

Person und Vorsehung

Die menschliche Person im Plan Gottes nach Thomas von Aquin und Gottfried Wilhelm Leibniz

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades an der
Fakultät für Katholische Theologie
der Universität Augsburg

vorgelegt von

Petra Haslbeck

2018

Erstgutachter:
Zweitgutachter:

Prof. DDr. Anton Ziegenaus
Prof. DDr. Thomas Marschler

Tag der mündlichen Prüfung:

21. September 2017

dedicatum

Rudolf Kammermeier (1923-2007)

amici patrii et consilii auctori

et amicis meis carissimis

rebus in arduis quoque

indefessis adiutoribus

Justine Antretter

Elvira Rauschenbach

Annette Greune

Matthias Menzinger

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung	S. 9-12
B. Kurze Darstellung einiger wichtiger Stationen in der Entwicklung des Personenbegriffes	S. 13-49
B.1. Die Definition der Person bei Boethius (480–524)	S. 13-20
B.1.1. Kurze Lebensbeschreibung	S. 13
B.1.2. Die Personendefinition	S. 13-20
B.2. Die Personenbeschreibung des Richard von St. Victor (ca. 1110–1173)	S. 21-29
B.2.1. Kurze Lebensbeschreibung	S. 23
B.2.2. Das Wesen der Person	S. 21-29
B.3. Das Wesen der Person nach Alexander von Hales (1186–1245)	S. 29-39
B.3.1. Vorgeschichte	S. 29-31
B.3.2. Kurze Lebensbeschreibung	S. 31-32
B.3.3. Die Wesensbeschreibung der Person	S. 32-39
B.4. Das Wesen der Person nach Johannes Duns Scotus	S. 40-49
B.4.1. Kurze Lebensbeschreibung	S. 40
B.4.2. Der ontologische Vorrang des Einzelnen	S. 41
B.4.2.1. am Beispiel der Erkenntnistheorie	S. 41-42
B.4.2.2. am Beispiel der haecceitas	S. 42-43
B.4.2.3. Exkurs: die distinctio formalis	S. 43-44
B.4.3. Die Wesensbeschreibung der Person	S. 44-49
C. Voraussicht und Vorsehung im 5. Buch der Consolatio Philosophiae des Boethius	S. 52-55
C.1. Was ist der Zufall?	S. 50-51
C.2. Wie ist die Voraussicht Gottes mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinbaren?	S. 51-55
C.2.1. Wie erkennt der Mensch und wie erkennt Gott ein vergangenes und gegenwärtiges	

oder ein zukünftiges Ereignis?	S. 53-54
C.2.1.1. Mensch und Zukunft	S. 53
C.2.1.2. Mensch und Gegenwart oder Vergangenheit	S. 53
C.2.1.3. Gott und Zukunft	S. 53-54
C.2.1.4. Gott und Gegenwart	S. 54
C.2.2. genauere Erklärung	S. 54-55
D. Individuum und Person nach Thomas von Aquin (1225–1275)	S. 56-109
D.1. Kurze Lebensbeschreibung	S. 56-57
D.2. Das Individuationsprinzip	S. 57-85
D.2.1. Die materia quantitate signata als Individuationsprinzip	S. 57-73
D.2.1.1. „Seiendes" aufgeteilt in die 10 Kategorien- Die Strukturen und Prinzipien des konkret Seienden	S. 58-59
D.2.1.1.1. Die erste Akt – Potenzdifferenz, Substanz und Akzidenz	S. 58-59
D.2.1.1.2. Die zweite Akt – Potenzdifferenz, Materie und Form	S. 59
D.2.1.2. „Ens" als logisch mentales Seiendes	S. 59-60
D.2.1.3. Die Transzendentalien (Exkurs)	S. 60-62
D.2.1.4. Die Wesenheit als Erkenntnisprinzip	S. 62-67
D.2.1.5. Die Wesenheit im Individuum verwirklicht – Die Wesenheit als Seinsprinzip	S. 68
D.2.1.6. Die materia quantitate signata als Individuationsprinzip	S. 68-73
D.2.2. Die Form als Individuationsprinzip	S. 73-77
D.2.3. Zusammenfassung und kritische Würdigung	S. 77-85
D.3. Der ontologische Vorrang des Einzelnen	S. 85-87
D.4. Die Wesensbeschreibung der Person	S. 88-103
D.5. Vergleich der Personenbeschreibung des Hl. Thomas mit denjenigen von Boethius bis Duns Scotus	S.104-109
E. Vorsehung bei Leibniz – „Plädoyer für Gottes Gottheit"	S. 110-215

E.1. Kurze Lebensbeschreibung (1646–1716)	S. 110-121
E.2. Einleitung: Justitia est caritas Sapientis	S. 121-123
E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“.	S. 123-203
E.3.1. Aufbau der Abhandlung „Causa Dei“	S. 123-131
E.3.1.1. Gliederung von Leibniz	S. 123-124
E.3.1.2. Gliederung nach dem Ausblick auf das ewige Leben	S. 124-125
E.3.1.3. Gliederung nach dem Begriffsinhalt der b. a. m. W.	S. 128-131
E.3.1.3.1. Dargestellt in einer Tabelle	S. 126-128
E.3.1.3.2. Dargestellt in konzentrischen Kreisen	S. 139
E.3.1.3.3. Dargestellt in einer Blütenknospe	S. 129
E.3.1.3.4. Dargestellt in einer Pflanze	S. 129-131
E.3.2. Inhalt der Abhandlung „Causa Dei“	S. 132-203
E.3.2.1. Der erste konzentrische Kreis (erster Teil)	S. 132-135
E.3.2.2. Exkurs: Die Weisheit Gottes nach der Schrift: Causa Dei	S. 133-137
E.3.2.3. Der erste konzentrische Kreis (zweiter Teil)	S. 137-140
E.3.2.4. Der zweite konzentrische Kreis	S. 141-150
E.3.2.5. Der dritte konzentrische Kreis	S. 150-154
E.3.2.6. Der vierte konzentrische Kreis	S. 154-156
E.3.2.7. Der fünfte konzentrische Kreis	S. 156-159
E.3.2.8. Der sechste konzentrische Kreis	S. 160-165
E.3.2.9. Der siebte konzentrische Kreis	S. 165-171
E.3.2.10. Der achte konzentrische Kreis	S. 171-199
E.3.2.10.1. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der Gnade (§§ 109-127)	S. 178-189
E.3.2.10.2. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der menschlichen Natur	S. 189-199
E.3.2.11. Der neunte konzentrische Kreis	S. 200-201
E.3.2.12. Der zehnte konzentrische Kreis	S. 201-203
E.4. Kurzer Abriss der Streitfrage	S. 204-215
E.4.1. Der erste Einwand	S. 204-207

E.4.2. Der zweite Einwand	S. 207-209
E.4.3. Der dritte Einwand	S. 209-211
E.4.4. Der vierte Einwand	S. 211-212
E.4.5. Der fünfte Einwand	S. 212-213
E.4.6. Der sechste Einwand	S. 213-214
E.4.7. Der siebte Einwand	S. 214-215
F. Vorsehung und Vorherbestimmung bei Thomas von Aquin	S. 216-237
F.1. Gegenstände des göttlichen Wissens und Wissensarten nach der Summa Theologiae	S. 219-220
F.1.1. Gegenstände des Wissens	S. 217-218
F.1.2. Gegenstände des Wissens und Wissensarten im Zusammenhang	S.218-220
F.2. Kurze Darstellung der Vorsehungs- und Vorherbestimmungslehre in der Summa Contra Gentes und der Summa Theologiae	S. 221-237
F.2.1. Vorsehung	S. 221-228
F.2.2. Vorherbestimmung	S. 228-237
F.2.2.1. Kann man für den göttlichen Willen eine Ursache angeben?	S.229-230
F.2.2.2. Hat der Plan der göttlichen Vorsehung einen Vernunftgrund oder wurde er von Gott willkürlich gefasst?	S. 230-231
F.2.2.3. Ist das Vorherwissen der Verdienste Ursache der Vorherbestimmung?	S. 232-237
G. Person und Vorsehung bei G. W. Leibniz	S. 238-285
G. 1. Person	S. 238-246
G.1.1. Das Verhältnis zwischen „Mensch“ und „Person“ in der Auseinandersetzung mit John Locke.	S. 238-246
G.2. Person und Vorsehung	S. 246-285
G.2.1. Vorüberlegungen	S. 246-250
G.2.1.1. Wissensarten und Gegenstände des Wissens bei Molina	S. 247-249
G.2.1.2. Die Kritik an der scientia media	

und der Lösungsversuch des Thomismus	S. 249-250
G.2.1.2.1. Die Kritik an der scientia media	S. 249
G.2.1.2.2. Der Lösungsversuch des Thomismus mit Hilfe der praedeterminatio physica	S.250
G.2.2. Leibniz Kritik an beiden Systemen und sein Lösungsversuch in der Theodizee	S. 251-262
G.2.2.1. Wie lässt sich die Wahrheit eines Ereignisses mit dessen Zufälligkeit vereinbaren?	S. 251
G.2.2.2. Wie lässt sich die Wahrheit dieses Ereignisses mit der Voraussicht Gottes vereinbaren?	S. 251-252
G.2.2.3. Wie lässt sich der Grund für die göttliche Voraussicht mit der menschlichen Freiheit vereinbaren?	S. 252-253
G.2.2.4. Die Kritik des Thomismus am Molinismus in der Darstellung von Leibniz	S. 253-254
G.2.2.5. Leibniz mittlere Position zwischen Molinismus und Thomismus	S. 254-260
G.2.2.6. Graphische Zusammenfassung der Position von Leibniz in der Theodizee	S. 260-262
G.2.2.6.1. Zusammenfassung an Hand einer zweidimensionalen Graphik (Theodizee)	S. 260
G.2.2.6.2. Zusammenfassung an Hand einer dreidimensionalen Graphik (Theodizee)	S. 261-262
G.2.3. „Person und Vorsehung“ in den Briefen an Arnauld	S. 262-279
G.2.4. Graphische Zusammenfassung (Briefe an Arnauld und Theodizee)	S. 280
G.2.4.1. Grundsätzliche Überlegungen zum Denken von Leibniz	S. 280-282
G.2.4.2. Person und Vorsehung – graphische Zusammenfassung	S. 282-285
H. Vergleich – Person und Vorsehung bei Thomas von Aquin und G. W. Leibniz	S. 286
H.1. Vorsehung	S. 286

H.1.1. Vergleich der Auffassung des Leibniz mit der Lehre des Hl. Thomas über die Macht Gottes in der Summa Theologiae	S. 286-288
H.1.1.1. Artikel 5: Kann Gott das tun, was er nicht tut?	S. 286-288
H.1.1.2. Artikel 6: Kann Gott, was er macht, besser machen?	S. 289-292
H.1.1.2.1. Exkurs: Die Begriffe: cursus rerum und ordo	S. 290-292
H.1.1.3. Vergleich mit Leibniz auf der Basis von Artikel 5	S. 292
H.1.1.3.1. Vorüberlegungen	S. 292-293
H.1.1.3.2. Ist die b. a. m. W. auch in der „Theodizee“ eschatologisch gemeint?	S. 293-294
H.1.1.3.3. Wann ist die b. a. m. W. nach der „Theodizee“ verwirklicht?	S. 294-296
H.1.1.3.4. Gibt es eine Entwicklung in der Lehre von Leibniz in dieser Frage?	S. 296-298
H.1.1.3.5. Die verschiedenen Möglichkeiten, die sich aus der Unterscheidung zwischen dem Plan Gottes für die beste aller möglichen Welten, dem Zeitpunkt, an dem sie endgültig verwirklicht wird und der Perspektive des Betrachters ergeben.	S. 298-307
H.1.1.3.5.1. Die Möglichkeiten A.4. und B.4.	S. 299-301
H.1.1.3.5.2. Die Möglichkeiten A.1. bis A.3.	S. 301-302
H.1.1.3.5.2.1. A 1	S. 301
H.1.1.3.5.2.2. A 2	S. 302
H.1.1.3.5.2.3. A 3	S. 302
H.1.1.3.5.3. Die Möglichkeiten B. a. bis B. c.	S. 302-304
H.1.1.3.5.3.1. Position der Gegner des Hl. Thomas (B. a.)	S. 303
H.1.1.3.5.3.2. Auffassung von Abelard nach Leibniz (B. b.)	S. 303-304
H.1.1.3.5.3.3. Auffassung von Abelard nach Scheffczyk (B. c.)	S. 304
H.1.1.3.5.4. Die Möglichkeiten B.1. bis B.3.	S. 305-306
H.1.1.3.5.4.1. B 1	S. 305
H.1.1.3.5.4.2. B 2	S. 305
H.1.1.3.5.4.3. B 3	S. 306

H.1.1.3.5.5. Zusammenfassung	S. 306-307
H.2. Person und Vorsehung – abschließender Vergleich	S. 308-
H.2.1. Person	S. 309-313
H.2.1.1. Thomas – Die Diesheit des Individuums bzw. der Person	S. 309-311
H.2.1.2. Leibniz	S. 311-313
H.2.1.2.1. Die Diesheit des Individuums	S. 311-312
H.2.1.2.2. Die Diesheit der Person	S. 312-313
H.2.2. Person und Vorsehung – abstrakte Darstellung	S. 313-326
H.2.2.1. Thomas	S. 313-322
H.2.2.1.1. Der Mensch im Allgemeinen, die statische Weltordnung und die Frage der Qualität	S. 313-316
H.2.2.1.1.1. Artikel 5 der quaestio 25	S. 313-315
H.2.2.1.1.2. Artikel 6 der quaestio 25	S. 315-316
H.2.2.1.2. Das menschliche Individuum (der Person), die statische Weltordnung und die Frage der Qualität	S. 316
H.2.2.1.3. Das Handeln des menschlichen Individuums (der Person), die heilsgeschichtliche Weltordnung und die Frage der Qualität	S. 317-319
H.2.2.1.3.1. Voraussicht	S. 317
H.2.2.1.3.2. Vorsehung	S. 317-319
H.2.2.1.4. Die Handlung des Individuums (der Person) und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen	S. 322
H.2.2.1.5. Die Handlung des Individuums (der Person) und die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung	S. 320
H.2.2.1.6. Zusammenfassung	S. 321-322
H.2.2.2. Leibniz	S. 323-326
H.2.2.2.1. Der Mensch im Allgemeinen, die statische Weltordnung und die Frage der Qualität	S. 323-325
H.2.2.2.2. Die Handlung des Individuums (der Person) integriert in deren Personenbegriff und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen	S. 324-325

H.2.2.2.3. Die Handlung des Individuums (der Person) integriert in deren Personenbegriff und die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung	S. 325
H.2.2.2.4. Die Handlung des Individuums (der Person) kombiniert mit allen dazu gehörenden Verflechtungen (dem ganzen Weltzusammenhang) integriert in deren Personenbegriff und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen	S. 325-326
H.2.2.2.5. Die Handlung des Individuums (der Person) kombiniert mit allen dazu gehörenden Verflechtungen (dem ganzen Weltzusammenhang) integriert in deren Personenbegriff und die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung	S. 326
H.2.3. Person und Vorsehung – konkrete Darstellung	S. 328-335
H.2.3.1. Thomas	S. 326-328
H.2.3.2. Leibniz	S. 328-
H.2.3.2.1. von Gott aus	S. 329-331
H.2.3.2.2. vom Menschen aus	S. 331-333
H.2.3.2.3. Die Frage der Qualität	S. 333-335
H.2.4. Pater Kentenichs praktischer Vorsehungsglaube und die Vorsehungslehre von Leibniz	S. 335-347
H.2.5. Zusammenfassung der Lehre von Leibniz in kurzen Sätzen	S. 348-349
Bibliographie	S. 350-359
Quellen	S. 350-354
Sekundärliteratur	S. 354-357
Abkürzungsverzeichnis für die verwendeten Quellen	S. 358-359

A. Einleitung

Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist für die christliche Frömmigkeit von großer existentieller Bedeutung. Viele gläubige Christen rechnen damit, dass sich Gott persönlich um sie kümmert. In der zeitgenössischen theologischen Wissenschaft hingegen spielt die Vorsehung eine geringe Rolle. So mancher theologische Ansatz rechnet kaum oder nicht mit einem Handeln Gottes in der Welt und in der Geschichte.¹

Demgegenüber betont der Katechismus der katholischen Kirche, dass Gott die Schöpfung durch Jesus Christus zu ihrer Vollendung führt. Dabei gilt seine Sorge nicht nur dem Geschaffenen im Ganzen, sondern auch jedem einzelnen Geschöpf.²

Es gilt also, die göttliche Vorsehung nicht isoliert anzuschauen, sondern in ihrem Verhältnis zur menschlichen Person.

Bei G. W. Leibniz (1646–1716) gehören beide Bereiche so eng zusammen, dass eine isolierte Betrachtung zu Missverständnissen und Fehlinterpretationen führt.

Dreh- und Angelpunkt seines Verständnisses der Vorsehung ist die Rede von der „besten aller möglichen Welten“.

Hier wird der Vorwurf erhoben, dieser Gedanke hebe die Souveränität Gottes auf.

¹ Vgl. R. Kocher, Herausgeforderter Vorsehungsglaube, Die Lehre von der Vorsehung im Horizont gegenwärtiger Theologie, St Ottilien 1999, S. 25 – 27.

² Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 301–302, Die Schöpfung hat ihre eigene Güte und Vollkommenheit. Sie ging jedoch aus den Händen des Schöpfers nicht ganz fertig hervor. Sie ist so geschaffen, dass sie noch ‚auf dem Weg‘ [in statu viæ] zu einer erst zu erreichenden letzten Vollkommenheit ist, die Gott ihr zugedacht hat. Wir nennen die Fügungen, durch die Gott seine Schöpfung dieser Vollendung entgegenführt, die ‚göttliche Vorsehung‘. Das Zeugnis der Schrift lautet einstimmig: Die Fürsorge der Vorsehung ist konkret und unmittelbar; sie kümmert sich um alles, von den geringsten Kleinigkeiten bis zu den großen weitgeschichtlichen Ereignissen. Die heiligen Bücher bekräftigen entschieden die absolute Souveränität Gottes im Lauf der Ereignisse: ‚Unser Gott ist im Himmel; alles, was ihm gefällt, das vollbringt er‘ (Ps 115,3). Und Christus ist der, ‚der öffnet, so dass niemand mehr schließen kann, der schließt, so dass niemand mehr öffnen kann‘ (Offb 3,7). ‚Viele Pläne faßt das Herz des Menschen, doch nur der Ratschluß des Herrn hat Bestand (Spr 19,21).‘

Dreh- und Angelpunkt seines Verständnisses der Person ist die Aussage, dass im Begriff einer Person alles enthalten sei, was dieser Person im Laufe ihres Lebens begegne.

Hier wird der Vorwurf erhoben, dieser Gedanke hebe sowohl die göttliche, als auch die menschliche Freiheit auf.

Ich werde jedoch zeigen, dass bei Leibniz in der Beschreibung der menschlichen Person die göttliche Vorsehung so integriert ist, dass beide, die göttliche und die menschliche Freiheit nicht nur bewahrt, sondern so weit wie möglich denkerisch erfasst werden.

Das Denken von Leibniz ist ohne Rückgriff auf die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin, nicht zu verstehen. Ich stimme Heinz L. Matzats zu, wenn er sagt, Leibniz sei von vornherein bestrebt gewesen, „das rationalistische Denken mit eigenen Waffen zu schlagen oder vielmehr es zurückzuleiten in den großen Strom antik- christlicher Metaphysik.“³

So ist es kein Zufall, wenn Leibniz sich in der Metaphysischen Abhandlung zu Thomas bekennt:

„Nachdem meine Forschungen mich davon überzeugt haben, dass unsere Modernen dem heiligen Thomas und anderen großen Männern seiner Zeit nicht die genügende Gerechtigkeit widerfahren lassen, und dass manche Lehren der scholastischen Philosophen und Theologen auf viel festerem Grunde ruhten, als man sich gewöhnlich vorstellt.“⁴

Während jedoch Thomas trotz seiner Betonung des Einzelnen die Frage nach dem Individuationsprinzip stellt, überwindet Leibniz schon früh in seiner Dissertation „**Disputatio**⁵ **metaphysica de principio individui**“⁶ den aus der

³ H. L. Matzats, Die Gedankenwelt des jungen Leibniz, in: Beiträge zur Leibnizforschung, Hrs. G. Schischkoff, 1947, S.67.

⁴ G. W. Leibniz, Metaphysische Abhandlung, in: Philosophische Werke in 4 Bänden, in der Zusammenstellung von Ernst Cassirer, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band 2, Teil II, Neuausgabe Hamburg 1996, Nr. 11, S. 353-354.

⁵ Lateinische und griechische Fachtermini sowie Titel von Abhandlungen werden in den Kapiteln A, B, C, D und E fett formatiert.

⁶ Leibniz im Kontext, Werke in den Originalsprachen (Lat., Frz., Dt.) auf CD-ROM, Karsten Worm InfoSoftWare, elektronisch neu erfasst und durchgesehen auf der Textgrundlage der klassischen siebenbändigen Edition: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, erstmals erschienen 1675–1890 bei Weidmann,

griechischen Metaphysik stammenden Vorrang des Allgemeinen. Er stellt sich die Frage, ob die Individualität ein Teil des Einzeldinges sei, oder ob jedes Einzelding ganz Individualität sei, und entscheidet sich für das letztere:

„Omne individuum sua tote entitate individuatur.“⁷

Um die Revolution im Denken, welche Leibniz auf diese Weise verursacht hat, ermessen zu können, werde ich außer dem Verständnis der Person bei Thomas den Personenbegriff weiterer ausgewählter Vertreter der Scholastik darstellen.

Leibniz' Dictum von der b. a. m. W. wird als absoluter Optimismus bezeichnet und hauptsächlich mit den Argumenten des hl. Thomas aus der Quaestio über die Macht Gottes widerlegt.⁸

Diese Interpretation offenbart jedoch ein falsches Verständnis nicht nur des Denkens von Leibniz,⁹ sondern auch desjenigen von Thomas. Denn auch

Berlin, und ergänzt um den separat – ebenfalls von Gerhardt – herausgegebenen Briefwechsel mit Christian Wolff, Gerhardt, IV 17 - 26.

⁷ Gerhardt IV 18.

⁸ M.-T. Liske, Leibniz' Freiheitsverständnis, Hamburg 1993, S. 223: „Auch Thomas war das Argument eines solchen Optimismus bereits bekannt [...]. Als der Beste könne Gott nur das Beste machen. Das Beste als Superlativ sei aber nur auf eine Weise möglich [...] Nur dann, wenn das Ziel des göttlichen Wollens bezüglich der Schöpfung, nämlich der Offenbarung seiner Gutheit, und das auf dieses Ziel ausgerichtete, die Ordnung der kreatürlichen Welt (ordo creaturarum), sich mit einem gemeinsamen Maß messen ließen (commensurari), wäre eine solche Zuordnung möglich, wie sie die These behauptet, Gott habe nur die eine beste Welt schaffen können [...]. Folglich ist Gott nicht darauf festgelegt, die Welt zu schaffen, die nach weltimmanenten Kriterien (den Maßstäben der niederen Ebene) die beste ist. Vielmehr entsprechend dazu, dass der Mensch, der Muße hat, frei ist, mit gleicher Berechtigung dieses oder jenes zu tun, sofern es sich nur auf ein sinnvolles Ziel beziehen lässt, stand es Gott frei, die Welt auf diese oder jene Weise zu schaffen; jede dieser Weltordnungen wäre bestens gewesen, sofern sie sich nur auf Gottes Gutheit als das beste Ziel hinordnen lässt.“

⁹ Vgl. H. Bredekamp, Die Fenster der Monade, Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst, Berlin 2004, und H. Bredekamp, Leibniz und die Revolution der Gartenkunst, Herrenhausen, Versailles und die Philosophie der Blätter, Berlin 2006: Die Interpretation der Philosophie von Leibniz stützte sich seit dem Anfang des zwanzigsten Jahrhundert auf Bertrand Russel und Louis Couturat, die Leibniz einseitig als Begründer der formalen Logik und Wegbereiter der modernen Wissenschaft ansahen. Tatsächlich machten die von Leibniz erfundene Rechenmaschine und das duale System den Computer erst möglich. Es entstand die Überzeugung, „daß seine Philosophie einer inneren Logik gehorcht, die sich gegenüber der Außenwelt mit ihren haptischen und visuellen Ereignissen abschirmt“ (Die Fenster der Monade, S. 11). Dazu passte die „Verabsolutierung von Leibniz' Dictum ‚Die Monaden haben keine Fenster‘. „Mit ihr wurde eine unüberbrückbare Distanz zur äußeren Welt gesetzt und durch die Unterschätzung der visuellen und haptischen Mittel seines Denkvermögens verfehlte dieser Ansatz dessen Philosophie schlechthin“ (Leibniz und die Revolution der Gartenkunst, S. 9).

wenn viele Linien von Thomas zu Leibniz führen, so muss dennoch der völlig unterschiedliche philosophie- und theologiegeschichtliche Kontext, in dem beide ihre Werke schrieben, beachtet werden. So werde ich zum einen zeigen, dass Leibniz Begriffe aus der thomistischen Tradition mit einem anderen Inhalt füllt, zum anderen, wie sich die Fragestellungen verändert haben. Denn es tauchen in der Zeit von Leibniz Fragen auf, welche im 13. Jahrhundert noch keine Rolle spielten.

Als erstes stelle ich die berühmte Personendefinition des Boethius dar.

Ähnliches möchte ich in Bezug auf Leibniz' Rede von der „besten aller möglichen Welten“ zeigen: Die Interpretation dieser Aussage als „absoluter Optimismus“ verfehlt Leibniz' Stellung zur Theodizeefrage schlechthin.

B. Kurze Darstellung einiger wichtiger Stationen in der Entwicklung des Personenbegriffes

B.1. Die Definition der Person bei Boethius (ca. 480–524)

B.1.1. Kurze Lebensbeschreibung

Anicius Manlius Torquatus Boethius wurde vermutlich im Jahre 480 in Rom geboren. Im 4. Jahrhundert hatte sich die adlige Familie der Anicier zum Christentum bekehrt. Als sein Vater Flavius früh starb, wurde er in die ebenfalls adelige Familie des Symmachus aufgenommen, dessen Tochter Rustitiana er später heiratete. Er hatte seine philosophische Ausbildung in Alexandria erhalten und sprach ausgezeichnet griechisch. Früh verpflichtete ihn Theoderich aufgrund seines Rufes als Gelehrter für wissenschaftliche Aufgaben. Eine steile Karriere war die Folge. 510 war er Konsul und 522 wurde er zum höchsten Staatsbeamten ernannt. Auf diesen Höhepunkt seiner Laufbahn erfolgte jedoch rasch ein steiler Abstieg. Denn als er sich für die Interessen des römischen Senats einsetzte, die gegen Theoderich gerichtet waren, fiel er bei diesem in Ungnade und wurde 524 hingerichtet.¹⁰

B.1.2. Die Personendefinition

Eine der wichtigsten Schriften zur Erörterung der Konzilsentscheidung von Chalkedon ist sicherlich der Traktat des Boethius **Contra Eutychem et Nestorium**. In der Einleitung teilt Boethius seinen Lesern mit, er sei zur Abfassung seiner Abhandlung durch eine römische Versammlung veranlasst wor-

¹⁰ Vgl. R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, in: Grundkurs Philosophie, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 95.

den, auf der über die Aussage diskutiert worden war, Christus bestehe **ex duabus et in duabus naturis**. Anlass für diese Versammlung war vermutlich die **Epistula Orientalium**, geschrieben von Bischöfen der Donauländer an Papst Symmachus in Rom.¹¹

Seine berühmte Personendefinition ergibt sich aus der Klärung der christologischen Hauptbegriffe **natura** und **persona**. Von **natura** lässt sich nach ihm auf vierfache Weise sprechen. Die erste Definition umgreift alle Dinge, Substanzen ebenso wie Akzidentien, alles, was vom Verstand erfasst werden kann:

„[...]natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.“¹²

„Auf gewisse Weise“ fügt Boethius hinzu, weil der menschliche Geist Gott und die Materie nur auf dem Weg der Negation erfassen könne. Er lehnt sich hier an Plotin an, welcher das **hen** als das Überseiende und daher Unsagbare und die Materie als das Nichtseiende bezeichnet.¹³

Die nächste Definition bezieht sich ausschließlich auf Substanzen, sowohl auf körperliche, da diese tätig sind und erleiden können, als auch auf unkörperliche, die tätig sein können:

„[...]natura est vel quod facere vel quod pati possit.“¹⁴

Die dritte Definition - aus der Physik des Aristoteles - gilt nur für körperliche Substanzen, da die Natur hier als Prinzip der Bewegung gefasst wird:

„[...]natura est motus principium per se non per accidens.“¹⁵

Allein die vierte Definition dient der Erläuterung der Konzilsentscheidung von Chalkedon:

¹¹ Vgl. M. Lutz-Bachmann, „Natur“ und „Person“ in den „Opuscula Sacra“ des A. M. S. Boethius, in: Theologie und Philosophie, Jahrgang 58, Freiburg 1983, S. 49.

¹² A. M. S. Boethius, Die theologischen Traktate, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer, Hamburg 1988, Tractatus quintus: Contra Eutychen et Nestorium I, S. 69.

In den Kapiteln über die Personenbeschreibungen der Autoren Boethius, Hugo und Richard von St. Victor, Alexander von Hales und Johannes Duns Scotus und im Kapitel D, in welchem das Individuationsprinzip und die Personenbeschreibung des Thomas von Aquin zur Sprache kommt, sind die wichtigsten Zitate in eingerückter Form im Fließtext zu finden.

¹³ Vgl. Lutz-Bachmann, „Natur“, S. 50.

¹⁴ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, I, S. 70.

¹⁵ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, I, S. 70.

„[...]natura est unam quamque rem informans specifica differentia.“¹⁶

Denn unter den beiden Naturen, die Christus in einer Person vereinigt, sind verschiedene spezifische Differenzen zu verstehen:

„[...]neque enim easdem in deum atque hominem differentias convenire.“¹⁷

Obwohl nun für „Natur“ eine geeignete Definition im Sinne Chalkedons gefunden wurde, erweist sich die Definition der Person als sehr schwierig. Denn **natura** im Sinne der **differentia specifica** kann nicht ohne weiteres für die Bestimmung der Person übernommen werden, da sonst kein Unterschied zwischen „Natur“ und „Person“ bestünde. Nur bestimmte Naturen nehmen daher den Status der Person ein; der Begriff der Person ist logisch dem der Natur untergeordnet. So muss der für die Personendefinition geeignete Naturbegriff weiter eingegrenzt werden. Zu diesem Zweck entwickelt Boethius folgenden Gedankengang: Person kann nur von Substanzen ausgesagt werden; unter diesen sind leblose oder unvernünftige Seiende als der Personen- definition nicht angemessene Naturen auszuschließen. Nur von Gott, den Engeln oder den Menschen, von vernünftigen Wesen, wird das Personsein ausgesagt. Um weiter einzugrenzen, unterscheidet Boethius zwischen universalen und partikulären Substanzen. Die ersteren können vom Einzelnen ausgesagt werden; es sind die Art- und Gattungsbegriffe, wie Mensch, Lebewesen. Bei den partikulären Substanzen ist dies nicht möglich, z. B. kann Cicero nicht von Plato ausgesagt werden.¹⁸

Nur diese bestimmten Individuen sind als Träger des Personenbegriffes zu betrachten, aber so, dass das Personsein für Cicero und für Plato in gleicher Weise gilt:

„Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis.“¹⁹

¹⁶ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, I, S. 70.

¹⁷ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, I, S. 72.

¹⁸ Vgl. Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, II, S. 72; S. 74.

¹⁹ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, II, S. 74.

„In den Einzelnen" wird „Person" ausgesagt; dies bedeutet eine Abwehr eines nominalistischen Verständnisses: Der Mensch ist zwar nur als einzelner Person; aber das mit „Person" inhaltlich gemeinte ist dennoch etwas Allgemeines, das allen vernünftigen Individuen zukommt.

Aus dem Umstand, dass „Person" in den vernünftigen Einzelwesen zu finden sei, leitet Boethius seine Personendefinition ab:

„[...]reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia."²⁰

In Bezug auf die Unterscheidung zwischen universalen und individuellen Substanzen und die Charakterisierung der individuellen Substanz lehnt sich Boethius an die Kategorienschrift des Aristoteles an, der dort das individuelle Seiende als erste Substanz unterscheidet von den zweiten Substanzen oder Allgemeinbegriffen. Da die Substanz im Gegensatz zu den Akzidentien in keinem Subjekt ist, lehrt Aristoteles in dieser Schrift, dass die erste Substanz weder von einem Subjekt aussagbar sei, noch in einem Subjekt sei. Aber die zweite Substanz werde zwar von einem Subjekt ausgesagt, aber sie sei ebenso nicht in einem Subjekt:²¹

„Mensch wird zwar von einem bestimmten Menschen ausgesagt, aber der Mensch ist in keinem Subjekt. Denn der Mensch ist nicht in einem bestimmten Menschen."²²

Hier scheint Boethius von der Lehre des Aristoteles abzuweichen, denn das Personsein als etwas Allgemeines ist ja, wie wir gesehen haben, nach ihm in allen vernünftigen Individuen in gleicher Weise zu finden. Dies gilt aber nur für die Kategorienschrift; bei einem Vergleich mit der Metaphysik wird deutlich, dass Aristoteles die ουσια als erste Substanz allzu schnell mit dem konkret Einzelnen identifiziert hatte. Da sich das konkret Seiende nicht definieren lässt aufgrund der ihm anhaftenden kontingenten Momente und der fehlenden Eigenbestimmtheit der Materie, musste die ουσια - Lehre modifiziert werden. So hebt diese Schrift die ουσια als Wesensform der individuellen

²⁰ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 74.

²¹ Vgl. Lutz - Bachmann, "Natur", S. 52.

²² Aristoteles, Kategorienschrift, Übersetzung von E. Rolfes, Hamburg 1974², Kap. 5, 48, 3 a.

Substanz hervor, welche metaphysisch aus eben dieser Form und der Materie zusammengesetzt ist. Auf diese Weise wird zwar keine Definition des Einzelnen möglich; aber die Heraushebung der ουσια aus der konkreten Substanz führt zu einem Allgemeinbegriff, da sie auf die Frage nach dem Was-Sein der Substanz antwortet.²³

Boethius übernimmt also aus der Kategorienschrift den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz, aus der Metaphysik entnimmt er den Begriff der ουσια im Sinne der Wesenheit der Substanz und überträgt ihn auf seine Naturdefinition.

Im nächsten Kapitel versucht Boethius, die von ihm verwendeten Begriffe in Zusammenhang mit der griechischen Fachterminologie zu bringen. Er unterscheidet dabei die Begriffe ουσια, ουσιωσις und υποστασις, wobei er ουσια mit **essentia** übersetzt, ουσιωσις mit **subsistentia** und υποστασις mit **substantia**.²⁴

Der Sinngehalt der Ουσια weicht wiederum vom aristotelischen Verständnis ab: er ist Ausdruck der Tatsache, dass ein Seiendes ist:

„Est igitur et hominis quidem essentia, id est ουσια [...] ουσια atque essentia quoniam est.“²⁵

Das gleiche gilt für **subsistentia** oder ουσιωσις und **substantia** oder Hypostase, da der Terminus ουσιωσις der klassischen griechischen Philosophie unbekannt ist, vielmehr erst bei den Kirchenvätern Verwendung findet und im Neuplatonismus eines Proklus, Ammonius, Hermeiu, Simplicius, Philoponus.²⁶

Um den Unterschied zwischen **substantia** und **subsistentia** zu erfassen, muss daher der boethianische Text aus sich selbst ausgelegt werden:

„Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. Itaque genera vel species subsistunt tantum, neque enim

²³ Vgl. Lutz - Bachmann, "Natur", S. 52 – 54.

²⁴ Vgl. Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 78.

²⁵ Vgl. Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 78, 80.

²⁶ Vgl. Lutz-Bachmann, "Natur", S. 56.

accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint;"²⁷

Bei Substanzen und Subsistenzen handelt es sich nach Boethius um Seiende, welche nicht der Akzidentien bedürfen, um sein zu können; die Eigenschaft der Selbstständigkeit macht also nicht den Unterschied aus zwischen Substanz und Subsistenz. Vielmehr besteht dieser darin, dass Substanzen den Akzidentien das Sein ermöglichen, indem sie unter (**sub**) den Akzidentien stehen (**stare**). Während Boethius im 1. Kapitel seines Traktates universale und individuelle Substanzen unterschieden hatte, bezeichnet er hier also nur Individuen als Substanzen, denn nur konkret Einzelne können durch Akzidentien bestimmt sein. Im Gegensatz dazu gilt das **subsistere** für die Ebene der Allgemeinbegriffe, sowohl für Genera als auch für Spezies und für das Einzelne. Wenn man diese Aussagen wieder mit der aristotelischen Philosophie vergleicht, meint Substanz in diesem Text die erste, Subsistenz die erste und die zweite Substanz im aristotelischen Sinne.

Doch besteht ein entscheidender Unterschied zu Aristoteles, bei welchem die Subsistenz nur eine logische Kategorie²⁸ (als Aussage darüber, dass ein Seiendes aus sich heraus selbstständig existieren kann) ist, denn nach Boethius sollen ja auch die Gattungs- und Artbegriffe aus sich heraus sein.

Noch deutlicher wird dies in der folgenden Aussage:

„Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam.“²⁹

Die Subsistenzen **sind** in den Universalien, in den Einzelnen erfassen sie Substanzen.

Da auch Subsistenz ebenso wie Substanz eine Realität aus sich selbst und für sich stehend meint, kann **subsistentia** daher ebenfalls als Übersetzung von **υποστασις** gelten. Deshalb kann die Personendefinition auch lauten:

„die unteilbare Subsistenz einer vernünftigen Natur.“³⁰

²⁷ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 78.

²⁸ Vgl. Lutz Bachmann, "Natur", S. 57.

²⁹ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 76.

³⁰ Boethius, Die theologischen Traktate, Tractatus quintus, III, S. 76.

Zusammenfassung und Beurteilung:

Da die Personendefinition des Boethius im Allgemeinen verbleibt, da sie ein Seiendes über dessen Vernunftbegabung hinaus nicht näher bestimmt, eignet ihr der Vorzug, in analoger Weise für die göttliche sowie für die menschliche Person zu gelten. Die Einmaligkeit eines Individuums wird jedoch nicht zum Ausdruck gebracht; es bleibt Exemplar einer Spezies. Die Definition auf die menschliche Person angewandt sagt nur aus, dass die Vernunftbegabung als allgemeine Wesenheit (**differentia specifica**) des Menschen, der zur Spezies **animal rationale** gehört, in allen einzelnen Menschen in gleicher Weise verwirklicht ist. Die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des menschlichen Individuums wird so nicht berücksichtigt.

Aber die Definition bleibt auch problematisch bezogen auf ihre Anwendbarkeit auf die chaledonensische Konzilsentscheidung. Und dies aus zwei Gründen: Wegen der Unterordnung des Personenbegriffes unter den der Natur ist erstens zu fragen, wie dann von Christus als einer Person noch zwei Naturen ausgesagt werden können. Aus einer Zweiheit von Naturen müsste gemäß dieser Formel eigentlich eine Personenpluralität resultieren: Wenn man die boethianische Naturdefinition zugrundelegt, müssten den beiden Naturen streng genommen zwei unterschiedliche spezifische Differenzen entsprechen, welche zwei unterschiedlichen Arten zugehören.³¹

Zum zweiten konnte man sich keine individuelle Natur vorstellen, die keine Hypostase=Person wäre. Auch daraus ergibt sich eine Personenpluralität. Dieses Problem löste erst Leontios von Byzanz, welcher darlegte, dass nicht für jede individuelle Natur eine eigene Hypostase angenommen werden müsse. Als Hypostase sei nur die konkrete Natur zu verstehen; die menschliche Natur in Christus sei zwar eine Einzelnatur, aber keine Hypostase. Eine Einzelnatur könne auch in eine andere Hypostase eingefügt (enhypostasiert) sein. Trotzdem war die Definition überaus erfolgreich, da sie dem seit Jahrhunderten unklar gebrauchten Ausdruck „Person“ wieder einen festen Inhalt gab. Nunmehr diene **persona** als Bezeichnung für die Individualität, und damit erhielt der Begriff eine Bedeutung, welche seinem ursprünglichen Sinn

³¹ Vgl. Lutz Bachmann, „Natur“, S. 67 - 68.

von „Rolle in der Gesellschaft“ geradezu entgegengesetzt war. Boethius wusste das nicht; ihm war zwar die eigentliche Bedeutung "Maske", nicht jedoch die übertragene Bedeutung "Rolle in der Gesellschaft" geläufig. Er war der Ansicht,

„[...]man habe Menschen als Personen bezeichnet, weil man sie ebenso wie Masken an spezifischen Merkmalen erkennen könne.“³²

Als nächstes möchte ich mich einigen weiteren Autoren widmen, die für die denkerische Ausfaltung des Personenbegriffs im Allgemeinen sowie für das Verständnis der Person bei Leibniz im Besonderen von Bedeutung sind. Der zeitliche Rahmen erstreckt sich vom Ende des elften bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. Dabei erhebe ich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, was die Darstellung hinsichtlich der einzelnen Autoren betrifft. Eines möchte ich jedoch zeigen:

Thomas von Aquin, dessen Beschreibung des Individuums und der Person erst in Kapitel D zur Sprache kommen wird, gibt dem Einzelnen – obwohl er die boethianische Definition in ihrem Wortlaut übernimmt – einen eindeutigen Vorrang vor dem Allgemeinen, eine Tendenz, die sich bei Johannes Duns Scotus noch verstärkt. Zugleich nehmen beide wichtige gedankliche Impulse des Richard von St. Victor und des Alexander von Hales auf.

³² P. Ritter, K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel, Stuttgart 1989, Artikel „Person“, S. 280.

B.2. Die Personenbeschreibung des Richard von St. Victor (ca. 1110–1173)

(S. Graphik Person A)

B.2.1. Kurze Lebensbeschreibung

Wilhelm von Champeaux verließ nach seiner Niederlage gegen Abaelard Paris und ließ sich im Chorherrenstift des hl. Victor nahe bei Paris nieder. Schon bald glänzte die neue Schule von St. Victor durch zwei Männer, die zu den bedeutendsten Theologen des 12. Jahrhunderts zählten und großen Einfluß auf die Hochscholastik erhalten sollten: Hugo und Richard von St. Victor.

Richard von St. Victor war Schotte von Geburt. Vermutlich kam er im Jahre 1140 nach St. Victor; vielleicht hatte er Hugo noch für kurze Zeit als Lehrer. 1159 wurde er Subprior; seit 1162 war er Prior von St. Victor und blieb dies bis zu seinem Tod im Jahre 1173. In der Zeit seines Priorats und Subpriorats schrieb er seine bedeutendsten Werke, obwohl diese Zeit für ihn nicht nur arbeitsreich, sondern auch reich an Kummer und Sorgen war.³³

B.2.2. Das Wesen der Person

Richard von St. Victor entwickelt seine Persondefinitionen im Rahmen der Trinitätstheologie. Er ist im Gegensatz zu Hugo von St. Victor der Auffassung, dass eine Personendefinition gefunden werden könne, welche im Sinne der Analogie des Seins auf Gott, Engel und Menschen anwendbar ist.

Er stellt zunächst einen Unterschied fest zwischen Substanz und Person. Der Begriff der Person macht zwar eine Aussage über den Bereich der Sub-

³³ Vgl. H. Wipfler, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Portiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Victor – Ein Vergleich, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XLI, Heft 1, Münster 1965, S. 9 und Philotheus Böhner, E. Gilson, Christliche Philosophie, Paderborn 1954³, S. 382.

stanz;³⁴ aber dennoch ist die Bedeutung von Person und Substanz eine durchaus verschiedene. Dies zeigt er an den Unterschieden zwischen dem Gattungsbegriff, dem Artbegriff und dem Individuum auf:

„Itaque cum intelligentia substantie sub nomine animalis subintelligitur proprietas communis omni animali; et sub nomine hominis subintelligitur quedam proprietas communis omni homini; et sub nomine persone similiter subintelligitur quedam proprietas, que non convenit nisi soli, nulla tamen determinante sicut in proprio nomine. Alias ergo subintelligitur proprietas generalis, alias proprietas specialis, ad nomen autem persone proprietas individualis, singularis, incommunicabilis.“³⁵

Der Begriff **substantia** wird hier einmal auf den Allgemeinbegriff, den Gattungs- und den Artbegriff, zum anderen auf das Individuum angewandt, aber in einer jeweils verschiedenen Weise, so dass jeweils eine bestimmte Eigenschaft miteinbezogen ist. Im Gattungsbegriff „Lebewesen“ ist es eine Eigenschaft, die allen Lebewesen, im Artbegriff „Mensch“ eine solche, die allen Menschen zukommt. Wenn man aber „Person“ sagt, meint man eine Eigenschaft, die individuell, einzigartig und unmitteilbar ist. Der Name "Person" legt jedoch den Einzelnen nicht so fest wie der Eigenname, welcher allein das Individuum, da es nicht definierbar ist, bezeichnen kann. Aber das mit Person Gemeinte kann als allgemeine Bezeichnung allen Individuen zugeteilt werden.

Jede Substanz hat ihr Sein und ihren Namen von dieser Eigenschaft der Subsistenz; d. h. infolge dieser Proprietät, die Richard auch als die Substantialität einer Substanz bezeichnet, hat die Substanz sowohl ihr Wesen als auch ihre Existenz:

„Sciendum itaque de omni substantia quod habeat esse ex substantialitate sua [...]. Substantialitatem namque dicimus illam proprietatem subsistentie ex qua habet substantia dici et esse.“³⁶

³⁴ Vgl. J. Ribailier, Richard de St. Victor - De Trinitate, Texte critique avec introduction, Paris 1958, liber quartus, cap. VI.

³⁵ Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. VI.

³⁶ Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. VI.

Von der **proprietas communis omni homini** kann ein Allgemeinbegriff, das Menschsein gebildet werden; dies ist zwar in Hinsicht auf die personbildende Proprietät nicht möglich, da diese nur einem Einzigen zukommt, aber, da auf die Frage nach der Person mit dem Eigennamen geantwortet wird, kann man den Namen der **proprietas personalis** aus dem Eigennamen ableiten, z. B. ist die Danielität die personbildende Proprietät des Daniel. Wer diese Eigenschaft besitzt, kann nur Daniel sein, d. h. sie ist völlig unmitteilbar; die **danielitas** kann nur dem Daniel angehören.³⁷

In dieser **proprietas individualis** liegt der Hauptunterschied zwischen **persona** und **substantia**. **Substantia** bezeichnet nämlich im engeren Sinne nicht so sehr ein Wer, sondern ein Was; unter Substanz ist also der Gattungsbegriff und der Artbegriff zu verstehen, wobei der erstere die **proprietas communis omni animali** einschließt und der zweite die **proprietas communis omni homini**. Die Substanz betrifft das **quid**, sie gibt Antwort auf die Frage: Was ist das? Die Person betrifft das **quis**; sie gibt Antwort auf die Frage: Wer ist das?³⁸

Auch wenn nun der Unterschied zwischen Person und Substanz beschrieben ist, bleibt das Problem, wie drei Personen in einer Substanz zu denken sind. Richard versucht auf indirektem Wege, durch Vergleich mit der menschlichen Natur zu zeigen, dass diese Annahme keinen Widerspruch implizieren muss. Denn wie in der menschlichen Natur die Zweiheit der Substanzen, nämlich Leib und Seele, nicht die Einheit der Person aufhebe, so hebe in der göttlichen Natur die Einheit der Substanz nicht die Dreiheit der Personen auf.

Hier wird deutlich, dass die Begriffe **substantia** und **subsistentia**, ebenso wie der zentraler Terminus **existentia** bei Richard von St. Victor noch nicht im streng aristotelischen Sinne interpretiert werden dürfen, sondern im Sinne eines mehr meditativen und deskriptiven Denkens als offene, umschreibende Begriffe zu sehen sind.³⁹

Unter **substantia** ist weniger das **substare accidentibus** und unter **subsistere** nicht allein das **esse in se** gegenüber den Akzidentien zu verstehen,

³⁷ Ribaillier, De Trinitate, liber secundus, cap. XII.

³⁸ Vgl. Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. VII.

³⁹ Vgl. Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. VII.

sondern Subsistenz meint die Wesenheit eines Seienden, aufgrund welcher das Seiende selbstständig ist. Und während er oben **substantia** im Sinne des Gattungs - und Artbegriffes interpretiert hat, versteht er hier unter **substantia** einfach die **res** eines Seienden, dessen schlichte Wirklichkeit.⁴⁰

Zudem entsteht an dieser Stelle eine gewisse Inkonsequenz in der Gedankenführung dadurch, dass Richard einerseits die Wirklichkeit des ganzen Menschen als eine Substanz bezeichnet, wenn er sagt, für die menschliche Natur gelte: „**quot persone, tot substantie**“⁴¹, andererseits Leib und Seele als jeweils eine Substanz. Dies ist ein weiteres Zeichen für die relative Unklarheit seiner Begriffe; er kennt noch nicht den (späteren) Terminus der Teilsubstanz.

Mit Hilfe welcher Kriterien sollen jedoch die göttlichen Personen unterschieden werden, da sie doch in der Substanz übereinstimmen?

„[...]in discernendis personis opus est gemina consideratione, hoc est, ut sciamus quale quid sit et unde habeat esse.“⁴²

In der Unterscheidung der Personen ist also einmal die konkrete Beschaffenheit, die Seinsqualität der Person zu beachten, zum anderen, woher sie ihr Sein hat.

Das **quale quid** bezieht sich auf die Beschaffenheit, das **unde habet esse** auf den Ursprung der Person. An dieser Stelle ist folgendes zu beachten: Die Fragen nach dem **quale quid** und dem **unde habet esse** betreffen die konkrete Person; sie sind unter die übergeordnete Frage nach dem **quis** zu subsumieren. Man darf daher nicht so interpretieren, als handele es sich hier wieder um die Frage nach dem **quid**, der Substanz, denn das **quid** betrifft, wie wir oben gesehen haben, nur die mitteilbaren Eigenschaften, im **quale quid** sind mitteilbare und unmitteilbare Proprietäten eingeschlossen.⁴³

⁴⁰ Vgl. H. R. Schlette, Das unterschiedliche Personenverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Victor, in: Mitteilungen des Grabmann - Instituts, H. 3, Miscellanea M. Grabmann, München 1959, S. 64.

⁴¹ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. VIII.

⁴² Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XI.

⁴³ Vgl. Schlette, Personenverständnis, S. 65 f.

Nachdem Richard von St. Victor die Frage nach dem Personsein in dieser zweifachen Weise untergliedert hat, führt er seinen Zentralbegriff **existentia** ein:

„Possumus autem sub nomine existentie utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet que pertinet ad rationem essentie, quam illam que pertinet ad rationem obtinentie; tam illam, inquam, in qua queritur quale quid et unde habeat esse. Nomen existentie trahitur a verbo quod est existere. In verbo ‚sistere‘ notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunctam ‚ex‘ prepositionem notari potest quod pertinet ad aliam.“⁴⁴

Der Ausdruck **existentia** impliziert beide Gesichtspunkte, die Beschaffenheit und den Ursprung der Person. Um dies näher zu erläutern, stellt Richard fest, dass das Substantiv **existentia** von dem Verb **existere** abgeleitet sei, und spaltet dann **existere** etymologisch auf in die Präposition **ex** und das Verb **sistere**; wobei die Präposition **ex** auf den Ursprung der Person, auf den Erwerbungs Gesichtspunkt, und **sistere** auf die Wesensbeschaffenheit der Person hinweist.

Auf dem Begriff **existentia** beruht die nun folgende Ableitung der Personen- definition, da er sich auf den Menschen und auf Gott in analoger Weise anwenden lässt. Dies gelingt Richard hauptsächlich deshalb, da er **sistere** ähnlich definiert wie oben **subsistere**; d. h. es steht nicht die Substanz als Träger von Akzidentien im Vordergrund, sondern die Eigenschaft des in-sich-Stehens aufgrund einer bestimmten Qualität, die auch die göttlichen Personen besitzen.

Beim Menschen variiert die **existentia** hinsichtlich beider Komponenten, der Wesensbeschaffenheit und der Herkunft. Denn es kann nach Richard durch die Wirklichkeitserfahrung als gesichert gelten, dass sich jede menschliche Person von einer andern unterscheidet, einmal durch eine besondere qualitative Eigentümlichkeit, zum andern der Abstammung nach, wobei hinsicht-

⁴⁴ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XII.

lich der Herkunft noch einmal differenziert werden muss, insofern, dass die Seele von Gott geschaffen ist und der Leib aus der Fortpflanzung stammt:⁴⁵

„In humana pro certo natura, quam per experientiam novimus, personarum existentiam tam secundum personarum qualitatem quam secundum ipsarum originem variari videmus.“⁴⁶

Die göttlichen Personen können sich unmöglich qualitativ unterscheiden, da sie ein einziges, höchst einfaches Sein besitzen. Sie sind aber verschieden in Bezug auf ihre Herkunft, wobei die erste Person aus sich selbst existiert und die beiden andern von ihr her:⁴⁷

„Sed quoniam identitas substantie omnem qualitatis differentiam penitus excludit, differentes personarum proprietates circa solam originem querere oportebit.“⁴⁸

Existenz kann weiter aufgeschlüsselt werden in gemeinsame und unmitteilbare Existenz, die erste ist mehreren Personen gemeinsam, die zweite kommt nur einer einzigen Person zu:

„Sciendum vero est existentia designat substantiale esse, sed aliquando quod sit ex communi, aliquando quod sit ex incommunicabili proprietate. Communem autem existentiam dicimus, ubi intelligitur esse habens ex proprietate communi; incommunicabilem vero, ubi intelligitur esse habens ex proprietate incommunicabili.“⁴⁹

Nur die unmitteilbare Existenz kann personbegründend sein, da nur ein solches Seiendes als Person anzusehen ist, welches eine einzigartige Eigenschaft besitzt, die einem anderen Seienden fehlt. Wäre die mitteilbare Existenz personbegründend, wäre die personale Identität nicht mehr gewährleistet. Dies bedeutet, dass die Person mit der unmitteilbaren Existenz zusammenfällt.

Im folgenden Gedankengang Richards ergibt sich wieder eine terminologische Unklarheit. **Existentia** wurde bis jetzt definiert als das ganze Sein der

⁴⁵ Vgl. J. Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XVI.

⁴⁶ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XIV.

⁴⁷ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XV.

⁴⁸ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XV.

⁴⁹ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XVI.

Person gemäß der o. a. etymologischen Ableitung des Begriffes, also für das Wesen und den Ursprung der Person. Dieses Verständnis von **existentia** auf den Menschen angewandt, bedeutet, dass die personale Identität des Menschen sich ergibt aus der unmitteilbaren **existentia** bezüglich des Ursprunges und der unmitteilbaren **existentia** des Wesens, welche aus dem Eigennamen abgeleitet ist (**danielitas** des Daniel), während die für alle Menschen geltenden, also mitteilbaren Proprietäten in den art- und gattungshaften Eigenschaften bestehen. Für Gott bedeutet dies, dass die personale Identität sich allein ergibt aus der unmitteilbaren **existentia** bezüglich des Ursprunges, während die mitteilbare **existentia** in der gemeinsamen Substanz liegt. So definiert Richard im Kapitel XVIII:

„[...]ad divina nihil est persona divina quam incommunicabilis existentia.“⁵⁰

Im nächsten Kapitel teilt er jedoch den Terminus **existentia** auf in **sistentia** für das Sein und das Wesen der Sache und **existentia** für den Ursprung derselben:

„Si itaque sistentiam dicere usus haberet, quemadmodum essentia, simpliciter rei esse significaret [...] existentia ex eo recte dici potest quod ex aliquo esse habeat.“⁵¹

Demzufolge lässt er an dieser Stelle die Bezeichnung unmitteilbar bei der Definition der göttlichen Personen weg:

„[...]plures existentias, et quod consequens est, plures personas esse in divinitate.“⁵²

Durch diese Identifizierung von Person und **existentia** bzw. **incommunicabilis existentia** im Sinne von Ursprung, Herkunft wird seit Richard von St. Victor der "Heraus – Stand" für die Wesensbeschreibung der Person neben deren Selbststand maßgeblich.

In einem nächsten Schritt prüft Richard von St. Victor, ob mit Hilfe der Definitionsformel des Boethius dieser von ihm nach Beschaffenheit und Herkunft differenzierte Seinsgehalt der Person ausgedrückt werden kann. Damit eine

⁵⁰ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XVIII.

⁵¹ Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XIX.

⁵² Ribaillier, De Trinitate, liber quartus, cap. XIX.

Definition vollkommen ist, muss sie die ganze Wirklichkeit des zu Definierenden umfassen, muss sich also ausdehnen bis zu den Grenzen des zu Definierenden, aber nicht darüber hinaus. Deshalb muss sie auch in ihrer Umkehrung gelten: Es ist also erforderlich, dass nicht nur jede Person ungeteilte Substanz einer rationalen Natur ist, sondern umgekehrt auch jede ungeteilte Substanz einer rationalen Natur Person. Nun ist zwar die göttliche Substanz eine einzige, aber sie ist nicht ungeteilt; sie ist vielmehr eine Dreifaltigkeit von Personen. Wendet man die Definition so an, gibt es die Personen von Vater, Sohn und Geist, die keine ungeteilten Substanzen sind, also Personen, auf die die Definition des Boethius nicht zutrifft, nicht jede Person wäre in diesem Fall ungeteilte Substanz einer rationalen Natur, und die Definition würde sich nicht bis zu den Grenzen des zu Definierenden erstrecken; sie wäre zu eng gefasst. Wenn man umgekehrt die Dreifaltigkeit als ganzes, als ungeteilte Substanz betrachtet, kann man nicht sagen, dass sie eine Person ist; in diesem Fall gäbe es eine ungeteilte Substanz einer rationalen Natur, die keine Person ist, und die Definition der Person würde nicht nur für die Person gelten; sie würde sich über die Grenzen des zu Definierenden hinaus erstrecken; sie wäre zu weit gefasst.⁵³

Der Terminus **individua substantia** in der boethianischen Formel ist zu undifferenziert. Deshalb muss das, was mehreren Substanzen zukommt, was diese als gemeinsame Existenz besitzen, das **dividuum**, wie Richard die gemeinsame Existenz auch nennt, weil es auf mehrere Seiende aufgeteilt ist, in der Definition der göttlichen Personen ausgeklammert werden, und nur das **Individuum**, welches die unmittelbare Existenz, das, was nur einem Seienden zukommt, ist zu berücksichtigen.⁵⁴

So kommt man zu einer besseren Definition für die göttlichen Personen, welche lautet:

„[...]credimus, de divina persona, quod sit nature divine incommunicabilis existentia.“⁵⁵

⁵³ Vgl. Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. XXI.

⁵⁴ Vgl. Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. XXIII.

⁵⁵ Vgl. Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. XXII.

Für die menschliche Person hingegen lehnt Richard von St. Victor die Formel des Boethius nicht ab; die von ihm gefundene Definition gilt aber für jede Person. Denn indem er Person als unmitteilbare Existenz bezeichnet, verleiht er dem Personenbegriff eine größere Weite, so dass er auf den Menschen und auf Gott in gleicher Weise anwendbar ist.

Schließlich führt er noch eine weitere Definition an, welche noch genauer erklärt, was **incommunicabilis existentia** einer vernünftigen Natur bedeutet:

„[...]dicimus quod persona sit existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentie modum.“⁵⁶

Eine Person existiert durch sich selbst nach einer bestimmten Weise vernunftthafter Existenz.

B.3. Das Wesen der Person nach Alexander von Hales (ca 1185-1245)

(S. Graphik Person B)

B.3.1. Vorgeschichte

Nach Wilhelm von Auxerre (gest. 1231/1237) ist Person dasselbe wie **hypostasis**, wobei Wilhelm unter **hypostasis** eine **res distincta rationalis** versteht, m. a. W.: Person ist eine vernünftige Hypostase. Es gilt drei Arten von **distinctiones** bzw. **determinationes** zu unterscheiden: Die **distinctio singularitatis**, die Unterscheidung nach dem Kriterium der Singularität, bezeichnet natürlich zunächst das Gegenteil von Allgemeinheit; aber sie besagt genauer eine Summe von Proprietäten, die in keinem anderen Seienden zu finden sind. Die zweite Unterscheidung ist die der Unmittelbarkeit, die **distinctio incommunicabilitatis**. Diese ist der Grund dafür, dass sich ein Seiendes nicht einem anderen Seienden mitteilen kann, d. h. es kann nicht Teil

⁵⁶ Vgl. Ribailier, De Trinitate, liber quartus, cap. XXIV.

des anderen werden. Die dritte Unterscheidung bezieht sich auf die Würde. Es handelt sich hier weniger um eine moralische, als vielmehr um eine ontologische Kategorie. Ein Seiendes, gekennzeichnet durch diese **distinctio** bzw. **determinatio**, nimmt im Reich des Seins einen besonders hohen Platz ein. Sie betrifft jeden einzelnen Menschen, und zwar deshalb, weil dessen Natur nicht mit einer noch würdigeren Natur vermischt ist. Unter dieser würdigeren Natur ist die des Sohnes Gottes, die der göttlichen Person zu verstehen. Diese letzte Unterscheidung ist also erforderlich für die Christologie, gilt es doch, einmal die Vorstellung zweier Personen in Christus zu verhindern, und zum anderen die menschliche Natur Christi nicht zu schmälern. Denn auch für Wilhelm von Auxerre stellt sich die Frage, wie es zu denken ist, dass die göttliche Person eine individuelle menschliche Natur angenommen hat und nicht nur eine allgemeine menschliche Natur. Wie ist ein menschliches Individuum zu denken, welches keine Person ist? Nach Wilhelm von Auxerre ist im Menschen Jesus keine die Würde betreffende Distinktion gegeben; aber dies ist nicht so zu verstehen, dass dieses Merkmal, die **Jesuitas**, bei der Vereinigung mit der göttlichen Person weggenommen würde, sondern so, dass die **Jesuitas** von dem Würdigeren, der göttlichen Person nicht geschieden, sondern mit ihr vereinigt ist. So ergibt sich eine Lösung des Problems, bei der einerseits die Proprietäten des menschlichen Individuums voll gewahrt bleiben – es geht nichts verloren – zugleich aber die Vorstellung von zwei Personen in Jesus Christus vermieden wird. Dies ist möglich, wenn sich eine Ontologie der Person nicht nur an den Kategorien ausrichtet, denn eine Wesensbeschreibung der Person, welche sich schwerpunktmäßig am Substanzbegriff, also an der Eigenschaft des Für-sich-Seins orientiert, muss am menschlichen Individuum Abstriche machen, wenn dieses in die Person des Wortes Gottes aufgenommen wird, da eine Substanz keine andere Substanz in der Weise aufnehmen kann, dass nur eine Substanz übrigbleibt. Ein Personenbegriff, welcher sich vornehmlich ableitet von der Vorstellung eines nach dem Kriterium einer immer höher steigenden Würde gegliederten Seins, vermeidet diesen Nachteil.

Diese Würde ist nicht einfach ein Akzidens, welches eine Substanz näher bestimmt, sondern sie zeigt an, dass die Person einem höheren Seinsbereich angehört. So kann eine Person eine andere gleichsam „konsumieren“ und sie in einen höheren Seinsbereich erheben, ohne dass diese etwas verliert, da die Proprietäten der aufgenommenen Person in der aufnehmenden Person im Hegel'schen Sinne „aufgehoben“ sind und so nur eine Person übrigbleibt. Die von Wilhelm von Auxerre bevorzugte Definition lautet daher:

„Persona est nomen iuris, id est potestatis et dignitatis.“⁵⁷

Außer dem Aspekt der Würde wird die Person noch als Träger von Rechten gesehen. Der Nachteil dieser Konzeption besteht jedoch darin, dass eine Selbstmitteilung der Person möglich wird, wo doch die Person die **distinctio incommunicabilitatis** besitzt. Nach Vacarius kann sogar eine substantielle Unterscheidung gegenüber einem Ganzen oder einem Würdigeren aufgegeben werden. So ist einmal die vom Leib getrennte Seele eine Person, aber wenn sie bei der Auferstehung sich wieder mit dem verklärten Leib verbindet, teilt sie diesem das Personsein mit, so dass der ganze Mensch wiederum als Person bezeichnet werden kann.⁵⁸

Im Folgenden ist zu prüfen, in wie weit diese Anschauungen von dem bedeutenden Franziskanertheologen Alexander von Hales aufgegriffen wurden.

B.3.2. Alexander von Hales - kurze Lebensbeschreibung

Alexander wurde 1185/1186 in Hales in England geboren. Er studierte in Paris, wurde 1210 Magister Artium und später Magister der Theologie. Im Jahre 1229 vertrat er als Mitglied einer Gesandtschaft die Anliegen der Universität vor Papst Gregor IX. 1235 wurde er von Ludwig IX beauftragt, einen Waffenstillstand auszuhandeln. Bald darauf trat er in den Franziskanerorden ein, was das Ansehen dieses Ordens beträchtlich erhöhte und ihm eine Lehr-

⁵⁷ Wilhelm von Auxerre, Quaestio de incarnatione VIII, 11, in: W. H. Principe, Wilhelm of Auxerre's of the hypostatic union in the early 13th century, Toronto 1963.

⁵⁸ Vgl. Zum ganzen Abschnitt: Ritter, Artikel Person, S. 287 ff.

kanzler an der Universität einbrachte. 1245 erlag Alexander einer epidemieartigen Erkrankung.⁵⁹

B.3.3. Die Wesensbeschreibung der Person

(S. Graphik Person B)

In der Distinktion Nr. XXIII im 1. Teil des Sentenzenkommentars führt Alexander von Hales die folgenden Definitionen von Person auf.

„Boethius: [...] ‚Persona est naturae rationabilis individua substantia‘ Magister Richardus: ‚Persona est subsistens per se solum iuxta singularem quemdam existentiae modum‘ [...] ‚Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente.‘⁶⁰

Diese drei Definitionen unterscheiden sich aber folgendermaßen:

„Prima respicit ad rem huius nominis ‚persona‘; secunda ad rationem nominis: persona enim, ut dicit Isidorus, est ‚res per se una‘, tertia ad usum nominis“⁶¹

Die erste Definition bezieht sich also auf die **res** des Namens, die zweite auf die **ratio** des Namens Person, die dritte auf den Gebrauch des Namens. Diese Aussage ist außerordentlich schwer zu interpretieren. In der Summa Halensis steht, dass die Definition des Boethius und die des Richard das Wesen der Person so wiedergeben, wie es in sich selbst ist, womit wohl eine sachliche Richtigkeit dieser Definition angenommen wird. Sodann findet man in der Summe Stellen, wo statt von **ratio nominis** von **natura nominis** die Rede ist, wobei mit dem Ausdruck „Wesen des Namens“ das Wesentliche des Begriffs gemeint sein könnte. Die dritte Definition schließlich soll sich auf den Gebrauch des Namens beziehen, diese Aussage bezieht sich darauf, dass mit „Person“ nach dem damaligen Sprachgebrauch in erster Linie über die Masse herausragende Menschen bezeichnet wurden, z. B. Könige, Für-

⁵⁹ Vgl.: Christl. Phil., S. 473

⁶⁰ Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, tom XII), I: in librum primum, Quaracchi, Florentinae 1951, d. XXIII, 9 a – b.

⁶¹ Von Hales, Glossa, I, in librum primum, d. XXIII, 9 c.

sten oder geistliche Obere. Heißt dies nun, die dritte Definition beschreibt nicht das metaphysische Wesen der Person, sondern gibt nur an, was Person in der allgemeinen Volkssprache bedeutet? Bei der Betrachtung von Alexanders Seinslehre wird sich zeigen, dass dieser Schein trügt.⁶²

Kennzeichnend für Alexanders Ontologie ist die Unterscheidung von drei Seinsbereichen. Es gibt den Bereich des natürlichen Seins (**esse naturale**), den des vernünftigen Seins (**esse rationale**) und den Bereich des moralischen Seins (**esse morale**).⁶³

Im Teil I seines Sentenzenkommentars, wo Alexander die Frage untersucht, wie in Gott Wesen und Person zu unterscheiden sind, wird deutlich, welchem Seinsbereich die Person angehört:

„[...]ita enim distinguuntur haec tria: persona, Individuum, subiectum, quod persona ad nomen mores referetur est nomen moris, Individuum pertinet ad rationalem, subiectum ad naturalem.“⁶⁴

„Person“ bezieht sich also auf die Sitten, dies ist wie bei Wilhelm von Auxerre weniger im moralischen Sinne zu verstehen, sondern vielmehr im ontologischen; es handelt sich um eine besondere Seinstufe, welche die Person einnimmt. Der Seinsbereich des moralischen Seins wird konstituiert durch Anerkanntsein; er beruht auf Willensakten. Das Individuum nimmt einen Platz im vernünftigen Sein ein; d. h. der Seinsbereich des **esse rationale** beruht auf der Verstandestätigkeit.⁶⁵

Im metaphysischen Aufbau der Person sind diese drei Seinsbereiche unterscheidbar, denn das natürliche und das rationale Sein sind in der konkreten Person nicht vernichtet, sondern im Hegel'schen Sinne „aufgehoben“. Als Subjekt, **subiectum** gehört die Person dem natürlichen Sein an, da Subjekt Natur – Sein meint, aber im Sinne eines vollständigen Seienden, eines **ens completum** und nicht als Wesen, **essentia** oder Washeit eines Seienden. Subjekt ist also verstanden als ein selbständiger Träger. Um denselben

⁶² Vgl. A. Hufnagel, Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 4, Freiburg 1957, S. 152 f.

⁶³ Vgl. Ritter, Artikel Person, S. 288.

⁶⁴ Von Hales, Glossa, I: in librum primum, d. XXV, 4 f, S. 244.

⁶⁵ Vgl. Ritter, Artikel Person, S. 288.

Sachverhalt auszudrücken, verwendet Alexander auch die Begriffe **suppositum** oder **natura supposita**. Dies bedeutet zunächst, dass die geschöpfliche Person Träger von Akzidentien ist; aber auch, dass es sich um ein für sich selbst existenzfähiges Sein, ein selbstständiges Sein handelt, denn sonst könnte es nicht Akzidentien die Möglichkeit zum Sein geben. Die Substanz gehört ebenfalls dem **esse naturale** an und bedeutet auf den ersten Blick dasselbe, wobei **sub** das Träger – Sein bezeichnet und **stare** das Selbstständigsein. Trotzdem überwiegt bei dem Begriff **suppositum** mehr der Aspekt des Träger – Seins, bei dem Begriff **substantia** mehr der Aspekt des Selbstständig – Seins.

Das Individuum gehört zur nächst höheren Seinstufe, dem rationalen Sein. Individuum hat in der Glossa zwei Bedeutungen, einmal meint der Begriff eine **substantia prima** im aristotelischen Sinne, also ein verwirklichtes, konkret Seiendes, zum anderen eine **collectio proprietatum**, eine Ansammlung von Eigentümlichkeiten, wodurch sich ein Seiendes von einem anderen unterscheidet. Demselben Seinsbereich gehört die Hypostase an, diese ist eine näher bestimmte Substanz bzw. ein näher bestimmtes Suppositum, da sie unmittelbar ist aufgrund von bestimmten individuierenden Eigenschaften.⁶⁶

Innerhalb der Geschöpfe wird eine Hypostase dann zur Person und gelangt in den höchsten Seinsbereich, dem des **esse morale**, wenn sie sich durch eine Proprietät der Würde, **dignitas** auszeichnet, die in keinem anderen Geschöpf gefunden werden kann:

„[...]ut in creaturis dicitur ‚persona‘, ubi est distinctio per aliquam proprietatem vel proprietates, quae non in alio reperiuntur, quae referantur ad dignitatem [...]“⁶⁷

Durch diese Eigenschaft überragt die Person alle anderen Seinsbereiche, aber nicht so, dass sie von den unteren Bereichen getrennt ist, sondern in der Weise, dass sowohl das **esse naturale** als auch das **esse rationale** in ihr enthalten ist. Die Person bleibt daher ein Subjekt, ein Suppositum, eine

⁶⁶ Vgl. Hufnagel, Wesensbestimmung der Person, S. 164 -169.

