

# FÜLLEPRINZIP ODER ECHTER INDETERMINISMUS? ZU THOMAS' BEGRIFF DER KONTINGENZ

---

*Michael–Thomas Liske*

UDK 113

123

Seit Arthur Lovejoys berühmter Studie *The Great Chain of Being*<sup>1</sup> spielt das sogenannte Fülleprinzip (principle of plenitude) in der Diskussion der Modallogik eine wichtige Rolle. Danach muß jede echte Möglichkeit irgendwann (im Laufe der unendlichen Zeit) verwirklicht werden. Es scheint sich geradezu eine finnische Schule gebildet zu haben, die der aristotelischen Tradition nachzuweisen versucht, daß sie sich auf dieses Fülleprinzip festgelegt hat. Jaakko Hintikka<sup>2</sup> versucht gegen Lovejoy aufzuzeigen, daß sich bei Aristoteles selbst zahlreiche Stellen so interpretieren lassen, daß sie das Fülleprinzip einschließen. Simo Knuuttila<sup>3</sup> entwirft auf dieser Basis eine Gesamtsicht der mittelalterlichen Modallogik, die in ihrer Einfachheit und inneren Schlüssigkeit zunächst bestechend wirkt. In groben Zügen besagt sie: Solange die mittelalterlichen Philosophen, Araber wie christliche Scholastiker, stark unter dem Einfluß von Aristoteles standen, haben sie durchweg das Fülleprinzip vertreten, das besonders in der statistischen Interpretation der Modalbegriffe greifbar wird. Diese besteht darin, daß die Modalprädikate, die einem Ereignistyp oder Zustand zugeschrieben werden, auf die relative Häufigkeit seines Auftretens oder auf seine Dauer innerhalb der Wirklichkeit zurückgeführt werden sollen: Notwendig ist, was immer besteht; kontingent (im Sinne der zweiseitigen Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein) ist das Wandelbare, das zeitweilig auftritt, zeitweilig nicht; unmöglich ist das niemals Seiende. Dieses Bemessen der Modalität an der Frequenz, in der etwas in der Wirklichkeit auftritt, empfiehlt sich, wenn man wie Aristoteles die Modalüberlegungen auf die wirkliche Welt einschränkt, also nur fragt, welche Möglichkeiten (zu al-

1 Cambridge (Mass.)/London 1936.

2 Vgl. etwa: Aristotle on the Realization of Possibilities in Time, in: J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford 1973, S. 93–113.

3 *Time and Modality in Scholasticism*, in: S. Knuuttila (Hrsg.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht u. a. 1981, S. 163–257, zu Thomas S. 208–217; vgl. auch: *Modal Logic*, in: N. Kretzmann u. a. (Hrsgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 342–357. Zu einer alternativen Sicht von Thomas' Modallogik s.: Harm J. M. J. Goris, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Louvain 1996, S. 265–275.

ternativen Entwicklungen) es im Rahmen der vorgegebenen wirklichen Weltordnung gibt, und keine möglichen Welten, d. h. nie verwirklichte Alternativen zur Welt insgesamt, bedenkt. Damit legt man sich aber offenbar auf das Fülleprinzip fest. Denn wenn das niemals Seiende unmöglich ist, dann ist nur das möglich, was irgendwann wirklich ist. Jede echte Möglichkeit impliziert also, daß sie irgendwann verwirklicht wird.

Für Aristoteles legte sich diese Betrachtung insofern nahe, als er davon ausgegangen ist, daß die Welt ewig ist und damit schon immer alternativlos bestanden hat. Der christliche Schöpfungsgedanke führte folglich dazu, diesen modallogischen Zugang aufzubrechen. Schon vor Duns Scotus hat man bei Gott echte, niemals realisierte Möglichkeiten angenommen, sofern Gott alles in sich Widerspruchsfreie vermöge. Hier ist man bereits auf das gestoßen, was Duns Scotus dann das *possibile logicum* genannt hat. Aber bezüglich der innerweltlich Seienden glaubte man noch immer, keine echte Möglichkeit könne auf Dauer unverwirklicht bleiben, bis Duns Scotus in den "möglichen Welten" einen ontologischen Ort für unverwirklichte Möglichkeiten gefunden hat: Nie wirkliche Möglichkeiten sind das, was hätte geschehen können, wenn die Welt insgesamt einen anderen Verlauf genommen hätte. Am deutlichsten greifbar wird dieses neue Verständnis der Modalitäten in Scotus' Konzeption der gleichzeitigen kontrafaktischen Alternativen zur Wirklichkeit, wie sie seiner Definition des Kontingenten zugrundeliegt: "Unter kontingent verstehe ich hier nicht das, was nicht notwendig oder nicht immerwährend ist, sondern das, dessen Gegenteil zu dem Zeitpunkt geschehen könnte, da es selbst geschieht (*cuius oppositum posset fieri quandoque istud fit*)."  
(*Tractatus de primo principio* c. 4, zur quarta conclusio) Die Möglichkeit des Sokrates, zu einem Zeitpunkt zu sitzen, also nicht zu stehen, wo er tatsächlich steht, kann gemäß dem Nichtwiderspruchssatz unmöglich in der wirklichen Welt oder dem realen Ereignisablauf verwirklicht werden. Diese Möglichkeit gehört daher einer nie verwirklichten möglichen Welt oder einem alternativ möglichen Weltverlauf an: Es ist etwas, was zu diesem Zeitpunkt hätte geschehen können, wenn die Welt einen anderen Verlauf genommen hätte.

Hier drängt sich einem die Frage auf: Kann man dem Fülleprinzip allein durch die Annahme solcher gleichzeitigen Möglichkeiten zum Gegenteil des Wirklichen entgehen, die notwendig (nach dem Nichtwiderspruchssatz) unverwirklichte Möglichkeiten sind? Weitergehend: Ist dies die einzige Möglichkeit, einem Determinismus zu entgehen? Denn wenn gemäß dem Fülleprinzip jede echte Möglichkeit wirklich werden muß, dann ist per *contrapositionem* alles Nicht-Wirkliche unmöglich. Wenn aber alle Alternativen zur Wirklichkeit oder das Nichtsein jeglichen Wirklichen unmöglich ist, dann ist (gemäß den Beziehungen zwischen den Modalbegriffen) das Wirkliche

notwendig, was einen Determinismus oder stärker noch einen Nezesitarismus bedeutete.

Nun hat Thomas von Aquin, der nach Knuutila noch ungebrochen die statistische Interpretation der Modalbegriffe vertreten haben soll, sich eindeutig zu einem Indeterminismus bekannt, wie sich namentlich an der Erörterung ablesen läßt, inwiefern Gott die *futura contingentia* vorausweißt. Ist die Philosophie des Aquinaten damit vielleicht sogar an einem entscheidenden Punkt inkonsistent? Dies wollen wir in mehreren Schritten erörtern. Zunächst (in I) wollen wir zumal am göttlichen Wissen des kontingent Zukünftigen erörtern, inwiefern Thomas einen Indeterminismus vertritt. Sodann (in II) soll es um Ursachen gehen, deren Wirkung verhindert werden kann. Darin, daß Thomas unzweifelhaft solche verhinderbaren Anlagen anerkannt hat, sollte man nicht voreilig eine Ablehnung des Fülleprinzips und des Determinismus sehen. Denn man könnte argumentieren: Solche ursächlichen Anlagen, die niemals zum Ziel gelangen, sind von vornherein bloße Partialmöglichkeiten, bei denen für die Wirkung wichtige Faktoren noch fehlen und wo immer schon determiniert war, daß diese fehlenden Momente und damit das Resultat niemals zustandekommen. Daß es unverwirklichte Partialmöglichkeiten gibt, ist trivial. Nun kann man Thomas aber offenbar nicht auf diese Sicht festlegen. Denn er bezeichnet eine in ihrer Wirksamkeit verhinderbare Ursache gerade als *causa completa* oder *causa sufficiens*. Unbestreitbar gibt es, wie wir in III untersuchen, bei Thomas Tendenzen zu einer statistischen Interpretation von Modalbegriffen. Dies impliziert indes keineswegs, daß er das Fülleprinzip in seinem ganzen Umfang anerkennt. Er akzeptiert es sicher nicht für reale Möglichkeiten zu einem Einzelereignis, was einen Determinismus einschliesse. Vielmehr beschränkt er es auf allgemeine begriffliche Möglichkeiten eines kontingenten Ereignistyps, verhindert zu werden. Gerade weil er die Kontingenz als den ontologisch schwächeren, defizienten Seinsmodus gegenüber der Notwendigkeit betrachtet, glaubt er, etwas Kontingentes könne nicht dauernd eintreten, sondern es müsse tatsächlich hie und da zu Ausfällen kommen. Dies führt indes zu der Schwierigkeit, wie ein solches Kontingentes, Wandelbares aus der unveränderlichen Notwendigkeit Gottes entstanden sein soll, denn zumindest bei der ursprünglichen Schöpfung kann die Kontingenz der Wirkung nicht auf die (bereits vorhandene) Kontingenz von Zweitursachen zurückgeführt werden. — Abschließend (in IV) wollen wir zeigen, daß ein Indeterminismus nicht zwingend gleichzeitige irrealer (kontrafaktische) Möglichkeiten zum Gegenteil voraussetzt. Die Entscheidungs— und Handlungsfreiheit verlangt zwar, daß für den Moment des Handelns gegenteilige Alternativen offen sind; diese gegenteilige Möglichkeit braucht jedoch angesichts der Zukunftsgerichtetheit des Handelns nicht mehr zum Moment des Handelns bestehen, sondern es reicht, wenn sie zuvor bestanden hat.

