlichen Handelns in Konflikt gerät, formt Katherin A. Rogers das zu Beginn auch dieses Beitrags wiedergegebene Konsequenzargument so um, dass es sich auf ein bloß gegenwärtiges Wissen Gottes in Bezug auf ein gegenwärtiges freies Handeln eines endlichen Wesens bezieht. Sie kommt zu dem Schluss, dass so, wie für die Unvereinbarkeit von Gottes Vorherwissen beziehungsweise ewigem Wissen mit der menschlichen Freiheit in künftigen Taten argumentiert wird, auch für den Fall gegenwärtigen göttlichen Wissens und einer gegenwärtig stattfindenden Willensentscheidung eines Menschen verfahren werden könne. Das Argument würde lauten: Wenn Gott jetzt weiß, dass ich mich jetzt dazu entscheide, etwas zu tun, dann entscheide ich mich

<sup>52</sup> Vgl. *Leftow*, 236: „Moreover, even if we countenance immutable temporal beings, we can preserve their temporality in eternity by taking temporality modally. Suppose that a durationless temporal event occurs in eternity. Even so, it remains *possible* that this event occur in time; even if an event in eternity is not actually later than any other event, this event *could* be later than some other event. Thus even as existing in eternity, a temporal being remains temporal. Let us distinguish eternity, a frame of reference, from eternality, the quality of being an eternal being, i.e., one that can exist only in eternity. If we do, there seems no clear reason to say that occurring in eternity entails having eternality. Rather, some beings that exist in eternity can also exist in time, and some cannot. Only the latter are eternal; the others are temporal, even though they exist in eternity.“

<sup>53</sup> Vgl. *Leftow*, 243: „Now this argument does not assert that a timeless, omniscient God logically depends on the existence of creatures for His character of omniscience. My claim is only that if a timeless God’s omniscience includes knowledge of temporal creatures, these creatures also exist in eternity. Whether God’s omniscience is to do so, and what temporal creatures there are, is entirely up to God. Moreover, nothing said here in any way supports the claim that God depends causally on creatures for knowledge. So I do not think that this logical dependence of God on creatures contradicts the claim that God is *a se*.“ Eine Übersicht der Thesen Leftows bietet *Schärtl*, 335, wobei er weitgehend auf die Zusammenstellung bei *Leftow*, 212 f., zurückgreift.

<sup>54</sup> *A. Kenny*, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, in: *Ders., Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London/Melbourne 1969, 255–270, 264, hat mit Blick auf den Äternalismus die Problematik aufgeworfen, die Simultaneität Gottes zu zeitlich auseinanderliegenden Ereignissen führe dazu, dass auch die ungleichzeitigen Ereignisse miteinander gleichzeitig sind, da Simultaneität eine transitive Beziehung ist. Das werde ich nicht näher thematisieren, sondern verweise als mögliche Entgegnung dieses Einwands auf den bereits zitierten Beitrag von *Stump/Kretzmann*, *Eternity*.

notwendigerweise, kann also nicht anders entscheiden, und bin demzufolge unfrei. Das aber ist offensichtlich absurd.<sup>55</sup> Demnach darf, so Rogers, angenommen werden, dass auch die Notwendigkeit, die mit dem ewigen, unfehlbaren Wissen Gottes von künftigen menschlichen Handlungen einhergeht, keine solche ist, die mit der menschlichen Freiheit, auch anders handeln zu können, als es faktisch geschieht, in Konflikt gerät. Denn es geht hier um eine Notwendigkeit, die von der handelnden menschlichen Person ausgeht, nicht vom wissenden Gott, wie Rogers korrekt erläutert.<sup>56</sup> Die gemeinte Notwendigkeit entspricht derjenigen, die als *necessitas sequens* auch von Anselm in Betracht gezogen worden ist. Was geschieht beziehungsweise was jemand tut, ist deswegen im bedingten Sinne – wenn er es tut – notwendig, weil er dann nicht zugleich diese Handlung nicht vollziehen kann. Die Notwendigkeit folgt der freien Entscheidung für die Handlung nach und geht ihr nicht voraus. Neben das im allgemeinen akzeptierte Kriterium für Freiheit, das Prinzip der Alternativen Handlungsmöglichkeit, muss deswegen – als noch entscheidender – das Kriterium treten, demzufolge eine Person dann frei handelt, wenn sie ihr Tun aus sich heraus vollzieht, ein Kriterium, das auch dann erfüllt ist, wenn die gegenwärtige Handlung, einfach weil sie und nicht eine andere vollzogen wird, als notwendig klassifiziert wird.<sup>57</sup>