⁶⁷ Von Hales, Glossa, I: in librum primum, d. XXV, 4 f.

Substanz, ein Individuum, eine Hypostase. Trotzdem ist ihr Wesen damit noch nicht voll erfasst, da das eigentliche an ihr noch nicht in den Blick genommen ist, denn ihr eigentliches, tiefstes Wesen ist eine besondere Würde, ein besonderes **esse**. Diese Würde macht die **ultima ratio personae** aus, zu deren Erkenntnis man gelangt, wenn man die Person isoliert betrachtet von Akzidentien, vom Sein der Allgemeinbegriffe, von unkörperlichen Substanzen, von der Seele, vom unbelebten, unvernünftigen Sein und vom Sein der menschlichen Natur in Christus.⁶⁸

So zieht Alexander, wenn er auch andere Definitionen der Person wie die des Richard von St. Victor und die des Boethius nicht ablehnt, folgende Definition der Person vor, da diese die **ultima ratio personae** wiedergebe:

„Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente.“⁶⁹

Die Person ist eine Hypostase, die sich durch eine auf die Würde beziehende Eigenschaft unterscheidet.

Die nähere Bedeutung dieser **ultima ratio personae** kann aus der Christologie erschlossen werden.

Im dritten Teil der Glossa in der Distinktion Nr. 5 erörtert Alexander die Frage, wie die hypostatische Union gedacht werden muss. Da die göttliche Person keine allgemeine menschliche Natur, sondern eine individuelle, d. h. einen konkreten Menschen angenommen hat, stellt sich wieder das schwierige Problem, wie diese menschliche Natur gedacht werden muss. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, entweder hat die göttliche Natur ein Individuum oder eine Person angenommen, wobei bei der ersten Annahme die Frage auftaucht, wie ein menschliches Individuum zu denken ist, welches keine Person ist und die zweite Annahme dazu führt, dass sich in Christus zwei Personen ergeben. Auf letztere bezieht sich die gegnerische Ansicht, da jede individuierte menschliche Natur als Vereinigung von Körper und Seele aufgrund ihres zeitlichen Ursprungs und ihrer individuellen Eigentümlichkeiten ebenso als Person bezeichnet werden muss wie der Sohn Gottes aufgrund seines

⁶⁸ Von Hales, Glossa, I: in librum primum, d. XXIII, 9 c.

⁶⁹ Von Hales, Glossa, I: in librum primum, d. XXIII, 9 c.

ewigen Ursprungs und folglich die göttliche Person eine menschliche Person angenommen hat.⁷⁰

Die Antwort Alexanders lautet:

„Dicendum quod ibi est individuitas hypostaseos; sed non omnis individuitas hypostaseos facit personam, sed excellens proprietas.“⁷¹

In Christus ist zwar eine Hypostase, aber nicht jede Hypostase ist als Person zu bezeichnen, sondern nur diejenige, welche eine vorzügliche Eigentümlichkeit besitzt. Also ist die menschliche Natur in Christus zwar eine Hypostase, aber keine Person.

Um zu zeigen, welche Hypostasen aufgrund einer solchen vorzüglichen Eigentümlichkeit als Personen zu bezeichnen sind, bezieht sich Alexander auf eine der Definitionen Richard von St. Viktors:

„Persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam existentiae rationalis modum.“ Est autem distinctio triplex: est distinctio singularitatis, et hanc habet anima; singularitatis et incommunicabilitatis, et hanc habet homo; singularitatis et incommunicabilitatis et dignitatis, et hanc habet Christus. Et ideo dicitur: „secundum quemdam existentiae rationalis modum.“⁷²

Diese, die Person begründende Proprietät, haben solche Substanzen, die auf eine gewisse Weise vernunfthafter Existenz für sich allein existieren. Diese gewisse Weise vernünftiger Existenz lässt sich dreifach unterteilen, einmal nach dem Kriterium der Singularität; dies gilt für die Seele, zum zweiten nach dem Kriterium der Singularität und der Unmittelbarkeit, dies gilt für den Menschen und zum dritten nach dem Kriterium der Singularität, der Unmittelbarkeit und der Würde, dies gilt für Christus. Das Personsein wird analog gedacht, und zwar in der Weise, dass es gleichsam eine Intensivierung desselben gibt. Der Seele wird die Singularität zugesprochen, aber nur eine solche, die mittelbar ist an einen Leib; damit ist gewährleistet, dass sie eine wirkliche Verbindung mit einem Leib eingehen kann, bei der eine neue Einheit entsteht, von der wiederum das Personsein ausgesagt werden kann.

⁷⁰ Vgl. von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. V (AE), 1.

⁷¹ Von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. V, 3.

⁷² Von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. V (L), 41.

Diese menschliche Person ist nun zusätzlich zu seiner Singularität dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht mehr mitteilbar ist an ein anderes Seiendes, d. h. sie kann nicht mehr mit einem anderen in der Weise vereint werden, dass ein neues, drittes Seiendes mit völlig neuen Eigenschaften entsteht. Dies gilt auch für Christus, aber er steht auf einer noch höheren Stufe des Personseins aufgrund einer besonderen **dignitas**.

Wenn man diese Aussage mit dem obigen Zitat in Verbindung bringt, ergibt sich folgendes:

1. Das Personsein gilt für diejenigen Hypostasen, welche durch eine **excellens proprietas** bestimmt sind, und diese vorzügliche Eigenschaft ist wiederum bedingt entweder durch Singularität allein, oder durch Singularität und Unmittelbarkeit, oder durch Singularität, Unmittelbarkeit und Würde.

2. Die menschliche Seele ist nur aufgrund ihrer Singularität Person, woraus sich die überraschende Schlussfolgerung ergibt, dass die Unmittelbarkeit nicht in jedem Fall zum Wesen der Person gehören zu scheint, obwohl sie doch schon zum Wesen des Individuums gehört.

3. Die individuelle menschliche Natur in Christus ist zwar eine Hypostase, aber keine Person, offensichtlich hat sie nicht die Eigenschaften, die eine **excellens proprietas** bedingen. Während es denkbar ist, dass sie als einzige Ausnahme in der Spezies Mensch eine mitteilbare individuelle menschliche Natur darstellt, und somit in die Person des Wortes aufgenommen werden kann, ist es schwierig, wenn nicht unmöglich, sich eine individuelle menschliche Natur vorzustellen, die nicht durch Singularität und durch die **proprietas personalis** der Vernunftbegabung gekennzeichnet ist.

Hieraus ergeben sich als wichtigste Fragen:

1. Was ist unter der Eigenschaft der Unmittelbarkeit genau zu verstehen?
2. Verliert die menschliche Natur in Christus die personale Eigentümlichkeit einer vernunftbegabten Natur?

Im dritten Teil des Sentenzenkommentars findet sich ein Hinweis, aus dem sich die Antwort auf die erste Frage ergeben könnte: In jedem Menschen

findet sich die passive Potenz, mit der göttlichen Natur verbunden zu werden, sonst wäre die hypostatische Union undenkbar.⁷³

Die Unmittelbarkeit der menschlichen Person ist also keine absolute.

Einer Antwort auf die zweite Frage kommt man durch die folgenden zwei Zitate näher:

„Persona cum sit nomen moris secundum dignitatem, ab excellentiori proprietate sumitur. Haec autem est proprietas generationis aeternae. Nulla enim est ita excellens proprietas sicut ista [...]“⁷⁴

Die Person ist ein **nomen moris**; mit „Person“ wird ein Seiendes im Bereich des **esse morale** bezeichnet und dieses Seiende gehört deshalb zu dieser Seinsstufe, weil es ausgestattet ist mit einer **excellens proprietas**, welche auf dessen Würde hinweist. Bei diesen ausgezeichneten Eigentümlichkeiten gibt es ebenfalls eine Abstufung in Bezug auf deren Ranghöhe; den höchsten Rang nimmt die Eigentümlichkeit der ewigen Zeugung ein; sie ist die Proprietät, die die Würde Christi ausmacht. Alexander geht also auch in der Christologie nicht von seiner Ansicht ab, dass die **dignitas** die wichtigste Bestimmung des Personseins ist. Diese Würde ist daher auch die wichtigste Bestimmung bezüglich der menschlichen Person, sie ist gegeben durch die Vernunftbegabung seiner Natur. Was geschieht nun mit dieser **excellens proprietas** bei der Annahme durch die göttliche Person; verliert dieser Mensch seine Personalität? Die Antwort Alexanders lautet:

„[...]non tollit ab eo personalitatem, sed dat ei ut secundum nobiliorem proprietatem habet esse personale. Tollit praeeminentiam in Christo simpliciter naturae rationalis; [...] et ita homo ille secundum divinae personae proprietatem est persona.“⁷⁵

Diese Antwort klingt sehr widersprüchlich: Auf der eine Seite nimmt die göttliche Person dem Menschen nicht die Personalität weg, sondern gibt ihm etwas, damit er aufgrund einer vornehmeren Proprietät, der Eigenschaft der ewigen Zeugung, das personale Sein habe, und auf der anderen Seite wird aber die Proprietät (einer einfachhin vernünftigen Natur), die die **dignitas**

⁷³ Vgl. von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. 10, (E), 16.

⁷⁴ Von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. 10, (E), 47.

⁷⁵ Von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. V, (E), 45.

der menschlichen Person bestimmt, weggenommen, damit dieser Mensch nun aufgrund der Proprietät der göttlichen Person eine Person ist.

Aufgrund des bisher Gesagten und der Tatsache, dass Jesus wahrer Mensch ist, d. h. dass ihm die Proprietät einer vernünftigen Natur nicht abgesprochen werden kann, muss man davon ausgehen, dass Alexander im großen und ganzen auf der Linie des Wilhelm von Auxerre liegt, wobei er die Schwierigkeit, welche bei diesem hinsichtlich der **distinctio incommunicabilitas** auftritt, löst, indem er in der menschlichen Person eine passive Möglichkeit annimmt, von einer göttlichen Person angenommen werden zu können. Die Eigenschaft, die die Würde der menschlichen Person und damit ihr Personsein ausmacht, wird nicht ausgelöscht, sondern so aufgenommen, dass sie gleichsam in der Proprietät, die das Personsein Christi bestimmt, enthalten ist. Darauf verweist auch das Wörtchen „einfachhin“: In Christus ist eben keine vernünftige Natur an sich mehr, sondern diese ist erhöht. Und da die **excellens proprietas** der ewigen Zeugung in der Seinsstufung höher steht als die **excellens proprietas** einer menschlichen Natur und die Bezeichnung Person aufgrund der höherrangigeren Eigentümlichkeit gegeben wird, ist Christus nur aufgrund der erstgenannten Proprietät Person. Denn bei dem Versuch einer Analyse der „Zusammensetzung“ der hypostatischen Union muss immer mit bedacht werden, dass Jesus als bloßer Mensch ja niemals vor der Vereinigung isoliert existiert hat. Die menschliche Natur in Christus ist daher nur noch eine Hypostase, getragen von der göttlichen Person, die bestimmt ist durch die Eigentümlichkeit des göttlichen Ursprunges. So verliert die menschliche Natur durch ihre Vereinigung mit der göttlichen nichts Positives.

Denn falls man die menschliche Natur von der göttlichen Person wieder trennen würde, würde eine Personalität zurückbleiben, weil jetzt die Eigentümlichkeit, durch die dieser Mensch Person ist, ausgezeichnet wäre, weil er dann wieder aufgrund der **excellens proprietas** einer vernünftigen Natur Person sein würde, derjenigen Proprietät, die allen Menschen zukommt:

„Si vero separatur illa humana natura a persona divina, remaneret adhuc personalitas, quia tunc illa proprietas qua homo est persona esset praeeminens, sicut accidit in puris hominibus;“⁷⁶

80 Jahre nach Alexander von Hales wurde Johannes Duns Scotus geboren. Da er als Mitglied des Franziskanerordens in derselben Traditionslinie steht, soll das nächste Kapitel der Untersuchung dienen, in wie weit er diese Traditionen aufgegriffen oder weiterentwickelt hat.

B.4. Das Wesen der Person nach Johannes Duns Scotus

(S. Graphik Person C)

B.4.1. Kurze Lebensbeschreibung

Johannes Duns Scotus wurde im Jahre 1265 oder 1266 in Maxton (Schottland) geboren. Nach dem Schulbesuch in Haddington nahm ihn 1277 sein Onkel in das Franziskanerkloster zu Dumfries auf. 1291 empfing er die Priesterweihe, darauf hin studierte er in Paris von 1293–1294. Vermutlich ging er 1297 nach Oxford und lehrte dort bis 1301. Seine anschließende Lehrtätigkeit in Paris dauerte nur zwei Jahre (1302–1303), da er sich weigerte, im Streit zwischen Philipp dem Schönen und Papst Bonifaz VIII ein Dokument zu unterschreiben, welches sich gegen den Papst richtete. So musste er Paris verlassen und begab sich wieder nach England. Schon nach einem Jahr aber konnte er nach Paris zurückkehren, da ihn der Generalminister des Franziskanerordens, Gonsalvus von Balboa, zum Lizentiaten und Magister in der Theologie vorgeschlagen hatte. 1308 berief ihn derselbe nach Köln. Johannes Duns Scotus starb jedoch dort kurze Zeit später im Alter von nur 42 Jahren.⁷⁷

⁷⁶ Von Hales, Glossa, III: in librum tertium, d. V, (L), 24.

⁷⁷ Vgl. Böhner, Christl. Phil., S. 556.

B.4.2. Der ontologische Vorrang des Einzelnen

Ein Jahrhundert etwa liegt zwischen der Schaffenszeit Alexanders von Hales und derjenigen des Johannes Duns Scotus. In dieser Zeit machte die scholastische Philosophie große Wandlungen durch. Mit Johannes Duns Scotus befinden wir uns schon am Ende der Hochscholastik. Dies bedeutet, dass die für die Beschreibung seines Personenverständnisses wichtigsten metaphysischen Grundlagen zunächst erläutert werden müssen. Der ontologische Vorrang des Einzelnen vor dem Allgemeinen, den Thomas von Aquin bereits eindeutig betonte, wird von Johannes Duns Scotus noch stärker zur Geltung gebracht.⁷⁸ Damit verstärkt sich die Tendenz, vom christlichen Schöpfungsglauben aus zu denken. Dies zeigt sich u. a. in der Lehre von der Erkenntnis und in der Frage nach dem Grund der Vereinzelung.

B.4.2.1. Am Beispiel der Erkenntnistheorie

So deutet sich bei ihm ein entscheidender Bruch mit der aristotelischen Erkenntnistheorie an, da er den Widerspruch erkannte, in dem die aristotelische Bevorzugung des Allgemeinen zum christlichen Schöpfungsgedanken steht. Er führt deshalb eine Unterscheidung durch zwischen einer intuitiven und einer abstraktiven Erkenntnis. Die intuitive Erkenntnis erfasst den Gegenstand als in unmittelbarer Weise ohne ein Erkenntnisbild, das aus dem Sinnenbild abgezogen werden müsste. Von Natur aus ist der Mensch zu dieser intuitiven geistigen Erkenntnis fähig. Aufgrund der Erbsünde jedoch ist er nicht mehr in der Lage, das Einzelne in seinem Einzelsein zu erfassen, weshalb er nun der Abstraktion als Erkenntnismittel bedarf. So weiß er zwar, dass das Einzelne existiert, aber er kann trotzdem zwei Dinge, welche derselben Art angehören und durch genau dieselben Akzidentien bestimmt sind, obwohl sie durch ihr Einzelsein verschieden sind, nicht unterscheiden. Die Erkenntnis des Einzelnen ist die vollkommenste; sie ist die Art, wie Gott er-

⁷⁸ S. Kap. D, Individuum und Person nach Thomas von Aquin.

kennt. Im Gegensatz dazu bedarf der Mensch – in seinem augenblicklichen Zustand – der Abstraktion. Basis der scotistischen Abstraktionstheorie ist die allgemeine Natur, die **natura communis**. Diese verhält sich indifferent zu Universalität und Individualität. Die Menschheit ist nach dieser Konzeption kein Universale, sondern nimmt einen Platz ein zwischen dem Allgemeinbegriff und dem Individuum. Aus dieser **natura communis** und nicht aus dem Einzelnen wird der Allgemeinbegriff durch Abstraktion gewonnen mit Hilfe des **intellectus agens**.⁷⁹

B.4.2.2. Am Beispiel der Lehre von der haecceitas.

Der Vorrang des Einzelnen zeigt sich noch deutlicher in der Beantwortung der Frage nach dem Grund der Vereinzelung. Auch nach Duns Scotus ist das konkret Seiende zusammengesetzt aus Materie und Form. Die thomastische Sicht bezüglich der Materie als reine Möglichkeit zur Aufnahme einer Form lehnt er aber ab, denn so gesehen wäre die Materie ein Nichts. Und zwar ist diese Ansicht deshalb falsch, weil von der Materie positive Aussagen gemacht werden können: Sie ist ein Naturprinzip, Ursache substantieller Veränderung usw. Sie muss also ein gewisses Sein, eine gewisse Aktualität besitzen.⁸⁰

Deshalb ist sie zu beschreiben „als eine von der Form verschiedene Realität, als ein Sein in der Möglichkeit, das zwar nicht von uns, wohl aber von Gott erkennbar ist, und absolut genommen, ohne Form existieren kann.“⁸¹

Die Materie kann, da sie etwas Allgemeines ist, auf keinen Fall Individuationsprinzip sein. Aber auch die Form kommt dafür nicht in Frage, denn auch sie bestimmt etwas Allgemeines, nämlich das allgemeine Wesen, welches allen Individuen einer Spezies zukommt. Wie die Form die Art bestimmt, so muss man daher auch eine positive Entität annehmen, die das Einzelsein bestimmt, aufgrund deren das Einzelne individuell ist. Diese positive Entität

⁷⁹ Vgl. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, S. 236 f. und vgl. Böhner, Christliche Philosophie, S. 565–566.

⁸⁰ Vgl. Böhner, Christliche Philosophie, S. 585.

⁸¹ Vgl. Böhner, Christliche Philosophie, S. 585.

darf aber keine neue Wesenheit sein, sonst würde sich das Wesen des Einzelnen verändern und es würde dann einer anderen Spezies angehören. Von dieser **haecceitas**, wie Duns Scotus dieses Prinzip nennt, kann daher kein Allgemeinbegriff gebildet werden.⁸²

Die **haecceitas** "bewirkt, dass das quiditativ schon bestimmte Wesen dieses Individuum sei und kein anderes, und zwar als individuelle Substanz in Raum und Zeit existierend."⁸³

B.4.2.3. Exkurs: Die distinctio formalis

Da die **haecceitas** als **ultima realitas entis**, als letzte Wirklichkeit eines Seienden keine Sache ist, die zu einer anderen Sache hinzukommt, besteht zwischen dem Individuum und der **haecceitas** nur ein formaler Unterschied. In der Wirklichkeit sind das Individuum und die **haecceitas** eine Sache; formell sind sie voneinander unterschieden.⁸⁴

Dies bedeutet aber nicht, dass dieser Unterschied nur im Denken existiert, und dann an die Wirklichkeit herangetragen wird. Dies wäre eine rein gedankliche Unterscheidung, **distinctio rationis** genannt, welche in der Wirklichkeit keine Entsprechung hat. Es ist auch nicht die **distinctio realis** gemeint, und zwar weder eine **distinctio realis**, welche eine Unterscheidung auf der physischen Ebene, also zwischen zwei konkreten Dingen benennt, noch ein realer Unterschied im Sinne des Thomas von Aquin, der sich auf die metaphysischen Konstitutionsprinzipien bezieht. Sondern es ist so, dass der formale Unterschied zwischen zwei Realitäten einer Sache unterscheidet, die in dieser wirklich vorhanden sind, wobei der Unterschied aber kleiner ist, als bei der Realdistinktion zwischen den Konstitutionsprinzipien. Am leichtesten lässt sich der formale Unterschied erklären am Beispiel des Verhältnisses vom Sein zu seinen Transzendentalien:

⁸² Vgl. Böhner, Christliche Philosophie, S. 585 und Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, S. 236.

⁸³ Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, S. 236.

⁸⁴ Vgl. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, S. 236.

Das Sein und das Gute, das Wahre und das Eine sind austauschbar – **ens et bonum, verum [...] convertuntur**. Das Gute, das Wahre und das Eine sind dieselbe Sache wie das Sein, trotzdem wird mit „gut sein“, „wahr sein“ oder „eines sein“ jeweils etwas anderes begriffen als mit dem Sein für sich genommen. Dies gilt aber nicht nur auf der Ebene der Logik, sondern auch in der Wirklichkeit. Das Gute, das Wahre und das Eine sind nicht nur Namen; sie sind vielmehr Begriffe einer und derselben Sache, dem Sein, welche als Realitäten oder Formalitäten in ihm enthalten sind.⁸⁵

B.4.3. Die Wesensbeschreibung der Person

Johannes Duns Scotus bevorzugt die Personendefinition des Richard von St. Victor, und zwar in folgender Form: **Persona est natura intellectualis incommunicabilis existentia**. Denn nach der Formel des Boethius wäre seiner Ansicht nach auch die menschliche Seele als Person zu bezeichnen.⁸⁶

Die Christologie stellt auch ihn vor das Problem, dass das ewige Wort eine individuelle menschliche Natur angenommen hat, welche keine Person ist. Daher muss es einen Unterschied geben zwischen menschlicher Individualität und Personalität. So wie zwischen der **natura communis** und dem Individuum kein Unterschied in der Sache besteht, so fallen auch Individualität und Personalität in der Sache zusammen; sie unterscheiden sich nur formal. Scotus nimmt also ein vom Individuum formal verschiedenes Konstitutivum der Person an.

Wie Alexander von Hales möchte auch Johannes Duns Scotus keine Abstriche am Menschen machen, der in die Person des Wortes aufgenommen wird. Der menschlichen Natur in Christus soll nichts Positives fehlen, sonst wäre Christus nicht wahrer Mensch.⁸⁷

⁸⁵ Vgl. B. de Saint - Maurice, Johannes Duns Scotus - Lehrer unserer Zeit, Paderborn 1956, S. 174.

⁸⁶ Vgl. Ritter, Artikel Person, S. 293.

⁸⁷ Vgl. W. Dettloff, Johannes Duns Scotus, in: Klassiker der Theologie, Bd. 1, München 1981, 232 f. und N. Hartmann, Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, in: Wissenschaft

Für das Personenverständnis des Duns Scotus spielt die Subsistenz keine so große Rolle wie für Thomas von Aquin; es kommt ihm auf die Ursprungsbeziehung an; auch deshalb bevorzugt er die Definition des Richard von St. Victor.⁸⁸

Wie aber ist der formale Unterschied zwischen Individualität und Personalität zu denken, wenn doch die **haecceitas** bereits die **ultima realitas entis**, die letzte Bestimmung eines Seienden ist? Es kann dann keine weitere Bestimmung zur **haecceitas** hinzutreten, auch deshalb nicht, weil diese wieder abgetrennt werden müsste bei der Vereinigung mit dem Wort, um die Annahme von zwei Personen in Christus zu verhindern. Es wäre damit aber nichts gewonnen, Christus fehlte dann diese Entität und er wäre wiederum kein voller, ganzer Mensch. Duns Scotus sieht nur einen Ausweg: Nicht eine positive Entität bestimmt die menschliche Personalität, sondern eine Negation.⁸⁹

Seine Stellungnahme dazu lautet wie folgt:

„Potest igitur dici, quod nostra natura est personata personalitate creata non aliquo positivo tamquam ratione formali, quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare complete sit incommunicabile, sed tantum singularitati superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae quae est incommunicari.“⁹⁰

Zu unserer menschlichen Natur kommt nichts Positives als Formalgrund hinzu, damit sie zur Person wird, denn über die Singularität hinaus findet sich keine positive Entität, durch welche das Individuum letztlich unmitteilbar wird. Es ist vielmehr so, dass der Singularität die Negation der Mitteilbarkeit oder Abhängigkeit hinzugefügt wird, d. h., Nicht-mitgeteilt-Werden.

Um zu zeigen, was unter dieser Negation als personbildender Proprietät genau zu verstehen ist, nimmt Johannes Duns Scotus eine äußerst subtile Differenzierung des Begriffes der Unmitteilbarkeit vor, wobei er drei Arten von Abhängigkeit und deren Verneinung unterscheidet. Die erste, die aktuelle

und Weisheit, Zeitschrift für Augustinisch – Franziskanische Theologie und Philosophie der Gegenwart, 47 Jahrgang 1984, Heft 1, Mönchengladbach 1984, S. 37 f.

⁸⁸ Vgl. de Saint - Maurice, Johannes Duns Scotus, S. 232.

⁸⁹ Vgl. Hartmann, Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, S. 38.

⁹⁰ Quodl. XIX, n 39, (XXVI 287 b), in: Joannis Duns Scoti, Opera omnia, Questiones quodlibetales, Ausgabe Vives.

Abhängigkeit – **deponentia actualis** –, bedeutet das bloße faktische Vorhandensein von Abhängigkeit, d. h. mit der Feststellung dieses Sachverhaltes sind keine weiteren Konnotationen verbunden. Als Beispiel dient der Satz: „Die Fläche ist weiß.“ Hier wird eine Feststellung getroffen, die keine weiteren Schlussfolgerungen nach sich zieht. Die Verneinung dieser Abhängigkeit, die Negation der **deponentia actualis**, bedeutet dann das bloße Nicht – Vorhanden – Sein dieses Sachverhaltes.

Die zweite ist die potentielle Abhängigkeit – **deponentia potentialis**. Hiermit ist nicht nur die bloße Faktizität einer Abhängigkeit gemeint; sondern die **deponentia potentialis** ist mit der Konnotation verbunden, dass die grundsätzliche Möglichkeit einer Abhängigkeit besteht, auch wenn diese gerade aktuell nicht gegeben ist. Die Negation dieser Abhängigkeit bedeutet dann deren Leugnung und zugleich die Leugnung der Möglichkeit dazu. Als Beispiel dient der Satz: „Der Engel ist nicht weiß.“ Hier ist nicht nur das Weißsein geleugnet; es ist auch völlig unmöglich, dass ein Engel weiß ist.

Die letzte, die aptitudinale Abhängigkeit – **deponentia aptitudinalis** – bedeutet, dass abhängig zu sein in der natürlichen Tendenz eines Dinges liegt und im Normalfall auch verwirklicht ist, und deren Negation besagt außer der Leugnung der Abhängigkeit auch die Tendenz zur Unabhängigkeit. Als Beispiel dient der Satz: „Der Stein fällt nicht nach oben.“

Die Leugnung der aktuellen Abhängigkeit genügt nicht für eine Person; da diese auch für die **anima separata** gilt. Die Negation der **deponentia potentialis** fällt für die menschliche Natur aus, da in jeder Kreatur die passive Möglichkeit vorausgesetzt werden muss, Objekt des Handelns einer göttlichen Person zu sein. Diese nennt Scotus **potentia oboedientialis**.

Die Negation der **deponentia aptitudinalis** findet sich zwar in jedem Menschen als Tendenz zur Unabhängigkeit, zur Subsistenz in sich selbst, aber sie reicht ebenfalls für sich allein gesehen nicht aus, da sie auch in der vom Wort angenommenen menschlichen Natur vorhanden sein muss. Denn in ihr ist auch keine Tendenz zur Abhängigkeit von einer anderen Person. Zwei Negationen, die an erster und die an dritter Stelle genannte, gehören somit zur Konstitution menschlicher Personalität. Duns Scotus sieht keinen Wider-

spruch darin, dass es in der menschlichen Natur zwar die passive Möglichkeit zur Abhängigkeit von einer göttlichen Person gibt, aber dass diese auf Seiten des Menschen keine Hinneigung zu dieser Abhängigkeit bedeutet, sondern dass die **potentia oboedientialis** sogar mit einer entgegengesetzten Tendenz gekoppelt ist, der **independentia aptitudinalis**. Diese Tendenz zur Unabhängigkeit bedeutet einen negativen Ansatzpunkt für die Vereinigung mit der göttlichen Person; Duns Scotus will damit die Übernatürlichkeit der Menschwerdung betonen. Denn auch in Christus findet sich die Negation der **deponentia aptitudinalis**, die Tendenz zur Unabhängigkeit, zur Subsistenz in sich selbst, bleibt der menschlichen Natur in Christus erhalten. Es fehlt ihr nur das Personsein im Sinne der Negation einer aktuellen Abhängigkeit und damit nichts Positives.⁹¹

Zusammenfassung: Indem Duns Scotus Individualität mit Einmaligkeit gleichsetzt, keinen realen Unterschied zwischen Individuum und Person annimmt und die Personalität nicht durch eine weitere positive Entität konstituiert sein lässt, kann er das volle Menschsein Christi wahren. Individualität bedeutet für ihn nicht nur Einzelfall eines Allgemeinen, dass das Allgemeine zu einem Konkretum gefügt ist. Einzelsein heisst im Gegenteil bereits Einmaligkeit; ist doch schon das Individuum bestimmt durch die **ultima realitas entis**, die **haecceitas**. Jedes Individuum, nicht nur das menschliche ist daher unverwechselbar. Wäre der Mensch unbelastet von der Erbsünde der intuitiven Erkenntnis noch fähig, würde er z. B. bei zwei Steinen aus demselben Material, bestimmt durch genau dieselben Akzidentien, dennoch einen Unterschied feststellen.

Die Differenz zwischen dem menschlichem Individuum und der Person ist formaler Natur; sie besteht in einer Negation, der Nicht-Mittelbarkeit, wobei die Personalität die Singularität voraussetzt.⁹²

Während die Singularität im Sinne einer Unverwechselbarkeit eine gemeinsame Eigenschaft aller Individuen ist, zeichnet die **incommunicabilitas** nur den Menschen aus. Sie ist bedingt durch seine Geistnatur.

⁹¹ Vgl. Ritter, Artikel Person, S. 293 f.

⁹² Vgl. Hartmann, Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, S. 41.

Gegen die Charakterisierung der personbildenden Entität durch eine Negation melden sich jedoch sofort Bedenken an, da doch offensichtlich das Personsein etwas Positives, Werthaltiges ist. Aber diese Negation in Form der Unmittelbarkeit ist nur eine Verneinung in sprachlich-begrifflicher Hinsicht, von der Bedeutung her gesehen, liegt ihr ein positiver Aussagegehalt zugrunde, welcher lautet:

„Auf Grund der Geistnatur, deren letzte und vollkommenste Aktualisierung die Person ist, ist sie weder tatsächlich in ihrer Existenz von einer anderen Person abhängig, noch hat sie ein inneres naturhaftes Bedürfnis oder Verlangen oder eine Neigung, sich von irgendetwas oder von einer anderen Person abhängig zu machen, sich von ihr stützen zu lassen, sich an sie anzulehnen, und zwar dies deshalb nicht, – darin liegt der positive Aussagegehalt – weil sie eben dank ihrer Natur innerlich und seinshaft so stark und gefestigt ist, dass sie in sich stehen kann, ohne jegliches Anlehnungsbedürfnis, ohne Neigung und Streben nach Stützung, ohne Gehaltenwerden von außen und ohne jede Abhängigkeit.“⁹³

Dieses in-sich-stehen-Können, das **esse per se** kennzeichnet den Seinsmodus der Substanz. So kann als Definition der Person gelten:

„[...]personalitas sit incommunicabilitas subsistentis in natura intellectuali.“⁹⁴

Duns Scotus befindet sich in Übereinstimmung mit der gesamten Scholastik, wenn er dem Personsein eine besondere Würde beimisst:

„Persona dicit rem ad dignitatem pertinentem.“⁹⁵

Wie kann aber einer formal durch eine Negation bestimmten Personalität Würde zukommen? Besagt doch Würde in jedem Falle eine Seinsvollkommenheit, einen Wert. Eine Verneinung kann niemals einen solchen Wert darstellen. Daher kann die Würde nicht mit der Unmittelbarkeit zu-

⁹³ Hartmann, Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, S. 41.

⁹⁴ Ord. I, d. 1, q. 1, n. 5, in: Joannis Duns Scoti, Opera omnia, Krit. Edition C. Balic, Civitas Vaticana 1950 ff.

⁹⁵ Ord. I, d. 23, q. 1, n. 18, in: Joannis Duns Scoti, Opera omnia, Krit. Edition C. Balic, Civitas Vaticana 1950 ff.

sammenfallen; sie muss einen positiven Seinsgehalt der Person ausmachen. Die mit dem Personsein verbundene Würde ist daher nicht gegeben aufgrund der Inkommunikabilität selbst, sondern aufgrund der Geistnatur, welche der Unmittelbarkeit zugrundeliegt. Aus der Tatsache, dass die Geistnatur, die schon mit der Individualität des Menschen gegeben ist, den positiven Seinsgehalt der Person ausmacht, wird deutlich, warum Personalität und Individualität nach Duns Scotus real identisch sind, d. h. warum die Personalität keinen positiven Seinsgehalt mehr zur individuellen Natur hinzufügt:⁹⁶

„Nimmt man das, was positiv ist in der Person, dann ist – da ja die Personalität keinen positiven Seinsgehalt zur individuellen Natur hinzufügt – die endliche Person identisch mit der individuellen Natur; nimmt man dagegen Personalität im Vollsinn des Wortes, d. h., insofern sie Inkommunikabilität in den Begriffsgehalt einbezieht, so ist die Person nicht schlechthin identisch (mit dieser Natur).“⁹⁷

Bevor ich die Lehre des Hl. Thomas über die Person erläutere, wende ich mich in einem kurzen Kapitel der Vorsehung Gottes zu. Dazu kehre ich zu Boethius zurück, dem es in der *Consolatio Philosophiae* gelang, die menschliche Freiheit mit der Voraussicht Gottes zu vermitteln.

⁹⁶ Vgl. Hartmann, *Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit*, S. 51.

⁹⁷ Johannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Ausgabe Vives- Übersetzung von Norbert Hartmann, S. 49, Ox. III, d. 5, q. 2, n. 5 (XIV 228 b).

C. Voraussicht Gottes und Freiheit des Menschen im 5. Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius

C.1. Was ist der Zufall?

Mit der Frage nach dem Zufall setzt sich der Dialog zwischen Boethius und der in Gestalt einer Frau auftretenden Philosophie fort. Ist der Zufall ein Ereignis, das nicht infolge der zielgerichteten Verknüpfung von Ursachen, sondern aus einer absichtslosen Bewegung entsteht? Oder spricht man von Zufall, wenn etwas anderes passiert als erwartet wurde, die Ursachen dafür aber unbekannt sind? Die Philosophie bevorzugt die zweite Antwort: Gott hat die Ordnung des Alls geschaffen, so kann für Willkür kein Platz sein.⁹⁸

Aus nichts kann nichts entstehen, lautet das „Fundament aller Theorien über die Natur“.⁹⁹

Die Definition des Begriffes „Zufall“ lautet demgemäß:

„Zufall ist das unerwartete Ergebnis eines Zusammentreffens von Ursachen in dem, was zu irgendeinem Zweck unternommen wurde.“¹⁰⁰

Unerwartet ist dieses Ergebnis aber nicht für denjenigen, welcher die Ordnung der Welt geschaffen hat und erhält, für Gott:

„Dass aber die Ursachen so zusammentreffen und zusammenfließen, bewirkt jene Ordnung, die aus der Quelle der Vorsehung fließend, alles an seinen Ort und in seine Zeit stellt.“¹⁰¹

Wenn, so Boethius, es für alles eine Reihe von zusammenhängenden Ursachen gibt, welcher Raum bleibt dann noch für die Freiheit des menschlichen Willens?

⁹⁸ Vgl. A. M. S. Boethius, *Consolatio Philosophiae*, *Trost der Philosophie*, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Buch 5, S. 229-230 (Cons. Ph.).

⁹⁹ Cons. Ph., S. 231.

¹⁰⁰ Cons. Ph., S. 233.

¹⁰¹ Cons. Ph., S. 233.

In ihrer Antwort gibt die Gestalt der Philosophie zu bedenken, dass der freie Wille mit der Vernunftbegabung korrespondiert: Es würde gar kein vernunftbegabtes Geschöpf existieren, wenn es keinen freien Willen gäbe, da jedes Urteil aus der Betätigung der Vernunft entsteht. Derjenige wiederum, der Urteile fällen kann, ist in der Lage, seinen freien Willen zu betätigen, indem er in einer bestimmten Situation gemäß seinem Urteil handelt. Ein weiteres gibt die Philosophie zu bedenken: Der Mensch ist umso freier, umso mehr er sich Gott zuwendet und umso unfreier, je mehr er sich von ihm abwendet. Ergibt er sich dem Laster, so kann er seine Vernunft immer weniger anwenden, bis er schließlich zu einem Knecht wird, aber zu einem, der seine Knechtschaft freiwillig gewählt hat. Für Gott ist dieses Verhalten kein Zufall; er kennt die Ursachen und hat es nicht nur vorausgesehen, sondern er wird die freien Entscheidungen auch beurteilen.¹⁰²

„Dies aber sieht der von Ewigkeit her alles vorausschauende Blick der Vorsehung und ordnet ein jedes vorbestimmend nach Verdienst.“¹⁰³

C.2. Wie ist die Voraussicht Gottes mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinbaren?

Da die menschliche Willensfreiheit kaum zu leugnen ist, da sie sich aus der unzweifelhaften Fähigkeit des Menschen, Urteile zu bilden, ergibt, gemäß derer er auswählen und handeln kann, stellt sich die Frage nach der Vereinbarkeit dieser Freiheit mit der göttlichen Vorausschau noch dringlicher. Denn wenn Gott eine Handlung eines Menschen voraussieht und wenn Gott sich auf keinen Fall irren kann, so geschieht diese Handlung mit Notwendigkeit, und der freie Wille ist aufgehoben. Natürlich besteht zwischen dem Ereignis und der Voraussicht desselben kein direkter ursächlicher Zusammenhang. Weder führt Gott durch seine Voraussicht das Ereignis direkt herbei, noch ist

¹⁰² Vgl. Cons. Ph., S. 233 – 235.

¹⁰³ Cons. Ph., S. 235.

das Ereignis die direkte Ursache der Voraussicht. Trotzdem kann das Eintreffen eines von Gott vorausgesehenen Ereignisses nicht vermieden werden; es wird mit Sicherheit geschehen, weil Gott sich nicht irren kann. Damit ist die menschliche Freiheit aufgehoben.¹⁰⁴

Diese Schlussfolgerungen scheinen unwiderlegbar zu sein. Die Antwort, welche die Gestalt der Philosophie gibt, wird sich als wegweisend in der Geschichte der Philosophie und Theologie erweisen. Sie führt jedoch nur bis zu einem gewissen Punkt, an dem später angeknüpft werden wird.

Ich möchte diese Antwort an einem Beispiel erläutern, welches Leibniz in der Schrift **Causa Dei** verwendet.¹⁰⁵

Ich werde dieses Beispiel noch oft gebrauchen, da es sich sehr gut eignet, die verschiedenen Aspekte der Vorsehung – und Vorherbestimmungslehre und die damit zusammenhängenden Fragen zu erläutern:

Ein Soldat auf Wache soll einen erwarteten Überfall auf eine Stadt melden und so die Übernahme durch den Feind verhindern. Er befindet sich jedoch in einem schweren Gewissenskonflikt, da er weiß, dass seine zwei besten Freunde sich zur selben Zeit duellieren wollen. Zwei Übel können eintreten: Überfällt der Feind in dieser Nacht die Stadt und der Überfall auf die Stadt wird nicht rechtzeitig gemeldet, weil er seinen Posten verlassen hat, werden vielleicht viele Bewohner getötet. Bleibt er dagegen auf seinem Posten, wird vielleicht einer seiner Freunde bei dem Duell getötet. Um in dem fiktiven Dialog zwischen der Gestalt der Philosophie und Boethius den Fehler in der Argumentation des Boethius aufzudecken und die Antwort der Philosophie zu verdeutlichen, möchte ich nun in dieses Beispiel eine vierfache Differenzierung einbringen, zum einen zwischen der Art wie der Mensch und der Art wie Gott erkennt, zum anderen die Unterscheidung zwischen der Vergangenheit und Gegenwart auf der einen und der Zukunft auf der anderen Seite.

¹⁰⁴ Vgl. Cons. Ph., S. 237 – 243.

¹⁰⁵ Causa Dei, Gerhardt VI 448, §66, deutsche Übersetzung: Karl Kindt, Plädoyer für Gottes Gottheit, G. W. Leibniz „Causa Dei“, neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Kindt, Berlin – Spandau 1947, (C. D.)

C.2.1. Wie erkennt der Mensch und wie erkennt Gott ein vergangenes und gegenwärtiges oder ein zukünftiges Ereignis?

C.2.1.1. Mensch und Zukunft

Ich vermute, dass der Soldat morgen seinen Posten verlassen wird. Da das Geschehen zukünftig ist, handelt es sich nur um eine Vermutung. Falls es tatsächlich geschieht, gilt folgendes: Die Vermutung ist nicht die Ursache dafür, dass der Soldat seinen Posten verlässt. Das Verlassen des Postens ist nicht die Ursache für die Vermutung. Falls ich mich geirrt habe, und das Ereignis nicht eintritt, gilt dasselbe. Entscheidend ist aber: Das Ereignis ist nicht notwendig, weil ich mich irren kann.

C.2.1.2. Mensch und Gegenwart oder Vergangenheit

Ich sehe gerade, wie der Soldat seinen Posten verlässt oder: Ich habe gestern gesehen wie der Soldat seinen Posten verließ. Diese Urteile sind sicher, weil ich es selbst gesehen habe. Das Sehen ist nicht die Ursache dafür, dass der Soldat seinen Posten verlässt (verließ). Das Verlassen des Postens ist (war) nicht die Ursache für mein Sehen. Entscheidend ist aber: Obwohl ich mich nicht irre, weil ich das Ereignis selbst wahrnehme (wahrgenommen habe), geschieht es (ist es) nicht mit Notwendigkeit (geschehen).

C.2.1.3. Gott und Zukunft

Gott sieht voraus, dass der Soldat morgen seinen Posten verlassen wird. Da das Geschehen zukünftig ist und ein Irrtum bei Gott nicht möglich ist, wird das vorausgeschaut Ereignis mit Sicherheit eintreten. Die Voraussicht ist nicht die Ursache dafür, dass der Soldat seinen Posten verlässt. Das Verlassen des Postens ist nicht die Ursache für die Voraussicht. Es ist aber not-

wendig, dass der Soldat morgen seinen Posten verlässt, auch wenn er heute noch keine Entscheidung diesbezüglich trifft, weil das Gegenteil wegen der Irrtumslosigkeit Gottes nicht geschehen kann. Besteht die Freiheit des Soldaten also nur scheinbar, da das Ergebnis seiner Entscheidung schon feststeht, bevor er diese selbst getroffen hat?

C.2.1.4. Gott und Gegenwart.

Gott sieht gerade, wie der Soldat seinen Posten verlässt. Das Urteil ist sicher, weil Gott es sieht. Das Sehen ist nicht die Ursache dafür, dass der Soldat seinen Posten verlässt. Das Verlassen des Postens ist nicht die Ursache für das Sehen. Das Verlassen des Postens ist nicht notwendig, obwohl es mit Sicherheit geschieht. Die Freiheit des Soldaten ist nicht aufgehoben.

C.2.2. Genauere Erklärung

Der Irrtum, zu meinen, etwas sei notwendig, wenn es in der Zukunft mit Sicherheit eintreffen wird, resultiert aus zwei Trugschlüssen, zum einen, zu meinen, die Ereignisse würden gemäß ihrer eigenen Natur erkannt: Wenn etwas vorausgesehen wird, so ist es notwendig, wenn es umgekehrt nicht notwendig ist, so kann es auch nicht vorausgesehen werden, weil das Wissen nur etwas Sicheres fassen kann. Etwas, was erkannt wird, wird aber nicht gemäß seiner eigenen Natur, sondern gemäß der Natur des Erkennenden erkannt. Ein Ereignis der Zukunft wird daher nicht deshalb mit Gewissheit erkannt, weil es selbst notwendig ist, sondern weil Gott es mit Gewissheit erkennen kann. Das notwendige Eintreffen eines Geschehens, welches Gott als zukünftig erkennt, resultiert also nicht aus der Natur dieses Ereignisses, sondern aus der Art, wie Gott etwas Zukünftiges erkennt. Der zweite Trugschluss liegt deshalb darin, dass man das menschliche Erkennen univok auf Gott überträgt. Gott schaut jedoch das Zukünftige nicht wie wir als ein zukünftiges, sondern als ein gegenwärtiges Ereignis. Es handelt sich also nicht um ein Vorherwissen, sondern um ein Wissen der Gleichzeitigkeit.

Vermeidet man diese beiden Trugschlüsse, so ist die Gefahr gegenstandslos, Gott würde durch sein Vorherwissen des Zukünftigen dieses ursächlich herbeiführen. Die Gewissheit eines von Gott vorhergesehenen Geschehens ergibt sich nicht aus einer absoluten, sondern einer hypothetischen Notwendigkeit: Unter der Bedingung, dass Gott das Handeln des Soldaten vorausieht, wird der Soldat mit Sicherheit so handeln.¹⁰⁶

Deshalb soll man die göttliche Voraussicht der Zukunft besser als Vorsehung bezeichnen:

„Wenn du also seine Voraussicht, mit der er alles erkennt, richtig einschätzen willst, so wirst du sie nicht als Vorherwissen einer etwaigen Zukunft, sondern viel richtiger als ein Wissen von einer niemals entwindenden Gegenwart auffassen. Daher wird es nicht Vorhersehen, sondern lieber Vorsehung genannt, weil es sich fern von den niederen Dingen aufhält und gewissermaßen vom erhabenen Gipfel der Dinge herunter alles vor sich sieht.“¹⁰⁷

Boethius bezeichnet also an dieser Stelle die göttliche Voraussicht der Dinge als Vorsehung. Zuvor hatte er angedeutet, dass Gott die Taten des Menschen, welche aus seiner Freiheit hervorgehen „vorbestimmend nach Verdienst“¹⁰⁸ ordnet, aber nicht versucht, diese Vorbestimmung ebenfalls mit der Freiheit des Menschen zu vermitteln oder m. a. W.: Er brachte zwar die göttliche Weisheit, jedoch nicht die göttliche Allmacht mit der menschlichen Freiheit in Verbindung. Hier musste die Diskussion weitergehen.

Stellen wir diese Frage aber zunächst zurück und wenden wir uns jetzt dem Personenbegriff des Thomas von Aquin zu.

¹⁰⁶ Vgl. Cons. Ph., S. 243–275.

¹⁰⁷ Cons. Ph., S. 267.

¹⁰⁸ Cons. Ph., S. 235.

D. Individuum und Person nach Thomas von Aquin (1225–1275)

D.1. Kurze Lebensbeschreibung

Thomas von Aquin wurde wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1225 als jüngster Sohn einer adeligen Familie auf dem Schloß zu Roccasecca bei Neapel geboren. Sein Vater Landulf war ein vornehmer Lombarde; seine Mutter Theodora war aus Neapel und ebenfalls adeliger Herkunft. Mit 5 Jahren wurde er den Benediktinern in Monte Cassino, wo sein Onkel Abt war, zur Erziehung übergeben. Diese bestand vornehmlich im Kennenlernen der großen monastischen Traditionen und darin, das Erbe der Vergangenheit zu bewahren. 1239 mußte Thomas Monte Cassino wegen Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst verlassen. So kam er nach Neapel, wo er mit dem Studium der **artes liberales** begann. Für seinen späteren Werdegang war es von entscheidender Wichtigkeit, dass hier das kirchliche Verbot, sich mit Aristoteles zu beschäftigen, keine Rechtskraft hatte. Er konnte daher bei Petrus von Hiberna Aristoteles studieren. In Neapel lernte er auch den Dominikanerorden kennen, in den er 1244 eintrat. Dies geschah allerdings gegen den heftigen Widerstand seiner Familie, die ihn, um dies zu verhindern, über ein Jahr gefangen hielt. Nach seiner Freilassung 1245 studierte er zunächst in Paris, dann in Köln bei Albertus Magnus, dem universellsten Gelehrten des Mittelalters (1248–1252). Wieder kam er intensiv mit Aristoteles in Berührung, ist doch die größte Leistung Alberts in der Begründung des Christlichen Aristotelismus zu sehen. 1252 nahm er in Paris als Bakkalaureus am Studienzentrum der Dominikaner seine Lehrtätigkeit auf. Diese bestand zunächst im Lesen der Bibel (Jesaja) und der Sentenzen des Petrus Lombardus. Aus letzterer Tätigkeit entstand sein erstes Werk, der Sentenzenkommentar. Damit erfüllte er die Voraussetzung, als Magister der Theologie zugelassen zu werden. Er wurde aber erst ein Jahr später wegen des Widerstandes der Dozenten aus dem Weltklerus, die den Bettelorden keinen Lehrstuhl zubilli-

gen wollten, in die Körperschaft der Professoren aufgenommen. Von 1259 an lehrte er in Italien an verschiedenen Orten, und im Jahre 1268 ging er auf Anordnung des Ordensgenerals wieder nach Paris, wo ein Streit um die Bedeutung der profanen Wissenschaften ausgebrochen war. 1272 mußte er Paris jedoch wegen eines Streikes an der dortigen Universität wieder verlassen und ging zurück nach Neapel. Am 7. März 1275 starb Thomas auf dem Wege zu dem Konzil von Lyon in der Zisterzienserabtei Fossanuova.¹⁰⁹

D.2. Das Individuationsprinzip

(S. Graphiken Person D und E)

Die Frage nach dem **principium individuationis** spielt für das thomasische Verständnis der menschlichen Person eine herausragende Rolle deshalb, da nach Thomas von Aquin kein realer Unterschied zwischen Individuum und Person besteht.

D.2.1. Die materia quantitate signata als Individuationsprinzip

In seiner Frühschrift: **De ente et essentia** untersucht Thomas von Aquin, in welchem Verhältnis die Wesenheit (**essentia**) zum konkret Seienden (**ens**) steht:

„Sciendum est igitur, quod [...] ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et nega-

¹⁰⁹ vgl. Richard Heinzmann, Thomas von Aquin – Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1994, S. 22 f.

tiones entia dicuntur [...]. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit¹¹⁰

Das Seiende, **ens** wird auf zweifache Weise genannt. Zum einen wird **ens** aufgeteilt in zehn Kategorien. Was dies bedeutet, soll an Hand der Strukturen und Prinzipien des konkret Seienden erläutert werden:

D.2.1.1. "Seiendes" aufgeteilt in die 10 Kategorien – Die Strukturen und Prinzipien des konkret Seienden

Jedes konkret Seiende ist nicht nur bestimmt von Wirklichkeit, Aktualität, es trägt auch Möglichkeit, Potentialität, in sich, d. h. die gesamte Wirklichkeit, die der Mensch wahrnimmt einschließlich seiner selbst, ist kontingent, kann sein oder nicht sein, kann werden und vergehen.

An einem Beispiel soll dies verdeutlicht werden:

Ein Bildhauer hat einen Steinblock vor sich. Aktuell handelt es sich um einen Steinblock, potentiell aber ist das Stück Stein bereits die Statue, die er daraus fertigen will. Wenn er mit seiner Arbeit beginnt, ist er dabei, die Statue zu aktuieren, sie von der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen. Aus dem Aktuellsein des Steinblocks wurde durch eine Wirkursache (hier der Bildhauer) das Aktuellsein der Statue.

D.2.1.1.1. Die erste Akt – Potenzdifferenz, Substanz und Akzidenz

soll ebenso an einem Beispiel erklärt werden: Wenn man einen Baum betrachtet, wird man feststellen, dass sich sein Aussehen im Laufe des Jahres verändert, im Frühjahr blüht er, im Sommer trägt er Blätter, die er im Herbst wieder verliert. Obwohl sich sein Äußeres verändert hat, erkennen wir doch den Baum immer als Baum.

¹¹⁰ Thomas von Aquin, Über Seiendes und Wesenheit mit Einleitung und Kommentar, hrsg. von Horst Seidl, in: Phil. Bibliothek Bd. 415, Hamburg 1988, Kap. 1,3. (D.E.E.)

Dieses Moment des gleich Bleibenden, das sich trotz aller Veränderung durchhält, nennt man Substanz.

Die äußeren Bestimmungen, die sich ständig ändern, nennt man Akzidentien. Die Akzidentien sind die Akte, welche die Substanz, die sich ihnen gegenüber in Potenz befindet, bestimmen, d. h. die Substanz tritt durch die Akzidentien in Erscheinung, da sie ohne diese für uns nicht erkennbar ist.¹¹¹

Aristoteles unterscheidet neun Gattungen der Akzidentien: Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Sichverhalten, Tun, und Leiden.¹¹²

D.2.1.1.2. Die zweite Akt – Potenz – Differenz,

ist die Differenz zwischen **forma** und **materia**, wobei unter **forma** und **materia**, bzw. **hyle** und **morphe**, nach dem von Aristoteles entwickelten Hylemorphismus die inneren Konstitutionsprinzipien der Substanz zu verstehen sind. Die **forma** entspricht dabei dem Akt; sie ist der Grund für das "Dass", das Was" und die Einheit des Seienden. Dafür, dass die **forma** das Sosein und das Dasein bestimmen kann, bedarf es eines entgegengerichteten Prinzips, der **materia**. Diese entspricht der Potenz, da sie die bestimmungslose, reine Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung der **forma** darstellt.¹¹³

D.2.1.2. „Ens" als logisch-mentales Seiendes

Die andere Weise von **ens** zu sprechen, bezieht sich auf die Wahrheit der Aussagen. Es handelt sich hier um logisch, mentales Seiendes. Das, was das Wesen (**essentia**) eines Dinges bezeichnet, kann aber nur aus Seienden gewonnen werden, welche unter die zehn Kategorien fallen, da nur sie etwas real setzen. Eine Verneinung oder Privation kann jedoch auch als wahr ausgesagt werden, setzt aber nichts real, z. B. in dem Satz: Sokrates leidet un-

¹¹¹ Vgl. Heinzmann: Thomas von Aquin, S. 41-42.

¹¹² Vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1976, Bd. I, Sonderausgabe zur 13. Auflage, S. 165.

¹¹³ Heinzmann, Thomas von Aquin, S. 41-42.

ter Blindheit, meint Blindheit ein Seiendes in logischer Hinsicht, denn es wird als wahr ausgesagt, dass Sokrates blind ist. In ontologischer Hinsicht ist jedoch Blindheit kein Seiendes, sondern es handelt sich um einen Mangel an Sein, weshalb Blindheit nichts real setzt. Auf der Ebene des Seins existiert nur die Sehkraft; die Blindheit bedeutet einen Mangel an Sehkraft.¹¹⁴ Was dies näher bedeutet, ergibt sich aus der Lehre von den Transzendentalien.

D.2.1.3. Die Transzendentalien (Exkurs)

Die Transzendentalien sind jene Bestimmungen, die sich unmittelbar aus dem Wesen des Seins ergeben und deshalb nicht auf einen Teil der Seienden beschränkt sind, sondern ebenso wie das Sein allen Seienden zukommen und mit diesem alle Grenzen überschreiten. Sie sind also transzendental wie der Seinsbegriff; daher kommt die Bezeichnung Transzendentalien. Da der Seinsbegriff der einzige Begriff ist, welcher alle Seinsgattungen übersteigt, sind sie mit dem Sein sachlich identisch und von ihm nur begrifflich unterschieden. Sie sind konvertibel mit dem Sein: **ens et unum, (bonum, verum) convertuntur.**¹¹⁵

„In diesen Bestimmungen entfaltet das Sein sein Wesen, d. h. "in dem Maße und in der Weise, wie einem Seienden Sein zukommt, besitzt es diese [...] Eigenschaften; und umgekehrt: in dem Maße und in der Weise, wie ein Seiendes diese [...] Eigenschaften besitzt, kommt ihm Sein zu." ¹¹⁶

An den Begriffen des **verum** und des **bonum** soll dies nun näher erläutert werden: Wahrheit ist immer dort, wo Sein und Erkenntnis übereinstimmen. Die Übereinstimmung kann von zwei Seiten aus betrachtet werden: Von der Erkenntnistheorie aus gesehen und damit von der sinnlichen Wahrnehmung

¹¹⁴ Vgl. D. E. E. I,3.

¹¹⁵ Vgl. Heinzmann, Thomas von Aquin, S. 37-38 und W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976¹⁸, S 411.

¹¹⁶ Brugger, Philosophisches Wörterbuch, S. 411.

des konkret Seienden ist Wahrheit die Angleichung des menschlichen Geistes an die Dinge.

Hier spricht man von logischer Wahrheit. Oder es wird umgekehrt vom Geist, von der Erkenntnis ausgegangen und der Gegenstand wird in seinem Sein von der Erkenntnis bestimmt. Hier spricht man von ontologischer Wahrheit. Unter diese fällt die Wahrheit der Naturdinge, da diese ihren Ursprung in der schöpferischen Erkenntnis Gottes haben. Das ontologisch Wahre ist der Potenz nach logisch wahr; es ist also prinzipiell vom Menschen geistig erfassbar, auch wenn ihm dies noch nicht gelungen sein mag.¹¹⁷

Daraus ergibt sich einmal, dass das Seiende und das Wahre Tauschbegriffe sind: **ens et verum convertuntur**. Zum zweiten: Da ein Seiendes etwas ist, das mehr oder weniger am Sein teilhat, hat es in gleichem Maße Anteil an der Wahrheit: Je seinsmächtiger ein Seiendes, umso wahrer ist es. Man kann sich daher ein Sein vorstellen, welches die Wahrheit selbst ist. Ebenso sind das Sein und das Gute austauschbar. Nach Aristoteles ist das Gute das, was alle erstreben. Streben muss man hier verstehen als Hingerichtet-Sein auf etwas.

Das Gute und das Streben sind also innerlich aufeinander bezogen. Da den Menschen nicht nur ein sinnliches Streben auszeichnet, welches sich nur auf Dinge, die sinnlich wahrnehmbar sind, richtet, sondern auch ein Vernunftstreben, welches sich auf alles ausrichtet, kommt seinem Strebevermögen ein unendlicher Horizont zu. Alles Seiende ist daher grundsätzlich erstrebbar und deshalb im ontologischen Sinne gut.¹¹⁸

Daraus ergibt sich nun aber folgendes Problem: Wenn das Seiende und das Gute sachlich identisch sind, wie verträgt sich dies mit der Tatsache, dass das Übel in der Welt eine erschreckende Realität darstellt? Die Lösung besteht in einem Verständnis des Übels in einem Mangel an Sein. Mangel bedeutet hier das Abweichen von einer Norm. Für das Sein ist das Gute die Norm, somit bedeutet der Mangel an Sein das Nicht-Gute, d. h. das Übel.

¹¹⁷ Vgl. W. Brugger, *Allgemeine Metaphysik* (nach Vorlesungen von J. B. Lotz neu bearbeitet und ergänzt), München 1967³, S. 127-130.

¹¹⁸ Vgl. Brugger, *Allgemeine Metaphysik*, S. 142-144.

Daraus erklärt sich nun (um auf das obige Beispiel zurückzukommen), dass die Blindheit nichts real setzt, da sie keine Wesenheit hat.¹¹⁹

D.2.1.4. Die Wesenheit als Erkenntnisprinzip¹²⁰

Daher kann die Wesenheit nur aus den Seienden, die etwas real setzen, gewonnen werden. Sie ist die gemeinsame Natur von Seienden der zehn kategorialen Gattungen.

Mit Wesenheit ist immer das aus Materie und Form Zusammengesetzte gemeint, weder bestimmt die Form allein die Wesenheit, noch die Materie.¹¹

Im eigentlichen Sinne (früher=vorrangiger) findet sich das Seiende und damit die Wesenheit bei den Substanzen, bei den Akzidentien findet sich beides nur in nachgeordneter Weise.¹²¹

Die Wesenheit findet sich in den konkret Seienden; sie ist aber auch das, was durch die Definition bezeichnet wird, da Erkennen und Sein nach Thomas aufeinander bezogen sind.¹²²

So bildet man den Art- und den Gattungsbegriff durch Abstraktion aus den konkret Seienden. Ein Beispiel für die Substanz als die erste der kategorialen Gattungen wäre die Menschennatur als gemeinsame Wesenheit des Menschen oder ein Beispiel in Bezug auf die Akzidentien wäre, wenn aus einem schwarzen Wagen und einem schwarzen Stein die Schwärze als Allgemeinbegriff gewonnen wird.¹²³

Der Gattungsbegriff ist zwar aus der Materie gewonnen, enthält aber die Formen der verschiedenen Arten, die zu derselben Gattung gehören, auf unbestimmte Weise,¹²⁴ z. B. impliziert der Gattungsbegriff „Lebewesen“ sowohl „sinnenhaft“ als auch „sinnenhaft“ und zugleich „vernünftig.“ Er trifft zu auf

¹¹⁹ Vgl. D. E. E., I, 4.

¹²⁰ Vgl. D. E. E., I, 5.

¹²¹ Vgl. D.E. E., I, 9.

¹²² Vgl. D. E. E., II, 18.

¹²³ Vgl. D. E. E., I, 5.

¹²⁴ Vgl. D. E. E., II, 28.

das Tier zu als rein sinnhaftes Lebewesen, aber ebenso auf den Menschen als sinnhaftes und vernünftiges Lebewesen.¹²⁵

Deshalb ist der Gattungsbegriff wohl aus der Materie genommen, aber er ist nicht gleichzusetzen mit der Materie, sondern er ist in Analogie zur Materie zu sehen, da die Materie die Potenz darstellt, also die Möglichkeitsbedingung für die Aufnahme vollkommener und unvollkommener Formen.¹²⁶

Wenn es auch sehr einleuchtend klingt, dass der Gattungsbegriff aus der Materie gewonnen wird wegen seiner Analogie zu derselben, ergibt sich daraus dennoch ein schwerwiegendes Problem: Der Gattungsbegriff ist das Prinzip des Erkennens, da er den ersten Teil der Definition ausmacht.¹²⁷

Die Materie aber ist, da sie nur Möglichkeit, reine Potentialität ist, aus sich allein gar nicht erkennbar.¹²⁸

Es stellt sich die Frage, auf welche Weise die Materie erkennbar gemacht wird. Sie ist nur auf indirekte Weise erkennbar, entweder durch die Form, da diese die Materie in die Wirklichkeit setzt, oder durch Analogie.¹²⁹

Die Möglichkeit, analoge Aussagen über die Wirklichkeit machen zu können, ergibt sich gemäß dem oben Gesagten daraus, dass alles, was in der Welt begegnet, als seiend bezeichnet werden kann, sowohl das konkret Seiende, als auch das logisch-mental Seiende. Der Seinsbegriff lässt sich daher nicht definieren. Denn, immer wenn ein Begriff definiert wird, erfolgt dies so, dass die Unterschiede zu anderen Begriffen klar herausgestellt werden. Beim Seinsbegriff nun ist dies nicht möglich, da auch die Unterschiede (**differencia specifica**) vom Sein umfassen sind.¹³⁰

Beispiel:

Aus „Esstisch“ und „Schreibtisch“ wird, indem von den Unterschieden (essen, schreiben) abstrahiert wird, der Allgemeinbegriff „Tisch“ gebildet. Diese Abstraktion ist möglich, weil „Tisch“ nicht von den Unterschieden „essen“

¹²⁵ Vgl. D. E. E., II, 27.

¹²⁶ Vgl. D. E. E., II, 28.

¹²⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Expositio super librum Boethii de trinitate*, in: *Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Bd. IV, Leiden 1965, q. IV, a. II, corp. art. (E. B. T.).

¹²⁸ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp art.

¹²⁹ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp art.

¹³⁰ Vgl. Heinzmann, Thomas von Aquin, S. 34–35.

oder „schreiben“ ausgesagt werden kann, sonst müsste das Essen ebenfalls ein Tisch sein. Wenn man nun als obersten Begriff statt „Tisch“ „Sein“ nimmt, ist es richtig von „essen“ oder „schreiben“ das Sein auszusagen.

Daraus ergibt sich einmal, dass der Seinsbegriff transzendental ist in der scholastischen Bedeutung des Wortes, d. h. alle Kategorien übersteigend, zum zweiten, dass dem Seinsbegriff also die Eindeutigkeit eines definierten Begriffes nicht zukommt; er kann nicht univok ausgesagt werden.

„Seiend“ ist aber auch kein Wort, mit dem völlig Verschiedenes bezeichnet werden könnte; es kann nicht äquivok verwendet werden.

Beispiel: Das Wort „Bär“ kann ein Sternbild oder ein Tier, zwei völlig verschiedene Dinge, bezeichnen.

Daraus ergibt sich, dass der Seinsbegriff analog gebraucht wird, um Verschiedenheit und Übereinkunft gleichzeitig aussagen zu können, wie z. B. das Wort „gesund“ in Bezug auf den Körper oder auf ein Essen oder auf die Gesichtsfarbe verwendet werden kann. Ein gesunder Körper verwirklicht den Gehalt des Gesundseins in sich; eine gesunde Gesichtsfarbe empfängt den Namen „gesund“ wegen ihrer Beziehung zur Gesundheit des Körpers. Hier handelt es sich um eine Attributionsanalogie, da das analog Gemeinsame dem zweiten Analogat in Abhängigkeit vom ersten zugeteilt wird. Analogate sind die Träger des analogen Verhältnisses. Der Körper ist im obigen Beispiel das erste, das zweite Analogat ist die Farbe des Gesichtes. In der Proportionalitätsanalogie beziehen sich beide Analogate auf einen gemeinsamen Wesensgehalt, aber auf unterschiedliche Weise. Gott und die Geschöpfe sind beide auf das Sein bezogen, aber Gott in notwendiger, das Geschöpf in kontingenter Weise.¹³¹

Auf der Grundlage dieser Analogie des Seins sind nun der Vergleiche der Materie mit anderen Seienden möglich, zum Beispiel steht ein beliebiges konkret Seiendes zur Materie in demselben Verhältnis wie ein Bett zu dem Holz, aus dem es gefertigt wurde. Die Materie ist also mit dem Material, mit dem Stoff vergleichbar, aus dem etwas hergestellt wird. Verallgemeinert man diese Überlegung, ist die Materie zu verstehen als „Grundlage“ für die zehn

¹³¹ Vgl. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, S. 12 f.

kategorialen Gattungen, der Substanz und der Akzidentien, und somit indirekt erkennbar. Allerdings stehen jeweils die Substanz und die Akzidentien auf unterschiedliche Art mit der Materie in Beziehung. Die Substanz enthält die Materie als Teilprinzip; die Materie ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass eine Substanz durch die substantielle Form als Aktprinzip verwirklicht werden kann; die Materie ist daher vergleichbar mit der Substanz wie deren „Grundlage“. Die Akzidentien desgleichen können mit der Materie als Möglichkeit oder „Grundlage“ für ihre Verwirklichung verglichen werden. Denn sie sind akzidentelle Formen, da sie das Aktprinzip im Vergleich zur Substanz, die sich ihnen gegenüber in Potenz befindet, darstellen und die Substanz quidditativ näher bestimmen, z. B. in Hinsicht auf die Lage, die Beschaffenheit usw. Insgesamt gilt daher folgende Beziehung zwischen der Materie, den Akzidentien und der Substanz:

Akzidentien : Materie als „Grundlage“ für die Akzidentien = Substanz : Materie als „Grundlage“ der Substanz

Für die Akzidentien der Qualität (Ausgerichtetheit) und die Quantität (Maß) sieht die Gleichung folgendermaßen aus:

Qualität : Materie als „Grundlage“ für die Qualität = Substanz : Materie als „Grundlage“ der Substanz

Quantität : Materie als „Grundlage“ für die Quantität = Substanz : Materie als „Grundlage“ der Substanz

Auf diese Weise erschließt sich also die Materie mit Hilfe der Analogie des Seienden, näher hin der Proportionalitätsanalogie: Akzidentien und Substanz beziehen sich auf den gemeinsamen Wesensgehalt der Materie, Ermöglichungsgrund zu sein, aber in unterschiedlicher Weise. Für die Frage nach dem Individuationsprinzip wird sich später die Beziehung zwischen der Quantität und der Materie als wichtig erweisen.

Die aus sich allein heraus nicht erkennbare Materie kann aber auch durch die Form auf indirektem Wege erschlossen werden. Die Materie ist als reine Möglichkeitsbedingung in Potenz für alle Formen, vollkommene und weniger vollkommene.

Die Form steht als Aktprinzip in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott; dieser ist reine Wirklichkeit, da nur Kontingentes, d. h. Dinge, die entstehen und vergehen, metaphysisch aus Potenz und Akt zusammengesetzt sind. Gott ist also **actus purus**, reiner Akt, in ihm sind Sosein und Dasein identisch.¹³²

Diese Grundgedanken führen über die Einsicht, dass eine erste Ursache für alles Geschaffene notwendig ist, zum Erweis der Existenz Gottes und zu seinem Verständnis als eben diese Erstursache, als **actus primus**.¹³³

Die Formen sind Zweitursachen; ihre Ähnlichkeit mit dem ersten Akt ist gestuft, je nachdem, wie vollkommen sie sind. Hier wird deutlich, wie sehr Thomas von einem geordneten Kosmos ausgeht, in welchem jedes Seiende den ihm von Gott gegebenen Platz einnimmt. Manche Formen sind Gott ähnlich, indem sie subsistieren; hier handelt es sich um den gesamten Bereich der unbelebten Natur. Andere Formen sind Gott ähnlicher. Da sie leben, nehmen sie einen höheren Platz in der Seinstufung der Dinge ein; hiermit ist der Bereich der pflanzlichen Lebewesen gemeint. Die Tierwelt gehört der nächst höheren Stufe an, denn Tiere leben nicht nur, sondern sind bereits der sinnlichen Wahrnehmung fähig. Der Mensch jedoch, da er zusätzlich zu den genannten Vollkommenheiten auch der Verstandeserkenntnis fähig ist, hat in dieser Aufzählung die größte Ähnlichkeit mit Gott.

Die Formen sind daher Gott ähnlich auf eine direkte Weise, indem sie die Ähnlichkeit selbst darstellen. Die Materie aber nimmt, da sie als Möglichkeitsbedingung Voraussetzung für die Verwirklichung des Vollkommenen oder Unvollkommeneren ist, oder anders gesagt, da sie das Prinzip der Potentialität für die Verwirklichung irgendeiner Form ist, an dieser Ähnlichkeit teil. So ist sie gleichsam auf indirekte Weise Gott ähnlich und kann durch die Form erkannt werden. Diese indirekte Erkennbarkeit ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass der Genusbegriff, indem er analog zur Materie ver-

¹³² Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹³³ D. E. E, IV, 71-72: „Also muss jedes Ding von der Art, dass sein Sein von seiner Natur verschieden ist, das Sein von einem anderen (=Prinzip) haben. Und da alles, was durch etwas anderes ist, zurückgeht auf das, was an sich ist, wie auf eine erste Ursache, muss es ein Ding geben, das Seinsursache für alle Dinge dadurch ist, dass es nur das Sein (selbst) ist. Sonst gäbe es bei den Ursachen einen Rückgang ins Unendliche, da jedes Ding, das nicht nur das Sein ist, eine Ursache seines Seins hat, wie gesagt.“

standen wird, aus derselben gewonnen werden kann, was sonst bei einem Prinzip wie der Materie, welches völlig unbestimmt ist, nicht möglich wäre.¹³⁴

Die Definition der Art enthält eine bestimmte Form, die **differentia specifica**, d. h. die Form, welche den Unterschied zu den anderen Arten, die unter dieselbe Gattung fallen, aufzeigt. Im Beispiel vom Menschen wird die Gattung Lebewesen (**animal**) durch Hinzufügung der spezifischen Differenz „vernunftbegabt“ eingegrenzt zur Artbezeichnung vernünftiger Lebewesen (**animal rationale**). Wiederum wird die Eigenschaft „sinnenhaft“ dadurch nicht ausgeschlossen, da der Mensch ebenfalls ein sinnenhaftes Lebewesen ist. Durch die Bezeichnung „vernünftig“ kommt jedoch eine weitere Vollkommenheit, die die anderen Vollkommenheiten ergänzt, hinzu. Auch die **differentia specifica** ist nun nicht einfach mit der Form gleichzusetzten, sondern ist in Analogie zur Form zu sehen; ihr Begriff meint ebenfalls die gesamte Wesenheit, Form und Materie, denn, um bei dem Beispiel „vernünftig“ zu bleiben; wenn von einem Vernünftigen gesprochen wird, muss jemand da sein, der Vernunft besitzt.