*I*

Man kann nicht zwingend daraus auf einen Indeterminismus schließen, daß Thomas überhaupt Kontingentes anerkennt, das er im Sinne eines Wandelbaren versteht, das bald ist, bald nicht ist (vgl. *ver. q. 2, a. 12 s. c. 3*), oder eines Ereignisses, das in seiner Ursache zwar angelegt, aber noch verhinderbar ist. Denn es kann durch unwandelbare Gesetzmäßigkeiten immer schon festgelegt sein, in welcher Weise sich ein Wandel vollzieht oder daß die sonst regelmäßig eintretende Wirkung einer bereits vorliegenden Ursache in diesem Falle durch bestimmte Faktoren vereitelt wird. Wenn Thomas dagegen annimmt, daß ein kontingentes Zukünftiges als ein Zukünftiges, das erst in seinen Ursachen angelegt ist, prinzipiell, auch von einem allwissenden Wesen wie Gott, nicht gewußt werden kann, so ist diese Annahme wohl unausweichlich indeterministisch. Denn wenn es immer schon im kausalen Ablauf der Welt determiniert wäre, was eine genuine Möglichkeit ist, die verwirklicht werden wird, und was eine bloße Partialmöglichkeit ist, bei der das angelegte Resultat noch vereitelt wird, dann könnte ein allwissendes Wesen, das die unendlich komplexen Determinationsmechanismen kennt, sehr wohl aus der Ursache heraus das künftige Resultat bestimmen. Der erkenntnistheoretische Aspekt dieser Frage wird besonders prägnant in *ver. q. 2, a. 12c.* greifbar. Da Erkenntnis und Wahrheit für Thomas stets ontologisch in einer entsprechenden Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes fundiert sein müssen, können unfehlbare Erkenntnishaltungen sich nur auf solche Erkenntnisgegenstände beziehen, bei denen kraft ihrer Notwendigkeit niemals ein Ausfall (*deficere*) erwartet werden muß. Das Notwendige definiert Thomas hier nämlich als das, bei dem nicht verhindert werden kann, daß es eintritt (*non potest impedi quin sit*), auch schon bevor es tatsächlich geschieht. Ein solches Notwendiges, wie es für Aristoteles und Thomas besonders die Vorgänge im Himmelsbereich sind, kann daher mit unfehlbarer Gewißheit auch dann schon gewußt werden, wenn es noch künftig aussteht und erst in seinen Ursachen angelegt ist. Ein Kontingentes demgegenüber ist dadurch definiert, daß es verhindert werden kann, bevor es eintritt und zwar, wie man ergänzen muß, in einer Weise, die auch bei einer noch so vollständigen Erkenntnis der determinierenden Zusammenhänge nicht vorhergesagt werden kann. Ein Kontingentes kann damit, solange es noch als künftig aussteht, unmöglich von einer Erkenntnisform erfaßt werden, die wie das göttliche Wissen ihren Gegenstand stets unfehlbar erfaßt. Vom Kontingenten als noch Zukünftigem kann es, wie es anderswo (*I. Sent. d. 38, q. 1, a. 5c.* und *S. th. I q. 14, a. 13c.*) heißt, nur Mutmaßungen geben (*scientia coniecturalis, coniecturalis cognitio*). Da ein solches bloßes Mutmaßen bei Gott auszuschließen ist, hätte er zum kontingent Zukünftigen keinerlei Erkenntniszugang, sofern er es aus seinen Ursachen heraus erfassen müßte wie wir Menschen. Dies schließt Thomas aus,

und zwar nicht aus den theoretischen Gründen der göttlichen Allwissenheit heraus, sondern aus dem praktischen Anliegen der liebenden Fürsorge um die Belange der Menschen (*providentia de rebus humanis*, *ver.* q. 2, a. 12c.). Sie, die kontingent sind, muß Gott vorauswissen, wenn er sie im voraus einrichten und lenken will. Der Allwissenheit demgegenüber täte es keinen Abbruch, wenn das kontingent Zukünftige prinzipiell unwißbar sein sollte und Gott es folglich nicht weiß. Denn eine *omni-scientia* verlangt nur, alles in sich Wißbare (*scibilia*) zu kennen, so wie die Allmacht oder das Allvermögen (*omni-potentia*) lediglich einschließt, alles in sich Mögliche (*possibilia*) zu vermögen. Daher ist Gottes Allmacht nicht dadurch eingeschränkt, daß er etwas in sich Widersprüchliches nicht zu vollbringen vermag.

Wenn aus praktischen Gründen ein göttliches Wissen des kontingent Zukünftigen zu postulieren ist, wenn andererseits das kontingente Künftige als künftig ausstehend und nur in seinen Ursachen angelegt bei indeterministischen Voraussetzungen prinzipiell nicht gewußt werden kann, dann bleibt offenbar nur der Ausweg, den Thomas besprochen hat: Gott weißt das Künftige vom Standpunkt seiner ewigen Gegenwart aus als gegenwärtig — eine Lösung die von Duns Scotus<sup>4</sup> an bis heute häufig kritisiert und zum Teil heftig attackiert wurde. Ausgangspunkt für Thomas ist die (uns schon bekannte) erkenntnistheoretische Erwägung: Ein unfehlbares Wissen kann es nur von unwandelbar Feststehendem, also Notwendigem geben. Das nun aber, was absolut gesehen kontingent ist, kann sehr wohl hypothetisch notwendig sein (*necessarium ex suppositione*). Dieser Terminus, den Thomas z. B. *S. th.* I q. 19, a. 3c. oder *S. c. gen.* I 81–86 in etwas anderem Zusammenhang gebraucht, läßt sich sehr gut auch auf das anwenden, worum es *ver.* q. 2, a. 12c. geht: Nachdem das Kontingente bereits faktisch geworden ist, steht es (wie das Notwendige schon immer) unverhinderbar fest (*postquam iam contingens in esse productum est, iam non potest impediri*) und kann daher dem Urteil eines unfehlbaren Erkenntnisvermögens unterliegen.<sup>5</sup> Diesem Zusammenhang, wie ihn das vielberufene Aristotelische Diktum aus *int.* 9: “*Omne quod est, quando est, necesse est esse*” artikuliert, entspricht die alltägliche Erfahrung: Das einmal Geschehene ist unwiderruflich geschehen; es mag zwar in seinen Auswirkungen und Folgen weitgehend abgefangen und ausgeglichen werden

4 Duns Scotus, *Lectura I d.* 39, n. 23–30, 84–87, *Opera omnia* (ed. Vaticana 1950ff.) Bd. XVII, S. 486–488, 506–508.

5 Auch Michael R. Baumer, *The Role of “Inevitability at Time T” in Aquinas’ Solution to the Problem of Future Contingents*, in: *New Scholasticism* 53 (1979) S. 147–167, versucht, Thomas’ Konzeption eines göttlichen Wissens der *futura contingentia* gegen Kenny dadurch sachlich zu rechtfertigen, daß dieses Wissen lediglich eine *necessitas ex suppositione* auferlege. Diese deutet er freilich (anders als hier) mit D. Lewis’ Begriff der Unvermeidlichkeit zum Zeitpunkt t, daß etwas von der vollständigen Zustandsbeschreibung der (wirklichen) Welt bis hin zu t notwendig impliziert wird.