Für die Bewertung des oben dargestellten Konsequenzarguments bedeutet das Dargelegte, dass (2) allenfalls eine nachfolgende Notwendigkeit behaupten kann, da sich Gottes ewige, unfehlbare Überzeugung davon, dass Thomas Schärfl seinen Innsbrucker Vortrag hält, auf die Tatsache gründet, dass er es tut. Für die Aussage (4) ergibt sich damit die folgende zirkuläre Form:

- (4) Wenn Gott eine ewige, unfehlbare Überzeugung hat (= weiß), dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, weil Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, dann wird Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag halten [Unfehlbarkeit Gottes, nachfolgende Notwendigkeit aus (0)].

Für (5) kann dann auch nur noch eine nachfolgende Notwendigkeit abgeleitet werden, ohne dass daraus (6) folgte, da, wie oben erläutert, die nachfolgende Notwendigkeit nicht mit dem Prinzip der Alternativen Handlungsmöglich-

<sup>55</sup> Vgl. Rogers, Anselmian Eternalism, 17 f.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 18: „[...] clearly it is not a necessity that conflicts with your libertarian free choice since it was the libertarian free choice that caused the divine knowledge of the libertarian free choice which entailed the necessity of the libertarian free choice“.

<sup>57</sup> Vgl. K. A. Rogers, The necessity of the present and Anselm's eternalist response to the problem of theological fatalism, in: RelSt 43 (2007) 25–47, 40: „What the preceding discussion has shown is that if we are to defend the importance of the PAP we will have to say that it applies, not just to the past or future of a choice, but to the choice in the present as it happens. And given the necessity of the present, the ‚ability to do otherwise‘ which is requisite for freedom must be consistent with the fact that necessarily ‚When you do x, you do x.‘ [...] The ultimate ground of the necessity in question is the event itself.“ Über die für die Belange dieses Beitrags nicht wesentliche Abgrenzung von nachfolgender Notwendigkeit (*consequent necessity*) und akzidenteller Notwendigkeit (*accidental necessity*) vgl. ebd. 41 f.

keit in Konflikt steht. (7) wurde zudem bereits relativiert. So wird deutlich, dass ein äternalistisches Verständnis Gottes, demzufolge Gott ein zeitloses Wissen von dem hat, was Menschen in der Zeit frei wählen, das Konsequenzargument als ungültig erweist. Das erkennt auch Grössl an, hält die Konzeption jedoch für inkonsistent. Dem will ich im nun folgenden dritten Schritt nachgehen.

### 3. Gottes Freiheit in der Weltschöpfung

Dass Gott die Welt aus Freiheit erschafft und demnach auch anders hätte entscheiden können, sei eine Grundüberzeugung der meisten Theisten und, so Grössl, auch unter äternalistischem Vorzeichen denkbar; „rein logisch muss Zeitlichkeit keine Voraussetzung für libertaristische Freiheit sein“<sup>58</sup>. Aufgrund dieser Herkunft aus einer freien göttlichen Entscheidung gelte die Welt als kontingent. Grössl führt aus:

Aus der Kontingenz der Schöpfung folgt auch, dass Gottes Wissen um diese Schöpfung kontingent ist. Gottes Wissen über die Existenz und Struktur der geschaffenen Welt hängt selbstverständlich auch allein von Gottes Entscheidung ab, eine beziehungsweise diese Welt zu schaffen.<sup>59</sup>