Daraus wird ersichtlich, dass dasselbe Verhältnis besteht zwischen der artbestimmenden Differenz in Bezug auf die Form und der Gattung in Bezug auf die Materie. Aus den beiden Begriffen, dem Gattungsbegriff und der artbestimmenden Differenz, bildet sich der Begriff der Art. Der Mensch wird somit bezeichnet als **animal rationale**: vernunftbegabtes Lebewesen. Die Definition der Art ist analog zu verstehen zu dem aus Materie und Form Zusammengesetzten, was aus dem bisher Gesagten leicht einzusehen ist. Die Gattung, die artbestimmende Differenz und die Definition der Art verhalten sich daher analog zur Materie, der Form und dem Zusammengesetzten.

Gattung: spezifische Differenz: Definition der Art = Materie: Form: Zusammengesetztes.¹³⁵

¹³⁴ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹³⁵ Vgl. D. E. E., II, 28-30.

D.2.1.5. Die Wesenheit im Individuum verwirklicht - Die Wesenheit als Seinsprinzip

Hier ergibt sich die Frage, wie sich die Wesenheit als Definition der Art verhält zu der Wesenheit, welche im Individuum verwirklicht ist, oder anders gefragt: Worin besteht der Unterschied zwischen dem Allgemeinbegriff und dem konkret Seienden, da doch die Definition der Art ebenfalls Materie und Form einschließt?¹³⁶

Zunächst ist dies eine Zusammenfassung von bereits Besprochenem: Im Individuum sind also drei Prinzipien zu finden, die Materie, die Form und das aus beiden Zusammengesetzte. Nun sollen die Gründe für die Verschiedenheit jedes dieser Prinzipien gefunden werden, d. h.: Wie ist die Verschiedenheit dieser Prinzipien zu verstehen? Die Antwort lautet: Die Verschiedenheit der Gattung erklärt sich aus der unterschiedlichen Materie, die Verschiedenheit der Arten aus der unterschiedlichen Form.

D.2.1.6. Die materia quantitate signata als Individuationsprinzip

Die Verschiedenheit der Zahl nach, d. h. die Verschiedenheit der einzelnen Individuen ergibt sich einmal aus einer unterschiedlichen Materie, zum anderen aus den jeweiligen Akzidentien, welche die Substanz näher bestimmen.
¹³⁷

Nun bereitet es keine großen Probleme, dass sich die Individuen unterscheiden durch die Akzidentien, denn diese sind ja bei jedem Individuum anderes beschaffen und ermöglichen erst, da die Substanz für sich allein nicht sichtbar ist, dass das einzelne in Erscheinung tritt. Die Frage ist nur, ob die Akzidentien die Individuation bewirken, oder ob sie dieselbe nur anzeigen. Viel größer aber ist die Schwierigkeit, welche in Bezug auf die Materie als Individuationsprinzip auftaucht. Denn, um auf die eingangs gestellte Frage zurückzukommen, wenn die Materie reine Möglichkeitsbedingung für die Ver-

¹³⁶ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹³⁷ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

wirklichung der Form, also völlig unbestimmt ist, und als dieselbe so beschaffene Materie sowohl einen Teil der Wesenheit des Artdefinition, als auch der Wesenheit des Individuums ausmacht, wie unterscheiden sich dann die Art und das Individuum überhaupt? Der Schluss läge nahe, dass sie sich lediglich durch die Akzidentien unterscheiden. Oder die Alternative wäre, dass jedes Seiende seine eigene, von der Materie der anderen unterschiedene Materie haben müsste. Dann wäre diese jedoch nicht mehr die reine Möglichkeit, sondern sie wäre bereits bestimmt, was zur Folge hätte, dass auch kein Allgemeinbegriff mehr gebildet werden könnte. Die Wesenheit, die zugleich Materie und Form umfasst, wäre keine allgemeine mehr, sondern nur eine partikuläre.¹³⁸

Die Lösung besteht in einer Unterscheidung in der Materie selbst, in der Definition des Menschen wird die nicht anzeigbare Materie angegeben (**materia non signata**), dies ist zwar schon eine durch den Gattungsbegriff bestimmte Materie,¹³⁹ aber sie ist noch nicht voll bestimmt. Sie ist in sich ununterschieden; dies sieht man daran, dass sie nur auf indirektem Wege erkennbar ist – durch Analogie und durch die Form (s. o.) – und kann so in dieser Bedeutung – als nicht anzeigbare – nicht das Individuationsprinzip für die Form sein.¹⁴⁰

Die Materie ist nur als anzeigbare, d. h., als Materie, welche durch die Dimensionen bestimmt ist, – **materia signata** – Prinzip, das die Vereinzelung bewirkt.¹⁴¹

Die Wesenheit des Individuums und die Wesenheit der Art unterscheiden sich also durch das Anzeigbare und das Nicht-Anzeigbare der Materie. Es handelt sich also nicht um zwei verschiedene Materien, sondern um ein – und dieselbe, die lediglich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird.¹⁴²

Was ist nun unter anzeigbarer Materie genauer zu verstehen?

¹³⁸ Vgl. D. E. E., II, 18.

¹³⁹ Vgl. D. E. E., II, 29.

¹⁴⁰ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹⁴¹ Vgl. D. E. E., II, 19.

¹⁴² Vgl. D. E. E., II, 20.

Die **materia signata** ist also als eine Materie zu verstehen, die unter den verschiedenen Dimensionen betrachtet wird. Die Dimensionen bewirken, dass aus einer reinen Möglichkeitsbedingung für die Aufnahme von Formen, der **materia non signata**, eine Materie wird, die unterscheidbar ist und damit als Individuationsprinzip betrachtet werden kann.¹⁴³

Nur eine solche Materie kann eine Form, die zunächst als allgemeine, d. h. gemeinsame Washeit (**quiditas**) vieler konkret Seiender verstanden, und vom menschlichen Geist gedanklich vielen dieser Individuen zugeteilt wird, zu einer bestimmten Form machen.¹⁴⁴

Wie ist die Materie unterscheidbar? Sie ist unterscheidbar, wenn sie bestimmt ist nach Ort und Zeit, d. h. wenn sie als teilbar betrachtet wird, teilbar ist sie wiederum nur durch das Akzidenz der Quantität, denn vereinzelt sein, heißt abgeteilt von anderen sein.¹⁴⁵

Die Materie muss, um ihre Teilbarkeit zu gewährleisten, in gewisser Weise eigenschaftlich vorbereitet, dreidimensional bestimmt sein, wenn sie die Form aufnimmt. Aber dies ist nicht der einzige Grund dafür, dass die Ausdehnungen neben der Materie als Ursache für die Individuation betrachtet werden können. Dinge sind dann vereinzelt, von anderen abgetrennt, wenn sie einen unterschiedlichen Platz einnehmen. Aufgrund dieser bestimmten Lage bemisst sich das Volumen eines Individuums. Stellen wir uns drei völlig gleiche Steine vor mit exakt denselben Maßen aus demselben Material, desgleichen sind alle übrigen Akzidentien identisch. Aber es sind nur dann drei Steine, wenn jeder von ihnen an einem anderen Ort liegt, denn nur dann kann jeder von ihnen bestimmte Dimensionen (hier zahlenmäßig die gleichen) annehmen. Würden sich die drei Steine zusätzlich exakt an demselben Ort befinden, handelte es sich um nur einen Stein. Die Quantität steht daher in direkter Beziehung zur Lage, weil diese die Unterschiedlichkeit der Ausdehnungen der Körper bewirkt. Wegen dieser Beziehung haben die Dimensionen gewissermaßen aus sich selbst einen Grund für die Individuation; sie haben einen ontologischen Vorrang vor den anderen Akzidentien: Eine Kreis-

¹⁴³ Vgl. D. E. E., II, 19.

¹⁴⁴ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹⁴⁵ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

linie ist vorstellbar ohne substantiellen Träger, aber nicht ohne einen bestimmten Durchmesser. Der Kreis hat also von sich aus eine bestimmte Lage; ohne diese kann man sich den Kreis gar nicht denken. Bei anderen Akzidentien ist dies anders; man versuche nur, sich die Farbe schwarz ohne substantiellen Träger vorzustellen.¹⁴⁶

Deshalb muss die Materie derjenigen (akzidentellen) Form zugrundeliegen, „die den Grund zur Individuation aus sich selbst hat.“¹⁴⁷

Nun ergibt sich aber eine große Schwierigkeit. Die Maße eines Individuums, d. h. Länge, Breite und Höhe gehören zu den akzidentellen Formen und diese können sich im Gegensatz zu der substantiellen Form jederzeit ändern. Betrachtet man z. B. einen erwachsenen Menschen, der zu einem bestimmten Zeitpunkt 80 kg wiegt. Er entschließt sich zu einer Diät und nimmt nun innerhalb eines Monats zehn kg ab. Welche Materie ist das Prinzip für seine Vereinzelung, diejenige, die Dimensionen unterliegt, die zu einem Gewicht von 80 kg, oder diejenige, die solchen Dimensionen unterliegt, welche zu einem Gewicht von 70 kg führen?

Es ergäben sich aber nicht nur zwei verschiedene Materien, sondern zwei verschiedenen Individuationen, also zwei verschiedene Menschen.¹⁴⁸

Deshalb macht Thomas eine Unterscheidung betreffs der Dimensionen. Die im obigen Beispiel betrachteten, können, wie ersichtlich wurde, nicht das Individuationsprinzip sein; sie sind begrenzte Dimensionen und nur im konkret Seienden verwirklicht. Deshalb fordert Thomas dazu auf, sich die Ausdehnungen von Körpern als zweite Möglichkeit in noch unbegrenzter Form vorzustellen. Um auf das Beispiel zurückzukommen, wäre dies ein Mensch mit einem Gewicht von x X kg. Die Variable x kann jede beliebige Zahl annehmen. Nur eine Materie, die durch solche nicht determinierten Dimensionen bestimmt ist, also noch nicht vollbestimmt ist, kann Individuationsprinzip sein. Es handelt sich hier um keinen Widerspruch zu dem in **De ente et essentia** Gesagten. Vielmehr nimmt Thomas eine Differenzierung in der **materia quantitate signata** vor; diese ist zwar in gewisser Weise schon

¹⁴⁶ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, sol., ad. 3.

¹⁴⁷ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, sol., ad. 3.

¹⁴⁸ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

bestimmt durch Dimensionen, aber eben in Bezug auf das konkrete Einzelne noch nicht vollbestimmt, da die Ausdehnung des Körpers zahlenmäßig noch nicht festgelegt ist. Ein weiteres Problem taucht aber auf, wenn man bedenkt, dass die Akzidentien eines Dinges Auswirkungen der substantiellen Form sind, d. h. nur im bereits individuierten Seienden sich befinden, dass aber das Akzidens der Dimension einen gewissen ontologischen Vorrang im Vergleich zu den anderen Akzidentien hat aufgrund der Lage und aufgrund der Tatsache, dass die Materie, wenn sie die Form aufnimmt, drei Dimensionen haben muss, um teilbar zu sein. Jedoch löst sich auch diese Schwierigkeit auf durch die zweifache Unterscheidung der Ausdehnungen; es sind eben nur die vollbestimmten Dimensionen, die sich am individuierten Ding ausprägen.¹⁴⁹

Diese sind nicht als Individuationsprinzip zu verstehen; sie zeigen zusammen mit den übrigen Akzidentien die Individuation nur an.¹⁵⁰

Da sie die Unterschiede zwischen den Individuen einer Art erkennen lassen, kann ihnen auf indirekte Weise ebenso die Fähigkeit zur Individuation zugesprochen werden.¹⁵¹

Die thomastische Lehre von der Vereinzelnung wird oft vereinfacht dargestellt, indem die Materie als Individuationsprinzip bezeichnet und nicht zwischen **materia signata** und **materia non signata** unterschieden wird. Sodann zieht man den unter dieser Voraussetzung ja richtigen Schluss, dass ein an sich völlig bestimmungsloses Prinzip nicht verantwortlich für die Vereinzelnung sein könne. Um dieses falsche Verständnis auf jeden Fall zu vermeiden, zieht Thomas am Ende seiner Antwort im zweiten Artikel der vierten Frage des Boethiuskommentars die Parallele zu dem vorher Gesagten bezüglich der Erkennbarkeit der Materie. An sich kann reine Potentialität weder direkt herangezogen werden zur Bestimmung des Genusbegriffes, noch kann sie für sich allein das Prinzip der Vielheit sein. Beides ist nur möglich, indem man die Materie als Träger einer Form sieht. Weil sie Träger der substantiellen Form ist, kann aus ihr der Gattungsbegriff, weil sie Träger des Akzidens

¹⁴⁹ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art. und: D. E. E., S. XLIV-XLV.

¹⁵⁰ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹⁵¹ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

der unbegrenzten Dimensionen ist, kann sie Prinzip der Vereinzelung sein. Denn nur aufgrund des Träger – Seins ist sie überhaupt erst erkennbar.¹⁵² Auch wenn das bisher Dargestellte sehr einleuchtend klingt, stellt sich doch die Frage, welche Rolle die Wesensform eines Seienden im beschriebenen Prozess spielt; sie ist ja nicht nur das aktive Prinzip des Dinges, d. h., für seine Existenz verantwortlich, sondern sie bestimmt auch die *Quidität*, das wodurch sich das Einzelne im eigentlichen Sinne, d. h. im Wesen von anderen Seienden unterscheidet. Denn, wenn der Grund der Individuation nur in der **materia quantitate signata** zu sehen ist, könnte das Individuum nur als eine Vervielfältigung einer allgemeinen Form, als Exemplar einer Gattung angesehen werden. Besonderes Gewicht bekommt diese Überlegung bei der Übertragung dieses Modells auf den Menschen, weil der einzelne Mensch dann lediglich als ein Fall von Menschsein aufgefasst werden könnte. Ob und wie Thomas von Aquin diesen Widerspruch gelöst hat, insbesondere in Bezug auf den Menschen, soll im nächsten Kapitel untersucht werden.

D.2.2. Die Form als Individuationsprinzip

Um einer Lösung des angesprochenen Problems näher zu kommen, muss ein Text, der zum Teil schon einmal untersucht wurde, noch einmal genauer unter die Lupe genommen werden.¹⁵³

Die Form bezeichnet etwas Allgemeines, die Washeit einer Species. Diese Washeit ist verwirklicht in vielen Exemplaren. Dies wird daraus ersichtlich, dass die menschliche Vernunft irgendeine Washeit mehreren Trägern zuteilen kann: Jemand, der in einem Rosengarten steht und verschiedene Rosensträucher sieht, bezeichnet die einzelnen Pflanzen mit der gleichen Washeit bzw. Natur „Rose- Sein.“ Deshalb ist die Form „Rose - Sein“ kein bestimmtes Etwas, sondern sie wird es erst, wenn sie in einen Stoff aufgenommen ist, der in Hinsicht auf Ort und Zeit festgelegt ist, denn erst dann

¹⁵² Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

¹⁵³ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

ist sie eine bestimmte Form. Dies gilt aber nicht für die vernunftbegabte Seele. Von ihr sagt Thomas von Aquin, sie sei gewissermaßen aus sich selbst schon ein bestimmtes Etwas; also ein selbstständiges Seiendes. Sie ist zwar auch eine Form, denn natürlich kann der menschliche Intellekt die Washeit „Menschsein“ auch von vielen Menschen aussagen; aber die Seele ist zugleich „mehr“ als eine bloße Form; sie nimmt eine Ausnahmestellung im Reich der Formen ein. Aber worin besteht dieses „mehr“? Die Antwort auf diese Frage ist in der **Quaestio disputata de anima** zu finden:

Im eigentlichen Sinne sind nur die ersten Substanzen als Individuen zu betrachten. Diese sind selbstständig, sie besitzen die Eigenschaft der Subsistenz, d. h. sie benötigen keinen Träger, sondern können in sich selbst existieren. So nehmen sie den Platz einer vollständigen Substanz in einer Art ein. Der Mensch als ganzer ist eine vollständige Substanz. Im Gegensatz dazu können Akzidentien nicht ohne Subjekt existieren. Betrachtet man eine menschliche Hand, so nimmt diese quasi eine Zwischenstellung ein. Da sie in gewisser Weise selbstständig ist, kann sie nicht als Akzidenz, sondern eher als Teil einer Substanz angesehen werden. Aber sie ist eben nur teilweise selbstständig, denn ohne den Menschen kann sie nicht existieren. Deshalb nimmt sie im Gegensatz zum ganzen Menschen nicht in vollkommener Weise an der Natur einer Art teil. Dieses Verhältnis von menschlicher Hand und dem ganzen Menschen ist nun zu vergleichen mit dem Verhältnis zwischen der menschlichen Seele und dem Körper.

Und zwar deshalb, weil die menschliche Seele einerseits Eigenschaften besitzt, die über die Funktion einer bloßen Form, das aktive Prinzip eines Individuums zu sein und dessen Einheit und Washeit zu bestimmen, hinausgehen, andererseits jedoch nicht an der Natur einer Art in vollkommener Weise teilnimmt. Sie ist ein **hoc aliquid**, d. h. sie ist selbstständig, weil sie Tätigkeiten ausübt, welche über rein materielle Funktionen hinausgehen: Die sensitive Seele nimmt zwar über körperliche Organe (Auge, Ohr usw.) die Sinneseindrücke auf, aber sie tut dies, indem sie ein von der Materie abgezogenes Sinnenbild erstellt. Eine noch größere Unabhängigkeit vom Körper besitzt die vernünftige Seele, denn ihre eigentümliche Handlung ist das Ver-

stehen der Washeit der Seienden. Diese Erkenntnis vollzieht sie nicht nur, indem sie die Spezies abzieht von allen Bedingungen der Individuation, sondern dieser Vorgang geschieht auch ohne Verbindung mit dem Körper, denn etwas Körperliches kann nicht das Organ des Verstehens sein. Sie hat also eine Tätigkeit, welche die materiellen Dinge überschreitet, und insofern ist ihr Sein über den Körper erhoben, dass sie in Bezug auf die Handlung des Verstehens nicht von ihm abhängt. Aber um verstehen zu können, ist sie auf die sinnliche Wahrnehmung angewiesen; und diese ist nicht möglich ohne die Sinnesorgane. Zur Erreichung ihrer vollkommenen Artnatur, welche mit der spezifischen Differenz „vernünftig“ ausgedrückt wird (Mensch als **animal rationale**) benötigt die Seele also den Körper. Denn nur wenn die Seele alles hätte, was sie zur Ausübung der eigentümlichen Tätigkeit ihrer Art bräuchte, hätte sie in vollkommener Weise teil an der Natur ihrer Art. Ebenso wie sich die Hand nicht bewegen kann ohne die Verbindung mit dem ganzen Menschen, kann auch die Seele nicht verstehen ohne den Körper. Die Seele ist aber auch eine Form, da der Körper durch die Seele lebt, denn durch sie erhält der Körper seine Existenz und das Aktprinzip eines Seienden ist die Form.¹⁵⁴

Wegen dieser Zwischenstellung, die vielleicht am besten mit der Bezeichnung: „unvollständige Substanz“ charakterisiert ist, sagt Thomas von Aquin von der Seele, sie sei an der Grenze zwischen den körperlichen Dingen und den getrennten Substanzen anzusiedeln.¹⁵⁵

Die Seele scheint also die einzige Form zu sein, welche in gewisser Weise aus sich selbst schon ein **hoc aliquid**, d. h., etwas Individuiertes ist, denn **hoc aliquid** meint ein konkret Seiendes. „In gewisser Weise“ bedeutet aber eine Einschränkung insofern, dass sie nicht individuiert ist getrennt von der Materie.

Was hat aber dann folgende Antwort zu bedeuten, die Thomas von Aquin auf den Einwand gibt, welcher in Bezug auf die Seele von einem "entweder, o-

¹⁵⁴ Vgl: Thomas von Aquin, Quaestio disputata de anima, in: Ausgabe Marietti, Questiones disputatae, Bd. 2, 1965¹⁰, a. 1, corp. art. (Q. D. A.)

¹⁵⁵ Vgl: Q. D. A., a. 1, corp. art.

der" ausgeht: Entweder sei sie ein **hoc aliquid**, also durch sich selbst individuiert, oder eine bloße Form, und falls letzteres zuträfe, würde beim Tode des Menschen die Individuation der Seele aufgehoben:

„Ad secundum dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem.“¹⁵⁶

Jedes beliebige Seiende hat durch dasselbe Prinzip das Sein und die Individuation. Dasjenige Prinzip, durch welches ein Seiendes in Akt ist, ist eindeutig die Form. Die Form bedingt daher nach diesem Text auch die Individuation, und zwar bei jedem beliebigen Seienden und nicht nur beim Menschen. Das Aktprinzip eines jeden Seienden ist auch dessen Individuationsprinzip. Aber welche Rolle spielt dann die Materie, welche doch in dem Boethiustext als Individuationsprinzip bezeichnet wurde? Zwischen beiden Aussagen muss nicht unbedingt ein Widerspruch bestehen.¹⁵⁷

Es gibt keine Universalien als solche in der Natur der Dinge; es gibt sie nur in der Weise, dass sie in den Individuen enthalten sind. Insofern sind sie im konkret Einzelnen enthalten, weil sie durch Abstraktion aus demselben im Erkenntnisvorgang gebildet werden. Dieser Sachverhalt ist für das Individuationsproblem von großer Bedeutung; man sieht daran, dass es bei der Frage nach dem Individuationsprinzip nicht darum geht, zu erkunden, wodurch eine allgemeine Form vervielfältigt wird. Nicht irgendetwas Allgemeines, sondern das konkret Einzelne ist die eigentliche Wirklichkeit. Deshalb erschafft Gott den Menschen als ganzen, als Seele im Leib; er erschafft nicht zunächst einmal eine Seele für sich, welche er dann mit einem Leib vereinigt. Wegen dieser Bemerkung und angesichts der oben beschriebenen engen Verbindung der Seele mit dem Leib, kann aus diesem Text geschlossen werden, dass offensichtlich beide, Materie und Form, beim Menschen als die Vereinzelung bedingende Prinzipien angesehen werden können, wobei der Form wegen ihrer relativen Selbstständigkeit eine besondere Rolle zukommt.

¹⁵⁶ Q. D. A., a. 1, sol., ad. 2 und vgl. Q. D. A., a. 1, oppos., 2.

¹⁵⁷ Vgl. Q. D. A., a. 1, oppos., 2.

Dies sieht man vor allem daran, dass der Tod die Individuation der Seele nicht aufhebt, obwohl der Leib, zu dem sie in einer Beziehung steht, zugrunde geht.¹⁵⁸

Aber nun bleibt immer noch die Schwierigkeit, dass die ersten zwei Sätze dieser Erwiderung auf den zweiten Einwand allgemein formuliert waren:

1. Jedes beliebige Ding hat durch dasselbe das Sein und die Individuation.
2. Die Universalien haben als solche kein Sein in der Natur der Dinge.

Beides gilt also nicht nur für den Menschen. Nicht nur die vernünftige Seele kann wegen ihrer teilweisen Subsistenz, weil sie gleichzeitig ein **hoc aliquid** ist, als Individuationsprinzip bezeichnet werden, sondern offensichtlich jede Form.

Bei genauem Hinsehen kann man auch im Boethiuskommentar Aussagen finden, die solch eine Interpretation rechtfertigen.¹⁵⁹

Der Unterschied zwischen den Gattungen und Arten wird bewirkt durch Materie und Form im absoluten Sinne, d. h. im allgemeinen Sinn. Der Unterschied in der Zahl wird bewirkt durch diese Materie und diese Form, d. h., durch beide zusammen.

Im Überblick über das Dargestellte bleiben dennoch viele Fragen offen; einiges erscheint sogar widersprüchlich zu sein. Die im nächsten Kapitel versuchte Interpretation will die Widersprüche bzw. Unklarheiten klären.

D.2.3. Zusammenfassung und kritische Würdigung

Zunächst eine Aufstellung der offenen Fragen:

1. Während viele Stellen zeigen, dass vom Einzelnen aus gedacht wird mit der Begründung, dass die Universalien in der Natur der Dinge kein Sein besitzen, klingen andere Texte so, als wären Materie und Form Universalien, oder gar getrennte Dinge, die das konkret Seiende ergeben, indem sie zusammengesetzt werden.

¹⁵⁸ Vgl. Q. D. A., a. 1, corp. art.

¹⁵⁹ Vgl. E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

2. Es sieht so aus, als habe Thomas von Aquin zwei verschiedene sich widersprechende Theorien in Bezug auf das vorliegende Thema zur gleichen Zeit vertreten. Denn im Boethiuskommentar befinden sich Stellen, in denen einmal die anzeigbare Materie, einmal die anzeigbare Materie mit der Form zusammen als Individuationsprinzipien bezeichnet werden.

3. Die in Punkt 1 genannte Problematik wirft eine noch wichtigere Frage, die „Gretchenfrage“ auf, welche Funktion das Individuationsprinzip nach Thomas von Aquin eigentlich habe. Besonders nach **De anima** ist es offensichtlich nicht diejenige, die man erwarten würde, nämlich zu klären, wie etwas Allgemeines vervielfältigt wird, denn Individuation heißt Vereinzeln.

Sodann ist 4. zu überlegen, worin in dieser Frage genau genommen der Unterschied zu sehen ist zwischen vernunftbegabten Lebewesen, der übrigen belebten Natur und der unbelebten Natur.

Um einer Lösung für die in den Punkten 1 - 3 angesprochenen Probleme nahe zu kommen, muss man zweierlei berücksichtigen:

Einmal besteht zwischen der bestimmten Materie, der **materia quantitate signata**, der bestimmten Form und den Akzidentien im konkreten Ding nach Thomas eine Realdistinktion (**distinctio realis**). Unter einer **distinctio realis** ist keine Unterscheidung verschiedener Seiender zu verstehen, auch nicht das Gegenteil, nämlich eine bloße gedankliche Unterscheidung, welche der menschliche Geist an die Dinge herantragen würde, sondern die **distinctio realis** meint eine Differenzierung zwischen Prinzipien, die ein Seiendes metaphysisch (ontologisch, nicht ontisch) konstituieren:¹⁶⁰

Diese Distinktionen ermöglichen dem menschlichen Geist, die substantielle Form aus dem Einzelding herauszuheben und so zum Allgemeinbegriff zu gelangen. Die Leugnung solcher Unterscheidungsmöglichkeiten würde einen Nominalismus zur Folge haben, also ein Stehenbleiben beim nicht definierbaren Einzelding.

Die Allgemeinbegriffe sind daher nach dieser Auffassung, welche nicht nur aus **De anima** ersichtlich ist, sondern sich in vielen anderen Texten findet,

¹⁶⁰ Heinzmann, Thomas von Aquin, S. 43 - 44: „Die Dualität von Prinzipien, die nicht auf eines hin aufgehoben werden kann, ist eine Distinktion der Sache, eine *distinctio realis*; es ist eine ontische Identität des ens bei gleichzeitiger ontologischer Dualität der Prinzipien.“

Abstraktionsprodukte des menschlichen Geistes, existent allein ist das konkrete Individuum.¹⁶¹

Thomas beruft sich hier auf Aristoteles, der im 7. Buch der Metaphysik aufzeigt, dass das Allgemeine nicht erste Substanz, **substantia prima**, d. h. eigentliche Wirklichkeit sein kann.¹⁶²

Das Allgemeine ist zweite Substanz, **substantia secunda**. Es gibt weder zwei verschiedenen Materien, noch zwei verschiedene Formen; es ist also nicht so, dass aus einer völlig unbestimmten **materia non signata** mit Hilfe der Dimensionen eine **materia signata** wird, welche dann eine allgemeine Form, indem sie sich mit dieser vereinigt, zu einer bestimmten Form machen würde. Dies wäre der platonischen Auffassung gemäß, nach welcher das Universale die eigentliche Wirklichkeit, die **substantia prima** darstellt. Die Universalien, d. h. die **materia non signata** und die allgemeine Form existieren nicht für sich, sondern sie können durch Analyse des Einzeldinges und Verallgemeinerung der gefundenen Prinzipien vom menschlichen Geist unterschieden werden.

Zum anderen ist zu überlegen, was dann aber folgende, (schon zitierte) Stellen zu bedeuten haben?¹⁶³

Die Form wird in die teilbar gemachte Materie aufgenommen und durch diese individuiert. Dies hört sich doch so an, als sei eine isolierte Materie zuerst da, welche dann eine Form aufnimmt. Dasselbe gilt für die gesamte Erörterung betreffs der Beziehungen zwischen der Materie und dem Akzidenz der Dimension und dessen Vorrang vor den anderen Akzidenzien.

Aber vielleicht hilft folgender Text aus der **Summa contra Gentiles** weiter. Der Kontext besteht darin, dass Thomas von Aquin die Ansicht zurückweist,

¹⁶¹ Des heiligen Thomas von Aquin Summa contra Gentiles, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Übersichten, Erläuterungen und Aristoteles-texten versehen von Helmut Fehsel, 6 Bände, Zürich 1942-1960, (S. C. G., Fehsel), Bd. 1, Kap. 65, Nr.1: "Die Universalien sind aber keine subsistierenden Dinge, sondern haben ihre Existenz nur in den Einzeldingen."

¹⁶² Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von Hermann Bonitz, Hamburg 1994, VII, 13: „Denn die erste Wesenheit eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigentümlich und findet sich nicht noch in einem anderen, das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam; denn eben das heißt ja allgemein, was sich seiner Natur nach in mehreren findet. Wessen Wesenheit soll dies nun sein? Gewiß doch entweder aller oder keines. Dass es aller Wesenheit sei, ist unmöglich; ist es aber die Wesenheit von einem, so wird auch das andere dies sein. Denn die Dinge, deren Wesenheit eine und deren Wesenswas eines ist, sind selber eines.“

¹⁶³ E. B. T., q. IV, a. II, corp. art.

Gott habe am Anfang der Zeit zunächst eine isolierte Materie geschaffen und dann habe ein Engel die Formen bewirkt und in diese Materie eingeführt.¹⁶⁴ In diesem Text wird eine Parallele gezogen zwischen dem Sein eines Dinges und seiner Entstehung. Ebenso wie im eigentlichen Sinne nur das ganze, aus Materie und Form zusammengesetzte Ding existiert, so entsteht es auch im Ganzen und nicht, indem es aus einer vorher isoliert geschaffenen Materie und einer vorher isoliert geschaffenen Form zusammengesetzt wird, denn die Materie ist als reine Potentialität nicht existenzfähig. Dasselbe gilt für die Form; sie bedarf der Materie, die ja die Möglichkeitsbedingung für das Sein des konkret Seienden ist. Daher ist die Ansicht falsch, dass es ein Agens gibt, welches zuerst die Materie schafft und dann ein Agens, welches dann die Formen in diese Materie einführt. Mit anderen Worten: Gott ist nicht der Schöpfer einer isolierten Materie, in die dann irgendeine Zweitursache, etwa ein Engel die Formen einführt.

¹⁶⁴ S. C. G. (Fahsel), Bd. 2, Kap. 43, Nr. 3 und 4; die Erläuterung zu diesem Text erstreckt sich bis S. 24 (...Genese von Naturdingen...): „Alles, was wird und entsteht, wird und entsteht zu dem Zweck, dass es sei oder existiere; denn das Werden ist der Weg zum Sein. Folglich kommt auch einem jedem geschaffenen Dinge das Entstehen in der Weise zu, wie ihm das Sein zukommt. Das Sein oder Existieren kommt aber weder der Form allein noch der Materie allein zu, sondern es kommt nur dem aus Form und Materie zusammengesetzten Dinge zu. Trotzdem ist die Form hierbei dasjenige, wodurch etwas ist und existiert; denn sie ist der Akt. Infolgedessen ist oder existiert im eigentlichen Sinne nur das zusammengesetzte Ding; und daher ist es auch nur diesem eigen, im eigentlichen Sinn zu werden und zu entstehen, nicht aber der Materie allein außerhalb der Form. Also gibt es nicht ein Agens, welches zuerst allein die Materie erschafft, und ein anderes Agens, welches dann später die Form in diese Materie einführt... Die erste Einführung der Formen in die Materie kann nicht von einem Agens ausgehen, welches nur die Bewegung wirkt; denn jede Hinbewegung zu einer Form besteht in einer Überführung der unbestimmten Form zu bestimmten. Da nun die Materie ohne jede Form überhaupt nicht existieren kann, so wird (bei solcher Bewegung) in der Materie bereits das Vorhandensein irgendeiner Form vorausgesetzt.

Jedes Agens nun, welches bloß eine materielle Form hervorbringt, muss dies durch die Bewegung leisten; denn die materiellen Formen existieren nicht für sich, sondern haben ihre Existenz in dem Sein der Materie; und infolgedessen können sie in das Dasein nur hervorgebracht werden:

entweder durch Erschaffung des ganzen (aus Materie und Form) zusammengesetzten Dinges,

oder durch Veränderung und Verwandlung der (bereits formierten) Materie in diese oder jene andere Form.

Also ist es unmöglich, dass die erste Einführung der Formen in die Materie von einem Wesen herrühre, welches nur die Form allein erschafft; sondern vielmehr kann dies nur von demjenigen Wesen geleistet werden, welches zugleich der Schöpfer des ganzen zusammengesetzten Dinges ist.“

Der Zusatz "materiell" findet sich hier deshalb, da es Wesen gibt, die der Materie entbehren.¹⁶⁵

Diese materiellen Formen können also ins Dasein gesetzt werden, indem das konkret Seiende als ganzes geschaffen wird, metaphysisch zusammengesetzt aus Form und Materie.

Eine andere Textstelle in der **Summa contra Gentiles** zeigt, dass dies nicht nur für den Anfang der Zeit gilt, sondern dass Gott grundsätzlich die eigentliche, die Erstursache für die Verschiedenheit der Dinge im Kosmos ist.¹⁶⁶

Der eigentliche Urheber aller Individuen ist also Gott; seine Schöpfungstätigkeit beschränkte sich nicht nur auf den Anfang der Zeit: sie setzt sich beständig fort. Er ist die Wirkursache des ganzen, metaphysisch aus Materie und Form zusammengesetzten Dinges; und deshalb schreibt Thomas, dass das Entstehen im eigentlichen Sinne dem ganzen Seienden zukommt. Denn die Dinge gehen aus Gott hervor durch die Tätigkeit seines Verstandes und jede Verstandestätigkeit wirkt um eines Zweckes willen. Gott ist die erste Ursache der Dinge. Alle anderen Ursachen, die auch an der Hervorbringung des konkret Seienden beteiligt sind, müssen dem Zweck der ersten Ursache dienen.

Dieser ist zugleich der letzte Zweck der verursachten Dinge, nämlich die Ordnung und die Verschiedenheit der Dinge im Universum.¹⁶⁷

Dies ist die Ebene der Primärursache.

Zum anderen werden diese Formen verwirklicht, immer wenn ein Ding vergeht und ein neues entsteht. Hier handelt es sich um den Vorgang der sub-

¹⁶⁵ Die Engel sind nach Thomas von Aquin reine Formen, so dass jeder Engel, weil es keine Vervielfältigung durch die *materia quantitate signata* gibt, seine eigene Art bildet. Sie sind aber auch metaphysisch zusammengesetzt, und zwar aus Sosein und Dasein. Materielle Formen, solche, die getrennt von der Materie nicht existent sind, finden sich daher beim Menschen, im Tier - und Pflanzenreich und in der unbelebten Natur.

¹⁶⁶ S. C. G. (Fahsel), Band 2, Kap. 42, Nr.4: „In allen geordneten Wirkursachen, wo um eines Zweckes willen gewirkt wird, müssen die Zwecke der Sekundärursachen dem Zwecke der Erstursache dienen [...]. Nun wird der Hervorgang der Seinsdinge aus dem ersten Seienden durch eine Tätigkeit bewirkt, welche auf einen Zweck hingeeordnet ist, weil sie ja durch den Verstand vor sich geht, [...] Der Verstand bewirkt aber alles um eines Zweckes willen [...]. Folglich ist die Verschiedenheit und die Ordnung in den Dingen nicht wegen der Tätigkeiten der Sekundärursachen vorhanden; sondern vielmehr sind umgekehrt die Tätigkeiten der Sekundärursachen zur Herstellung der Ordnung und Verschiedenheit in den Dingen vorhanden.“

¹⁶⁷ Vgl. S. C. G (Fahsel), Band 2, Kap. 42, Nr. 4.

stantiellen Veränderung; er geschieht durch Bewegung, und zwar deshalb, weil man die Entstehung als Hinwendung eines in Potenz befindlichen Dinges auf eine Form und das Vergehen als Hinbewegung eines Dinges zum Mangel der Form (Privation) verstehen kann. So entsteht das konkret Seiende innerhalb der Sekundärursachen; es sind untergeordnete Ursachen, welche nur durch Bewegung wirken können.¹⁶⁸

Auf der Ebene dieser Sekundärursachen ist das Subjekt der Veränderung bei beiden Bewegungen, der Hinbewegung zur Form und der Hinbewegung zum Mangel der Form, die Materie. Darauf bezieht sich nun die Unterscheidung zwischen der durch unbestimmte Dimensionen geprägten, also der noch nicht vollbestimmten Materie und der Materie, die durch bestimmte Dimensionen geprägt, also vollbestimmt ist.

Hier handelt es sich um Prinzipien des Einzeldinges, welche man herausfindet, wenn man sich vor Augen führt, was bei einer substantiellen Veränderung passiert. Dies soll an dem folgenden Beispiel veranschaulicht werden:

Bei der chemischen Reaktion zwischen einem Molekül Natronlauge und einem Molekül Salzsäure entsteht ein Molekül Kochsalz. Es handelt sich bei dem Reaktionsprodukt um einen völlig neuen Stoff, bestimmt durch eine neue Quidität und ganz neue Akzidentien. Das in einem Salzgitter eingebettete einzelne Kochsalzmolekül hat ganz andere Ausdehnungen als die Ausgangsmoleküle. Metaphysisch gesehen wird die Form, welche die Natronlauge bestimmt und das formale Prinzip der Salzsäure verdrängt von der neuen Form des Kochsalzes. Das Subjekt dieser Veränderung, gleichsam die Unterlage, auf der sie sich abspielt, ist die Materie, welche sich selbst, d. h., als **materia prima**, als Möglichkeitsbedingung, nicht ändert. Aber sie ändert sich, insofern sie durch Ausdehnungen bestimmt wird. Denn im Moment der Reaktion kann eine Unterscheidung in der Materie festgestellt werden, d. h., sie muss einen Augenblick "offen" sein für die Bestimmung durch die neuen Dimensionen und in dem Moment, in dem diese Bestimmung stattfindet, ist das neue Molekül individuiert. Zwischen dem durch $X \times$ Dimensionen und dem durch bestimmte Dimensionen festgelegten Potentialitätsprinzip ist also

¹⁶⁸ Vgl. S. C. G. (Fahsel), Band 2, Kap. 43, Nr. 5.

auch eine zeitliche Differenzierung vorzunehmen: Das erste "gibt es" nur im Moment der Individuation, daher ist es das Individuationsprinzip. Es soll noch einmal betont werden, dass es sich nur auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise um Unterscheidungen ontischer Art, also um Dinge, handelt. Durch deren Analyse können dann auf ontologischer Ebene die entsprechenden Prinzipien gefunden werden, welche sie aufbauen, denn beide Ebenen müssen zwar streng geschieden werden, aber sie dürfen sich auch nicht widersprechen.

Es handelt sich um einen Ausbau und eine exaktere Differenzierung innerhalb des Hylemorphismusmodelles, welches von Aristoteles entwickelt wurde, um das Werden und Vergehen in der Natur zu verstehen, indem die Genese von Naturdingen genauer betrachtet wird.

Folgende Zusammenfassung dient zur Verdeutlichung dafür, dass die ersten drei Fragen nun gelöst sind:

Die Texte, welche verdeutlichen, dass nur das Einzelne als ganzes entsteht und im eigentlichen Sinne existiert, bergen keinen Widerspruch zu denen, welche die Entstehung eines Seienden innerhalb der Sekundärursachen beschreiben. Denn diese Beschreibung klingt nur so, als würden mehrere einzelne Dinge zu einem anderen Ding zusammengebaut; in Wahrheit handelt es sich hier lediglich um Prinzipien, und deshalb kann man schon von der Ebene der Sekundärursachen aus sagen, dass das Individuum als ganzes entsteht. Noch eindeutiger trifft diese Aussage von der Ebene der Erstursache aus gesehen zu, Gott bewirkt die Dinge als ganze. Von der dynamischen Seite aus gesehen, d. h. von der Entstehung des Einzelnen aus (wie oben in dem Beispiel der Entstehung von Kochsalz beschrieben), kann die Form im strengen Sinne nicht Individuationsprinzip sein. Denn da sie Prinzip für das Allgemeine ist, kann sie nicht zugleich Prinzip für das Individuelle sein. Aber die Form ist ja nicht nur Prinzip für die allgemeine Washeit einer Art, sondern auch für die Existenz und die Einheit eines Seienden. Die Materie hat zwar wegen ihrer Teilbarkeit, indem sie durch die Quantität bestimmt wird, einen ontologischen Vorrang (sie steht in der Kette der Wirkursachen vor der Form); aber ohne die Form könnte das Seiende gar nicht ins Dasein treten.

So kann man sie, wenn auch nicht als Individuationsprinzip im strengen Sinne, so doch indirekt als Mitursache für die Entstehung des Individuums bezeichnen. Deshalb stimmt auch der Satz aus **De anima**, welcher besagt, dass jedes beliebige Seiende das Sein und die Individuation durch dasselbe Prinzip hat.

In derselben Weise wie das Entstehen, kommt dem Individuum das Sein zu; es existiert also auch nur als ganzes. Und daher spricht Thomas von Aquin von "dieser Form", denn sie ist das aktive Prinzip des Individuums und von „dieser Materie“, denn sie ist durch die Quantität bestimmt. Dies ist die Betrachtungsweise des Problems von der statischen Seite her ausgehend vom Individuum selbst und nicht von seinem Werdegang; von da aus sind eigentlich alle Aufbauprinzipien des Seienden Prinzipien seines Einzelseins.

Nach dem bis jetzt Gesagten ist die Funktion des Individuationsprinzips eindeutig nicht, zu klären wie etwas Allgemeines vereinzelt wird. Die statische Betrachtungsweise denkt sowieso vom Einzelnen her und auch, wenn man die Sache von der dynamischen Seite sieht, geht es um die Frage, wie etwas Einzelnes vergeht und etwas neues Einzelnes entsteht. Im letzteren Fall hilft das Individuationsprinzip mit, den Prozess des Werdens und Vergehens metaphysisch zu begreifen; hier kann die **materia quantitate signata** insofern Prinzip der Individuation genannt werden, dass ein Einzelseiendes entsteht. In Bezug auf den ersteren Fall wäre es vielleicht besser von Prinzipien des Individuums zu sprechen. Eine weitere Funktion des Individuationsprinzips liegt in der Möglichkeit der Bildung von Allgemeinbegriffen. Denn nur, wenn der menschliche Geist in der Lage ist, die individuierenden Prinzipien von den Bestimmungen, welche das Seiende in eine Art einordnen, abzutrennen, kann er die Washeit eines Seienden erkennen und so zum Allgemeinbegriff gelangen.

Zu Punkt 3 lässt sich daher zusammenfassend sagen:

Die Frage nach dem Individuationsprinzip ist nach Thomas von Aquin nicht die Frage danach, wie etwas Allgemeines vereinzelt wird, sondern eher umgekehrt, die Frage danach, wie man vom Einzelnen zum Allgemeinbegriff gelangt.

Die Frage 4 ist in Bezug auf die unbelebte Natur schon beantwortet und eigentlich ebenso in Bezug auf den Menschen: Die menschliche Seele hat aufgrund ihrer Subsistenz in sich schon eine gewisse Individualität. So ist, wenn man die Entstehung eines Menschen vergleicht mit der Entstehung unbelebter Dinge (s.: das Beispiel: Kochsalz) die Seele als Form des Menschen nicht nur in dem oben beschriebenen indirekten Sinn, sondern in einem viel stärkeren Maße Ursache für die Individuation. Betreffend der übrigen belebten Natur, insbesondere, was die Tierwelt anbelangt, ist die Sachlage nicht so klar, und zwar deshalb, weil nach **De anima** auch die sensitive Seele Funktionen ausübt, die über rein körperliche Vorgänge hinausgehen, indem sie ein von der Materie abgezogenes Sinnenbild erstellt. Hätte Thomas von Aquin ausgehend von diesem Gedanken nicht auch der Tierseele schon eine gewisse (wenn auch noch so geringe) Subsistenz zusprechen müssen?

D.3. Der ontologische Vorrang des Einzelnen

Als sicheres Ergebnis der vorliegenden Untersuchung ergibt sich, dass das eigentliche Sein in den einzelnen Dinge zu finden ist, während das Allgemeine nur ein abgeleitetes Sein ist. Hinsichtlich des Personenbegriffes ist es von Wichtigkeit, ob dies auch eine Steigerung an Würde, an Wert für das Einzelne im Vergleich zum Allgemeinen impliziert. Zur Beantwortung dieser Frage sollen die Kapitel 63-65 der Summa contra Gentiles dienen, wo gefragt wird, ob Gott das Einzelne erkennt. Denn die Erkenntnis Gottes ist umfassender und höherwertiger als die des Menschen, und wenn er das Einzelne im Gegensatz zum Menschen erkennt, bedeutet dies einen ontologischen Vorrang des Einzelnen. Diesen versucht Thomas von Aquin aufzuzeigen. Die große Zahl von Einwänden, die er in Kapitel 63 anführt, zeigt jedoch, dass diese Ansicht nicht selbstverständlich war. Der für die Personenproblematik wichtigste ist folgender Einwand:

„Sechstens beruft man sich auf die Minderwertigkeit des Einzelnen. Da nämlich der Wert einer Wissenschaft gewissermaßen von dem Wert ihrer Erkenntnisobjekte abhängt, so scheint auch die Minder-

wertigkeit der Erkenntnisobjekte zu der Geringheit einer Wissenschaft beizutragen. Der göttliche Verstand aber ist dem Range nach der höchste. Also scheint sein hoher Rang nicht zuzulassen, dass Gott das Minderwertigste unter den Einzelheiten erkenne."¹⁶⁹

Vollkommener kann man wohl den Gegensatz zum thomasischen Denken nicht mehr formulieren: Das Einzelne ist im Gegensatz zum Allgemeinen nur ein defizienter Seinsmodus und deshalb minderwertig. Aus dieser Vorentscheidung wird dann sogar der Schluß gezogen, dass auch wenn es eine Wissenschaft vom Einzelnen gäbe, diese aufgrund der Minderwertigkeit des Erkenntnisobjektes ebenfalls minderwertig wäre. Und dem göttlichen Verstand als dem höchsten ist es dann auf keinen Fall zuzutrauen, sich mit einer derart niedrigen Wissenschaft abzugeben.

Für Thomas von Aquin bedeutete es hingegen eine Einengung des göttlichen Verstandes auf das Maß des menschlichen, würde man Gott die Erkenntnis des Einzelnen absprechen.¹⁷⁰

Gott erkennt also die Einzeldinge nicht, weil er von ihren allgemeine Ursachen weiß, sondern aufgrund ihrer eigenen und einzelnen Natur.¹⁷¹

Zum Beweis seiner These vergleicht Thomas zunächst die schöpferische Tätigkeit Gottes mit der des Menschen. Wenn ein Künstler aus Erz eine Statue anfertigen will, denkt er sich zunächst eine Gestalt für diese Statue aus. Diese ist seine eigene Schöpfung; sie befindet sich als Form, als Washeit des Kunstwerkes in seinem Geist; die Materie, das Erz, das er für die Herstellung benötigt, kann er jedoch nicht selbst hervorbringen; er kann es gewissermaßen nur umformen zu der Statue. Deshalb kann ein Mensch, der eine Statue erschafft, diese nur in Allgemeinen erkennen, auch wenn er die bestimmte Statue sinnlich wahrnimmt. Gott als Schöpfer bringt aber sowohl die Form, als auch die Materie hervor. Und da letztere das Prinzip der Vereinzelung ist, erkennt er das Kunstwerk aufgrund dessen einzelner Existenz. Nun bleibt

¹⁶⁹ S. C. G. (Fahsel), Band 1, Kap. 63, Nr. 6.

¹⁷⁰ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, in: Ausgabe der Werke bei Marietti, Turin, Rom, in neuer Bearbeitung seit 1948, 33 Bände (stützt sich auf den Text der "Editio Leonina"), q. 2 a. 5, corp. art. und S. C. G., Band 1, Kap. 63.

¹⁷¹ Vgl. S. C. G. (Fahsel), Band 1, Kap. 65.

jedoch noch eine Schwierigkeit: Zur Erkenntnis eines Dinges ist es erforderlich, dass dessen Ähnlichkeit im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden existiert. Der menschliche Verstand nimmt die Formen auf, indem er von der Materie abstrahiert. Deshalb kann er nur das Allgemeine erkennen. Gott aber soll die Einzeldinge erkennen, obwohl deren Ähnlichkeit in ihm doch ebenfalls auf immaterielle Weise existiert. Thomas löst dieses Problem, indem er darauf hinweist, dass die Dinge Einfluss auf unseren Verstand nehmen mit Hilfe der sinnlichen Erfahrung. Die Materie kann aber als rein potentiell Prinzip wegen ihrer Seinschwäche keinen aktiven Einfluss in dieser Weise ausüben. Deshalb bleibt von der Ähnlichkeit des ganzen Dinges, wenn es zum Verstand gelangt, nur die Ähnlichkeit der Form übrig. Für Gott spielt aber die Seinschwäche der Materie keine Rolle, denn er bringt ja das Ding, dessen Ähnlichkeit in ihm als Form **und** Materie existiert, erst hervor, und daher ist es kein Widerspruch zu sagen, dass er die Materie auf immaterielle Weise erkennt.¹⁷²

Zudem fallen Wesenheit und Erkenntnis bei Gott zusammen:

„Wem also die Erkenntnis der Materie und dessen, wodurch die Materie bestimmt wird, und ferner die Erkenntnis der in der Materie individuierten Form gegenwärtig sind, dem kann auch die Erkenntnis des Einzeldinges nicht fehlen. Nun erstreckt sich die Erkenntnis Gottes bis auf die Materie und bis auf die individuierten Akzidentien und Formen, denn, da ja sein Erkennen zugleich seine Wesenheit ist, so muss er auch alles erkennen, was irgendwie in seiner Wesenheit enthalten ist.“¹⁷³

Die Erkenntnis des einzelnen ist also die Erkenntnisweise Gottes und damit die umfassendste, vollkommenste Erkenntnis.

¹⁷² Vgl. S. C. G. (Fahsel), Band 1, Kap. 65.

¹⁷³ S. C. G. (Fahsel), Band 1, Kap. 65, Nr. 2.

D.4. Die Wesensbeschreibung der Person

(S. Tabelle Person F und Graphiken Person G und H)

Die seinsmäßige Höherrangigkeit des Einzelnen gegenüber dem Allgemeinen hat als Folge eine Aufwertung der gesamten Schöpfung; besonders kommt sie aber zum Tragen in Bezug auf das Verständnis des Menschen. Hinsichtlich des Individuationsprinzips haben wir einen Unterschied festgestellt zwischen dem Menschen als Individuum und den Individuen anderer Arten: Beim Menschen ist das formgebende Prinzip, die Seele wegen ihrer teilweisen Subsistenz, da sie ein **hoc aliquid** ist, in höherem Maße Individuationsprinzip als dies bei den Wesensformen anderer Arten der Fall ist. So ist der einzelne Mensch nicht nur Exemplar einer Spezies, so wie z. B. ein einzelner Stein Exemplar der Spezies Stein. Schon in diesem Zusammenhang ist daher von einer Sonderstellung des Menschen zu sprechen.

Dieser Feststellung scheint aber die Tatsache zu widersprechen, dass Thomas im ersten Teil seiner Summa theologica, wo er über die göttlichen Personen handelt, die in der boethianischen Personendefinition enthalten Begriffe in Bezug auf ihre Anwendbarkeit auf die göttliche Personen gegen gegenteilig lautende Meinungen verteidigt:

„Deus potest dici ‚rationalis naturae‘ secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. "Individuum" autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. ‚Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat per se existere.’¹⁷⁴

Die in der Definition des Boethius verwendeten Begriffe gelten natürlich nicht univok für die menschliche Person und die göttlichen Personen, sondern sind im Sinne der **analogia entis** zu verstehen. So bedeutet beim Menschen „vernunftbegabte Natur“ eine diskursive Erkenntnisweise, d. h. die menschli-

¹⁷⁴Thomas von Aquin, Summa Theologiae, in: Die deutsche Thomasausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch – lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 3, Leipzig 1939, (Teil I, q. 27 - 43), q. 29, a. 1, ad 4 (S. Theol.).

che Vernunft ist im Gegensatz zur göttlichen in Bezug auf einen komplizierten Sachverhalt nicht fähig, diesen auf einmal zu durchschauen, sondern muss sich von einer Einsicht zur nächsten fortschreitend, ein Verständnis desselben nach und nach erarbeiten. Thomas verwendet daher zur Charakterisierung der göttlichen Natur ein anderes Adjektiv und spricht von intellektueller Natur. Die Bezeichnung „Individuum“ trifft auf die göttlichen Personen nur hinsichtlich der Eigenschaft des Individuums, der Unmittelbarkeit zu, und nicht hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung von Individuum: ein Seiendes, welches durch die **materia quantitate signata** vereinzelt ist. Substanz wiederum trifft auf Gott auch nicht zu in seiner wörtlichen Bedeutung, denn dann ist von einem Seienden die Rede, welches den Akzidentien untersteht (**substare accidentibus**), sondern Gott ist Substanz insofern, dass er durch sich selbst existiert.

Die Antwort nach der Definition der Person lautet demgemäß folgendermaßen:

„[...]licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur autem ‚hypostases‘ vel ‚primae substantiae‘. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori invenitur particulare et Individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est ‚persona‘. Et ideo in predicta diffinitione personae ponitur ‚substantia individua‘ in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem

‚rationalis naturae‘, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.“¹⁷⁵

Auf den ersten Blick scheint diese Antwort nur eine Begründung dafür geben zu wollen, dass man Individuen, welche sich durch die Eigenschaft der Vernunftbegabung auszeichnen, mit dem besonderen Namen „Person“ bezeichnen darf; ebenso wie schon die Individuen anderer Gattungen einen besonderen Namen, Hypostasen, haben, da sie im Gegensatz zu den Akzidentien, welche einen Träger benötigen, aus sich selbst vereinzelt werden. Dieser besondere Name „Person“ ist gerechtfertigt, da diese Individuen die Herrschaft über ihr Tun besitzen und nicht nur zum Tun von außen veranlasst werden. So steht in der Definition neben der Bezeichnung für die Hypostase: „individuelle Substanz“ noch die Bezeichnung: „vernunftbegabte Natur“.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob sich in Bezug auf die hypostatische Union die Vereinigung in der Natur oder in der Person vollzogen habe, erwecken auch die Ausführungen im 3. Teil der Summe zunächst den Anschein, als würde die Personenbeschreibung des Boethius unverändert übernommen. Dies gilt schon für dessen Definition des Naturbegriffes. Der Begriff **natura** hat auch nach Thomas folgende Bedeutungen: Da er von **nasci** – geboren werden – kommt, wurde er ursprünglich auf die Entstehung von Lebewesen angewandt; er bedeutete Geburt oder Fortpflanzung. Bald wurde er im übertragenen Sinne gebraucht und mit dem Ursprung der Fortpflanzung in Verbindung gebracht. Daraus, dass dieser Ursprung im Inneren der Lebewesen liegt, ergab sich die Bedeutung von **natura** als Grund und Ursache der Bewegung, die dem Dinge innerlich und äußerlich zukommt. Diese Ursachen können der Stoff oder die Form sein; beide fallen daher ebenso unter den Überbegriff **natura**. Sofern das Erzeugte dieselbe Wesenheit wie das Erzeugende hat, meint **natura** auch Wesenheit im Sinne der **differentia specifica**. In Bezug auf die hypostatische Union kann Natur nur in der letztgenannten Bedeutung gemeint sein. Thomas lehnt nun die Ansicht ab, dass die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur sich in der Natur voll-

¹⁷⁵ S. Theol. I, q. 29, a. 1, corp. art.

zogen habe und er begründet diese Ablehnung mit Hilfe einer Unterscheidung zwischen Einheit in der Natur und einer Einheit in der Person:

„Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura divina non potest esse corporis forma [...] . Unitas vero personae constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima.“¹⁷⁶

Es gibt also eine zweifache Einheit aus Leib und Seele, wobei die erste Einheit dadurch entsteht, dass sich das aktive Prinzip, die Seele als gestaltende und vollendende Wirklichkeit mit dem potentiellen Prinzip, dem Leib verbindet. Dies ist die Vereinigung in der Natur im Sinne von Wesenheit eines Seienden, als Verbindung von Form und Materie. Diese Art der Einheit aber kommt nicht in Frage für die hypostatische Union, da die göttliche Natur niemals Wesensform eines Körpers sein kann. Die zweite Einheit ist die Vereinigung in der Person; auch hier handelt es sich um eine Einheit aus Leib und Seele, allerdings mit einem anderen Ergebnis: Es entsteht eine in sich selbst stehende Wirklichkeit, ein unabhängiges Für-sich-Seiendes. Dies ist überraschend, denn wie können die Vereinigung von Leib und Seele zwei verschiedene Ergebnisse hervorbringen? Wie also unterscheiden sich diese beiden Arten von Einheiten genauerhin?

„[...]persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio [...] Et si quidem his quae ad rationem pertinent speciei nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est Individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque Individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Con-

¹⁷⁶ Thomas von Aquin, Summa Theologiae, in: Die deutsche Thomasausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch – lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 25 (Teil III), Salzburg, Leipzig 1934, q. 2, a. 1, sol. ad 2.

tingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuante. Sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur natura ipsa speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei.“¹⁷⁷

„Person“ und „Natur“ unterscheiden sich selbstverständlich, denn sonst wäre es unmöglich die Wesenheit, z. B. Mensch-Sein vom einzelnen Besitzer dieser Natur zu unterscheiden. Die Natur bezeichnet die Washeit laut Begriffsbestimmung, die Person den einzelnen Träger dieser Natur. Dieser umschließt die Natur der betreffenden Art; dies ist so zu verstehen, dass ein realer Unterschied besteht zwischen der Natur und deren Träger, da letzterer zusätzlich bestimmt ist durch Individuationsprinzipien und Akzidentien; es kommen Bestimmungen hinzu, die mit dem Wesen der Art noch nicht gegeben sind.

Die Wesenheit oder Natur kann auch als Substanz im Sinne der **substantia secunda** bezeichnet werden, während Substanz als **substantia prima**, als individuell Seiendes, mit dem Namen **suppositum** - das Untergestellte bezeichnet wird, wenn die logische Beziehung gemeint ist, und als **res naturae** - Naturding, **hypostasis** - Hypostase oder als **subsistentia** - Selbständigkeit, wenn die Wirklichkeit des Seienden gemeint ist. Als Träger einer allgemeinen Natur heißt die zweite Substanz Naturding, als ein Seiendes, das unabhängig von anderen existieren kann, heißt sie Subsistenz und als ein Seiendes, welches den Akzidentien untersteht, heißt sie schließlich Hypostase.¹⁷⁸

Da es sich hier um nichts anderes handelt, als den im Kapitel über das Individuationsprinzip bereits ausführlich besprochenen Unterschied zwischen dem Allgemeinbegriff und dem Individuum, scheint das Fazit dieser Ausführungen wiederum zu sein: Das menschliche Individuum ist wie bei Boethius

¹⁷⁷ S. Theol. III, q. 2, a. 2, corp. art.

¹⁷⁸ Vgl. S. Theol. I, q. 29, a. 2, corp. art.

lediglich ein Exemplar der Gattung Mensch. Dies würde aber dem Ergebnis widersprechen, welches wir hinsichtlich der Lehre vom Individuationsprinzip gezogen haben: Die Unverwechselbarkeit der menschlichen Person ist schon dadurch bedingt, dass die Seele nicht eine bloße Form ist, sondern eine gewisse Subsistenz aufweist; da sie Tätigkeiten ausübt, die über rein materielle Funktionen hinausgehen. Die Rede von der „Vereinigung in der Natur“ meint „Natur“ im Sinne der Definition der Spezies. Auch die Definition der Art „Mensch“ enthält Materie und Form der betreffenden Spezies; die Form jedoch als bloße Form und nicht als **hoc aliquid**.

Es besteht also ein realer Unterschied zwischen dem Allgemeinbegriff „Mensch“ und dem einzelnen Menschen, es besteht aber auch eine grundlegende Differenz hinsichtlich menschlicher Individuen und Individuen anderer Gattungen, welche in der Vernunftbegabung besteht. Aber die Frage bleibt: Wie kommt in der Personenbeschreibung des Thomas von Aquin die Unmittelbarkeit und Unverwechselbarkeit der menschlichen Person zum Tragen; wie unterscheiden sich zwei menschliche Personen voneinander, wenn sie nicht bloß zwei Exemplare einer Gattung sein sollen? Hier führt uns folgende Aussage weiter:

"Sed individuum vagum, ut ‚aliquis homo‘ significat naturam communem cum determinato modo existendi, qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine ‚singularis designati‘ significatur determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest quod ‚aliquis homo‘ significat Individuum ex parte naturae cum modo existendi, qui competit singularibus; hoc autem nomen ‚persona‘ non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura."¹⁷⁹

Thomas macht hier einen Unterschied hinsichtlich der Bedeutung, ob man das menschliche Individuum mit der Bezeichnung „irgendein Mensch“ oder „Person“ versteht. Die erste Bezeichnung ist zu sehen nur von der Zugehörigkeit des Menschen zu einer bestimmten Spezies. Von da her ist der

¹⁷⁹ S. Theol. I, q. 30, a. 4, corp. art.

Mensch gedacht vom Allgemeinen her, er ist einer von vielen, ein Exemplar einer Gattung und er nimmt teil an derselben Existenzweise, an der auch die Individuen anderer Gattungen teilhaben. Diese erschöpft sich darin, dass ein Individuum abgetrennt von anderen existiert. Wenn man den Menschen mit der Bezeichnung „Person“ versieht, nimmt man als Ausgangspunkt nicht den Allgemeinbegriff, sondern die Wirklichkeit. Er ist so verstanden als ein „für sich bestehendes Wirkliches“, d. h. seine Existenzweise übersteigt die anderer Individuen. „Personsein“ besagt das volle Für-sich-Sein eines Seienden, dessen völlige Unmittelbarkeit. Thomas erweitert also das boethianische Personenverständnis um den Aspekt, welchen Richard von St. Victor **incommunicabilis existentia** genannt hatte.

Dadurch erhält das Personsein eine besondere Würde:

„[...]personalitas necessario in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personae intelligitur.“¹⁸⁰

Thomas nimmt also offensichtlich einen Unterschied zwischen einem menschlichen Individuum und einer menschlichen Person nur hinsichtlich der Bedeutung an. Dies führt zu dem Schluss, dass zwischen menschlichem Individuum und menschlicher Person kein realer Unterschied besteht, und dass die Unmittelbarkeit schon zum Wesen des Individuums gehört. Seine Interpretation der Bedeutung von **individua substantia** in der Formel des Boethius bestätigt diese Schlussfolgerung. Er stellt sich die Frage, ob es besser sei, **substantia** im Sinne der ersten oder der zweiten Substanz zu verstehen. Er kommt zu folgendem Ergebnis: **Substantia** muss im Sinne von zweiter Substanz, als Allgemeinbegriff interpretiert werden, so dass der gesamte Ausdruck **individua substantia** dann erste Substanz bzw. Hypostase meint. Die Notwendigkeit dazu ergibt sich wiederum aus christologischen Erwägungen: Würde man umgekehrt **substantia** als erste Substanz verstehen und die Eigenschaft der Unmittelbarkeit durch **individua** ausdrücken, dann wäre die menschliche Natur Christi eine Hypostase oder erste Substanz, da sie ja auf jeden Fall mit dem Begriff **substantia** in der boethiani-

¹⁸⁰ S. Theol. III, q. 2 a. 2, sol. ad 2.

schen Formel bezeichnet werden müsste. Die Folge daraus: In Christus wären zwei Hypostasen, was zu dem Missverständnis von zwei Personen in Christus führen könnte.¹⁸¹

Mit der Eigenschaft der Würde, **dignitas** ist ein wichtiger Sachverhalt in Bezug auf das Personsein ausgedrückt und zugleich zeigt sich hier, dass Thomas von Aquin auch die Tradition, welche mit der von Alexander von Hales bevorzugten Formel – **Persona est distincta proprietate ad dignitatem pertinente** – verbunden ist, in seine Beschreibung der Person aufnimmt. In Folge dieser **dignitas** nimmt die Person einen bestimmten Platz auf der Stufenleiter des Seins ein. So vollendet die Eigenschaft, sinnlich wahrnehmen zu können, ein Tier in seiner Wesensart, während dieselbe Fähigkeit zu haben für den Menschen noch nicht die Vollendung bedeutet, da er zudem die Eigenschaft der Vernunftbegabung besitzt:

„Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae: tamen sensitivum nobilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.“¹⁸²

Fasst man das bisher Gesagte zusammen, ergibt sich folgendes: Es besteht kein realer Unterschied zwischen menschlicher Natur und menschlichem Individuum; aber es kommt keine weitere Proprietät hinzu, um die Personalität zu begründen, d. h. mit der Individuation, mit der Setzung einer vernunftbegabten Natur ins Sein ist gleichzeitig deren Personalität gegeben. Das Moment, welches die Person von der Existenzseite her bestimmt, ist das volle Für-sich-sein; das Moment, das sie von Seite des Soseins her bestimmt, ist die Vernunftbegabung; womit sowohl Willensfreiheit als auch Erkenntnisfähigkeit gemeint ist. Bei-sich-Sein und Vernunftbegabung dürfen jedoch nicht getrennt betrachtet werden, sondern die Subsistenz ist aufgrund der Vernunftbegabung gegeben. Dies haben wir schon bei der Behandlung des Individuationsprinzips gesehen: Da die menschliche Seele fähig ist, Tätigkeiten auszuüben, die über materielle Funktionen hinausgehen, weil das Ver-

¹⁸¹ Vgl. Thomas von Aquin, Das Geheimnis der Person (Summa theol. I, 29, 1 - 3), übersetzt und erläutert von A. Hufnagel, Stuttgart 1974, S. 36.

¹⁸² S. Theol. III, q. 2 a. 2, sol. ad 2.

stehen der Wesenheiten der Dinge ohne Verbindung mit dem Körper geschieht, ist sie nicht nur eine Form, sondern auch ein **hoc aliquid**. Sie ist aber nicht vollkommen selbstständig, da sie, um die Handlung des Verstehens ausüben zu können, der sinnlichen Wahrnehmung, welche nur mit Hilfe der Sinnesorgane möglich ist, bedarf. Das volle Für-sich-Sein ist eine Eigenschaft nur des ganzen Menschen; damit gewinnt die Leiblichkeit eine wichtige Bedeutung für die menschliche Personalität.

In Bezug auf die Tätigkeit des Verstehens ist die menschliche Seele grundsätzlich auf die gesamte Wirklichkeit hin offen; sie kann mit jedem Seienden übereinstimmen; dies gilt für ihre Erkenntnis- und Strebekraft: Hinsichtlich seiner Erstrebbarkeit durch den Menschen heißt ein Seiendes **bonum**, hinsichtlich seiner Erkennbarkeit **verum**:

„[...]accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae ‚quodam modo est omnia‘,[...];in anima autem est vis cognitiva et appetitiva;[...]”convenientem ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod ‚bonum est quod omnia appetunt‘, convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.“¹⁸³

Hinsichtlich Erkenntnisfähigkeit vollzieht sich diese Übereinstimmung durch eine Anpassung des Erkennenden an das erkannte Ding (**„per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam“**)¹⁸⁴

Dieser Gleichförmigkeit folgt dann die Erkenntnis desselben. (**ad quam conformitatem [...], sequitur cognitio rei**)¹⁸⁵

Aber es wird nicht nur das Objekt erkannt; den geistigen Substanzen also den vollkommensten Seienden, zu denen auch der Mensch gehört, ist es eigentümlich, im Vollzug des Erkennens der Außenwelt gleichzeitig sich selbst zu erkennen: Geistiges Sein hat eine dialogische Struktur; zum

¹⁸³ Thomas von Aquin, Von der Wahrheit, (De veritate), q. 1, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von A. Zimmermann, Hamburg 1985, a. 1.

¹⁸⁴ Vgl. Zimmermann, De veritate, q. 1, a. 1.

¹⁸⁵ Vgl. Zimmermann, De veritate, q. 1, a. 1.

geistigen Sein „gehört wesentlich die Selbstüberschreitung und die Rückkehr zu sich selbst auf dem Wege der Selbstüberschreitung.“¹⁸⁶

Denn das Erkennen einer Wirklichkeit außerhalb des Subjektes geschieht durch das Hinausgehen des erkennenden Subjektes zum Objekt. Die Selbsterkenntnis ist bei geistbegabten Wesen dadurch ermöglicht, dass gleichzeitig im Erkennen des Objektes die Reflexion auf den Erkenntnisakt erfolgt und damit die Rückkehr des erkennenden Subjektes zu sich selbst beginnt, da der Akt des Erkennens zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Ding liegt. Diese Rückkehr ist vollständig, da der Mensch aufgrund seiner Geistbegabung seine eigene Wesenheit erkennen kann. Lebewesen, die nur mit einer sensitiven Seele ausgestattet sind, können ihre eigene Wesenheit nicht erkennen, da sie nicht vollständig zu sich zurückkehren können. Sie erkennen das Objekt und sie nehmen auch Notiz von ihrer Fähigkeit, wahrzunehmen. Unbelebte Substanzen können, da sie nicht merken, dass sie tätig sind, in keiner Weise zu sich selbst zurückkehren.

„[...]substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodam modo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum; sed reditus iste completur secundum cognoscunt essentias proprias [...] Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio quia sensus non cognoscit essentiam suam:[...]Sed potentiae insibiles nullo modo redeunt super se ipsas quia non cognoscunt se agree[...]“¹⁸⁷

Je umfassender der Bereich der Außenwelt ist, auf den sich ein Seiendes beziehen kann, je mehr es also beim anderen sein kann, um so mehr scheint es auch bei sich selbst sein zu können. In der Summa contra Gentiles IV, 11

¹⁸⁶ M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 2: Gott der Eine und Dreieinige, St. Ottilien, 1979², S. 193.