können, ungeschehen gemacht werden kann es aber jedenfalls nicht. Modallogisch (in bezug auf mögliche Welten) heißt dies: Da weder Aristoteles noch Thomas parallele, alternative Weltverläufe bedenken, innerhalb des tatsächlichen Geschehensablaufs aber nicht kontradiktorisch Entgegengesetztes zugleich verwirklicht werden kann, ist das gleichzeitige Nichtgeschehen dessen, was tatsächlich bereits eingetreten ist, und damit jede Alternative zum tatsächlichen Geschehen, die dessen Nichtgeschehen impliziert, für sie unmöglich. Das tatsächlich Geschehene ist für sie daher notwendig, aber nur hypothetisch. Das aber schließt nicht aus, daß es absolut gesehen kontingent ist: Vor dem Eintreten eines Ereignisses besteht (nach indeterministischer Sicht) auch innerhalb des wirklichen Ereignisablaufs vielfach die realisierbare Möglichkeit zum Geschehen ebenso wie die zum Nichtgeschehen (*sensu diviso* versteht sich), durchaus in bezug auf denselben Zeitpunkt. Erst dadurch, daß zum betreffenden Zeitpunkt die eine Möglichkeit, sagen wir das Geschehen, wirklich geworden ist, ist das Nichtgeschehen zu dieser Zeit nunmehr unmöglich, das Geschehen damit hypothetisch notwendig, d. h. vorausgesetzt es ist dann wirklich geschehen. Bedenkenswert ist noch das hier zugrundegelegte Verständnis der Gegenwart: Man könnte die Gegenwart als die Zeit des Geschehens betrachten, wo der Umbruch oder die Festlegung von einer bislang offenen Zukunftsmöglichkeit zu einem irreversibel festliegenden Vergangenen geschieht. Anders Aristoteles und Thomas: Sie sehen das Gegenwärtige eher entsprechend dem Vergangenen durch das bereits unwiderrufliche Vorhandensein einer Sachlage bestimmt.

Wir sehen: Das göttliche Wissen des Künftigen als gegenwärtig ist genau jene Konzeption, die Thomas innerhalb seines Systems und dessen Grundannahmen braucht, um erklären zu können: Im Sinne der hypothetischen Notwendigkeit kann ein künftiger Erkenntnisgegenstand als gegenwärtig unverrückbar festgelegt sein — nach seiner Erkenntnistheorie die notwendige Bedingung jeden echten Wissens — und doch grundsätzlich kontingent bleiben.<sup>6</sup> Bestritten wird jedoch, ob Thomas die Möglichkeit plausibel machen kann, daß die göttliche Ewigkeit, der das zeitlich Aufeinanderfolgende auf einmal im ewigen Jetzt (*nunc stans*) gegenwärtig sein soll, mit dem, was innerhalb der zeitlichen Sukzession als noch künftig aussteht, gleichzeitig sein kann. Anthony Kenny<sup>7</sup> setzt in seiner Polemik stillschweigend voraus, daß

6 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden u. a. 1988, S. 103–116, sieht in Thomas' Theorie von Gottes zeitlosem Gegenwartswissen des Zukünftigen wesentlich den Versuch, einen Fatalismus zu vermeiden, d. h. die für das Wissen unerläßliche Notwendigkeit anders denn als eine fatalistische Notwendigkeit zu verstehen.

7 *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, in: A. Kenny (Hrsg.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London 1969, S. 255–270, bes. 264.

die Gleichzeitigkeit eine Äquivalenzrelation ist: Sie ist reflexiv (etwas ist gleichzeitig zu sich selbst), symmetrisch (wenn a gleichzeitig zu b ist, so ist auch b gleichzeitig zu a) und transitiv (wenn a gleichzeitig zu b ist und b gleichzeitig zu c ist, dann ist auch a gleichzeitig zu c). Bei diesen Voraussetzungen lassen sich aus Thomas' Ansatz in der Tat absurde Konsequenzen ableiten: Ein vergangenes Ereignis wie der Brand Roms wäre mit der gesamten Ewigkeit Gottes gleichzeitig und diese ihrerseits mit jedem späteren Ereignis, wie Kennys Tippen des einschlägigen Aufsatzes. Damit müßte Nero gleichzeitig dazu, daß Kenny tippt, noch immer den Brand Roms besingen. Die crux dieses Arguments ist nun aber, daß es nicht bloß (wie Kenny explizit anmerkt) auf der Transitivität beruht. Damit das Transitivitätsgesetz anwendbar ist, muß nicht bloß die Ewigkeit mit einem zeitlichen Ereignis, sondern muß auch umgekehrt (symmetrisch) ein zeitliches Ereignis mit der Ewigkeit gleichzeitig sein. Diese Voraussetzung aber würde Thomas ausdrücklich bestreiten, für den es zwischen dem Göttlichen und dem Geschöpflichen nur unumkehrbare (asymmetrische) Relationen geben kann. Dies läßt sich im vorliegenden Fall mit einiger Plausibilität begründen: Gleichzeitigkeit schließt zumindest die grundsätzliche Möglichkeit eines erkenntismäßigen Zugangs (zu einem gleichzeitig Existierenden) sowie die eines Wirkens ein. Nun ist aber offenbar nur von der alles in sich befassenden Ewigkeit ein Erkenntniszugang zu etwas Zeitlichem möglich, umgekehrt ist er grundsätzlich ausgeschlossen, entsprechend ist nur das Einwirken eines Ewigen auf ein Zeitliches begreifbar, nicht umgekehrt.

Wenn wir folglich in Thomas' These, der göttlichen Ewigkeit sei jede Zeit und alles in ihr Geschehende gegenwärtig, sie sei mit jeder Zeit gleichzeitig, die Gleichzeitigkeit als eine völlig andersartige Beziehung verstehen gegenüber dem, was wir in unserem Erfahrungsbereich als gleichzeitig bezeichnen, dann ist diese Gleichzeitigkeit sicher nicht von vornherein absurd. Thomas hatte außer dem schon erwähnten Grund, ein göttliches Vorauswissen der *futura contingentia* bei indeterministischen Prämissen zu garantieren, noch andere positive Gründe zu dieser Annahme, namentlich den, Gott selbst nicht als ein zeitliches und damit dem Wandel in der Zeit unterliegendes Wesen aufzufassen, so daß er bloß ein herausgehobener Teil des Universums als der Gesamtheit der sich in der Zeit wandelnden Dinge sein könnte. Wenn Gottes Ewigkeit damit etwas anderes ist als eine ohne Anfang und Ende beliebig lang währende Zeit, wenn bei ihr vielmehr jener Inhalt, der im zeitlichen Nacheinander auf eine Vielheit von Momenten verteilt ist, in der Einheit des Zugleich konzentriert ist, wenn diese Ewigkeit ferner, zwar außerhalb der Zeit, aber nicht völlig isoliert und beziehungslos neben der Zeit stehen soll, wenn Gott vielmehr die Möglichkeit haben soll, von seiner Ewigkeit aus in die Zeit zu wirken, dann ist die Annahme fast unausweichlich, Gottes Ewigkeit müsse mit jedem Zeitpunkt gleichzeitig sein. Denn wenn Gott in der Zeit wirken soll,

muß er als unabdingbare Voraussetzung zumindest mit den Zeitpunkten seiner Wirksamkeit gleichzeitig sein. Wäre er aber jeweils nur mit diesen im Unterschied zu anderen Zeitpunkten gleichzeitig, wäre er selbst zeitlich, indem er selbst sukzessiv mit verschiedenen Zeitpunkten gleichzeitig ist. Folglich muß er in seiner allumfassenden Ewigkeit gleichermaßen mit jedem Zeitpunkt gleichzeitig sein.

Wie diese göttliche Gegenwartssicht dessen, was von unserem Erkenntnisstandpunkt aus künftig ist, auch im Rahmen des menschlichen Erfahrungshorizonts plausibel gemacht werden kann, zeigt eine Bemerkung, die Thomas regelmäßig in diesem Zusammenhang macht: Boethius habe recht, daß man hier besser von *providentia* als von *praeventia* spreche, und er fügt hinzu: “*quia non quasi futurum sed omnia praesentia uno intuitu procul videt quasi ab aeternitatis specula*” (I. *Sent.* d. 38, q. 1, a. 5c.). Statt davon zu reden, zeitlich weit voraus in die Zukunft zu blicken (*prae*), sei es eher so, daß Gott von der Warte der Ewigkeit räumlich weit nach vorn in die Ferne blicke (*pro*). Diese Empfehlung, die zeitliche Dimension quasi als eine räumliche zu verstehen, nimmt bezüglich des göttlichen Erkennens das vorweg, was heute unter Raumzeit verstanden wird: Der zeitlichen Dimension soll keine ganz eigene Struktur (unumkehrbar gerichtet usw.) zugeschrieben werden; vielmehr wird sie als eine vierte Dimension zu den drei Raumdimensionen hinzugefügt und damit als diesen grundsätzlich gleichartig behandelt. Von hier aus kann man das Bild, das in *ver.* q. 2, a. 12c. das göttliche Gegenwartswissen veranschaulichen soll, so interpretieren: Hier wird die menschliche Sichtweise, die unausweichlich der eigentümlich zeitlichen Struktur verpflichtet ist, einer göttlichen Perspektive gegenübergestellt, für die die Zeit einer räumlichen Dimension strukturell völlig entspricht. Während das menschliche Erkennen, das selbst in der zeitlichen Sukzession steht, eine Sukzession von Ereignissen auch nur in zeitlich aufeinanderfolgenden Akten zu erfassen vermag, indem nacheinander je ein Erkenntnisakt mit einem Ereignis gleichzeitig ist, überblickt die göttliche Ewigkeitssicht auf einmal die ganze Ereignisabfolge und ist in einem einzigen Moment mit allen Ereignissen gleichzeitig, so wie wir verschiedene räumlich getrennt ablaufende Ereignisse auf einmal erfassen können und sie uns alle gleichzeitig präsent sind.