Was in der Welt der Fall ist, weiß Gott zwar ewig, aber *weil* es der Fall ist – jedenfalls sofern es sich um zeitliche Sachverhalte handelt. Um ewige Wahrheiten zu wissen, die (auch) in der Welt gelten, braucht Gott sein Wissen natürlich nicht aus der tatsächlich geschaffenen Welt zu beziehen. Die Aussage, der zufolge Gott ein kontingentes Wissen um die Schöpfung hat, bezieht sich hingegen auf das Wissen um die zeitlichen Sachverhalte. Unklar bleibt, was unter „Existenz und Struktur der geschaffenen Welt“ verstanden wird: Die Existenz der Welt ist ein kontingentes Faktum, von dem Gott weiß, insofern er um seine Entscheidung zur Schöpfung der Welt weiß. Unter der Struktur lassen sich vor allem mathematische Verhältnisse und logische Gesetzmäßigkeiten verstehen, die in der – faktisch, aus freier Entscheidung – geschaffenen Welt gelten. Dass Gott auch diese Strukturelemente im eigentlichen Sinn geschaffen hat und demgemäß auch ganz andere Prinzipien hätte aufstellen können, wird durchaus von manchem Theisten behauptet. Die hier in Frage kommende und meistens auf dem Feld der Ethik diskutierte voluntaristische Position – „gut ist etwas deswegen, weil Gott es will“ – halte ich nicht für überzeugend und klammere sie deswegen an dieser Stelle aus.<sup>60</sup> Inwiefern Gottes Wissen über die Struktur der geschaffenen Welt von

<sup>58</sup> Grössl, 208.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Wie die Position heute unter der Bezeichnung „Divine Command Theory“ vertreten wird, lässt sich dem Beitrag von R. M. Adams, A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness, in: G. Outka/J. P. Reeder (Hgg.), Religion and Morality: A Collection of Essays, Garden City/ N.Y. 1973, 318–347, entnehmen; siehe auch die Diskussion in L. T. Zagzebski, Divine motivation theory, Cambridge 2004, 278–282. Den Wert der von Zagzebski vorgetragenen „Divine Motivation Theory“ will ich hier ebenfalls nicht beurteilen.

seiner Entscheidung abhängt, eine beziehungsweise diese Welt zu schaffen, ist nicht ohne Weiteres klar. Wenn ich unter der Struktur darüber hinaus auch die in der Welt geltenden physikalischen Gesetze verstehe, demnach auch die formal beschreibbaren Beziehungen, die zwischen den geschaffenen Entitäten bestehen, verlangt das noch immer kein kontingentes Wissen um den konkreten Verlauf der Schöpfung.

Ohne solch eine Differenzierung vorzunehmen, bezeichnet Grössl das Wissen Gottes über die Existenz und Struktur der geschaffenen Welt als konstitutiv abhängig von seiner Entscheidung, die Welt zu schaffen, und die zwischen beiden bestehende Relation als eine antisymmetrische Abhängigkeit. Von einer solchen gilt grundsätzlich: „Wenn a von b konstitutiv abhängt, kann b nicht in gleicher Hinsicht von a konstitutiv abhängig sein.“<sup>61</sup> Für den Äternalisten nun seien „Gottes Existenz, sein Handeln und sein Wissen gleichzeitig“, und wer, so Grössls Überzeugung, „eine Zeitlosigkeit postuliert, kann keine Sukzession in Gott annehmen“<sup>62</sup>. Ein Äternalist würde sicher „gleichzeitig“ durch „gleichewig“ ersetzen und möglicherweise einwenden, dass zwar im Ewigen keine zeitliche, wohl aber eine logische Sukzession denkbar ist. So ist jedenfalls im vorhergehenden Abschnitt mit Bezug auf das Verhältnis von zeitlichem Ereignis und göttlichem Wissen von diesem Ereignis argumentiert worden.<sup>63</sup> Deren Simultaneität – „Gott erfährt den vollständigen Schöpfungsverlauf (inklusive jeder freien Handlung und jedes Zufallsereignisses) instantan mit seinem Schöpfungsakt“ – wird Grössl zufolge aber zu einem Problem:

Wenn Gottes Wissen über die Welt simultan mit seiner Entscheidung existiert, eine Welt zu erschaffen, würde prinzipiell nichts dagegen sprechen anzunehmen, dass Gott dieses Wissen für seine Entscheidungsfindung, welche Welt er erschaffen soll, heranzieht.<sup>64</sup>