¹⁸⁷ Zimmermann, De veritate, q. 1, a. 9.

versucht Thomas von Aquin zu zeigen, dass das sich das Bei-sich-Sein gemäß der Stufenordnung des Seins steigert: Je höher der Platz ist, den ein Seiendes im Reich des Seins einnimmt, umso innerlicher ist ihm das, was aus ihm hervorgeht:

„Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.“¹⁸⁸

Thomas teilt diese Verschiedenheit der Naturen in vier Bereiche ein: die unbelebten Körper, die Pflanzen, die Tiere und schließlich die vernunftbegabten Seienden. Den untersten Rang unter allen Dingen nehmen die unbeseelten Körper ein:

„In rebus enim omnibus inanimata corpora in finem locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sed enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.“¹⁸⁹

Die Wesensäußerungen der unbeseelten Körper vollziehen sich nur in der Weise, dass ein Körper auf einen anderen einwirkt. Thomas nimmt als Beispiel das Feuer, welches andere Körper entfachen kann und so an diese seine eigene Qualität und Wesensgestalt weitergibt. Dies ist ein völlig nach außen gerichtetes Wirken.

Ein Seiendes, welches in dieser Weise nur auf etwas ihm Äußerliches einwirken kann, ermangelt gänzlich des Lebens. Denn ein Lebewesen ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich selbst zum Wirken bewegen kann. Dazu sind die Seienden auf der nächsten Stufe des Seins, die Pflanzen bereits in der Lage:

„Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum,

¹⁸⁸ S. C. G., Band 4, Kap. 11; Vgl. zur gesamten folgenden Interpretation: Reto Lucius Fetz, *Ontologie der Innerlichkeit – Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1975, S. 21-25.

¹⁸⁹ S. C. G., Band 4, Kap.11.

crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae se ipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exterioria movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, movet ad aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens, quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed id colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, seminata virtute producit aliam plantam¹⁹⁰

Eine Pflanze wirkt nicht nur nach außen; sie vermag sich selbst zum Wirken zu bewegen, indem sie den ihr innerlichen Saft in den Samen umwandelt, sich selbst also in ein anderes Wesen umwandelt. Dennoch sieht man, wenn man einen Baum als Beispiel nimmt, dass sein Leben unvollendet ist, da zwar seine Wesensäußerung aus seinem Inneren hervorgeht, indem er zuerst aus dem Saft die Blüte, dann die Frucht bildet, aber die Frucht sich dann, sobald sie reif ist, von diesem Baum trennt, und eine neue Pflanze hervorbringt.

Aber die Innerlichkeit dieser Wesensäußerung ist nicht nur in Bezug auf ihr Ende unvollkommen, sondern auch in Bezug auf ihren Anfang, da auch ihr Beginn in gewissem Sinne außerhalb der Pflanze liegt, entnimmt doch der Baum den Saft, aus dem er den Samen bildet, mittels der Wurzel dem Boden:

„Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.“¹⁹¹

Die nächste Stufe im Reiche des Seins nehmen die mit einer sensitiven Seele begabten Tiere ein. Die ihnen eigentümliche Wesensäußerung, die sinnliche Wahrnehmung, nimmt zwar ihren Anfang ebenso von außen, wenn die Form des wahrgenommenen Gegenstandes zuerst den äußeren Sinnen eingepägt

¹⁹⁰ S. C. G., Band 4, Kap.11.

¹⁹¹ S. C. G., Band 4, Kap.11.

wird. Die Wesensäußerung endet aber im Inneren, indem sie schrittweise immer mehr verinnerlicht wird, denn das Wahrgenommene wird weitergegeben zuerst als Vorstellung durch die Einbildungskraft und dann als Erinnerung durch das Gedächtnis:

„Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, et ulterius in memoriae thesaurum.“¹⁹²

Das tierische Leben ist daher um vieles höher einzustufen als das Leben der Pflanzen, aber es ist dennoch noch nicht gänzlich vollendet:

„In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminum pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.“¹⁹³

Auch die sinnliche Wahrnehmung ist von der Art, dass ihr Anfangs - und ihr Endpunkt auseinanderfallen. Das tierische Lebewesen "äußert" sich zwar nur noch für sich selbst, indem das Wahrgenommene in seinem Inneren verbleibt und es nicht wie die Pflanze lediglich etwas ihm Innerliches nach außen abgibt. Aber ein Sinnesvermögen ist letztlich nur in der Lage, etwas ihm selbst Äußerliches zu verarbeiten; es gibt immer etwas anderes wieder, niemals sich selbst. Lebewesen mit einem sensitiven Vermögen können nicht auf sich selbst reflektieren. Ein Tier ist also niemals fähig, im Vollzug der sinnlichen Wahrnehmung seine eigene Wahrnehmungsfähigkeit und damit sich selbst zu erkennen.

Diese Reflexion auf das eigene Selbst kommt nur geistbegabten Lebewesen zu, deshalb stehen sie auf der höchsten Stufe des Lebens:

¹⁹² S. C. G., Band 4, Kap.11.

¹⁹³ S. C. G., Band 4, Kap.11.

„Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur; et seipsum intelligere potest.“¹⁹⁴

Die Wesensäußerung dieser Stufe des Lebens legt sich deshalb als vollendete Innerlichkeit aus, weil Anfang und Ende dieser Wesensäußerung beieinander liegen, es geistbegabten Lebewesen möglich ist, nicht nur etwas ihnen Äußerliches, sondern sich selbst wiederzugeben. So wird eine Identitätsbeziehung hergestellt zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Diese Selbsterkenntnis spricht sich aus, indem sich "der Erkennende im "Ich" selbst äußert und gegenwärtig hält."¹⁹⁵

Der Mensch besitzt sich also nach Thomas von Aquin selbst, indem er in jedem Erkenntnisakt zu sich zurückkehrt. Diese Feststellung beschert uns die wichtige Einsicht, dass menschliche Personalität nicht statisch betrachtet werden darf. Der menschliche Selbstbesitz, die Subsistenz ist vielmehr etwas Dynamisches, etwas sich ständig Ereignendes. Es ist ein Vorgang, bei dem Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein gleichsam zwei Seiten einer Medaille darstellen. So besitzt zwar der Mensch sich selbst, indem er sich selbst ergreift, aber diese Selbstbegreifung ist nur möglich, weil er nicht in sich verharrt, sondern über sich hinausgeht, um beim anderen zu sein. Denn nur weil er die Möglichkeit der Selbsttranszendenz auf die gesamte Wirklichkeit hin hat, auf die materielle Welt ebenso wie auf ein mitmenschliches Du oder auf Gott hin, ist er in der Lage, sich von anderen Seienden zu unterscheiden. Nur in dieser Abgrenzung vom anderen gewinnt er ein Ich-Bewusstsein; das Du-Bewusstsein ist daher notwendigerweise in das Ich-Bewusstsein eingeschlossen.

„Die Bezogenheit des „Ich“ auf das „Du“ ist für die Konstitution des Personalen wesentlich.“¹⁹⁶

Die menschliche Person ist aber nicht nur in ihrer **vis cognitiva** auf die gesamte Wirklichkeit hin offen, sondern auch in ihrer **vis appetitiva**; jedes

¹⁹⁴ S. C. G., Band 4, Kap.11.

¹⁹⁵ Vgl. Fetz, *Ontologie*, S. 24.

¹⁹⁶ Vgl. M. Schmaus, *Gott der Retter durch Jesus Christus*, in: *Der Glaube der Kirche*, Bd. 4 (Teilband 2 - Das Sein Jesu Christi), St Ottilien 1992², S. 160.

Seiende ist potentiell erstrebbar. In seiner Wahl, ob er das eine oder andere Gut erstreben soll, ist der Mensch frei, deshalb führt Thomas von Aquin in seiner o. a. Antwort nach der Definition der Person, an, dass die Person "Herr ihrer Tätigkeiten" sei und nicht von außen zum Handeln veranlasst wird. Aufgrund ihrer Vernunft fällt sie vielmehr selbst eine freie Entscheidung darüber, ob sie eine Tätigkeit ausführt oder nicht, denn sie kann sowohl die Mittel zur Erreichung eines Zieles, als das Ziel selbst beurteilen.¹⁹⁷

Hinsichtlich der hypostatischen Union ergibt sich aus all dem folgendes Problem: Die menschliche Natur in Christus ist eine individuelle, vernunftbegabte Natur; ihr müsste daher in gleicher Weise das Personsein zuerkannt werden wie jedem vernunftbegabten Individuum:

„Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est "persona.“¹⁹⁸

Als Folge daraus ergäben sich aber zwei Personen in Christus. Oder, wenn ihr das Personsein abgesprochen wird, ist dies möglich ohne eine Verminderung ihrer Würde?

Thomas entscheidet sich für die letztere Möglichkeit:

„Sciendum est tamen quod non quolibet Individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae: sed solum illud quod per se existit“¹⁹⁹

Nicht jedes Einzelwesen im Bereich der vernunftbegabten Natur ist als Person zu bezeichnen, nur eines, welches für sich allein existieren kann. Wieder zeigt sich: Die Subsistenz ist die wichtigste Eigenschaft der Person.

Diese Eigenschaft aber muss man der menschlichen Natur in Christus absprechen, weil sie von der göttlichen Person getragen wird. Nur diese ist eine in sich abgeschlossene Substanz. Die menschliche Natur in Christus jedoch ist zu vergleichen mit einer Hand oder einem Fuß. Sie besitzen zwar

¹⁹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, Quaestiones disputatae de veritate, q. 24, a. 1, in: Heinzmann, Thomas von Aquin, S. 188.

¹⁹⁸ S. Theol. I, q. 29, a. 1, corp. art.

¹⁹⁹ S. Theol. III, q. 2, a 2, sol. ad 3.

eine gewisse Selbstständigkeit, sind aber in einen Gesamtorganismus eingliedert.²⁰⁰

Es handelt sich um denselben Vergleich, der schon für die Seele angewandt wurde. Konsequenter Weise schließt Thomas daher auch für die Seele das Personsein aus.²⁰¹

Es wäre auch zwecklos, wenn die göttliche Person eine menschliche Person angenommen hätte, denn die letztere müsste vernichtet werden, um zwei Personen in Christus zu vermeiden.²⁰²

Der menschlichen Natur Christi fehlt ebenso wie der Seele eine wichtige Eigenschaft des Personseins, die Unmittelbarkeit. Ein Seiendes, welches sich durch diese Proprietät auszeichnet, kann nicht in den Seins bestand einer anderen Substanz aufgenommen werden.

Dies bedeutet aber keine Verminderung der Würde der menschlichen Natur in Christus:

„Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi.“²⁰³

Auch wenn angesichts der Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Natur der Ausdruck Person nur noch der göttlichen Natur zugesprochen werden kann, da diese der Träger des Ganzen ist, bedeutet es dennoch keine Verminderung der Würde der menschlichen Natur. Im Gegenteil, die **dignitas** der menschlichen Natur Christi wird sogar erhöht; sie wird gleichsam auf eine höhere Stufe des Seins gehoben, da sie nun von einem Wesen getragen wird, welches vollkommener ist als sie selbst.

²⁰⁰ Vgl. S. Theol. III, q. 2, a. 3, sol. ad 2.

²⁰¹ Vgl. S. Theol. I, q. 29, a. 1, sol. ad 5.

²⁰² Vgl. S. Theol. III., q. 4, a 2, corp. art.

²⁰³ S. Theol. III, q. 2, a 2, sol. ad 2.

D.5. Vergleich der Personenbeschreibung des Hl. Thomas mit denjenigen von Boethius bis Duns Scotus.

Die folgende, die jeweiligen Ansätze vergleichende Zusammenfassung, geht davon aus, dass die Autoren versuchen, gleiche oder ähnliche Sachverhalte durch verschiedene Begrifflichkeiten oder Beschreibungen zum Ausdruck zu bringen. Sicherlich bedingt dieses Vorgehen eine gewisse Vereinfachung, hat aber den Vorteil, dass die gemeinsame Tradition zum Vorschein kommt. Orientieren soll sich die Zusammenfassung an den übergeordneten Gesichtspunkten von Vereinzelung oder „Istheit“ und Einmaligkeit oder „Diesheit“. Bei allen Autoren, ausgenommen Johannes Duns Scotus, ist das Individuum durch „Istheit“ und die Person durch „Diesheit“ bestimmt. „Istheit“ meint das bloße Dasein eines Seienden, abgetrennt existierend von anderen, „Diesheit“ hingegen schließt dessen Unverwechselbarkeit, Unaustauschbarkeit ein. Die „Diesheit“ wird wiederum bewirkt durch personale Eigentümlichkeiten, die bei den jeweiligen Autoren verschieden interpretiert werden. Nur Johannes Duns Scotus lässt die „Diesheit“ schon mit der Individuation gegeben sein; die personale Proprietät besteht bei ihm in einer als Nicht – Abhängigkeit von anderen verstandenen Unmittelbarkeit.

Boethius trennt als erster terminologisch exakt die Begriffe **natura** und **persona**, aber es gelingt ihm mittels seiner Definition nicht, die Einmaligkeit des menschlichen Individuums zu veranschaulichen; seine Definition besagt nichts weiter als die Vereinzelung einer vernünftigen Natur.

Richard von St. Victor bezeichnet die Seele einerseits als eine Substanz, andererseits integriert er aber die Leiblichkeit in sein Gesamtbild der Person. Ihm gelingt es auch ausgehend von seiner Trinitätsspekulation, die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit des menschlichen Individuums zum Ausdruck zu bringen, indem er den Begriff **individua substantia** unterteilt in mittelbare Existenz nach gemeinsamen Eigenschaften und unmittelbare nach solchen Proprietäten, die nur einem Seienden zukommen, und sodann

in seiner Definition der Person nur die **incommunicabilis existentia** zum Ausdruck bringt. Auf diese Weise gelangt er in Bezug auf die Wesensbeschaffenheit der Person zu seinem originellen Verständnis einer aus dem Eigennamen abgeleiteten unmitteilbaren Existenz. Die personale Proprietät des Daniel, die seine Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, oder seine „Diesheit“ ausmacht, besteht aus zwei Faktoren, der Danielität und einer bestimmten Herkunft. Da letztere Bestimmung das einzige Unterscheidungskriterium für die göttlichen Personen darstellt, wird der Heraus-Stand seit Richard von St. Victor zu einer wichtigen Kategorie neben dem Selbststand. Mit der Bezeichnung des unmitteilbaren **quale quid** als Danielität des Daniel wird konsequent vom Individuum her gedacht, denn die Danielität ist keine allgemeine Bestimmung, die allen Individuen in gleicher Weise zukommt wie Herkunft, Subsistenz usw.

Alexander von Hales steht in der von Wilhelm von Auxerre herkommenden Tradition, die die Würde des Personseins zur wichtigsten Kategorie erhebt. Die Person ist Bestandteil der höchsten Seinstufe, des **esse morale**. Die von ihm bevorzugte Definition lautet demgemäß: **Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente**. Die analoge Verwendung des Personenbegriffes gilt für Christus, für den Menschen und die Seele, wobei es eine „Intensivierung“ des Personseins von unten nach oben gibt gemäß den die **proprietas personalis** bedingenden Eigenschaften und einer damit verbundenen Steigerung an Würde. Vereinzelung und Einmaligkeit sind bei ihm nicht getrennt, sondern als Eigenschaften in der personalen Proprietät enthalten, welche er auch nach Richard von St. Victor den singulären Existenzmodus einer vernünftigen Natur nennt. Wenn auch die **anima separata** ebenfalls Person ist, wird der Leiblichkeit der menschlichen Person Rechnung getragen, steht doch der ganze Mensch aus Leib und Seele wegen der Eigenschaft der Unmitteilbarkeit auf einer höheren Stufe des Personseins. Es ist jedoch eine Unmitteilbarkeit, die nicht absolut ist; es besteht in der menschlichen Person ein Ansatzpunkt für das Wirken einer göttlichen Person, sonst wäre eine hypostatische Union unmöglich. Bei dieser Verbindung geht die **proprietas personalis** der menschlichen Natur nicht verlo-

ren; sie ist in der Proprietät der göttlichen Person im Hegelschen Sinne „aufgehoben“. Alexander von Hales gelingt es auf diese Weise, an der Lehre von der Enhypostasie festzuhalten, ohne am Menschsein Jesu Abstriche machen zu müssen. Im Gegenteil: Die Würde der menschlichen Natur ist erhöht; sie wird, indem sie von der göttlichen Natur getragen wird, auf eine höhere Stufe des Personseins gehoben.

Bei Thomas von Aquin wird am deutlichsten sichtbar, dass aus der Definitionsformel allein das Personenverständnis eines Autors nicht erschlossen werden kann. So übernimmt er zwar aus der Tradition die Definition des Boethius, füllt sie aber mit einem völlig neuen Inhalt. Bei Boethius ist die Person lediglich ein Exemplar der Spezies "vernunftbegabte Lebewesen", da **individua substantia** nur „vereinzelte Substanz“ bedeutet. Thomas von Aquin indessen gelingt es mittels seiner Auffassung von der Seele als **hoc aliquid** und seinem besonderes Verständnis von Subsistenz als Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein, dem Ausdruck **individua substantia** neben der Vereinzelung auch die Implikation der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit zu verleihen. Ebenso wird das mit einbezogen, was Richard von St. Victor mit **incommunicabilis existentia** bezeichnet hatte, eine unverwechselbare Existenz, welche das volle Für-sich-Sein besitzt und deshalb unmitteilbar ist. Die vernunftbegabte Seele ist nicht nur **forma** allein, sondern sie ist aufgrund ihrer teilweisen Subsistenz neben der **materia quantitate signata** als Individuationsprinzip zu bezeichnen. Ihre Subsistenz wiederum ergibt sich aus ihrer Fähigkeit der Vernunftbegabung, ist doch die Wesenserkenntnis der Objekte und die Erkenntnis des eigenen Selbst unabhängig von materiellen Vorgängen. Dennoch besitzt die **anima** nicht die volle Selbstständigkeit, da die Erkenntnis der Wesheiten der Objekte sowie des eigenen Selbst ohne die sinnliche Wahrnehmung nicht möglich sind. So ist nur der ganze Mensch als Person zu bezeichnen, nur er besitzt das volle Für - sich - sein. Damit wird die Leiblichkeit zu einer wichtigen Kategorie für das Personsein. Der Begriff **subsistentia**, der bei Boethius für Allgemeinbegriff und Individuen und bei Richard von St. Victor, wenn man von der relativen Unklarheit seiner Begriffe einmal absieht, die Wesenheit meint, durch welche

die Substanz selbstständig ist, gilt für Thomas von Aquin nur für das Individuum. Dem Allgemeinen eignet lediglich ein abgeleitetes Sein; die Erkenntnis des Allgemeinbegriffes ist die Weise wie der Mensch erkennt. Höherwertiger ist die Erkenntnis des Einzelnen; sie ist die Weise wie Gott erkennt. Wegen der Fähigkeit der Selbsterkenntnis, welche als vollendete Innerlichkeit ausgelegt werden kann, nimmt die Person den höchsten Platz im Reich des Seins ein. Dies macht ihre besondere Würde aus; sie gehört dem Seinsbereich an, den Alexander von Hales das **esse morale** nennt; Thomas von Aquin bezieht also auch implizit das mit der Definition: **Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente** gemeinte in sein Überlegungen ein. Dies lässt insbesondere auch die Christologie erkennen: Obwohl die menschliche Natur in Christus ihre volle Subsistenz verliert, wird ihr dennoch nicht die Würde genommen; sie wird im Gegenteil noch erhöht, weil sie von der göttlichen Natur getragen wird. Indem er der menschlichen Natur eine eingeschränkte Subsistenz zuschreibt und sie direkt mit der Seele vergleicht, gelingt es ihm, das wahre Menschsein Jesu zu bewahren. Die boethianische Definition gilt so weder für die Seele, noch für die menschliche Natur in Christus; beide können nicht als Personen bezeichnet werden. Die Unterscheidung von **aliquis homo** und **persona** ist fiktiv; es besteht kein Unterschied zwischen einem menschlichen Individuum und einer Person; mit der Individuation einer vernunftbegabten Natur ist eine Person gegeben; die **proprietas personalis** besteht im vollen Für - sich - sein einer vernunftbegabten Natur. Aber sie zeigte uns, dass andere Individuen lediglich Exemplare ihrer jeweiligen Gattungen sind; ihre Seinsweise erschöpft sich darin, dass sie abgetrennt von anderen Individuen existieren. Die Einmaligkeit eines nicht durch Vernunftbegabung gekennzeichneten Einzelwesens kann in diesem Rahmen nicht gedacht werden; z. B. sind zwei Tiere, die derselben Art zugehören, grundsätzlich verwechselbar und austauschbar.

Johannes Duns Scotus hingegen lässt die Einmaligkeit schon mit der Vereinzelung gegeben sein; jedes Individuum, sogar im Bereich des Unbelebten, ist infolge der positiven Entität der **haecceitas** unaustauschbar und unver-

wechselbar, auch wenn dies der menschliche Erkenntnis, z. B. bei zwei völlig gleichen Steinen, nicht zugänglich ist. Die **proprietas personalis** besteht dann nur noch in der Unmittelbarkeit, die er als etwas Negatives, als eine Unabhängigkeit von einem anderen Seienden versteht. Vom Inhalt her liegt der **proprietas personalis** jedoch ein positiver Aussagegehalt zugrunde, welcher bedeutet, dass die Person in ihrer Existenz von keiner anderen Person abhängig ist, und dass sie auch keine Neigung besitzt, sich von einer anderen Person abhängig zu machen. Die Würde der Person besteht für Johannes Duns Scotus nicht aufgrund der Unmittelbarkeit selbst, vielmehr in der dieser zugrundeliegenden Geistnatur, also im **esse per se** einer vernunftbegabten Natur. Diese Bestimmung der menschlichen Personalität als etwas formal Negatives resultiert aus christologischen Überlegungen; der menschlichen Natur in Christus soll keine positive Bestimmung des Menschseins fehlen. Er denkt von der Menschlichkeit Jesu her und liegt damit auf der Linie des Alexander von Hales. Bei der Beurteilung der negativen Bestimmtheit der menschlichen Personalität ist daran zu denken, dass zwischen der durch die **haecceitas** bestimmten Singularität und der durch die Unmittelbarkeit bestimmten Personalität nur eine **distinctio formalis** besteht; in der Sache fallen Individuum und Person zusammen. Diese Überlegung führt zu der überraschenden Einsicht, dass zwischen der aus dem Eigennamen abgeleiteten personalen Proprietät, der **danielitas** aus der Personenbeschreibung des Richard von St. Victor und der **haecceitas** große Ähnlichkeit besteht. Nun kehren wir zur Vorsehung zurück und wenden uns nach einer kurzen Biographie von Leibniz und einer Einleitung einer Schrift zu, die im Vergleich zur Theodizee kaum beachtet wird. Es handelt sich um eine Abhandlung mit dem Titel:

„Causa Dei asserta per Justitiam ejus cum ceteris ejus Perfectionibus cunctisque Actionibus conciliatam, wörtlich:

Verfechtung der Rechtssache Gottes auf Grund seiner Gerechtigkeit, die mit seinen übrigen Vollkommenheiten und seinem ganzen Handeln im Einklange steht.“²⁰⁴

Diese Schrift, die ich im Folgenden abgekürzt als **Causa Dei** bezeichnen werde und deren Absätze ich als Paragraphen benennen will, stellt m. E. das Ergebnis der denkerischen Bemühungen um die Vorsehung dar. Denn gerade der Inhalt der Rede von der b. a. m. W., mit der er sein Verständnis der göttlichen Vorsehung umschreibt, ist in der Theodizee noch nicht vollständig begrifflich umrissen. Beim Lesen der **Causa Dei** verdeutlicht sich, dass es Leibniz nicht nur um eine Rechtfertigung Gottes, sondern vielmehr um die Aufdeckung der Gerechtigkeit Gottes geht. So kann man diese Schrift als Kurzfassung des christlichen Glaubens bezeichnen, konzentriert auf all die Themen, welche für eine Apologie der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes von Bedeutung sind. Deshalb finden wir außer der Rechtfertigung Gottes an geschichts der Übel eine ausführliche Gnadenlehre. Es fehlt auch nicht das übernatürliche Ziel, zu dem die göttliche Gnade den Menschen führen und derjenige, der den Menschen zu diesem Ziel leiten soll: Jesus Christus.²⁰⁵

²⁰⁴ Kindt, Plädoyer für Gottes Gottheit, S. 18–19.

²⁰⁵ Leibniz kennt also mitnichten, wie es Franz Xaver Kiefl schon 1903 behauptete, „nur eine natürliche Begründung des Glaubens“ und steht deshalb „außerhalb des offenbarungsgläubigen Christentums, vielmehr geht er vom Gottesbild des Neuen Testaments aus und versucht dieses denkerisch zu untermauern: Franz Xaver Kiefl, Der Friedensplan des Leibniz, Paderborn 1903, S. 5.

E. Vorsehung bei Leibniz - Plädoyer für Gottes Gottheit²⁰⁶

E.1. kurze Lebensbeschreibung²⁰⁷

Gottfried Wilhelm Leibniz wurde zwei Jahre vor Beendigung des dreißigjährigen Krieges in Leipzig geboren. Der Westfälische Friede beendete diese schreckliche Heimsuchung Europas, welche mit einer Erhebung der Protestanten in Böhmen begonnen und sich auf ganz Europa ausgebreitet hatte. Die Zivilbevölkerung Deutschlands verminderte sich in Folge der Plünderungen und Zerstörungen auf fast die Hälfte. Frankreich stieg zum mächtigsten Staat Europas auf; die Habsburger erlangten die Souveränität in ihren ererbten Ländern Österreich, Böhmen und Ungarn.

Sie konnten damit Frankreich einiges entgegensetzen, während vom Heiligen Römischen Reich kaum mehr übrigblieb als ein leeres Rechtsinstitut.²⁰⁸

Als wichtigstes Ergebnis des Westfälischen Friedens lässt sich eine Spaltung Deutschlands in einen protestantischen Norden und einen katholischen Süden festhalten.²⁰⁹

„Eine neue Form der absoluten Monarchie brachte den [...] starken zentralistischen und effektiven Staat hervor, was schließlich zu einem alle Reformen erstickenden Konservativismus führte.“²¹⁰

Außenpolitisch ging man aus dem Bestreben, einen weiteren schrecklichen Krieg zu verhindern, gegen jeden Fürsten vor, der das Gleichgewicht der Mächte zu gefährden drohte.²¹¹

²⁰⁶ So bezeichnet Karl Kindt seine Übersetzung der "Causa Dei" aus dem Jahre 1947

²⁰⁷ Ich erwähne in dieser Biographie vornehmlich die für diese Untersuchung wichtigen Ereignisse.

²⁰⁸ Vgl. Eric J. Aiton, Gottfried Wilhelm Leibniz, eine Biographie, Frankfurt am Main und Leipzig 1991, S. 13.

²⁰⁹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 13.

²¹⁰ Aiton, Leibniz, S. 14.

²¹¹ Vgl. Aiton, S. 14-15.

Das frühe 17. Jahrhundert brachte umstürzende Neuerungen auf den Gebieten der Wissenschaften. Johannes Kepler entdeckte die Gesetze der Planetenbewegungen. Francis Bacon kam mit Hilfe einer neuen Methode, der Induktion, zu wissenschaftlichen Ergebnissen. Systematische Beobachtung und Experimente lösten die scholastische Methode ab. Der naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt dienten neue Instrumente, z. B. das Mikroskop. Anton Leeuwenhoek fand eine ganze Welt winziger Lebewesen und konnte die Theorie des Blutkreislaufes von William Harvey bestätigen.

René Descartes mechanischer Naturbegriff sollte ein Jahrhundert lang großen Einfluss auf die Philosophie und die Naturwissenschaft bekommen.²¹²

Auch die Mathematik machte große Fortschritte.²¹³

„So war alles für den Auftritt des jungen Leibniz auf der internationalen Bühne vorbereitet.“²¹⁴

Nachdem Leibniz im Jahre 1652 im Alter von nur sechs Jahren seinen Vater verloren hatte, kümmerte sich seine Mutter nur noch um die Erziehung ihrer Kinder. Leider verlor Leibniz auch seine Mutter früh im Alter von 17 Jahren. Sie war ein Vorbild an Frömmigkeit für ihre ganze Umgebung. Diese Tugend und ihr auch insgesamt vorbildlicher Charakter prägten Leibniz sehr.²¹⁵

„So glich er in seiner bewundernswerten sittlichen Haltung der Mutter in vielem.“²¹⁶

Leibniz besuchte von 1653 bis 1661 die Nikolaischule in Leipzig. In dieser Zeit brachte er sich selbst Latein bei mit Hilfe einer Liviusausgabe, die er zuhause gefunden hatte. 1654 erhielt er auf die Fürsprache eines gebildeten jungen Adligen, welcher sein Talent entdeckt hatte, Zugang zu der Bibliothek seines Vaters. Dort studierte er die lateinischen Klassiker und die Kirchenväter. So beherrschte er schon mit 12 Jahren fließend Latein und fing an, Griechisch zu lernen.²¹⁷

²¹² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 20.

²¹³ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 22–23.

²¹⁴ Aiton, Leibniz, S. 25.

²¹⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 26–27.

²¹⁶ Aiton, Leibniz, S. 27.

²¹⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 27.

Am Pfingstfest des Jahres 1659 trug er ein lateinisches Gedicht vor, das er in nur drei Tagen geschrieben hatte.²¹⁸

Mit 14 Jahren fing er an, sich mit aristotelischer Logik zu beschäftigen sowie mit scholastischer und neuerer Metaphysik und Theologie. Er las die Werke der berühmten katholischen und protestantischen Kontroverstheologen. Diese Lektüre bestätigte ihn in seiner Bevorzugung des gemäßigten Augsburger Glaubensbekenntnisses.²¹⁹

Ostern 1661 begann er mit dem Studium an der Leipziger Universität. Er belegte Philosophie und Mathematik. Das Niveau der mathematischen Vorlesungen enttäuschte ihn sehr. Mit seinem philosophischen Lehrer, Jakob Thomasius dagegen, hatte er mehr Glück.²²⁰

Bei diesem schrieb er, kaum 17jährig, eine Arbeit, mit der er das Bakkalaureat erreichte.²²¹

Diese Arbeit, welche „Metaphysische Abhandlung über das Individuationsprinzip“ lautete, ist von entscheidender Bedeutung für seine spätere Lehre über die Person. Im Sommersemester 1663 studierte Leibniz an der Universität Jena Mathematik bei Erhard Weigl.²²²

1664 erwarb er den Magistergrad in Philosophie.²²³

Es folgten das Bakkalaureat in der Rechtswissenschaft und die Habilitationsschrift in der Philosophie.²²⁴

Da ihm seine Heimatstadt den Dokortitel in Jura verweigerte, ging Leibniz nach Altdorf bei Nürnberg. Dort promovierte er mit großem Erfolg, lehnte aber eine ihm angebotene Professur ab. Er wollte der Wissenschaft auf andere Weise dienen.²²⁵

1667 wollte Leibniz nach Holland reisen. Kurz vor der geplanten Abreise lernte er jedoch Johann Philipp von Schönborn in Mainz kennen, der ihn, den kaum 24jährigen, zum Richter am höchsten Gerichts des Kurfürstentums

²¹⁸ Vgl. Aiton, S. 26–27.

²¹⁹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 28–29.

²²⁰ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 29.

²²¹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 29–30.

²²² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 32.

²²³ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 33.

²²⁴ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 35.

²²⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 41–42.

und der Erzdiözese ernannte. Von da an förderte ihn auch der berühmte Staatsmann Baron Johann von Boineburg.²²⁶

In seinem Auftrag übernahm er verschiedene Aufgaben. Eine enge Freundschaft entwickelte sich.²²⁷

Boineburg war ein frommer Mann und zum Katholizismus konvertiert. Leibniz und Boineburg setzten sich sehr für die Wiedervereinigung der Kirchen ein.²²⁸

Beide waren entschlossen, „gegen die gemeinsamen Feinde des Christentums und der Religion zu kämpfen.“²²⁹

Bald nachdem Leibniz Boineburg kennengelernte hatte, sandte er ihm einen Aufsatz, in dem er die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele verteidigte.²³⁰

Leider starb Boineburg schon im Dezember 1672 an einem Schlaganfall.²³¹

Leibniz hielt sich von 1672 bis 1676 mit kurzen Unterbrechungen in Paris auf. Dort traf er den Jansenisten Antoine Arnauld und den gefeierten Wissenschaftler Christian Huygens. 1673 reiste er nach London, wo er seine Rechenmaschine vorführte.²³²

Sie konnte alle vier Grundrechenarten durchführen. Am 12. Februar erhielt er die Nachricht vom Tod des Mainzer Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn, ein Ereignis, das für seine weitere Laufbahn von entscheidender Bedeutung werden sollte.²³³

Nach Paris zurückgekehrt, erhielt er mehrere Stellenangebote, lehnte diese jedoch ab, weil es ihm nicht so sehr um Geld ging.²³⁴

Vielmehr war er an so viel Freiheit wie möglich interessiert, „um etwas Nützliches für das allgemeine Wohl zu tun.“²³⁵

²²⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 44–45.

²²⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 47.

²²⁸ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 48–49.

²²⁹ Aiton, Leibniz, S. 49.

²³⁰ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 49.

²³¹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 69.

²³² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 73.

²³³ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 75.

²³⁴ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 76.

²³⁵ Aiton, Leibniz, S. 76.

In der folgenden Zeit beschäftigte sich Leibniz intensiv mit mathematischen Problemen.²³⁶

Im Januar 1676 wurde er von Herzog Johann Friedrich von Hannover zum Rat ernannt.²³⁷

Leibniz reiste über Amsterdam, wo er mit Baruch Spinoza zusammentraf. Von dessen grundlegenden Werk, der Metaphysik, war Leibniz nicht besonders begeistert. Vor allen lehnte er Spinozas pantheistische Identifikation Gottes mit dem Universum und seinen strikten Determinismus, der Gott und dem Menschen jede Handlungsfreiheit raubt, ab.²³⁸

Er gab Spinoza schriftliche Aufzeichnungen mit dem Titel: „Quod ens perfectissimum existit“. Sie enthalten einen Gottesbeweis, welcher das ontologische Argument einschränkt. Aus der bloßen Möglichkeit Gottes, so Leibniz, lässt sich dessen Existenz nicht folgern. Man benötigt ein weiteres Argument, „die Vorstellung vom Besten oder Vollkommensten.“²³⁹

„Da Gott alle Vollkommenheiten besaß, hatte er den höchsten Anspruch auf Existenz und in Übereinstimmung mit seiner Vollkommenheit entschied er sich, die beste aller möglichen Welten zu schaffen.“²⁴⁰

Kurz darauf entwickelte Leibniz Gedanken, die zu seiner endgültigen Lehre über die Monaden führten.²⁴¹

In Hannover wurde Leibniz 1676 zum Hofrat befördert. Der Herzog war wie Boineburg katholisch geworden und fromm. Er behandelte Leibniz großzügig und gab ihm viel Zeit für seine Studien. Dies rührte vermutlich von einer Empfehlung Antoine Arnaulds her, die den Herzog zutiefst beeindruckt hatte.²⁴²

²³⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 79–94.

²³⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 95.

²³⁸ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 109.

²³⁹ Aiton, Leibniz, S. 110.

²⁴⁰ Aiton, Leibniz, S. 110–111.

²⁴¹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 111.

²⁴² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 114.

Arnauld hatte einem Franziskaner am Hof geschrieben, „dass es Leibniz nur an der wahren Religion (dem Katholizismus) fehle, um einer der größten Männer des Jahrhunderts zu sein.“²⁴³

1678 warnte Leibniz wiederum seine Freunde vor den Lehre Baruch Spinozas. Sie könne gefährlich für diejenigen werden, die sich intensiver mit ihr beschäftigen. Außer dem Pantheismus lehnte Leibniz Spinozas Auffassung ab, Gott hätte nur diese Welt erschaffen können. Dies käme einer Aufhebung der Wahlfreiheit Gottes gleich.²⁴⁴

In der nächsten Zeit nahm Leibniz seinen Plan wieder auf, die Wiedervereinigung der Kirchen zu erreichen und versuchte, den Herzog dafür zu gewinnen. Er war der Auffassung, dass ein Lutheraner allen Beschlüssen des Trienter Konzils zustimmen könne. Er hatte schon mit Boineburg die Veröffentlichung einer Schrift geplant, welche die Versöhnung zwischen Katholiken und Protestanten fördern sollte. Leider starb der Herzog im Januar 1689, so dass auch der zweite Versuch in dieser Angelegenheit scheiterte.²⁴⁵

Im März 1680 bezog der neue Herzog Ernst August seine Residenz in Hannover. Leibniz freundete sich mit dessen Gemahlin Sophie an. Wenn beide in Hannover weilten, war er fast jeden Tag in Herrenhausen zu Gast. Sophie sagte bald, Leibniz` Neujahrswünsche seien ihr lieber als alle Grüße, die sie von Königinnen und Prinzen empfangen hatte. Sophie war im Gegensatz zu ihrem Gatten allen wissenschaftlichen Fragen sehr aufgeschlossen.²⁴⁶

Sophie war die einzige, mit der sich Leibniz über wissenschaftliche Themen austauschen konnte.²⁴⁷

Bei der Beerdigung Johann Friedrich lernte Leibniz den Landgrafen Ernst von Hessen Rheinfels kennen, der ihn in seinen Plänen zur Versöhnung der Christenheit unterstützte.²⁴⁸

²⁴³ Aiton, Leibniz, S. 114.

²⁴⁴ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 127.

²⁴⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 152–153.

²⁴⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 155.

²⁴⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 254–255.

²⁴⁸ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 158.

Im März 1683 traf Leibniz mit Christobal de Rojas y Spinola, den Bischof von Tina zusammen, der nach Hannover gereist war, um mit evangelischen Vertretern über die Wiedervereinigung zu sprechen.²⁴⁹

Ein halbes Jahr später versuchte Landgraf Ernst, Leibniz zum Katholizismus zu bekehren. Leibniz antwortete ihm, er könne die Unfehlbarkeit der Kirche „in allen für das Heil notwendigen Glaubensfragen“ akzeptieren.²⁵⁰

„Wenn er durch seine Geburt zur katholischen Kirche gehört hätte, wäre er katholisch geblieben, es sei denn, man hätte ihn exkommuniziert. Aber da er außerhalb der katholischen Kirche geboren und erzogen worden sei, wäre es nicht ehrenhaft, einer Gemeinschaft beizutreten, die sich gegen philosophische und wissenschaftliche Behauptungen stellte, die er für wahr und wichtig halte.“²⁵¹

Als Beispiel führte Leibniz die kopernikanische Theorie an.²⁵²

1686 verlegte Leibniz einen philosophischen Aufsatz, der seine endgültige Erkenntnistheorie enthält. Der Titel lautet in Deutscher Sprache: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen.²⁵³

In den folgenden Jahren verfasste Leibniz vermutlich sein „Systema Theologicum“. In dieser Schrift stellte sich Leibniz auf den Standpunkt eines Katholiken hinsichtlich der Wiedervereinigung. Er wollte sie anonym veröffentlichen, um ein vorurteilsfreies Lesen zu ermöglichen.

Im Jahre 1686 begann Leibniz einen Briefwechsel mit Antoine Arnauld. Leibniz hatte den berühmten französischen Jansenisten um seine Meinung über seinen ‚Discours de la Metaphysique‘ gebeten. Arnauld befürchtete, dass die Freiheit Gottes durch Leibniz` Verständnis der individuellen Substanz gefährdet sei.²⁵⁴

²⁴⁹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 182–183.

²⁵⁰ Aiton, Leibniz, S. 183.

²⁵¹ Aiton, Leibniz, S. 183.

²⁵² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 183.

²⁵³ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 174.

²⁵⁴ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 194.

In den Jahren 1687–1690 unternahm Leibniz eine große Reise nach Süddeutschland, Österreich und Italien auf der Suche nach den Ursprüngen des Hauses Braunschweig–Lüneburgs.²⁵⁵

Im Frühjahr 1696 besprach Leibniz mit Herzog Rudolf August während seines Aufenthaltes in Wolfenbüttel sein binäres System. Herzog Rudolf sah in der Methode, Zahlen aus der Null und der Eins zu entwickeln, einen Anklang an die Schöpfung aus dem Nichts. Leibniz schenkte dem Herzog im August 1697 eine Medaille, welche diese Analogie darstellte.²⁵⁶

Nach dem Tod des Kurfürsten wurde Georg Ludwig, der älteste Sohn von Ernst August Chef des Welfenhauses. Dieser hatte wenig Verständnis für die vielfältigen Beschäftigungen von Leibniz und unterstützte ihn nicht in derselben Weise wie sein Vater. Dagegen fand er in Sophie Charlotte, der einzigen Tochter der Herzogin Sophie, eine Förderin.²⁵⁷

Sophie Charlotte wurde 1668 geboren. Im Alter von 16 Jahren heiratete sie den Kurfürsten von Brandenburg. Zunächst sah sie in Leibniz nur den Freund ihrer Mutter. Als jedoch ihr politischer Einfluss nach dem Sturz ihres Gegners Danckelmann gestiegen war, suchte sie die Freundschaft von Leibniz und lud ihn nach Berlin ein.²⁵⁸

Im Mai 1700 besuchte Leibniz Sophie Charlotte zum ersten Mal, nachdem ein längerer Briefwechsel vorausgegangen war. In ihrem wunderschönen Schloss, das damals noch im Bau war, sollte die Hochzeit der Prinzessin Luise Dorothea, der Tochter des Kurfürsten aus erster Ehe, stattfinden. Nach den Hochzeitsfeierlichkeiten schrieb Leibniz für Charlotte eine erste philosophische Abhandlung, welche den wahren Unterschied zwischen Körper und Geist beinhaltete.²⁵⁹

Er verwendete einfache philosophische Argumente, die er mit Bibelzitate bekräftigte. Für Herzogin Sophie verfasste er eine anspruchsvollere Schrift mit ähnlichem Inhalt, da die philosophischen Gespräche mit ihr schon meh-

²⁵⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 204–205.

²⁵⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 301.

²⁵⁷ Vgl. Aiton, S. 317.

²⁵⁸ Vgl. Aiton, S. 369.

²⁵⁹ Vgl. Aiton, S. 371.

rere Jahre andauerten. Es handelte sich um einen Beweis für die Immaterialität der Seele: Die Materie sei unendlich teilbar, deshalb müssten die wahren Einheiten immateriell sein. Diese Einheiten oder Monaden seien nicht alle gleich vornehm. In den organischen Körpern gäbe es nur eine herrschende Monade, die ihre Seele sei.²⁶⁰

„Es ist das ‚Ich‘ in uns, das den meisten anderen Seelen übergeordnet ist, weil es Geist [...] ist und in universellen, notwendigen und ewigen Wahrheiten vernünftig denkt, in Wahrheiten also, die sich nicht auf die Sinne gründen, auch nicht auf Induktion von Beispielen, sondern auf das innere, göttliche Licht der Ideen, das die richtige Vernunft ausmacht.“²⁶¹

Eine sehr glückliche Zeit für Leibniz wie für Sophie Charlotte war der Sommer 1702.²⁶²

In der Abhandlung, die Leibniz im Anschluss an die Sommergespräche im Park verfasste, ging es um zwei Fragen, zum einen, „ob es in unseren Gedanken etwas gibt, was nicht von den Sinnen stammt“, zum anderen, „ob es in der Natur etwas gibt, das nicht materiell ist.“²⁶³

Seine Position zur ersten Frage fasst Leibniz in einer seiner bekanntesten Aussagen folgendermaßen zusammen:

„Im Verstand gibt es nichts, was nicht in den Sinnen wäre, ausgenommen den Verstand selbst oder den Verstehenden.“²⁶⁴

Ein anderes Thema war die Kritik Pierre Bayles an der prästabilierten Harmonie und dessen Vorbehalte gegen die Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft. Leibniz gab Sophie Charlotte zu verstehen, dass Pierre Bayles Argumente, mit welchen er die Widersprüche zwischen Glaube und Vernunft zeigen wolle, nicht so einleuchtend seien wie die Gegner der Religion dies gerne hätten. Sophie Charlotte bat Leibniz, seine Antworten auf Pierre Bayles Einwürfe gegen die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzuschreiben. Dies war

²⁶⁰ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 371–372.

²⁶¹ Aiton, Leibniz, S. 372.

²⁶² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 376.

²⁶³ Aiton, Leibniz, S. 378.

²⁶⁴ Aiton, Leibniz, S. 378.

der Ursprung der Theodizee, die Leibniz jedoch erst mehrere Jahre nach dem Tod der Königin veröffentlichte.²⁶⁵

So stellen die *Essais de Theodicée*, eine umfangreiche Darstellung der göttlichen Vorsehung, der menschlichen Freiheit und dem Ursprung des Bösen, ein Denkmal für Sophie Charlotte dar.²⁶⁶

Leibniz sollte Sophie Charlotte nur noch zwei Mal sehen, im August 1703 und im Januar 1705. Denn ein paar Wochen nach ihrem letzten Treffen wurde sie plötzlich schwer krank und verstarb am 01. Februar 1705. Die Trauer über ihren Tod brachte Leibniz selbst an den Rand schwerer Krankheit. Das Gedicht, welches er zu ihrem Andenken und zu seinem eigenen Trost verfasste, beinhaltete eine Zusammenfassung seiner Philosophie und Theologie:

Es dreht sich um die beiden Pole seines Denkens, die Monade, die aus ihrer Perspektive das gesamte Universum darstellt und die Vorsehung Gottes, welche die Hoffnung vermittelt, die Königin werde für immer Mitglied im Staat Gottes sein.²⁶⁷

Anfang 1708 erinnerte ein Theologe Leibniz, dass er vor genau 40 Jahren seine Heimatstadt Leipzig verlassen habe. Dieser erwiderte, er habe niemals Zorn gegenüber den Leipziger Bürgern empfunden, im Gegenteil liebe er seine Heimatstadt. Er bereue aber nicht, Leipzig verlassen zu haben²⁶⁸, „denn die göttliche Vorsehung lenke die Irrtümer der Menschen, so daß aus schlechten Erfahrungen oft Gutes komme.“²⁶⁹

In der folgenden Zeit führte Leibniz mit Herzogin Sophie einen umfangreichen Briefwechsel über philosophische Probleme. Es ging um den Unterschied zwischen den wahren Einheiten und den Aggregaten. Die Seele sei, so Leibniz, eine wahre Einheit, und deshalb unsterblich, der Körper ein Aggregat, und daher vergänglich. Weiter erörterte er seine Überzeugung, dass es niemals zwei völlig identische Individuen gebe. So hatte auch Carl August

²⁶⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 379.

²⁶⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 429.

²⁶⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 380–382.

²⁶⁸ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 393.

²⁶⁹ Aiton, Leibniz, S. 393.

von Alvensleben keine zwei gleichen Blätter im Garten von Herrenhausen finden können.²⁷⁰

Bald darauf vollendete Leibniz seine Antwort auf John Locke. Das Werk hatte den Titel: „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.“ Er wollte das Buch jedoch nicht veröffentlichen, da John Locke schon verstorben war.²⁷¹

Im Februar 1706 begann Leibniz einen Briefwechsel mit des Bosses. Das Gespräch über das Sein, die Einheit, die Monade und die Ursachen und Prinzipien der Dinge mündete in einen Disput über das richtige philosophische Modell für das Verständnis der Realpräsenz Christi im Abendmahl bzw. der Eucharistie.²⁷²

Im Januar 1711 wurde die Sozietät der Wissenschaften in Berlin in Leibniz` Abwesenheit eingeweiht.²⁷³

Im April 1713 wurde Leibniz in Wien zum Reichshofrat ernannt. Prinz Eugen, der General der kaiserlichen Armeen und der größte Staatsmann Deutschlands empfing Leibniz wie einen Freund. Beide sprachen über die Akkomodationstheorie der Jesuiten in China. Diese wollten den Konfuzianismus, weil er den gesellschaftlichen Zusammenhalt der chinesischen Gesellschaft gewährleiste, mit dem Christentum verbunden wissen. Dies lehnte Prinz Eugen ab, während Leibniz den Jesuiten zustimmte.²⁷⁴

In einem Brief, datiert vom Anfang des Jahres 1714, beschrieb Leibniz Nicolas Remond die Entwicklung seiner Philosophie: Früh habe er sich mit Aristoteles und Platon beschäftigt. Bei einem Spaziergang im Rosenthal bei Leipzig habe er sich für den Mechanismus entschieden. Dies habe sein Interesse für Mathematik geweckt. Das weitere Nachdenken über die letzten Gründe der Dinge habe ihn jedoch später wieder zur Metaphysik zurückgeführt.²⁷⁵

²⁷⁰ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 401–402.

²⁷¹ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 405.

²⁷² Vgl. Aiton, Leibniz, S. 410–414.

²⁷³ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 439.

²⁷⁴ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 449–450.

²⁷⁵ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 473.

Im Juni 1714 starb Sophie im Park von Herrenhausen. Sie wurde 83 Jahre alt.²⁷⁶

1714 schrieb Leibniz noch zwei weitere, wichtige Abhandlungen, die beide zu seinen Lebzeiten nicht mehr veröffentlicht wurden, die Vernunftprinzipien und die vom Herausgeber so benannte Monadologie.²⁷⁷

Die letzten Monate seines Lebens verbrachte Leibniz in Hannover. Anfang November verschlimmerte sich seine Gicht derartig, dass er nicht mehr schreiben konnte. Er musste im Bett bleiben. Erst nach acht Tagen war er bereit, einen Arzt holen zu lassen, welcher feststellte, dass sein Zustand sehr ernst sei. Am Abend des 14. November starb Leibniz friedlich im Alter von 70 Jahren. Obwohl der gesamte Hof, der ihm so viel zu verdanken hatte, eingeladen worden war, waren nur einige Verwandte beim Gottesdienst und der Beerdigung zugegen.²⁷⁸

E.2. Einleitung: „Justitia est charitas Sapientis“

In Leibniz' „Scientia generalis“, Abschnitt B, können wir in der Form kurzer Definitionen lesen, wie Leibniz Gerechtigkeit, Liebe, und Weisheit versteht. Er beginnt mit einer Definition der Gerechtigkeit als der brüderlichen Liebe des Weisen. Die folgenden Definitionen werden sodann wie bei einer Perlenkette aneinandergereiht, wobei jeweils ein Begriff aus der vorhergehenden Definition genommen und näher erklärt wird: Die brüderliche Liebe ist ein Wohlwollen gegen jedermann; das Wohlwollen wird wiederum als Habitus der Liebe gesehen, wobei die erste vollständige Kette vor uns liegt: Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, welche ihr Maß zum einen in der Weisheit dessen, der sie ausübt, hat, zum anderen ist sie ein Habitus, d. h. eine beständige Neigung des Wohlwollens, das man dem anderen ohne Ansehen der Person entgegenbringt.

²⁷⁶ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 457.

²⁷⁷ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 476.

²⁷⁸ Vgl. Aiton, Leibniz, S. 497–502.

Was ist nun diese Liebe näher hin? Sie ist die Freude an der Glückseligkeit des anderen. Sie besteht zunächst im Geben, wobei der andere durch diese Gabe beglückt wird. Diese Gabe wird jedoch zurückgegeben, indem der Geber Freude an seinem eigenen Tun empfindet. Diese gegenseitige Glückseligkeit kann zu einer Wissenschaft werden; diese Wissenschaft nennt Leibniz wiederum Weisheit.

Damit sind wir wieder beim Ausgangspunkt angelangt; die Perlenkette hat sich um einige Glieder erweitert:

Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die ihr Maß in der Weisheit dessen hat, der sie ausübt. Diese Weisheit wird umso größer, je beständiger der Habitus der Liebe zum Nächsten ist, ja sie kann zu einer Wissenschaft der Glückseligkeit für den Weisen selbst und den Nächsten werden.

Was ist nun Glückseligkeit? Sie ist eine beständige Freude, ein habitus laetitiae. Freude empfindet jemand, der fähig ist, eine Vollkommenheit wahrzunehmen. Ein Ding ist umso vollkommener, umso mehr es in einer seiner wesensgemäßen Eigenschaften verwirklicht ist. So ist z. B. die Gerechtigkeit eines Richters umso vollkommener, seine Urteile sind umso gerechter, je größer seine Weisheit ist.

Die Vollkommenheit impliziert aber auch einen hohen Grad an Macht; je mehr Macht der Gerechte hat, umso besser kann er seine Gerechtigkeit durchsetzen.

Damit haben wir die Perlenkette wieder um ein paar weitere Glieder bereichert:

Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die umso vollkommener ist, je größer die Weisheit und je größer die Liebe als beständige, uneigennützig Hinwendung zum Nächsten desjenigen ist, der sie anwendet. Diese Liebe wird, je größer sie wird, umso mehr zu einer Wissenschaft der Glückseligkeit, sowohl für den Gerechten, als auch für den, der sie empfängt, und zu einer Quelle der Freude, wobei diese Freude in der Wahrnehmung dieser Zuwendung besteht, und umso intensiver ist, je vollkommener diese Zuwendung ist, und umso mehr der Gerechte in der Lage ist, seine Gerechtigkeit durchzusetzen.

Wenn Leibniz dann fortfährt, dass die Welt von einem allwissenden und allmächtigen Herrn regiert wird, den wir Gott nennen, wird deutlich, dass nur Gott diese Gerechtigkeit in vollkommener Weise verwirklichen kann.²⁷⁹

E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“.

E.3.1. Aufbau der Abhandlung „Causa Dei“.²⁸⁰

Karl Kindt beginnt seine Einleitung zu dieser Schrift mit folgenden Worten: „Leibnizens ganzes Lebenswerk ist Theodizee, Rechtfertigung Gottes, und eben damit auch Logodizee, Sinngebung der Welt und Anthropodizee, Rechtfertigung des Menschen.“²⁸¹

Insgesamt sind es vier Schriften, bei denen die Vorsehung und die Rechtfertigung Gottes als leitende Gedanken erscheinen. Einmal die bekannteste Schrift mit dem Titel: „Theodizee“, aus Gesprächen mit der Königin Sophie Charlotte von Hannover hervorgegangen, das Jugendwerk „Confessio Philosophi“, sodann der „Aufriss der Kontroverse über die Theodizee“ und der Traktat „Causa Dei“.

Letztere Schrift lässt sich in vierfacher Weise gliedern:

E.3.1.1. Gliederung von Leibniz

(S. Tabelle Causa Dei B)

Von Leibniz selbst wird sie grob in zwei Abschnitte gegliedert, einem vorbereitenden Teil, welcher die Größe (Allmacht und Weisheit) Gottes und seine Güte getrennt behandelt, und einem Hauptteil, der sich mit den Fragen beschäftigt, die sich auf Größe und Güte gleichzeitig beziehen: Das ist Leibniz

²⁷⁹ Vgl. Gerhardt VII 73–77.

²⁸⁰ Lateinische Begriffe werden nun nicht mehr fett formatiert, um eine Verwechslung mit den im Kapitel F gebrauchten Begriffen bezüglich des göttlichen Wissens bei Thomas von Aquin, Leibniz und Molina zu vermeiden.

²⁸¹ Kindt, Plädoyer, S. 18.

zufolge die Vorsehung, die sich auf die gesamte Schöpfung erstreckt, und die Regierung Gottes, welche die Frömmigkeit und die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe beleuchtet.²⁸²

E.3.1.2. Gliederung nach dem Ausblick auf das ewige Leben.

(S. Graphik Causa Dei C)

Schaut man sich den Aufbau der Abhandlung genauer an, erkennt man noch weitere Möglichkeiten, den Text zu gliedern und den Inhalt auf jeweils andere Weise zu beleuchten:

Zunächst sind drei Abschnitte zu erkennen, die jeweils mit einem Ausblick auf das Letzte Gericht und das ewige Leben enden. Der erste dieser drei Abschnitte (§§ 1–39)²⁸³ stellt nach einer ausführlichen Behandlung der Allmacht und der Weisheit Gottes dessen Güte als Vollkommenheit des göttlichen Willens dar, wobei diese Vollkommenheit des göttlichen Willens sich trotz der Übel in der Welt erweisen lässt, da der göttliche Wille immer zugleich das Gute und Wahre zum Gegenstand hat. Der beschließende Wille Gottes bezieht das metaphysische, das moralische und das physische Übel mit ein, so dass Gottes Wille „als letzten Zweck das Beste“²⁸⁴ im Blicke hat und somit „die höchstmögliche Wirkung erzielt“, die „nur irgend durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.“²⁸⁵

Dieses Beste zeigt sich erst beim Jüngsten Gericht, wo „die Unschuldigen niemals wünschen würden, nicht gelitten zu haben.“²⁸⁶

In dieser Aussage als dem ersten Hinweis auf die „Letzten Dinge“ spannt Leibniz erstmals den Bogen zwischen Schöpfung und Erlösung. Die Vorsehung als Begriff taucht zum ersten Mal im zweiten Abschnitt (§§ 40–49)²⁸⁷ auf; er umfasst die Zusammenschau von Macht, Weisheit und Güte Gottes bezogen auf alle Geschöpfe. Allmacht und Allwissenheit bewirken, dass die

²⁸² Vgl. C. D., Gerhardt VI 439, § 1.

²⁸³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 439–443, §§ 1–39.

²⁸⁴ C. D., Gerhardt VI 444, § 39.

²⁸⁵ C. D., Gerhardt VI 442–443, § 26.

²⁸⁶ C. D., Gerhardt VI 443, § 32.

²⁸⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 444–446, §§ 40–49.

Güte sich durchsetzt. Gott entscheidet sich in Freiheit für die beste aller möglichen Welten.²⁸⁸

Es genügte nämlich ein einziger Ratschluss Gottes, dass diese Weltordnung geschaffen würde. In diesem Entschluss sind alle göttlichen Erwägungen und alle menschlichen Handlungen einbegriffen, ohne eine Einschränkung der göttlichen und der menschlichen Freiheit nach sich zu ziehen. Der letzte Satz dieses Abschnittes bezeichnet die Menschwerdung Gottes als wichtigsten Grund für die Wahl dieser Weltordnung.

Dieser Satz ist, wie wir später sehen werden, der Schlüssel für das Verständnis der gesamten Abhandlung; er spannt wiederum den Bogen zwischen Schöpfung und Erlösung. Von der Schöpfungsordnung aus ist Christus als Mensch ein Zeichen für die b. a. m. W., als Gott ist er dieses Zeichen von der Erlösungsordnung her.²⁸⁹

Im dritten Abschnitt (§§ 50–144)²⁹⁰ geht es darum, wie Gott für die vernünftigen Geschöpfe sorgt. Die besondere Leitung der vernünftigen Wesen, die ihnen gewährte Gerechtigkeit, ist in einem engeren Sinne und in einem weiteren Sinne zu verstehen. Die Gerechtigkeit, deren höchster Grad die Heiligkeit ist, umgreift das eigentliche Recht, die Billigkeit und die Barmherzigkeit. Die Heiligkeit hat es zu tun mit dem malum morale, die Gerechtigkeit im engeren Sinne gilt dem malum physicum vernunftbegabter Naturen. Sodann setzt sich Leibniz mit Ansichten seiner Gegner auseinander, und zwar mit den einen, die behaupten, Gott sei der Urheber des Bösen, und mit den andern, die dem Menschen jegliche Schuld absprechen. In den nächsten Paragraphen wendet sich Leibniz dem Menschen zu in seiner Eigenschaft als Abbild Gottes, mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet. Nach einer ausführlichen Behandlung der göttlichen Gnade endet der Traktat mit einem Ausblick auf das himmlische Jerusalem, in welchem die Erlösten endgültig die Wahrheit von der b. a. m. W. schauen werden.

²⁸⁸ Der Ausdruck „beste aller möglichen Welten“ wird folgendermaßen abgekürzt: b. a. m. W.

²⁸⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 49.

²⁹⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446–460, §§ 50–144.

E.3.1.3. Gliederung nach dem Begriffsinhalt der b. a. m. W.

E.3.1.3.1. Dargestellt in einer Tabelle

(S. Tabelle Causa Dei D 1)

Drittens lässt sich der Text gliedern nach dem Begriffsinhalt der b. a. m. W.: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen, wobei Allmacht und Allwissenheit bewirken, dass die Güte sich durchsetzt. Zehnmal findet sich diese Definition im Traktat, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich. Dabei werden jeweils Zusatzthesen in den Begriffsinhalt der b. a. m. W. argumentativ eingeschlossen.

Der erste Teil erstreckt sich nach der Einleitung von §§ 4–28: Gott ist allwissend, allmächtig und in seiner Güte vollkommen sowie in seinen Willensentscheidungen von jeder äußeren Beeinflussung frei. In seinem nachfolgenden Willen erreicht er die höchstmögliche Wirkung, die nur irgend durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.²⁹¹

Der zweite Teil bezieht in den §§ 29–39 das Übel in der Welt mit ein. Gott ist allwissend, allmächtig und in seiner Güte vollkommen und erreicht trotz des Übels in der Welt als letzten Zweck das Beste. In diesem Abschnitt befasst sich Leibniz mit der Unvollkommenheit der Welt, von ihm als „metaphysisches Übel“ bezeichnet, und v. a. mit der mangelnden Güte des Menschen, welche das moralische Übel bewirkt. Das physische Übel geht teilweise daraus hervor. Hier nun findet sich der erste Hinweis darauf, dass der Ausdruck b. a. m. W. nicht nur innerweltlich, sondern eschatologisch gemeint ist. Dieser Hinweis auf die zukünftige Welt ist zudem kombiniert mit einem Verweis auf den sechsten Teil (s. unten).²⁹²

So wie sich der erste Teil mit der göttlichen Freiheit, so befasst sich der dritte Teil (§§ 40–46) mit der menschlichen Freiheit: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen; er wählte aus einer unendlichen Anzahl mögli-

²⁹¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 439–443, §§ 4–28.

²⁹² Vgl. C. D., Gerhardt VI 443–444, §§ 29–39.

cher Weltverläufe den besten aus, in welchem alles in Harmonie zueinander steht. Trotzdem ist der Mensch frei; dessen Entscheidungen sind in diesem von Gott entworfenen Weltablauf eingeschlossen, so dass sie Gründe für die Wahl dieser Weltordnung sind.²⁹³

Der vierte Teil besteht nur aus § 47 und § 48. Er handelt wieder von der menschlichen Unvollkommenheit, diesmal von einer, welche die Weisheit des Menschen betrifft. Das beschränkte Erkenntnisvermögen des Menschen kann nicht die gesamte Weltordnung überschauen, dieser Mangel an Weisheit bedingt jegliche Kritik an den Werken Gottes.²⁹⁴

Von uns aus, mit unserem menschlichen Wissen, können wir die göttlichen Werke nicht beurteilen. Hier kommt uns die Offenbarung zu Hilfe, aus welcher wir die Sendung Christi erkennen: Der fünfte Teil des Traktates, bestehend allein aus § 49, beschreibt als wichtigstes Zeichen für die vollkommene Weisheit, Güte und Macht Gottes die Menschwerdung Christi.²⁹⁵

Der sechste Teil, (§§ 50–60) verbunden mit Teil zwei durch einen Verweis (s. oben), behandelt ebenfalls dasselbe Thema: die menschliche Unvollkommenheit im Guten. Er führt gleichsam das im zweiten Teil Gesagte thematisch fort, indem die eschatologische Dimension von Paragraph zu Paragraph immer mehr in die Argumentation hineingenommen wird. Deshalb begegnet uns am Anfang des sechsten Teiles ein engerer Begriff der Vorsehung: Vorsehung ist nun die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes bezogen auf die vernünftigen Geschöpfe: Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen, ebenso in seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, auch wenn man alles Leid, das Menschen in ihrem Leben ertragen müssen, ja selbst, wenn man die Hölle einkalkuliert.²⁹⁶

Der siebte Teil (§§ 61–73) betont abermals, dass Gott nicht der Urheber der Sünde ist. Auch wenn er die Sünde zuweilen zulässt, ist er dennoch in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen.²⁹⁷

²⁹³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 444–446, §§ 40–46.

²⁹⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, §§ 47–48.

²⁹⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 49.

²⁹⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446–448, §§ 50–60.

²⁹⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448–450, §§ 61–73.

Er würde sich selbst und seine Schöpfung aufheben, wenn er „an Ohnmacht krankte, oder im Geiste irrte, oder im Willen schwankte.“²⁹⁸

Der achte Teil (§§ 74–142) fasst zunächst in den §§ 74–108 das zusammen, was über die Natur des Menschen schon ausgesagt wurde: Der Mensch ist frei und vernunftbegabt; er ist das Ebenbild Gottes. Deshalb darf man ihm Schuld, die er auf sich lädt, nicht absprechen. Schuldig wird er, da er in der Güte und Weisheit unvollkommen ist. Gott kommt ihm jedoch zu Hilfe durch Gnade und Rechtfertigung (§§ 109–142).²⁹⁹

Die Gnadenlehre erscheint wiederum zweigeteilt, in beiden Teilen wendet sich Leibniz gegen falsche Ansichten über die Gnadenwahl. Die beiden Teile unterscheiden sich jedoch in der Blickrichtung: Der erste Teil (§§ 109–127) geht von Gott, also von der göttlichen Gnade aus, der zweite Teil (§§ 128–141) nimmt die Natur, die menschliche Freiheit ebenso wie die anderen „natürlichen“ Faktoren in den Blick, welche den Menschen von außen beeinflussen, wie etwa das Los der Geburt und andere Wechselfälle des Schicksals.

In § 142 fasst Leibniz die Lehre von der Gnade zusammen, bietet aber zugleich einen Gesamtüberblick über den bisherigen Gedankengang der gesamten Abhandlung.³⁰⁰

Der neunte Teil besteht nur aus § 143, und besagt, dass der Mensch, obwohl er in der Weisheit unvollkommen ist, die b. a. m. W. in diesem Leben schon erahnen kann.³⁰¹

Im zehnten Teil erreicht die Abhandlung ihren Höhepunkt im letzten Paragraphen: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen. Zeigen wird sich dies endgültig im himmlischen Jerusalem.³⁰²

²⁹⁸ C. D., Gerhardt VI 449, § 67.

²⁹⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 450–460, §§ 74–142.

³⁰⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, § 142.

³⁰¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, § 143.

³⁰² Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, § 144.

E.3.1.3.2. Dargestellt in konzentrischen Kreisen

(S. Graphik Causa Dei D 2)

Diese zehn Teile kann man sich bildlich in konzentrischen Kreisen von innen nach außen gehend vorstellen. So enthält der innerste Kreis (§§ 4–28) schon in § 26 die These von der b. a. m. W. in der Aussage, dass der Wille Gottes sich durchsetzt und die „höchstmögliche Wirkung erreicht, die nur irgend durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.“³⁰³

Mit jedem weiteren konzentrischen Kreis, der von innen nach außen anschließt, wird diese Aussage näher erläutert und erweitert, bis schließlich das himmlische Jerusalem erscheint.

E.3.1.3.3. Dargestellt in einer Blütenknospe

Der Inhalt der Abhandlung lässt sich darüber hinaus mit Hilfe dieser Art der Gliederung noch tiefer erfassen, wenn wir uns einmal die konzentrischen Kreise von Gott hin zur Welt denken, zum anderen, umgekehrt von der Welt bzw. von der menschlichen Erkenntnis aus, zu Gott hin.

Stellen wir uns die erste Möglichkeit bildlich vor, so erscheint das Bild einer Blütenknospe, welche sich entfaltet. Die geschlossene Knospe entspricht allen Kreisen und damit §§ 1–144. In ihr ist bereits die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis hin zum himmlischen Jerusalem als Plan enthalten. Dieser Entwurf entfaltet sich in der Zeit, sobald Gott das Werde Wort spricht.

E.3.1.3.4. Dargestellt in einer Pflanze

(S. Graphik Causa Dei D 3 und Tabellen Causa Dei E und F)

Stellen wir uns die zweite Möglichkeit bildlich vor, so erscheint die Gestalt eines Samens, aus dem sich eine Pflanze entwickelt. Der Same entspricht den §§ 4–28.³⁰⁴

³⁰³ C. D., Gerhardt VI 442–443, § 26.

³⁰⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 439–443, §§ 4–28.

In § 26, so sahen wir, wird die Hauptthese das erste Mal ausgesprochen. Um zu erkennen, dass Gott in seiner Weisheit, Macht und Güte vollkommen ist, ist kein geoffenbarter Glaube notwendig. Aber es gibt keinen Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, daher bringt Leibniz schon in § 12 den ersten Verweis auf die Heilige Schrift mit einem Zitat aus dem Jakobusbrief.³⁰⁵

Der nächste konzentrische Kreis (§§ 29–39)³⁰⁶ handelt von der Unvollkommenheit des Menschen im Guten und der Stellung Gottes angesichts des Widerstreits von Gut und Böse. Auch hier lässt sich vieles im Licht der Vernunft erkennen; jedoch finden sich dort unterstützend mehrere Bibelzitate und in § 32 ein Querverweis auf § 55, und damit der erste Hinweis auf das ewige Leben.

Gleiches gilt von der Freiheit des Menschen (§§ 40–46: dritter konzentrischer Kreis)³⁰⁷ und von der Unvollkommenheit des Menschen in der Weisheit (§§ 47–48: vierter konzentrischer Kreis)³⁰⁸.

Nicht ableitbar aus der menschlichen Vernunft, vielmehr nur im Licht des Glaubens erkennbar, ist die Sendung Christi in § 49 (fünfter konzentrischer Kreis)³⁰⁹.

Der sechste konzentrische Kreis (§§ 50–60)³¹⁰ beinhaltet zum zweiten Mal die Stellung Gottes zu Gut und Böse und die mangelnde menschliche Güte. Die erhellenden Argumente liefern für Leibniz sowohl die menschliche Vernunft als auch in zunehmendem Maße die Offenbarung mit deren Hinweisen auf das ewige Leben.

Im siebten konzentrischen Kreis (§§ 61–73)³¹¹ vermag man sich nahezu allein auf die Vernunft zu verlassen, um die Behauptung zurückzuweisen, Gott sei der Urheber des physischen und des moralischen Übels.

Der achte konzentrische Kreis (§§ 74–142)³¹² scheint in einem ersten Abschnitt das zu wiederholen, was bereits über den Menschen gesagt worden

³⁰⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 440, § 12.

³⁰⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 443–444, §§ 29–39.

³⁰⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 444–446, §§ 40–46.

³⁰⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, §§ 47–48.

³⁰⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 49.

³¹⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446–448, §§ 50–60.

³¹¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448–450, §§ 61–73.

ist: Der Mensch ist ein in der Weisheit, Güte und Macht unvollkommenes Wesen. Wiederum wie beim sechsten konzentrischen Kreis wird diese Aussage begründet mit Hilfe der Vernunft und der Offenbarung, die nunmehr eine zunehmend größere Rolle spielt. Sichtbar wird dies einmal an der steigenden Anzahl von Zitaten aus der Heiligen Schrift, zum anderen an der ausführlichen Thematisierung der Erbsünde und der Gnade.

Das Anliegen des neunten konzentrischen Kreises (§ 143)³¹³ widmet sich der Ahnung von der b. a. m. W. schon in diesem Leben durch die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft, also im Lichte der menschlichen Vernunft.

Im zehnten konzentrischen Kreis (§ 144)³¹⁴ ist zu lesen: Wir werden die b. a. m. W. erst in der himmlischen Stadt Jerusalem, von welcher die Heilige Schrift in der Apokalypse des Johannes spricht, schauen.