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt, um das göttliche Wissen des Künftigen als gegenwärtig zu verstehen, ist der, daß es sich hier um ein praktisches Wissen<sup>8</sup> handelt, wie es der Hersteller von seinem konzipierten Produkt hat.

8 Zum ursächlichen Charakter von Gottes Wissen und der Frage, ob dadurch nicht die Freiheit der Geschöpfe aufgehoben wird, vgl. John F. Wippel, *Divine Knowledge, Divine Power and Human Freedom in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in: T. Rudavsky (Hrsg.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht u. a. 1985, S. 213–241, bes. 221–226.



Wie etwa aus *ver q. 2, a. 8c.* deutlich wird, soll dieses praktische Wissen Gottes Souveränität den Dingen gegenüber sicherstellen. Das theoretische menschliche Wissen ist von den zu erkennenden Dingen abhängig, hat an ihnen sein Maß (vgl. auch *S. c. gen. I 61, 6. Argument*) und setzt ihre Existenz voraus. Das praktische Wissen des menschlichen Künstlers und erst recht des göttlichen Schöpfers demgegenüber ist umgekehrt für die Dinge bestimmend, weil es ihnen als ihre Ursache voraufliegt. Damit ist ein praktisches Wissen nicht von der Existenz der Wissensgegenstände abhängig, sondern kann sich gleichermaßen auf Existierendes wie noch nicht Existierendes beziehen. Somit gelingt es Thomas durch eine Analogie aus dem menschlichen Erfahrungsberich zu zeigen, wie es ein Wissen vom Künftigen als dem, was noch nicht ist, geben kann. Freilich betont Thomas, daß Gottes praktisches Wissen doch von anderer Art ist als das menschliche: “*Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur.*” (*I. Sent. d. 38, q. 1, a. 5c.*) Der Mensch in seinem praktischen Wissen vermag nicht die künftige Sache selbst zu erfassen, sondern nur sein Verhältnis (*ordo*) zu diesem Gegenstand: seine Konzeption, die er von diesem Gegenstand hat, sein Vermögen (*potestas*), kraft dessen er diese Konzeption zu realisieren vermag, sowie seinen Willensentschluß, was er vermag, auch zu verwirklichen. Hätte Gott nur ein solches Wissen um das Verhältnis von ihm zu dem erst geplanten und noch ausstehenden Gegenstand, dann erfaßte er das Künftige nur als Künftiges und damit wäre Thomas wieder mit der Schwierigkeit konfrontiert, die vermieden werden sollte: Ein Wissen des Künftigen ist nur insoweit möglich, als es bereits unverrückbar in seiner Ursache, hier also im göttlichen Konzept und seinem Verwirklichungsschluß, angelegt ist. Um zu vermeiden, daß ein Zukunftswissen nur bei deterministischen Voraussetzungen möglich ist, betont Thomas immer wieder, so auch *S. th I q. 14, a. 13c.*: Gott sind die künftigen Gegenstände nicht bloß insoweit gegenwärtig, als ihm seine eigenen Begriffe (*rationes*) von ihnen gegenwärtig sind, als er sie in sich selbst als ihrer Ursache (*in causis*) erfaßt. Vielmehr erkennt er das Künftige, wie es in sich selbst (*in seipso*) oder in seiner aktuellen Gegenwärtigkeit (*in sua praesentialitate*) besteht. Freilich ist diese Gleichzeitigkeit oder Gegenwärtigkeit nicht (wie es der in diesem Zusammenhang wiederholt verwendete Terminus ‘*intuitus*’ nahelegt) die Gleichzeitigkeit des Schauenden mit dem (ihm unabhängig vorgegebenen) Gegenstand seiner (theoretischen) Betrachtung; ‘gleichzeitig’ heißt vielmehr, daß dem Wirkenden der Gegenstand seiner Wirksamkeit gegenwärtig ist.<sup>9</sup>

9 Zum ganzen vgl. meinen Artikel: Was meint Thomas von Aquin mit “Gott weiß das Künftige als gegenwärtig”?, in: *ThPh* 60 (1985), S. 520–537.

Den Kernpunkt dieser Erörterungen können wir uns noch einmal an einem Argument verdeutlichen, das Thomas in den einschlägigen Artikeln sehr ausführlich behandelt (*S. th.* I q. 14, a. 13 ad2; I. *Sent.* d. 38, q. 1, a. 5 ad4; *ver.* q. 2, a. 12 ad7). Ausgangspunkt ist die Aussage 'Alles von Gott Gewußte ist notwendig der Fall'. Zweifellos besteht eine *necessitas consequentiae*: Es ist notwendig, daß etwas, wenn es von Gott gewußt worden ist, der Fall ist. Nun ist aber das *Antecedens*: 'Gott hat etwas gewußt', angesichts der Unfehlbarkeit und Unverrückbarkeit des göttlichen Wissens notwendig. Somit muß gemäß den Gesetzen der Modallogik auch das *Consequens*, also der von Gott gewußte Sachverhalt, notwendig sein. Thomas antwortet mit der Differenzierung: Das Gewußte ist nicht in seinem realen Sein, wie es in sich selbst in der Wirklichkeit vorkommt, sondern nur in seinem intentionalen Sein, sofern es das Bezugsobjekt des göttlichen Wissens darstellt (*secundum quod est in anima*), notwendig. Sofern es nämlich den Bedingungen eines von Gott Gewußten unterliegt, muß es gegenwärtig sein, und damit kommt ihm die Irreversibilität des Faktischen zu. Auch dies zeigt: Die einzige Form von Determination und Notwendigkeit (*determinatio et necessitas*), die Thomas in diesem Zusammenhang anerkennt, ist die: Sofern etwas bereits faktisch vorhanden (*praesens*) ist, ist es mit unwiderruflicher Notwendigkeit gegeben. Da Thomas bei den natürlichen Sachverhalten im irdischen Bereich offenbar keine andere Form der Determination anerkennt, heißt dies im Gegenzug: Sofern etwas noch nicht faktisch geworden ist, ist es noch nicht auf eines festgelegt (*determinatum ad unum*), sondern für beide Alternativen offen (*contingens ad utrumlibet*), auch innerhalb des realen Weltgeschehens.

## II

Nun könnte ein Verfechter der Auffassung, Thomas habe das Fülleprinzip vertreten, argumentieren: Indeterministische Ansätze finden sich bezeichnenderweise in einem theologischen Kontext (Gottes Vorauswissen des kontingent Zukünftigen). Dort, wo Thomas im Gefolge von Aristoteles allein das innerweltlich Seiende erörtert, ist er hingegen klar der statistischen Interpretation der Modalbegriffe verpflichtet. So klassifiziert er z. B. in seinem Kommentar zu Aristoteles' *De interpretatione (Perihermenias)* c. 9 (I lect. 13, ed. Leonina I 1, S. 67f., Z. 164–173) drei Formen des Kontingenten danach, wie häufig bei einem kontingenten Ereignistyp das Ereignis auftritt, wie häufig es vereitelt wird: Beim Zufälligen (*casu vel fortuna*) tritt das Ereignis in einer Minderzahl der Fälle (*in paucioribus*) ein. Sachlagen, wo wir mit einer echten Entscheidung konfrontiert sind (*electio*), tendieren etwa gleichstark zum Eintreten oder Ausfall (*ad utrumlibet*). Was durch Naturkausalität geschieht, tritt in der Mehrzahl der Fälle ein (*in pluribus*), so aber, daß Ausfälle nicht aus-

geschlossen sind. — Solche Stellen könnten die Deutung nahelegen: Da weder Aristoteles noch Thomas mögliche, aber niemals wirkliche Welten als Alternativen zur Wirklichkeit als ganzer angenommen haben, waren ihnen bloße Möglichkeiten, die niemals wirklich werden, undenkbar. Denn derartige Möglichkeiten können naturgemäß nicht in der wirklichen Welt vorkommen, sondern nur zu konsistenten Systemen aller miteinander vereinbaren (kompossiblen) Möglichkeiten, eben den möglichen Welten, vereinigt werden. Da das Kontingente mithin nicht wie bei Duns Scotus als ein wirklich Geschehendes definiert werden konnte, zu dem es kontrafaktische Alternativen gibt oder an dessen Stelle auch etwas anderes hätte geschehen können, blieb offenbar nur, das Kontingente als einen Ereignistypus aufzufassen, der innerhalb der Wirklichkeit nicht immer auftritt, sondern der — je nachdem um welche der drei Formen des Kontingenten es sich handelt — mehr oder minder häufig ausfallen kann, der (wie es *ver. q. 2, a. 12c.* heißt) verhindert werden kann (*impediri potest*). Hier legt sich der Einwand nahe: Ist dasjenige, was bereits ursächlich angelegt ist, aber doch noch verhindert werden kann, nicht eine unverwirklichte Möglichkeit? Darauf kann jedoch einer, der wie Knuutila Thomas die statistische Interpretation der *Modalia* unterstellt, erwidern: Eine Möglichkeit, die noch verhindert werden kann, ist eben noch keine Totalmöglichkeit, die unfehlbar zum Zuge kommt, sondern von vornherein eine bloße Partialmöglichkeit. Daß nicht alle Partialmöglichkeiten verwirklicht werden, ist aber eine Trivialität.<sup>10</sup>

