

Gottes Ewigkeit und Allwissenheit

VON THOMAS SCHÄRTL

Es gilt als ausgemacht, dass das Attribut der Ewigkeit fest zu den Eigenschaften Gottes gehört. Jüssen gibt in der berühmten zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ dem klassischen Verständnis von Ewigkeit eine definitorische Gestalt, die in metaphysischer und theologischer Hinsicht konsensfähig scheint: Ewigkeit Gottes

besagt die absolute Erhabenheit des göttl. Seins über alle Zeitlichkeit u. jedes Zeitmaß. [...] Zeit [...] ist die sukzessive Dauer der materiellen, ihrem ganzen Sein nach veränderlichen Dinge u. besteht in dem stetigen Nacheinander der Veränderungen in der Körperwelt nach Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. [...] Eigentliche Ewigkeit [...] hingegen besagt absolut sukzessionslose Dauer, die nicht nur ohne Anfang u. ohne Ende, sondern auch ohne jedes Früher u. Später ist als stehende unteilbare Gegenwart (*nunc stans*). Sie kann einzig dem unendlichen Gott zukommen.¹

Aus diesem Zitat lassen sich vier wichtige Thesen destillieren:

- 1) Das Attribut der Ewigkeit folgt logisch und metaphysisch aus der Vollkommenheit und Unendlichkeit Gottes, *wenn* man Veränderung und Veränderbarkeit als Unvollkommenheiten versteht.
- 2) Zeitlichkeit ist (nur und ausschließlich) für das Inventar eines physischen/physikalischen Universums kennzeichnend; der transzendente Gott ist jedoch der Zeit nicht unterworfen.
- 3) Ewigkeit meint inhaltlich sukzessionslose Dauer – ohne Anfang und ohne Ende.
- 4) Ewigkeit ist unteilbare Gegenwart – ohne Früher und Später.

1. Der Problemhorizont

Diese vier Thesen enthalten bereits eine enorme Fülle von Implikationen. Und die jüngeren Diskussionen in der analytischen Religionsphilosophie zeigen, dass keine dieser Thesen (wirklich keine von ihnen) neuerdings einfachhin konsensfähig wäre. Schon die erste These ist ausgesprochen umstritten: Nicht nur Prozesstheologen, sondern auch Verfechter eines sogenannten *Open Theism*² (eines ‚offenen Theismus‘) betonen, dass Ewigkeit hier im Verbund mit Unwandelbarkeit stehe und dass ein unwandelbarer, apathischer und ewiger Gott eigentlich ein defizitärer Gott sei – ein Gott, dem jener Modus an Vervollkommnung fehle, der den Kreaturen fraglos zugebilligt würde: der Modus des Werdens, der Veränderung und Erneue-

¹ K. Jüssen, Art. Ewigkeit Gottes, in: LThK² III, 1270 f.

² Vgl. C. Pinnock, *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Grand Rapids 2001; J. Sanders, *The God Who Risks. A Theology of Providence*, Downers Grove 1998; G. Boyd, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000.

rung. Peter Forrest spricht daher von einer ‚neuen Orthodoxie‘ in der Religionsphilosophie (und auch in Teilen der Theologie), die von einer Wandelbarkeit und einer ‚gewissen‘ Zeitlichkeit Gottes ausgeht. Im deutschen Sprachraum haben sich (theologisch) Armin Kreiner³, Klaus von Stosch⁴ und Magnus Striet für eine sogenannte ‚temporalistische‘ These ausgesprochen. William L. Craig, der selbst philosophisch und theologisch eine sehr nuancierte temporalistische These vertritt, sieht vor allem drei Hauptgründe, warum man sich von der klassischen Vorstellung der Ewigkeit Gottes verabschieden müsse: Erstens könne eine vollkommen ewige Entität keine Person sein und nicht lebendig sein (da zum Personsein neben Veränderung auch die Erfahrung von Zeit gehöre). Zweitens könne eine zeitlose Entität nicht mit der Welt interagieren – ein rein ewiger Gott kann nicht an und in der Welt handeln (zumal Handeln eine zeitliche Struktur hat). Drittens wäre ein rein ewiger Gott in seinem Wissen (beziehungsweise seiner Allwissenheit) beschränkt, weil er zeitlich indizierte Aussagen (wie: „Thomas Schärtl steht jetzt in Augsburg und hält einen Vortrag“) nicht verstehen könnte.⁵

Die Reihe dieser Argumentationstopoi führt natürlich auch zu einer Bestreitung der zweiten These: Zeitlichkeit ist somit nicht nur für das physische Universum signifikant, sondern eben auch für Gott selbst. Forrest argumentiert hier – interessanterweise als Philosoph unter Rückgriff auf ein starkes Theologumenon – mit der Kenosis Gottes: Gott verzeitliche sich, um dadurch die Interaktion mit der Schöpfung möglich zu machen.⁶ Weniger theologisch ist es, wenn die zweite These unter Hinweis auf die Eigenart von Leben bestritten wird: Wenn Leben nicht ohne Zeiterfahrung gedacht werden könne, dann sei eine zeitlose Existenz mit der Seinsweise abstrakter Entitäten zu vergleichen, die einem lebendigen Gott natürlich nicht zukommen dürfe. Brian Leftow hat darauf verwiesen, dass man jedoch in eine

³ Vgl. A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 360–369.

⁴ K. v. Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 50–61, 225–228. Von Stosch und Kreiner argumentieren für eine ‚Zeitlichkeit‘ Gottes vor allem im Namen der menschlichen Freiheit. Magnus Striet hat seine Thesen hauptsächlich in Vorträgen vertreten; das für ihn leitende Motiv ist die Möglichkeit einer universalen eschatologischen Versöhnung, die von Gott nicht weniger erfordert, als dass er auf die Bekehrung auch des allerletzten Sünders wartet. Dieses Warten sei aber nur denkbar, wenn man eine Zeitlichkeit annimmt, die auch Gott selbst erfährt.

⁵ Vgl. W. Craig, Divine Eternity, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology. Oxford 2009, 145–166, hier 153–163. Ders., Time and Eternity. Exploring God’s Relationship to Time, Wheaton 2001, besonders 77–113. Ein starkes Gegenargument, das die Form einer Reductio hat, stammt von Paul Helm: Helm verweist darauf, dass es ja nicht nur zeitliche, sondern auch räumliche Indexicals („Hier“, „Dort“) gibt. Wäre das genannte Allwissenheitsargument einschlägig, so müssten wir von Gott auch eine stärkere Beziehung zum Raum aussagen – müssten wir Gott letztendlich nicht nur zeitlich, sondern auch körperlich denken. Vgl. P. Helm, Eternal God. A Study of God Without Time, Oxford/New York 1988 (Reprint 2002), 41–55.

⁶ Vgl. P. Forrest, Developmental Theism. From Pure Will To Unbounded Love, Oxford 2007.

ganze Reihe von Problemen gerät, wenn man sich vorstellt, dass ein an sich ewiger Gott mit der Schöpfung (freiwillig) zeitlich werde: Wäre der Schöpfungsakt ein Auftakt der Zeiterfahrung auch für Gott, so gäbe es in irgendeinem Sinne ein „Bevor“ relativ zu diesem Auftakt – was aber als Beschreibung für einen ewigen Gott eine sinnlose Formulierung sein müsste. Das Resultat ist ein Dilemma: Entweder Gott bleibt immer ewig (sodass die Rede von einem Davor oder Danach in Hinsicht auf den Schöpfungsakt sinnlos ist), oder Gott ist immer schon zeitlich. Diesen zweiten Weg wählt Alan Padgett, der von einer metaphysischen Zeitlichkeit Gottes spricht, in der die Sukzession von Veränderungen die Rede von einem „Früher“ oder „Später“ für Gott sinnvoll mache.⁷