Die beiden letzten Arten, den Text zu gliedern, zeigen uns das wichtigste Prinzip des leibnizschen Denkens: Sein argumentativer Ansatz geht zunächst von Gott aus hin zur Welt und nachfolgend erst zum Menschen hin. Für Gott, der die Welt als eine Idee auswählt in einer Ursetzung, ist eingefaltet der ganze Weltverlauf enthalten. Ist einmal das „Es werde“ gesprochen, rollt gleichsam diese Idee in der Zeit ab und entfaltet sich zur Wirklichkeit. Das menschliche rationale Bemühen ist nur ein „Nachdenken“, ein „Nachverfolgen“ des göttlichen Planes, also eine Explikation, eine Ausfaltung dessen, was in der Ursetzung eingefaltet, komplikativ schon enthalten war³¹⁵ Dieser grundlegende Ansatz wurde, wie wir zunehmend sehen werden, von vielen Leibniz-Interpreten nicht verstanden und führte zusammen mit anderen Missverständnissen zu dem Vorwurf des Determinismus, somit zu dem Einwand, sein Denken führe dazu, dass alles mit Notwendigkeit geschehe, also dass entweder die göttliche oder die menschliche Freiheit oder beide aufgehoben würden.

³¹² Vgl. C. D., Gerhardt VI 450–460, §§ 74–142.

³¹³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, § 143.

³¹⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, § 144.

³¹⁵ Vgl. Karl Kindt, *Vorschule christlicher Philosophie*, Moers 1991, S. 200–201.

E.3.2. Inhalt der Abhandlung „Causa Dei“

Bei der folgenden Interpretation lege ich als Gliederungsschema die Aufteilung in konzentrischen Kreisen zugrunde.

E.3.2.1. Der erste konzentrische Kreis (erster Teil)

Leibniz beginnt sein „Plädoyer für Gottes Gottheit in Gestalt einer Verteidigung seiner Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit seinen übrigen Vollkommenheiten und Handlungsweisen“³¹⁶ nicht mit einer anthropologischen Betrachtung oder mit einer Beschreibung der Welt. Er beginnt vielmehr mit Gott selbst, seiner Größe, das ist Allmacht und Allwissenheit und seiner Gutheit. In der Zusammenschau dieser drei göttlichen Vollkommenheiten im zweiten Teil des Traktates entsteht das Bild der Vorsehung und Regierung der vernünftigen Geschöpfe. Wird die Größe Gottes zu sehr hervorgehoben, ergibt sich eine despotische, wird seine Gutheit allein betrachtet, gerät sie zu einer anthropomorphen Verzerrung des Gottesbildes.³¹⁷

Die Macht Gottes kann von zwei Seiten aus betrachtet werden. Einmal bedeutet sie die völlige Unabhängigkeit Gottes von allem Geschaffenen, zum andern bedingt sie die Abhängigkeit aller Geschöpfe von Gott. In seinsmäßiger Hinsicht eignet Gott Unabhängigkeit, da er reiner Akt, *ens a se*, ist. Des Weiteren erweist sich Gott im Handeln als souverän, denn er ist unbegrenzt in seiner Macht, und er kann von niemandem zu einer Handlung bewegt werden. Nicht nur die verwirklichten, auch die möglichen Dinge sind von Gott abhängig, wobei letztere in den Ideen der göttlichen Vernunft Realität besitzen. All das ist möglich, was keinen Widerspruch impliziert. Das Kontradiktionsprinzip bezeichnet die einzige Grenze der göttlichen Allmacht; da Gott sich selbst nicht widersprechen kann.

Das, was verwirklicht wird, hängt nicht nur in seiner Existenz von Gott ab, da es von ihm in Freiheit erschaffen wurde und von ihm beständig im Sein

³¹⁶ C. D., Gerhardt, VI 439.

³¹⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 439, §2.

erhalten wird; es hängt auch in seiner Handlungsweise von Gott ab. Die göttliche Erhaltung (*creatio continua*) verdeutlicht Leibniz mit der Erhaltung des Lebens durch das Einstrahlen der Sonne, wobei er sich gleichzeitig gegen das Missverständnis einer zwangsläufigen Emanation der Dinge aus Gott wendet. In ihrer Handlungsweise hängen die Dinge von Gott ab; jede Wirkursache eines Geschöpfes ist nur eine abgeleitete, ihre Wirkkraft ist letztlich auf Gott zurückzuführen, da er die erste Ursache ist, und somit bringt Gott auch jede abgeleitete Ursache hervor. Diese Art der Mitwirkung bezeichnet Leibniz als „unmittelbar“. Es gibt jedoch noch eine besondere Mitwirkung: Unter Verweis auf den Jakobusbrief sagt Leibniz, jegliche Vollkommenheit, die einem Geschöpf zukommt, sei auf Gott, „den Vater des Lichts und den Geber alles Guten“ zurückzuführen.³¹⁸

Diese Bibelstelle führt Leibniz an, um zu zeigen, dass zwischen Glaube und Vernunft kein Widerspruch besteht.³¹⁹

Da die nun folgenden Ausführungen über das göttliche Wissen von entscheidender Bedeutung nicht nur für seine Lehre von der Vorsehung, sondern für sein gesamtes Denken sind, sollen sie in einem Exkurs genauer behandelt werden.

E.3.2.2. Exkurs : Die Weisheit Gottes nach der Schrift: Causa Dei

(S. Graphik Causa Dei A)

Die Weisheit Gottes muss in jeder Weise als unendlich gedacht werden.

Sie umfasst alle unendlich vielen, möglichen Ideen und alle verwirklichten, alle einfachen und komplexen Begriffe, die jemals Denkgegenstand werden können.

Das Wissen Gottes um die möglichen Dinge, der *possibilia*, *scientia simplicis intelligentiae*, genannt, kann denkerisch aufgeteilt werden in sein Wissen um

³¹⁸ C. D., Gerhardt VI 440, §§ 4–12, Jak 1, 17.

³¹⁹ C. D., Gerhardt VI 440–441, §§ 13–17.

die zufälligen möglichen und in sein Wissen um die notwendigen möglichen Gegenstände und deren jeweilige Verbindungen (s. Tabelle Causa Dei A).³²⁰ Wenden wir uns den einzelnen Gegenständen zu und sehen wir zunächst von den Verbindungen ab.

Im Bereich der Wirklichkeit gilt für alle Dinge, dass sie nicht mit absoluter Notwendigkeit existieren. Denn alles, was von Gott geschaffen wurde, ist kontingent; es wird und vergeht. Nur Gott selbst existiert als reiner Akt mit Notwendigkeit.

Für den Bereich der Möglichkeit wird diese Überlegung schon schwieriger. Beginnen wir mit den zufälligen möglichen Gegenständen, so ist es einleuchtend, dass etwas, das nicht mit Notwendigkeit existiert, im Bereich des nur Möglichen verbleiben kann. Ein Handwerker kann sich einen Gegenstand, z. B. eine Kugel in Gedanken vorstellen; er muss diesen Gedanken aber nicht in die Tat umsetzen.

Diese Kugel verbleibt dann ein nur im Bereich der Möglichkeit verharrender Gegenstand. Würde dieser Gegenstand mit Notwendigkeit verwirklicht werden, wäre die Freiheit des Handwerkers aufgehoben.

Dieser Umstand scheint jedoch für die notwendigen möglichen Gegenstände zu gelten. Wenn es in Gott Ideen gibt, die er mit Notwendigkeit verwirklichen muss, wäre seine Souveränität aufgehoben. Leibniz scheint die göttliche Freiheit in unangemessener Weise einzuschränken.

In der Theodizee wendet sich Leibniz gegen ein Gottesbild, in dem das Wissen, die Macht und die Güte Gottes von dessen Willen abgeleitet werden. Gott ist, so Leibniz, nicht allmächtig und allwissend, weil er dies will, sondern weil dies Attribute sind, die ihm notwendig zukommen. Der Bereich seines Willens bezieht sich nur auf die Ausübung seiner Macht. Diese Ausübung betrifft die Existenz der Dinge, nicht ihre Beschaffenheit, ihre Essenz. Die Essenzen der Dinge, deren Wesensbeschaffenheiten, bestehen in seinen ewigen, von seinen Willensentscheidungen unabhängigen unendlich vielen Ideen. Diese Ideen vermag er im Nichts zu belassen oder ins Sein zu setzen,

³²⁰ C. D., Gerhardt VI 440, §§ 13–14.

aber er kann sie nicht ins Sein setzen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften zu geben.³²¹

Es geht also bei den notwendigen möglichen Gegenständen (*possibilia necessariae*) nicht um Ideen, die notwendigerweise verwirklicht werden, oder mit anderen Worten: es geht nicht um die Existenz, um die Vereinzelung oder Verwirklichung einer Idee. Vielmehr geht es um den Bereich der Essenzen, der Allgemeinbegriffe oder Definitionen. Diese o. g. Kugel ist definiert als ein runder Körper mit dem Durchmesser x . Es handelt sich bei dem Satz: „Eine Kugel ist ein runder Körper“ um einen analytischen Satz, d. h., das Prädikat ist mit Notwendigkeit im Subjekt enthalten. Unter der Voraussetzung, dass besagter Handwerker so einen Körper produzieren will, muss er notwendig einen runden Körper herstellen, ansonsten handelt es sich nicht mehr um eine Kugel. „Unter der Voraussetzung“ ist nun gleichzusetzen mit „gesetzt die Hypothese“. Die Herstellung der einzelnen Kugel ist insgesamt hypothetisch notwendig, aber dass diese Kugel ein runder Körper mit dem Durchmesser X ist, ist absolut notwendig.

Wenden wir nun diese Erkenntnisse auf Gott und die Erschaffung von Menschen an:

In Gottes ewigen, von seinen Willensentscheidungen unabhängigen Ideen, ist der Mensch definiert als ein „vernünftiges Wesen“. Bei dem Satz: „Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen“, ist das Prädikat notwendig im Subjekt enthalten. Gott kann also keinen Menschen erzeugen, ohne ihm die Eigenschaft „vernünftiges Wesen“ zu geben. Ansonsten würde er sich selbst widersprechen. Eine Aufhebung des Kontradiktionsprinzips ist aber bei Gott ausgeschlossen. Der Mensch wäre demnach mit absoluter Notwendigkeit ein vernünftiges Wesen und von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ein notwendiger Gegenstand, der möglicherweise verwirklicht wird.

Aber vom Gedanken aus, dass der Wille Gottes eine Auswahl trifft, aus der unendlichen Zahl der Ideen einige zu verwirklichen, werden aus den notwendigen möglichen Gegenständen zufällige mögliche Gegenstände. Falls Gott ein vernünftiges Wesen erschaffen würde, ergäbe sich mit absoluter

³²¹ Vgl. Theod., Gerhardt, VI 225.

Notwendigkeit, dass dies ein Mensch wäre, aber die Erschaffung von Menschen - insgesamt betrachtet - würde nur mit einer hypothetischen Notwendigkeit erfolgen. Gott könnte nämlich auf die Erschaffung von Menschen verzichten und stattdessen andere Ideen verwirklichen. Anderenfalls, wenn die ewigen Ideen gleichsam automatisch verwirklicht werden würden, wäre die Freiheit Gottes vernichtet. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen sind also die möglichen Dinge zufällig (*possibilia contingentia*).

Einfacher ausgedrückt darf man sagen:

Vom Gesichtspunkt der Definition aus – Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen – ist der Mensch möglich und notwendig, ein *possibilium necessarium*.

Vom Gesichtspunkt der Auswahl aus, ist der Menschen ein mögliches und zufälliges Wesen, ein *possibilium contingentium*.

Diese *possibilia contingentia* „können sowohl gesondert betrachtet werden, oder eingeordnet in eine unendliche Vielzahl möglicher Welten.“³²²

Die Verbindungen dieser *possibilia contingentia* untereinander ergeben eine unendliche Vielzahl möglicher Welten, die Gott alle überblickt. In einer solchen möglichen Welt mit allem, was in dieser vorhanden ist, und mit der gesamten Geschichte dieser Welt, gibt es nur noch Einzeldinge. Es gibt unzählige Möglichkeiten, wie ein einzelner Mensch gedacht werden kann, denn er kann in jede der unendlich vielen möglichen Welten eingeordnet werden. Eine dieser Welten mitsamt den ihr zugehörigen *possibilia contingentia* überführt Gott in die Existenz und damit einen dieser gedachten einzelnen Menschen. Dies ist wieder hypothetisch notwendig: Unter der Voraussetzung der freien Wahl Gottes erfolgt die Erschaffung dieser Welt und dieser konkreten in ihr lebenden Person. Die Kenntnis Gottes der wirklich geschaffenen Welt mit allem, was in dieser vorhanden ist, nennt Leibniz *scientia visionis*, schauende Erkenntnis.

Die *scientia media*, das mittlere Wissen, ist in der *scientia simplicis intelligentia* eingeschlossen. Diese mittlere Erkenntnis spielt aber in anderen Spekulationen über das göttliche Wissen eine große Rolle. Deshalb sagt Leibniz, diese Erkenntnisart könne man sich auch neben der *scientia simplicis intelli-*

³²² C. D., Gerhardt, VI 441, §§ 15–16.

gentiae und der scientia visionis als dritte Erkenntnisart vorstellen. Für unsere späteren Erörterungen wird es sich als außerordentlich wichtig herausstellen, dass Leibniz sich nicht das damals übliche Verständnis des mittleren Wissens als ein Wissen über die bedingten zukünftigen Gegenstände zu eigen macht, sondern diesen Begriff viel weiter fasst als Wissen über alle zufälligen möglichen Gegenstände. Die scientia simplicis intelligentiae würde dann von den notwendigen und möglichen Gegenständen und die scientia visionis von den zufälligen und verwirklichten Gegenständen handeln. Dies bedeutet, die scientia simplicis intelligentiae umfasst alle Ideen im Geiste Gottes, die scientia media umfasst diese Ideen unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Verwirklichung und Einordnung in unendlich viele mögliche Welten mit allen Verknüpfungen, die sich daraus ergeben, also alle möglichen Weltverläufe. Die scientia visionis umfasst schließlich alles, was infolge der Entscheidung für eine dieser Welten verwirklicht wird.³²³

Der erweiterte Begriff der scientia media wird Leibniz in die Möglichkeit versetzen, eine mittlere Position zwischen Molinismus und Thomismus einzunehmen.

E.3.2.3. Der erste konzentrische Kreis (zweiter Teil)

(S. Graphiken und Tabellen Causa Dei)

So wie die Weisheit eine Vollkommenheit der Vernunft ist, so ist die Gutheit eine Vollkommenheit des Willens, wobei Gott immer das Gute und Wahre als Ziel hat, der Mensch indes nur das, was ihm gut erscheint.³²⁴

Damit eine Willenshandlung frei ist, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein; sie muss spontan sein, und die Zwangsläufigkeit muss ausgeschlossen sein. Unter dieser Zwangsläufigkeit ist die metaphysische Notwendigkeit zu verstehen. Ereignisse, die mit metaphysischer Notwendigkeit eintreten, können nicht nicht eintreten, d. h. es ist unmöglich, dass sie sich nicht verwirklichen. Im Gegenteil dazu hebt die moralische Notwendigkeit die Freiheit nicht auf:

³²³ C. D., Gerhardt VI 441, § 17.

³²⁴ C. D., Gerhardt VI 441, §§ 18–19.

Da Gott nicht irren kann bei seiner Wahl und immer das Passenste wählt, ist er in seiner Freiheit vollkommen. Nur wenn es eine einzige mögliche Welt gegeben hätte als Gegenstand seines Strebevermögens, so würde die Wahl aufhören und die Freiheit Gottes wäre aufgehoben. So heben nach Leibniz alle die göttliche Freiheit auf, die nur das für möglich halten, was tatsächlich geschieht. Leibniz nennt als Vertreter dieser Ansicht Diodor, Abaelard, Wickliff und Hobbes.³²⁵

Trotz seiner einleuchtenden Kritik wird die Ansicht von Leibniz bezüglich der Freiheit Gottes bei der Auswahl der Welt in der Literatur nahezu allgemein mit der Lehre von Abaelard identifiziert.³²⁶

Und dieses Fehltriteil erfolgt, obwohl sich Leibniz auch in der Theodizee bezüglich dieser Frage in einen deutlichen Gegensatz zu Abaelard stellt und seine eigene Auffassung ausführlich folgendermaßen begründet:³²⁷

Abaelard, so Leibniz, verkenne, dass Macht und Wille verschiedene Vermögen seien und auch deren Gegenstände verschieden seien. Wenn man sage, Gott könne nur das tun, was er wolle, so werfe man sie durcheinander. Die Macht Gottes umfasse die Unendlichkeit aller Gegenstände, die möglich seien, der Wille nur diejenigen, die aus dieser Menge zur Existenz bestimmt werden. Der Umfang der Gegenstände der Macht Gottes und seines Willens seien nicht deckungsgleich. Wären sie im Ausmaß gleich, so gäbe es keine Wahlfreiheit mehr. Dann würde die Unterscheidung zwischen absoluter (metaphysischer) und hypothetischer Notwendigkeit in sich zusammen fallen. Diese Stelle, in welcher Leibniz Abaelard kritisiert, findet sich in der Theodizee in einem Kontext, in dem Leibniz an mehreren Beispielen den Unterschied zwischen hypothetischer und absoluter (metaphysischer) Notwendigkeit erörtert. Der Fehler Abaelards liegt also nach Leibniz darin, dass Abaelard diese Unterscheidung nicht berücksichtigt. Nach Leibniz wählt Gott je-

³²⁵ C. D., Gerhardt VI 441–442, §§ 20–22.

³²⁶ So schon Franz Diekamp: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, Band 2, Münster 1921, S. 11–12: „Die Freiheit Gottes in der Hervorbringung der Dinge wird bestritten oder eingeengt [...] von Abaelard, Malebranche und Leibniz, die einem absoluten Optimismus huldigten [...].“

³²⁷ Vgl. Theod., Gerhardt VI 216.

doch unter diesen Möglichkeiten die ihm am besten erscheinende aus; seine Wahlfreiheit wird daher weder aufgehoben noch eingeschränkt.³²⁸

³²⁸ Beider Ansichten sind also grundverschieden. Trotzdem macht Diekamp (vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik, Band 2, S. 12) keinen Unterschied zwischen beiden Autoren, da er folgende Aussage Abälards zitiert, die von der Synode von Sens verworfen worden ist: „Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit; et non alio.“

Ähnlich urteilt Leo Scheffzyk in: L. Scheffzyk, Der trinitarische Gott, Die Schöpfung, Die Sünde, Faszikel 2 a: Schöpfung und Vorsehung in: Michael Schmaus, Anton Grillmeier, Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Freiburg, Basel, Wien 1963, auf S. 79–80 über Abälard und indirekt über Leibniz:

„Wurde er [...] aus logischen Überlegungen heraus zu einem Verteidiger des theistischen Schöpfungsgedankens, so kam er an einem anderen Punkte auf Grund der gleichen rationalen Tendenz mit dem Dogma in Konflikt. Wie Augustin, dem er in der spiritualisierten Auffassung des Sechs-Tage-Schemas der Genesis folgt, sieht er in der Schöpfung die Offenbarung der Güte Gottes. Aber er verschärft diesen Gedanken so sehr, dass er zu dem Fehlschluss kommt, Gott tue immer das Bestmögliche und könne nichts anderes tun, als was wirklich geschehe, so dass auch die geschaffene Welt die bestmögliche sei. (Theologia christiana V: PL 187, 1321 A) Aus dieser den metaphysischen Optimismus der Moderne vorwegnehmenden Auffassung resultiert auch der weitere Irrtum, dass Gott das Böse nicht hindern könne und dürfe, weil sonst in dieser bestmöglichen Schöpfung das größere Gute verhindert würde. Diese auf das Schöpfungsgebiet übergreifenden Irrtümer eines rationalen Gottesbegriffes [...] fanden scharfen Widerspruch bei Bernhard von Clairvaux.“

Da das Prädikat „metaphysischer Optimismus“ allgemein zur Charakterisierung der Rede von der b. a. m. W. verwendet wird (s. u.: W. Brugger), so zeigt diese Stelle aus dem Handbuch der Dogmengeschichte schlaglichtartig den entscheidenden Fehler in der Interpretation der Aussage von der b. a. m. W. auf, welcher dogmengeschichtlich gesehen darin besteht, dass die Auffassung von Leibniz offensichtlich sehr früh schon mit derjenigen Abälards identifiziert wurde, eine Gleichsetzung, die deshalb geschah, weil der Unterschied zwischen hypothetischer und absoluter (metaphysischer) Notwendigkeit entweder nicht gesehen oder nicht akzeptiert wurde.

Ein weiterer Hinweis dafür ergibt sich daraus, dass Scheffzyk die Schöpfungs- und Vorsehungslehre von Leibniz im selben Band auf S. 119 als „Naturalismus der Neuzeit“ folgendermaßen beschreibt:

„Das metaphysische Prinzip vom zureichenden Grunde wird von Leibniz aber so einseitig auf das Wesen des Schöpfergottes angewandt, dass diesem nur die Möglichkeit der Erschaffung der besten aller *denkbaren* Welten übrigbleibt. In diesem von Leibniz vertretenen metaphysischen Optimismus wird deutlich, wie sehr sich das *rationale* Denken der Glaubensvorstellung bemächtigt und diese in einem entscheidenden Punkte, nämlich in dem der schöpferischen Freiheit Gottes, auflöst. Leibniz ist zwar bemüht, den Vorwurf der Unfreiheit Gottes durch den Hinweis zu beheben, dass dieses Nicht-anders-können Gottes nur Ausdruck seiner höchsten Freiheit einschließe. Aber er bedenkt nicht, dass die Leugnung der *libertas specificationis* das Wesen Gottes seines personalen Zuges beraubt, dessen Verlust in Konsequenz auch zur Preisgabe der *libertas exercitii* und der Freiheit Gottes überhaupt führen muss.“ (Hervorhebung P. H.)

Auch an dieser Stelle gibt es keine Differenzierung zwischen absoluter (metaphysischer) und hypothetischer Notwendigkeit, die zureichenden Gründe werden als zwingende Ursachen gesehen. Würde diese Interpretation des Satzes vom Grund stimmen, dann wären alle daraus folgenden Schlussfolgerungen richtig: Ein Wesen, welches nicht unter verschiedenen Optionen wählen kann, hätte auch keine Handlungsfreiheit und damit überhaupt keine Freiheit mehr und wäre damit seines personalen Zuges beraubt.

Leibniz meint auch nicht die beste aller *denkbaren* Welten, denn dies wäre eine Welt ohne Sünde und ohne Leid (zumindest gilt das wohl, wenn wir Menschen uns eine denkbar beste

Wie äußert sich nun der göttliche Wille? Leibniz nimmt hier zwei Unterscheidungen vor:

Die erste Differenz ist diejenige zwischen dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen (*voluntas antecedens* und *voluntas consequens*), die zweite ist diejenige zwischen dem schöpferischen und dem zulassenden Willen (*voluntas productiva* und *voluntas permissiva*). Schon die göttliche Erwägung der Schöpfung zielt auf gewisse Absichten Gottes hin. Der göttliche Wille bezieht sich auf Ziele, welche die Geschöpfe gemäß ihrer Naturbestimmtheit erreichen sollen. Da nicht alle Geschöpfe hinsichtlich ihrer inhärenten Güte gleich sind, da die Schöpfung gestuft ist, stellen sich die Ziele der Schöpfung verschieden dar. Die *voluntas antecedens* bezieht sich jeweils auf diese abgestufte Güte des Geschöpfes und darauf, dass es ein ihm bestimmtes Ziel erreicht. Der nachfolgende Wille entsteht aus allen Willensentscheidungen zusammen. Gott erzielt die höchstmögliche Wirkung, die durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.

Diese Aussage, der Inhalt des innersten konzentrischen Kreises (§§ 1 – 28) stellt den ersten Hinweis auf die b. a. m. W. dar:

Gott ist hinsichtlich seiner Güte, Weisheit und Macht vollkommen. Er ist frei in seiner Wahl der Welt. Sein Wille zielt auf die „höchstmögliche Wirkung, die nur irgend durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.“³²⁹

Welt vorstellen würden). Im Gegenteil: Es wird sich im Laufe der Interpretation der Abhandlung *Causa Dei* immer mehr herausstellen, dass Leibniz eine Welt meint, welche nicht nur trotz, sondern sogar wegen der Übel die beste aller möglichen ist.

³²⁹ C. D., Gerhardt VI 442–443, §§ 23–28.

Ich zitiere in dieser Interpretation nur die „Kernsätze“ der Abhandlung wörtlich, die auch in der Tabelle E 1 aufgeführt sind. Diese Tabelle ist im Kapitel „Tabellen *Causa Dei*“ zu finden, ebenso wie der ganze Text der Abhandlung in lateinischer Sprache zusammen mit der Übersetzung von Karl Kindt (Tabelle *Causa Dei* L).

Gerhardt VI 443, § 26: **“Voluntas Consequens oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet.”**

E.3.2.4. Der zweite konzentrische Kreis

Nun ist es eine Tatsache, dass es Übel in der Welt gibt, d. h. die voluntas antecedens setzt sich nicht immer durch. Warum gibt es Übel in der Welt, wenn Gott allmächtig ist?

Leibniz nimmt eine dreifache Unterscheidung des Übels vor:

Die Welt muss Übel enthalten, da sie mit absoluter Notwendigkeit im Vergleich zur göttlichen Vollkommenheit unvollkommen ist, denn hätte sie den gleichen Grad an Vollkommenheit inne wie Gott, würde sie mit Gott zusammenfallen. Leibniz nennt dieses malum das metaphysische Übel (malum metaphysicum). Ein Geschöpf erreicht den ihm vom Schöpfer zugemessenen Grad an Vollkommenheit, wenn es die ihm zugemessene inhärente Gutheit erhält und somit das ihm zugedachte Ziel erreicht. Diesen Grad an Vollkommenheit ist das bonum metaphysicum, das metaphysische Gut. Zwischen der allen Geschöpfen inhärenten Gutheit und der Vollkommenheit Gottes besteht ein unendlicher Abstand, eine Kluft, die mit absoluter Notwendigkeit zwischen den Geschöpfen und Gott besteht. Ein solcher Abstand ist im malum metaphysicum inbegriffen.³³⁰

Dieser der gesamten Schöpfung anhaftende Mangel an Vollkommenheit kann zu physischen und moralischen Übeln führen. Zum Beweis, dass Gott auch für die unvernünftigen Geschöpfe sorgt, bringt Leibniz drei Stellen aus der Heiligen Schrift. Im Buch Jona erbarmt sich Gott auch der Tiere, und Christus sagt, Gott kümmere sich sogar um die Lilien auf dem Feld und um die Sperlinge.³³¹

Ein physisches Übel kann entstehen einmal aus einem Versagen im Erreichen eines naturgemäßen Zieles, einer naturgemäßen Vollkommenheit, zum anderen aus einem moralischen Übel, einer lasterhaften Handlung eines vernünftigen Geschöpfes. Dem moralischen Übel entgegengesetzt ist die tu-

³³⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 443, §§ 29–30, Vgl. Theod. I, 31.

³³¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 443, § 30, Jona 2, 11; Mt 6, 26. 28; Mt 10, 29 ff.

gendhafte Handlung, ein moralisches Gut, welches oft zu einem physischen Gut führt.³³²

Gott richtet sich also mit seiner voluntas antecedens auf Teilziele mit der formalen Bestimmung, das Gute zu fördern und das Böse zu verhindern, und zwar nach dem Grade des Guten oder Bösen. Sind nun diese göttlichen Willensentscheidungen vergeblich, da sie sich nicht immer durchsetzen können? Anhand der Frage der Prädestination zeigt sich, dass diese Annahme nicht zutrifft: Gott will mit seinem vorhergehenden Willen die Rettung aller Menschen. Er stößt jedoch mit seinem Wollen auf die Freiheit des Menschen, der zur Liebe Gottes auch „Nein“ sagen kann. Gott erreicht daher in bestimmten Fällen nicht sein Ziel. Hier treffen wir zudem auf die Differenz zwischen dem schöpferischen Willen (voluntas productiva) Gottes, welcher sich auf seine eigenen Handlungen bezieht und dem zulassenden Willen Gottes (voluntas permissiva), welcher sich auf die Handlungen der Geschöpfe bezieht.³³³

Das moralische Übel, welches in der Zurückweisung seiner Liebe durch bestimmte Menschen besteht, lässt Gott zu. Verhinderte er einen solchen Willensentscheid, so würde er dem Menschen die Wahlfreiheit nehmen. Aus diesem moralischen Übel, dem Übel der Schuld (malum culpae) wird ein physisches Übel, das Strafübel (malum poenae). Gott beschließt also mit seinem nachfolgenden Willen, diese Menschen zu bestrafen, sie nicht zu retten. Unglücklicherweise leiden oft auch Menschen unter solchen mala physica, für die andere Menschen verantwortlich sind. Diese Zulassung erscheint zunächst als ungerecht. Jedoch werden auch diese Übel im nachfolgenden Willen berücksichtigt, und zwar in der Weise, dass trotz der Übel die bestmögliche Wirkung erzielt wird.³³⁴

Der vorangehende Wille bezieht sich jedoch nicht nur auf die Vorherbestimmung des Menschen; sondern auf alle Taten Gottes. Ein physisches Übel entsteht nicht immer aus einem moralischen Übel. Mala physica umfassen auch Behinderungen, Erbkrankheiten, den natürlichen Tod. Sie sind im All-

³³² Vgl. C. D., Gerhardt VI 443, §§ 31–32, Vgl. Theod. I, 21.

³³³ Vgl. Theod. I, 22.

³³⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 442, § 24 (Dieses Beispiel stammt zwar aus den ersten konzentrischen Kreis, eignet sich aber gut, um den Inhalt der §§ 29–33 zu erläutern).

gemeinen so zu charakterisieren, dass ein Geschöpf ein naturgemäßes Ziel nicht erreicht. Die Schöpfung ist stufenmäßig geordnet, wobei den Geschöpfen der jeweiligen Seinsstufen ein bestimmter Grad an seinsmäßiger Gutheit innewohnt und sie jeweils auf ein naturgemäßes Ziel hin geordnet sind. Auch in diesen Fällen werden diese Übel nicht verhindert, um sich im nachfolgenden Willen als ein Mittel zum bestmöglichen Ziel zu erweisen. Die voluntas consequens erreicht stets ihre Wirkung, da es Gott weder an Weisheit noch an Güte noch an Macht gebricht. Und es bedeutet keine Einschränkung dieser Macht, dass nicht jeder einzelne Entscheid der voluntas antecedens erfüllt wird, denn Gott will das Gute nach dem Grade des Guten, welcher dem Geschöpf innewohnt.³³⁵

In § 66³³⁶ bringt Leibniz das Beispiel, welches ich bereits im Kapitel C verwendet habe, und das nun im Folgenden auch zur Verdeutlichung aller Aspekte der Vorsehungslehre sowohl von Leibniz als auch von Thomas dienen soll (s. Graphik Causa Dei G):

Ein Soldat auf Wache soll einen erwarteten Überfall auf eine Stadt melden und so die Übernahme durch den Feind verhindern. Er befindet sich jedoch in einem schweren Gewissenskonflikt, da er weiß, dass seine zwei besten Freunde sich zur selben Zeit duellieren wollen. Zwei Übel können eintreten; er sieht sich nur imstande eines der beiden evtl. zu verhindern. Soll er seinen Posten verlassen, um seine Freunde vom Duell abzuhalten oder soll er bleiben? Was könnten die jeweiligen Folgen seines Entschlusses sein?

Schon bei einer groben Unterscheidung innerhalb der möglichen Folgen aus der Entscheidung des Soldaten für oder gegen seine Aufsichtspflicht ergeben sich zahlreiche Möglichkeiten des Geschehnisablaufes.

Als mögliche Unterscheidungen sollen gelten:

1. Die Stadt wird verschont oder sie wird nicht verschont.
2. Die Bewohner der Stadt werden verschont oder viele Bewohner sterben.
3. Die Freunde verzichten nicht auf das Duell oder sie verzichten auf das

³³⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 443, §§ 32–33.

³³⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448, § 66.

Duell, weil sie sich im letzten Augenblick wieder versöhnen.

4. Ein Freund stirbt im Duell oder beide oder keiner stirbt beim Duell.

Je nachdem wie sich der Soldat entscheidet, ergeben sich jeweils 12 verschiedene Abläufe des Geschehens. Nicht berücksichtigt sind unübersehbar viele „Zufälle“ welche den Ablauf der Ereignisse zusätzlich beeinflussen können sowie alle weiteren Folgen in der Zukunft.

Nennen wir die Verletzung der Aufsichtspflicht -A 1 und das Duell -B1, in beiden Fällen handelt es sich um ein moralisches Übel. Das jeweilige moralische Gut bekommt ein positives Vorzeichen (also A1 und B1). Ebenso werten wir den Überfall auf die Stadt als moralisches Übel, da er aus der Entscheidung des feindlichen Kommandanten hervorgeht und nennen ihn -C1. (das gegenteilige Ereignis C1). Falls die Stadt eingenommen wird, muss mit der Tötung vieler Bewohner gerechnet werden, ein Ereignis, welches mit der Bezeichnung -D1 versehen wird. Hier handelt es sich um ein physisches Übel. Das zugehörige physische Gut, die Verschonung der Bürger erhält die Benennung D1. Falls das Duell -B1 stattfindet, muss mit dem Tod eines oder beider Freunde gerechnet werden, also mit den zugehörigen physischen Übeln - E1 und -E2. Das Gegenteil, das Überleben beider Freunde bekommt die Bezeichnung E2.

Falls die Stadt eingenommen wird, weil der Soldat der Herannahen der Feinde nicht gemeldet hat, (-A1) und der feindliche Kommandant den Überfall auf die Stadt befohlen hat (-C1), muss mit der Tötung vieler Menschen gerechnet werden (-D1). Soldat und Kommandant ziehen sich das Übel der Schuld (-D2) und das Strafübel zu (-D3).

Falls das Duell stattfindet, (-B1), kann dies den Tod eines Freundes (-E1) oder beider Freunde (-E2) bedeuten und zum Schuldübel -E3 und Strafübel -E4 führen.

Zunächst betrachten wir den Ablauf der Ereignisse vom Soldaten aus. Der Soldat will das Duell verhindern (-B1), er will nicht zulassen, dass einer oder beide seiner Freunde sterben (-E1 oder -E2). Aber es sind ihm die Hände gebunden, er würde eine schwere Sünde begehen, wenn er seinen Posten verließ; er würde die gesamte Bevölkerung der Stadt in Gefahr bringen. Er

bleibt daher auf seinem Posten und lässt das Duell seiner Freunde zu. Mit seinem vorhergehenden Willen (*voluntas antecedens*) möchte er die Besetzung der Stadt und das Duell verhindern, mit seinem beschließenden Willen (*voluntas consequens*) will er die Besetzung der Stadt verhindern und lässt das Duell zu; diese Zulassung des Bösen ist in seinem zulassenden Willen (*voluntas permissiva*) beschlossen. Der Soldat hat, wenn er so handelt, keine Sünde begangen. Was könnten die Folgen dieses Handelns sein?

Aus den Kombinationen dieser Unterscheidungen ergeben sich zwölf verschiedene Abläufe des Geschehens. Nicht berücksichtigt sind unübersehbar viele „Zufälle“, welche das Geschehen zusätzlich beeinflussen können und alle weiteren Folgen in der Zukunft.

Das Duell und seine Folge - das Sterben eines oder beider Freunde - ist nicht als Mittel zur Rettung der Stadt und ihrer Einwohner anzusehen, dieses *malum physicum* geschieht nur begleitenderweise; es wird vom Soldaten zugelassen, da er es nicht gleichzeitig verhindern kann. Im Gegenteil: Die Verhinderung der bösen Tat wäre selbst eine Sünde, die in der Verletzung der Aufsichtspflicht bestünde. Der Soldat hat so gehandelt, dass das Ergebnis seines Handelns das Beste ist, was unter der Bedingung des freien Handelns seiner Freunde möglich war.

Der Fall hätte aber auch anders ausgehen können:

Mit seinem vorhergehenden Willen (*voluntas antecedens*) möchte der Soldat die Besetzung der Stadt und das Duell verhindern, mit seinem beschließenden Willen (*voluntas consequens*) will er das Duell verhindern und riskiert den Überfall auf die Stadt; diese Zulassung des Bösen ist in seinem zulassenden Willen (*voluntas permissiva*) beschlossen. Der Soldat macht sich jetzt einer Sünde schuldig; er verletzt seine Aufsichtspflicht (-A1), woraus im Falle des Überfalles die Tötung vieler Menschen folgen könnte (-D1). Auch wenn dies nicht geschieht, lädt er schwere Schuld auf sich (-D2), woraus das Strafübel (-D3) folgt. Er tut etwas Böses, damit etwas Gutes herauskommt.

Wenn wir den Ablauf der Ereignisse in einem zweiten Schritt analog auf Gott übertragen, werden die entscheidenden Unterschiede zwischen dem Handeln des Menschen und dem Handeln Gottes sichtbar. Gott unterliegt keinerlei

Irrtum, er sieht sämtliche mögliche Folgen sowie sämtliche tatsächlich eintretende Konsequenzen eines Geschehens. Der Soldat kann bei dieser groben Unterscheidung der Folgen lediglich überblicken, dass jede Ereignisfolge nur mit einer Wahrscheinlichkeit von 4,2 Prozent (aufgerundet) eintritt. Er weiß nicht, was tatsächlich geschehen wird. Er riskiert ein Fehlurteil, wenn er zwar etwas Gutes will, aber die Folgen seiner Tat falsch abschätzt. In diesem Fall macht er sich nicht schuldig.

Gott vermag nicht böse zu handeln, d. h. er tut nichts Böses, damit etwas Gutes entsteht. Der Soldat hingegen kann seine Freiheit missbrauchen, indem er seine Aufsichtspflicht verletzt, um seine Freunde zu retten. Gott handelt immer so, dass das Ergebnis seines Handelns das Beste ist, was unter der Bedingung des freien Handelns der Geschöpfe möglich ist. Es wäre nun denkbar, dass er folgende Geschehnisse zuließe: Dem Soldaten gelingt es, das Duell seiner Freunde zu verhindern, aber die Stadt wird zur selben Zeit überfallen und viele Bewohner werden getötet.

Er lässt also mit seinem zulassenden Willen den Überfall auf die Stadt und die Tötung vieler Menschen zu. Dann ergäbe sich folgender Geschehnisablauf: Der Feind besetzt die Stadt und errichtet eine tyrannische Herrschaft. Die Einwohnerschaft, welche vor der Tyrannis zerstritten war, einigt sich und beseitigt den Diktator. Es gibt eine lange Friedenszeit, da die Einwohner – durch diese Erfahrungen geläutert – ihre kleinlichen Interessen um des Gemeinwohles willen zurückstellen. Gott hat das Böse, das in der Sünde des Soldaten und im Übel der Gewaltherrschaft besteht, zugelassen, damit das Gute eintreten kann. Diese Schuldübel sind kein Mittel, um die sittlich gerechtfertigte Sache, die Friedenszeit zu erreichen; sie stellen aber die unerlässliche Vorbedingung dafür dar, denn ohne den Überfall auf die Stadt und die nachfolgende Tyrannis hätten die überlebenden Bewohner sich nicht zusammengeschlossen. Das Strafübel oder etwas, was in moralischer Beziehung neutral ist, kann ein Mittel sein, etwas, das Gott direkt einsetzt, um etwas Gutes zu erreichen. Gott hat als Gegenstände seines Willens immer das Gute vor Augen, als letzten Zweck immer das Beste.

Die Aussage Christi, dass Ärgernisse sein müssten, interpretiert Leibniz in diesem Sinne.³³⁷

*Den Inhalt des zweiten konzentrischen Kreises lässt sich so zusammenfassen: Gott, der in der Weisheit, Macht und Güte Vollkommenste, hat in Freiheit die b. a. m. W. geschaffen, trotz der Übel, da er die Übel in Güter umwandelt, die menschliche Unvollkommenheit im Guten ist nun also gleichsam in diese Aussage mit eingerechnet.*³³⁸

In unserem Beispiel scheint dieses Beste, die lange Friedenszeit, welche trotz der geschehenen Übel eintritt, zu sein. Sie ist jedoch ein nur vorläufiges Gut. Denn sie wurde nur möglich dadurch, dass Unschuldige, die Bewohner der Stadt, leiden und sterben mussten. Den Schuldigen geschah kein Leid, obwohl sie das moralische Übel verursachten. Dies geschieht sehr oft: Das physische Übel entsteht aus dem moralischen Übel, jedoch nicht in denselben Personen. Auch wenn diese Abirrung, diese Zulassung des Bösen und das Leid von Unschuldigen ein größeres Gut hervorbringt, erscheint diese Zulassung ungerecht, ja sogar zynisch zu sein, da nur die überlebenden Bewohner der Stadt die Friedenszeit genießen können.

Leibniz behauptet nun, diese Abirrung sei eine nur scheinbare, sie werde „mit Frucht wieder ins Rechte gebracht, so dass die Unschuldigen niemals wünschen würden, nicht gelitten zu haben.“³³⁹

Diese Anmerkung kann sich nicht auf innerweltliche Vorgänge beziehen; die bei dem Überfall getöteten Bewohner in unserem Beispiel werden nicht wieder lebendig. Sie ist eschatologisch zu verstehen. Denn Leibniz verweist hier auf den Abschnitt der Abhandlung, in welchem es um die Gerechtigkeit Gottes geht. Auf die Frage, warum es den Guten oft schlecht, den Bösen oft gut

³³⁷ Vgl. zu diesem Beispiel: C. D., Gerhardt VI 442–443, §§ 23–28 u. C. D., Gerhardt VI 443–444, §§ 32–39 u. C. D., Gerhardt VI 448, § 66.

³³⁸ C. D., Gerhardt VI 443–444, §§ 29–39.

C. D., Gerhardt VI 444, § 39: „**Deus itaque inter objecta Voluntatis habet optimum ut finem ultimum, sed bonum ut qualemcumque, etiam subalternum, res vero indifferentes, itemque Mala Poenae saepe ut Media; at Malum Culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.**“, Vgl. Lk 17, 1.

³³⁹ C. D., Gerhardt VI 443, §32.

ergehe, antwortet Leibniz mit einem Zitat von Paulus, wo es heißt, dass „dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht wert“³⁴⁰ seien und mit einem Zitat aus dem Johannesevangelium: „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.“³⁴¹ Sie enthält auch die Erkenntnis, dass Gott nicht nur trotz der Übel das Beste erreicht, sondern sogar wegen der Übel.³⁴²

Betrachtet man die bisherige Argumentation erkenntnistheoretisch (s. Graphiken Causa Dei D 3 und E), so scheint die Vernunft gegenüber dem Glauben die Oberhand zu haben. Es kommen nur wenige Bibelstellen vor und ein Hinweis auf die Prädestination zum ewigen Leben. Aber dies gilt nur in quantitativer Beziehung. Denn gerade die Ausblicke auf das ewige Leben sind von entscheidender Bedeutung und verändern den Sinn des Begriffes der b. a. m. W. im Vergleich zu einem innerweltlichen Verständnis vollkommen.³⁴³

³⁴⁰ 2 Kor 4, 17.

³⁴¹ Joh 12, 24.

³⁴² Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, §§ 54–55.

³⁴³ Zum Vergleich die Interpretation der b. a. m. W. durch Walter Brugger:

Brugger, Philosophisches Wörterbuch, S. 279–280: „Der Optimismus in seiner radikalsten Form verkennt, dass das Unendliche niemals im Endlichen seinen absolut notwendigen Ausdruck finden kann. Die Welt ist zwar in unendlicher Weisheit und Güte erschaffen worden, aber dennoch nicht die beste, da das Endliche seiner Natur nach kein Bestes zulässt, sondern auf jeder Stufe seiner Verwirklichung übertroffen werden kann. Das Übel ist nicht bloße Endlichkeit, sondern ein Mangel. Auch kann das Böse durch keine Berufung auf notwendige gute Folgen vom Täter gerechtfertigt werden.“

Weiter S. 419: „Gegen den metaphysischen Optimismus, der im Übel letztlich nur die Endlichkeit des Guten sieht, nimmt unsere Position das Übel ernst als das an sich Nicht-Sein-Sollende. Zwar ist es wahr, dass nicht alle endlichen Güter zugleich verwirklicht werden können, nicht aber, dass sich daraus allein schon alle Übel, insbesondere auch das Böse, in der Welt erklären lassen. Außerdem ist die Erfüllung der Forderung, dass Gott zumindest mit moralischer Notwendigkeit die beste aller möglichen Welten erschaffe, in sich unmöglich, da jede mögliche Welt endlich ist, und darum von anderen möglichen Welten immer übertroffen werden kann; welche dieser möglichen Welten verwirklicht wird und welcher Grad endlichen Wertes ihr zukommt, hängt von der souveränen Freiheit Gottes ab.“

An diesen zwei Zitaten verdeutlichen sich nahezu alle Missverständnisse in der Interpretation der b. a. m. W., denen wir immer wieder begegnen werden: Einmal behauptet Leibniz nie, dass das Unendliche im Endlichen auf notwendige Weise ausgedrückt wird. Eine Welt, in welcher sich das Unendliche vollkommen ausdrückt, fällt mit dem Unendlichen zusammen. Jede Welt ist unvollkommen, sie hat einen Abstand von Gott, von Leibniz „metaphysisches Übel“ genannt. Damit ist schon bezeichnet, dass jede Welt endlich ist. So ist es unklar, was Walter Brugger unter einer besten Welt versteht. Ebenso unklar bleibt, was er unter einem „Grad endlichen Wertes“ versteht. Aber vielleicht führt der nächste Satz weiter vom Übel als „bloßer Endlichkeit“: Walter Brugger scheint übersehen zu haben, dass Leibniz auch vom moralischen und physischen Übel spricht. Er scheint die b. a. m. W. als eine Art Paradies misszuverstehen, in welcher alle Geschöpfe einzeln oder in ihrer Gesamtheit einen

so hohen Grad an ontologischer Gutheit innehaben, dass der einzige Abstand von Gott in ihrer Kontingenz besteht. So verstanden bezeichnet der Ausdruck „möglich“ einzelne geschaffene Dinge, welche in der Summe den höchstmöglichen Grad an ontologischer Güte einnehmen. Denn in einer solchen Welt wäre das Übel tatsächlich nur bloße Endlichkeit. Das „Übel“ würde darin bestehen, dass nicht alle endlichen Güter verwirklicht werden können. So ist die Rede von der b. a. m. W. nicht gemeint. Zweierlei scheint mir bis zu diesem Punkt schon missverstanden zu sein: Einmal, dass Leibniz nicht vom Menschen zu Gott hin denkt, sondern umgekehrt. Zum andern – viel schwerwiegender – übersieht Walter Brugger, dass es hier um einen Weltzusammenhang geht: Gott wählt nach Leibniz zwischen unendlich vielen möglichen Weltverläufen, die untereinander inkommpossibel sind, den bestmöglichen aus. Inkommpossibel nennt man die Monaden, die eine von einer anderen unterschiedene Welt ausdrücken, z. B. ist eine Welt, in der Cäsar als Kaiser und Adam ohne Sünde vorkommen, wohl möglich, aber inkommpossibel mit unserer Welt, in welchem Cäsar als Kaiser und Adam, der sündigt, vorkommen. Denn jedes einzelne Ereignis hat wieder andere Ereignisse zur Folge, Adam ohne Sünde hat eine Reihe anderer Ereignisse zur Folge, einen anderen Weltverlauf, als Adam mit Sünde. Deshalb gehören auch bestimmte Sünden zur b. a. m. W. Diese sind ein Teil der b. a. m. W., nicht um das Böse mit der Berufung auf gute Folgen oder gar die Täter zu rechtfertigen, sondern einfach deshalb, weil eine Welt mit anderen oder ohne Sünden eine andere und darum nicht mehr die b. a. m. W. wäre. Leibniz steht in derselben Linie mit Augustinus und Thomas von Aquin, wenn er sagt, dass Gott manche Übel in Güter wandelt. Jedoch der schwerwiegenste Interpretationsfehler liegt im Übersehen der apokalyptischen Dimension: Die b. a. m. W. ist erst völlig verwirklicht, wenn die Ordnung durch das Gericht Gottes am Ende der Tage wiederhergestellt werden wird. Viele dieser guten Folgen treten daher nicht mit Notwendigkeit, gleichsam automatisch, sondern durch göttlichen Richterspruch ein.

Vgl auch P. Williams, in: *Mein Weg zu Buddha und zurück, Warum ich wieder Christ bin*, München 2006, S. 71–77: Paul Williams verkürzt im Grunde die Interpretation von Walter Brugger auf folgende Aussage: „Da es eine unbegrenzte Anzahl möglicher Welten geben muss, so wäre eine bessere als die derzeit existierende immer auch möglich. Daher ist Leibniz' beste aller möglichen Welten ein Widerspruch in sich“.

Hier sieht man noch viel deutlicher als bei Walter Brugger, dass das Beste vom menschlichen Vorstellungsvermögen aus gedacht ist. Denn für den Menschen bedeutet unbegrenzt dasselbe wie nicht erfassbar. Hätte Leibniz dies so gemeint, so hätte Paul Williams Leibniz in der Tat auf logischem Wege widerlegt: Zu jeder vom Menschen gedachten besten Welt gäbe es eine bessere Welt. Die Reihe der Welten, in denen eine Welt jeweils besser als ihre verangegangene gedacht werden könnte, hätte kein Ende. Auch hier ist es wieder lohnend, bei Thomas von Aquin nachzuschlagen, um Leibniz zu verstehen: S. C. G. (Darmstadt), Band 1, Teil 1, Kap. 69: Folgendes gilt für die menschliche Erkenntnis: „Das Unendliche leistet der Erkenntnis Widerstand, insofern es der Zählung Widerstand leistet, denn es ist an sich unmöglich, die Teile des Unendlichen zu zählen, da dies einen Widerspruch in sich birgt.“

Denkt man hingegen von Gott aus, so gilt der Vorwurf der Widersprüchlichkeit keineswegs, da Gott auf andere Weise erkennt. So steht in Kap 69 eine Seite auf der nächsten Seite: „So (wie der Mensch, Anmerkung der Verfasserin) erkennt aber Gott nicht. Daher erkennt er sozusagen das Unendliche nicht, sofern es unendlich ist, sondern sofern es sich zu seinem Wissen verhält, als wäre es endlich, wie dargelegt wurde.“

Für Gott ist die Unendlichkeit möglicher Welten eine erfassbare Größe. Daher kann er auch erkennen, welche dieser Welten die beste ist.

Was ist die Ursache für diese Interpretation von Williams?

Williams beachtet noch weniger als Brugger den geschichtsphilosophischen und den textlichen Kontext. Während Brugger die Theodizee gelesen zu haben scheint und diese auch in der Bibliographie nennt, fehlt bei Williams jeder Hinweis auf einen Text von Leibniz. Ebenso wenig berücksichtigt er, dass es sich um einen Autor des 17. Jahrhunderts und nicht des 21. Jahrhunderts handelt. Gemäß der anthropologischen Wende denkt eben ein Mensch des 21. Jahrhunderts das Beste von seiner subjektiven Warte aus. Dies ist jedoch nicht die Perspektive von Leibniz, womit wir wieder am Anfang der Überlegung angekommen sind.

Halten wir also fest als Zwischenergebnis: Der Teil der Abhandlung (nach der Gliederung von Leibniz der erste Teil, nach meiner Gliederung der erste und zweite konzentrische Kreis), der sich mit der Größe und der Güte Gottes getrennt befasst, endet mit der These, dass eine von Gott erschaffene Welt, in der es keine Übel gäbe, schlechter wäre als eine Welt mit Übel, da Gott die Übel einbezieht, um das Beste herbeizuführen, indem er das Böse in Gutes verwandelt. Unter dieser besten Welt ist der gesamte diesseitige Weltverlauf zusammen mit der zukünftigen Welt gemeint, in welcher diejenigen, die unschuldig gelitten haben, den Sinn ihres Leidens erfahren werden.

E.3.2.5. Der dritte konzentrische Kreis

In §40 definiert Leibniz den Begriff der Vorsehung: „Vorsehung“ bedeutet, die göttliche Weisheit, Güte und Macht zusammenzuschauen. Die göttliche Güte bezieht sich entweder auf alle Geschöpfe in Erschaffung und Regierung der Welt sowie auf die Gerechtigkeit in der Leitung der vernünftigen Geschöpfe. Die Größe Gottes (Macht und Weisheit) bewirkt, dass die Güte sich durchsetzt.³⁴⁴

Wichtig für Leibniz ist, dass die Begriffe Vorsehung und Gerechtigkeit auf die vernünftigen Geschöpfe bezogen, austauschbar sind. Im Rekurs auf die Gerechtigkeit wird gleichsam der obige Hinweis (§ 32) auf die zukünftige Welt wiederholt.

Die göttliche Vorsehung zeigt sich im gesamten Weltverlauf, da jedes Geschöpf gemäß seinem innewohnenden Grad an Gutsein von Gott gelenkt wird. Dieser Weltverlauf ist der beste, d. h. Gott hat aus einer unendlichen

Vgl. damit den Umgang des Jansenius und seiner Anhänger mit Aussagen des hl. Augustinus in: J. Ratzinger, Kirche - Zeichen unter den Völkern, Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, Zweiter Teilband, in: Gesammelte Schriften, Band 8, Freiburg im Breisgau 2010, S. 1061: Jansenius nahm wörtliche Texte Augustins aus ihrem geschichtlichen und weltbildlichen Rahmen heraus und verpflanzte sie einfach in sein Jahrhundert. So verfälschte er dessen Lehren, da ein und dieselbe Aussage in einem anderen historischen Kontext etwas ganz anderes bedeuten kann.

³⁴⁴ C. D., Gerhardt VI 444–445, § 40.

Anzahl an möglichen Weltverläufen den besten ausgewählt, in dem alles in Harmonie miteinander steht, und mit seinem nachfolgenden Willen zur Existenz bestimmt.

In § 41 wird zum ersten Mal in der Abhandlung wörtlich ausgesagt, dass Gott den b. a. m. Weltverläufe ausgesucht hat. Die inhärente Gutheit eines jeden Geschöpfes ist Teilhabe an der göttlichen Güte. Weil die göttliche Weisheit diese den Geschöpfen innewohnende Gutheit lenkt und weil Gott als der Weiseste alles überschaut und alles harmonisch ordnet, kann nur das Best – mögliche aus dieser Lenkung hervorgehen.³⁴⁵

Hier genügt eine einzige Entscheidung Gottes, da er in einem einzigen Blick alles durchschaut, da er alle Weltverläufe in einem einzigen Blick miteinander zu vergleichen vermag. Dieser Entschluss Gottes ist unwandelbar, denn alle einzelnen Entschlüsse – die Welt und ihre Geschöpfe betreffend, also alle vorhergehenden Willensentscheidungen – sind in diesem Entschluss enthalten.³⁴⁶

Bedeutet dies nicht einen Determinismus, ist nicht in dieser Theorie die menschliche Freiheit aufgehoben? Ist nicht in diesem Weltverlauf die Entscheidung unseres obengenannten Soldaten schon festgelegt? Oder ist gar Gott in seiner Entscheidung auf einen einzigen Weltverlauf festgelegt? Beide Einwände weist Leibniz zurück. Einmal wäre sehr wohl die Erschaffung einer anderen Welt möglich gewesen; es hätte die Möglichkeit zu einer anderen Ordnung der Dinge bestanden, Gott hatte also die Auswahl gehabt. Die Erschaffung der b. a. m. W. geschieht somit nicht mit absoluter Notwendigkeit; es liegt hier eine hypothetische (bedingte) Notwendigkeit vor. Unter der Voraussetzung, dass Gott weise, mächtig und gut ist, sind in der Vorauschau und Vorverordnung Gottes alle Entscheidungen des Menschen, alle Gebete, sowie alle anderen Ursachen einbegriffen und haben zur Wahl dieser Welt beigetragen. Dies bedeutet näherhin, dass die von Gott vorhergesehe-

³⁴⁵ C. D., Gerhardt VI 445, § 41.

³⁴⁶ C. D., Gerhardt VI 445, § 42.

nen Entscheidungen und Handlungen der freien Geschöpfe ihren Teil zur Wahl einer bestimmten Welt beigetragen haben.³⁴⁷

³⁴⁷ Michael Schmaus, Gott der Schöpfer und Erlöser, in: Katholische Dogmatik, Zweiter Band, München 1949^{3 u. 4}, S. 165 – 166: „Auf die naheliegende Frage, warum Gott dem Menschen die Freiheit trotz der Voraussicht ihres Mißbrauchs gegeben hat, lässt sich sagen, dass unter allen natürlichen Gütern, die Gott schuf, die Freiheit das höchste ist. Denn sie gibt den Geschöpfen Teil an Gottes Herrsein. Gott wollte dem Menschen die höchste Gabe, die im Raume der geschaffenen Natur möglich war, schenken, selbst auf die Gefahr hin, dass sie zu Unheil und Unsegen mißbraucht wird [...]. Da indes der Mißbrauch der Freiheit zur Sünde nicht notwendig zum Gebrauch der Freiheit gehört, und da ihn Gott hätte vernichten können, ohne die Freiheit zu vernichten, (es wäre dann freilich dem Menschen eine andere Form von Freiheit zuteil geworden, als die, die er tatsächlich erhalten hat), so erhebt sich die natürliche Frage, warum Gott gerade diese Welt mit ihrem unzählbaren Heer von Sünden schuf. Man kann nicht sagen, dass eine Welt mit der Sünde oder mit diesen Sünden besser ist als eine Welt ohne die Sünde oder ohne diese bestimmten Sünden. Wir werden sehen, dass die Vollendeten des Himmels nicht mehr sündigen können und doch in vollkommener Freiheit leben. So erhält unserer Frage die Abwandlung, warum Gott den Menschen im Zustand der Unerfülltheit und nicht im Zustande der Erfüllung schuf. Eine einsichtige Antwort auf diese Fragen können wir von der Weisheit und Güte Gottes im Jenseits erhoffen.“

Natürlich geht der Missbrauch der Freiheit nicht notwendig aus dem Gebrauch der Freiheit hervor. Aber, wie wir sahen, gehört eine gewisse Unvollkommenheit zur Schöpfung mit absoluter Notwendigkeit dazu, ein Umstand, den Leibniz metaphysisches Übel nennt. Dieser Umstand bedingt die Wahlfreiheit des Menschen, d. h., er wählt nicht automatisch das Gute. Der Umstand der Unerfülltheit scheint zum Menschen im Pilgerstand dazuzugehören. Schon allein deshalb ist ein Vergleich mit den Seligen des Himmels unzutreffend. Aus diesem Mangel müssen nicht mit Notwendigkeit moralische Übel hervorgehen, aber diese Folgen gehen mit großer Wahrscheinlichkeit daraus hervor. Hätte Gott die Möglichkeit des Mißbrauches der Freiheit ausgeschlossen, so hätte er die menschliche Wahlfreiheit vernichtet. Die Welt wäre keine Welt der Bewährung mehr.

Zu einer solchen Welt, in welcher der Mensch sich nicht mehr bewähren muss, schreibt L. Scheffzyck:

L. Scheffzyck, Die Heilsverwirklichung in der Gnade, in: Katholische Dogmatik, Bd. 6, Aachen 1998, S. 236 – 237: „Die Welt wäre, wenn sich der Mensch faktisch nicht mehr für das Böse entschiede, keine reale Welt der Bewährung, der Spannung, der Entscheidung und des sittlichen Kampfes mehr. Sie wäre nicht mehr die geschichtliche dramatische Welt, in der das Böse eine Gefahr wäre und das Gute unter Einsatz höchster Anstrengung und dauernder Gefährdung getan werden müsste. Eine solche Welt hätte keinen Platz mehr für die ganze realistische Spannung zwischen Gut und Böse, ihr fehlte die Dramatik der christlichen Existenz. Sie wäre keine Stätte der Erprobung und der Bewährung mehr, sondern bereits ein Zustand sittlicher Vollendung.“

Eine solche Welt, in der ein Zustand der sittlichen Vollendung herrscht, weil der Mensch immer das Gute wählt, scheint vom Standpunkt des Menschen aus immer besser zu sein, da sie eine Welt ohne Sünde und nahezu ohne Leid wäre. Eine solche Überlegung geht jedoch vom Menschen aus, sie führt von dessen Welterfahrung zu Gott hin, jedoch zu einem Gott, wie ihn der Mensch gerne hätte und zu einer Welt, wie sie der Mensch gerne hätte. Die Diskrepanz zwischen dieser gewollten Welt und diesem gewollten Gott und der tatsächlichen Welt und dem tatsächlichen Gott zeigt sich in folgenden Fragen: Wie kann Gott das zulassen?“ und: Warum hat Gott die Wahlfreiheit des Menschen nicht vernichtet? Das Denken von Leibniz geht jedoch zunächst von Gott aus, vom dem, der alles in seiner vollkommenen Weisheit vorausschaut und in seiner vollkommenen Allmacht und Güte vorausbestimmt. Dieser Gott kann nur das Beste wollen. Dieser Ausgangspunkt ist dem neuzeitlichen Denken fremd, und zwar aus folgendem Grund: Der heutige Mensch ist es gewohnt, die Welt vom Subjekt aus zu entwerfen; es fällt ihm schwer, die Außenwelt als etwas Objektives anzuer-

Es heißt jedoch nicht, dass Gott gezwungen gewesen wäre, wegen dieser Handlungen eine bestimmte Welt auszuwählen. Nehmen wir z. B. eine Welt X und deren Vorgänge A, B und C, eine weitere Welt Y und deren Vorgänge D, E und F, und eine dritte Welt Z und deren Vorgänge G, H und I und nehmen wir an, Gott würde sich für die Welt Y entscheiden, so wären die Vorgänge D, E und F Gründe für die Wahl der Welt Y. Sie wären jedoch keine zwingenden Ursachen. Hat sich Gott jedoch einmal für diese Welt entschieden, so werden diese Vorgänge sich verwirklichen.

In den §§ 43–45 wiederholt Leibniz noch einmal, dass sowohl Gott als auch der Mensch im Willen frei ist.³⁴⁸

*Fassen wir die Aussage des dritten konzentrischen Kreises zusammen: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen, und hat unter der Berücksichtigung der menschlichen Freiheit den besten der Weltverläufe ausgewählt.*³⁴⁹

kennen. Und auch, wenn die Gegenstände als etwas Reales, als wahr angenommen werden, so geht sein Denken doch vom Subjekt zum Objekt. Dies ist eine verkürzte Sichtweise; es wird gleichsam nur die eine Hälfte der Problematik betrachtet. Und ebendies ist der Grund dafür, dass ein Denken, welches von Gott ausgeht und ihn als den Vorhersehenden und Auswählenden sieht, den Vorwurf des Determinismus einbringt, den Vorwurf, dass die Freiheit des Menschen angetastet oder gar aufgehoben wird. Es müssen jedoch beide Denkrichtungen in eins gesehen werden, diejenige von Gott zum Menschen, welche die göttliche Voraussicht mittels seiner Allwissenheit und die göttliche Vorverordnung mittels seiner Allmacht und Güte beachtet, und diejenige, vom Menschen zu Gott, welche die menschliche Erkenntnis und Freiheit thematisiert. In den bisherigen Überlegungen hat sich schon gezeigt, dass die freien Handlungen der Geschöpfe bei der Wahl eines Weltverlaufes nicht nur berücksichtigt sind, sondern dass sie sogar Gründe für dessen Wahl sind. Ferner hat sich gezeigt, wie sich der Begriffsinhalt der b. a. m. W. in entscheidender Weise verändert, wenn die eschatologische Dimension einbezogen wird. Es ist die b. a. m. W. wegen der Sünde, ja sogar wegen dieser bestimmten Sünden, weil nur diese in einen bestimmten Weltzusammenhang passen, v. a. aber, weil beim Gericht die Ordnung wiederhergestellt wird, indem die Schuldigen bestraft und die Unschuldigen „niemals wünschen würden, nicht gelitten zu haben“ (§ 32).

³⁴⁸ C. D., Gerhardt VI 445, §§ 43–45.

³⁴⁹ C. D., Gerhardt VI 445, § 41: „**Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia, consequens est providentiam divinam sese ostendere in tota serie universi, dicendumque Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam, eamque adeo esse hanc ipsam quae actu existit. Omnia enim in universo sunt Harmonica inter se, nec sapientissimus nisi omnibus perspectis discernit, atque adeo non nisi de toto. In partibus singulatim sumtis, Voluntas praevia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.**“

C. D., Gerhardt VI 446, §46: „**Sapientia autem infinita Omnipotentis, Bonitati ejus immensae juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica con-**

Gleichzeitig beschreibt Leibniz in § 46, was unter Harmonie zu verstehen ist: Die Übereinstimmung zwischen den gestaltenden Kräften oder den Seelen und den stofflichen Kräften, die Übereinstimmung zwischen den mechanischen und den natürlichen Ursachen mit den Zweck - oder moralischen Ursachen, mit dem „Reich der Gnade und mit dem Reiche der Natur“.

Erkenntnistheoretisch bezieht sich Leibniz in diesem Abschnitt allein auf die menschliche Vernunft.

E.3.2.6. Der vierte konzentrische Kreis

Nun sind wir Menschen oft nicht fähig, zu erkennen, dass wir in der b. a. m. W. leben, uns erscheint vieles tadelnswert in den Werken Gottes.

Begründet ist dies in unserer mangelnden Erkenntnisfähigkeit; jeder von uns ist immer nur in der Lage, einen winzigen Ausschnitt der Welt wahrzunehmen. Damit befinden wir uns im vierten konzentrischen Kreis, in welchem der menschliche Mangel an Weisheit in die Aussage von der b. a. m. W. einbezogen wird. Stellte man sich einen weisen Menschen vor, der die Weltordnung wirklich verstünde, so könnte dieser sich nicht einmal eine bessere Ordnung der Dinge wünschen.³⁵⁰

Aus diesem Grunde gibt es kein größeres Glück, als einem so guten Herrn zu dienen; und es folgt daraus ein völliges Vertrauen und eine Liebe zu Gott.³⁵¹

Die Aussage des vierten konzentrischen Kreises lautet: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen; der Mensch jedoch ist in der

spirentque pulcherrime inter se, causae formales seu animae cum causis materialibus seu corporibus, causae efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus, regnum gratiae cum regno naturae.“

³⁵⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 47.

³⁵¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 48.

*Weisheit unvollkommen und findet deshalb oft etwas tadelnswert in den Werken Gottes.*³⁵²

Fassen wir die Faktoren, welche in der Aussage von der *b. a. m. W.* bislang enthalten sind, zusammen:

1. Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen.
2. Gott ist frei in der Wahl seiner Welt.
3. Die Welt ist unvollkommen (metaphysisches Übel). Aus der Unvollkommenheit der Welt entstehen moralische und physische Übel. Der Mensch ist also in seinem Gutsein unvollkommen.
4. Gott ist frei und er berücksichtigt die fehlerhafte Freiheit des Menschen.
5. Der Mensch ist in seiner Weisheit unvollkommen.
6. Die vollkommene Macht Gottes bewirkt die Durchsetzung seiner Weisheit und Güte in höchstmöglichem Maße, und zwar so, dass Gott aus einigen Übeln Gutes entstehen lässt, wobei insgesamt etwas Besseres erreicht wird, als dies ohne die Übel möglich gewesen wäre.
7. Die *b. a. m. W.* ist erst endgültig verwirklicht, wenn Gott am Ende der Zeit die Ordnung der Dinge wiederherstellt. Unter „Welt“ ist also die diesseitige Welt im Zusammenhang mit der jenseitigen Welt gemeint.

Eine absolute Notwendigkeit oder anders ausgedrückt, eine Notwendigkeit der zwingenden Folge, liegt nach Leibniz nur bezüglich der dritten Bedingung, der Unvollkommenheit der Welt, dem metaphysischen Übel, vor.

Die bisherige Interpretation kann man demnach so zusammenfassen:

Unter der Bedingung, dass Gott als der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste eine Welt erschaffen wollte, wird diese Welt gerade wegen ihrer notwendigen Unvollkommenheit und den daraus entstehenden Übeln das höchstmögliche Maß an Harmonie enthalten, weil

³⁵² C. D., Gerhardt VI 446, § 47: „**Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci, et sapientem qui intelligeret, judicaturum ne optari quidem posse meliora.**“

C. D., Gerhardt VI 446, §48: „**Unde porro sequitur nihil esse felicius quam tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.**“

Gott einige Übel in Güter umwandelt, wobei aber dieses höchstmögliche Maß an Harmonie erst in der zukünftigen Welt durch Gottes Gerechtigkeit voll verwirklicht werden wird.

Um den menschlichen Mangel an Weisheit zu zeigen, ließen sich zahlreiche Stellen der Heiligen Schrift aufführen. Dieser ist jedoch mittels der natürlichen Erfahrung derart offensichtlich, dass Leibniz an dieser Stelle keine dieser Schriftstellen verwendet.

E.3.2.7. Der fünfte konzentrische Kreis

(S. Tabelle Causa Dei F)

Der fünfte konzentrische Kreis besteht aus nur einem Paragraphen.³⁵³

Dieser enthält zugleich der Schlüsselsatz der gesamten Abhandlung, da er den Bogen von der Schöpfung zur Erlösung spannt und damit den wichtigsten Grund für die Wahl dieser unserer Weltordnung nennt: Jesus Christus. Von der Schöpfungsordnung her ist Christus als Mensch der wichtigste Grund für die Wahl dieser Weltordnung, als Gott ist er der wichtigste Grund von der Erlösungsordnung her.

Wir sahen, dass jedes Geschöpf gemäß seiner ihm innewohnenden Güte eine bestimmte Stufe in der Schöpfungsordnung einnimmt. Als Mensch ist daher Christus die aufs höchste erhobene Kreatur.

Christus ist in dieser Schöpfungsordnung einbegriffen nicht nur als ein Teil dieser Welt, sondern als dessen Haupt. Ihm wurde alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben und in ihm wurden alle Völker gesegnet. Christus ist aber auch das Haupt der Erlösungsordnung. Er wird die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde befreien zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Christus ist von Gott her gesehen der wichtigste Grund für die Wahl der besten Weltordnung, vom Menschen aus betrachtet ist Christus das wichtigste Zeichen dafür, dass es sich um die beste Weltordnung handelt.

Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen. Was schon mit der natürlichen Vernunft grundsätzlich erkennbar war, wird für den an die Offenba-

³⁵³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, § 49.

rung Glaubenden mit der Sendung Christi zur Gewissheit. Denn ist eine bessere Welt denkbar, als diejenige, in der Gott Mensch wird?

Von der b. a. m. W. zu sprechen, bedeutet also, die sichtbare, diesseitige Welt und die jenseitige Welt zu umfassen. Das vom Menschen ausgehende malum morale ist einer der Gründe, warum Gott Jesus Christus als Retter gesandt hat. Gott wendet das Übel der menschlichen Schuld in ein größeres, diese Übel bei weitem übertreffendes Gut, „die Freiheit der Kinder Gottes“³⁵⁴, um. Unter der unendlichen Anzahl möglicher Welten ist eine Welt, die das menschliche Versagen enthält, und so als Folge das Kommen Christi nach sich zieht, besser als eine andere, in welcher es keine Menschwerdung Gottes gibt.

Könnte es mögliche Weltentwürfe geben, die ebenfalls, als Folge der Schuld, die Menschwerdung Gottes „herbeiführen“? Natürlich, aber dieser Zusammenhang von Übeln und Gütern ist nur einer von vielen; die Menschwerdung ist der wichtigste Grund, aber nicht der einzige.

Könnte es daher auch Welten geben, in welcher es keine Ursünde gegeben, aber in welchen Gott dennoch Mensch geworden wäre? Natürlich; es ist auch eine Unzahl möglicher Welten denkbar ohne Ursünde, in welchen Gott Mensch geworden wäre. Ebenso sind eine Unzahl von Welten denkbar mit der Ursünde, in denen Gott nicht Mensch wird oder solche ohne die Ursünde, in denen Gott nicht Mensch wird.