Betrachten wir hierzu, was Thomas über verhinderbare oder verhinderte Zukunftsmöglichkeiten sagt. Innerhalb des soeben schon besprochenen Arguments (*I. Sent. d. 38, q. 1, a. 5 ad4* und *ver. q. 2, a. 12 ad7*) tritt der Grundsatz auf: “*Quod fuit quandoque futurum, potest non esse futurum.*” Der Kontext ist die Frage: Ist Gottes vergangenes Wissen von etwas Zukünftigem notwendig oder kontingent? Als eine irreversible Tatsache der Vergangenheit scheint das Wissen notwendig. Aber macht nicht der Bezug auf eine noch offene Zukunft es kontingent? Diesen Fall eines vergangenen Zukunftsbezugs erörtert Thomas daran, daß etwas (in der Vergangenheit) im Begriff war zu geschehen (*fuit futurum*). Eine solche vergangene Zukunftsmöglichkeit kann nun offenbar (wie wir es auch in unserer alltäglichen Welterfahrung empfinden) nicht bloß unverwirklicht bleiben, sondern sie kann auch (zuvor schon) aufhören, eine Zukunftsmöglichkeit zu sein, offensichtlich dann, wenn Hindernisse ihre Realisierung definitiv ausschließen. (Ebendies meint das Zitat.) Eine irreversible Tatsache der Vergangenheit ist dann nur, daß eine solche Zukunftsmöglichkeit bestanden hat. Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist: War diese Zukunftsmöglichkeit, solange ihre Realisation noch nicht ausgeschlossen

10 Vgl. Knuutila (1982) S. 344 (mit Bezug auf Aristoteles).

war, dennoch für Thomas eine bloße Partialmöglichkeit? Partialmöglichkeit heißt hier soviel wie: Es bestand die Anlage zu einem bestimmten Resultat, die meisten und wichtigsten ursächlichen Faktoren oder notwendigen Bedingungen waren vielleicht bereits vorhanden, so daß bei dieser Ursachenkonstellation in aller Regel das Resultat eintreten würde und man daher berechtigt war zu sagen, es sei im Begriff zu geschehen (*futurum*). Aber es fehlten noch einige notwendige Bedingungen. Indem verhindert wird, daß diese erfüllt werden, wird auch verhindert, daß sich das Resultat einstellt. Für den Deterministen war es dabei immer schon im Kausalgeschehen angelegt, daß die fehlenden Bedingungen niemals zustandekommen würden.

Nun kann man aber Bedenken dagegen erheben, daß Thomas bei einer bloß unvollständigen Anlage zu einem Ereignis berechtigt sagen kann, das Ereignis selbst habe bereits als künftig ausgestanden, sei im Begriff gewesen zu geschehen. Diese Redeweise setzt doch viel eher voraus, daß sämtliche Bedingungen zu diesem Resultat bereits gegeben waren, daß aber widrige Umstände verhindert haben, daß sie in einer Weise wirksam werden, die die Anlagen erfolgreich zu ihrer Erfüllung führen. Diese Deutung findet genau ihre Bestätigung, wenn Thomas *S. c. gen.* I 67 von einer vollständigen Ursache (*causa completa*) spricht, die in ihrer Wirksamkeit verhindert werden kann, da sie kontingent ist. Und in *S. c. gen.* III 86 spricht er von einer eigentlichen Ursache an sich, die hinreichend ist, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen (*causa sufficiens alicuius effectus*), offenbar weil keine weiteren Bedingungen mehr dazukommen müssen, deren Wirkung aber dennoch durch ein Dazwischenkommen anderer ursächlicher Faktoren verhindert werden kann. Hätte Thomas das Fülleprinzip vertreten, so hätte er eine solche verhinderbare *causa sufficiens* nur als eine Partialmöglichkeit betrachten können. Solche Ungereimtheiten legen es nahe, daß die Begrifflichkeit einer Partial- gegenüber einer Totalmöglichkeit dem Anliegen von Thomas' Modallogik nicht gerecht wird. Denn diese Gegenbegriffe legen — zumindest in einer bestimmten Anwendung — auf einen Determinismus fest, und dies wäre hier sicher eine *petitio principii*. Hier wird nämlich die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß das Zustandekommen einer Sache vollständig von ursächlichen Faktoren oder notwendigen Einzelbedingungen abhängig ist. Solange diese unerläßlichen Voraussetzungen noch nicht vollzählig erfüllt sind, ist die Sache auch nicht wirklich möglich. Es besteht allenfalls eine Partialmöglichkeit. Ist sie hingegen durch die restlos erfüllten Bedingungen genuin möglich geworden, dann ist diese Totalmöglichkeit auch bereits unausweichlich wirklich. Dieser Zusammenfall von Möglichkeit und Wirklichkeit aber kennzeichnet den Determinismus oder stärker noch Nezesitarismus. Thomas' Gebrauch des Begriffs einer *sufficiens causa* legt hingegen eher die indeterministische Sicht nahe: Bei Fehlen einer notwendigen Bedingung kann ein Resultat natürlich nicht zustandekommen. Umgekehrt aber bedeutet eine durch

Vollständigkeit der unerläßlichen Einzelvoraussetzungen definierte *sufficiens causa* noch nicht zwingend, daß das Resultat eintritt. Dazu bedarf es noch bestimmter Verhältnisse oder Konstellationen, unter denen diese Einzelbedingungen erfolgreich zusammenwirken können. Diese Verhältnisse sind hierbei ein unwägbares Element, lassen sich also nicht exakt auf den Begriff bringen und so als eine zusätzliche notwendige Bedingung spezifizieren. Ob eine Sache zustandekommt, ist somit nicht vollständig von begrifflich spezifizierbaren Faktoren bestimmt.

### III

Nun ist die Behauptung, Thomas habe eine statistische Interpretation der Modalbegriffe vertreten und damit das Fülleprinzip anerkannt, nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern kann sich auf bestimmte Textstellen berufen. Damit wäre zu fragen, ob er es vielleicht in eingeschränkter Form vertreten hat, also nur von bestimmten Formen der Möglichkeit angenommen hat, sie könnten nicht auf Dauer unverwirklicht bleiben. Denn ein Determinismus ist wohl nur dann unausweichlich, wenn von schlechthin jeder Möglichkeit gefordert wird, sie müsse irgendwann verwirklicht werden. Ein statistisches Verständnis der Modalbegriffe scheint etwa den Stellen zugrundezuliegen, an denen Thomas die Notwendigkeit und die verschiedenen Formen der Kontingenz sowie das Wissen, das von ihnen möglich ist, nach der Häufigkeit klassifiziert, in der eine Wirkung aus ihrer Ursache folgt (vgl. z. B. I. *Sent.* d. 38, q. 1, a. 5c. und *Expositio libri Perihermenias I lect.* 13, ed. Leon. S. 69, Z. 257–272). Das Notwendige wird dadurch bestimmt, daß es in seinen Ursachen bereits ein bestimmtes Sein hat (*esse determinatum*), d. h. nicht mehr verhindert werden kann (*impediri non possunt*), so daß auch ein bestimmtes, beweisendes Wissen möglich ist. Auch wenn Thomas das Notwendige im Unterschied zum Kontingenten, das größtenteils etc. auftreten soll, nicht ausdrücklich in frequentativen Ausdrücken kennzeichnet, so gilt selbstverständlich der Schluß: Wenn etwas unverhinderbar ist, so tritt es immer ein. (Nicht dieser, sondern nur der umgekehrte Schluß vom Immersein auf die Notwendigkeit ist kontrovers und vom Fülleprinzip abhängig.) Das Kontingente differenziert Thomas in zwei Gruppen, je nachdem ob sich die Wirkung in der Mehrzahl der Fälle einstellt (*in maiori parte*), so aber, daß es in einer Minderheit zu Ausfällen kommt (*deficiunt in minori parte*), oder ob keine größere Determination zur einen vielmehr als zur anderen Seite besteht, so daß die Wirkung sich in etwa der Hälfte der Fälle einstellt. Den zweiten Fall charakterisiert Thomas dadurch, daß die Wirkung hier noch rein potentiell ist (*pure in potentia*), d. h. ohne irgendeine Tendenz, während im ersten Fall eine Neigung (*inclinatio*), sich zu verwirklichen, die eher zu der einen Seite hin tendiert, bereits eine, wenngleich nur vorläufige und nicht unüberwindliche Fes-