Es ergebe sich ein Zirkel der Abhängigkeit: Wenn Gott unter verschiedenen gleichwertigen und gleichermaßen möglichen Welten diejenige auswählt, die er schafft, wisse er – wohl bei allen möglichen Welten, wie das Argument voraussetzt – über den tatsächlichen Verlauf der Schöpfung Bescheid. Da nach den Annahmen des rezeptiven Äternalismus Gottes Wissen um die kontingenten Sachverhalte von seiner Entscheidung, eine bestimmte Welt zu schaffen, abhängt, entstehe „eine zirkuläre konstitutive Anhängigkeit und folglich eine Inkonsistenz“, die Grössl in ein Trilemma fasst:<sup>65</sup>

- (RÄ) Rezeptiver Äternalismus – Gott ist überzeitlich, sein Wissen über freie Entscheidungen hängt aber von der Schöpfung ab.
- (SE) Simultaneität der Ewigkeit – Gott kann bei jeder ewigen Entscheidung über sein gesamtes Wissen verfügen.

<sup>61</sup> Grössl, 208 f.

<sup>62</sup> Ebd. 209.

<sup>63</sup> Vgl. auch Rogers, Necessity, 30. Grössl, 210 f. (mit Anm. 25 und 26), spricht diesbezüglich von einer Ad-hoc-Lösung und spielt auf drei Probleme an, die er aber nicht näher ausführt.

<sup>64</sup> Grössl, 209.

<sup>65</sup> Zum Folgenden vgl. Grössl, 210.



(KS) Kontingente Schöpfung – Gott hat sich frei dazu entschieden, die Welt zu erschaffen.

Eine dieser drei Positionen müsse aufgegeben werden, was bedeute, die Freiheit der Geschöpfe, die Freiheit Gottes oder die Integrität Gottes in Bezug auf sein Wissen und Entscheiden zu opfern. Zusammenfassend ergibt sich aus Grössls Sicht gegenüber dem libertaristischen Äternalisten, „der Gottes Freiheit bezüglich der Schöpfung bejaht und außerdem das äternalistisch-theologische Konsequenzargument anerkennt“, das folgende Argument gegen den Äternalismus:<sup>66</sup>

- (15) (a) Der Äternalismus ist wahr. (b) Der Libertarismus ist wahr [Annahme].
- (16) Gott besitzt alle seine Eigenschaften simultan [von 15. (a)].
- (17) Gottes Wissen und Handeln sind simultan [von 16.].
- (18) Die Existenz freier Wesen hängt konstitutiv von Gottes Entscheidung ab, eine bestimmte Welt zu erschaffen [Souveränität Gottes].
- (19) Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von deren Entscheidungen in der Geschichte ab [von 15. (b), äternalistisch-theologisches Konsequenzargument].
- (20) Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von seiner Entscheidung ab, eine Welt zu erschaffen [von 18., 19., Transitivität der Abhängigkeitsrelation]
- (21) Es ist möglich, dass Gott seine Entscheidung, eine bestimmte Welt zu erschaffen, von seinem Wissen abhängig macht [von 17. (!)].
- (22) Es ist möglich, dass Gottes Schöpfungshandeln von seinem Wissen über die Welt konstitutiv abhängig ist [von 21.].
- (23) Es ist möglich, dass sich Gottes Wissen und sein Schöpfungshandeln in einer gegenseitigen konstitutiven Abhängigkeitsrelation befinden [von 19., 22.].
- (24) Gegenseitige konstitutive Abhängigkeitsrelationen sind unmöglich [Antisymmetrie].
- (25) Entweder der Äternalismus oder der Libertarismus ist falsch [reductio (23. ↔ 24.)].

Die von Grössl knapp wiedergegebene, unter dem temporalistischen Paradigma geführte Debatte darum, auf welches (Vorher-)Wissen Gott bei der Schaffung der Welt zurückgreifen kann und inwiefern es für ihn eine Hilfe darstellt, das mit der Schöpfung verbundene Risiko zu mindern,<sup>67</sup> ist für die hier beabsichtigte These unter der folgenden Rücksicht von Belang: Auch ein Äternalist ist nicht gezwungen zu behaupten, dass Gott von den freien Entscheidungen seiner Geschöpfe in *allen* möglichen Welten weiß, die er erschaffen könnte. Ein ewiges Wissen Gottes muss er allein mit Blick auf die zeitlichen Sachverhalte, freie Taten eingeschlossen, annehmen, die in der

<sup>66</sup> Zum Folgenden vgl. *Grössl*, 211; lediglich die Nummerierung der Schritte ist verändert.