*Der Inhalt des fünften konzentrischen Kreises lautet: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen. Die Menschwerdung Gottes ist das wichtigste Zeichen für die Wahrheit dieser Aussage.*³⁵⁵

Die Freiheit der Kinder Gottes wird erst im jenseitigen Leben offenbar. Jetzt erscheint vieles tadelnswert, da wir den Ausgang noch nicht kennen.³⁵⁶

³⁵⁴ Röm 8, 21.

³⁵⁵ C. D., Gerhardt VI 446, § 49: „**Optimae autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendae maxima Ratio fuit Christus ἰδεάνῃδρωποV, sed qui, quatenus Creatura est ad summum provecta, in ea Serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imo caput; cui omnis tandem potestas data est in caelo et in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.**“

Die bisherige Interpretation kann somit folgendermaßen erweitert werden:

Unter der Bedingung, dass Gott als der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste eine Welt erschaffen wollte, wird diese Welt gerade wegen ihrer notwendigen Unvollkommenheit und den daraus folgenden Übeln, vor allem der „Sklaverei der Sünde“, das höchstmögliche Maß an Harmonie enthalten, weil Gott einige Übel in Güter umwandelt, wobei aber dieses höchstmögliche Maß an Harmonie erst in der zukünftigen Welt durch die Gerechtigkeit Gottes voll verwirklicht werden wird, indem Jesus Christus „die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ befreit haben wird.

§ 49 erscheint auch noch aus einem anderen Grunde wesentlich für die gesamte Abhandlung:

Bis zu diesem Punkt der Argumentation war Leibniz` Gottesbild die Bedingung oder die vorausgesetzte Hypothese. Lässt man die Voraussetzung, dass Gott in der Weisheit, Güte und Macht der Vollkommenste ist und dass man deshalb „einen so guten Herrn lieben und ihm vollkommen vertrauen müsse“³⁵⁷ weg, so fällt die Begründung der b. a. m. W. in sich zusammen.

Dies gilt sowohl für die Blickrichtung von Gott zur Welt hin (s. Tabelle Causa Dei E 1 und Tabelle Causa Dei E 2), in welcher die Welt als Explikation einer Ursetzung erscheint, als auch für die Blickrichtung vom Menschen zu Gott hin (s. Tabelle Causa Dei E3, Tabelle Causa Dei F und Tabelle Causa Dei G) Im Plan Gottes ist enthalten die menschliche Freiheit sowie deren Missbrauch ebenso wie des Menschen Unwissenheit in Bezug auf die Weltordnung. (§ 47 und § 48) Im Plan Gottes ist auch von Anfang an enthalten die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. (§ 49)

Der Mensch erkennt schon im Licht der Vernunft Gott als höchstes Wesen voller Macht, Güte und Weisheit. (§§ 4- 28) Die Offenbarung bestätigt diese Erkenntnis und überbietet sie bei weitem, indem sie die Menschen das Letzte

³⁵⁶ C. D., Gerhardt VI 446, § 47.

³⁵⁷ C. D., Gerhardt VI 446, § 48.

Gericht, das ewige Leben und die barmherzige Erlösung durch die Menschwerdung Christi lehrt.

Es gibt nach Leibniz keinen Widerspruch zwischen der natürlichen Vernunft und der Offenbarung:

Wir glauben an das, was uns die Offenbarung sagt, nämlich, dass Gott Mensch geworden ist, und können daraus schließen, dass Gott der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste ist, also die vorher angenommene Bedingung zutrifft. Die Offenbarung bestätigt und überbietet das, was die natürliche Vernunft über Gott aussagen kann. So ist § 49 eine Zusammenfassung verschiedener Stellen des Neuen Testaments. (s. Tabelle Causa Dei G)

Oder anders formuliert:

Unter der Bedingung, dass Gott wirklich Mensch geworden ist in Christus, erweist er sich tatsächlich als der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste, als derjenige, dem man darin vertrauen kann, dass er die b. a. m. W. schafft, die Welt, in der am Ende „die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit“³⁵⁸ sein wird.³⁵⁹

³⁵⁸ C. D., Gerhardt VI. 446, § 49.

³⁵⁹ Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Band 2, Münster 1921, S. 167, stellt die Ansicht von Leibniz folgendermaßen dar: „Der Sohn Gottes habe Mensch werden müssen, weil Gott beschlossen habe, die Welt zu erschaffen. Denn nur die vollkommenste Welt, nämlich die Welt mit dem Gottmenschen als ihrer Krone sei Gottes würdig.“

Diese Interpretation lässt mehrere Fragen offen: Zunächst ist nicht geklärt, wie Diekamp den Vollkommenheitsbegriff von Leibniz versteht. Zum zweiten ist ungeklärt, warum Diekamp an dieser Stelle den Begriff „würdig“ einführt, denn Leibniz bringt an keiner Stelle diesem Ausdruck. Nach Leibniz enthält jede Welt das metaphysische Übel; jede Welt ist mit Notwendigkeit, und zwar mit absoluter Notwendigkeit, unvollkommen. Eine Welt ohne metaphysisches Übel würde mit Gott zusammenfallen. Jedoch ist es nicht absolut notwendig, dass Gott überhaupt eine Welt erschuf. Ebenso ist die Menschwerdung Christi nicht absolut notwendig. Der Gedanke der b. a. m. W. entsteht nicht aus einer Deduktion; er entsteht nicht aus einer Steigerung von Begriffen, einer Steigerung von Stufen an Vollkommenheit. Die b. a. m. W. ist keine Konklusion aus einer philosophischen Theologie, es handelt sich um eine theologische These: Gott, die Güte und Weisheit selbst, entschloss sich aus freiem Willen, seinen Sohn in die Welt zu senden. Dieser Entschluss ist nur aus der Offenbarung bekannt; er ist für den Menschen nicht absehbar oder in irgendeiner Weise aus Begriffen deduzierbar. Wenn Gott beschlossen hat, seinen Sohn in die Welt zu schicken, dann trifft dieses Ereignis mit Sicherheit ein. Es handelt sich hier um eine bedingte Notwendigkeit und damit eben um dies, was Diekamp selbst fordert. Der Gedanke, dass diese Welt die b. a. m. ist, ist ein Rückschluss, welcher aus den Taten Gottes, die seine unendliche Güte und Weisheit zeigen, gezogen werden kann.

E.3.2.8. Der sechste konzentrische Kreis

In § 49 ging es um die Erlösung des Menschen. Gleichsam als ein Resultat findet sich in § 50 und § 51 ein neuer, auf die vernünftigen Geschöpfe bezogener Begriff der Vorsehung: die Gerechtigkeit und Heiligkeit. Heiligkeit kann man einmal verstehen als höchsten Grad der Gerechtigkeit. In diesem weiten Sinne umfasst die Gerechtigkeit nicht nur das eigentliche Recht, sondern die Billigkeit und die Barmherzigkeit. Gerechtigkeit und Heiligkeit kann man aber auch unterscheiden nach dem malum und bonum physicum und dem malum und bonum morale. Die Gerechtigkeit ist hier in einem engeren Sinne gemeint. Sie betrifft das Glück oder das Unglück, welches die vernünftigen Geschöpfe trifft.³⁶⁰ Leibniz nimmt also hier die Differenzierungen des malum und bonum von §§ 29–39 wieder auf. Die Heiligkeit meint das malum

Noch aufschlussreicher ist der nächste Satz von Diekamp auf S. 167: „Diese Ansicht verwechselt jedoch die Wirkungsweise, die bei Gott stets die vollkommenste ist, mit der Wirkung, die keineswegs die beste zu sein braucht; sie beeinträchtigt die Freiheit Gottes in seiner Tätigkeit nach außen und wird der Übernatürlichkeit der Menschwerdung nicht gerecht.“ Aus diesem Urteil ist noch deutlicher als oben der Vorwurf Diekamp's zu ersehen, die Inkarnation sei bei Leibniz rein natürlich auf denkerischem Wege abzuleiten. Die Wirkungsweise wird keineswegs mit der Wirkung gleichgesetzt. Eine Welt, in welcher sich die Vollkommenheit Gottes uneingeschränkt auswirkte, wäre eine Welt ohne Übel. Wäre die Menschwerdung natürlich deduzierbar, und natürlich deduzierbar wäre sie eben dann, wenn die Vollkommenheit der Wirkungsweise mit derjenigen der resultierenden Wirkung gleichkäme, dann wäre sie kein Akt der Gnade. Dann wäre die Wahlfreiheit Gottes auf den Entschluss beschränkt, ein Ja oder ein Nein zum Schöpfungsakt zu sagen.

„Eine Notwendigkeit kommt der Menschwerdung bloß unter der Bedingung zu, dass Gott die gefallenen Menschen nur gegen Leistung einer vollwertigen Genugtuung wieder in Gnaden aufnehmen wollte.“ (S. 167)

Diekamp sieht die Inkarnation unter dem Gesichtspunkt der Tilgung der Sünde; er vertritt die Theorie der bedingten Prädestination. Aus dem § 49 der Causa Dei geht nicht hervor, ob Leibniz die unbedingte oder die bedingte Prädestination vertritt. Auch geht aus dieser Stelle keine monokausale Verknüpfung zwischen der Welt als ganzer und der Menschwerdung hervor, so dass die Menschwerdung automatisch aus dem Entschluss eine Welt zu erschaffen, resultiert, noch gibt es eine monokausale Verknüpfung zwischen der Menschwerdung und der Erlösung von der Sünde, so dass die Menschwerdung nur wegen der Sünde erfolgt ist, sondern der gesamte Weltzusammenhang ist der Grund für die Wahl der b. a. m. W. Dieser Grund setzt sich aus einer unendlichen Anzahl von Einzelgründen zusammen, die nur Gott allein überblickt. In dieser Welt ist das wichtigste Ereignis die Menschwerdung Christi, und dieses Ereignis kann nachträglich als der wichtigste Grund für die Wahl dieser Welt erkannt werden und damit als wichtigstes Indiz dafür, dass es sich um die Wahl der besten Weltordnung handelt. Gott wollte die Welt erlösen durch die Menschwerdung seines Sohnes; er war aber nicht gezwungen, dies zu tun, anderenfalls würde Gott von seiner Schöpfung abhängig. Es handelt sich daher um eine bedingte Notwendigkeit: Unter der Bedingung, dass Gott in Freiheit etwas Bestimmtes will oder zulässt, wird das Beschlossene mit Sicherheit eintreffen.

³⁶⁰ C. D., Gerhardt VI 446, §§ 50–51.

und das bonum morale. Zum malum physicum, so sahen wir, gehört das Strafübel und zum malum morale das Schuldübel. Liest man bis zu dieser Stelle, so scheint es sich bei den §§ 50–60, welche den sechsten konzentrischen Ring ausmachen, nahezu um eine Wiederholung des Abschnittes von §§ 29–39 mit anderen Worten zu handeln. Aber dies täuscht; Leibniz verwendet die Begriffe der Gerechtigkeit und Heiligkeit, um den Gedankengang immer stärker auf den Menschen zu konzentrieren und eine Verbindung zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben herzustellen mit einer immer stärkeren Betonung des jenseitigen Lebens. In den folgenden §§ 52–59 geht es um das physische Übel und den damit verbundenen Begriff der Gerechtigkeit. Glück und Unglück gibt es in diesem und im jenseitigen Leben. In diesem Leben beschwerten sich oft die Menschen bei Gott, dass sie ein Unglück getroffen hat. Dabei bedenken sie jedoch nicht: Ein beträchtlicher Teil des Unglückes wird durch die Schuld von Menschen hervorgerufen, da ein großer Teil der physischen Übel aus den moralischen Übeln hervorgehen. Gleichzeitig sind sie undankbar, weil sie das Gute, das ihnen widerfährt, nicht beachten. Zuzugeben ist aber, dass gute Menschen oftmals viel Leid ertragen müssen.³⁶¹

Um die Verklammerung der beiden Abschnitte über das Übel (§§ 29–39 und §§ 50–60) besser zu verstehen, ist hier zu wiederholen, was oben zum ersten Abschnitt gesagt worden ist:

In unserem Beispiel vom Soldaten auf Wache dachten wir uns als mögliche Folge eine lange Friedenszeit aus, die trotz oder vielmehr sogar wegen der geschehenen Übel eintritt. Diese Friedenszeit ist jedoch ein nur vorläufiges Gut, denn sie wurde nur möglich dadurch, dass Unschuldige, die Bewohner der Stadt, leiden und sterben mussten. Den Schuldigen geschah kein Leid, obwohl sie das moralische Übel verursachten. Dies geschieht sehr oft: Das physische Übel entsteht aus dem moralischen Übel, jedoch nicht in denselben Personen. Auch wenn diese Abirrung, diese Zulassung des Bösen und das Leid von Unschuldigen ein größeres Gut hervorbringt, erscheint diese

³⁶¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, §§ 52–53.

Zulassung ungerecht, ja sogar zynisch zu sein, da nur die überlebenden Bewohner der Stadt die Friedenszeit genießen können.

Leibniz behauptet dann in § 32, diese Abirrung sei eine nur scheinbare, sie werde „mit Frucht wieder ins Rechte gebracht, so dass die Unschuldigen niemals wünschen würden, nicht gelitten zu haben.“³⁶²

Diese Anmerkung kann sich nicht auf innerweltliche Vorgänge beziehen; die bei dem Überfall getöteten Bewohner in unserem Beispiel werden nicht wieder lebendig. Sie ist eschatologisch zu verstehen. Denn Leibniz verklammert in § 32 die beiden oben genannten Abschnitte über das Übel mit dem § 55, wo es heißt, dass die Heimsuchungen nicht nur ausgeglichen, sondern sogar zur zu einem größeren Segen werden.³⁶³

Diese Aussage folgt zwei Zitaten im vorhergehenden Paragraphen, wo es heißt, dass dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht wert seien und: „Amen, amen, ich sage euch: Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.“³⁶⁴

Die folgenden §§ 56-59 befassen sich weiter mit der Frage, wie Gott die Ordnung am Ende wiederherstellt. Leibniz richtet seinen Blick in diesem Abschnitt auf die Frage der Prädestination. Die Auffassung seiner Zeit, dass nur wenig Menschen erwählt werden, stellt ein weiteres Argument gegen die b. a. m. W. dar. Zunächst zitiert Leibniz Origenes, Prudentius und Hieronymus, um zu demonstrieren, dass es verschiedene Antworten auf diese Frage gab. Leibniz verwirft sowohl die Ansicht des Origenes, alle Menschen würden gerettet als auch diejenige des Prudentius, nur wenige seien verdammt, als auch diejenige des Hl. Hieronymus, dass jeder Christ selig würde³⁶⁵, aber nicht, weil er der allgemeinen Auffassung seiner Zeit zuneigte, sondern weil wir den Umfang des himmlischen Reiches nicht nach unserer Kenntnis schätzen dürfen. Allein aus den naturwissenschaftlichen Entdeckungen seiner Zeit, aus der Entdeckung des Reichtums der Natur und der Mannigfaltigkeit

³⁶² C. D., Gerhardt VI 443, § 32.

³⁶³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 446, §§ 54-55.

³⁶⁴ C. D., Gerhardt VI 446, § 54; Röm 8, 18; Joh 12, 24.

³⁶⁵ C. D., Gerhardt VI 447, § 56.

der Geschöpfe schließt Leibniz, dass der Mensch schon das Reich der Natur nicht überschauen kann, und noch weniger ist es uns möglich, das Reich der Gnade zu überblicken, welches ja nicht nur die Zahl der Menschen umfasst, die der Gottesschau teilhaftig werden, sondern auch die gesamte Anzahl der Engel. Aber den Hauptfehler in der Auffassung, dass das Böse am Ende das Gute überwiegt, weil nur wenige gerettet würden, liegt darin, dass es sich hier um eine rein quantitative Betrachtung des Problems handelt. Leibniz argumentiert dagegen von der Qualität her: Auch wenn die Zahl der Verdammten größer wäre als die Zahl der Geretteten, so könnte dennoch die Herrlichkeit der Seligen qualitativ bei weitem das Leiden der Verdammten überwiegen. Seine Zeit könne daher viel leichter als Augustinus daran festhalten, dass das Böse vom Guten übertroffen werde.³⁶⁶

Eine weitere Begründung für die Übermacht des Guten nimmt Leibniz aus dem kosmologischen Wissen seiner Zeit, aus der Erkenntnis, dass es unzählige Sonnensysteme gibt. Diese Sonnen oder weit entfernte Planeten könnten die Wohnstätten der Seligen sein. Auch gab es zu seiner Zeit Theologen, die ebenfalls in einem wörtlichen Verständnis des Satzes von Christus: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“³⁶⁷ eine Art Feuerhimmel als Wohnstätte der Seligen annahmen, welcher sich über den Sternen und Sonnen befand.

Was die sichtbare Welt, das Diesseits betrifft, könnte es auch auf anderen Planeten vernünftige Lebewesen geben, die glücklicher als die Menschen sind. Wenn wir auch heute den Himmel nicht mehr als kosmischen Ort annehmen, zeigen diese Beispiele auf, dass der Mensch sich nicht anmaßen darf, das Ausmaß des Guten und Bösen zu beurteilen.³⁶⁸

Schon gar nicht vermag man allein mit der Berufung auf die Zahl der Menschen, die verloren gehen, bestreiten, dass Gott die b. a. m. W. geschaffen hat:

³⁶⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 447, §§ 57–58.

³⁶⁷ Joh 14, 2.

³⁶⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 447, § 58.

„Könnten wir alles bis auf den Grund durchschauen, so würde sich zeigen, dass wir Besseres, als was Gott geschaffen hat, nicht einmal wünschen würden.“³⁶⁹

Leibniz wiederholt hier fast wörtlich die Aussage von § 47 (s. o.).

*Fassen wir die Aussage des sechsten konzentrischen Ringes zusammen, so sehen wir, dass sie mit der Aussage des zweiten konzentrischen Kreises zusammenfällt: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen; er schafft die b. a. m. W. An dieser Überzeugung kann man festhalten trotz des mangelnden Gutseins des Menschen.*³⁷⁰

Wenn wir noch einmal hinschauen, was zwischen diesen beiden Abschnitten von §§ 29-39 und §§ 50-60 dargelegt wird, sehen wir, dass diese Wiederholung sowie die Verbindung der beiden Abschnitte durch einen Hinweis auf die zukünftige Welt kein Zufall ist: In §§ 43-45 spricht Leibniz über die Freiheit des Menschen, in § 47 über dessen mangelnde Weisheit, begleitet von einer dreimaligen Wiederholung der These von der b. a. m. W., was den Menschen dazu führt, einzusehen, dass es kein größeres Glück gebe, als einem so guten Herrn zu dienen und dass man Gott über alles lieben und ihm völlig vertrauen müsse. (§ 48) Der Beweis für dieses Vertrauen in Gott ist die Erlösung der Menschheit durch die Menschwerdung Christi. Da diese endgültige Erlösung erst im jenseitigen Leben erfolgen kann, so betrachtet Leibniz die Frage des malum und des bonum in §§ 50-60 noch einmal unter eschatologischem Aspekt. Eine innerweltliche Interpretation der Rede von der b. a. m. W. liegt nur bis zu § 28, dem ersten konzentrischen Kreis, nahe. Nachdem Leibniz in den folgenden §§ 29-31 über das metaphysische, das moralische und das physische Übel gesprochen hat, stellt bereits der Verweis in § 32 auf den „Ausgleich der Heimsuchungen“ in § 55 den ersten Hinweis darauf dar,

³⁶⁹ C. D., Gerhardt VI 447, § 59.

³⁷⁰ C. D., Gerhardt VI 447, § 59: „**Itaque argumentum a multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus, si omnia nobis perspecta forent, appariturum ne optari quidem posse meliora quam quae fecit Deus. Poenae etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant: unde insignis Theologus Joh. Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eos bene refutat, qui in futura vita peccata poenam demereri negant, quasi justitia Deo essentialis cessare unquam posset.**“

dass die Frage des Leides letztlich durch philosophische Überlegungen nicht zu lösen ist. Schon ab § 32 ist in den Ausdruck „Welt“ das Jüngste Gericht eingeschlossen und ab dem § 56 das ewige Leben.

Fassen wir zusammen, was wir an neuen Einsichten gewonnen haben, so ändert sich die bisherige Interpretation nicht, was ihre wörtliche Aussage betrifft. Allerdings liegt nun das Hauptgewicht der Aussage auf der Gerechtigkeit Gottes, die sich in der zukünftigen Welt erweisen wird:

Unter der Bedingung, dass Gott als der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste eine Welt erschaffen wollte, wird diese Welt gerade wegen ihrer notwendigen Unvollkommenheit und der daraus folgenden Übel, insbesondere der „Sklaverei der Sünde“, das höchstmögliche Maß an Harmonie enthalten, weil Gott einige Übel in Güter umwandelt, wobei aber dieses höchstmögliche Maß an Harmonie erst in der zukünftigen Welt durch die Gerechtigkeit Gottes voll verwirklicht werden wird, indem Jesus Christus „die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ befreit haben wird.

E.3.2.9. Der siebte konzentrische Kreis

Die nächste Schwierigkeit betrifft die Heiligkeit Gottes. Sie bezieht sich auf das malum und das bonum morale. Obwohl Gott die Tugend liebt und das Laster hasst, gibt es viele Verbrechen in seinem Reich. Warum verhindert Gott diese Verbrechen nicht? Diese Frage stellen sich Gläubige und Ungläubige. Das göttliche Licht des Glaubens bewirkt aber bei Menschen, die Gott lieben, dass diese Frage zwar nicht völlig verschwindet, aber doch so weit beantwortet wird, dass es genügt, um vertrauensvoll zu leben. Dies ist ein Hinweis darauf, dass die Abhandlung sich nun im Folgenden mehr an die Gegner seiner These von der b. a. m. W. richtet, deren Einwürfe widerlegt werden sollen. Tatsächlich geht es in den §§ 61–73 des siebten konzentrischen Kreises um diejenigen, die Gott zum Urheber des Bösen machen, so-

dann in den §§ 74–96 des achten konzentrischen Kreises um diejenigen, die dem Menschen die Schuld absprechen wollen.³⁷¹

Leibniz unterscheidet zwischen einer physischen und einer moralischen Mitwirkung:

Die moralische Mitwirkung Gottes an der Sünde betrifft seinen Willen; sie ist in Analogie gedacht zu dem von Menschen verursachten moralischen Übel. Auch wenn man zugesteht, dass Gott nicht sündigt, so behauptet man eine indirekte moralische Mitwirkung, da Gott das Böse zulasse. Gott wirkt aber nach dieser Ansicht auch physisch mit, da er den Sündern die Kräfte und die Gelegenheiten zur Sünde verleiht anstatt die Sünden zu verhindern. Die Wendung der Heiligen Schrift, wonach Gott die Bösen verhärte und anstachle, wird in diesem Sinne ausgelegt.³⁷²

Diese Annahmen führen zu der Ansicht, Gott sei in irgendeiner Weise der Mitschuldige, oder gar der Urheber der Sünde, was dazu führt, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte als irrtümlich anzusehen.³⁷³

Andere bestreiten die Weisheit und die Allmacht Gottes; sie behaupten, Gott wisse entweder nichts vom Bösen oder er wisse es zwar, könne aber nichts dagegen tun.³⁷⁴

Zur Widerlegung des Vorwurfs der moralischen Mitwirkung Gottes dient Leibniz das von uns schon oben verwendete Beispiel vom Soldaten auf Wache aus § 66. Die Zulassung des Duells ist nach Leibniz erlaubt, wenn sie unabweislich erscheint. Der Soldat handelt mit moralischer Notwendigkeit. Diese moralische Notwendigkeit schaltet den freien Willen nicht aus; die Bewachung der Stadt ist jedoch die bessere von zwei Optionen, denn der Soldat kann das Duell, also die Sünde der Freunde, nicht verhindern, ohne selbst zu sündigen, d. h. sich seinerseits moralisch zu schädigen und ohne andere, die Bewohner der Stadt in die Gefahr zu bringen, ein physisches Übel zu erleiden. Er darf daher seinen Posten nicht verlassen. Leibniz betont allerdings an dieser Stelle, dass man bei Gott „nur auf eine Gott gemäße

³⁷¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448, § 60.

³⁷² Vgl. C. D., Gerhardt VI 448, §§ 61–63.

³⁷³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448, § 64.

³⁷⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448, § 65.

Weise von einem Nicht-dürfen reden könne“, also auf eine Weise, die seine Vollkommenheit nicht einschränke.³⁷⁵

Hier meint Leibniz, ein Schluss von der Welt auf Gott habe immer in der Form einer analogen Aussage zu geschehen. Es geht darum, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zu unterscheiden. „Ähnlich“ bedeutet in diesem Falle, sowohl für den Menschen als auch für Gott die moralische Notwendigkeit vorauszusetzen, unähnlich bedeutet, für Gott die Vollkommenheiten von Weisheit, Macht und Güte anzunehmen. Trennt man nun diese Vollkommenheiten von der göttlichen Wahl des Vollkommensten, d. h. nimmt man an, Gott habe sich nicht für die beste Option hinsichtlich seiner Welt entschieden, so trüge man eine Unvollkommenheit in Gott hinein, denn das weniger Gute schließt in sich den Ermöglichungsgrund des Bösen ein. Dieser Grundsatz – cum minus bonum habeat rationem mali – gilt jedoch für die Schöpfung; er beschreibt die Folge aus dem metaphysischen Übel, die Möglichkeit des Geschehens moralischer und physischer Übel. Wenn der Mensch sich für eine Handlung entscheidet, dann wählt er nicht immer das Beste: Er kann sich irren, wegen seines Mangels an Weisheit; er wird fallweise sündigen wegen seines Mangels an Güte. Lässt man das metaphysische Übel außer Acht, so werden Gott und Welt in eins gesetzt, da die Welt auf die Ebene Gottes emporgehoben wird. Trägt man umgekehrt Unvollkommenheiten in Gott hinein, also den Ermöglichungsgrund für das Böse, so zieht man Gott auf die Ebene der Welt hinab. So ein Gottesbild birgt einen Widerspruch in sich, es hätte die Leugnung Gottes zur Folge: „Gott würde fallen, alles würde fallen, wenn Gott an Ohnmacht krankte oder im Geiste irrte oder im Willen schwankte.“³⁷⁶

*Es handelt sich um den Kernsatz des siebten konzentrischen Kreises: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen. Er ist nicht der Urheber des Bösen.*³⁷⁷

³⁷⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 448–449, § 66.

³⁷⁶ C. D., Gerhardt VI 449, § 67.

³⁷⁷ C. D., Gerhardt VI 449, § 67: „**Porro si Deus optimam Universi Seriem (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum pecca-**

Der Beweis für diese Aussage ist jedoch noch nicht vollständig erbracht, denn es wird auch der Vorwurf erhoben, Gott sei der Urheber des physischen Übels.

Im Folgenden geht es daher um die physische Mitwirkung an der Sünde. Die Argumentation verfährt sehr ähnlich dem bisher Dargelegten; sie geht ebenfalls vom metaphysischen Übel aus. Der Vorwurf, Gott sei der Urheber des physischen Übels ist aber noch schwerwiegender, denn während es beim moralischen Übel lediglich um den Vorwurf der Zulassung der Sünde ging, bedeutet dieser Vorwurf, dass Gott der direkte Urheber der Sünde wäre, und damit auch ihrer Folgen, des *malum physicum* und des Schuldübels. Eine Strafe wäre somit ungerecht. Leibniz führt Epikuräer und Manichäer als Vertreter dieser Auffassung an. „Aber auch hier ist Gott, der den Geist erleuchtet, sein eigener Sachwalter in der frommen und wahrheitsbeflissenen Seele.“³⁷⁸

Leibniz wiederholt damit, was er schon in § 60 bei der Widerlegung der Gegner vorausschickte: Für Gläubige stellen diese Behauptungen gegen den Glauben keine echte Anfechtung dar. Dieser Vorwurf entsteht durch eine vereinfachte Sichtweise betreffend die Mitwirkung Gottes in diesem Punkt, nämlich dadurch, dass nicht zwischen dem Wesen der Sünde und der Gestalt der Sünde unterschieden wird.³⁷⁹

Dies bedeutet, was an positiver Realität in den Geschöpfen und deren guten wie schlechten Handlungen anzutreffen ist, gilt es der Mitwirkung Gottes zuzuschreiben, so wie jede inhärente Güte der Geschöpfe eine Teilhabe an der Güte Gottes verwirklicht. Die Unvollkommenheit des Handelns besteht in einer Beraubung und rührt her von der ursprünglichen Begrenzung der Geschöpfe. So weit deckt sich die Argumentation mit derjenigen, die die Frage des moralischen Übels aufgreift. Die Schöpfung insgesamt ist notwendiger-

to; nam propriae perfectioni, et quod hinc sequitur, alienae etiam derogasset: divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboraret impotentia, vel erraret intellectu, vel laboretur voluntate.“

³⁷⁸ C. D., Gerhardt VI 449, § 68.

³⁷⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 449, § 68.

weise unvollkommen, denn was keine Begrenzung hätte, wäre selbst Gott. Leibniz verfolgt jetzt diesen Gedanken weiter und geht auf die unendliche Anzahl der Ideen in Gott ein, die - in gedanklich unendlich vielfältiger Weise verknüpft - unendlich viele Welten bilden. Schon in der Domäne der Gedanken hat alles, was möglicherweise geschaffen wird, Grenzen, und zwar hinsichtlich der Größe, der Macht, des Wissens und anderer denkbarer Vollkommenheiten. Hier handelt es sich um eine absolute Notwendigkeit; es ist von der Sache her unerlässlich, dass Übel möglich sind. Es ist jedoch nicht absolut zwingend, dass Übel wirklich eintreten. So ist der Mensch als vernünftiges Lebewesen schon als ein gedachter, schon als eine Idee im Geiste Gottes, begrenzt, und somit auch als ein verwirklichtes Geschöpf. Handelt dieses Geschöpf und sündigt es, so erstreckt sich die Mitwirkung Gottes nur auf das, was an der Sünde ein Sein hat und daher gut und vollkommen ist, nämlich auf den physischen Akt, auf die Betätigung niederer und geistiger Kräfte. Die Unvollkommenheit einer sündigen Handlung besteht in einer Beraubung, in einem Mangel an Gutem, und ist allein dem Geschöpf zuzuschreiben. Wie hängt die physische Mitwirkung Gottes an einer Sünde mit dem als Folge auftretenden malum physicum zusammen? In unserem Beispiel vom Soldaten auf Wache ist das Duell das moralische Übel malum B, das zugehörige physische Übel malum B 2. Die Duellanten machen sich einer Sünde schuldig und müssen mit dem Eintreten von malum B 2 rechnen, d. h. dass einer von ihnen stirbt, oder sogar, dass sie beide sterben. Ohne die Mitwirkung Gottes könnten weder die freie Entscheidung der Duellanten selbst noch die der Handlung zugrundeliegenden Motive zustandekommen. Das Sein oder das Gute dieser Handlung besteht in eben dieser Betätigung der niederen und der höheren geistigen Kräfte. Das Schlechte ebensolcher Handlungen besteht in einer Beraubung, d. h. darin, dass die Duellanten sich nicht am höchsten Gut, an Gott und an seinen Geboten orientieren, dass sie ihren Hass nicht überwinden, sie sogar etwas Gutes darin sehen, ihrem Hass freien Lauf zu lassen und den anderen töten zu wollen. Beachtet man nicht, dass die Unvollkommenheit des Handelns in einer Beraubung, in einem Mangel an Gutem, besteht, so schreibt man Gott Mitwirkung am Bösen zu, ja

letztlich macht man ihn sogar zum Urheber der Sünde und deren Folgen, denn wirkte Gott physisch direkt am Bösen mit, so beteiligte er sich auch moralisch in direkter Weise an der Sünde, so dass das physische Übel letztlich auf ihn zurückfallen würde, d. h. der Mensch wäre nicht verantwortlich für seine Taten, da seine Freiheit nahezu oder gänzlich aufgehoben würde.³⁸⁰

Leibniz bezieht sich hinsichtlich des negativen Wesens des Übels auf Augustinus, Thomas und Lubin. Da ihm bewusst ist, das Verständnis des Übels als Mangel an Gutem werde bei vielen auf Widerstand stoßen, versucht er den Sachverhalt mithilfe eines Vergleiches aus der Naturwissenschaft näher zu erläutern. Er beruft sich dabei auf Johannes Kepler und dessen Entdeckung der natürlichen Trägheit der Körper:

Betrachtet man ein Schiff, welches auf einem Fluss stromabwärts fährt, so teilt der Fluss diesem Schiff eine gewisse Schnelligkeit mit. Jedoch überträgt sich die Geschwindigkeit nicht vollkommen auf das Schiff, denn sie wird durch die Trägheit des Schiffes begrenzt und sie wird umso mehr begrenzt, je stärker das Schiff beladen wird. Die Geschwindigkeit rührt also vom Flusse her, der Mangel an Geschwindigkeit von der Belastung. Ebenso wird das Maß an Vollkommenheit, die Gott an die Geschöpfe verteilt, durch deren Aufnahmefähigkeit eingeschränkt. Die Güter entsprechen der göttlichen Kraft, die Übel der Trägheit der Geschöpfe.³⁸¹

So entsteht das Übel der Sünde durch einen Mangel, sooft der Mensch aus Trägheit ein minderes, ein kreatürliches Gut, dem höchsten Gut, also Gott, vorzieht. Die Sünde betrifft den Willen und den Verstand: der Geist irrt aus mangelnder Aufmerksamkeit, der Wille wird aus mangelnder Frische gehemmt. Denn der Grundsatz „cum minus bonum habeat rationem mali (das weniger Gute ist der Ermöglichungsgrund für das Böse)“ gilt auch für den Menschen. Die Soldaten irren sich, wenn sie glauben, das Duell würden ihnen Glück bringen, und ihr Wille wird eingeschränkt, da sie ihn nicht auf Gott ausrichten, sondern ihr Strebevermögen auf ein niedrigeres Gut

³⁸⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 449, § 69.

³⁸¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 449–450, §§ 70–72, Vgl. Theod. I, 30.

richten, in diesem Fall gar ein verwerfliches Ziel erreichen wollen, den anderen zu töten.³⁸²

Fassen wir erneut zusammen, was wir an neuen Einsichten gewonnen haben, so ändert sich wiederum die Interpretation nicht, was ihre wörtliche Aussage betrifft. Allerdings liegt nun das Hauptgewicht der Aussagen auf der Heiligkeit Gottes:

Unter der Bedingung, dass Gott als der in der Weisheit, Güte und Macht Vollkommenste eine Welt erschaffen wollte, wird diese Welt gerade wegen ihrer absolut notwendigen Unvollkommenheit und der daraus folgenden Übel, in Sonderheit der „Sklaverei der Sünde“, das höchstmögliche Maß an Harmonie enthalten, weil Gott einige Übel in Güter umwandelt, wobei aber dieses höchstmögliche Maß an Harmonie erst in der zukünftigen Welt durch die Gerechtigkeit Gottes voll verwirklicht werden wird, indem Jesus Christus „die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“³⁸³ befreit haben wird.

Erkenntnistheoretisch rekurriert Leibniz in diesem Abschnitt mit Ausnahme von einem allgemein gehaltenen Hinweis auf die Heilige Schrift, wonach „Gott die Bösen verhärte und anstachle“³⁸⁴ auf die Vernunft, (s. Graphik Causa Dei D 3, Tabelle Causa Dei E und Tabelle Causa Dei F).

E.3.2.10. Der achte konzentrische Kreis

Mit den nächsten Paragraphen beginnt die Darstellung des achten konzentrischen Kreises.

Die Gegner, die Leibniz im Folgenden zu widerlegen sucht, bagatellisieren die menschliche Verantwortung und die menschliche Schuld, um Gott wiederum die Schuld zuzuschieben. Diese suchen sie zu belegen einmal unter Hinweis auf die Schwäche der menschlichen Natur, zum anderen mit Blick auf das Versagen der göttlichen Gnade, die dem Menschen zu Hilfe eilen

³⁸² Vgl: C. D., Gerhardt VI 450, § 73.

³⁸³ C. D., Gerhardt VI 446, § 49; Röm 8, 21.

³⁸⁴ C. D., Gerhardt VI 448, § 63.

müsse. Als Gründe für die Schwäche der menschlichen Natur führt Leibniz die Ursünde und die Erbsünde an. Die Frage hier lautet wiederum: Warum hat Gott den Fall des Menschen zugelassen? Leibniz schließt folgende drei Antworten auf diese Frage aus:

1. Gott ist ein Despot: Gerechtigkeit und Heiligkeit sind ausgeschaltet.
2. Gott ist gleichgültig gegen Gut und Böse, gegen Recht und Unrecht. Dies würde bedeuten, dass er willkürlich, ohne Grund handeln würde, was wiederum seine Weisheit und Gerechtigkeit in Abrede stellen würde.
3. Gott hat lediglich seinen Ruhm vor Augen und erschafft deshalb Elende, damit er sich dieser wieder erbarmen kann. Diese Annahme würde Gottes Güte vernichten.

Alle diese Annahmen würden zu einem Gottesbild führen, das Gott als Tyrannen zeichnet. Eine solche Vorstellung ist weit entfernt von wahrer Vollkommenheit und Herrlichkeit, denn diese liegt weniger in der Größe (Weisheit und Macht) als vielmehr in der Güte.³⁸⁵

Auch die Ursünde hat ihre Wurzel in der ursprünglichen Begrenztheit der Geschöpfe. Sie war jedoch nicht absolut notwendig, die ersten Menschen hatten die freie Wahl, Gottes Gebot einzuhalten oder nicht. Warum ließ Gott diese Ursünde zu? Hier gilt wieder, dass die Zulassung der Ursünde erlaubt ist, wenn sie unabweislich erscheint, d. h. wenn sie nicht verhindert werden kann ohne Verletzung dessen, was man sich oder anderen schuldet. Die Ursünde wurde zugelassen, da sie in der bestmöglichen Weltordnung enthalten war. Hätte Gott diese Weltordnung nicht gewählt, so trüge er einen Mangel in sich selbst hinein.³⁸⁶

In den nächsten Paragraphen erörtert Leibniz seine Theorie von der Natur der Erbsünde, der abgeleiteten Sünde und der Übertragung der Erbsünde.³⁸⁷

³⁸⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 450, §§ 74–78.

³⁸⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 451, § 79.

³⁸⁷ Da man sich über die Sünde Gedanken machen muss, um die göttliche Gnade zu verstehen, und da die Gnadenlehre von Leibniz ein wichtiger Baustein für seine Lehre von der b. a. m. W. ist, muss ich diese Aussagen genauer, d. h., mit Bezug auf dogmengeschichtliche Überlegungen betrachten. Die Paragraphen, die sich speziell mit der Übertragung der

Die Erbsünde ist von solcher Gewalt, dass sie die „Menschen in natürlichen Dingen schwach, in geistlichen vor der Wiedergeburt tot macht [...], so dass wir von Natur Kinder des Zornes sind.“³⁸⁸

Leibniz wendet sich auch in diesem Punkt wiederum gegen „Despotisten“, welche die göttliche Güte verdunkeln, indem sie behaupten, dass ungetaufte Kinder, die ihre Vernunft noch nicht gebrauchen können, in die Hölle kommen, obwohl sie unschuldig sind. Auch hier bewegt sich Leibniz in der Mitte von Extremen als ein Anhänger des Augsburger Bekenntnisses und von Theologen, die er als maßvoll bezeichnet wie Osiander und Hülsemann. Diese waren nicht der Auffassung, dass die menschliche Natur durch die Erbsünde völlig verderbt sei. Zwar bewirke allein die zuvorkommende Gnade die Bekehrung, jedoch sei noch ein Rest der göttlichen Ebenbildlichkeit im Menschen vorhanden, welche durch Gottes zuvorkommende Gnade angefacht werden könne.³⁸⁹

Trotz der Erbsünde und der daraus abgeleiteten Sünden ist der Mensch immer noch Ebenbild Gottes, auch wenn nur noch ein Rest der ursprünglichen Ebenbildlichkeit vorhanden ist. Er ist frei und vernunftbegabt und daher für seine Taten verantwortlich.³⁹⁰

Bezüglich der Vernunftbegabung spricht Leibniz von einem angeborenem Licht der Vernunft. Dieses besteht nicht lediglich in der Fähigkeit, Prinzipien

Erbsünde befassen, (§§ 80–85), sowie einige von denjenigen Stellen, welche über die Auswirkung der Erbsünde referieren (§§ 90–96), können jedoch – da nicht in gleicher Weise wichtig zum Verständnis der b. a. m. W. – ausgelassen werden. Allerdings kann ich keine umfassende Untersuchung der Gnadenlehre von Leibniz bieten, dies würde eine eigene Monographie erfordern, so dass ich mich streng auf die Sachverhalte beschränke, die in direktem Zusammenhang mit dem Thema dieser Arbeit stehen und daher wegen ihrer Bruchstückhaftigkeit als vorläufig anzusehen sind.

³⁸⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 452, § 86, Eph 2, 3.

³⁸⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 452, §§ 87–89.

Leibniz scheint sich in der Erbsündenlehre in gewisser Weise von Luther, Zwingli und Calvin abzuheben, und sich einer eher katholischen Auffassung anzunähern:

J. M. Palma, Gnadenlehre, von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band III, Faszikel 5 b, Wien 1980, S. 134:

„Zu konkreteren Themen der Gnadenlehre, wie die moralische Fähigkeit bzw. Unfähigkeit des gefallenen Menschen oder Freiheit und Gnade, meldet sich Leibniz in der „Theodizee“. Zum ersten Thema nimmt er eine katholisierende Position ein, wonach der gefallene Mensch schwach im Natürlichen und tot im Geistigen wurde. Dies sei auch die Position der Confessio Augustana. Immerhin bleibt im Menschen nach der Sünde der göttliche Funke, die Möglichkeit der Erlösung, die ethische Kapazität. Die Knechtschaft ist nicht absolut. Es bleibt immer das eingeborene Licht der Vernunft und die anerschaffene Freiheit.“

³⁹⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 454, §§ 97–98.

des Denkens wie das Identitätsprinzip und das Kontradiktionsprinzip anzuwenden, sondern es besteht in eingeborenen Ideen und in Prinzipien, die dem menschlichen Geist eingepflanzt, und nicht aus der sinnlichen Erfahrung ableitbar sind. Leibniz beruft sich auf den Satz des hl. Paulus, dass das Gesetz Gottes unseren Herzen eingeschrieben ist.³⁹¹

Auch der größte Sünder begeht seine Taten freiwillig. Obwohl jeder Mensch in seinem Leben ohne Zweifel sündigen wird, ist nie eine Sünde absolut notwendig, da der Mensch nie gezwungen wird, zu sündigen. Auch das Vorherordnen Gottes durch die Auswahl der Welt, in der ein bestimmter Mensch eine bestimmte Sünde begehen wird, und seine Voraussicht dieser Tat, führt keine absolute Nötigung herbei. Denn diese Tat ist, wie alle anderen freien Entscheidungen aller Geschöpfe in der Auswahl dieser Welt einbezogen (s. o. § 45). Wenn Gott eine Handlung voraussieht, dann geschieht das Ereignis nicht mit absoluter Notwendigkeit; dies gilt ebenso, wenn ein Mensch eine Handlung eines anderen Menschen voraussieht. Der Unterschied besteht darin, dass Gott dieses Geschehen mit Sicherheit voraussieht, der Mensch den Entscheid des anderen lediglich vermuten kann. Wenn Gott diese Tat voraussieht, dann geschieht diese Tätigkeit mit Sicherheit; Leibniz spricht hier von der determinierten Wahrheit des Eintreffens dieses Ereignisses, oder von einer hypothetischen Notwendigkeit. Diebezüglich liegt eines der grundlegenden Missverständnisse der Leibnizinterpretation vor; sie beruht in der Vorbelastung des Determinismusbegriffes verstanden als Vorherbestimmung, durch welche alles mit unentrinnbarer Notwendigkeit geschieht.³⁹²

In § 87 wendet sich Leibniz gegen die Aussagen, welche die Güte Gottes verdunkeln. Er richtet sich sowohl gegen die Anschauung, dass ungetaufte Kinder nur wegen ihrer Erbsünde verlorengelassen, obwohl sie noch keine Sünde begangen haben, als auch gegen die Ansicht, das ganze Menschengeschlecht sei verdorben und Gott völlig entfremdet.³⁹³

Die folgenden Paragraphen erläutere ich wiederum anhand des Beispiels vom Soldaten auf Wache:

³⁹¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 454, §§ 99–100.

³⁹² Vgl. C. D., Gerhardt VI 454, §§ 101–104.

³⁹³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 452, § 87.

Der Soldat weiß, dass er dem Befehl gehorchen muss, die Stadt zu bewachen, und dies einerseits, da er das achte Gebot kennt, welches ihm gebietet, ein Versprechen zu halten und seiner Verantwortung gerecht zu werden, zum anderen sagt es ihm seine Vernunft, wenn er sich die Folgen seiner Handlung überlegt. Verlässt er nun seinen Posten, so geschieht dies in Freiheit, es unterliegt seiner eigenen Entscheidung, die er entweder wider besseres Wissen wählt, oder deshalb, weil sein Wissen um das ewige Gesetz durch schuldhaftige Geringschätzung und sinnliche Affekte verdunkelt ist. Gott sah diese Handlung voraus, ja in indirekter Weise ordnete er diese sogar an, als er die Welt, in welcher diese Handlung geschehen wird, aus einer unendlichen Anzahl möglicher Weltordnungen auswählte. Daher ist eine solche Handlung eine determinierte Wahrheit, aber der Soldat verfährt dennoch frei; er handelt nicht mit absoluter Notwendigkeit. Diese göttliche Vorherbestimmung schadet seiner Freiheit nicht, ebenso wenig beeinträchtigt die Kausalordnung ihrerseits seine Freiheit. Natürlich hat der Soldat Gründe für seine Handlung; solcherlei Motive dürften seine Freiheit in gewisser Weise einschränken, aber sie zwingen ihn nicht zu einer bestimmten Entscheidung. In unserm Beispiel erreicht schließlich die Zuneigung zu den Freunden das Übergewicht über die anderen Gründe.³⁹⁴

Die Freiheit des Soldaten bleibt bestehen trotz der Entscheidung Gottes für eine bestimmte Welt, da die Entscheidung des Soldaten eine der unendlich vielen Gründe für die Wahl dieser Weltordnung darstellt. Zur Verdeutlichung bringt Leibniz einen Vergleich mit anderen Schicksalsauffassungen, z. B. derjenigen einiger Angehöriger des Islam, die glauben, die eigenen Entscheidungen hätten keinerlei Einfluss auf das künftige Geschehen. Es sei gleichgültig, was man tue oder lasse, die Vorherbestimmung Gottes berücksichtige in keiner Weise das menschliche Handeln. Leibniz bezeichnet diese Auffassung als absurd, sie werde schon von der Vernunft widerlegt, denn die Vernunft sage uns, dass jedes Geschehen Ursachen habe. Wenn es auch viele Vorgänge gibt, auf die wir keinen Einfluss haben, so bleibt uns doch ein Freiraum der Gestaltung. Und unser willkürliches Handeln trägt ganz den Cha-

³⁹⁴ Vgl: Gerhardt VI 454, §§ 102–105.

rakter des Spontanen, was bedeutet, es hat seinen Ursprung im Handelnden selbst.³⁹⁵

Leibniz unterstreicht diesen Sachverhalt mit einem Querverweis auf § 45, wo schon gesagt wurde, dass die Handlungen der freien Geschöpfe Gründe für die Wahl der Weltordnung sind und überdies mit einem Hinweis auf die prä-stabilisierte Harmonie.

*Der Inhalt des achten konzentrischen Kreises lautet: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen; der Mensch dagegen ist in seinem Gut sein und seiner Weisheit unvollkommen, aber er ist frei und vernunftbegabt. Die Gnade kommt ihm zu Hilfe.*³⁹⁶

Auf den ersten Blick scheint es sich um eine Wiederholung und Zusammenfassung vorheriger Aussagen zu handeln: der Mensch ist in der Güte unvollkommen (§§ 29–38, Gottes Stellung zu Gut und Böse); er ist frei (§§ 43–45) und er ist unvollkommen in der Weisheit (§ 47). Daraufhin erreicht die Abhandlung § 49 ihren ersten Höhepunkt in dem Verweis auf die Bedeutung der Sendung Christi. Diesem Hinweis folgt noch einmal die Darlegung zu Gottes Stellung zu Gut und Böse und zur menschlichen Unvollkommenheit im Guten (§§ 50–60), diesmal aber unter zunehmend eschatologischem Aspekt. Während jedoch die Argumentation bis zu § 60 vorwiegend auf philosophischem Wege erfolgte – mit Ausnahme einiger auf das ewige Leben verweisender Bibelstellen (s. Tabelle Causa Dei E3 und Causa Dei F) und den wichtigen biblischen Aussagen in § 49 (s. Tabelle Causa Dei G) – so fanden wir bislang im achten konzentrischen Kreis eine Zunahme offenbarungstheologischer Begründungen, wie etwa den ausführlichen Bezug auf die Erbsünde in den §§ 75–96 und die Begründung der menschlichen Freiheit und Vernunft-

³⁹⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 454 – 455, §§ 106 – 108.

³⁹⁶ C. D., Gerhardt VI 457, § 126: „**Hic ergo tandem ad Summae Sapientiae divitias cum Paulo recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optima rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeo quidam improbitati suae relinquerentur, quod vel inde judicamus, quia factum est. Add. §.142.**“

begabung im nächsten Abschnitt mit Gottebenbildlichkeit des Menschen (§§ 97–100). Ordnen wir nun die erkenntnistheoretischen Überlegungen in einen größeren Kontext ein, so befassen sich die §§ 75–108 mit philosophischer und theologischer Anthropologie, die folgenden Paragraphen mit Theologie in einem engeren Sinne:

„Die theologische Betrachtung ist die umgreifende, siegende; sie nimmt die im engsten Verstande anthropologische Betrachtung, denjenigen Teil der Problematik, in dem recht eigentlich der Zweifel nistet (§§ 75–108) in die Mitte, ihn gleichsam zwischen sich pressend und erdrückend. Aber selbst in der anthropologischen Sicht keimt schon die Hoffnung auf (§§ 98–108). So wird das eigentliche Thema der Anfechtung auf den denkbar engsten Raum zusammengedrängt, und auch hier wirkt es nur als letztes Ritardando, welches das herrliche Schlusscrescendo der Demonstration der Gnade Gottes (§§ 109–144), in das dies echte Barockwerk triumphierend ausklingt, nur umso machtvoller emporsteigt.“³⁹⁷

Leibniz wendet sich also nun der göttlichen Gnade zu, die dem Menschen wegen seiner Unvollkommenheit zu Hilfe kommt. Da die vorliegende Abhandlung auf eine Verteidigung des rechten Gottesbildes abhebt, geht Leibniz auch hier von Gegnern seiner Ansicht aus: Er wendet sich gegen diejenigen, welche das Versagen der göttlichen Gnade thematisieren, um wiederum die Schuld für das Böse in der Welt Gott zuzuschreiben. Der gemeinsame Fehler dieser Gegner liegt für Leibniz darin, falschen Auffassungen über die göttliche Gnadenwahl zuzuneigen, bzw. Regeln aufzustellen, nach welchen wir wissen können, wem Gott seine Gnade zuteilt, und wem nicht.

Als gemeinsame Überschrift über die §§ 109–141 könnte man daher wählen: Die göttliche Gnade – falsche Ansichten über die Gnadenwahl und deren Widerlegung. Im gesamten Kapitel über die Gnade beschreibt Leibniz die göttliche Gnade im Verhältnis zur menschlichen Natur. Bei genauerem Studium lässt sich jedoch feststellen, dass zwischen § 109 und § 127 die Gnade betont hervortritt im Verhältnis zur menschlichen Natur, indes von §§ 128–141 umgekehrt die menschliche Natur im Verhältnis zu göttlichen Gnade stärker

³⁹⁷ Kindt, Plädoyer, S. 21.

thematisiert wird. Diese Abschnitte, §§ 109–127 sowie §§ 128–141, lassen sich am besten als Kreise darstellen, die jeweils in Kreissegmente unterteilt sind, welche sich teilweise überschneiden (s. besonders: Graphiken Causa Dei H, I und J).

Während in den §§ 74–108 die Argumentation eher in linearer Weise erfolgte, werden wir im Kapitel über die göttlichen Gnade eine Intensivierung und Vertiefung der Beweisführung vermöge der Methode von argumentativen Wiederholungen bestimmter Aussagen in einem jeweils anderen Kontext finden. Betrachten wir zunächst die §§ 109–127:

E.3.2.10.1. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl

- ausgehend von der Gnade

(S: Graphiken Causa Dei H und I)

Im ersten Kreissegment (§§ 109–113) unterscheidet Leibniz eine Gnade, die dem Wollenden zu Hilfe kommt, und eine solche, die das Wollen überhaupt erst ermöglicht. Hier handelt es sich um eine Unterscheidung der aktuellen Gnade, wie sie im Verhältnis zum freien Willen des Menschen gesehen wird. Erstere ist die *gratia adiuvens*, die helfende Gnade, letztere die *gratia praeveniens*, die zuvorkommende Gnade.³⁹⁸

Die zuvorkommende Gnade schenkt Gott jedem Menschen, die helfende Gnade jenen, welche sich bereits Gott zugewandt haben, weil die dem „Wollenden zu Hilfe kommende Gnade niemandem versagt wird.“³⁹⁹

Schwierig wird die Interpretation im folgenden, da Leibniz im nächsten Satz den Gedankengang fortführt, indem er sich auf das Axiom: „Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam“, bezieht. Denn bei der Aussage, „dass dem, der tut, was an ihm liegt, die Gnade nicht fehlen werde“, geht es ei-

³⁹⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 455, §109.

³⁹⁹ C. D., Gerhardt VI 455, §110.

gentlich darum, wie der freie Wille auf den Empfang der ersten Gnade, der *gratia praeveniens*, vorbereitet wird.⁴⁰⁰

Vermutlich versteht Leibniz obiges Axiom nicht in dem in der Anmerkung aufgeführten Sinne, sondern will einfach damit sagen, dass jeder Mensch, der sich mit Hilfe der zuvorkommenden Gnade für Gott öffnet, auch die helfende Gnade erhält. Die helfende Gnade wird durch Wort oder Sakrament vermittelt oder auf eine außerordentliche Weise wie beim hl. Paulus.⁴⁰¹

In den Gnadenstreitigkeiten des 17. Jahrhunderts zwischen Thomisten und Molinisten war eine andere Unterscheidung wichtig, diejenige zwischen der ausreichenden und der wirksamen Gnade (*gratia sufficiens* und *gratia efficax*).⁴⁰²

⁴⁰⁰ Vgl. zum Axiom: „Faciendi quod est in se, Deus non denegat gratiam“ G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, S. 791 ff. und L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Bonn 2005¹¹, S. 324:

Diese Aussage leitete man aus Sach 1, 3 ab, wo es heißt: „Kehrt um zu mir, dann kehre ich mich zu euch.“ Dies hört sich so an, als wenn der Mensch sich in der Kraft seines freien Willens Gott zuwendet, um die Gnade zu bekommen. Versteht man diese Aussage so, dann führt dies schnell in den Semipelagianismus, dessen Vertreter im Bestreben, den freien Willen und die persönliche Mitwirkung des Menschen zu betonen, behaupteten, dass das erste Heilverlangen des Menschen, also der Anfang des Glaubens von den natürlichen Kräften des Menschen ausgehe (Vgl. Ott, S. 324). Dies würde gegen den reinen Gnadencharakter des Heiles sprechen; die Gnade wäre nicht mehr ungeschuldet, sie wäre kein reines Geschenk mehr, sondern der Mensch wäre fähig, sich die Gnade in gewisser Weise zu verdienen. Andererseits fällt jedoch die Gnade nicht einfach von oben auf den Menschen herab, so dass sein freier Wille ausgeschaltet wäre. Im Gegenteil zeichnet er sich als Wesen des freien Willens aus; er nimmt also die Gnade auf gemäß seiner freiheitlichen Verfassung, *secundum modum recipientem* (nach der Weise des Aufnehmenden). Der freie Wille muss sich also auf den Empfang der Gnade vorbereiten. Was jedoch bewegt den Willen, sich auf Gott hin zu disponieren? Ist dies nur eine Hilfe, eine allgemeine Gabe, oder schon die Gnade Christi oder der Hl. Geist, der den Willen bewegt? Die eigentliche Frage, die dahinter steht, lautet: Was kann der Mensch rein aus seinen natürlichen Kräften heraus auf Gott hin tun? Dabei hatte niemand bestritten, dass der natürliche Mensch auch als Sünder auf den Nächsten hin Gutes tun könne. Er kann jedoch nicht auf Gott hin heilsrelevant handeln, d. h. Gott über alles zu lieben und die Gebote in der Kraft des Hl. Geistes zu erfüllen. Es muss daher eine Art mittleren Zustand zwischen der völligen Abgewandtheit der Seele von Gott und der Information der Seele durch die heiligmachende Gnade geben. Es waren Theologen des Franziskanerordens, welche die erste Hinwendung des Willens schon der uns zuvorkommenden Gnade zuschrieben.

⁴⁰¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 455, § 110; Apg 9, 1 – 9.

⁴⁰² Vgl: M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Dritter Band, *Christi Fortleben in der Welt bis zu seiner Wiederkunft*, zweiter Teil, *Die göttliche Gnade*, München 1951^{3 u. 4}, S. 335–339: Das Konzil von Trient lehrte die Existenz wirksamer Gnaden und die Freiheit des menschlichen Willens. Es hat ebensowenig wie die Heilige Schrift oder die Kirchenväter versucht, eine Erklärung dafür zu finden, wie die Gnade wirkt, so dass die menschliche Freiheit erhalten bleibt oder umgekehrt, wie die menschliche Freiheit wirkt, ohne dass die Gnade zurückgedrängt wird.

Diese Problematik führte im sog. Gnadenstreit zu erheblichen Differenzen zwischen Dominikanern (Thomisten) und Jesuiten (Molinisten). Die wichtigsten Vertreter waren Ludwig Molina und Dominikus Bannez. Papst Clemens VIII. setzte 1597 die *Congregatio de auxiliis gratiae* ein und nahm persönlich an 68 Sitzungen teil, die zwischen 1602 und 1605 stattfanden und ergebnislos verliefen. Als er im Jahre 1605 starb, führte sein Nachfolger Paul V. die Verhandlungen fort. Im August erklärte er, die theologischen Berater könnten einstweilen nach Hause gehen. Er werde seine Entscheidung zu gegebener Zeit bekannt geben. Bis zu diesem Zeitpunkt dürften alle Schulen ihre Ansichten weiter vertreten. Aber keine dürfe die andere verurteilen. Dieser angekündigte Entscheid ist nie erfolgt. Die folgende Erörterung der beiden Gnadensysteme deren Licht- und Schattenseiten und gleichzeitig zeigen, warum eine Entscheidung zugunsten eines dieser Systeme nie erfolgen kann.

Um das Wirken der Gnade besser zu verstehen, unterscheidet man zwischen einer bloß hinreichenden Gnade (*gratia mere sufficiens*) und einer wirksamen Gnade. (*gratia efficax*) Die erstere bewirkt, dass der Mensch die Fähigkeit (Potenz) zum Heilshandeln bekommt, aber sie reicht nicht aus, dieses Heilshandeln mit Sicherheit zu bewirken. Sie kann gehemmt werden, weil der Mensch widerstrebt. Die *gratia efficax* (Akt) bewegt den Menschen unfehlbar zu einer Heilhandlung. Unter ihrem Einfluss bleibt er frei. Dies ist nicht so zu verstehen, dass eine Handlung teilweise vom Menschen und teilweise von Gott gewirkt wird, sondern die Wirkung wird als Ganzes vom Menschen und als Ganzes von Gott erzielt.

Die Frage, über die so im Gnadenstreit heftig diskutiert wurde, lautete:

Was ist der Grund dafür, dass die Gnade das eine Mal wirksam wird, das andere Mal unwirksam bleibt?

Die Thomisten antworteten darauf:

Der Grund liegt in der Gnade.

Die *gratia efficax* ist aus sich heraus und von innen her wirksam; sie wird verstanden als eine von Gott ausgehende Bewegung, genannt *praemotio physica*, die unfehlbar die Willenszustimmung bewirkt. Sie ist der menschlichen Bewegung übergeordnet. Als eine Bewegung zu einer bestimmten Handlung heißt sie *praedeterminatio physica*. Gott als die Erstursache bewegt den Menschen als Zweitursache gemäß seiner Natur. Gott bewirkt so sowohl das „Dass“ als auch das „Wie“ einer Handlung.

Machen wir uns dies an einem Beispiel klar:

Ein Regisseur dreht einen Film nach einem von ihm selbst geschriebenen Drehbuch.

Dieses gibt den Schauspielern die Handlungen und die Dialoge vor. Falls sie sich nicht daran halten, kommt der Film nie zustande. Der Regisseur hat im Gegensatz zu den Schauspielern künstlerische Freiheit in hohem Maße. Er selbst handelt frei; sein Tun bewirkt aber nicht die Freiheit seiner Schauspieler. Dieses Beispiel scheint die gegnerische Partei zu bestätigen, der thomistische Ansatz hebt die menschliche Freiheit auf. Der Fehler dieser Behauptung liegt darin, dass diese Beschreibung nicht einfach auf das göttliche Handeln übertragen werden darf.

Ein Geschöpf kann keine freie Handlung eines anderen Geschöpfes bewirken, Gott hingegen kann alles bewirken, was keinen Widerspruch impliziert, also auch das freie Handeln des Geschöpfes.

Der Begriff der *praedeterminatio physica* wird also oft falsch verstanden, als Aufhebung der menschlichen Freiheit. Dabei wird nicht bedacht, dass der menschliche Wille der Gnade widerstehen kann. „Gott verleiht demnach zunächst die hinreichende Gnade, bietet damit zugleich die wirksame an. Mit dem freien Willen kann der Mensch der hinreichenden Gnade widerstreben. Zur Strafe dafür versagt Gott die wirksame Gnade. „Die Verweigerung der wirksamen Gnade ist somit nicht die Ursache, ja nicht einmal die Bedingung der Sünde, sondern die Sünde ist die Bedingung für die Vorenthaltung der wirksamen Gnade.“ (M. Schmaus, S. 337)

Wenden wir uns dem Molinismus zu.

Der Molinismus antwortet auf die Frage, was der Grund dafür ist, dass die Gnade das eine Mal wirksam, das andere Mal unwirksam bleibt:

Der Grund liegt im freien Handeln des Menschen.

Dieses Thema behandelt Leibniz in den §§ 114–125 (2. Kressegment). Gleichzeitig wendet er sich ab § 114 gegen die schon in § 2 genannten Despotisten, diejenigen, welche die Größe Gottes in Bezug auf seine Güte überbetonen. Dieses dritte Kressegment – die Widerlegung der Despotisten – geht bis § 123, überschneidet sich also mit der Erörterung der *gratia sufficiens* und der *gratia efficax* in den §§ 114–123. Wie im Exkurs: Die „Weisheit Gottes nach der Schrift: Causa Dei“ schon angedeutet, beschäftigte sich Leibniz nicht nur so ausführlich mit den unterschiedlichen Lehren des Thomismus und des Molinismus hinsichtlich des Zusammenspiels von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade, also der Frage der Vorherbestimmung des Menschen zum ewigen Leben, sondern diese Überlegungen waren von großer Bedeutung für die Ausbildung seiner Lehre von den möglichen Welten und von der Auswahl Gottes der einen Welt, der b. a. m. Leibniz kennt also eine Vorherbestimmung im engeren, im eschatologischen Sinne, die zum ewigen Leben, und eine Vorherbestimmung im weiteren Sinne, schöpfungstheologisch verstanden, die mit der Auswahl der b. a. m. W. gegebene Auswahl einer Person.

Um dies näher zu erläutern, betrachte ich eine Stelle aus seinem „Theologischen System“, in welcher Leibniz diese Unterscheidung der „*gratia actualis*“ nach ihrer Wirksamkeit beim Menschen mithilfe der entsprechenden Begriffe „*gratia sufficiens*“ und „*gratia efficax*“ vornimmt.

Menschen, die, so Leibniz an dieser Stelle, den festen Willen haben, alles zu tun, um Gott zu gefallen, gibt er auch die zureichende Gnade. Er ist sich mit anderen, die er „fromme Männer“ nennt, sicher, jeder Mensch gelange irgendwann in seinem Leben entweder durch Verkündigung des Evangeliums oder durch eine Erleuchtung zu soviel Kenntnis, dass es ausreicht, um das Heil zu erlangen, wenn er nur selbst den Willen dazu hat. Denn die göttliche

Nach dem Molinismus wird die Willensfreiheit des Menschen durch die *gratia efficax* in keiner Weise beeinträchtigt; diese führt unmittelbar zum Erfolg, aber nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Zustimmung des menschlichen Willens. Die Gnade rüstet den Willen aus und in dieser Ausrichtung entscheidet er sich für Gott. Auch so bleibt die Oberherrschaft Gottes erhalten, da Gott unfehlbar vorhersieht, ob der Mensch dem Heilshandeln zustimmt, oder nicht.

„Die so von Gott erkannte Zustimmung des Willens ist nicht der Grund, sondern nur die Voraussetzung für die Zuteilung der Gnade“ (M. Schmaus, S. 337).

Gerechtigkeit verlangt, niemand müsse verloren gehen denn durch eigene Schuld, indem er sich hartnäckig dem Ruf Gottes widersetzt. Auf welche Weise Gott Menschen die zureichende Gnade gibt, die nie eine Ahnung von Christus bekommen, wissen wir nicht, aber wir können einen solchen Gnadenweis der Barmherzigkeit und Weisheit Gottes überlassen.⁴⁰³

Dies bedeutet: Vom menschlichen Willen aus betrachtet, bekommen alle Menschen die *gratia praeveniens*, die zuvorkommende Gnade. Von der Einteilung hinsichtlich der Wirksamkeit ist sie eine ausreichende Gnade, eine *gratia sufficiens*, sie ist nur ausreichend, d. h. nicht heilswirksam, wenn sich der Mensch dieser Gnade widersetzt, nicht mit ihr mitwirkt. Leibniz scheint, was das Zusammenwirken des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade betrifft, den Molinismus zu bevorzugen.

Die wirksame Gnade jedoch, die den Menschen selbst gut macht, indem sie die schlechten Neigungen im Menschen überwindet, wird nicht allen Menschen zuteil, sonst würden alle selig werden. Warum dem so ist, gehört zu den für uns undurchschaubaren Geheimnissen der göttlichen Regierung. Aufschlussreich für ein besseres Verständnis der Gnadenlehre in der „Causa Dei“ ist diese Stelle aus dem „Theologischen System“, da Leibniz hier die in der Auseinandersetzung zwischen Molinisten und Thomisten gebildeten Begriffe der *gratia sufficiens* und der *gratia efficax* wörtlich verwendet und direkt in den größeren Kontext seiner Lehre von der b. a. m. W. stellt: Ein wenig können wir doch von diesem Geheimnis erahnen, wenn wir uns die Lehre von den möglichen Welten vergegenwärtigen: Die Welt, welche Gott ausgewählt hat, ist diejenige, die trotz der in ihr enthaltenen Übel die beste ist. Jede andere Welt steht ihr an Vollkommenheit nach. In dieser b. a. m. W. gibt es Menschen, von denen Gott voraussah, dass sie die Gnadenhilfen nicht annehmen werden, demnach unbußfertig verharren werden. Dass Gott diese Personen ins Leben rief und nicht andere stattdessen, die selig geworden wären, ist für uns unmöglich zu verstehen. Was wir jedoch verstehen können, ist, dass eine Welt, die sich nur durch die Auswahl einer anderen

⁴⁰³ Vgl. G. W. Leibniz, *Theologisches System*, eine möglichst korrekte Ausgabe des lateinischen Textes und dessen Übertragung ins Deutsche, nach dem Manuskript der Staatsbibliothek in Hannover von Carl Haas, Hildesheim 1966, S. 27.

Person von unserer Welt unterschieden hätte, eine andere Welt wäre als die unsere und damit nicht mehr die b. a. m.⁴⁰⁴

Auch in der „Causa Dei“ geht Leibniz von Folgendem aus: Gott versagt keinem Menschen Menschen seine Hilfe. Er verfügt über außerordentliche Wege der Gnadenvermittlung:

Die helfende Gnade wird normalerweise durch Wort und Sakrament vermittelt. Es gibt jedoch auch andere Möglichkeiten: Viele Menschen haben nie etwas von Christus gehört, trotzdem darf man nicht davon ausgehen, sie gingen verloren, sofern sie alles getan haben, was sie von Natur aus hätten tun können. Was vermag der Mensch aufgrund natürlicher Kräfte zu tun? Jeder Mensch hat naturgegeben das angeborene Licht der Vernunft und den freien Willen. Das angeborene Licht des Verstandes besteht im Wissen von Gott und seinem ewigen Gesetz, das unseren Herzen eingeschrieben ist (s. o. §§ 98–100). Aber steht jemandem ohne Christus ewige Rettung offen? Dies würde dem in § 49 Gesagten widersprechen, nämlich der Aussage, dass Christus „alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist gegeben worden, in dem alle Völker mussten gesegnet werden, durch den die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden wird.“⁴⁰⁵

Die „außerordentlichen“ Wege Gottes sind uns nicht alle bekannt; deshalb ist es uns nicht gegeben zu wissen, ob Menschen, die nie etwas von Christus gehört haben, gerettet werden oder nicht, schon deshalb, da wir nicht wissen, ob für sie nicht in ihrer Todesstunde zum natürlichen Licht das Licht der Gnade hinzukommt. So müssen wir diese Menschen der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes überlassen.

Wenn Leibniz in § 114 von einer „Gnade des Wollens an sich [...], welche am glückverheißendsten gekrönt wird“ spricht, so ist nun ziemlich sicher, dass er auch in der „Causa Dei“ die *gratia efficax* meint.⁴⁰⁶

Leibniz wendet sich nun gegen diejenigen, die Gott beschuldigen, dass er nicht alle Menschen selig mache, nicht alle Menschen dieser wirksamen Gna-

⁴⁰⁴ Vgl. Leibniz, Theologisches System, S. 27–28.

⁴⁰⁵ C. D., Gerhardt VI 446, § 49.

⁴⁰⁶ Vgl.: C. D., Gerhardt VI 455–456, §§ 111–114; zu § 111: Mt 11, 23 u. Apg 10.

de teilhaftig werden ließe, also ungerecht sei. Recht hätten diese „Feinde der Wahrheit“,⁴⁰⁷ die teilweise Gott sogar Menschenhass vorwerfen, nur dann, wenn Gott den größten Teil der Menschheit nur geschaffen hätte, um allein seine Macht zu zeigen, indem er diese Menschen zugrunde gehen ließe. Wahre Gerechtigkeit ist jedoch eine mit Weisheit und Güte verbundene.⁴⁰⁸

In den §§ 57, 58 und 59 hatte Leibniz schon erörtert, warum über die Anzahl der Menschen, welche verlorengelassen, keine Angaben gemacht werden können.