Auch die dritte These ist keineswegs unumstritten. Denn es gibt auch unter sogenannten Äternalisten (also jenen Philosophen und Theologen, die an der Ewigkeit Gottes festhalten) eine Reihe von reichlich verschiedenen Standpunkten im Hinblick auf die Deutung von Ewigkeit: Auf der einen Seite des Spektrums finden wir Paul Helms⁸ radikal a-temporalistische These, die sich als eine negative Theologie in Hinsicht auf alle zeitlichen oder zeit-analogen Vorstellungen versteht, die von Gott ausgesagt werden könnten. Auf der anderen Seite steht etwa Brian Leftows Konzept der Ewigkeit, das in der Lage ist, Ewigkeit ereignisartig zu denken, wenn gilt, dass Ereignisse nicht wesentlich dadurch definiert sind, dass ihnen ein Ereignis vorangeht oder ein Ereignis folgt.⁹ Leftows Konzept hätte den Vorteil, dass Ewigkeit nicht einfach als Stillstand gedeutet werden müsste, sondern durchaus als Leben begriffen werden könnte, das metaphorische Aussagen wie „Gott ist der immer Neue“, „Gott ist der vollkommen Zukünftige“ auch wahr machen kann. In der Mitte dieses Spektrums steht Eleonore Stumps Konzept der Ewigkeit Gottes, das Ewigkeit als vollkommene Kopräsenz, als reine Gleichzeitigkeit begreift.¹⁰

Temporalisten werden am Ende natürlich auch die vierte These nicht unterschreiben können. Allerdings sagt diese These auch, dass, wer die Ewigkeit Gottes aufgibt, nicht nur die These der Unveränderlichkeit Gottes, sondern auch die These der Einfachheit Gottes wird zur Disposition stellen müssen. Denn Inhalt dieser vierten These ist ja, dass Gottes Dasein – anders als unser Dasein – keine zeitlichen Teile hat (um hier den Jargon des sogenannten Vierdimensionalismus zu benutzen), sondern (um ein Kunstwort

⁷ A. Padgett, *Eternity as Relative Timelessness*, in: G. E. Ganssle (ed.), *God and Time*. Four Views, Downers Grove 2001, 92–110.

⁸ Helm, *Eternal God*, besonders 39–40.

⁹ Vgl. B. Leftow, *Eternity*, in: P. L. Quinn/C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, 257–263, hier: 262–263; vgl. ders., *The Eternal Present*, in: G. E. Ganssle/D. M. Woodruff (eds.), *God and Time. Essays on the Divine Nature*, Oxford 2002, 21–48, besonders 37–41.

¹⁰ Vgl. E. Stump/N. Kretzmann, *Eternity*, in: T. V. Morris (ed.), *The Concept of God*, Oxford 1987, 219–252; vgl. ebenfalls dies., *Eternity, Awareness, and Action*, in: *FaPh* 9 (1992) 463–482.

zu verwenden) ein ‚holochromes Atom‘ ist: Ein Wesen, das zu jedem Zeitpunkt und an jedem Zeitpunkt vollständig und ganz da ist und von der Sukzession der Zeitpunkte nicht affiziert wird.¹¹

2. Allwissenheit und Gottes Wissen

Der Zusammenhang von Unwandelbarkeit und Ewigkeit wirkt sich natürlich auch auf das Verständnis der göttlichen Allwissenheit aus. Von Norman Kretzmann stammt ein Argumenttyp, der besagt, dass Gott nur dann Wissen von bestimmten Gebieten haben könne (beispielsweise ein Wissen darum, was Zeit ist oder was zeitlich indizierte Sätze genau besagen), wenn er selbst veränderlich ist.¹² Tomis Kapitan wiederum kritisiert das Konzept göttlicher Allwissenheit aus einem ähnlichen Grund: Zum Handeln gehöre ein Element der Spontanität, das die Akquise von Intentionen voraussetze, die einem handelnden Subjekt nicht immer schon bewusst gewesen sein durften. Da es aber für ein allwissendes Wesen nichts gebe, was im Dunkel liegt, könne ein allwissendes Wesen keine Intentionen akquirieren und daher nicht handeln.¹³ Die Antwort, die eine spekulative philosophische Theologie auf derartige Einwände formulieren kann, ist zweigliedrig: Einerseits muss man vielleicht den Begriff des Handelns im Falle Gottes gerade mit Blick auf Gott zugeschriebene Ereignisse durch den des durch geschöpfliche Instanzen ‚vermittelten‘ Wirkens oder der durch geschöpfliche Instanzen vermittelten Präsenz ersetzen. Andererseits muss man bei Gott von einem einzigen (ewigen) Akt¹⁴ ausgehen und kann daher nicht von einem Wechsel der Intention sprechen¹⁵, wenn sowohl Unwandelbarkeit als auch Allwissenheit unangetastet bleiben sollen. Allerdings haben derartige spekulative Lösungen ihren Preis, sodass anders gelagerte philosophische Theologien – zu nennen wäre erneut William Craig – mehr als bereit sind, Gott buchstäblich in die Zeit zu verlagern und auf diesem Weg neben der Ewigkeit auch die Allwissenheit Gottes zu modifizieren, um einen konsistenten Begriff des Handelns (insbesondere des responsorischen Handelns) Gottes sicherzustellen – gerade im Hinblick auf ein zeitlich strukturiertes Universum, das ja der Adressat des göttlichen Handelns sein soll.¹⁶

Eine Neuauflage der möglichen Inkompatibilität zwischen der göttlichen Allwissenheit und anderen göttlichen Eigenschaften ergibt sich, wenn Gottes Ewigkeit und Transzendenz als Grund genommen werden muss, um die Reichweite der göttlichen Allwissenheit zu beschränken. Besonders erdrü-

¹¹ Vgl. *Anselm von Canterbury*, Monologion, XXXVII bis XXXIX.

¹² Vgl. *N. Kretzmann*, Omniscience and Immutability, in: *JPhil* 63 (1966) 409–421.

¹³ Vgl. *T. Kapitan*, Agency and Omniscience, in: *M. Martin/R. Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, New York 2003, 282–299, 293–294.

¹⁴ Vgl. *D. Lodzinski*, The Eternal Act, in: *RelStud* 34 (1998) 325–352.

¹⁵ Vgl. *Helm*, *Eternal God*, 56–72.

¹⁶ Vgl. *Craig*, *Time and Eternity*, 83–92.

ckend wirken sich hier, wie Yujin Nagasawa gezeigt hat¹⁷, sogenannte ‚Wissensargumente‘ aus, die in der Philosophie des Geistes formuliert wurden, um die Legitimität eines reduktiven Materialismus in Frage zu stellen. Modellhaft können wir diese Form von Argumenten in Frank Jacksons berühmte Parabel von Mary’s Room kleiden¹⁸: Stellen wir uns vor, eine junge Wissenschaftlerin namens Mary wächst in einer Schwarz-Weiß-Umgebung auf. Über einen Computer (mit Schwarz-Weiß-Monitor) und Bücher kann Mary sich eine Fülle von Wissen über die Außenwelt aneignen. Sie lernt auf diese Weise, dass unreife Tomaten grün, reife Tomaten dagegen rot sind, auch wenn sie selbst nie etwas Rotes gesehen hat. Was passiert nun, so fragt Jackson, wenn Mary eines Tages in die Freiheit entlassen wird und zum ersten Mal etwas wirklich Rotes vor sich sieht: Lernt sie etwas Neues über die Welt oder lernt sie wenigstens neue Konzepte?

Aus Analogien zu dieser Parabel und zu dieser Frage lässt sich eine Anfrage an das Konzept göttlicher Allwissenheit formulieren: Wenn Gott bestimmte Konzepte fehlen, die für den Zugang zu bestimmten Fakten oder das Verständnis bestimmter Fakten unerlässlich sind, dann kann er nicht allwissend sein. Gott wäre in der Situation der armen Wissenschaftlerin Mary, d. h., er könnte in einem gewissen Sinne über alles informiert sein, aber das eigentliche Wissen würde ihm aufgrund des Mangels an entsprechenden Konzepten de facto entgehen. Welche Konzepte oder welches konzeptionelle Verständnis kämen hier in Frage? Michael Martin meint, dass Gott – wenn er unveränderlich, unkörperlich und ewig ist – kein Konzept des Fühlens, des Gefühlsumschwungs, der Intention oder der Intentionsveränderung haben kann¹⁹ und in dieser Hinsicht nicht allwissend sein könne. Patrick Grim ergänzt diese Sicht, indem er hervorhebt, dass Gott kein Verständnis indexikalischer Ausdrücke habe, weil er nicht wissen könne, wie es ist, ‚ich‘ zu sein. Um dies zu wissen, müsste er mit mir identisch sein, was aber per definitionem ausgeschlossen sei.²⁰ Zudem würde, so Grim, Gottes Allwissenheit schon an einer inneren Antinomie scheitern, wenn man Allwissenheit als ein perfektes Wissen in Bezug auf die Menge von Propositionen verstehe, die prinzipiell gewusst werden könnten. Denn zu jeder Menge gebe es eine Potenzmenge, die immer mehr Elemente enthält als die Ausgangsmenge.²¹ Die Potenzmenge ließe sich im vorliegenden Fall dadurch bilden, dass ich nicht nur wissen

¹⁷ Vgl. *Y. Nagasawa*, *God and Phenomenal Consciousness. A Novel Approach to Knowledge Arguments*, Cambridge 2008, besonders 3–14.