tlebung schafft, so daß hier wenn auch kein absolut sicheres Wissen, so doch Mutmaßungen möglich sind, deren Gewißheitsgrad vom Grad der sachlichen Determination abhängt. Vermissen könnte man die in der zuvor besprochenen Dreigliederung des Kontingenten darüberhinaus noch auftretende Gruppe: das Zufällige, das nur ausnahmsweise eintritt. Aber dieses ist in der Zweigliederung eingeschlossen, wenn man nach dem Gesichtspunkt gliedert: Besteht keine stärkere Tendenz zum einen, so daß die beiden gegenteiligen Alternativen etwa gleich häufig auftreten (2. Gruppe), oder besteht eine stärkere Tendenz entweder zum Eintreten (3. Gruppe) oder zum Ausfallen (1. Gruppe), so aber, daß das andere ausnahmsweise oder zufällig doch auftritt.

Wenn Modalbegriffe, wie es hier geschieht, mit der relativen Häufigkeit parallelisiert werden, in der ein bestimmter Ereignistyp in der Wirklichkeit auftritt, so impliziert dies noch keineswegs das Fülleprinzip, sofern diese Parallelisierung nicht im Sinne einer Äquivalenz oder definitorischen Gleichsetzung verstanden wird. Die entscheidende Frage lautet damit: Hat Thomas (wie es etwa in *ver. q. 2, a. 12c.* geschieht) das Notwendige als einen unverhinderbaren Ereignistypus definiert, das Kontingente hingegen als einen verhinderbaren, so aber, daß er nicht ausgeschlossen hat, daß Kontingentes trotz seiner prinzipiellen Verhinderbarkeit faktisch immer auftritt? Oder soll damit, daß das Kontingente in ein meistens, gleichhäufig und ausnahmsweise Auftretendes aufgegliedert wird, ausgeschlossen werden, daß etwas Kontingentes immer der Fall ist? Letzteres bedeutete eine zumindest partielle Anerkennung des Fülleprinzips, sofern dann nämlich vorausgesetzt wird, daß die Möglichkeit eines kontingenten Ereignistyps, verhindert zu werden, nicht stets unverwirklicht bleiben kann, sondern daß es in bestimmten Fällen tatsächlich zu Ausfällen kommt. In diesem Rahmen führte es zu weit, wollten wir die einschlägigen Textstellen vollständig auswerten. Es läßt sich indes kaum bestreiten, daß an nicht wenigen Stellen zumindest die Tendenz besteht, das Fülleprinzip in dieser eingeschränkten Form anzuerkennen. Wichtig für uns ist aber zu sehen: Ein Determinismus wäre nur dann unausweichlich, wenn Thomas von jeder realen, positiven Möglichkeit forderte, sie müsse irgendwann verwirklicht werden, d. h. von jeder Möglichkeit, die auf das positive Zustandebringen eines bestimmten Einzelereignisses ausgerichtet ist. (Nur das Individuelle kommt als Wirkliches in Frage.) An den besprochenen Stellen ist hingegen nur von einer allgemeinen begrifflichen Möglichkeit, die auf einen Ereignistypus bezogen ist, vor allem aber einer bloß negativen Möglichkeit, verhindert zu werden, angenommen, sie müsse irgendwann verwirklicht werden. Daß Thomas das Prinzip für reale Einzelfälle nicht anerkannt hat, wird an den von uns schon besprochenen Zusammenhängen deutlich: Er nimmt von einer Möglichkeit, die in Form einer Ursache gegeben ist, die in sich bereits alle zum Zustandebringen einer Wirkung erforderlichen Momente enthält (*sufficiens causa*), an, sie könne doch noch in ihrer Wirksamkeit verhindert werden.

Die Auffassung, daß die negative Möglichkeit des Kontingenten zu Ausfällen hie und da wirklich werden müsse, entfaltet eine für Thomas charakteristische Sichtweise der Kontingenz als ontologische Schwäche oder Defizienz (vgl. etwa *S. c. gen.* III 72, 6. Argument).<sup>11</sup> Weil das Kontingente einen ontologisch untergeordneten, schwachen oder mangelhaften Ereignistypus darstellt, kann es bei den (grundsätzlich beliebig vielen) Fällen, in denen diese Art von Ereignis auftritt, nicht stets zu einem Erfolg kommen, hie und da sind gewissen Ausfälle unausweichlich. Das seinsmäßig schwache Kontingente kann sich nicht stets an der Existenz erhalten oder bei all den vielfältigen Wechselfällen unverändert seine positive Qualität wahren, sondern wird irgendwann vergehen oder sich wandeln. Damit stets das positive Ergebnis herauskommt, etwas immerfort besteht oder immer so bleibt, wie es ist, muß als Garant die ontologische Stärke der Notwendigkeit dahinterstehen.<sup>12</sup> Daß diese eingeschränkte Anerkennung des Fülleprinzips gerade keinen Determinismus bedeutet, erhellt daraus, daß die unfehlbare Determination, wenn etwas vor undenklichen Zeiten Angelegtes bei den vielfältigsten Wechselfällen dennoch unaufhaltbar zum Ziel gelangen soll, gerade so etwas wie ontologische Stärke einschließt, um nochmals diese Metapher zu gebrauchen.

Daß Thomas umgekehrt das Fülleprinzip gerade darauf bezogen hat, daß negative Möglichkeiten irgendwann erfüllt werden, sollen zwei Textstellen belegen. Ein zentraler Grundsatz innerhalb der Argumentation der *tertia via* ist, daß die Möglichkeit zum Nichtsein irgendwann erfüllt sein muß: “quia quod possibile est non esse, quandoque non est” (*S. th.* I q. 2, a. 3c.). Ferner wird dieser Grundsatz im Rahmen der Theodizeefrage nach dem Ursprung des Schlechten angewandt. Ausgangspunkt in *S. th.* I q. 48, a. 2c. ist die These, daß die Vollkommenheit des Gesamtsystems eine möglichst große Verschiedenartigkeit (*inaequalitas*), d. h. sämtliche möglichen Grade des Gutseins (*omnes bonitatis gradus*) verlangt: ein Gutes, das nie versagen (*deficere*) und eines, das vom Guten abfallen (*a bono deficere*) kann. Dies bezieht sich sowohl (in dem Gegensatz von Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit als einer Art Schlechtigkeit) auf das Sein als auch auf die positive Qualität. Ein zentrales Problem der Theodizee, daß die Vollkommenheit des Ganzen nur

11 Guy Picard, *Matière, contingence et indéterminisme chez saint Thomas*, in: *Laval Théologique et Philosophique* 22 (1966), S. 197–233, entfaltet diesen metaphysisch–naturphilosophischen Aspekt: Thomas’ Indeterminismus liegt darin begründet, daß er als Wurzel der Kontingenz die dem Entstehen und Vergehen ausgelieferte Materie betrachtet.

12 Die hier angesprochenen drei Bereiche der Kontingenz: im Sein (Vergänglichkeit), in den Qualitäten oder Dispositionen (Veränderlichkeit: *moveri*) und in der Wirksamkeit, werden von Thomas selbst klar unterschieden: “Superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt.” (*S. c. gen.* III 94)

die Möglichkeit des Abfalls vom Guten, nicht aber das tatsächliche Schlechte fordere, löst Thomas mit dem Fülleprinzip: Jene Schwäche, die in der Möglichkeit einer (sittlichen) Defizienz liege, führe zuweilen unweigerlich zu einem tatsächlichen Versagen (*ad quod sequitur ea interdum deficere*).