Mit den „Feinden der Wahrheit“ meint Leibniz die schon in § 2 erwähnten Despotisten, diejenigen Theologen, welche die Größe Gottes so übersteigern, dass seine Güte nahezu oder vollkommen aufgehoben ist. Leibniz nennt noch weitere gravierendere „Spielarten“ einer derartigen despotistischen Verzeichnung des Wesens Gottes: Zu seiner Zeit scheint es Theologen gegeben zu haben, welche behaupteten, der Mensch gelte vor Gott weniger als ein Wurm, eine Vorstellung, so Leibniz, die die Liebe Gottes gänzlich leugne, und die schon allein durch das Wort Christi in der Bergpredigt, wonach sich Gott sogar um die Vögel des Himmels kümmere, widerlegt wird.⁴⁰⁹ Die Vögel versorgt er mit Nahrung, die Menschen jedoch liebt er noch viel mehr, denn er bereitet ihnen die Seligkeit, vorausgesetzt, dass diese wollen.⁴¹⁰

Andere Theologen behaupteten, Gott sei an keine Regel gebunden, er könne sogar einen Unschuldigen verdammen. Diese Theologen stellen sich Gott als Tyrannen vor, so Leibniz. Wenn Gott so wäre, dürfte er vom Menschen keine Liebe verlangen, dies sei auch ganz unmöglich, da tyrannische Taten nur Hass erzeugten, ein Hass, der immer größer werde, je mächtiger der Tyrann seine Macht durchzusetzen in der Lage sei.⁴¹¹

Schlimmer noch: Die Verehrung eines solchen tyrannischen Gottes würde schließlich die an ihn Glaubenden zur Nachahmung bewegen, demzufolge diese sich ebenso hart und grausam gebärden würden.⁴¹²

⁴⁰⁷ C. D., Gerhardt VI 456, §114.

⁴⁰⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 456, § 115.

⁴⁰⁹ Lk 12, 24; Mt 6, 26.

⁴¹⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 456, § 116.

⁴¹¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 456, §§ 117–118.

⁴¹² Vgl. C. D., Gerhardt VI 456, § 119.

Derartige Vorstellungen von Gott sind nicht nur vernunftwidrig, sie widersprechen ebenso der richtig verstandenen Ehrfurcht vor Gott und der Offenbarung. Schon die philosophische Gotteslehre sagt uns, dass in Gott Güte und Weisheit aufs Innigste verknüpft sind, und dass ihn dieser Dreiklang an Vollkommenheit dazu leitet, Gerechtigkeit, Billigkeit und das Sittlich-Gute im Übermaß zu beachten. Natürlich kann man die den Geschöpfen inhärente Güte nicht mit der Vollkommenheit Gottes vergleichen, dieser gegenüber gestellt erscheinen die Geschöpfe nahezu als nichtig. Aber dennoch stehen sie in einer Ordnung zueinander, die Gott selbst in sie hineingelegt hat. Auf diese Weise bringt Gott so viel Gutes hervor wie irgend möglich, so viel an Gutem, wie die b. a. m. W. nur fassen kann. Am meisten kommt seine Güte den vernunftbegabten Naturen zu, die er nach seinem Bilde erschaffen hat und die er daher am meisten liebt.⁴¹³

Ein genialer Vergleich mit der Mathematik unterstreicht diese Ausführungen: Leibniz sieht in der von ihm und Newton fast gleichzeitig entwickelten Infinitesimalrechnung eine Nachahmung der Vorsehung Gottes, denn der Mathematiker vergleicht in dieser Rechnung Größen, die, einzeln betrachtet, unendlich klein und unmessbar sind, also fast dem Nichts gleichen. Aus diesem scheinbaren „Nichts“ erschafft der Mathematiker mithilfe dieser Rechnung, indem er diese Größen in eine Ordnung bringt, etwas Großes und Nützliches, etwas, das man nicht für möglich gehalten hätte.⁴¹⁴

Wir sehen nun, warum sich das dritte Kressegment (§§ 114-123) im zweiten Kressegment (§§ 114-125) befindet: Die Unterscheidung zwischen der ausreichenden und der wirksamen Gnade wurde offensichtlich als Begründung genommen, um zu zeigen, dass die meisten Menschen verlorengelassen werden. Leibniz hingegen deckt in den §§ 114–123 das hinter dieser Argumentation stehende tyrannische Gottesbild auf und beurteilt dieses in § 123 (4. Kressegment) zusammenfassend mit den Worten, er verwerfe „jene höchst widerwärtige These vom Menschenhaß Gottes“, und

⁴¹³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 456–457, § 120.

⁴¹⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, §§ 121–122.

zeigt die Stimmigkeit dieser Beurteilung in den nächsten Sätzen des § 123, indem er auf 1 Tim 2, 3 f. verweist: „Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ Er erklärt allerdings anschließend, warum dennoch nicht alle Menschen gerettet werden:

Mit seinem vorhergehenden Willen wünsche Gott, dass alle Menschen sich bekehren und selig würden. Dieser Wille Gottes sei an den vielfältigen Gnadenhilfen zu erkennen. Wenn dieser vorhergehende Wille Gottes sich nicht durchsetze, so seien die Menschen, die sich weder vom Wort Gottes noch von dessen göttlichen Gnadenhilfen von ihrer Bosheit und Widerspenstigkeit abbringen ließen, selbst schuld, falls sie verlorengingen.⁴¹⁵

In § 123, dem vierten Kreissegment, gibt Leibniz also eine Auslegung von 1 Tim 2, 3, welche die Schlussfolgerungen zusammenfasst, was er zuvor in den §§ 114–122 ausgebreitet hatte.

Im Folgenden, in §§ 124–125 wendet sich Leibniz gegen die anderen „Feinde der Wahrheit“⁴¹⁶, die Verkleinerer Gottes, die Anthropomorphisten.⁴¹⁷

Diese beiden Paragraphen bilden einerseits das fünfte Kreissegment, andererseits zähle ich sie noch zum zweiten Kreissegment, da sie gleichzeitig weiterhin die ausreichende und die wirksame Gnade thematisieren, wenn auch in indirekter Weise, um den Anthropomorphismus zurückzuweisen. Die Anhänger dieses Ismus verfechten die Ansicht, die Allmacht Gottes müsse die menschliche Bosheit überwinden, auch ohne das Zutun der betroffenen Menschen. Natürlich, so Leibniz, wäre solches möglich, aber weder ist Gott dazu verpflichtet, noch nötigt ihn seine Weisheit dazu. Es erübrigt sich, diese Aussage weiter zu begründen, da Leibniz einer solchen Position in der Abhandlung schon ausführlich mit der mehrmaligen Betonung der Würde, welche der Mensch durch seine Freiheit und Vernunftbegabung empfangen hat, entgegengetreten ist. Denn, so Leibniz, würde Gott widerstrebende Menschen zu „ihrem Glück zwingen“, höbe er deren Freiheit auf; gnadentheologisch ausgedrückt: Er gäbe jedem Menschen, unabhängig von dessen

⁴¹⁵ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, § 123 (s. auch o.: §§ 20–28), 1 Tim 2, 3 f.

⁴¹⁶ C. D., Gerhardt VI 456, § 114.

⁴¹⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 439, §2.

Verhalten, die wirksame Gnade, und verzichtete damit auf die menschliche Mitwirkung im Geschehen der Rechtfertigung. Die Weisheit Gottes führte ihn aber dazu, die b. a. m. W. zu verwirklichen, eine solche Welt, worin es vernunftbegabten Lebewesen in Freiheit obliegt, sich für oder gegen ihn entscheiden zu können.⁴¹⁸

Eine andere Gruppe der Verkleinerer Gottes legt den Hauptakzent auf die Güte Gottes. Wenn das Wesen Gottes vornehmlich in seiner Güte liege, dann müsse Gott diese weit über die Grenze dessen, was gerechterweise geboten sei, ausdehnen. Gott sei der Beste und müsse das Beste aus Güte tun. An dieser Aussage zeigt sich nicht nur der Unterschied zwischen den Auffassungen von Leibniz und denen der Anthropomorphisten, es erhellt sich uns wiederum ein Grund für die falsche Deutung des Begriffes von der b. a. m. W. Leibniz geht mit den Anthropomorphisten konform in der Bezeichnung Gottes als des Besten, der das Beste tut, während jedoch jene den Nachdruck auf die Güte Gottes setzen und sowohl die Weisheit als auch die Macht Gottes kleinreden, betont dieser Weisheit, Güte und Macht Gottes in gleicher Weise. Diese unausgeglichene Sicht der drei göttlichen Eigenschaften stellt noch keinen Anthropomorphismus im strengen Sinne dar, ein solcher kommt aber hinzu, wenn das Beste von der menschlichen Vorstellung her beurteilt wird,⁴¹⁹ denn die Vorstellung, dass eine Welt nur dann das Prädikat „beste“ verdient, wenn alle Menschen gerettet werden, im „Notfall“ sogar gegen deren Willen, leugnet nicht nur indirekt die menschliche Freiheit, sondern übersieht vor allem die Unbegreiflichkeit Gottes, zieht also Gott auf die menschliche Ebene herab. Leibniz hingegen denkt streng theozentrisch; er geht davon aus, dass der Beste das Vollkommenste tut, aber dieses Beste bleibt trotz der Anstrengung sowohl der menschlichen Vernunft allein als auch der durch den Glauben erleuchteten Vernunft letztlich undurchschaubar.

⁴¹⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, § 124.

⁴¹⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, § 125.

Leibniz würde vermutlich diese Interpretation der b. a. m. W. als Welt ohne moralisches Übel, als auch alle anderen Interpretationen, welche von der menschlichen Vorstellung ausgehen, als Anthropomorphismen bezeichnen.

Ähnliches gilt für die Despotisten; diese legen den Akzent einseitig auf die Macht Gottes und vernachlässigen dessen Güte und Weisheit. In einem gewissen Sinn treffen sie sich mit den Anthropomorphisten, denn sie ziehen ebenso Gott auf die Ebene des Menschen hinab. Auch sie wissen sozusagen zu viel; sie vermeinen zu wissen, dass die meisten Menschen verlorengehen, während die Anthropomorphisten wissen, dass alle Menschen gerettet werden.

Diejenigen Theologen, welche Güte, Macht und Weisheit Gottes in einem ausgewogenen Verhältnis sehen, diejenigen, die Leibniz in § 2 als „rechtgläubig“ bezeichnet hatte, wissen mit dem hl. Paulus um den „Reichtum der höchsten Weisheit“, um die Undurchschaubarkeit der göttlichen Entschlüsse. In § 126, dem sechsten Kressegment, nennt Leibniz diese berühmte Stelle aus dem Römerbrief zum ersten Mal.⁴²⁰

Gott hat eine Ordnung gewählt, in welcher alle vernünftigen Geschöpfe ihrer Freiheit und eine unbekannte Anzahl davon der gerechten Auswirkung ihrer Bosheit überlassen werden sollen. Wir erkennen dies als die bestmögliche Weltordnung, einfach deswegen, weil der Vollkommenste sie gewählt hat. Leibniz bringt zudem einen Verweis auf den Schluss der Abhandlung, welcher in den drei letzten Paragraphen besteht, die gleichsam Zusammenfassung und Höhepunkt der „Causa Dei“ darstellen.⁴²¹

Die Menschenliebe Gottes geht deutlich aus der Geschichte Gottes mit den Menschen hervor. Betrachtet man diese Heilsgeschichte, so ist der allgemeine Heilswille Gottes nicht zu leugnen. In § 127, dem siebten Kressegment, verweist Leibniz also zum zweiten Mal auf 1 Tim 2, 3 f. Auch die Menschen, die verloren gehen, werden mit diesen Hilfen in überreichlicher Weise bedacht, wenn auch die Gnade in ihnen nicht siegreich ist, da sie selbst die Liebe Gottes zurückweisen.⁴²²

⁴²⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, § 126; Röm. 11,33 f.: O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?

⁴²¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 460, §§ 142 – 144.

⁴²² Vgl. C. D., Gerhardt VI 457, § 127, 1 Tim 2, 3 f.

Damit ist der erste Kreis, welcher sich der Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl ausgehend von der göttlichen Gnade widmete, geschlossen: Im ersten Kreissegment erläutert Leibniz die Unterscheidung der einen göttlichen Gnade in *gratia praeveniens* und *gratia adiuvens* (§§ 109–113), im zweiten (§§ 114–125) diejenige in *gratia sufficiens* und *gratia efficax*. Die Aussagen über die *gratia sufficiens* und die *gratia efficax* dienen gleichzeitig in den §§ 114–123 (drittes Kreissegment) der Widerlegung der Despotisten, welche ebenfalls zugleich in § 123 (4. Kreissegment) in der Aussage über den allgemeinen Heilswillen Gottes gipfelt. Die Aussagen über die *gratia sufficiens* und die *gratia efficax* im zweiten Kreissegment setzen sich aber auch noch in den §§ 124–125 fort und dienen an diesen Stellen der Widerlegung der Anthropomorphisten. Sowohl Despotisten als auch Anthropomorphisten glauben die Entscheidungen Gottes durchschauen zu können. Deshalb folgt in § 126, dem sechsten Kreissegment, das Pauluszitat von der Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, von der Unerforschlichkeit der Wege Gottes und im siebten Kreissegment noch einmal der Hinweis auf den allgemeinen Heilswillen Gottes. Denn diese Aussage wird auch von denjenigen, welche die Größe Gottes, seine Macht und Weisheit schmälern, um seine Güte stärker hervortreten zu lassen, falsch verstanden.

E.3.2.10.2. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der menschlichen Natur

(S. besonders: Graphiken *Causa Dei* H und J)

Die nächsten Paragraphen erscheinen zunächst als eine weitgehende Wiederholung der vorhergehenden Aussagen über die Gnade: Leibniz polemisiert in §§ 128–141 weiterhin gegen den Despotismus mithilfe der Unterscheidung von *gratia sufficiens* und *gratia efficax*. Bei einem genaueren Studium jedoch bemerkt man, dass er nunmehr die Sichtweise wechselt: Während er in den §§ 109–127 in seiner Beweisführung eher von Gott aus zum Menschen hin denkt, so ist es nun umgekehrt: Im zweiten Teil der Gnadenlehre, die ich wiederum graphisch als Kreis darstelle, welcher in Segmente

unterteilt ist, geht die Argumentation stärker von der menschlichen Person aus, bzw. von Faktoren, welche die menschliche Person formen. Diesmal ist jedoch die Einteilung viel überschaubarer und einfacher, denn es handelt sich eigentlich um einen Kreis im Ganzen, in welchem drei Segmente zu finden sind: § 129 und die §§ 140–141 haben als Thema, dass es keine vom Menschen einsehbaren Regeln der Gnadenwahl gibt. In § 139 begegnen wir zum zweiten Mal dem Pauluszitat von der Tiefe der Weisheit.

Wie sinnvoll diese Einteilung ist, zeigt schon § 128: Weder aus der Offenbarung, noch mit Hilfe der Vernunft kann man zeigen, dass die göttliche Gnade jeden menschlichen Widerstand überwindet oder alle widrigen Umstände, unter welchen ein Mensch leidet. Jeder Mensch bekommt im Laufe seines Lebens eine Reihe göttlicher Gnadenerweise. Diese würden an sich ihre volle Wirkung erreichen, aber sie stoßen eben oft auf den Widerstand eines Menschen, wobei dessen abweisende Haltung nicht einfach nur in seiner beharrlichen Bosheit liegt, sondern diese Widerspenstigkeit wiederum Ursachen hat. Diese Ursachen sind die Umstände, die seine Persönlichkeit geformt haben, Umstände, auf welche er teilweise keinen Einfluß hat, wie die Zeit, in welche er geboren wurde, die Erziehung, die ihm zuteil wurde usw.⁴²³

In § 129, dem ersten Kreissegment des zweiten Kreises, führt Leibniz diesen Gedanken fort: Gelegentlich bekehren sich Menschen, von denen wir dies nie gedacht hätten, Menschen, die sich lange Zeit Gott in heftigster Weise widersetzt hatten. In diesen Fällen scheint es aus unserer Sicht so, als wären sie von der Gnade gleichsam überwältigt worden. Dies geschieht jedoch, damit wir an keinem Menschen verzweifeln. Wir dürfen jedoch daraus keine Regel ableiten.⁴²⁴

Die Aussagen der letzten beiden Paragraphen dienen als Einleitung, um die extremste Art des Despotismus zu kritisieren. Diese wird entweder von Theologen bevorzugt, welche direkt die Lehre von der doppelten Vorherbestimmung vertreten, oder diese Auffassung indirekt unterstützen, indem sie die menschliche Freiheit in irgendeiner Weise beschneiden oder gar leugnen.

⁴²³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 457–458, § 128.

⁴²⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 458, § 129.

Leibniz nennt zunächst diejenigen, „welche allein den Erwählten Gnade, Glauben, Rechtfertigung, Wiedergeburt zueignen.“⁴²⁵

Die nun folgenden Aussagen zeigen, warum Leibniz im zweiten Teil seiner Lehre von der Gnade einen anderen Blickwinkel als im ersten Teil wählt, und nunmehr die menschliche Natur betont:

Despotistisch sind derartige Lehren, da die Macht Gottes von der Allwirksamkeit zur Alleinwirksamkeit zugespitzt wird, und damit kein Platz mehr für die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung bleibt. Calvin, aber ebenso Jansenius lehnten die Unterscheidung zwischen einer gratia sufficiens und einer gratia efficax ab: die Gnade sei von sich aus wirksam; sie überwältige gleichsam den Menschen.⁴²⁶

Calvinisten als auch Jansenisten beschränkten den Heilswillen Gottes auf die Auserwählten. Innozenz X. hatte den Jansenismus im Blick, als er im Jahre 1653 diejenigen verurteilte, welche leugneten, dass Christus für alle Menschen gestorben sei und sein Blut vergossen habe (DH 2005). Schon früher hatte sich das Trienter Konzil gegen den Irrtum Calvins gewandt und sich gegen die Behauptung gewandt, „die Gnade der Rechtfertigung nur den zum Leben Vorherbestimmten zuteil werde, alle übrigen aber, die

⁴²⁵ C. D., Gerhardt VI 458, §130.

Leibniz meint an diese Stelle vermutlich Calvin und andere, die ähnliche Lehren vertreten: J. Martin-Palma, Gnadenlehre, S. 34:

„Versöhnung, Heiligung und Beseligung sind die Frucht von Gottes ewigem Ratschluß, der die einen erwählt und die anderen verwirft. [...] Die doppelte Prädestination gilt als eigentliches Unterscheidungsmerkmal der calvinistischen Theologie. In Wirklichkeit ist wohl nur die Härte der Darstellung kennzeichnend für Calvin. Luther und Zwingli hatten die Lehre zuvor in ihren wesentlichen Zügen entworfen. Calvin übernimmt sie von ihnen, ergänzt sie mit einer Verteidigung und löst Gegenargumente auf, ohne jedoch wesentliche Änderungen ihres Gehaltes vorzunehmen.“

⁴²⁶ M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Dritter Band, Christi Fortleben, S. 332:

„In der Reformationszeit wurde die Meinung vertreten, der Mensch sei ein unfreies Werkzeug des allein wirksamen Gottes. [...] Jansenius spricht dem unter dem Einfluß der Gnade wirkenden Menschen die Freiheit von äußerem Zwang, aber nicht die Wahlfreiheit zu. Die Gnade ist unwiderstehlich, sofern sie überhaupt Gnade ist.“

Vgl. auch L. Scheffczyk, Gnadenlehre, S. 181 f.

Um die Aussagen von Leibniz zu diesen Fragen richtig zu würdigen, müssen wir bedenken, dass er mit dem berühmten Jansenisten Antoine Arnauld, einen wichtigen Briefwechsel führte. Über dessen Auffassung in dieser Frage schreibt M. Schmaus im gleichen Band auf S. 249:

„Der Jansenist Arnauld vertrat die Anschauung, dass die von Gott gewirkten menschlichen Entscheidungen die Gnade seien. [...] hier bleibt für die menschliche Freiheit kein Raum mehr.“

gerufen werden, würden zwar gerufen, aber nicht die Gnade empfangen.“
(DH 1567)⁴²⁷

Auch im „Theologischen System“ wendet sich Leibniz gegen diesen Irrtum, indem er, wiederum, ohne Calvin oder Jansenius zu nennen, die Konsequenzen und die Widersprüche, welche aus dieser Lehre folgen, aufzeigt: Die Unterscheidung in hinreichende und wirksame Gnade sei hilfreich, so Leibniz, da nur so die Freiheit des Menschen gewahrt werden könne, sich Gott zuzuwenden, oder nicht. Wer hingegen sagt, dass es Erwählte gebe, welche Gnade bekommen, und Verworfene, welche keine Gnade erlangen, wer also nur eine wirksame Gnade kenne, der hebe nicht nur den Glauben an die Güte Gottes auf, da dieser willkürlich den einen die Gnade gibt, den anderen nicht; er hebe auch die Wahlfreiheit des Menschen und damit dessen Mitwirkung bei seiner Rechtfertigung auf. Er schreibt Gott Gesetze vor und bestimmt den göttlichen Gnadenhaushalt nach seinem Gutdünken. Wenn die Gnade immer eine wirksame sei, so folge dann weiter daraus, dass die Erwählten immer in ihrem Glauben beharrten: Jemand, der einmal gerechtfertigt sei, könne die Rechtfertigung auch nie mehr verlieren. Eine derartige Meinung führe zu Folgerungen, so Leibniz weiter, die der Wirklichkeit widersprächen; die Gnade wäre so etwas Unverlierbares und Beständiges, aber gleichzeitig völlig Verdecktes. Denn offensichtlich gibt es immer wieder Menschen, die sehr fromm waren und gut gesinnt, die aber dennoch irgendwann vom Glauben abfallen. Haben diese Menschen die Gnade in Wirklichkeit nie bekommen? Oder sind sie in Wirklichkeit auserwählt, obwohl sie ihr Leben fortan mit Totschlag und Diebstahl zubringen? Es entspricht viel mehr der Wirklichkeit, dass die Gnade zeitlich und widerruflich, aber sichtbar ist.⁴²⁸

In der Abhandlung „Causa Dei“ verdeutlicht Leibniz die Widersprüchlichkeit dieser despotistischen Verzeichnung Gottes, indem er die Quellen der Gnade und die Lehre Calvins von der Gewissheit des Gnadenstandes in seine Erörterung einbezieht.

⁴²⁷ Vgl. Scheffczyk, Gnadenlehre, S. 192 f.

⁴²⁸ Vgl. Leibniz, Theologisches System, S. 28.

1. Viele dieser Nicht-Erwählten, auch „Weltkinder“ genannt, nehmen am kirchlichen Leben teil; sie empfangen die Sakramente und hören das Evangelium. Sie sind jedoch von jeher verworfen, daher ist es ausgeschlossen, dass sie durch ihre Teilnahme am kirchlichen Leben eine geistliche Hilfe bekommen.
2. Da aber nach Calvin der Gerechtfertigte im Vertrauen auf Christus jede Unsicherheit überwindet, ist er seiner Rechtfertigung vollkommen gewiss. Dieser Vertrauensglaube ist ein Zeichen der Rechtfertigung. Hat jemand diese Gewissheit nicht, so weiß er, dass er nicht gerechtfertigt ist. Die Frage, ob die „Weltkinder“ Heuchler sind, muss daher mit „Ja“ beantwortet werden.⁴²⁹
3. Calvin war auch der Meinung, dass die für die ewige Seligkeit Vorherbestimmten nicht mehr sündigten. Wenn jemand sündigt, so ist dies ein Zeichen, dass er nicht gerechtfertigt ist. Aber es wird jedem Menschen, also auch den Verworfenen, gesagt, dass sie glauben sollen. In diesem Glauben ist nach Calvin eingeschlossen der Glaube an die Rechtfertigung und an die Beharrung bis zum Lebensende. Die Verworfenen sollen also an etwas Falsches, an ihre vermeintliche Rechtfertigung, glauben. Oder wurde diesen Menschen der Glaube nicht anbefohlen?⁴³⁰

Die praktischen Auswirkungen dieser Ansicht über die Gnadenwahl liegen auf der Hand: Der Glaube daran würde fromme Menschen in einen ständigen Zweifel stürzen und böse gesinnte Gläubige in ihrer leichtfertigen Haltung bestärken. Diese Lehre ist nach Leibniz willkürlich, unbegründet und von den Ansichten der alten Kirche, selbst von Augustinus⁴³¹, weit ent-

⁴²⁹ Vgl. Schmaus, Katholische Dogmatik, Dritter Band, Christi Fortleben, S. 220.

⁴³⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 458, §130.

Schmaus, Katholische Dogmatik, Christi Fortleben, S. 234: „Calvin war der Meinung, dass die für die ewige Seligkeit Vorherbestimmten nicht mehr sündigten. Wenn einer noch sündige, so sei dies ein Zeichen, dass er eben nicht gerechtfertigt sei.“

⁴³¹ Leibniz bezieht sich hier vermutlich auf die späte Lehre des hl. Augustinus und deren Auswirkungen auf die Theologie seiner Zeit:

Vgl. Scheffczyk, Gnadenlehre, S. 191 f.: Augustinus änderte in der Frage des allgemeinen Heilswillens Gottes im Laufe der Jahre seine Auffassung. Während er früher 1 Tim 2, 4 so auslegte, dass Gott das Heil aller Menschen wolle, sich aber viele Menschen gegen Gott entschieden und Gott sie deshalb nicht gegen ihren Willen retten könne, (412 in der Schrift „De

fernt. Ja, sie ist so paradox, dass sie glücklicher Weise von ihren eigenen Anhängern nicht angenommen wird. So wird sie entweder entschärft, oder sie verbleibt innerhalb der Grenzen der Theorie, da sich die Frommen unter ihnen gemäß der rechten Lehre verhalten.⁴³²

Der Gläubige, so Leibniz, kann eine annähernde Sicherheit gewinnen darin, dass er vor Gott gerechtfertigt ist und in der Gnade steht, wenn er sich bewusst ist, was gegenwärtig in ihm geschieht.⁴³³

Was die Zukunft betrifft, kann er zwar hoffen, dass er Glaube und Rechtfertigung nicht verlieren wird, aber er darf sich nie sicher sein; er muss immer nach der Mahnung des Hl. Paulus, zusehen, „dass er nicht falle.“⁴³⁴

Die Gewissheit, erwählt zu sein, darf nicht dazu führen, im Leben nach den Geboten Gottes nachzulassen oder sich gar damit zu beruhigen, dass man sündigen dürfe, weil man es ja später wieder bereuen könne. Denn

spiritu et littera“) näherte er sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus einer Art Heilspartikularismus und verstand nun in einer ziemlich künstlichen Auslegung dieser Schriftstelle unter „allen Menschen“ nur „Menschen aller Klassen“.

J. Auer, Das Evangelium der Gnade, in: Kleine katholische Dogmatik, Band V, Regensburg 1975, S. 30: „Die Tatsache, dass Augustinus selbst nach 422 die Lehre vom allgemeinen Heilswillen (1 Tim 2, 4) fast nicht mehr erwähnte [...]“

Schmaus; Katholische Dogmatik, Christi Fortleben, S. 352: „Nach einer sehr gewichtigen Deutung hat Augustinus, je älter er wurde, umso mehr für die mit Christus eingeleitete Zeit die Zugehörigkeit zur Kirche als unerläßliche Vorbedingung des Heiles betrachtet. Danach hätte Gott aus der massa damnata, welche die gefallene Menschheit darstellt, nur einen Teil für das Heil auserwählt. Die Kirche ist über diese schroffen Lehren Augustins, die nicht mit 1 Tim 2, 4 zu vereinbaren sind, hinweggegangen, so hoch Augustinus sonst als Lehrer der Gnade geschätzt wurde.“

⁴³² Vgl. C. D., Gerhardt VI 458, §§ 131 – 132.

⁴³³ Vgl. C. D., Gerhardt VI 458 – 459, § 134.

Auch in der Frage der Gewissheit des Rechtfertigungsstandes scheint sich Leibniz der katholischen Position anzunähern:

Schmaus, Christi Fortleben, S. 219 – 222:

Im Tridentinum wurde erklärt, dass es niemandem möglich sei ohne eine besondere Offenbarung, „über den Gnadenstand eine jeden Irrtum ausschließende Glaubensüberzeugung zu haben. Wir können von unserer Rechtfertigung keine ebenso große Gewissheit haben, wie wir sie von den Offenbarungswahrheiten besitzen. Wir können ebenso kein einsichtiges Wissen von unserem Gnadenstand erlangen, wie wir es von metaphysischen oder mathematischen Grundsätzen oder den Naturgesetzen haben. Jedoch ist eine moralische Gewissheit unserer Rechtfertigung möglich. Die moralische Gewissheit gründet sich auf die Treue und Zuverlässlichkeit, die für das menschliche Zusammenleben notwendig sind. Diese Gewissheit kann einen so hohen Grad erreichen, dass man an der Treue des Anderen nicht mehr zweifelt. Absolut gesprochen ist hier eine Täuschung möglich, aber damit rechnet man nicht.“

⁴³⁴ Vgl. C. D., Gerhardt VI 458, § 133, 1 Kor 10, 12.

keiner weiß, ob er auch in der Zukunft die Gnade der Beharrlichkeit haben wird.⁴³⁵

Als nächstes wendet sich Leibniz dem Vorwurf zu, Gott ziehe manche Menschen willkürlich anderen vor. In der Frage des ewigen Heils ist jedoch jeder Mensch selbstverantwortlich, was mit ihm geschieht, da er sich entweder für oder gegen Christus entscheidet. Wie wir sehen werden, bewegt sich Leibniz in der Mitte zwischen Thomismus und Molinismus, nach welchem die Weltgeschichte zwar aufgrund des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Vorsehung festgelegt ist, aber „nicht absolut ohne Rücksicht auf unser Handeln oder Nichthandeln, sondern wegen ihrer Ursachen und Gründe.“⁴³⁶

Der Thomismus, nach welchem die menschlichen Entscheidungen und Handlungen keine Rolle für die Frage des ewigen Heiles zu spielen scheinen, hat größere Schwierigkeiten, die Gerechtigkeit Gottes in diesem Punkte zu verteidigen.

Damit sind die Schwierigkeiten jedoch noch nicht beseitigt, da sich die Frage stellt, warum sich ein bestimmter Mensch für Christus entscheidet. Hat dieser bessere Anlagen von Natur aus, wählt ihn also Gott aus, weil er weniger böse ist als andere Menschen? Oder hat seine Erwählung nichts damit zu tun, dass er selbst auf das höchste Gut ausgerichtet ist? Oder hilft Gott ihm mehr als anderen, weil sein Widerstand gegen die Gnade geringer ist? Oder bekommt jeder Mensch dieselbe Gnade, die jedoch bei ihm eine größere Wirkung hat?⁴³⁷

Auf jeden Fall, so Leibniz, schaut Gott auf die Eigenschaften eines Menschen, und bezieht diese mit in seine Wahl ein. Da es in diesem Kontext um die Vorherbestimmung im engeren Sinne geht, sind mit den „Eigenschaften“ weniger die Anlagen gemeint, die dieser Mensch von Natur aus hat, sondern viel mehr die Verdienste, also das, was er aus seinen Anla-

⁴³⁵ Scheffczyk, Gnadenlehre, zitiert auf S. 360 die Lehre des Tridentinums:

„Die jedoch meinen, sie stünden [...], sollen zusehen, dass sie nicht fallen [...] und mit Furcht und Zittern ihr Heil wirken.“

⁴³⁶ Vgl. C. D., Gerhardt VI 445, §§ 44 – 45.

⁴³⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 459, §135.

gen macht. Diese Verdienste werden berücksichtigt, sind jedoch keinesfalls die einzigen Gründe für die Wahl, ein weiteres Indiz dafür, dass Leibniz keineswegs die Souveränität Gottes einschränkt, denn wären die Verdienste die einzigen Gründe für die Wahl, so würde Gott vom Menschen abhängig; er müsste für diesen Menschen den Himmel planen.⁴³⁸

Das Ziel der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung ist die Ordnung, die Gott am Ende der Tage wiederherstellt. Leibniz vergleicht diese Ordnung mit einem Schmuckstück, an welchem noch ein Stein fehlt. Dieser Edelstein, der am Ende das Schmuckstück fertig stellt, muss nicht immer der kostbarste sein, den der Juwelier auffindet, es kann auch ein Stein sein, der am besten in die Lücke passt, so dass das Schmuckstück mit dem einfacheren Stein insgesamt schöner als mit dem kostbareren Stein aussehen könnte. Mit diesem Beispiel will Leibniz den Vorrang der göttlichen Gnade im Verhältnis zum Verdienst des Menschen betonen.⁴³⁹

Denn die Gnade Gottes geht dem Glauben und den Verdiensten des Menschen voraus, da es „das Sicherste [...] ist [...], zu behaupten, dass alle Menschen, da sie geistlich tot sind, gleichermaßen, aber nicht auf gleiche Weise böse sind.“⁴⁴⁰

Das Zueinander von Natur und Gnade beim einzelnen Menschen ist für die Theologie undurchschaubar, so muss sie zur „Tiefe“ Zuflucht nehmen, von welcher der Hl. Paulus spricht. Mit diesem Gedanken befinden wir uns im

⁴³⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 459, §136.

⁴³⁹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 459, § 137.

⁴⁴⁰ C. D., Gerhardt VI 459, § 138.

Zur Verdeutlichung und Bestätigung meiner Interpretation der Gnadenlehre von Leibniz nach dieser Schrift: Palma, Gnadenlehre, S. 135: „Zu konkreteren Themen der Gnadenlehre, wie die moralische Fähigkeit bzw. Unfähigkeit des gefallenen Menschen oder Freiheit und Gnade, meldet sich Leibniz in der „Theodizee“. Zum ersten Mal nimmt er eine katholisierende Position ein, wonach der gefallene Mensch schwach im Natürlichen und tot im Geistlichen wurde. Dies sei auch die Positon der Confessio Augustana. Immerhin bleibt dem Menschen nach der Sünde der göttliche Funke, die Möglichkeit der Erlösung, die ethische Kapazität. Die Knechtschaft ist nicht absolut. Es bleibt immer das eingeborenen Licht der Vernunft und die anerschaffene Freiheit. Im Thema Freiheit – Gnade entscheidet er sich für die Freiheit, für die Molinisten gegen Banezianer und Augustinianer. Weder das Vorherwissen noch die Vorherbestimmung dürfen so unvermeidbar wirken, dass die Freiheit verlorenggeht. Es besteht also eine gratia mere sufficiens. Für die Erklärung und überhaupt für seinen Optimismus bedient er sich der scientia media der Jesuiten. Er meint es ernst mit der Philantropie Gottes, mit dem universellen Heilswillen Gottes. Die Gnade soll nicht unbedingt efficax oder vintrix sein.“

zweiten Segment des zweiten Kreises, wo Leibniz zum zweiten Male die berühmte Stelle aus dem Römerbrief zitiert.⁴⁴¹

Nehmen wir zwei Menschen an, welche mit der gleichen inneren Gnade beschenkt wären, so sind sie doch in ihren Möglichkeiten, diese Gabe Gottes in ihrem Leben fruchtbar zu machen, verschieden. Denn beide unterscheiden sich nicht nur in ihren natürlichen Anlagen, sie leben auch in anderen äußeren Umständen, welche sie nicht beeinflussen können wie „das Los der Geburt, der Erziehung und andere Wechselfälle des Schicksals.“⁴⁴²

Es ist kein Zufall und stellt keine überflüssige Wiederholung dar, dass Leibniz in beiden Teilen der Gnadenlehre, die ich graphisch als zwei Kreise darstelle, jeweils die Undurchschaubarkeit der göttlichen Wege mit Hilfe des hl. Paulus betont, denn der Kontext ist jeweils verschieden: In § 126 geht Leibniz von Gott aus, von seiner Auswahl der Weltordnung, in welcher enthalten ist, dass alle Menschen ihrer Freiheit und einige Menschen ihrer Bosheit überlassen werden. In § 139 hingegen geht er vom Menschen aus, davon, wie dieser in Freiheit mit seinen Anlagen und den Umständen, unter denen er lebt, umgeht.

Damit gelingt es ihm, den entscheidenden Fehler beider extremer Richtungen der Theologie, sowohl der Anthropomorphisten, aber vor allem der Despotisten hinsichtlich der Gnadenwahl zurückzuweisen, den Versuch, vom Menschen einsehbare Regeln zu finden, an Hand derer die Menschheit in Auserwählte und Verworfenen eingeteilt werden könnte.

Ja, die Hl. Schrift und die Geschichte zeigt uns eher die Unvorhersehbarkeit und Unberechenbarkeit in diesem Punkte: Paulus dient als Beispiel dafür, dass Gott bisweilen den äußersten Widerstand besiegt, damit niemand an der Gnade zweifelt. Damit sich niemand etwas auf seine Erwählung einbildet, gibt es auch Beispiele für den Abfall von Menschen, welche gut waren. Meist zeigt jedoch die Gnade in solchen, die sich mehr bemühen, Gott zu gefallen, auch eine größere Wirkung. Dies geschieht, damit man nicht meint, das Verhalten der Menschen sei für ihr ewiges Heil ohne

⁴⁴¹ Vgl. C. D., Gerhardt VI 459, § 139, s. erster Kreis § 126, Anmerkung 114.

⁴⁴² C. D., Gerhardt VI 459, § 139.

Bedeutung. Leibniz verweist am Ende des § 139 auf § 112. In den §§ 111–113 ging es um die mögliche Rettung von Menschen, welchen die „äußere Predigt versagt ist“⁴⁴³, die also von Christus noch nichts gehört haben. Auch hier wies Leibniz die „Regel“ der Despotisten zurück, wonach all diese Menschen nur aus dem Grunde verloren gehen, weil sie nicht getauft sind.⁴⁴⁴

Dies zeigt uns die Weisheit der „göttlichen Pädagogik“: Es gibt keine Regeln, die für uns einsehbar wären, also keine, „die es rechtfertigen würde, sich selbst zu schmeicheln oder anderen zuzunäherzutreten.“⁴⁴⁵

Die §§ 140 und 141 (es gibt keine Regeln, und Beispiele, die dies beleuchten) stellen das dritte Segment des zweiten Kreises dar, aber zugleich bilden sie den Schluss der gesamten Gnadenlehre.

In § 142 sodann, dem letzten Paragraphen des achten konzentrischen Kreises, gelingt Leibniz der Kunstgriff, mit dem Begriff **βάθος** - die Tiefe und dessen Erklärung - alles, was er bisher in der Abhandlung gesagt hat, zusammenzufassen: Diese Tiefe „ruht in den Schätzen der göttlichen Weisheit oder im verborgenen Gott und – was auf dasselbe hinausläuft – in der allumfassenden Harmonie der Dinge.“⁴⁴⁶ Hier klingt zunächst noch einmal das an, was über die Weisheit Gottes zu Beginn der Abhandlung⁴⁴⁷ und was in § 46⁴⁴⁸ über die Harmonie ausgeführt wurde: Gott wählt aus einer unendlichen Anzahl möglicher Welten mit allen möglichen einzelnen Dingen, die er in seiner *scientia simplicis intelligentiae* sieht, eine Welt aus, die beste der möglichen, in welcher „alles vollkommen harmoniert und aufs schönste übereinstimmt [...]: das Reich der Gnade mit dem Reich der Natur.“⁴⁴⁹

Diese Inhalte werden, indem er mit dem Begriff **βάθος** am Ende des achten konzentrischen Kreises zum dritten Male Röm 11, 33 f. zitiert, mit der

⁴⁴³ C. D., Gerhardt VI 455, § 113.

⁴⁴⁴ C. D., Vgl. Gerhardt VI 459, §§ 140–141.

⁴⁴⁵ C. D., Gerhardt VI 459, § 140.

⁴⁴⁶ C. D., Gerhardt VI 460, § 142.

⁴⁴⁷ Vgl. C. D., Gerhardt VI 440–441, §§13–17.

⁴⁴⁸ Vgl. C. D., Gerhardt VI 444–445.

⁴⁴⁹ C. D., Gerhardt VI 446, § 46.

Gnadenlehre verbunden, da alles, was Leibniz über die Gnade geschrieben hat, in diesen Begriff gleichsam kumuliert. Um dies besser zu verstehen, verdeutlichen wir uns noch einmal die Inhalte der §§ 109–141: Schon in der kurzen Einleitung in die allgemeine Gnadenlehre an hand der Unterscheidung von *gratia paeveniens* und *gratia adiuvens* (erster Kreis: §§ 109–113) geht es ihm darum, zu zeigen, dass Gott gerecht in der Verleihung seiner Güte ist. Alle übrigen Paragraphen dienen der Zurückweisung extremer Richtungen der Gnadenlehre, wiederum, gemäß dem Grundtenor der ganzen Abhandlung, um die Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen. Die Wahrheit bewegt sich in der Mitte zwischen diesen Extremen, und besteht in der Einsicht, dass sowohl die göttliche Souveränität (erster Kreis), als auch die menschliche Freiheit (zweiter Kreis) gewährleistet ist, aber dass wir vor allem den Fehler von Anthropomorphisten (erster Kreis: §§ 124–125) und Despotisten (erster Kreis: §§ 114–123 und zweiter Kreis: §§ 128 – 141), Regeln aufzustellen (zweiter Kreis: § 129 und § 140), und damit die „Tiefe der göttlichen Weisheit“ (erster Kreis: § 126 und zweiter Kreis: § 139) ausloten zu wollen, nicht begehen dürfen. Wir können die Wege Gottes nicht durchschauen, aber wir können falsche Ansichten zurückweisen, da wir wissen, dass Gott weder an Ohnmacht krankt, noch im Geiste irrt, noch im Willen schwankt,⁴⁵⁰ dass er also die b. a. m. Ordnungen des Alls gewählt hat. Jemand, der dies weiß, der weiß zwar nicht genau, warum ihn dieses oder jenes Schicksal trifft, und er weiß auch nicht genau, welches Urteil Gott über seine Taten fällen wird, aber er wird dennoch sein eigenes Schicksal bewundern und die Urteile Gottes anbeten. Der Begriff „Schicksal“ wiederholt die Grundaussage der §§ 109–127 (erster Kreis), denn er bedeutet all das, was uns von Gott aus geschickt wird. Der Begriff „Urteil“ wiederholt abermals die Grundaussage der §§ 128–141 (zweiter Kreis), denn er meint das Urteil Gottes über das, was von uns ausgeht, bzw. das, was wir aus dem Schicksal machen.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Vgl. C. D., Gerhardt VI 449, § 67.

⁴⁵¹ C. D., Gerhardt VI 460, § 142: „**Ipsum autem bájdov in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet, quae fecit ut haec series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia**

E.3.2.11. Der neunte konzentrische Kreis

Mit dem neunten konzentrischen Kreis, welcher nur aus § 143 besteht, bewegen wir uns auf den Höhepunkt der Abhandlung zu:⁴⁵² In seiner Zeit, so Leibniz, enthüllt sich die Schönheit der Schöpfung mehr und mehr durch die Entdeckungen und Erfindungen der neuen Naturwissenschaft, die ihre Ergebnisse im bloßen Lichte der natürlichen Vernunft erzielt.

In dieser Aussage steckt zunächst eine Wiederholung der gesamten „Causa Dei“ von einem bestimmten Gesichtspunkt aus: Er betrifft die Frage, mit welchen Arten von Vernunft, bzw. mit Hilfe welcher Wissenschaften Belege für die Hauptthese gefunden werden können:

Im ersten konzentrischen Kreis (§§ 1–28) lässt sich, ausgehend von der Vollkommenheit Gottes, die b. a. m. W. im Lichte der natürlichen Vernunft mit Hilfe der Philosophie erkennen, wobei eine Stelle aus der Hl. Schrift (Jak 1, 17) zeigen soll, dass kein Widerspruch zwischen philosophischer (natürlicher) Theologie und Offenbarungstheologie besteht. Vom zweiten bis zum achten konzentrischen Kreis erkannten wir eine ständige Zunahme der offenbarungstheologischen Argumentation, die Leibniz unterstreicht mit einer ebenso zunehmenden Anzahl von Zitaten aus der Heiligen Schrift. Zum Licht der natürlichen Vernunft kommt also das Licht der vom Glauben erleuchteten Vernunft hinzu. Zudem fanden wir in § 122 einen Hinweis auf die Mathematik. In § 143 führt Leibniz einen weiteren Wissenschaftszweig, die Naturwissenschaften, ein. Erkenntnisse aus vier Wissenschaftszweigen also helfen, die These von der b. a. m. W. zu verifizieren: Philosophie, Theologie, Mathematik und die Naturwissenschaften. Das Medium, in dem wir diese Welt als die b. d. m. erkennen, ist die natürliche Vernunft, bzw. die vom Glauben erleuchtete Vernunft. Und wir

quae adoramus, optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur. Add. §126.“; Röm 11, 33 f.

⁴⁵² C. D., Gerhardt VI 460, § 143: „**Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturae Lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi et Microcosmi recentiorum inventis aperiri coepere.**“

können dies schon in diesem Leben erkennen. Nun stehen wir jedoch vor einer Problematik, die ich in folgenden Fragen formulieren möchte: Wie lässt sich diese Erkenntnis mit der dreimaligen Zitation von Röm 11, 33 f., also mit der Unbegreiflichkeit der Wege Gottes für uns, vereinbaren? Genauer gefragt: Welche Art von Gewissheit vermittelt diese Erkenntnis durch Philosophie, Theologie, Mathematik und Naturwissenschaften im Lichte der natürlichen und der vom Glauben erleuchteten Vernunft? Diese Frage können wir erst beantworten, nachdem wir den letzten konzentrischen Kreis, der wiederum aus nur einem Paragraphen, dem § 144, besteht, betrachtet haben.

E.3.2.12. Der zehnte konzentrische Kreis

Mit dem nächsten Paragraphen endet das „Plädoyer für Gottes Gottheit in Gestalt einer Verteidigung seiner Gerechtigkeit in Übereinstimmung mit all seinen übrigen Vollkommenheiten.“⁴⁵³ § 144 ähnelt in gewisser Weise § 49. Dies ist kein Zufall, denn beide Paragraphen sind die wichtigsten der Abhandlung; § 49 ist deren Schlüsselsatz, § 144 deren Höhepunkt. Es ist auch kein Zufall, dass der letzte Paragraph der „Causa Dei“ die Zahl 144 trägt und von der „Stadt Gottes“ spricht. Beides verweist direkt auf die Offenbarung des Johannes. Die Zahl 144 (12 Stämme Israels, 12 Apostel, Vollkommenheitsformel 12×12 , Mengensymbol 1000) bezeichnet die endzeitliche Heilsgemeinde. Die Stadt Gottes meint das Himmlische Jerusalem oder die himmlische Herrlichkeit.⁴⁵⁴

Diese „Stadt Gottes“ erreichen wir, solange wir auf Erden leben, nur im Glauben. Näher kennenlernen werden wir sie erst, „wenn wir dereinst vom Lichte der göttlichen Glorie werden erleuchtet sein.“ Leibniz vergleicht also die „Stadt Gottes“ in § 144 mit der „Bühne der physischen Welt“ in § 143: Die „Bühne der physischen Welt“ ist in diesem Leben für uns sichtbar und mit Hilfe naturwissenschaftlicher Forschung dringen wir immer mehr in

⁴⁵³ Kindt, Plädoyer für Gottes Gottheit, S. 18–19.

⁴⁵⁴ Apk 7, 4; Apk 21.

ihre „erlesene Schönheit“⁴⁵⁵ ein, das Himmlische Jerusalem ist jetzt für uns noch nicht sichtbar, vielmehr nur im Glauben erfahrbar.

Nun können wir auch die Frage beantworten, welche Art von Gewissheit die Fülle der philosophischen, theologischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Argumente, welche Leibniz anführt, um seine These von der b. a. m. W. zu stützen, vermitteln. Und wir können, so denke ich, endgültig zeigen, dass es sich bei dieser These nicht um ein Prinzip oder einen Begriff handelt, aus welchem dann in rationalistischer Manier die „Gottheit Gottes“ und die Wirklichkeit der von ihm geschaffenen Welt deduziert wird. Im Gegenteil: Es handelt sich bei der Behauptung, dass Gott die b. a. m. W. geschaffen habe, um einen Glauben, der sich vor dem Forum der menschlichen Vernunft im Medium der natürlichen und der durch den Glauben erleuchteten Vernunft als rational verantwortbar ausweisen lässt, also um Theologie. Erst in der Anschauung Gottes durch das lumen gloriae wird dieser Glaube zur Gewissheit. Die Bezeichnung „absoluter Optimismus“ oder „metaphysischer Optimismus“ zusammen mit der damit verbundenen Kritik trifft daher für Leibniz in keiner Weise zu. Vielmehr ist dieser theozentrische Optimismus ein relativer Optimismus.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Gerhardt VI 460.

⁴⁵⁶ J. Auer, Die Welt - Gottes Schöpfung, in: Kleine katholische Dogmatik, Bd. 3, Regensburg 1975, S. 103 f.:

„(1) Die wirkliche Welt ist angesichts der Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes die beste Welt, wenn Leid und Übel mit Sünde und ihrer Strafe zusammengeschaut und so der Mensch in seiner geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Wirklichkeit gesehen werden. (2) Der unendliche und allmächtige Gott hätte an sich eine andere Welt schaffen können, die im Einzelnen vollkommener wäre als uns unsere Welt erscheint. Dies leugnen hieße die Freiheit Gottes in der Erschaffung der Welt verkennen. (3) Ob es eine vollkommenerere Welt als die gegenwärtige geben könne, wird freilich eine Frage sein, die der Mensch nicht beantworten kann; er kann nur sagen, dass er sich eine Welt denken könne, in der Mängel, wie er sie erlebt, nicht vorkämen, ohne aber sagen zu können, ob diese Welt dann wirklich als ganze eine vollkommenerere sei. Es müsste dann ja auch der Mensch selbst, der diese Gedanken hegt ein anderer sein. Auf's Ganze gesehen entspricht dem christlichen Gottes- und Weltverständnis ein relativer Optimismus. Der absolute Optimismus, wie ihn etwa G. W. Leibniz [...] vertreten hat [...].“

Diese Beschreibung des relativen Optimismus von Johann Auer entspricht exakt meiner Interpretation der b. a. m. W. nach Leibniz. Und somit gibt es die Differenz, die Auer zwischen seiner eigenen Auffassung und der von Leibniz annimmt, gar nicht:

Setzt man ein Gottesbild voraus, nach welchem an der Vollkommenheit der göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte keinerlei Abstriche gemacht werden, denkt man also nicht vom Menschen in dessen unvollkommener Wahrnehmung, sondern konsequent von Gott aus und schließt man in den Begriff der „Welt“ die Wiederherstellung der durch die Übel der Welt zerstörten Ordnung am Ende der Tage ein, so kann man von dieser Welt als der b. a. m.

Dieser Glaube geht erst am Ende der Tage für diejenigen in ein Schauen über, die zur Zahl derer gehören, die der endzeitlichen Heilsgemeinde zugeordnet sind. Es sind diejenigen, welche im irdischen Leben bereits ein „festestes Vertrauen“ in die Gerechtigkeit Gottes in Übereinstimmung mit all seinen übrigen Vollkommenheiten haben und welche im irdischen Leben immer mehr „die Auswirkungen nicht nur der Macht und Weisheit, sondern auch der Güte des höchsten Geistes einsehen lernen,“ und immer „mehr in Liebe zu Gott entbrennen und der göttlichen Güte und Gerechtigkeit nachzuahmen entflammt werden.“⁴⁵⁷

sprechen. Denn Gott wäre nicht mehr Gott, wenn er „an Ohnmacht krankte oder im Geiste irrte oder im Willen schwankte.“ (Causa Dei, §67).

Denkt man hingegen vom Menschen aus, so könnte es Welten geben, welche *uns besser erscheinen*, d. h. *wir* denken uns andere Welten, meist solche, in denen es weniger Übel oder (und) andere, bessere Geschöpfe gibt. Dann wären wir als Menschen jedoch selbst anders. Daher ist es zumindest problematisch, wenn *wir* uns über andere mögliche Welten, die besser wären als unsere tatsächliche, Gedanken machen und dann behaupten, dass es eine bessere Welt als die unsere geben könnte. Und es ist noch problematischer, wenn wir das, was wir bei unserer Selbsterfahrung als Wahlfreiheit erleben, univok auf Gott übertragen. Bei unserem Handeln haben wir unter vielen Möglichkeiten die Optionen, uns entweder für eine andere als die beste Möglichkeit oder gar für eine Sünde zu entscheiden. Falls wir die beste Möglichkeit nicht wählen ohne zu sündigen, so geschieht dies aufgrund eines Irrtums. Falls wir uns für eine Sünde entscheiden, so geschieht dies aufgrund unseres mangelnden Gutseins. Beides, sowohl ein Irrtum als auch eine Sünde, ist jedoch bei Gott ausgeschlossen. Denkt man daher über die göttliche Wahlfreiheit nach, so muss man die Analogie der Aussage beachten, genauer gesagt, man muss beachten, dass die Unähnlichkeit bezüglich der Wahlfreiheit Gottes mit unserer Wahlfreiheit größer als die Ähnlichkeit ist. Hätte Leibniz behauptet, Gott hätte absolut gesehen keine andere Welt wählen können, so hätte er tatsächlich die Wahlfreiheit Gottes aufgehoben. Nach Leibniz wählt Gott jedoch nicht unter Welten aus, die *wir uns ausdenken*, und die *uns besser erscheinen*. Leibniz geht in seinem Denken nicht von der menschlichen Subjektivität aus, er geht konsequent von Gott, von der Gottheit Gottes aus. Nur aus dieser Perspektive und unter Berücksichtigung der unendlichen Differenz zwischen unserer Wahlfreiheit und derjenigen Gottes ist es möglich zu sagen, dass diese Welt die beste der möglichen ist. Aus dieser Perspektive hat Gott auch die Wahl aus einer unendlichen Anzahl von möglichen Welten, die nur ihm allein bekannt sind. Wenn er dann aufgrund seiner Vollkommenheit die beste auswählt, und nicht anders „kann“, so wird er nicht dazu gezwungen; es liegt keine absolute Notwendigkeit vor.

Dazu schreibt Hirschberger: (Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band II, S. 167) „Gott ist frei, wie alle Substanzen frei sind; ist er doch die erste Substanz und damit die *force primitive* schlechthin. Aber gerade weil er das metaphysisch erste Sein ist, ist er auch das vollkommenste, und daraus ergibt sich die *lex melioris*. Man muss in ihr das Nachwirken der ersten Substanz erkennen, deren Hervorbringung eine höchste Weisheit bekunden und die vollkommenste aller Harmonien ausmachen und von reiner Willkür ebenso weit entfernt sind wie von blinder Notwendigkeit. Wenn Gott keine andere als die beste Welt wählen ‚kann‘, so liegt hier das gleiche ‚Nichtkönnen‘ vor wie beim vollkommenen Mathematiker, der nicht anders rechnen ‚kann‘, als wie es richtig ist, oder beim vollkommenen Weisen, der nichts anderes will als nur das beste. Dieses ‚Nicht-anders-können‘ ist nicht Ohnmacht oder Unfreiheit, sondern gerade höchste Macht und Freiheit.“

⁴⁵⁷ **Gerhardt VI 460, § 144: „Sed pars rerum praestantissima, Civitas Dei, spectaculum est cuius ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinae**

E.4. Kurzer Abriss der Streitfrage⁴⁵⁸

Der Aufriss über die Kontroverse über die Theodizee ist an die große Theodizee angehängt, da, wie Leibniz im Vorwort selbst angibt, „einige Personen den Wunsch nach diesem Zusatz“⁴⁵⁹ geäußert haben. Karl Kindt beschrieb in treffender Weise den Unterschied zu den Essais und zur Causa Dei folgendermaßen: „Folgen wir Leibniz auf der Suche nach den Wahrheiten der Theodizee, die er als Entdeckungen vor uns ausbreitet, dann gilt es die Essais zur Hand zu nehmen, in der Causa Dei sehen wir ihn im Besitze der Wahrheiten, die er demonstriert; in dem „Abrege“ prüft Leibniz die gesuchten und demonstrierten Wahrheiten, indem er sie vom Falschen unterscheidet.“⁴⁶⁰

Es handelt sich um acht Einwände in Form von Syllogismen, die von Leibniz wiederlegt werden.

E.4.1. Der erste Einwand

Der erste Syllogismus lautet:

„Wer nicht den besten Entschluss fasst, dem gebricht es entweder an Macht, an Wissen, oder an Güte.

Als Gott die Welt erschuf, hat er nicht den besten Entschluss gefaßt.

Also gebricht es Gott entweder an Macht oder an Wissen oder an Güte.“⁴⁶¹

Gott hat nach Leibniz die b. a. m. W. geschaffen, er bestreitet somit den Untersatz des Syllogismus, und sagt damit, dass es Gott weder an Macht, noch

gloriae lumine propius admitemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinae perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam et sapientiam, sed et bonitatem Supremae Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinae bonitatis justitiaeque inflamamur.“ Apk 7, 4; Apk 21.

⁴⁵⁸ Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme, Gerhardt VI 376–387 (Abr.), Übersetzung: Kurzer Abriß der Streitfrage auf schulgerechte Beweise gebracht, in: G. W. Leibniz, Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels, in: G. W. Leibniz, Philosophische Werke in vier Bänden, Bd. 4, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, S. 389 – 403.

⁴⁵⁹ Abr., Gerhardt VI 376, Übersetzung: S. 389.

⁴⁶⁰ Kindt, Plädoyer, S. 19 f.

⁴⁶¹ Abr., Gerhardt VI 376, Übersetzung: S. 389.

an Wissen, noch an Güte fehle. Die Übel in der Welt sind jedoch ein neues, gewichtiges Argument für die gegnerische Ansicht. Es wird in folgenden Pro-syllogismus gefasst:

„Wer etwas erschafft, worin Übel enthalten sind, und dies konnte ohne irgendein Übel erschaffen werden, oder seine Hervorbringung konnte überhaupt unterbleiben, der fasst nicht den besten Entschluss.

Gott hat eine Welt erschaffen, in welcher Übel enthalten sind; eine Welt, wie gesagt, die ohne irgendein Übel erschaffen werden konnte, oder deren Hervorbringung ganz und gar unterbleiben konnte.

Also hat Gott nicht den besten Entschluss gefasst.“⁴⁶²

In seiner Entgegnung gibt Leibniz zu, dass Gott eine Welt ohne Übel hätte erschaffen können und dass er sogar auf die Schöpfung als solche hätte verzichten können. Er entschied sich jedoch aus freiem Entschluss für eine Welt, in welcher Übel enthalten sind. Es ist eine oberflächliche Betrachtungsweise zu meinen, eine Welt, in welcher Übel enthalten sind, könnte nicht die beste aller möglichen sein. Der beste Entschluss ist nicht immer der, welcher das Übel zu vermeiden sucht, denn ein Übel kann von einem größeren Gut begleitet sein. Leibniz bringt zur Verdeutlichung das Beispiel von einem Heerführer, welcher einen Sieg mit wenigen Verwundeten einer Niederlage ohne Verwundete vorzieht. Auch Thomas von Aquin und Augustinus lehrten, die Zulassung des Übels sei auf das Beste des Universums gerichtet.⁴⁶³

Dieser Zusammenhang zwischen der Zulassung des Übels und dem Gewinn größerer Güter ist in seltenen Fällen für den Menschen sichtbar. Der Fall Adams wurde wieder gut gemacht in den Menschwerdung Gottes mit ungeheurem Gewinn, was in einer theologischen Interpretationstradition, die auf Augustinus und Thomas von Aquin zurückgeht, als *felix culpa*, als glückliche Schuld bezeichnet wurde.⁴⁶⁴

⁴⁶² Abr., Gerhardt VI 376, Übersetzung: S. 389–390.

⁴⁶³ Vgl. Abr., Gerhardt VI 377, Übersetzung S. 390.

⁴⁶⁴ Vgl. Abr., Gerhardt VI 377, Übersetzung S. 390.

Es sieht auf den ersten Blick so aus, als schließe sich Leibniz der Lehre von der bedingten Prädestination an, einer Lehrtradition, die über Augustinus zu Thomas von Aquin führt, nach welcher die Menschwerdung Christi ohne den Sündenfall nicht stattgefunden hätte. Im Gegensatz dazu vertrat Johannes Duns Scotus die Auffassung, wonach Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre.⁴⁶⁵

In seiner Abhandlung „Causa Dei“ (s. E.) stellt Leibniz die Menschwerdung Christi und unsere „Befreiung aus der Sklaverei der Sünde“ als wichtigsten Grund unter vielen anderen Gründen für die Wahl dieser Weltordnung als die beste aller möglichen dar. Er sagt wohl, dass der Zusammenhang zwischen der Sünde und der Menschwerdung konstitutiv für die b. a. m. W. ist: Das Übel, welches durch die Sünde in die Welt kam, führt zum Besten, da dieses Übel durch die Menschwerdung nicht nur ausgeglichen wird, sondern da etwas Besseres entsteht, als dies ohne die Sünde möglich gewesen wäre. Ein solcher Zusammenhang besteht jedoch nicht nur zwischen der Sünde und der Menschwerdung, sondern auch zwischen anderen Übeln und Gütern. Was ist nun der Unterschied zur Auffassung des Augustinus und des Thomas von Aquin? Bei ihnen ist die Frage, ob Christus ohne den Sündenfall auch Mensch geworden wäre, nicht mit der Frage, ob die bestehende Welt die beste aller möglichen sei, verbunden.

Unter der unendlichen Anzahl möglicher Welten ist eine Welt, die das menschliche Versagen enthält, und so als Folge das Kommen Christi nach sich zieht, besser als eine andere, in welcher es keine Menschwerdung Gottes gibt. Es könnte auch andere Welten geben, die ebenfalls, als Folge der Schuld, die Menschwerdung Gottes „herbeiführen“, die jedoch in anderen Punkten von unserer Welt abweichen, und somit unsere Welt an Güte nicht erreichen.

Es könnte auch Welten geben, in welchen es keine Ursünde, aber dennoch eine Menschwerdung Gottes gegeben hätte. Ebenso sind eine Unzahl von Welten denkbar mit der Ursünde, in denen Gott nicht Mensch wird oder solche ohne die Ursünde, in denen Gott nicht Mensch wird. Alle diese möglichen

⁴⁶⁵ Vgl. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, S. 261 f.

Weltverläufe stehen bezüglich ihrer Güte unter unserer Welt, der besten aller möglichen und wurden deshalb von Gott nicht ausgewählt. Für die Vertreter der bedingten Prädestination wäre eine Welt, in die Christus kommt, obwohl es keine Ursünde gab, nicht möglich.⁴⁶⁶

Dieser Welt, in welcher die Ursünde das Kommen Christi nach sich zog, ist die beste aller möglichen Welten. Daher entspricht es dem Besten, dass Gott vernünftige Geschöpfe erschafft, die von ihrer Freiheit Gebrauch machen können, trotz der Voraussicht ihres Missbrauchs. Gott muss auch nicht ständig eingreifen, um die Sünde zu verhindern.⁴⁶⁷

E.4.2. Der zweite Einwand

Der nächste Syllogismus behauptet, es gebe in der Welt mehr Böses als Gutes, da das Böse in den vernunftbegabten Kreaturen das Gute überwiege.

Er lautet folgendermaßen:

„Es gibt in den vernunftbegabten Kreaturen mehr Böses als Gutes, also gibt es in der ganzen Schöpfung mehr Böses als Gutes.

In den vernunftbegabten Kreaturen gibt es mehr Böses als Gutes.“

In der Schöpfung gibt es mehr Böses als Gutes.“⁴⁶⁸

In diesem Syllogismus, so Leibniz in seiner Entgegnung, sind sowohl der Obersatz als auch der Untersatz falsch.

Der Obersatz schließt vom Teil auf das ganze. In diesem Falle ist ein derartiger Schluss deshalb illegitim, da er eine stillschweigende, nicht bewiesene Behauptung enthält, nämlich die, es könnten die vernunftbegabten Kreaturen nicht mit den anderen Geschöpfen verglichen werden. Ja, letztere werden sogar ausgeklammert hinsichtlich der Überlegung nach dem Wert der gesamten Schöpfung.

⁴⁶⁶ Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass die Wahlfreiheit Gottes durch die Lehre von der b. a. m. W. keineswegs eingeengt wird, im Gegenteil scheinen eher die Vertreter der unbedingten Prädestination die Wahlfreiheit Gottes einzuschränken.

⁴⁶⁷ Vgl. Abr., Gerhardt VI 337, Übersetzung S. 390–391.

⁴⁶⁸ Abr., Gerhardt VI 337, Übersetzung: S. 391.

Angenommen, die menschliche Bosheit würde tatsächlich das Gute im menschlichen Geschlecht und bei den Engeln in der Summe übertreffen, so könnte dennoch der Überfluss an Gutem in den vernunftlosen Geschöpfen, also in Pflanzen und Tieren zusammen mit der Schönheit der unbelebten Natur den Überfluss an Bösem in den vernünftigen Naturen übertreffen. Denn auch wenn der Wert der vernünftigen Geschöpfe, wegen ihrer größeren Ähnlichkeit mit Gott höher ist als der Wert der vernunftlosen Geschöpfe, so ist doch die Zahl der vernunftlosen Geschöpfe viel größer.

Der Untersatz ist ebenfalls falsch, denn keineswegs kann man sagen, es gäbe in den vernünftigen Geschöpfen mehr Böses als Gutes. Um seine Behauptung zu belegen, nimmt Leibniz zwei Differenzierungen vor, einmal zwischen dem Menschengeschlecht und den vernünftigen Geschöpfen in ihrer Gesamtheit, zum anderen in quantitativer und in qualitativer Hinsicht.

Betrachten wir zunächst die Menschen: Auch wenn die Zahl der Verdammten bei weitem die Zahl der Seligen überträfe, wäre dies kein Beweis für das Übergewicht des Bösen, weil die qualitative Sichtweise die entscheidendere ist: Denn gute Menschen erhalten die Hilfe des göttlichen Mittlers und schreiten im Guten so weit voran, wie es Geschöpfen überhaupt möglich ist, viel weiter, als bösertige Menschen im Bösen kommen können.⁴⁶⁹

Denn „Gott ist unendlich, der Dämon ist beschränkt; das Gute kann bis ins Unendliche wachsen, während das Böse seine Grenzen hat.“⁴⁷⁰

In der Aussage von der Unendlichkeit Gottes umschreibt Leibniz an dieser Stelle die göttliche Vollkommenheit in der Güte, Macht und Weisheit, die Voraussetzung, die gleichsam den Stützpfeiler für die Behauptung von der b. a. m. W. bildet.⁴⁷¹

Diese Hilfe, welche gute Menschen erhalten, ist die Gnade. Vergleicht man die Zahl der Glücklichen, also diejenigen, welche die Gnade als göttliche Hilfe erhalten, mit der Zahl der Unglücklichen, mit denjenigen also, die diese Hilfe ablehnen, so könnte die Zahl der Unglücklichen bei weitem die Zahl der Glücklichen übertreffen. Jedoch, selbst wenn die Zahl der Glücklichen noch

⁴⁶⁹ Vgl. Abr., Gerhardt VI 378. Übersetzung: S. 391–393.

⁴⁷⁰ Abr., Gerhardt VI 378, Übersetzung: S. 392.

⁴⁷¹ S. E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“.

so klein wäre, so könnten sie dennoch in qualitativer Hinsicht, da sie mit dieser Hilfe eine hohe Stufe der Vollkommenheit erreichen können, bei weitem eine noch so große Zahl an Unglücklichen übertreffen.

Betrachten wir nun als nächstes alle vernünftigen Geschöpfe: Selbst wenn wir von den bisherigen Überlegungen absehen und weiterhin annehmen, es gäbe im Menschengeschlecht mehr Böses als Gutes, so muss man von einer riesigen Zahl weiterer vernünftiger Lebewesen, Engel und anderer geistiger Geschöpfe, von denen wir nichts wissen können, ausgehen, so dass schon rein quantitativ das Gute das Böse überwiegt.⁴⁷²

E.4.3. Der dritte Einwand

Der dritte Einwand besteht aus einem Syllogismus und zwei Prosylogismen:

„Ist es stets unmöglich, nicht zu sündigen, dann ist es auch immer ungerecht, zu strafen.

Nun ist es unmöglich, nicht zu sündigen, oder besser, jede Sünde ist notwendig.

Also ist es immer ungerecht, zu strafen.

Bewiesen wird hiervon der Untersatz.

1. Prosylogismus

Alles Vorherbestimmte ist notwendig.

Jedes Ereignis ist vorherbestimmt.

Also ist jedes Ereignis (und infolgsdessen auch die Sünde) notwendig.

Diesen zweiten Untersatz beweist man dann auf folgende Weise.

2. Prosylogismus

Was in der Zukunft liegt, ist vorhergesehen; was in den Ursachen enthalten ist, ist vorherbestimmt.

Das ist bei jedem Ereignis der Fall.

⁴⁷² Vgl. Abr., Gerhardt VI 378 – 379, Übersetzung: S. 392 – 393.

Also ist jedes Ereignis vorherbestimmt.“⁴⁷³

Die Behauptung, dass jedes Ereignis vorherbestimmt sei, kommt in diesem Einwand zweimal vor: im Untersatz des 1. und im Schlusssatz des 2. Prosylogismus. Je nach der Bedeutung des Begriffes „Vorherbestimmung“ kann man diesen Satz auf zweierlei Weise verstehen:

1. Im ersten Prosylogismus ist die Aussage kombiniert mit der Auffassung, dass alles Vorherbestimmte notwendig sei. Nun kann man wiederum „Notwendigkeit“ in zweierlei Weise, als absolute oder als moralische bzw. hypothetische Notwendigkeit verstehen. Geschieht ein Ereignis mit absoluter Notwendigkeit, so kann das Gegenteil nicht eintreten. Ein derartiges Ereignis würde die Moralität der Handlung vernichten, d. h. der Handelnde könnte nicht zur Verantwortung gezogen werden. Da im Obersatz des Syllogismus die Ungerechtigkeit jeglicher Strafe behauptet wird, da es „stets unmöglich“ sei, „nicht zu sündigen“, ist offensichtlich diese Art von Notwendigkeit gemeint. Kombiniert mit der absoluten Notwendigkeit ist aber die Aussage „Jedes Ereignis ist vorherbestimmt“ falsch.
2. Sieht man hingegen die menschlichen Handlungen als Gründe der Voraussicht wie der Vorherbestimmung, so geht man von einer hypothetischen Notwendigkeit der künftigen Ereignisse aus, welche die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt. In diesem Sinne ist der Satz „Jedes Ereignis ist vorherbestimmt“ richtig.⁴⁷⁴

Das Fazit der Widerlegung des dritten Einwandes lautet:

„Also zwingt gerade die Vorherbestimmung durch ihre Gründe zur Moralität, anstatt sie aufzuheben, und die Gründe machen den Willen geneigt, ohne ihn zu nötigen. [...] Deshalb ist die Determination, um die es sich hier handelt, durchaus keine Notwendigkeit.“⁴⁷⁵

Diese Argumentation entspricht exakt derjenigen der „Causa Dei“. Dort erläuterte ich an Hand des Beispiels vom Soldaten auf Wache, dass das, was Gott vorausgesehen und infolge der Auswahl einer bestimmten Weltordnung

⁴⁷³ Abr., Gerhardt VI 379, Übersetzung: S. 393.

⁴⁷⁴ Vgl. Abr., Gerhardt VI 379 – 381, Übersetzung S. 394–396.