¹⁸ *F. Jackson*, *Epiphenomenal Qualia*, in: *PhilQuart* 32 (1982) 127–136; *ders.*, *What Mary Didn’t Know*, in: *JPhil* 83 (1986) 291–295.

¹⁹ Vgl. *M. Martin*, *A Disproof of the God of the Common Man*, in: *Martin/Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, 232–241.

²⁰ Vgl. *P. Grim*, *Against Omniscience. The Case from Essential Indexicals*, in: *Noûs* 19 (1985) 151–180.

²¹ Vgl. *P. Grim*, *The Being that Knew too Much*, in: *Martin/Monnier* (eds.), *The Impossibility of God*, 408–421.

kann, dass p , sondern dass ich auch wissen kann, dass ich weiß, dass p usw.²² Weil sich Wissen in dieser Form unendlich verschachteln lässt und weil sich auf der Menge wissbarer Propositionen immer neue Potenzmengen aufbauen lassen, müsste Gott in seiner Allwissenheit buchstäblich der Kopf platzen.

Gegenüber diesen Anfragen und Anwürfen stehen vier verschiedene, teilweise miteinander kombinierbare Strategien zur Verfügung. Die schwächste, weil streitbarste ist das von Hector-Neri Castañeda etwas ad hoc eingeführte ‚Prinzip P‘, dem gemäß von einer Person a gesagt werden kann, dass sie weiß, dass X (wobei X für einen Indexausdruck tragenden Satz steht), wenn sie eine Person b kennt, die X weiß.²³ Dieses Prinzip hat eine gewisse Plausibilität, aber zahlreiche Gegenbeispiele machen auf seine intuitiven Grenzen aufmerksam (aus der Tatsache, dass ich jemanden kenne, der sich in Washington aufhält, folgt nicht, dass ich weiß, wie es ist, sich in Washington aufzuhalten).

Vertreter der zweiten Strategie könnten sich mit Wittgenstein darauf berufen, dass mit Index-Ausdrücken versehene Aussagen keine anderen Fakten referieren als jene Sätze, in denen diese Indexicals durch eine Ersetzung durch normale Eigennamen oder verobjektivierbare Raum-Zeit-Angaben getilgt sind. Indexicals sind aus dieser Sicht eher Hinweise auf Fertigkeiten, sich bestimmte Zugangswege zu Fakten zu verschaffen.²⁴ Ein Amnesiepatient, der nach der Lektüre seiner eigenen Biographie erstaunt ausruft: „Oha, das Buch handelt ja von mir“ lernt aus dieser Sicht nicht etwas Neues über die Welt oder über sich, sondern erwirbt eine Fertigkeit beziehungsweise einen Zugangsweg zu Fakten neu, der ihm durch die Amnesie verschlossen war.

Eine dritte Strategie wurde von Linda Zagzebski angedeutet; sie ist besonders für diejenigen interessant, die im Gebrauch der Indexausdrücke semantisch mehr sehen als die Tradition Wittgensteins. In Zagzebskis Sicht ist Gott auch das Prinzip der Omnibusjektivität. Wir müssten uns – um eine Vorstellung davon zu gewinnen – Gott als ein Wesen größtmöglicher Empathie denken, für das *eo ipso* die Perspektivität der in den Indexausdrücken angezeigten Ersten-Person-Perspektiven keineswegs restlos verschlossen bliebe.²⁵ Denn ein maximal empathisches Wesen könne im Sinne einer Simulation des Bewusstseins anderer im eigenen Bewusstsein sehr nahe an das herankommen, was im Inneren einer anderen Person unter bestimmten Umständen ablaufe. Auch wenn Gott dann immer noch nicht genau wisse, wie es ist, ich zu sein, hätte er als maximal empathisches Wesen die größtmögliche Ahnung davon, wie es ist, ich zu sein – eine Ahnung, die oftmals

²² Vgl. dazu *F. v. Kutschera*, *Philosophie des Geistes*, Paderborn 2009, 166 f.

²³ Vgl. *H.-N. Castañeda*, *Omniscience and Indexical Reference*, in: *JPhil* 64 (1967) 203–210, besonders 207–208.

²⁴ Vgl. *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 409–411.

²⁵ Vgl. *L. Zagzebski*, *Omnibusjectivity*, in: *J. Kvanvig* (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*; vol. 1, Oxford 2008, 231–247, hier 238–245.

sogar luzider sein kann als mein eigenes, nicht selten verdunkeltes Wissen um mich selbst.²⁶

Die vierte Strategie ist eine klassische und moderne Strategie zugleich. Das Mary's-Room-Gedankenexperiment lässt sich nämlich auch so auslegen, dass Mary in ihrer Schwarz-Weiß-Umgebung etwas Fundamentales fehlt.²⁷ Michael Tye meint, es handle sich dabei um ein Wissen von Dingen, das durch ‚Knowledge by Acquaintance‘ erworben werde. Dieses Wissen liege dem propositionalen Wissen voraus und zu Grunde. Genau hier ließe sich die mittelalterliche Tradition anschließen, der gemäß Gottes Wissen nicht diskursiv, sondern intuitiv zu denken sei, wie Thomas von Aquin hervorhebt.²⁸ Gottes Wissen kann daher als Wissen um individuelle Essenzen²⁹, die durch seine eigene Essenz gewissermaßen gefiltert sind³⁰, verstanden werden, wie Johannes Duns Scotus unterstreicht. Denn das eigentliche Objekt des göttlichen Wissens ist das göttliche Wesen³¹ – und die endlichen Dinge spielen darin eine Rolle, wenn sie durch die Linse dieser Natur betrachtet werden. Wenn Gott über propositionales Wissen verfügen sollte, dann sind die Propositionen, die im Skopus des göttlichen Wissens liegen, von anderer Art als die Propositionen, auf die wir uns beziehen. Wenn gilt, dass Propositionen Sonderformen von Universalien sind, die göttliche Natur aber von keiner Universalie erfasst wird, ist das göttliche Wissen aus metaphysischen Gründen von anderer Art als unser Wissen. Mit diesen Hinweisen wird zweierlei erreicht: Wenn das Wissen von Dingen als Wissen von Essenzen primär ist, dann verliert Michael Martins Einwand erheblich an Schlagkraft. Es geht nicht um eine Fülle von Konzepten, über die Gott verfügen soll oder die er erworben haben muss, sondern um einen besonderen, unmittelbaren Zugang zur Essenz der Dinge, zur Substanz der Welt. Zweitens hebt sich auch das Potenzmengen-Problem auf; denn Gottes Wissen ist unmittelbar, einfach und in dieser Unmittelbarkeit gewiss, sodass eine Iteration des Wissensoperators (und damit die Explosion von Propositionen) vor dem Hintergrund dieses Wissensbegriffs unterbunden werden kann.

²⁶ Diese Strategie braucht vermutlich aber noch ein Zusatzargument, das besagt, dass es logisch unmöglich ist, dass ein Individuum das De-se-Wissen eines anderen Individuums haben kann, wenn vorausgesetzt werden kann, dass ein metaphysischer Begriff des Individuums selbstbewusstseinstheoretisch bedeutet, dass Selbstbewusstsein radikal individuiert beziehungsweise individuiert ist. Vgl. weiterführend *St. Torre, De Se Knowledge and the Possibility of an Omniscient Being*, in: *FaPh* 23 (2006) 191–200. Natürlich ist theoretisch ein anderer metaphysischer Fall denkbar: Stellen wir uns vor, dass wir nur Ausfaltungen eines allgemeinen, kosmischen Bewusstseins sind und dass dieses kosmische Bewusstsein mit Gott identisch ist. In diesem Fall hätte Gott die Möglichkeit, auf mein De-se-Wissen zuzugreifen. Geopfert würde aber in diesem Fall ein starker Begriff von Individualität.