<sup>67</sup> Vgl. *Grössl*, 212.

tatsächlich geschaffenen Welt vorliegen, insofern im logischen Sinn auf seine Entscheidung „[nach]folgend“, eine bestimmte Welt zu schaffen. Deshalb unterliegt der äternalistisch gedachte Gott auch ebenso einem Risiko wie der Gott, den ein Offener Theist postuliert,<sup>68</sup> befindet sich aber möglicherweise in einer besseren, das heißt souveränen Lage, auf die freien Entscheidungen seiner Geschöpfe zu reagieren, weil er ewig darum weiß. Der rezeptive Äternalismus behauptet zwar, dass Gott simultan zu seinem Schöpfungshandeln um den vollständigen Schöpfungsverlauf weiß, beinhaltet aber nicht notwendigerweise die Annahme, dass er im Vorhinein – logisch, nicht zeitlich verstanden – über die Verläufe jeder möglichen Schöpfung informiert ist und daher ein ewiges Wissen hat, das ihm den Vergleich unter allen möglichen Welten erlaubt. Insofern wäre, um auf das Trilemma zurückzukommen, (SE) entsprechend qualifiziert: Das „gesamte Wissen“ Gottes, das er selbstverständlich bei seiner ewigen Entscheidung einsetzen kann, braucht nicht so umfassend wie eine molinistische *scientia media* gedacht zu werden. In diesem Punkt schließe ich mich Leibniz nicht vollständig an; ihm zufolge umfasst das göttliche Allwissen auch das Mögliche in Bezug auf die Dinge und ihre Verbindungen, und darunter sowohl das notwendige wie das zufällige Mögliche. Unter letzterem sind gewiss auch die freien geschöpflichen Entscheidungen innerhalb einer jeden möglichen Welt gemeint.<sup>69</sup> Ich sehe hingegen keinen Grund, dass ein Äternalist grundsätzlich verpflichtet wäre, ein umfassenderes als ein bloß einfaches ewiges Wissen zu behaupten.<sup>70</sup> Gegenüber dem möglichen Einwand, Gott würde damit blind unter den vielen möglichen Welten eine auswählen, die er dann schaffe, und dann von seinem Resultat überrascht werden, will ich festhalten: Für eine gute Theodizee ist es erforderlich, dass Gott der Weltentwicklung den bestmöglichen Rahmen gibt. Seine Aufgabe ist es, die Anfangsbedingungen so zu setzen, dass auf deren Grundlage ein glückliches Leben für möglichst viele Geschöpfe gelingen kann. Unter solchen Anfangsbedingungen verstehe ich beispielsweise natürliche Gesetze, die Abstimmung kosmischer Parameter, die Ausstattung der Geschöpfe mit Fähigkeiten und die Begrenzung der Reichweite ihrer Macht. Man könnte es so ausdrücken: Gottes Wahl im Rahmen der Schöpfung betrifft demnach ein „Bündel“ möglicher Welten, in denen jeweils

<sup>68</sup> So zu Recht die Einschätzung von Rogers, Anselmian Eternalism, 20: „The Anselmian will insist that being eternal allows for a much more robust divine sovereignty that does the Open Theist view in which God does not have power over any time but the present, and does not know the future. However, it must be granted that the Anselmian does side with the Open Theist on the question of whether or not God ‚takes risks‘. [...] On the Anselmian account God knows what we choose only *because* we choose it, and so He cannot know, ‚before‘ creating us, what we will choose and then decide accordingly whether to create us or not.“

<sup>69</sup> Vgl. G. W. Leibniz, Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctis actionibus conciliatam, in: Philosophische Schriften Band 2,2, Frankfurt am Main 1999, 312–381, 319 (Nummern 13–17); siehe auch ders., Essais de Théodicée, Sur la Bonté de Dieu, La Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal, in: Ebd. 38.54.162 (Dritter Teil, Nummern 245.275.350).