Thomas' Einschätzung des Kontingenten als ontologisch defizient gegenüber dem Notwendigen findet seinen Ausdruck vor allem darin, daß die Kontingenz für ihn ihren Ursprung nicht bei Gott selbst und seinem (freien) Willen hat, sondern letztlich in dem niedrigeren ontologischen Rang der geschaffenen Welt gegenüber dem Schöpfer gründet, mithin Ausdruck ihrer geringeren Vollkommenheit ist. Bezeichnenderweise wenden Duns Scotus und die Skotisten sich gegen beides: Indem sie das göttliche Wollen ausdrücklich als kontingent ansehen, wenden sie sich auch dagegen, Kontingenz als einen Mangel einzustufen.<sup>13</sup> Thomas' Sicht demgegenüber läßt sich recht klar in *S. th.* I q. 19, a. 3 ablesen. Im vierten Einwand sagt er ausdrücklich: Das Kontingente als das nicht Festgelegte, sondern nach beiden Seiten hin Offene (*contingens ad utrumlibet*) ist wandelbar und unvollkommen und kann daher dem göttlichen Wollen nicht zugeschrieben werden. Die Erwiderung (*ad 4*) bestreitet keineswegs die Annahme, Kontingenz sei ein unvollkommener, defizienter Seinsmodus, sondern versucht nur aufzuweisen, daß die Nichtnotwendigkeit im Verhältnis des göttlichen Wollens zu dem von ihm verursachten Geschaffenen keine Unvollkommenheit im göttlichen Willen selbst bedeute, sondern nur auf einer Defizienz des Geschaffenen beruhe. Zu einem tieferen Verständnis müssen wir zunächst das Corpus betrachten. Eine absolute Notwendigkeit, die Thomas nicht bloß (wie Hume) bei logisch–begrifflichen Implikationen, sondern auch in ontologischen Verhältnissen anerkennt, besteht im Verhältnis des Willens zu seinem eigentümlichen Gegenstand: Der menschliche Wille will absolut notwendig das Glück, der göttliche seine eigene Gutheit (als den einzigen ihm adäquaten Gegenstand). Jedes davon Verschiedene wird nur in dem Maße gewollt, wie es sich als Mittel auf dieses Ziel hinordnen läßt. Notwendig gewollt wird also nur, was eine unerläßliche Voraussetzung dieses Zieles ist. Da nun aber die göttliche Gutheit in völliger Selbstgenügsamkeit in sich selbst ruht, kann nichts als ein notwendiges Mittel auf sie hingeordnet werden, weil es unerläßlich dazu wäre, sie zu konstituieren, zu erhalten oder auch nur zu mehren; etwas Geschaffenes kann nur ein kontingentes Mittel für die göttliche Gutheit sein, sich zu offenbaren und mit-

13 “... contingencia non est tantum privatio vel defectus entitatis... immo contingencia est modus positivus entis (sicut necessitas est alius modus), et esse positivum — quod est in effectu — principalius est a causa priore; et ideo non sequitur ‘sicut deformitas est ipsius actus a causa secunda, non a causa prima, ita et contingencia’.” (*Opera omnia* VI, S. 444; dieser Text findet sich bloß im Appendix A, weil er wahrscheinlich eine Kompilation von Skotisten ist, die die Lücke von *Ordinatio* I d. 38, pars 2 et d. 39 ausfüllt.) Zur These, daß Gottes Wille der Ursprung der Kontingenz in den Dingen ist, vgl. *Lectura* I d. 39, n. 42–61, *Opera omnia* XVII, S. 492–500.



zuteilen. Auf diesem ontologischen Gefälle oder diesem jedem Geschaffenen eigenen Seinsmangel (ex defectu), daß es von sich aus nichts zur göttlichen Gutheit beitragen kann, beruht das kontingente Verhältnis des göttlichen Wollens zu dem von ihm Geschaffenen (ad4), daß Gott frei gewesen wäre, auch eine andere Schöpfung zu wollen.

Wenn nach dieser Konzeption die Kontingenz der Welt erklärt werden soll, so ergeben sich zwei Schwierigkeiten. Zum einen ist das Geschaffene durch Kontingenz im Sinne der Veränderlichkeit gekennzeichnet. Die Kontingenz des göttlichen Wollens im Verhältnis zur Schöpfung ist dagegen eine Kontingenz, die sich mit einer hypothetischen Notwendigkeit (necessarium ex suppositione) paart. Unter dieser versteht Thomas aber die Unverrückbarkeit dessen, was einmal faktisch geworden ist: Auch wenn Gott prinzipiell etwas anderes hätte wollen können, sein Wollen also nicht absolut notwendig ist und erst recht nicht der Notwendigkeit im Sinne eines Zwangs unterliegt (necessitas coactionis), so ist er doch, vorausgesetzt er will etwas, unverrückbar darauf festgelegt, dies zu wollen (necessitas immobilitatis), da sein Wille wesentlich unwandelbar ist. Wie soll aus einem solchen unwandelbaren Wollen die Veränderlichkeit der Welt erklärt werden? Eine Schwierigkeit, mit der auch Duns Scotus konfrontiert ist. Auch er nimmt an: Gott ist in seinem (praktischen) Wissen und Wollen unwandelbar, wenngleich er kontrafaktisch etwas anderes hätte wollen können.

Die zweite Schwierigkeit kann man sich recht gut an folgendem Beispiel (ad4) verdeutlichen: Auch wenn die Sonne in ihrem Wirken unwandelbar konstant ist, so hat sie doch im Wachstum etwa eines Baumes eine veränderliche unregelmäßige Wirkung und hat damit selbst ein kontingentes Verhältnis zur Wirkung. Diese Kontingenz hat ihren Grund nicht in einem Defekt der Ursache, daß die Sonne unregelmäßig Wärme spendete, sondern (wenn wir einmal von den Irregularitäten im übertragenden Medium Atmosphäre absehen) darin, daß die regelmäßige Wirksamkeit der Sonne von dem betroffenen Gegenstand, der Pflanze, wegen der ihr eigenen Natur und bei ihren Strukturen nur unvollkommen aufgenommen werden kann. Durch diese Überlegung vermag man aber nicht jede Form einer kontingenten Wirkung zu erklären. Wir müssen nämlich zwei Formen der Wirksamkeit unterscheiden, was recht treffend durch eine Distinktion aus der lateinischen Grammatik geschehen kann. Entweder ist ein bereits vorhandener Gegenstand von der Wirksamkeit als ein affiziertes Objekt bloß betroffen, oder durch die Wirksamkeit wird ein Gegenstand als ein effiziertes Objekt allererst hervorgebracht. Durch Thomas' Überlegung kann offenbar nur erklärt werden, wie die Wirkung angesichts der mangelnden Aufnahmefähigkeit des betroffenen Gegenstandes unvollkommen und unregelmäßig (kontingent) ausfällt, nicht aber, wie etwas Kontingentes neu hervorgebracht wird.

Das Problem stellt sich ganz entsprechend, wenn Thomas in den Artikeln über Gottes Wissen der futura contingentia (I. *Sent.* d. 38, q. 1, a. 5c.; *S. c. gen.* I 67 und *S. th.* I q. 14, a. 13 ad1) eine kontingente causa secunda bemüht,

durch die die notwendige Wirksamkeit der *causa prima* weitergegeben wird. In *S. c. gen.* I 67 (4. und 5. Argument) geht er davon aus, daß es von der Ursache zur Wirkung zuweilen einen Abfall der Vollkommenheit oder eine Defizienz geben kann, nicht aber umgekehrt. Eine notwendige Ursache kann eine kontingente Wirkung haben, nicht umgekehrt. Sonst müßte beim (möglichen) Ausfall der kontingenten Ursache ihre Wirkung, die als notwendig nicht sein kann, paradoxerweise dennoch vorhanden sein. Wenn also die unmittelbare Ursache (*causa proxima*) kontingent ist, dann ist stets auch die Wirkung kontingent, selbst wenn die Erstursache (*causa prima*, *causa remota*) notwendig ist. Damit kann das göttliche Wissen, das als ein praktisches Wissen Ursache des Gewußten ist, sich trotz seiner eigenen Notwendigkeit auf Kontingentes beziehen, sofern dies über eine kontingente Nächstursache als Medium geschieht. Ganz offenkundig handelt es sich bloß um ein Einwirken (Affizieren), kein Neuhervorbringen. Denn wenn die Erstursache eine kontingente Zweitursache hervorzubringen vermag, so ist nicht einzusehen, weshalb sie nicht auch unmittelbar eine kontingente Wirkung erschaffen kann. Wozu bedarf es einer kontingenten Zweitursache, um die Kontingenz der Wirkung zu erklären? Anders ist dies, wenn die Wirkkraft der universalen ersten Ursache die Wirkung nicht unmittelbar erreicht, sondern nur durch die Vermittlung einer (bereits vorhandenen) kontingenten Zweitursache weitergegeben wird. Weil die unveränderliche Kraft der Sonne (als Universalursache) das Wachstum oder Früchtebringen des Baumes nicht unmittelbar verursacht, sondern nur vermittelt durch die kontingenten, d. h. störungsanfälligen vegetativen Kräfte der Pflanze, sind Ausfälle möglich. Die Kraft (*virtus*) der Erstursache wirkt auf das Endprodukt nur insoweit ein, wie sie von der Zweitursache gemäß deren innerer Struktur (*modus*) rezipiert werden kann (*I. Sent.* d. 38, q. 1, a. 5c). Die Zweitursache wird von Thomas also eindeutig wie ein bereits vorhandenes Instrument betrachtet, das die Wirksamkeit des ursprünglich Wirkenden weitergibt. Diese kann ihre Wirkung immer nur so vollkommen erreichen, wie es das Instrument erlaubt. Damit wären kontingente, d. h. veränderliche, verhinderbare Wirkungen eines notwendigen göttlichen Wirkens zu erklären, wenn man wie Aristoteles davon ausgeht, daß es schon immer eine kontingente Welt gegeben hat, vermittels deren Gott wirkt. Die spezifische Frage der christlichen Schöpfungstheologie bleibt unbeantwortet, wie Gott Kontingentes neu erschaffen konnte. Diese Frage ist vielleicht ebensowenig wie die Theodizeefrage mit menschlichen Denkmitteln definitiv zu lösen. Für Thomas hängen sie eng zusammen, sofern er Kontingenz als ontologisch defizient betrachtet.<sup>14</sup>