²⁷ Vgl. *M. Tye, Consciousness Revisited. Materialism Without Phenomenal Concepts*, Cambridge 2009, 139.

²⁸ Vgl. *Thomas von Aquin, S.th. I q. 14 a 7.*

²⁹ Vgl. *Johannes Duns Scotus, Ord. I, Dist. 35, q. unica, n. 14.15.*

³⁰ Vgl. *ebd.*, n. 16.17.20.

³¹ Vgl. *ebd.*, n. 29.30; siehe auch *Thomas von Aquin, S.th. I q. 14 a. 4–6.*

An dieser Stelle zeigt sich aber noch etwas Wichtiges: Gottes Wissen ist ein perfektes Wissen von Essenzen; es ist kein in quantitativer Hinsicht maximales, sondern in qualitativer Hinsicht allvorzügliches Wissen. Der Vollkommenheitsbegriff zeigt in der Gotteslehre mehr an als nur die quantitative Steigerung von Qualitäten, die wir auch im sublunaren Bereich finden.³² Vollkommenheit verändert vielmehr die Eigenschaften, die wir kennen, wählt sie aus, bestimmt ihre Gehalte neu. Das wusste schon Anselm von Canterbury³³ – und die mittelalterliche Tradition nach ihm hat den Grundsatz beherzigt, dass Vollkommenheit ein wählerisches Prädikat ist, dem man nicht mit quantitativen Steigerungen entsprechen kann.

3. Das Vorherwissensproblem

Der entscheidende Grund, weswegen in der gegenwärtigen Debatte eine Abkehr von der Vorstellung der Ewigkeit Gottes gefordert und eine beschränkte Auffassung der göttlichen Allwissenheit gesucht wird, liegt jedoch im Vorherwissensdilemma. Vertreter des sogenannten *Open Theism* bringen die Angelegenheit auf den folgenden Punkt: Entweder ist Gott ewig und besitzt ein Vorherwissen über zukünftige Ereignisse: Dann sind alle Ereignisverläufe determiniert und Menschen haben keine echte Freiheit. Oder Gott ist zeitlich und besitzt kein Vorherwissen, weil die Zukunft prinzipiell nicht gewusst werden kann; dann hat echte Entscheidungsfreiheit ihren Ort.³⁴ Linda Zagzebski hat das Argument, das auf diese Option führt, in einem sehr klaren und konkreten Beispiel verdeutlicht.³⁵ Dieses Beispiel lässt auch erkennen, wo der *Open Theism* den Hebel ansetzt und welche theoretischen Alternativen sich dennoch ergeben könnten. Es soll hier in einer adaptierten Form niedergeschrieben werden.

1. Gott nahm vorgestern auf unfehlbare Weise an, [Annahme]
dass Thomas Schärzl heute in Augsburg einen Vortrag hält.
2. Die Aussage, dass Gott vorgestern glaubte, dass [Notwendigkeit
Thomas Schärzl heute in Augsburg einen Vortrag der Vergangen-
hält, war gestern notwendig. heit]

³² Vgl. dazu weiterführend *K. A. Rogers*, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000, 11–23, besonders 21–22.

³³ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Monologion*, XV.

³⁴ Vgl. *A. R. Rhoda*, *The Fivefold Openness of the Future*, in: *W. Hasker/T. J. Oord/D. Zimmerman* (eds.), *God in an Open Universe. Science, Metaphysics, and Open Theism*, Eugene 2011, 69–93.

³⁵ Vgl. *L. Zagzebski*, *Foreknowledge and Human Freedom*, in: *Quinn/Taliaferro* (eds.): *Philosophy of Religion*, 291–298, hier 291–292; vgl. ebenfalls *dies.*, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford/New York 1991, 4–9.

3. Wenn eine Proposition p notwendig ist und p strikt q impliziert, dann ist auch q notwendig. [Transfer von Notwendigkeit: $\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$]
4. Wenn Gott vorgestern unfehlbar annahm (= wusste), dass Thomas Schärfl heute in Augsburg einen Vortrag halten wird, dann wird Thomas Schärfl heute in Augsburg auch einen Vortrag halten. [Definition infalliblen Wissens und Regel $Kp \Rightarrow p$]
5. Die Aussage, dass Thomas Schärfl heute in Augsburg einen Vortrag hält, war gestern notwendig. [aus 2 bis 4]
6. Wenn die Aussage, dass Thomas Schärfl heute in Augsburg einen Vortrag hält, gestern notwendig war, dann kann er nicht anders handeln, als er heute tatsächlich handelt. [weitere Prämisse]
7. Wenn man nicht anders handeln kann, als man handelt, dann handelt man nicht frei. [Prinzip alternativer Möglichkeiten]
8. Ergo: Thomas Schärfl handelt im Blick darauf, dass er in Augsburg einen Vortrag hält, nicht frei. [aus 5 bis 7]

William Hasker, der als angesehener philosophischer Kopf des sogenannten Open Theism gilt, setzt den Hebel bei der ersten Prämisse an.³⁶ Er bestreitet, dass es ein Wissen um die Zukunft geben kann, eben weil Sätze über die Zukunft keinen Wahrheitswert besitzen. Ist diese Strategie, das Vorherwissensdilemma zu vermeiden, alternativlos? Die Folgewirkungen sowohl für das Wissen Gottes als auch für das Verhältnis Gottes zur Zeit sind ja durchaus erheblich. In Haskers Bild würde Gott im echten Sinne Zukunft erleben müssen (eine Zukunft, die er nicht kennt, sondern maximal nur einschätzen kann). Aber dieser radikale Schnitt ist nun tatsächlich nicht alternativlos. Wir können die einschlägigen Alternativen als Arbeit an den entsprechenden Prämissen beziehungsweise Prinzipien verstehen.

Wir können etwa an dem in Satz 7 verwendeten Prinzip alternativer Möglichkeiten Zweifel anmelden. Harry G. Frankfurt³⁷ hat (vor Dekaden schon) einen heftig diskutierten Freiheitsbegriff vorgeschlagen, der gerade nicht von diesem Prinzip ausgeht, sondern Freiheit als Fähigkeit der Entscheidung und der Selbstbewertung des Handelnden versteht.³⁸ Vermutlich haben Augustinus³⁹ und sogar Thomas von Aquin⁴⁰ einen derartigen ‚kompatibilistischen‘

³⁶ Vgl. *W. Hasker, God, Time, and Knowledge*, Ithaca/London 1989, 186–196.

³⁷ *H. G. Frankfurt, Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, in: *JPhil* 66 (1969) 820–839; *ders.*, *The Importance of What We Care About*, Cambridge 1988.

³⁸ Vgl. *Zagzebski, Foreknowledge*, 293–294.

³⁹ Vgl. *K. A. Rogers, Augustine's Compatibilism*, in: *RelStud* 40 (2004) 415–435.

⁴⁰ Vgl. dazu auch *T. P. Flint, Divine Providence*, in: *Flint/Rea* (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, 262–285, hier 264–269.

Freiheitsbegriff vertreten. Unbequem wird dieser Freiheitsbegriff freilich, wenn wir an andere theologisch-philosophische Brennpunkte denken – wie etwa das Theodizeeproblem, das durch die sogenannte *Free Will Defense* eine gewisse Erleichterung erfährt, die nur dann gegeben ist, wenn wir einen sogenannten inkompatibilistischen Freiheitsbegriff ansetzen dürfen, für den das Prinzip alternativer Möglichkeiten in Geltung bleiben muss.