<sup>70</sup> Vor dem Hintergrund eines Offenen Theismus erläutert dies J. E. Sanders, The God Who Risks. A Theology of Divine Providence, Downers Grove/Ill. 2007, 213 f.

dieselben Anfangsbedingungen als Rahmen gelten. Welche mögliche Welt aus diesem Bündel wirklich wird, hängt vom Verhalten der Geschöpfe ab. Dabei können sich bessere oder schlechtere Resultate ergeben, doch liegt die entsprechende Verantwortung bei den Geschöpfen, nicht auf Seiten Gottes. Um Gottes Güte, Macht und Weisheit zu rechtfertigen, reicht es, dass er ein Bündel möglicher Welten wählt, in dem die Voraussetzungen für Moral und Freiheit die denkbar besten sind. Aufgrund dieser Erwägungen scheint mir die Beschränkung von Gottes ewigem Wissen darauf, was in dem ausgewählten Bündel möglicher Welten – zuvor die „tatsächlich von Gott geschaffene Welt“ genannt – geschieht, vertretbar und sinnvoll. Bezüglich der freien Entscheidungen der Geschöpfe folgt das Wissen logisch der ewigen Entscheidung Gottes zur Schöpfung nach und bringt Gott daher nicht in die Situation, seine Entscheidung von einem solchen Wissen abhängig zu machen. Das Trilemma wäre demnach entschärft; Gott ist in der Schöpfung der Welt frei.

Vor dem Hintergrund dieser Klarstellung lohnt noch ein kritischer Blick auf die im Argument und zuvor getroffenen Annahmen. Grössl bestimmt die Antisymmetrie als die wesentliche Eigenschaft einer Konstituierungsrelation und unterstreicht dann die für den Äternalisten erforderliche Annahme der strikten Simultaneität von Gottes Schöpfungshandeln und dem „Erfahren“ kontingenter Sachverhalte in Bezug auf die Schöpfung.<sup>71</sup> Zunächst ist schon die Rede von einem „Erfahren“ problematisch, insinuiert sie doch einen Zustand „vor“ dem Wissen und einen „späteren“ Zustand des Informiertseins. Zweitens verwendet er hier, wenn er eine mögliche Abhängigkeit der Entscheidung zur Schöpfung vom Wissen um den Schöpfungsverlauf skizziert, genau jene logische Vorordnung von Sachverhalten innerhalb der ewigen Simultaneität, die er kurz darauf, mit dem Titel des „komplexen Äternalismus“<sup>72</sup>, als problembeladen schildert. Ein solches Verfahren scheint mir nicht kohärent.

Drittens behandelt er die Voraussetzungen dafür, dass Gott unter den verschiedenen möglichen Welten frei eine auswählt. Es dürfe nicht sein, dass es nur „eine klar definierte beste aller möglichen Welten“ gibt, denn auf Grund seiner Perfektion wäre Gott gezwungen, diese zu wählen. Um seine Freiheit der Wahl zu wahren, „bedarf es folglich entweder mehrerer gleichwertiger, mehrerer inkommensurabler oder unendlich vieler, immer weiter verbesserbarer Welten“<sup>73</sup>, wie Grössl behauptet. Warum Gottes Freiheit zunichte gemacht wäre, wenn es unter den möglichen nur eine beste Welt gäbe, die er dann selbstverständlich wählte, weil sie die beste wäre, sehe ich nicht ein.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Vgl. Grössl, 209.

<sup>72</sup> Ebd. 210.

<sup>73</sup> Ebd. 209.

<sup>74</sup> Auch hier – und im weiteren Verlauf – setze ich das kurz zuvor erläuterte Verständnis der Wahl eines *Bündels* möglicher Welten voraus; beim qualitativen Vergleich geht es also um die Rahmen- oder Anfangsbedingungen der geschaffenen Welt.