14 Bemerkenswerterweise distanziert Thomas sich *ver.* q. 23, a. 5c. von der Erklärung, die Kontingenz der Wirkungen rühre daher, daß Gott sie mittels kontingenter Zweitursachen hervorbringe, die eine Defizienz zulassen — eine später auch von den Skotisten kritisierte Ansicht (vgl. das Zitat in Anmerkung 13). Später in beiden Summen ist er aber wieder zu

## IV

Abschließend bleibt noch zu fragen, inwieweit zu einem echten Indeterminismus und einer unverkürzten Freiheit die von Scotus postulierte gleichzeitige kontrafaktische Möglichkeit zum Gegenteil des tatsächlich Geschehenden erforderlich ist. Eine gewisse Berechtigung hat diese Position sicher, wie gerade die Kritik Wilhelm von Ockhams an ihr im *Tractatus de praedestinatione...* (Opera phil. II, S. 536, Z. 92–98) deutlich macht. Als Nominalist ist Ockham naturgemäß skeptisch eingestellt gegen mögliche Welten, die durch Essenzen oder Begriffe möglicher Dinge gegeben sind. Um die Freiheit einer willentlichen Ursache zu erklären, bedarf es für ihn daher nicht im Augenblick des Handelns der Möglichkeit zum Gegenteil (in einer anderen möglichen Welt), sondern es reicht, wenn die willentliche Ursache — im Gegensatz zur natürlichen — im nächsten Augenblick etwas anderes bewirken kann, ohne daß irgendeine Änderung in den äußeren Bedingungen sie veranlaßte. Weil wir nun aber durch unser Handeln irreversible Fakten setzen, die wir bereits im nächsten Augenblick nicht mehr rückgängig machen können, muß sich offenbar die Freiheit, die die Grundlage der sittlichen Verantwortung bilden soll, auf den Augenblick des Handelns selbst beziehen. Hier, wo sich die Freiheit des Handelns zu bewähren hat, müssen wir Möglichkeiten zu Alternativen haben.

Daß Thomas mit seinen Denkmitteln auch ohne die Annahme unverwirklichter Alternativen zur Welt als ganzer dem gerecht zu werden vermag, wird uns deutlich, wenn wir eine für zeitbezogene Modalbegriffe zentrale Unterscheidung bedenken: Der Zeitpunkt, zu dem eine Möglichkeit besteht, ist zu unterscheiden von dem Zeitpunkt, auf den sich der Inhalt der Möglichkeit als den Zeitpunkt seiner Verwirklichung richtet. Ferner gilt zu bedenken, daß bewußtes Entscheiden und Handeln wesentlich intentional, d. h. auf die Zukunft gerichtet ist. Wir planen unser Handeln stets für die sich unmittelbar anschließenden oder sogar weiter in der Zukunft liegenden Momente. Damit brauchen wir als Voraussetzung einer zu verantwortenden Freiheit offenbar nicht *im* Moment des Handelns selbst *für* diesen Moment die Möglichkeit zu Gegenteiligem zu besitzen. Vielmehr reicht es, daß in den Augenblicken bis zum Geschehen für den Geschehensaugenblick gegenteilige Handlungsmöglichkeiten offenstanden. Diese aber können nach intederministischer

dieser Erklärung zurückgekehrt. In *ver. q. 23, a. 5c.* erklärt er die Kontingenz aus der Wirkmächtigkeit des göttlichen Willens, der nicht bloß den Inhalt der Wirkung bestimmt, was geschieht, sondern auch ihren modalen Status (*modus*), ob es in notwendiger oder kontingenter Weise geschieht. Daß diese Lösung nicht unproblematisch ist, wird an Leibniz deutlich, der glaubte: Gott habe durch seinen Willensentschluß zur Welterschaffung auch menschliche Entscheidungen und Handlungen unverrückbar determiniert, z. B. daß Petrus Christus verleugne, nichtsdestoweniger habe er sie ihrer inneren Natur entsprechend als freie gewollt (s. etwa: G. W. Leibniz, *Textes inédits*, hrsg. von G. Grua, Paris 1948, S. 308–314). Zur Thomasstelle vgl. Goris (1996) S. 296ff.

Sicht auch innerhalb des realen Geschehensablaufs gegeben sein, da erst das Geschehen selbst die Alternativen faktisch unmöglich macht. Für den gegenwärtigen Augenblick besteht hiernach nur die Möglichkeit im Sinne der ermöglichenden Grundlage dessen, was wirklich ist,<sup>15</sup> für zukünftige dagegen die Möglichkeit zu gegenteiligen Optionen. Dem entspricht die lebenswirkliche Erfahrung, daß wir nur über Künftiges mit uns zu Rate gehen.

Diese Überlegungen spricht Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles' *De caelo* I 12 (lect. 26, n. 6) bereits sehr deutlich aus: Es besteht keinerlei Hinderungsgrund, daß jemand die Möglichkeit zu beiden Gegenteilen bezüglich desselben Zeitpunktes besitzt: "Nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis sub disiunctione." Das Beispiel zeigt klar, daß Thomas an eine künftige Möglichkeit denkt: Ich habe jetzt für den Zeitpunkt des morgigen Sonnenaufgangs sowohl die Möglichkeit zu sitzen wie auch die zu stehen; selbstverständlich vermag ich nicht, die beiden sich ausschließenden Zustände gleichzeitig zu realisieren, sondern nur alternativ diesen oder jenen (sub disiunctione) unter Ausschluß des jeweils anderen. Damit sieht Thomas durchaus bereits, wie es sich bei seiner aristotelischen Beschränkung auf die reale Welt konsistent erklären läßt, wie etwas Immerwährendes kontingent ist. "Ponamus enim aliquid semper ens, ita tamen quod istud esse suum sempiternum sit contingens et non necessarium." Thomas verdeutlicht dies zunächst an einem endlichen Gesamtzeitraum. Auch wenn ich einen ganzen Tag im Hause bleibe, ist dies offenbar kontingent. Denn — so kann man hinzufügen — vor diesem Tag war es mir real möglich, mich diesen Tag über auch außer Haus zu befinden. Aber auch innerhalb dieses Zeitraums ist es mir bezüglich der jeweils kommenden Zeitpunkte (real) möglich, nicht mehr im Haus zu sein. Damit ist es für jeden einzelnen Zeitpunkt und somit für die gesamte Zeit kontingent, daß ich im Hause weile. Nun läßt sich dieser letzte Teil des Gedankengangs exakt auf eine unendliche Gesamtzeit übertragen; es besteht hier nach Thomas dasselbe Verhältnis (eadem ratio). Damit hat Thomas klar gesehen, wie sich bei seinen Grundvoraussetzungen logisch einwandfrei erklären läßt, daß etwas, das faktisch ohne zeitliche Begrenzung besteht, für jeden Zeitpunkt und damit auch für die Gesamtzeit die Möglichkeit hat, nicht zu existieren, und so bloß kontingent existiert. Wenn er dennoch dazu neigt, das Immerwährende als notwendig anzusehen, so geschieht dies aus den in III dargestellten metaphysischen Erwägungen: Nur das Notwendige hat die ontologische Valenz, all die Wechselfälle durchzustehen und nicht zu vergehen.

15 Zu Thomas' Auseinandersetzung mit Avicenna, der ausschließlich die Möglichkeit des Existierenden anerkannt hat, vgl.: Fabio Zanatta, La nozione di contingenza nella Summa contra Gentiles di Tommaso d' Aquino, in: *Verifiche* 20 (1991), S. 53–81.?