Eine weitere Möglichkeit besteht darin, die in Satz 4 verwendete Definition von Unfehlbarkeit zu bestreiten. Sachlich wurde das bereits in vergleichbaren mittelalterlichen Diskussionen über *futura contingentia* getan. So würde zum Beispiel Anselm von Canterbury hervorheben, dass Satz 4 falsch formuliert ist: Gott weiß von meiner Handlung, weil ich sie ausführe – nicht umgekehrt.⁴¹ Einen ähnlichen Weg hat in jüngerer Zeit auch Michael Rota gewählt, wenn er betont, dass unser Handeln Gottes Wissen kausal (und auch kontrafaktisch) beeinflusst, nicht aber Gottes Wissen unser Handeln.⁴² Allerdings ruht Satz 4 auch auf einem Prinzip der epistemischen Logik, das besagt, dass wenn p gewusst wird, p auch besteht. Die damit verbundene Regel dürfte wohl kaum zu umgehen sein.

Eine dritte Möglichkeit könnte den in Satz 3 veranschlagten Transfer von Notwendigkeiten bestreiten. Allerdings ist dies zunächst tückisch, da die hinter Satz 3 stehende Regel ein modallogisches Axiom reflektiert, das in allen höheren modallogischen Systemen gilt: $\Box p \wedge \Box p(p \rightarrow q) \Rightarrow \Box q$. Diese dritte Strategie hätte nur dann Erfolg, wenn sie begründen könnte, dass es sich hier nicht um eine normale (alethische) Notwendigkeit handelt, sondern nur um etwas, das lediglich so aussieht. Begründen ließe sich dieser Spielzug dadurch, dass man den Notwendigkeitszusammenhang mit Hilfe von Peter van Inwagens so genannten Regeln *Alpha* und *Beta* in Handlungsoperatoren überführt: Wenn ich keine Wahl habe in Hinsicht auf p und wenn ich keine Wahl habe in Hinsicht auf $[p \rightarrow q]$, dann habe ich auch keine Wahl in Hinsicht auf q .⁴³ Der Transfer von Modalitäten lässt sich bestreiten, wenn ich den Nicht-Wahl-Operator in einen Nichtverantwortlichkeits-Operator verwandle.⁴⁴ Dann kann man legitimerweise wirklich fragen, ob gilt: Wenn ich nicht verantwortlich bin für p und wenn ich nicht verantwortlich bin für $[p \rightarrow q]$, bin ich dann (wirklich, grundsätzlich) nicht verantwortlich für q ? Es lassen sich nun Handlungszusammenhänge denken, in denen ich weder für p noch für das Konditional ($p \rightarrow q$) verantwortlich bin, aber trotzdem für q eine Verantwortung trage.⁴⁵

⁴¹ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Cur Deus Homo*, XVII.

⁴² Vgl. *M. Rota*, *The Eternity Solution to the Problem of Human Freedom and Divine Foreknowledge*, in: *EJPR* 2 (2010) 165–186.

⁴³ Vgl. *P. van Inwagen*, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in: *PhilStud* 25 (1975) 185–199; *ders.*, *An Essay on Free Will*, Oxford 1986.

⁴⁴ Vgl. *M. Ravizza*, *Semi-Compatibilism and the Transfer of Nonresponsibility*, in: *PhilStud* 75 (1994) 61–93.

⁴⁵ Zu den entsprechenden Beispielen vgl. *E. Stump/J.M. Fischer*, *Transfer Principles and Moral Responsibility*, in: *PhilPersp* 14 (2000) 47–55.

Eine vierte Möglichkeit könnte die in Satz 2 unterstellte Notwendigkeit der Vergangenheit in Zweifel ziehen und den für die Einschätzung von Vergangenheit benutzten Notwendigkeitsbegriff (auch im Sinne einer akzidentellen Notwendigkeit) ablehnen. Marilyn McCord Adams⁴⁶ und Alvin Plantinga⁴⁷ haben diesen Weg in Anlehnung an William Ockham vorgeschlagen, wenn sie betonen, dass vergangene Ereignisse gerade dann, wenn sie Aussagen über Zukünftiges enthalten, keine harten Fakten sind beziehungsweise sein können. Das hieße auch, dass sich aus dieser Warte Gottes Wissen durch unser Handeln faktisch verändern könnte. Im Streit darüber, was als hartes und was als weiches Faktum zählen kann, ist diese Sicht allerdings in einen bis dato nicht behobenen Erklärungsnotstand geraten.⁴⁸

Mit Blick auf Satz 2 ließe sich aber noch eine andere Strategie anwenden: Der Satz offenbart, dass das Vorherwissensdilemma auf einer geradezu ungesunden Mischung von Zeitaussagen und Notwendigkeitsaussagen aufruht. Wenn wir dann noch eine prinzipielle Asymmetrie von Vergangenheit und Zukunft unterstellen, geraten wir in Kalamitäten, wie die folgende kurze Ableitung zeigt. Nehmen wir dafür an, ich sehe seit geraumer Zeit, dass meinem Autoreifen Luft entweicht und bin daher sicher, dass er morgen platt sein wird; dann kann ich sagen (wobei p für „Der Reifen ist morgen platt“ stehe):⁴⁹

- | | |
|--|---|
| 1. Es ist jetzt-notwendig, dass p . | [Prinzip der Unveränderbarkeit der Vergangenheit] |
| 2. Es ist jetzt-unmöglich, dass $\neg p$. | [aus 1, modale Äquivalenz:
$\Box p \leftrightarrow \neg \Diamond \neg p$] |
| 3. Wenn p zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass p oder $\neg p$. | [Prinzip der Offenheit der Zukunft] |
| 4. Wenn p zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass p . | [aus 3, Adjunktionsbeseitigung: Fall 1] |

⁴⁶ Vgl. *M. Adams*, Is the Existence of God a ‚Hard‘ Fact?, in: *PhilRev* 76 (1967) 492–503.

⁴⁷ Vgl. *A. Plantinga*, On Ockham’s Way Out, in: *FaPh* 3 (1986) 235–269.

⁴⁸ Vgl. weiterführend *Zagzebski*, Dilemma, 66–97; und *Hasker*, God, 75–95.

⁴⁹ Vgl. dazu *Zagzebski*, Foreknowledge, 297. Linda Zagzebski hat eine ähnliche Ableitung in der 2004 vorgelegten Fassung ihres Stanford-Encyclopedia-of-Philosophy-Artikels vorgelegt. In der neuesten Überarbeitung dieses Internetartikels findet sich jedoch eher jene Fassung, die der in dieser Fußnote angegebenen gedruckten Quelle entspricht. Es ist zu vermuten, dass eine explizite Vorherwissensprämisse das Problem klarer konturieren kann. Wenn hier auf die Version aus dem Jahr 2004 angespielt wird, dann dient dies der Konzentration auf die Zeitmodi und auf die damit verknüpften Modalaussagen.

- | | | |
|----|--|--|
| 5. | Wenn p zur Menge aller zukünftigen Ereignisse gehört, dann ist es jetzt-möglich, dass $\neg p$. | [aus 3, Adjunktionsbeseitigung:
Fall 2] |
| 6. | p gehört zur Menge aller zukünftigen Ereignisse. | [Prämisse] |
| 7. | Es ist jetzt-möglich, dass p . | [aus 4 und 6,
Modus Ponens für
Fall 1] |
| 8. | Es ist jetzt-möglich, dass $\neg p$. | [aus 5 und 6, Mo-
dus Ponens für
Fall 2] |
| 9. | Es ist jetzt-möglich, dass $\neg p$; und es ist jetzt-unmöglich, dass $\neg p$. | [aus 8 und 2,
Konjunktionseinführung] |

Die Kalamitäten entstehen, weil sich die in 1. und 3. zur Anwendung gebrachten Prinzipien zusammen mit dem zeitlichen Index („jetzt-notwendig“ – „jetzt-möglich“) aufeinander beziehen. Wir können den Widerspruch, in den wir in Satz 9 geraten, als Anlass für einen Verdacht begreifen: Könnte es sein, dass wir die Unabänderlichkeit der Vergangenheit nicht verstehen und auch nicht die Offenheit der Zukunft, wenn wir hier die geläufigen Modaloperatoren benutzen? Der Ausweg, der hier bliebe, könnte mit Kant gegangen werden, wenn man das aufgezeigte Problem wieder in den Kontext des Vorherwissensproblems zurückstellt: Gottes Wissen und Vorherwissen müssten dann als regulative Idee verstanden werden, die so lange unwidersprochen bleiben kann, als sie erstens einen synthetisierenden Effekt auf andere Ideen hat und als sie zweitens nicht auf konkrete Fakten bezogen und so in die Anschaulichkeit gepresst wird.⁵⁰ Mit dieser Art der Interpretation hätten wir die Möglichkeit, an der Idee des Vorherwissens Gottes festzuhalten, die integral zur Idee einer ‚göttlichen Weltregierung‘ gehört; andererseits wäre es uns verboten, diese Idee auf einzelne, kontingente beziehungsweise mögliche Fakten anzuwenden, weil wir sonst in der Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit zerrieben würden. Die kantische Option kommt aber möglicherweise mit einem Preisschild: Wenn nicht mehr klar ist, was die Wahrmacher theistischer Sätze sind, dann öffnet sich hier ein Weg in den religiösen Antirealismus. Der Bezugsbereich regulativer Ideen könnte unser Verhalten und unsere Weltsicht sein – mehr nicht. Aus diesem Grund ist dieser Lösungsversuch vielleicht zu radikal – und ein neuer Anlauf scheint vonnöten.