Doch selbst wenn es so wäre und Gott deswegen die Wahl zwischen zwei oder mehr völlig gleichwertigen Welten trifft, wird er sich wohl nicht willkürlich für eine und gegen die anderen entscheiden, sondern dies mit einem guten Grund tun.<sup>75</sup> Um dieses Grundes willen, der einen Vorzug darstellte, wäre die gewählte also doch die beste Welt, die ihre nahezu ebenbürtigen Mitkandidaten um diesen winzigen Vorzug überträfe, welcher der vernünftigen Entscheidung Gottes zu ihren Gunsten zu Grunde liege. Deshalb fiel Gottes Wahl so aus, wie sie ausfällt, und wir befänden uns wieder vor der angeblichen Schwierigkeit, dass Gott gezwungen wäre, für das Beste zu optieren. Dies sollte Grund genug sein, die von Grössl behauptete These einer Gefährdung der göttlichen Wahlfreiheit durch nur eine beste mögliche Welt aufzugeben. Wie jedes vernünftige Wesen handelt beziehungsweise wählt Gott frei, indem er aus einem guten Grund wählt. Das Beste zu erkennen, bestimmt zwar den Willen, zwingt ihn aber nicht, so wäre mit Leibniz zu argumentieren.<sup>76</sup> Darüber hinaus verrät die vorgetragene These die zu Grunde liegende Überzeugung, dass es für Gott als das vollkommene Wesen einen Mangel darstelle, seinem „Charakter“ gemäß zu entscheiden, einem Charakter also, der absolut gut ist. Warum es ein Zuwachs an Freiheit und damit erstrebenswerter sein soll, nicht dieser inneren Maßgabe nach zu wählen, wäre meines Erachtens begründungspflichtig.<sup>77</sup>

Dies anerkannt, ist es also nicht erforderlich, eine Mehrzahl gleichwertiger möglicher Welten anzunehmen, unter denen Gott mehr oder weniger willkürlich eine auswählt. Da ich auch keine Notwendigkeit für die Behauptung sehe, Gott müsse von Ewigkeit her über alle Freiheitsentscheidungen in allen möglichen Welten informiert sein – es genügt, wenn er ewiges Wissen über all das hat, was in der faktisch geschaffenen Welt geschieht –, lassen sich mit Blick auf die Schritte des Arguments gegen den Äternalismus die folgenden Einwände formulieren:

Wenn Gott sich gemäß (21) entscheidet, im erläuterten Sinn eine bestimmte Welt zu erschaffen, so liegt dem kein Wissen darüber voraus, welche freien Handlungen in dieser Welt – wenn sie denn tatsächlich geschaffen wird – die Geschöpfe einmal vollziehen, sondern erst mit der Schaffung sieht Gott simultan den Schöpfungsablauf dieser konkreten Welt; (21) folgt also nicht aus (17). Damit ist allerdings auch (22) nicht haltbar, ebenso wie die folgenden Schritte des Arguments. Der rezeptive Äternalismus und der Libertarismus

<sup>75</sup> Vgl. die zutreffende Überlegung von N. Kretzmann, A Particular Problem of Creation. Why Would God Create This World?, in: S. MacDonald (Hg.), Being and goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology, Ithaca/London 1991, 229–249, 240: „[...] a choice between two or more equally good options, with a sufficient reason to choose what He chooses [...]“.

<sup>76</sup> Vgl. Leibniz, Essais de Théodicée, 102 (Dritter Teil, Nr. 310): „Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement [sic!] parler.“

<sup>77</sup> Vgl. P. Helm, Eternal God. A Study of God without Time, Oxford 1988, 172–174, der die Vorschläge von R. M. Adams, Must God Create the Best?, in: PhRev 81 (1972) 317–332, kritisch kommentiert.

können also miteinander bestehen, ohne dass sie die Freiheit Gottes in seinem Schöpfungshandeln gefährden. Und unter diesem Gesichtspunkt besteht dann auch keine Notwendigkeit, die Behauptung der Ewigkeit Gottes zu Gunsten einer temporalistischen Konzeption, wie sie von vielen, wenn auch nicht von allen Offenen Theisten bevorzugt wird, aufzugeben.

**Summary:**

An eternalist conception of God seems to be successful in the attempt to show the compatibility between God's (fore-)knowledge and human freedom. The article argues that God, although being eternal himself, knows things in time, because he is simultaneous to all temporal events and sees them in their present occurring. Such a concept of "receptive Eternalism" can be reconciled to reflection about divine knowledge and eternity as found in Boethius, Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas. His eternal knowledge about what happens in the world, however, does not hinder God from creating the world freely, because it is logically posterior to his – equally eternal – decision for creation. So there is no circular dependency between contingent knowledge about creation and God's choice among possible worlds to create.