Die vorletzte Möglichkeit besteht nun darin, die erste Prämisse jenes Arguments zu bezweifeln, das in das Vorherwissensproblem führt. Neu disku-

⁵⁰ Vgl. dazu insbesondere *Kant*, KrV AA, 458–461.

tiert wird der molinistische Ansatz, dem gemäß Gott kein infallibles Wissen von konkreten Handlungen, sondern nur von kontrafaktischen Konditionalen hat: Gott weiß, was ich tun würde, wenn ich in die Situation C gestellt wäre.⁵¹ Kritiker werfen diesem Konzept vor, dass es uns ebenfalls in ein Dilemma stürzt, weil entweder Gottes Vorherwissen aufgegeben wird (weil sein Wissen hypothetischen Charakter annimmt) und weil unterbelichtet bleibt, worin die Konditionalsätze, die die Handlungsalternativen aufzeigen, eigentlich begründet sind, oder aber doch am Ende die Freiheit des Menschen fällt – sofern unterstellt wird, dass Gott immer in der Lage ist, die Umstände C herbeizuführen.⁵² Die erste Klippe kann der Molinismus umschiffen, wenn er einen traditionellen Gedanken bemüht: Die Freiheitskonditionale sind Resultate einer Beziehung individueller Essenzen auf mögliche Welten, die Gott in seinem Wissen ausmessen kann. Die zweite Klippe stellt sich generell jedem theistischen Ansatz, der damit rechnet, dass Gott in den Lauf der Geschichte eingreifen und den Verlauf von Ereignissen dirigieren kann – wovon übrigens auch der *Open Theist* ausgeht, auch wenn in dessen Bild Gott nicht sieht, was kommen kann, sondern nur rät, was kommen könnte.

Eine Bestreitung der ersten Prämisse des mit Zagzebski vorgestellten Muster-Arguments könnte aber auch eine konsequent äternalistische Position leisten. Sie stellt, wie noch weiter darzulegen ist, den elegantesten und klarsten Ansatz dar, um das Vorherwissensproblem zu lösen; der Molinismus besitzt durchaus eine genuine Kraft – wie die lebhaften Diskussionen im Augenblick zeigen –, wird aber de facto auch von Temporalisten wie William Craig herangezogen,⁵³ die sowohl an einer Zeitlichkeit Gottes als auch an einem einigermaßen starken Begriff von Vorsehung festhalten wollen.

4. Die Ewigkeit Gottes denken

Ein Äternalist wird die Formulierung der ersten Prämisse des Vorherwissensarguments, insbesondere die zeitlichen Indizes, bestreiten. Denn Gottes Wissen besteht aus äternalistischer Sicht nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt,⁵⁴ sodass die Formulierung des Vordersatzes jenes problematischen Konditionals keinen rechten Sinn ergibt. Gleichwohl ist die äternalistische Position damit noch nicht aus dem Schneider. Denn eine Standardinterpretation des Ausdrucks ‚ewige Wahrheiten‘ ist, dass es sich hierbei um

⁵¹ Vgl. dazu *T. Flint*, *Divine Providence. The Molinist Account*, Ithaca/London 1998. Zur Diskussion vgl. auch *Zagzebski*, *Dilemma*, 125–152. Zur weiteren Diskussion vgl. *K. Perszyk* (ed.), *Molinism. The Contemporary Debate*, Oxford 2011.

⁵² Vgl. *Hasker*, *God*, 18–52.

⁵³ Vgl. *Craig*, *On Hasker's Defense of Anti-Molinism*, in: *FaPh* 15 (1998) 236–240; *ders.*, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Leiden 1990.

⁵⁴ Vgl. *B. Leftow*, *Timelessness and Foreknowledge*, in: *PhilStud* 63 (1991) 309–325, hier 311–312.

Wahrheiten handelt, die zu jedem Zeitpunkt wahr sind. Dies bedeutet: Wenn Gott in ewiger Weise weiß, dass ich die Handlung *b* zum Zeitpunkt t_3 ausführen werde, dann weiß er es – dieser Deutung gemäß – auch schon zu t_1 , also in jedem Fall irgendwie vor t_3 .⁵⁵ Und das Vorherwissensproblem tritt erneut auf. Der Äternalist müsste hier einen Riegel verschieben und betonen, dass es nicht korrekt ist, das, was Gott in seiner Ewigkeit weiß, als Wahrheiten zu deuten, die zu jedem Zeitpunkt wahr sind. Intuitiv ist dieser Vorbehalt berechtigt, da man sehr wohl zwischen einem Wissenszustand und dem Objekt des Wissens unterscheiden kann. Wenn der Zustand ewig ist, so folgt daraus eben nicht, dass auch das Objekt des Wissens ewig ist oder der Wahrheitswert auf Zeitpunkte bezogen werden muss. Diesen Vorbehalt scheint nun aber die boethianisch-thomanische Deutung von Ewigkeit im Sinne einer simultanen Kopräsenz aller Ereignisse in der Ewigkeit zu verunklaren.⁵⁶ Sollte dieser Ansatz die Verewigung der Welt verhindern können, so schlägt ebenfalls negativ zu Buche, dass der Begriff eines Vorherwissens im strengen Sinne sinnlos wird – Gottes Wissen begleitet eher die Ereignisse, die ihm alle kopräsent sind.⁵⁷

Eine diese Tücken vermeidende Alternative stammt von Anselm von Canterbury. Seine Interpretation der Ewigkeit wurde von Brian Leftow⁵⁸ und neuerdings von Kathrin A. Rogers⁵⁹ aufgegriffen. Ewigkeit ist aus dieser Sicht eine fünfte Dimension (zusätzlich zu den drei räumlichen und der vierten zeitlichen Dimension). Alle Ereignisse haben, so kann man sagen, raumzeitliche Koordinaten und eine Koordinate in der Ewigkeit. Diese Ewigkeit ist kein Präsens im boethianisch-thomanischen Sinne, weil das Präsens hier immer noch zeitlich unterlegt ist. Es ist vielmehr ein ewig andauerndes Jetzt, das mit einem zeitlich-präsentischen Jetzt gar nicht in Konflikt treten kann. Dank dieser fünften Dimension blickt Gott auf die Welt, wie Vierdimensionalisten sie skizzieren: Sogenannte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren nebeneinander in einer Ordnung von Sequenzen, die die Struktur eines Vorher und Nachher erkennen lässt. Ein Früher oder Später, ein Jetzt oder Morgen, gibt es nur für endliche Wesen, die in der Zeit ‚unterwegs‘ sind.⁶⁰ Diese Indizes sind relativ zu denen, die sich in der Zeit bewegen. Aber sie entsprechen nur den Zugangswegen, die endliche Wesen zu zeitlichen Ereignissen haben. In der Dimension der Ewigkeit gibt es kein Früher oder Später, sondern eine einzige Koordinate, in der alle zeitlichen Ereignisse übereinkommen; die Ordnung der Zeit wird dadurch nicht aufgehoben.

⁵⁵ Vgl. Zagzebski, *Dilemma*, 44–46. Vgl. dazu weiterführend Helm, *Eternal God*, 99–101; Plantinga, *Ockham's Way Out*, 240.

⁵⁶ Vgl. Zagzebski, *Dilemma*, 52–56.

⁵⁷ Vgl. ebd. 57–61.

⁵⁸ Vgl. B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 183–184.

⁵⁹ Vgl. K. A. Rogers, *Anselm on God's Eternity as the Fifth Dimension*, in: *St. Anselm Journal* 3 (2006) 1–7. Vgl. auch dies., *Anselmian Eternalism. The Presence of a Timeless God*, in: *FaPh* 24 (2007) 3–27.

⁶⁰ Vgl. Rogers, *Eternity*, 5.

Vergangene und zukünftige Ereignisse sind nicht in irgendeinem zeitlich konnotierten Sinne kopräsent mit Gott; sie sind vielmehr dank der Dimension der Ewigkeit als zeitliche Ereignisse in der Ewigkeit Gottes da.⁶¹ Was das bedeutet, lässt sich mit Brian Leftow in den folgenden sieben Punkten zusammenfassen, die räumliche Analogien bemühen:⁶²

- 1) So wie räumlich ausgedehnte Dinge wirklich in der Zeit da sind, so sind Zeit und zeitliche Dinge wirklich in der Ewigkeit da, weil jedes zeitliche Ding diese Ewigkeitskoordinate besitzt.
- 2) So wie räumlich verschiedene und getrennte Dinge an ein und demselben Zeitpunkt existieren können, so existieren zeitliche Dinge an ein und demselben Ewigkeitspunkt.
- 3) So wie räumlich getrennte Dinge räumlich bleiben, wenn sie an ein und demselben Zeitpunkt existieren, so bleiben zeitlich verschiedene Entitäten zeitlich, wenn sie an ein und demselben Ewigkeitspunkt existieren.
- 4) So wie gleichzeitiges Existieren die räumliche Ordnung von räumlich verschiedenen Dingen nicht aufhebt, so hebt die Existenz an der Ewigkeitskoordinate die zeitliche Ordnung nicht auf.
- 5) So wie zeitliche Gleichzeitigkeit den Raum umfasst und durchdringt, ohne dadurch räumlich zu sein, so kann das ewige Präsens die Zeit umfassen, ohne dadurch zeitlich zu werden.
- 6) So wie die Tatsache, dass etwas im Raum existiert, impliziert, dass es in der Zeit existiert (aber nicht umgekehrt), so impliziert die Tatsache, dass etwas in der Zeit existiert, auch, dass es in der Ewigkeit existiert (aber nicht umgekehrt). Das ist umso wichtiger, wenn wir auf die Ewigkeit Gottes schauen: Gott hat ‚Zugang‘ zu zeitlichen Entitäten, ohne dabei selbst zeitlich sein zu müssen.
- 7) So wie ein nichträumliches Objekt zeitgleich mit räumlichen Objekten existieren kann, so kann ein nichtzeitliches Objekt (wie Gott) in der Ewigkeits-Präsenz mit zeitlichen Entitäten koexistieren.

Weil Gott in der Dimension der Ewigkeit unsere Freiheitsentscheidungen und ihre Resultate ‚sieht‘, kann man zumindest in Analogie von einem Vorwissen sprechen, wenngleich dieser Ausdruck hier auch zum Teil unbrauchbar ist; denn Gott sieht mein Jetzt und mein Morgen in der Dimension der Ewigkeit gleichermaßen (aber nicht als etwas Gleich-Zeitiges).⁶³ In diesem Sehen erblickt Gott die zukünftigen Freiheitsentscheidungen der Menschen, die in der Dimension der Ewigkeit für Gott nicht strikt zukünftig sind, sondern als Ereignisse ansichtig werden, die in einer bestimmten Ordnung auf andere Ereignisse folgen. Weil dieses Sehen Gottes diese Er-

⁶¹ Vgl. ebd. 6.

⁶² Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 212–213.

⁶³ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *De Concordia* 1.5 (= FC 13, 269–275).

eignisse kausal nicht beeinflusst⁶⁴ – allein die Ewigkeit Gottes eröffnet die Dimension der Ewigkeit und versieht zeitliche Ereignisse mit der Koordinate der Ewigkeit –, kann das Konditional aus der ersten Prämisse des Vorherwissensarguments so nicht mehr stehenbleiben. Darüber hinaus sind die zeitlichen Indizes zu eliminieren oder zu reformulieren: Wenn ich eine Handlung *b* zu einem Zeitpunkt *t* ausführe, dann sieht Gott sie in seiner Ewigkeit als die Handlung *b* an einer Stelle in einer vierdimensionalen Ordnungsstruktur in der Koordinate der Ewigkeit; an dieser Ewigkeitskoordinate sind Gottes Sehen (sein Wissen) und mein zeitlich erfolgreicher Freiheitsentschluss ‚zugleich‘ da. Der erste Satz der Vorherwissensargumentation müsste also konsequent zeitlos formuliert werden.⁶⁵ In unserer Normal-sprache steht dafür ein Präsens, das ein radikales Präsens der Ewigkeit Gottes meint.⁶⁶

Visuelle Analogien drängen sich hier auf: Gott sieht in seinem umfassenden, ewigen Blick alle Ereignisse als Teil eines Musters, er sieht die Zusammenhänge des Musters und die Gestalt des Musters, weil alle Teile des Musters in der Dimension der Ewigkeit da sind. Damit hören sie aber nicht auf, Teile eines Musters und damit zeitlich zu sein. Vielleicht sind akustische Analogien noch treffender – so wie Augustinus eine formuliert hat: Gott hört (im Gegensatz zu uns) alle Töne einer Melodie so, dass er die ganze Gestalt der Melodie unmittelbar erfasst, während wir als zeitliche Wesen nur das Nacheinander einzelner Töne jeweils einzeln erfassen und uns somit keinen Reim auf das Ganze der Melodie machen können.⁶⁷

Für Anselm ist die Ewigkeit Gottes eine Frage seiner Perfektion, seiner Bestimmung als IQMCN. Ein zeitlicher Gott wäre unterlegen gegenüber einem Gott, der die Dimension der Ewigkeit mitbringt, in die dann zeitliche Ereignisse eingetaucht werden: Er könnte die Grundbestimmung Gottes als eines IQMCN gar nicht erfüllen. In der Auseinandersetzung zwischen Äternalisten und Temporalisten ist diese Einsicht keineswegs unwichtig, wird doch die Verzeitlichung Gottes deshalb gefordert, weil Selbst-Verwirklichung und das Haben einer offenen Zukunft ein Ausweis der Besonderheit geistbegabter endlicher Wesen sei. Müsste diese Möglichkeit, die Offenheit von Zeit und Zukunft, daher nicht in einem noch viel größeren Maße auch für Gott gegeben sein? Diese Frage übersieht, dass vollkommene Selbstverwirklichung nicht einfach vollkommene Offenheit bedeutet, weil

⁶⁴ Leftow vergleicht dieses Sehen Gottes mit der Geltung metaphysischer Wahrheiten. Sie gelten in jeder möglichen Welt, beeinflussen aber unsere Freiheitsentscheidungen nicht negativ. Vgl. Leftow, *Timelessness and Foreknowledge*, 321–323. Obwohl Leftow diesen Hinweis hier in einer Adaption eines Boethianischen Ewigkeitsbegriffes formuliert, kann er auch in einen anselmianischen Rahmen gestellt werden.

⁶⁵ Zum generellen Zusammenhang des Vorherwissensproblems mit dem Problem der Zeit und der Frage der Natur der Zeit vgl. *M. Tooley, Time, Truth, Actuality, and Causation. On the Impossibility of Divine Foreknowledge*, in: *EJPR* 2 (2010), 143–163.

⁶⁶ Vgl. Leftow, *Timelessness and Foreknowledge*, 317–321.

⁶⁷ Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 27 bis 29, und besonders 31.

das Vollkommenheitsprädikat den Gehalt von Selbstverwirklichung verändert. Die Dimension der Ewigkeit überschreitet grundsätzlich die zeitliche Dimension und trägt metaphysisch in die Sicht auf die Wirklichkeit etwas ein, das nicht zu besitzen einen Mangel darstellt. Im anselmianischen Sinne meint Vollkommenheit nicht die Aufgipfelung aller Zeitlichkeit, sondern ihr Transzendieren, zumal in der Ewigkeit alle Zeit buchstäblich umfasst wird.

5. Metareflexionen: Gott der Philosophen?

Die vorausgehenden Überlegungen und Fragen lassen uns mit einem durchaus gewaltigen Überhangproblem zurück: Woher stammt eigentlich der klassische, neoklassische oder auch prozessmetaphysisch reformulierte oder gleichwie modifizierte Gottesbegriff, der von der gegenwärtigen angloamerikanischen Religionsphilosophie auf- oder (je nach Bedarf) angegriffen wird? Woher stammen die begrifflichen Zwänge, die manche Autoren zu einer Modifikation der Gottesattribute angeleitet haben? Vermeintliche Inkonsistenzen lassen sich durch die Arbeit des Begriffs vermeiden. Aber woher wiederum stammen nun die Gottesattribute selbst, die von Autoren wie Craig, Forrest oder Hasker als Ausgangspunkt genommen wurden? Und was treibt ihren Willen zur Modifikation an?

Die einschlägigen Autoren beziehen sich hier oftmals sehr vage auf eine westlich-abendländische Tradition, auf einen Gott des Christentums oder der monotheistischen Religionen. Und die Frage, warum ein klassischer Gottesbegriff (zu dem Ewigkeit und Allwissenheit gleichermaßen gehören) angegriffen wird, wird meist mit dem Hinweis auf einen Mangel an Kohärenz beantwortet. „Kohärenz womit?“, wird man hier fragen müssen. Sehr schnell wird man hier die für den jeweiligen Autor relevante christliche Glaubensüberzeugung in Verbindung mit elementaren religiös-ethischen Überzeugungen (beispielsweise in Hinsicht auf den Wert der Freiheit) entdecken, die mehr oder weniger reflektiert Eingang in philosophische Präferenzen gefunden hat.⁶⁸

Genügt es nun, wenn Peter Forrest darauf verweist, dass es eine genuine Aufgabe der Philosophie ist, theoretische Implikationen, theoretische Alternativen und die eventuellen begrifflichen Kosten theoretischer Alternativen zu evaluieren?⁶⁹ Philosophie würde damit in den Dienst bestimmter religiöser Überzeugungen gestellt und es wäre ihre Aufgabe, mit dem etwa im Rahmen der Metaphysik oder Erkenntnislehre erarbeiteten begrifflichen Instrumentarium die Konsistenz einer Glaubensüberzeugung explizit zu

⁶⁸ Vgl. hierzu als sprechendes Beispiel *P. van Inwagen*, What does an Omniscient Being Know?, in: *Kvanvig* (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1, 216–230, besonders 226–228.230.

⁶⁹ Vgl. *Forrest*, *Developmental Theism*, 30–34.

machen oder – in einer reinigenden und klärenden Weise – gewissermaßen herzustellen. Blicke da aber nicht die Gefahr, dass sie sich schlicht den Bedürfnissen einer bestimmten religiösen Überzeugung unterwirft? Wäre es hier nicht auch die Aufgabe der Philosophie, kritisch zu sichten, woraus der Gottesbegriff entspringt, und ebenfalls kritisch zu klären, ob der Gottesbegriff, der von Autoren wie William Hasker⁷⁰ oder William Craig sozusagen aus der religiösen Überzeugung aufgesammelt wird, wirklich über jeden Projektions- oder Anthropomorphismusverdacht erhaben ist? Es gehört zum blinden Fleck der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie, ebendiese Voraussetzungen in ihrem begrifflichen Arbeiten nicht genügend zu reflektieren.⁷¹

Die klassische Philosophie hatte hier eine andere Optik; denn in ihr hatte der klassische Gottesbegriff wissenschaftstheoretisch einen ganz bestimmten Status. Der Gottesbegriff wurde nicht an die Philosophie von außen herangetragen, sondern entsprang als Grenzbegriff einem bestimmten metaphysischen Paradigma. Innerhalb dieses Paradigmas stellte der Gottesbegriff einen Letztgedanken dar – mit Dieter Henrich formuliert: einen ‚Abschlussgedanken‘ der Vernunft, der sich nicht nur begrifflich als synthetisierend auf alle weiteren Akte und Objekte der Vernunft, sondern auch existenziell als lebensspendend und damit in heuristischer Weise als enorm produktiv erweist.⁷² Exemplarisch ließe sich hier der Gottesbegriff aus dem 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles anführen: Aristoteles denkt Gott – gewissermaßen am Rande der Analyse des Werdens – als einen nicht bewegten Bewegten. Seine Aktivität ist die Tätigkeit seiner Vernunft; dieses Tätigsein bedeutet Leben; und Gottes Unbewegtsein (seine Unwandelbarkeit) impliziert Ewigkeit.⁷³ Die Eigenschaften Gottes ergeben sich hier konsequent aus dem Begriff eines Wesens, das sozusagen die Form aller Formen und denkendes Selbstdenken ist. Genau dieser begriffliche Zusammenhang fehlt in den gegenwärtigen religionsphilosophischen Abhandlungen zu den Eigenschaften Gottes; die begrifflichen Zwänge, die sich hier ergeben, sind Zwänge, die zum Teil auf das Konto einer nicht genügend reflektierten religiösen Überzeugung gehen. Begriffliche Zwänge sind (auf dem Felde philosophischer und theologischer Auseinandersetzungen) dann legitim, wenn sie Implikationen aus einem wissenschaftstheoretisch im Vorfeld gerechtfertigten Grundbegriff von Gott sind.

Blickt man auf Aristoteles zurück, dessen Gottesbegriff mit Albert dem Großen und mit Thomas von Aquin auch für die christliche Theologie maß-

⁷⁰ Vgl. Hasker, *The Need for a Bigger God*, in: Hasker/Oord/Zimmerman (eds.), *God in an Open Universe*, 15–29.

⁷¹ Vgl. exemplarisch die Kritik von J. Hick, *God and Christianity According to Swinburne*, in: *EJPR* 2 [1] (2010) 25–37.

⁷² Vgl. D. Henrich, *Versuch über Wahrheit und Fiktion*, in: *Ders., Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 139–151.

⁷³ Vgl. Aristoteles, *Met* XII 7.

geblich wurde, so finden wir eine andere Aufgabenbeschreibung für die Philosophische Theologie: Sie schöpft den Gottesbegriff aus sich selbst, wenn und indem sie sich – etwa auf dem Feld der Metaphysik – den Letztgedanken widmet. Natürlich geht es ihr auch um Kohärenz. In diesem Fall ist es aber die Kohärenz mit den Grundlinien einer entsprechenden Metaphysik, die wiederum eine Plattform herstellt, um eine Kohärenz mit dem Weltbild anderer Wissenschaften zu erreichen. Für die christliche Theologie wäre der so gewonnene Gottesbegriff Inspirationsquelle und Reibepunkt in einem: Sie würde dadurch gefragt, ob ihr Gottesbegriff mit entsprechenden metaphysischen Abschlussgedanken zur Deckung gebracht werden kann, und außerdem, wodurch und woraus sich eventuelle Diskrepanzen rechtfertigen ließen.

Baut man den Gottesbegriff als Grenz- und Abschlussgedanken einer spekulativen (und theoretisch kompetitiven) Metaphysik auf, dann lässt sich die Ewigkeit Gottes nicht nur im Rahmen einer Metaphysik des zur Vollendung hin strebenden Werdens (Aristoteles) oder der vollkommenen Bestimmung des Seins (platonistische Tradition), sondern unter modernen Bedingungen im Rahmen einer Metaphysik des Selbst oder des Selbstbewusstseins profilieren und verteidigen: Wenn es wahr ist, dass in der Ersten-Person-Perspektive ein instantanes Jetzt aufblitzt, das nicht einfach in ein anderes Jetzt ‚übergeht‘, sondern von ihm buchstäblich ersetzt wird, dann muss jener Inbegriff absoluter Subjektivität, in dem das endliche Ich gründet, als vollkommenes, aber zeitloses Jetzt, als dauerentgrenzte Ewigkeit gedacht werden.