⁴⁷⁵ Abr., Gerhardt VI 381., Übersetzung S. 395.

auch vorherbestimmt hat, zwar eine determinierte Wahrheit darstellt, da es mit Sicherheit eintreffen wird, aber dennoch dem Soldaten seine Entscheidungsfreiheit nicht nimmt. Denn die Entscheidung, seinen Posten zu verlassen, um seine Freunde vom Duell abzuhalten, stellt einen Grund für die Wahl dieser Weltordnung dar.⁴⁷⁶

E.4.4. Der vierte Einwand

„Wer die Sünde eines anderen verhindern kann und es nicht tut, sondern ihr vielmehr Vorschub leistet, obgleich er gut darüber unterrichtet ist, der ist daran mitschuldig. Gott kann die Sünder der vernunftbegabten Kreaturen verhindern; aber er tut es nicht, er leistet ihr vielmehr durch seine Mitwirkung und durch die von ihm hervorgebrachten Gelegenheiten Vorschub, obgleich er ein vollkommenes Wissen von ihr besitzt. Also usw.“⁴⁷⁷

Der Obersatz leuchtet zunächst ein, denn in den meisten Fällen ist es richtig, einzuschreiten, wenn man vorher weiß, dass jemand eine Sünde begehen will: Nehmen wir an, jemand hört zufällig ein Gespräch, in welchem ein Mord geplant wird. In diesem Falle kann er die Sünde eines anderen verhindern ohne selbst eine Sünde zu begehen, indem er die Polizei über das Gehörte informiert. In der Abhandlung „Causa Dei“ führt Leibniz in diesem Zusammenhang das Beispiel vom Soldaten auf Wache an. Mit seinem vorausgehenden Willen möchte der Soldat die Stadt bewachen und das Duell verhindern. Er müsste jedoch selbst eine Sünde begehen, um diejenige seiner Freunde zu verhindern. So macht er sich nicht mitschuldig, wenn er sich entschließt, seine Pflicht zu tun, d. h. die Stadt weiterhin zu bewachen. Er lässt mit seinem beschließenden Willen das Duell seiner Freunde zu, da er es nicht gleichzeitig verhindern kann. Er handelt mit moralischer Notwendigkeit. Gott, der nicht nur die unmittelbaren Folgen jeder Handlung sieht, sondern den gesamten Weltverlauf, in welchen diese Handlung eingebettet ist, han-

⁴⁷⁶ S. E.3. Die Vorsehung Gottes als Zentralbegriff in der Abhandlung „Causa Dei“, besonders: E.3.2.9. - Der achte konzentrische Kreis.

⁴⁷⁷ Abr., Gerhardt VI 381, Übersetzung S. 408.

delt ebenfalls mit moralischer Notwendigkeit; er macht sich ebenfalls nicht schuldig, wenn er mit seinem vorausgehenden Willen Sünden und Fehler zulässt, um mit seinem beschließenden Willen ein größeres Gut zu erreichen. Leibniz beruft sich hier im „Abriss der Streitfrage“ ausdrücklich auf die Summa Theologica, wo Thomas die Unterscheidung zwischen vorausgehenden und nachfolgenden Willen Gottes wie in der „Causa Dei“ § 24 auf die Prädestination anwendet.⁴⁷⁸

E.4.5. Der fünfte Einwand

„Wer alles Reale in einer Sache erzeugt, ist ihre Ursache.

Gott erzeugt alles Reale in der Sünde. Also ist Gott die Ursache der Sünde“⁴⁷⁹

Hier geht es also um die physische Mitwirkung Gottes an der Sünde, woraus sich der Vorwurf ergibt, dass Gott der Urheber der Sünde und ihrer Folgen, des malum physicum und des Schuldübels. Um diesen Vorwurf zu entkräften, unterscheidet Leibniz die positive Realität von der Privation. Jede positive Realität ist eine Vollkommenheit, während alles Unvollkommene aus einer Beschränkung oder Privation stammt. Alles, was an positiver Realität in den Geschöpfen und ihren guten und bösen Handlungen vorhanden ist, ist Gott zuzuschreiben; die Unvollkommenheit des Handelns stammt aus einer Beraubung, d. h. aus den Begrenzungen der Geschöpfe. Leibniz bringt auch in dieser Schrift das Beispiel des beladenen Fahrzeugs, das entsprechend dem Gewicht der Ladung schneller oder langsamer von der Strömung des Flusses getrieben wird, wobei die Geschwindigkeit vom Fluss stammt, die Verzögerung, welche diese Geschwindigkeit einschränkt, der Last. Leibniz bezieht sich außerdem auf den Hl. Augustinus, der in ad Simpl., lib 1, q. 2 erklärt, was mit der Aussage, Gott verstocke die Herzen, gemeint ist: Gott pflanzt nicht der Seele eines Menschen Schlechtigkeit ein, sondern dieser Mensch

⁴⁷⁸ S. E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“, besonders: E.3.2.3. (zweiter Teil) Der erste konzentrische Kreis und E.3.2.9. Der siebte konzentrische Kreis und vgl. S. Theol., q. 19, a. 6, ad. 1.

⁴⁷⁹ Abr., Gerhardt VI 383, Übersetzung S. 398.

setzt dem positiven Einfluss Gottes soviel Widerstand entgegen, dass dieser nicht die erwünschte positive Wirkung erzielen kann.⁴⁸⁰

Der vierte und der fünfte Einwand sowie deren Widerlegung bilden eine knappe Zusammenfassung des Inhaltes des siebten konzentrischen Kreises der Schrift: „Causa Dei“. Der Kernsatz des siebten konzentrischen Kreises lautete: Gott ist in der Weisheit, Güte und Macht vollkommen. Er ist nicht der Urheber des Bösen.

E.4.6. Der sechste Einwand

„Wer die Seinigen straft, welche so viel Gutes getan haben wie es in ihrer Macht stand, der ist ungerecht.

Gott handelt so. Also usw.“⁴⁸¹

Leibniz bestreitet den Untersatz mit folgender Bemerkung: Wer guten Willens ist, dem gibt Gott „stets Hilfe und und ausreichende Gnade.“⁴⁸²

Weder werden ungetauft verstorbene Kinder verdammt noch solche, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft geboren wurden, noch Erwachsene, die noch nie etwas von Christus gehört haben, aber dem dem eingeborenen Licht der Vernunft⁴⁸³ und „dem Lichte gefolgt sind, das Gott ihnen zuteil werden ließ.“⁴⁸⁴

Diese Argumentation kommt auch im achten konzentrischen Kreis der „Causa Dei“ vor, genauer im ersten Teil der Gnadenlehre des Leibniz. Dieser wendet sich gegen falsche Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der Gnade. Im dritten Kreissegment (§§ 114–123) widerlegt Leibniz die Despotisten, welche die Unterscheidung zwischen der gratia sufficiens und der gratia efficax (zweites Kreissegment: §§ 114–125) verwendeten, um ihre Ansicht, dass die meisten Menschen verloren gehen, zu begründen. Deshalb befindet sich das dritte innerhalb des zweiten Segmentes. Der letzte

⁴⁸⁰ Vgl. Abr., Gerhardt VI 383–384, Übersetzung S. 398–399.

⁴⁸¹ Abr., Gerhardt VI 384, Übersetzung S. 399.

⁴⁸² Abr., Gerhardt VI 384, Übersetzung S. 399.

⁴⁸³ Vgl. Abr., Gerhardt VI 384, Übersetzung S. 399.

⁴⁸⁴ Abr., Gerhardt VI 384, Übersetzung S. 399.

Paragraph des dritten Segmentes bildet zugleich das vierte und behandelt den allgemeinen Heilswillen Gottes mit Verweis auf 1 Tim 2, 13. Hätten diese Despotisten recht, dann wäre der Untersatz im sechsten Syllogismus und die Schlussfolgerung logisch stimmig. Sie sind jedoch im Irrtum: Gott verwirft niemanden, der sich ehrlich bemüht, indem er dem natürlichen Licht des Verstandes folgt, das im Wissen von Gott und seinem ewigen Gesetz besteht. Und wenn er dieses Licht während seines Lebens richtig angewendet hat, wird ihm das übernatürliche Licht noch geschenkt werden, und wenn dies erst in der Todesstunde geschieht.⁴⁸⁵

E.4.7. Der siebte Einwand

„Wer nur einigen und nicht allen die Mittel gibt, durch die sie wirklich eines guten Willens und eines endgültigen, heilsamen Glaubens teilhaftig werden, ist nicht gütig genug. Dies aber tut Gott. Also usw.“⁴⁸⁶

Wie zu erwarten, wendet sich Leibniz nun gegen die Anthropomorphisten. In der *Causa Dei* handelt es sich um das fünfte Segment bestehend aus den Paragraphen 124 und 125. Wie oben befindet es sich innerhalb des zweiten Segments, das die Unterscheidung zwischen der ausreichenden und der wirksamen Gnade behandelt. Die Anthropomorphisten fordern von Gott, dass er auch widerstrebenden Menschen die wirksame Gnade geben solle, unabhängig von deren Verhalten. Denn da das Wesen Gottes vornehmlich in seiner Güte bestehe, müsse er alle Menschen retten, „im Notfall“ gegen deren Willen. Wie in der Schrift *„Causa Dei“* im anschließenden Paragraphen 126 antwortet Leibniz auch hier mit Röm 11, 33: Die Gründe dafür, dass nicht alle Menschen gerettet werden, liege in der göttlichen Weisheit tief verborgen.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ S. E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung *„Causa Dei“*, besonders E.3.2.10.1. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der Gnade.

⁴⁸⁶ Vgl. Abr., Gerhardt VI 384, Übersetzung S. 400.

⁴⁸⁷ S. E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung *„Causa Dei“*, E.3.2.10. der achte konzentrische Kreis, besonders E.3.2.10.1. Widerlegung falscher Ansichten über die Gnadenwahl – ausgehend von der Gnade.

Als aufschlussreich erweist es sich, die Gnadenlehre der „Causa Dei“ mit den letzten zwei Einwänden und deren Widerlegung zu vergleichen: Leibniz fasst im „Aufriss“ die Gnadenlehre der „Causa Dei“ in ein paar Sätzen zusammen, indem er die wichtigsten Einwände zweier extremer theologischer Richtungen in Bezug auf die Gnade widerlegt. Um sie als falsch zu erweisen, deckt er dem Grund für den Irrtum sowohl der Despotisten als auch der Anthropomorphisten auf: Beide haben ein falsches Gottesbild, die einen übersteigern die Macht Gottes, die anderen seine Güte. Aus diesen falschen Gottesbildern entstehen falsche Ansichten über die Gnadenwahl. Die Vernunft sagt uns schon, dass in Gott Güte, Macht und Weisheit auf Innigste verküpft sind und in einem ausgewogenen Verhältnis stehen. In einer Theologie, welche das beachtet, in der Glaube und Vernunft also keine Gegensätze darstellen, wird der Lehre von Gott eine gemäßigte Gnadenlehre entsprechen. Dies zu unterstreichen, scheint das eigentliche Anliegen von Leibniz bezüglich der Lehre von der Gnade zu sein, ein Anliegen, welches sich infolge der äußerst knappen Zusammenfassung seiner Gnadenlehre im Aufriss viel deutlicher zeigt als in der Schrift „Causa Dei.“⁴⁸⁸

Im achten Einwand geht es darum, ob die Wahlfreiheit Gottes durch die Behauptung, Gott habe mit moralischer Notwendigkeit die b. a. m. W. gewählt, aufgehoben wird. Zur Widerlegung bringt Leibniz die wichtigsten Argumente aus der Theodizee und der Schrift „Causa Dei“.⁴⁸⁹

Im nächsten Schritt wende ich mich der Vorsehungslehre des hl. Thomas zu.

⁴⁸⁸ s. E.3. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“, E.3.2.10 Der achte konzentrische Kreis.

⁴⁸⁹ Da diese Argumente schon mehrfach behandelt wurden, und sich durch die Zusammenfassung auch keine weiteren Aspekte wie im 6. und im 7. Einwand ergeben, kann deren Wiederholung in diesem Kapitel unterbleiben.

F. Vorsehung und Vorherbestimmung bei Thomas von Aquin

Zunächst will ich einige für das Verständnis des Themas wichtige Stellen aus der Summa Contra Gentes und der Summa Theologiae heranziehen. Folgende Gründe leiten mich dabei:

1. In der Schrift „Causa Dei“ entwickelt Leibniz seine Auffassung, dass Gott die b. a. m. W. geschaffen habe, aus dem Gedanken der Vollkommenheit Gottes heraus. In der Summa Theologiae finden sich Fragen zum göttlichen Erkennen und zum göttlichen Willen. Hauptsächlich gilt es, zu untersuchen, wie sich bestimmte Begriffe, die Thomas verwendete, im Vergleich mit denjenigen, die in der Auseinandersetzung zwischen Thomismus und Molinismus gebraucht wurden, verändert haben. Denn die Stellungnahme von Leibniz zur Molinismus-Thomismusproblematik ist gleichsam der Rahmen, innerhalb dessen sich sein Denken bewegt.
2. Bei Leibniz fallen die Begriffsinhalte der Vorsehung und Vorherbestimmung nahezu zusammen und sind eng mit dem Personenbegriff verknüpft. Deshalb will ich die Quaestio 23 des ersten Teiles der Summa Theologiae und einige Stellen aus der Summa Contra Gentes zu Rate ziehen, um zu sehen, in welchem Sinne diese Begriffe bei Thomas zu verstehen sind.

F.1. Gegenstände des göttlichen Wissens und Wissensarten nach der Summa Theologiae

F.1.1. Gegenstände des Wissens

(s. Graphik Vorsehung und Vorherbestimmung/Thomas A 1)

Betrachten wir zunächst die Gegenstände des Wissens. Bei den augenblicklich nicht existierenden Dingen unterscheidet man das Zukünftige vom Nur-Möglichen. Das Zukünftige tritt irgendwann in Erscheinung, das Nur-Mögliche nie.

Das Zukünftige wird weiter unterschieden, insofern es vom freien Willen eines vernünftigen Geschöpfes abhängig ist oder nicht, in das Frei- und das Notwendig-Zukünftige. Letzteres wird verwirklicht durch ein mit Notwendigkeit arbeitendes Naturgesetz. Sowohl das Frei-Zukünftige als auch das Notwendig-Zukünftige kann bedingt oder unbedingt sein. Das Unbedingt-Zukünftige (futurum) verwirklicht sich in jedem Falle, das Bedingt-Zukünftige (futuribile) würde eintreffen, wenn sich eine bestimmte Bedingung erfüllen würde, die sich aber nie erfüllen wird. Ich möchte diese Unterscheidungen an Beispielen erklären:

Ich plane eine Reise nach Paris. Es handelt sich um ein Vorhaben, welches von meinem freien Willen abhängig ist. Als unbedingt zukünftige freie Handlung betrachtet (futurum), fahre ich sicher nach Paris, als bedingt zukünftige freie Handlung betrachtet (futuribile) fahre ich nicht nach Paris, da dieses Vorhaben an meinem Mangel an Geld scheitert. Ich wäre jedoch gefahren, wenn mir jemand 500 Euro geschenkt hätte. Als ein unbedingt notwendiges zukünftiges Geschehen diene das Fallen eines reifen Apfels vom Baum. Derselbe Apfel wäre nicht vom Baum gefallen, wenn ihn jemand gepflückt und aufgegessen hätte. Jedoch pflückte ihn keiner, so dass er selbst vom Baum fiel (bedingt notwendiges zukünftiges Geschehen). Thomas selbst erwähnt allerdings die bedingt-zukünftigen Handlungen (futuribilia) nicht eigens,

sondern zählt sie, da sie einen Bezug zur Wirklichkeit haben, zu den unbedingt-zukünftigen Handlungen (futura).

So können wir futurum, futuribile und das Nur-Mögliche folgendermaßen unterscheiden:

Das futurum tritt irgendwann in Erscheinung, das futuribile trägt über die Möglichkeit hinaus eine Beziehung zur Wirklichkeit in sich, das Nur-Mögliche bleibt immer außerhalb des Wirklichen.⁴⁹⁰

F.1.2. Gegenstände des Wissens und Wissensarten im Zusammenhang

(S. Graphik Vorsehung und Vorherbestimmung/Thomas A 2)

„Im göttlichen Geiste sind die ewigen Ideen aller erschaffenen und erschaffbaren Dinge.“⁴⁹¹

So fasst Diekamp die Lehre des hl. Thomas über die Ideen zusammen. Verschiedene Möglichkeiten gibt es, diese Ideen in ein Verhältnis zum göttlichen Erkennen zu setzen, um damit eine Einteilung des göttlichen Wissens zu gewinnen. In seiner scientia simplicis intelligentia⁴⁹² sieht Gott den Teil der Dinge, die niemals existieren, in seiner scientia visionis diejenigen Dinge, welche verwirklicht sind.⁴⁹³

Aber hier stellt sich die Frage, ob Gott die ungewissen Ereignisse der Zukunft erkennen kann.

Die Antwort des hl. Thomas lautet:

Das Ungewisse kann auf zweierlei Weisen betrachtet werden, einmal in sich selbst, insofern es schon in Wirklichkeit ist. Hier wird nicht mehr als Zukünf-

⁴⁹⁰ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, in: Die deutsche Thomasausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch – lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 2, Salzburg, Leipzig 1934, (Teil I, q. 14 – 26), Kommentar S. 338 – 339, q. 14, a. 13, corp. art.

⁴⁹¹ F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, erster Band, Münster 1930, S. 216.

⁴⁹² Da der Hl. Thomas, Molina und Leibniz oft bestimmte Wissensarten in Gott mit dergleichen Bezeichnung verwenden, jedoch begrifflich etwas anderes meinen, werde ich die entsprechenden Begriffe bei Thomas unterstreichen, bei Molina kursiv und bei Leibniz fett und kursiv formatieren.

⁴⁹³ Vgl. S. Theol., q. 14, a. 9, corp. art.

tiges betrachtet, sondern als Gegenwärtiges, z. B. wenn ich jemanden sitzen sehe.

Zweitens kann das Ungewisse betrachtet werden, insofern es in seiner Ursache gegeben ist als zukünftig und als ungewiss, weil es noch nicht auf einen der möglichen Fälle festgelegt ist. Denn eine Ursache, deren Wirkung ungewiss ist, steht gegensätzlichen Möglichkeiten offen. Wir haben von derartigen ungewissen Dingen nur eine mutmaßliche Erkenntnis. Gott erkennt alles Ungewisse nicht nur in seinen Ursachen, sondern er sieht alle diese Ereignisse als gegenwärtige, da es bei ihm keine Vergangenheit und keine Zukunft gibt.⁴⁹⁴

Gott erkennt alles, was sich in der Zeit ereignet nicht wie wir im Nacheinander, sondern in seiner Ewigkeit. Wenn jemand auf einem Weg geht, dann sieht er nicht alle, die nach ihm kommen. Aber wenn er sich auf einem Aussichtsturm befindet, von welchem er den ganzen Weg überblickt, dann sieht er alle, die auf diesem Weg gehen gleichzeitig.⁴⁹⁵

Die zweite Einteilung des göttlichen Wissens ist vom Verhältnis des freien Willens zu den Erkenntnisgegenständen genommen. Hier unterscheidet Diekamp zwischen der scientia libera und der scientia necessaria, wobei die Gegenstände der scientia necessaria ein notwendiges, vom Willen Gottes unabhängiges Sein, die Gegenstände der scientia libera ein vom Willen Gottes abhängiges Sein besitzen.⁴⁹⁶

Anders formuliert: Er erkennt diese Ideen ebenso mit absoluter Notwendigkeit wie er sein eigenes Wesen erkennt.

Verbinden wir diese beiden Einteilungen miteinander und versuchen wir, den Zusammenhang mathematisch auszudrücken, so gilt folgende Formel:

Gegenstände der scientia necessaria – Gegenstände der scientia simplicis intelligentiae = Gegenstände der scientia libera = Gegenstände der scientia visionis:

⁴⁹⁴ Vgl. S. Theol. I, q. 14, a. 13, corp. art.

⁴⁹⁵ Vgl. S. Theol. I, q. 14, a. 13, ad. 3.

⁴⁹⁶ Thomas verwendet diese Begriffe nicht, die gemeinte Sache kommt aber vor: Vgl. S. Theol., q. 14, a. 8, corp. art.

Ziehen wir von den Ideen, die Gott mit Notwendigkeit in seinem eigenen Wesen erkennt, diejenigen ab, die nie verwirklicht werden, also diejenigen, die er in seiner scientia simplicis intelligentiae schaut, so erhalten wir diejenigen Ideen, die verwirklicht werden. Das Ergebnis können wir von zwei Seiten aus betrachten, entweder unter dem Gesichtspunkt, dass die Gegenstände von Gott in der scientia visionis geschaut werden, oder unter der Hinsicht, dass sie von seinem freien Willen abhängig sind (scientia libera).

Zeichnen wir die Wissensarten als Mengen ihrer Gegenstände auf (s. Graphik Person und Vorsehung Thomas B 2), so zeigen sich zwar die Gegenstände der scientia simplicis intelligentiae als Teilmenge derjenigen der scientia necessariae, d. h., diejenigen der Ideen, die nie verwirklicht werden, sind eine Teilmenge der Ideen in Gott. Ebenso sind natürlich die Ideen, die verwirklicht werden, also die Gegenstände der scientia visionis oder der scientia libera eine Teilmenge der Gegenstände der scientia necessariae. Jedoch sieht Thomas die möglichen Gegenstände nicht unter dem Gesichtspunkt, dass die verwirklichten Gegenstände aus den möglichen ausgewählt werden, sondern er spricht von den nur-möglichen Gegenständen als denjenigen, die nie verwirklicht werden. Er teilt also die Ideen in zwei Lager auf, in diejenigen, die nicht, und in diejenigen, die verwirklicht werden. Dies bedeutet: Er denkt bei der Einteilung zwischen der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis nicht von der Auswahl her.

F.2. Kurze Darstellung der Vorsehungs- und Vorherbestimmungslehre in der Summa Contra Gentes und der Summa Theologiae

F.2.1. Vorsehung

Thomas erläutert zu Beginn seiner Ausführung in der Summa Contra Gentes das Schriftwort, in dem es heißt, dass Gott in uns das Wollen und das Vollbringen bewirke. Um einer deterministischen Auffassung zu entgehen, hatten einige – Thomas nennt hier stellvertretend Origenes – diese Stelle dahingehend ausgelegt, dass Gott in uns lediglich die Kraft zu wollen verursache.⁴⁹⁷

Aus dieser Auffassung wurde sodann gefolgert, die Vorsehung Gottes erstrecke sich nicht auf die Entscheidungen selbst; sie beziehe sich lediglich auf die Auswirkungen dieser Entscheidungen.

Der Soldat, welcher sich entscheidet, seinen Posten nicht zu verlassen, da er einen Überfall auf die Stadt befürchtet, obwohl seine Freunde gleichzeitig im Begriffe sind, sich zu duellieren, bekommt von Gott lediglich die Kraft, seine Entscheidung zu fällen, auf die Entscheidung selbst hat Gott keinen Einfluss. Die Vertreter dieser Ansicht wollen jedoch die Vorsehung nicht leugnen, da nach ihnen die äußeren Ergebnisse dieser Entscheidung, der gute Ausgang beider Ereignisse, der göttlichen Vorsehung untersteht.⁴⁹⁸

Diese Differenzierung ist jedoch unzulässig: Gott lenkt die Ordnung seiner Vorsehung durch Zweitursachen. Eine dieser Zweitursachen, durch welche Gott seinen Plan verwirklicht, ist der Mensch selbst, dessen Entscheidungen wiederum Zweitursachen nächst niedrigerer Ordnung sind. Entzöge sich eine dieser Ursachen der Lenkung, wäre dieselbe nicht mehr vollkommen; Gott hätte auf einige Bereiche seiner Schöpfung keinen Einfluss.

⁴⁹⁷ Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, Sonderausgabe Darmstadt 2001, dritter Band, Teil 2, Buch III, Kapitel 84 – 163, herausgegeben und übersetzt von Karl Allgaier, (S. C. G. Darmstadt), Kap. 89.

⁴⁹⁸ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 89.

Gott bewirkt aber nicht nur die Tätigkeit der Zweitursachen, sondern er ist unmittelbar Ursache allen Seins, indem er allen Geschöpfen das Sein unablässig mitteilt, so wie die Sonne das Licht in der Luft durch immerwährende Erleuchtung erhält. Man kann also durchaus sagen, dass der Mensch seinen Willen in der Kraft Gottes ausübt, aber wenn man diesen Gedanken zurückführt auf die Teilhabe am Sein selbst, wird die Position des hl. Thomas bestärkt, dass nichts von der Lenkung Gottes ausgenommen werden kann.⁴⁹⁹

Gott umfasst als Ursache des Seins alle Dinge. Jemand, der vorsorgt, hat zwei Dinge im Blick: Einmal muss er sich Gedanken machen über die Ordnung, die er ausführen will, zum anderen muss er diese Gedanken in die Praxis umsetzen. Je genauer jemand die Dinge bis ins kleinste Detail planen kann, umso vollkommener ist seine Vorsehung. Wegen des Mangels an Erkenntniskraft können wir Menschen nicht alle Folgen unseres Handelns vorhersehen. Der Soldat mag sich mehrere Möglichkeiten ausdenken, wie sich sein Handeln auswirken könnte, aber er weiß nicht, welche dieser Möglichkeiten zukünftig verwirklicht werden wird. Sein Vorausblick bezieht sich auf die Auswirkungen seines Handelns im Allgemeinen, unvorhergesehene Zwischenfälle kann er nicht vorhersehen. Mit der Einmischung eines weiteren Freundes, der die beiden Duellanten von ihrem Tun abhält, rechnet er nicht. Die Vollkommenheit des göttlichen Wissens ist daran zu erkennen, dass Gott alles bis ins kleinste Detail planen kann. Bei der Aufführung dieses Planes hingegen sieht man die Vollkommenheit daran, dass der Planende nicht selbst alles ausführen muss, sondern den Plan durch andere verwirklichen lässt, sich Zweitursachen, z. B. der menschlichen Willensentscheidungen, bedient.

Der Soldat glaubt, seinen Posten verlassen zu müssen, um seine Freunde zu retten.

Gott hingegen als Erstursache bewirkt die Rettung der beiden Freunde, indem er sich der Willensentscheidung eines weiteren Freundes als Zweitursache bedient. Dieser eilt zu den beiden und hält sie von dem Duell ab. Da

⁴⁹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae*, Grundriss der Glaubenslehre, deutsch-lateinisch, übersetzt von Hans Luis Fäh, herausgegeben von Rudolf Tannhof, Heidelberg 1963 (C. Th.), S. 213–214.

Gott sich nicht ändern kann, kann der göttliche Vorausblick durch nichts erschüttert werden.⁵⁰⁰

Die göttliche Ursächlichkeit erstreckt sich nicht nur auf die Potentialität des menschlichen Willens, sondern auch auf seine Aktualität.⁵⁰¹

Nach Thomas gibt Gott dem Soldaten nicht nur die Möglichkeit, sich zu entscheiden; er bewirkt direkt, dass dieser seinen Posten nicht verlässt.

Aus der Sicht des Soldaten sind jedoch die Folgen seiner Entscheidung nicht übersehbar. Er kann nicht wissen, dass seine beiden Freunde auf das Duell verzichten werden. Der Soldat ist in diesem Fall vom Glück begünstigt. Der Ausgang dieses Ereignisses liegt außerhalb der Absicht des Soldaten, aber nicht außerhalb der Absicht Gottes, da dieser die Zukunft vollkommen überblickt.

Dies würden auch die Gegner der Ansicht des hl. Thomas unterschreiben. Wenn etwas außerhalb unserer Absicht liegt, so nennen wir dies „zufällig.“ Aus der Sicht Gottes gibt es jedoch keinen Zufall: Es kann dem Menschen ohne eigene Absicht etwas Gutes widerfahren, aber nicht ohne die göttliche Vorsehung, „die Lenkerin und Schöpferin des Seienden als solchen: Darum umfaßt sie notwendig alles unter sich.“⁵⁰²

Als Schlussfolgerung aus dem Gesagten scheinen sich jedoch nur folgende zwei Möglichkeiten zu ergeben:

Entweder ist die göttliche Vorsehung nicht gewiss, oder alles geschieht aus Notwendigkeit.

Denn wenn Gott dieses Ereignis voraussieht und seine Voraussicht nicht erschüttert werden kann, trifft dann dieses Ereignis nicht mit Notwendigkeit ein?

Synthaktisch handelt es sich hier um einen Bedingungssatz:

Wenn Gott ein Ereignis voraussieht, wird es sein. Der Vordersatz gilt mit absoluter Notwendigkeit, gilt dies dann auch für den Nachsatz? Die Ursache: „Gott sieht das Ereignis voraus“ würde dann mit absoluter Notwendigkeit die

⁵⁰⁰ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 89.

⁵⁰¹ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 94.

⁵⁰² S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 94.

Wirkung „Es wird sein“ nach sich ziehen. Dasselbe gilt, wenn man dieses Ereignis in mehrere Ursache- Wirkungsbeziehungen zerlegt:

Gott sieht voraus, dass sich die beiden Freunde streiten; die Entscheidung der beiden, sich zu duellieren, folgt dann mit Notwendigkeit.

Gott sieht voraus, dass ein weiterer Freund die beiden aufsucht, dessen Entscheidung ist mit Notwendigkeit erfolgt.

Dies war die Auffassung von Cicero. Wenn die göttliche Voraussicht gewiss ist, so erfolgt alles mit Notwendigkeit, und der menschliche Wille ist aufgehoben.⁵⁰³

Ähnliches gilt, wenn von der Voraussicht Gottes abgesehen wird und die Sache selbst betrachtet wird, insofern ob sie möglich ist oder nicht. Entweder ist die Rettung der beiden Freunde möglich oder nicht. Wenn es nicht möglich ist, dass die Freunde nicht gerettet werden, so ist es unmöglich, dass sie nicht gerettet werden. Ist es dann nicht notwendig, dass sie gerettet werden?

Obgleich die göttliche Vorsehung gewiss ist, erfolgt sie nicht mit Notwendigkeit. Sowohl die Entscheidung der beiden, sich zu duellieren, als auch die Entscheidung des Freundes, die beiden vom Duell abzuhalten, geschieht in Freiheit. Gott sieht eben diese freiheitlichen Handlungen voraus; er sieht voraus, dass die Rettung der beiden durch den Freund geschieht, aber auf eine Weise der Nicht-Notwendigkeit. Diese freiheitlichen Handlungen sind Zweitursachen, mit denen der ewige Plan der Vorsehung in die Tat umgesetzt wird. So ist es für sich betrachtet, also abgesehen davon, dass es vorausgesehen wird, möglich, dass die beiden nicht gerettet werden. Es wäre möglich, dass die Zweitursachen versagen. Gott hätte dann jedoch ein Versagen dieser Zweitursachen vorausgesehen, und der Plan würde mit Hilfe dieses Fehlgehens umgesetzt werden. Die Rettung wird aber vorausgesehen, und so ist es unmöglich, dass das Gegenteil passiert.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 94.

⁵⁰⁴ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Buch, Teil 2, Kap. 94.

Gott ist gänzlich unveränderlich, und so es ist es unmöglich, dass Gott in seiner Vorausschau der Dinge auf irgendeine Weise behindert wird.⁵⁰⁵

Wegen der Wichtigkeit für das christliche Leben geht Thomas im folgenden Kapitel auf den Nutzen des Bittgebetes ein. Natürlich kann auch ein Bittgebet den ewigen Plan der Vorsehung nicht ändern, da es zu den Zweitursachen gehört. Dennoch spricht Thomas davon, dass die geistigen Substanzen, die Gott näher stehen als andere Wesen, die Erfüllung ihrer Wünsche von Gott erlangen. Mit Bezug auf das Wort von Sallust „Freundesart ist, dasselbe zu wollen“, nehmen die geistigen Substanzen, da sie Gott am nächsten stehen, in besonderer Weise an der göttlichen Gutheit teil. Es gehört daher zur göttlichen Gutheit, dass Gott ihre Wünsche, die im Bittgebet vorgetragen werden, erfüllt. Nun ist es jedoch offensichtlich, dass nicht alles, was wir wünschen, von Gott erfüllt wird. Mehrere Gründe führt Thomas an, um zu zeigen, dass hier kein Widerspruch vorliegt:

Gott erfüllt die Wünsche nur, wenn das Gewünschte wirklich etwas Gutes ist; das Gewünschte ist aber in Wirklichkeit etwas Böses. Oder der Wunsch wird nicht inständig genug vorgetragen. Gott hört auch nicht auf jemanden, der sich von ihm abgewandt hat. Aber auch demjenigen, der ein ganz besonders inniges Verhältnis zu Gott hat, wird oft ein Wunsch nicht erfüllt. Dies liegt daran, dass sich Gott um diese Menschen in ganz besonderer Weise kümmert, dass er für sie einen besonderen Plan hat, und so erfüllt, was dem Bittenden heilsamer ist.

So gesehen ist jedes Bittgebet erfolgreich, auch jenes, welches scheinbar nicht erhört wird. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Vorsehung ist nicht aufgehoben, obwohl das Bittgebet als Zweitursache nicht nur der Vorsehung nicht widerstreitet, sondern sie sogar verstärkt.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Vgl: S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 94.

⁵⁰⁶ S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap 95/96: „Aus dem bisher Gesagten ist also offensichtlich, dass von einigem, was Gott tut, Bittgebete und fromme Wünsche die Ursache sind [...]. Und so widerstreiten die Zweitursachen nicht der Vorsehung, sondern verstärken ihre Wirkung.“

Wertet Thomas das Bittgebet als meritum, das in den ewigen Plan der Vorsehung von Gott gleichsam von vorneherein „eingerechnet“ wird?

Hier scheint jedoch ein Widerspruch vorzuliegen. Gottes Wille ist unveränderlich, trotzdem scheint der Mensch durch seine merita den göttlichen Willen in gewisser Weise beeinflussen zu können.

Thomas versucht den Widerspruch aufzulösen mithilfe einer Differenzierung zwischen einer allgemeinen und einer besonderen Ordnung, die Ordnung der göttlichen Vorsehung, die alles umfasst, und die Ordnung der Zweitursachen.

Es gilt zwei Extreme zu vermeiden, bei denen jeweils eine der Ordnungen übersehen wird.

Nach der Stoa fruchtet das Bittgebet nichts, mit der Begründung, dass alles, was der göttlichen Vorsehung unterliegt, mit Notwendigkeit geschieht.

Der Fehler liegt hier in dem Übersehen der besonderen Ordnung.

Oder es wird die allgemeine Ordnung übersehen. Hier nennt Thomas die Ägypter, die glaubten, der göttliche Plan könne durch Gebete umgewendet werden.

Stellen in der Hl. Schrift scheinen der letzteren Auffassung recht zu geben, so wenn Jesaja im Auftrag Gottes zunächst zu Hiskija sagt: „Bring dein Haus in Ordnung, denn du wirst sterben und nicht am Leben bleiben.“ Nach dem Gebet des Hiskija soll jedoch Jesaja zu diesem sagen: „Ich habe dein Gebet erhört. Siehe, ich will deinem Leben noch 15 Jahre hinzufügen.“

Wie hängen also diese beiden Ordnungen zusammen?

Von Gott als Erstursache hängt alles andere ab, die Ordnung, die von ihm stammt, muss daher alles umfassen. Die Zweitursachen bilden besondere Ordnungen; sie fügen sich so in die allgemeine Ordnung ein, dass kein Widerspruch entsteht.

Nach der besonderen Ordnung verkündet Gott dem Hiskija:

Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht leben.“

Nach der allgemeinen Ordnung sagt Jesaja später zu Hiskija:

„Ich habe dein Gebet erhört. Siehe, ich will deinem Leben noch 15 Jahre hinzufügen“

Die Zweitursachen können den ewigen Plan nicht verändern; dennoch haben sie eine gewisse Selbständigkeit innerhalb der allgemeinen Ordnung, d. h. Gott hebt deren Wirksamkeit nicht auf. Ein Bittgebet kann innerhalb einer dieser besonderen Ordnungen eine Veränderung bewirken. Die Hl. Schrift drückt dies aus mit den Worten „Es reute Gott“ oder „Gott wendet sich um“. Thomas bezieht sich an dieser Stelle auf ein Zitat von Gregor dem Großen: „Gott ändert nicht seinen Plan, auch wenn er manchmal eine Wirkung seines Planes ändert.“⁵⁰⁷

Aber ändert sich nicht der Plan der Vorsehung, die allgemeine Ordnung, wenn eine Wirkung des Planes verändert wird?

Was ist mit „Wirkung des Planes“ gemeint?

In der Summa Theologiae rekurriert Thomas ebenfalls auf die o. g. Stelle im Buch Jesaja und nimmt eine weitere, eine zeitliche Differenzierung vor:

Die erste Aussage des Jesaja, dass Hiskija sterben wird, die zu einer Ordnung der Zweitursachen gehört, ist in dieser Ordnung ein zukünftiges Ereignis. Ich möchte diese Ordnung „Ordnung des Gerichtes“ nennen. Diese Zweitursache verfehlt aber ihre Wirkung, denn sie wird durch das Bittgebet des Hiskija, das ebenfalls zur Ordnung der Zweitursachen, gehört, welche ich „Ordnung der Verdienste“ nennen will, aufgehoben. „Wirkung des Planes“ kann sich daher nur auf die untergeordneten Ursache-Wirkungszusammenhänge beziehen.

Der Tod des Hiskija tritt nur unter der Voraussetzung ein, dass dieser sein Leben nicht ändert. Es handelt sich hier um eine hypothetische Notwendigkeit.

Nach der allgemeinen Ordnung wird Hiskija noch 15 Jahre leben, und so ist es im ewigen Plan Gottes verzeichnet, der in keiner Weise geändert wird.

Es handelt sich auch hier um eine hypothetische Notwendigkeit: Unter der Voraussetzung, dass die Erfüllung des Wunsches von Hiskija im göttlichen Plan verzeichnet ist, wird Hiskija 15 Jahre länger leben.⁵⁰⁸

Zusammenfassung:

⁵⁰⁷ S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 95/96.

⁵⁰⁸ Vgl. S. Theol. I, q 19, a 7, ad 2.

Der göttliche Plan der Vorsehung, der seine Willensentscheidungen ausdrückt, ist nicht abhängig von menschlichen Entscheidungen insofern, dass Gottes Wille verändert werden kann. Dennoch scheint Gott in gewisser Weise diese Entscheidungen zu berücksichtigen, indem er sie in seinen Plan einbezieht. Sonst könnte Thomas nicht sagen, das Bittgebet verstärke die Wirkung der Vorsehung.⁵⁰⁹

Eine genauere Erklärung dieser „gewissen Weise“ wird am Ende des Kapitels über die Vorherbestimmung versucht.

F.2.2. Vorherbestimmung

In der Frage über die göttliche Vorherbestimmung schreibt Thomas:

„Die Vorherbestimmung des Menschen auf sein übernatürliches Ziel ist also ein Teil der göttlichen Vorsehung. Es ist der Plan Gottes, vernünftige Geschöpfe zu ihrem übernatürlichen Endziel zu führen.“⁵¹⁰

Die allgemeine Vorsehung, die alle Ziele enthält, welche die Geschöpfe nach dem Willen Gottes erreichen sollen, enthält auch die Vorherbestimmung, den Plan, den Gott für diejenigen Menschen gefasst hat, welche ihr übernatürliches Endziel, die *visio beatifica* erreichen sollen.

Der für den Vergleich mit G. W. Leibniz wichtigste Artikel der *quaestio* 23 befasst sich mit der Frage, ob das Vorherwissen der Verdienste des Menschen Ursache der Vorherbestimmung ist.⁵¹¹

Um die Antwort des hl. Thomas richtig zu würdigen, müssen wir uns zunächst auf eine Untersuchung über den göttlichen Willen einlassen.

Die wichtigste Frage lautet:

⁵⁰⁹ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 95–96.

⁵¹⁰ S. Theol. I, q 23, a. 1, corp. art.

⁵¹¹ Vgl. S. Theol., q. 23, a. 5.

F.2.2.1. Kann man für den göttlichen Willen eine Ursache angeben?

Um diese Frage zu beantworten, genügt es nicht, allein die Willensentscheidungen zu betrachten, da sie jeweils vom vorangegangenen Urteil des Verstandes abhängig sind. Wählt doch der Wille aus den zuvor erkannten Gegenständen denjenigen aus, den er als gut befunden hat. Thomas untersucht daher, wie beim Menschen einerseits und bei Gott andererseits Verstandesurteile und Willensentscheidungen zustande kommen.

Der menschliche Verstand arbeitet diskursiv; er erkennt zunächst den Ursatz und dann gesondert die Schlussfolgerung, wobei die Einsicht in den Ursatz die Ursache für das Wissen der Schlussfolgerung ist. So erkennen wir zuerst den Satz des Pythagoras, um dann in einem zweiten Schritt diese Formel auf ein konkretes Beispiel anzuwenden. Gott erfasst die Schlussfolgerung im Ursatz selbst, indem er beides in einem Einblick erkennt. Die **Einsicht** in den Ursatz ist nicht die Ursache für das Wissen der Schlussfolgerung. Dennoch bleibt der Ursatz selbst die Ursache für die Schlussfolgerung.

Wenn wir ein Ziel anstreben, so streben wir gesondert davon die Mittel zu diesem Ziel an. Demnach ist das Wollen des Zieles Ursache für das Wollen der Mittel zum Ziel. Gott jedoch strebt in einem einzigen Willensakt ein Ziel und die Mittel zu diesem Ziel an. Das Wollen des Zieles ist bei ihm deshalb nicht die Ursache für das Wollen der Mittel. Dennoch ordnet er die Mittel zum Ziel auf das Ziel hin.⁵¹²

Dazu steht im Kommentar folgende Interpretation:

„Wir mögen vollkommen frei unsere Willensakte setzen, für jeden einzelnen können wir aber doch immer einen Grund angeben, warum wir dieses und jenes tun. Letztlich, wenn wir bis zur tiefsten Begründung unseres Wollens vorgedrungen sind, müssen wir immer gestehen, dass der Grund nach Seligkeit eigentlicher Beweggrund all unseres Wollens war. Dieser Drang unterliegt unserem freien Wollen nicht mehr, er ist vom Schöpfer unserer Natur eingepflanzt. Hier haben wir also einen letzten Grund unseres Strebens, der außerhalb unserer eigenen freien Bestimmung liegt. Im Gegensatz dazu läßt

⁵¹² Vgl. S. Theol., q 19, a. 5, corp. art.

sich für das göttliche Wollen keine derartige äußere Bestimmung finden; es ist vollkommen unabhängig (Art. 5). Wenn wir fragen: Warum will Gott dieses oder jenes, warum hat er diese Weltordnung gewählt und nicht eine andere, dann gibt es nur eine Antwort auf diese Frage: Weil er es eben so wollte. Sein Wollen ist letzter Grund, über dem es keinen anderen mehr gibt [...]“⁵¹³

Es ist völlig richtig, dass es keine äußere Ursache geben kann, die auf Gott einen so großen Einfluss ausüben würde, dass er etwas Bestimmtes täte. Denn in diesem Falle wäre seine Souveränität eingeschränkt. Hätte er jedoch überhaupt keinen Grund, so würde er willkürlich handeln. Der Grund für sein Handeln kann nur aus ihm selbst kommen. Das Beispiel, welches die Kommentatoren der Summa geben, muss daher genauer gefasst werden: Wenn wir fragen: Warum hat Gott diese oder jene Weltordnung gewählt und nicht eine andere, dann können wir den Grund nicht benennen. Wir wissen nur, dass nicht eine von uns ausgedachte Qualität einer Weltordnung eine Ursache für die Wahl Gottes für diese Weltordnung sein kann.⁵¹⁴

Die nächste Frage, mit der wir die quaestio 19 verlassen und uns wieder der Vorsehung zuwenden, lautet daher:

F.2.2.2. Hat der Plan der göttlichen Vorsehung einen Vernunftgrund, oder wurde er von Gott willkürlich gefasst?

Natürlich hat der Plan Gottes einen Vernunftgrund, welcher sich an der Schöpfungsordnung, an der Seinsstufung der Dinge, ablesen lässt: Eine Vielheit von Dingen drückt die Vollkommenheit der göttlichen Güte besser aus als ein einzelnes Ding, denn jedes Geschöpf ahmt einen Aspekt der göttlichen Güte nach; alle Geschöpfe zusammen ergeben ein größeres Maß an Vollkommenheit. Diese wird noch verstärkt dadurch, dass diese Vielfalt eine gestufte ist. Wie der Mensch durch eine Vielfalt an Worten viel mehr ausdrücken kann als durch ein einzelnes Wort, so drückt sich Gott in seiner Schöp-

⁵¹³ Kommentar zur S. Theol. I, q. 19, a. 5, S. 356.

⁵¹⁴ Die Wichtigkeit gerade dieses Beispiels für den Vergleich mit Leibniz liegt auf der Hand.

fung aus, indem er eine Vielzahl von Ideen in die Wirklichkeit versetzt. Diese Ideen werden zu den Formen der Dinge, die Gott auf ihre jeweilige bestimmte Weise nachahmen, wobei eine Form jeweils vollkommener ist als eine andere. Die vier wichtigsten Stufen sind die Region des Unbelebten, die der Pflanzen, der Tiere, und die Region der vernunftbegabten Lebewesen. Geschöpfe der verschiedenen Stufen sind in verschiedener Weise tätig auf ihr jeweiliges Ziel hin. Das letzte Ziel, Gott, ist jedoch allen Geschöpfen gemeinsam. Jedes Ding wird bewegt und bewegt aufgrund seiner Materie. Je weniger materiell ein Ding ist, umso vollkommener ist es. Das jeweils vollkommene Ding wirkt auf die Dinge der unteren Stufen ein. Den Geschöpfen der verschiedenen Stufen sind jeweils verschiedene Akzidentien zugeordnet.

515

All diese Zuordnungen geschehen nicht ohne Grund. Die Hervorbringung und Lenkung der Dinge kommt daher der göttlichen Weisheit und Klugheit zu und sind in dem Schriftwort zusammengefasst: „Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.“ „Maß“ meint die Größe, die Weise oder den Grad der Vollkommenheit, „Zahl“ die Verschiedenheit und Vielheit der Arten, „Gewicht“ die Neigung der Geschöpfe zu ihren jeweiligen Zielen und Tätigkeiten, das Tätige und das Leidende sowie die Akzidentien.⁵¹⁶

Die Vielheit der Arten ist der erste Grund in den Geschöpfen, aus dem sich das übrige ergibt. Aus all dem darf jedoch nicht gefolgert werden, dass die Schöpfung aus Notwendigkeit erfolge. Notwendig ist es zwar, dass Gott seine Gutheit liebt; die göttliche Gutheit wäre jedoch auch ohne Geschöpfe vollkommen gewesen. Die Erschaffung der Dinge hängt von seinem Willen ab. Unter der Voraussetzung, dass Gott seine Gutheit so weit wie möglich den Geschöpfen auf die Weise der Ähnlichkeit mitteilen will, folgt daraus die Verschiedenheit der Dinge.⁵¹⁷

⁵¹⁵ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 97.

⁵¹⁶ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 97.

⁵¹⁷ Vgl. S. C. G. (Darmstadt), dritter Band, Teil 2, Kap. 97.

F.2.2.3 Ist das Vorherwissen der Verdienste Ursache der Vorherbestimmung?

Folgendes können wir als Ergebnis festhalten:

1. Es gibt keine äußere Ursache, die Gott zu einem bestimmten Handeln bewegen oder gar zwingen könnte.
2. Daraus folgt jedoch nicht, dass Gott willkürlich handelt. Er hat Gründe für sein Handeln, jedoch solche, die aus seinem eigenen Wesen hervorgehen. Manche dieser Gründe sind auch von uns einsehbar. So benennt Thomas die Ordnung der Geschöpfe als Grund für den göttlichen Plan der Vorsehung.

Mit diesem Rüstzeug möchte ich nun versuchen, folgende Aussage des hl. Thomas einzuordnen:

„Deshalb behaupteten andere, die Verdienste, die der Wirkung der Vorherbestimmung folgen, seien der Grund für die Vorherbestimmung. Was so zu verstehen ist: Gott gibt jemandem die Gnade und bestimmt voraus, sie ihm zu geben, weil Er von ihm vorausweiß, er werde guten Gebrauch davon machen [...]. Dann können wir die Wirkung der Vorherbestimmung im allgemeinen betrachten. Und so ist es unmöglich, dass die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung im Allgemeinen von unserer Seite irgendeine Ursache habe. Denn was immer es im Menschen gibt, das ihn auf das Heil hinordnet, ist ganz in die Wirkung der Vorherbestimmung einbezogen, sogar die Vorbereitung auf die Gnade.“⁵¹⁸

Die Vorherbestimmung eines Menschen geschieht unabhängig von seinen Verdiensten. Wählt Gott also nach Thomas willkürlich Menschen für den Himmel aus, und verwirft er umgekehrt ebenso willkürlich diejenigen, die bei dieser Wahl übergangen werden?

Diese Ansicht scheint nicht nur ungebührlich hart zu sein, sie widerspricht auch der Hl. Schrift, die zwar das vielfältige Versagen des Menschen beschreibt, das sich bis zum Scheitern in der endgültigen Absage an Gott stei-

⁵¹⁸ S. Theol. I, q. 23, a. 5, corp. art.

gern kann, auf der anderen Seite aber auch von einem allgemeinen Heilswillen Gottes spricht.⁵¹⁹

Thomas scheint zwar keine doppelte Prädestination, nach welcher Gott die Nicht-Erwählten zur Sünde und Unseligkeit bestimmt werden, zu lehren. Aber er scheint die Position einer unbedingten- negativen Prädestination zu vertreten: Zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit überlässt Gott bestimmte geistige Wesen der Sünde und der aus eigener Schuld daraus folgenden Unseligkeit, ebenso wie er aus Barmherzigkeit andere geistige Wesen verschont und zur Herrlichkeit vorherbestimmt.⁵²⁰

Leo Scheffczyk vergleicht die doppelte und die unbedingt – negative Reprobation wie folgt:

„Die Allursächlichkeit Gottes gewinnt geradezu eine dämonische Macht, die die Vertreter der unbedingt-negativen Reprobation sich keineswegs zu Eigen machen. Aber vonseiten eines pragmatischen Denkens wird man diese Unterscheidung nicht gewichtig nehmen, denn das Endergebnis der Bestimmung Gottes ist in jedem Fall dasselbe, ob er nun bestimmte Menschen bei der Auswahl bloß übergeht oder ob er ihnen willentlich positiv Sünde und Verwerfung zuteilt: Sie gehen beide verloren.“⁵²¹

Logisch scheint die Lehre trotz dieser negativen Konsequenzen unwiderlegbar zu sein. Der Wille Gottes ist nicht von außen beeinflussbar. Als Erstursache allen Geschehens bestimmt er letztlich alles. So ist er auch die Erstursache der Vorherbestimmung oder Verwerfung. Dies schließt zwar die Wirkung von Zweitursachen, also die sekundäre Ursächlichkeit der Verdienste, nicht aus: So wie der Mensch im Allgemeinen als Zweitursache mit seinem Handeln hilft, den Plan der Vorsehung zu verwirklichen, so sind auch seine Verdienste als Zweitursachen zu werten, die einen Beitrag zu seiner ewigen Bestimmung leisten. Aber keine Sekundärursache kann den ewigen Plan der Vorsehung ändern. Dies gilt für den übernatürlichen Bereich umso mehr, da das ewige Leben dem Menschen nicht von Gott geschuldet ist, sondern ihm aus Gnade gewährt wird.

⁵¹⁹ 1 Tim. 2, 3.

⁵²⁰ Vgl. S. Theol. I, q. 23, a. 5, ad 3; S. Theol. I, q. 23, a. 3, corp. art.

⁵²¹ Scheffczyk, Heilsverwirklichung, S. 228.

Der Vorherbestimmung ist ein tiefes, ja unergründliches Geheimnis, dessen Inhalte man so umschreiben kann:

1. das Geheimnis der Erwählung bestimmter Menschen, für welche es keinen Grund zu geben scheint.
2. das Geheimnis, dass in diesen die Gnade immer wirksam und siegreich ist.
3. das Geheimnis der Bewahrung der menschlichen Freiheit unter dem Einfluss der Gnade.
4. das Geheimnis des Übergehens der Nicht – Erwählten.⁵²²

Trotzdem möchte ich versuchen, das Geheimnis doch dem menschlichen Denken etwas zugänglicher zu machen, indem ich die vorher erarbeitete Unterscheidung zwischen von außen auf Gott einwirkenden Ursachen einerseits und Gründen, die aus ihm selbst stammen, und daher seine Souveränität unangetastet lassen, andererseits und die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und der besonderen Ordnung einbringe.

Zu diesem Zweck möchte ich noch einmal das Beispiel von Hiskija bringen und auf die Vorherbestimmung beziehen:

Dazu setze ich mit Thomas voraus:

Gottes Plan, die allgemeine Ordnung, die seine Vorherbestimmung miteinschließt, ist nicht abhängig von den menschlichen Verdiensten insofern, dass Gottes Wille verändert werden kann. Die Verdienste können insofern nicht Ursache der Vorherbestimmung sein.

Als Nächstes werte ich das Gebet des Hiskija als Verdienst:

Jesaja sagt dem Hiskija zunächst voraus, dass er verworfen wird.

Diese erste Aussage des Jesaja, die zu einer Ordnung der Zweitursachen gehört, ist in dieser Ordnung ein zukünftiges Ereignis. Ich habe diese Ordnung „Ordnung des Gerichtes“ genannt.

Hiskija geht in sich, bereut seine Taten und betet inständig.

Die schlechten Taten des Hiskija, die ebenfalls zur Ordnung des Gerichts gehören, verfehlen als Zweitursache ihre Wirkung, denn sie werden durch das

⁵²² Vgl. Scheffczyk, Heilsverwirklichung, S. 209.

Bittgebet des Hiskija, das ebenfalls zur Ordnung der Zweitursachen gehört, welche ich „Ordnung der Verdienste“ genannt habe, aufgehoben.

Die Verwerfung des Hiskija tritt nur unter der Voraussetzung ein, dass dieser sein Leben nicht ändert. Es handelt sich hier um eine hypothetische Notwendigkeit.

Nach der allgemeinen Ordnung ist Hiskija aber für den Himmel vorherbestimmt, und so ist es im ewigen Plan Gottes verzeichnet, der in keiner Weise geändert wird.

Es handelt sich auch hier um eine hypothetische Notwendigkeit: Unter der Voraussetzung, dass die Erfüllung des Wunsches von Hiskija im göttlichen Plan verzeichnet ist, wird Hiskija 15 Jahre länger leben.

Hat nicht auch in diesem Falle das Bittgebet des Hiskija die Wirkung der Vorsehung verstärkt, so dass es in gewisser Weise in den ewigen Plan Gottes einbezogen ist?

Im Kommentar scheint die allgemeine Ordnung und die besondere Ordnung der Verdienste völlig voneinander getrennt zu werden, wenn es heißt: „Die Gesamtwirkung der Vorherbestimmung ist frei von jeder Abhängigkeit vom menschlichen Verdienst“.⁵²³

Weiter ziehen die Kommentatoren den Schluss, die spätere Ansicht, Gott plane für einige Menschen den Himmel, ohne auf ihre Verdienste zu schauen, sei auf Thomas zurückzuführen.⁵²⁴

Ist diese spätere Ansicht tatsächlich auf Thomas zurückzuführen?⁵²⁵

In der Gotteslehre von M. J. Scheeben habe ich zwei Stellen gefunden, die uns, so denke ich, der Lösung in dieser Frage etwas näher bringen. Zunächst geht es um eine Beschreibung, wie Gott die freien Handlungen seines Geschöpfes erkennt:

„Die Erkenntnis Gottes von den freien Handlungen ist eben deshalb, weil ein Schauen von innen heraus, auch ein Erkennen a priori, nicht a posteriori,

⁵²³ S. Theol. I, q 23, a. 5, corp. art., Kommentar, S. 396.

⁵²⁴ Vgl. S. Theol. I, q. 23, a. 5, corp. art., Kommentar, S. 402 – 411.

⁵²⁵ Diese Frage kann ich natürlich in dieser Untersuchung nicht abschließend beantworten. Ich versuche lediglich die Aussage von der „Verstärkung der Vorsehung durch das Bittgebet“ aus der S. C. G. mit der Ursachenlehre des Hl. Thomas in Einklang zu bringen.

und besitzt als solche in Hinsicht auf den sie selbst bestimmenden Grund eine doppelte Priorität gegenüber ihrem Gegenstande, nämlich den der Unabhängigkeit und der Kausalität [...]. Dagegen besitzt sie nicht die Priorität der materiellen Bestimmtheit, weil sie diese erst darin erlangt, dass sie eine freie Handlung, so wie sie durch den geschaffenen Willen bestimmt wird, in ihrer objektiven Wahrheit erfasst und folglich durch diese objektiv bedingt wird.“⁵²⁶

Zu der Frage wie die menschliche Freiheit mit dem Willen Gottes vermittelt werden kann, schreibt er:

„Inwiefern aber auch das freie Handeln der Kreatur als Gebet, Verdienst oder Mißverdienst, das Wollen Gottes bedingt oder bestimmt, geschieht dies keineswegs in der Form eines von außen auf Gott einwirkenden Beweggrundes, sondern in Form eines von Gott um seiner selbst willen berücksichtigten Anlasses, dessen Bestand und Bedeutung zudem nur durch seine Einwirkung oder mit seiner Zulassung herbeigeführt wird, also selbst schon von seinem Wollen abhängig ist.“⁵²⁷

Ich halte die Differenz zwischen einem „von außen auf Gott einwirkenden Beweggrund“ (causa motiva) und Anlass (ratio motiva) für sinnvoll und versuche, die Aussagen Scheebens auf das Beispiel von Hiskia anzuwenden:

Hiskia wird prophezeit, dass er sterben muss, wenn er sich nicht ändert. Er geht in sich und ändert seine Gesinnung. Diese Gesinnungsänderung ist sein Verdienst. Nun wird ihm gesagt, dass sein Leben um 15 Jahre verlängert wird. Hiskias Verdienst ist ein Anlass, eine ratio motiva, keine causa motiva. Gott berücksichtigt diese ratio motiva um seiner eigenen Güte willen. Das bedeutet, Gott ist nicht gezwungen, das Verdienst des Hiskia zu würdigen. Dies wäre auch ganz unmöglich, da sich Hiskia das Verdienst nur mit dem Beistand der göttlichen Gnade erwerben konnte.

Denn Gott determiniert zwar diese Entscheidung des Hiskia nicht; aber er bewirkt sie aufgrund seines Einflusses.

⁵²⁶ M. J. Scheeben, Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne, in: Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1943, S. 191.

⁵²⁷ Scheeben, Gotteslehre, S. 220.

Die Erkenntnis Gottes ist a priori; dies bedeutet, es ist eine Erkenntnis von innen heraus: Die freie Handlung erkennt Gott in seinem eigenen Wesen. Es gibt bei Gott keine Subjekt-Objekt-Spaltung wie bei uns Menschen: Wir müssen aus uns herausgehen, um einen Gegenstand zu erkennen. Unsere Erkenntnis ist vom Gegenstand verursacht. Für die Erkenntnis Gottes gilt: Er erkennt etwas aufgrund seines eigenen Einflusses, also auch unsere freie Entscheidung. Dies ist der formelle Grund der Erkenntnis. Gott muss also nicht erst „warten“, bis sich Hiskia entschieden hat. Die freie Entscheidung wird aber bestimmt durch den geschaffenen Willen; dies ist die materielle Bestimmtheit.

Ich denke, die Erläuterungen von Scheeben helfen uns, besser zu verstehen, was der hl. Thomas eigentlich wollte:

Thomas möchte ausschließen, dass Gott von einem Geschöpf abhängig ist. Andererseits möchte er aber auch keineswegs behaupten, dass das Handeln des Menschen für sein ewiges Heil keinerlei Bedeutung hat.

Letztlich lässt sich die Allursächlichkeit Gottes schwer mit dem freien Willen des Geschöpfes vermitteln. Leichter kann - mit M. J. Scheeben - gesagt werden, wie es nicht ist:

In diesem Sinne kann man folgendes ausschließen:

1. Die Erkenntnis Gottes ist die Ursache für die Entscheidung Hiskias.
2. Die Entscheidung Hiskias ist die Ursache für die Erkenntnis Gottes.
3. Gott bewirkt die Entscheidung Hiskias, indem er dessen Willensfreiheit beschneidet.
4. Hiskia entscheidet sich, ohne dass Gott diese Entscheidung veranlasst.

Dennoch kann man dasselbe auch positiv formulieren:

„Das effektive Eintreten der freien Entscheidung des Geschöpfes ist eine notwendige Bedingung dafür, dass Gott vermöge seines ursächlichen Einflusses seine Erkenntnis auf die Willensentscheidung erstreckt.“⁵²⁸

⁵²⁸ Scheeben, Gotteslehre, S. 191.

G. Person und Vorsehung bei G. W. Leibniz

G. 1. Person

G.1.1. Das Verhältnis zwischen „Mensch“ und „Person“ in der Auseinandersetzung mit John Locke

In seiner Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie des Empirikers John Locke erörtert Leibniz die Ideen der Identität und der Verschiedenheit. Sein Gesprächspartner, welcher fiktiv die Rolle des Empirikers übernimmt, macht die Identität von äußeren Faktoren abhängig; er ist der Auffassung, zwei Dinge derselben Art seien identisch unter der Voraussetzung, dass sie sich zur selben Zeit am selben Ort befänden.⁵²⁹

In seiner Jugendschrift „Confessio Philosophi“ vertrat Leibniz noch diese Auffassung. Ort und Zeit sind die wesentlichen Faktoren hinsichtlich der Verschiedenheit der Dinge, und dies in zweifacher Hinsicht: Einmal bewirken örtliche und zeitliche Faktoren, dass das Individuum vom Betrachter aus unterscheidbar wird, zum zweiten über örtliche und zeitliche Faktoren verschiedene Eindrücke auf das Individuum aus, welche es innerlich verändern.

Zwei Eier könnten so ähnlich sein, dass niemand einen Unterschied zwischen ihnen feststellen könnte. Sie unterscheiden sich allein durch die Zahl oder durch die Diesheit. Die Bestimmung der Diesheit macht Leibniz in dieser frühen Schrift von der Wahrnehmung äußerer Faktoren, wie Ort und Zeit abhängig. Nicht einmal ein Engel könnte einen anderen Unterschied zwischen diesen Objekten wahrnehmen, als den, dass sich das eine Ei zu einer bestimmten Zeit an dem einem Ort, und das andere Ei sich zu einer bestimmten Zeit an einem anderen Ort befindet.⁵³⁰

⁵²⁹ Vgl. *Nouveaux essais sur l'entendement* (Gerhardt V 39 – V 503, N. E.), V 213.

⁵³⁰ Vgl. G. W. Leibniz, *Confessio Philosophi*, Das Glaubensbekenntnis des Philosophen, Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Otto Saame, 1994² (Conf. Ph.), S. 124.

Nur wenn man diese Eier an einem unbeweglichen Ort aufbewahren würde, d. h. wenn man sie so befestigen würde, dass sie diesen Ort im Laufe der Zeit nicht wechseln könnten, würde man sie nicht miteinander verwechseln.

Dies gilt auch für menschliche Seelen. Auch sie werden Individuen, dadurch, dass sie in einem Körper an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit geboren werden. So ist es unsinnig, wenn sich jemand darüber ärgert, dass er keine anderen Eltern hat, denn in diesem Fall wäre nicht er, sondern ein ganz anderer Mensch zur Welt gekommen.⁵³¹

In den „Neuen Untersuchungen über den menschlichen Verstand“ zeigt sich eine deutliche Weiterentwicklung des Denkens in dieser Frage.

Wären äußere Faktoren allein für den individuellen Unterschied verantwortlich und wären diese bei zwei Objekten vollkommen identisch ohne innere Bestimmungen für die Verschiedenheit der Dinge, so wären z. B. die beiden o. g. Eier, die zur gleichen Zeit am gleichen Ort aufgehängt werden, identisch. Sie würden auch zahlenmäßig zusammenfallen, es wäre nur mehr ein einziges Ei. Es würde in diesem Falle kein Prinzip der Individuation, keinen individuellen Unterschied geben.

Jeder Körper ist aber in Wahrheit veränderlich und verändert sich auch laufend. Bei oberflächlicher Betrachtung sind die beiden Eier vollkommen gleich, bei genauerem Hinsehen wird man aber mit Sicherheit irgendeinen Unterschied feststellen. Leibniz erinnert an dieser Stelle an Fürstin Sophie Charlotte, die einen Edelmann aufforderte, in ihrem Garten zwei vollkommen gleiche Blätter zu finden. Er meinte, es wäre leicht, solche zu finden. Nach langem Suchen musste er jedoch zugeben, dass er immer irgendeine Verschiedenheit wahrnehmen konnte.⁵³²

Ein Individuum ist als unterste Art (*species plane infima*) zu begreifen; es ist nicht möglich, dass es zwei Individuen gibt, die sich vollkommen gleichen oder die sich nur der Zahl nach unterscheiden. Leibniz weitet die De-

⁵³¹ Vgl. Conf. Ph., S. 126 und S. 128.

⁵³² Vgl. N. E., Gerhardt V 214.

definition des Thomas von Aquin, dass jeder Engel seine eigene Art bestimmt, auf alle Individuen aus.⁵³³

Alle Umstände wie Ort und Zeit sind für Leibniz keine akzidentiellen, zufälligen Bestimmungen; sie stellen Konstituenten des Individuums dar. Jedoch, da sie sich ständig verändern, muss es noch ein substituierendes Prinzip, die Substanz, bei Leibniz Monade genannt, geben, um die Identität des Individuums zu gewährleisten. Dies gilt schon für das Reich des Unbelebten. Wenn z. B. ein Hufeisen aus Eisen und Kupfer geschmiedet, mit einem Lösungsmittel versetzt wird, löst sich der Bestandteil Eisen auf, und das Kupfer schlägt sich nieder. Bei dem Hufeisen einerseits und dem gefällten Kupfer andererseits handelt es sich nicht mehr um dieselbe individuelle Gestaltung, da eine substantielle Veränderung stattgefunden hat.⁵³⁴

Dies gilt aber vor allem für das Reich des Lebendigen. Die Substanzen, denen Lebensverrichtungen zukommen, bleiben ein und dasselbe Individuum durch ihre Seele. Diese macht bei vernunftbegabten Wesen das Ich aus.⁵³⁵

Anderenfalls wäre die Identität nur eine scheinbare.

Der Gesprächspartner wendet ein, dass die Identität eines Menschen von dessen Körper abhängig sein muss, da im Falle einer Seelenwanderung, die von einigen Philosophen angenommen werde, es sich bei ganz verschiedene Personen wie Sokrates, dem heiligen Augustinus, Pilatus und weiteren um denselben Menschen handeln würde. Und wenn die Seele eines Menschen in einem Schwein fortlebte, müsse man dieses Schwein einen Menschen nennen.⁵³⁶

In seiner Antwort unterscheidet Leibniz die Sache von der Benennung der Sache. Die Identität der Substanz, oder auch physische Identität genannt, kann nicht durch den Körper gewährleistet werden, da dieser sich ständig verändert. Sie wird konstituiert durch die Seele. Diese substantielle Iden-

⁵³³ Vgl. G. W. Leibniz, Briefwechsel, S. 112.

⁵³⁴ Vgl. N. E., Gerhardt V 215.

⁵³⁵ Vgl. N. E., Gerhardt II 215.

⁵³⁶ Vgl. N. E., Gerhardt II 215.

tität ist in der Sache das „Selbst“ oder „Ich“ und wird als „Mensch“ bezeichnet. Hierzu kommt die moralische Identität, welche konstituiert wird durch die Kontinuität der Erinnerung. In der Sache ist diese moralische Identität das Bewusstsein des „Selbst“ oder des „Ich“. Bezüglich der Benennung handelt es sich um eine Person. Wenn sich dieselbe Seele z. B. in Kain, Ham und Ismael inkarnieren würde, so kann von der Bezeichnung her von demselben Menschen gesprochen werden. Denn die Substanz wäre ja dieselbe. Diese Substanz wird allgemein Individuum, bei vernunftbegabten Substanzen auch „Selbst“ oder „Ich“ genannt. Sachlich gesehen wäre jedoch nicht die Identität der Person gegeben, falls sich Ham nicht mehr an sein Leben als Kain erinnern könnte oder Ismael nicht mehr an sein Leben als Kain und Ham. Diese Kontinuität der Erinnerung nennt Leibniz „moralische Identität.“ Sie konstituiert das Bewusstsein des Selbst. Sie macht den Menschen erst zu einer Person. Kain, Ham und Ismael wäre also derselbe Mensch infolge der Identität der Substanz, aber nicht dieselbe Person, da die moralische Identität fehlt.

Falls eine menschliche Seele sich in einem Tierleib inkarnieren könnte, gäbe es zwei Möglichkeiten: Die menschliche Seele vergisst ihre Herkunft von einem Menschen allgemein und ihre Herkunft von einem bestimmten Menschen. In dem Fall würde sie keine vernünftigen Handlungen mehr ausführen; sie hätte ihre substantielle Identität verloren; sie wäre kein Mensch mehr. Sie wäre aber natürlich auch keine Person mehr, denn sie hätte ihre personale Identität ebenso verloren.⁵³⁷

Oder diese menschliche Seele hat die Gedanken eines Menschen und die Gedanken des Menschen, den sie vor der Verwandlung beseelte, dann bleibt sowohl die substantielle als auch die personale Identität erhalten.

Da in die Definition des Menschen jedoch auch etwas von der Gestalt und der Körperbildung hineingehört, handelt es sich von der Bezeichnung her nicht mehr um einen Menschen.

⁵³⁷ Der Umkehrschluss ist jedoch nicht zulässig: Würde man ein Wesen finden, das wie ein Mensch aussieht, aber keine für uns sichtbaren vernünftigen Handlungen mehr ausführen kann, darf ihm nicht das Menschsein abgesprochen werden, denn das Innere der vernünftigen Seele kann erhalten bleiben. Der äußere Schein kann täuschen.

In der griechischen Sage, in der Lucius in einen goldenen Esel verwandelt wird, bleibt das Individuum wegen der Identität des immateriellen Geistes erhalten, ebenso bleibt wegen des Bewusstseins von diesem Ich die Person des Lucius erhalten. Aber Lucius ist trotzdem kein Mensch mehr, da auch etwas von der Gestalt und Körperbildung eines Menschen da sein muss; sonst müssten auch rein geistige Wesen „Mensch“ genannt werden. Fassen wir zusammen:

Im ersten Fall ist sachlich die Identität der Substanz, das Ich oder Selbst zwischen Kain, Ham und Ismael gewahrt; es bleibt aber keine Identität der Person, kein Bewusstsein von diesem Ich infolge des Verlustes der Erinnerung erhalten; von der Bezeichnung her handelt es sich um denselben Menschen, auch weil die Gestalt des Menschen erhalten bleibt, aber um drei verschiedene Personen.

Im zweiten Fall bleibt sachlich weder die substantielle, noch die moralische Identität erhalten; von der Bezeichnung her handelt es sich bei diesem Wesen um ein Tier.

Im dritten Fall bleibt sowohl die substantielle als auch die moralische Identität erhalten; von der Bezeichnung her handelt es sich um dieselbe Person, aber in der Gestalt eines Tieres, so dass streng genommen nicht mehr von einem Menschen gesprochen werden darf.⁵³⁸

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Antwort, die Leibniz auf folgende Personendefinition seines Gesprächspartners gibt:

„Das Wort Person bedeutet ein denkendes und vernünftiges, der Vernunft und Reflexion fähiges Wesen, welches sich selbst als ein Selbiges, als dasselbe Wesen, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt, betrachten kann: eine Betrachtungsweise, die einzig und allein auf dem Bewusstsein beruht, das es von seinen Handlungen besitzt.“⁵³⁹

Es kann keine Identität des Bewusstseins geben ohne eine wirkliche Identität; und diese beruht auf einer zugrundeliegenden immateriellen Substanz. Die Person empfindet sich stets als dieselbe, und diese Reflexion,

⁵³⁸ Vgl. N. E., Gerhardt, V 216 – 218.

⁵³⁹ Vgl. N. E., Gerhardt, V 218.

die die Tätigkeit des Denkens begleitet, kann von Natur aus nicht täuschen, auch wenn die Erinnerung daran, was ich vor drei Tagen getan habe, täuschen kann. Wäre allein das Bewusstsein für die persönliche Identität verantwortlich, wären wir nicht mehr dasselbe Ich, das wir in der Wiege waren, denn wir können uns an nichts mehr erinnern, was wir in unserem ersten Lebensjahr getan haben. Diese immaterielle Substanz, die sich durchhält, das Ich, ist zu unterscheiden von der Person, der Erscheinung des Ich. Letztere kann noch einmal geteilt werden in eine innere, das Ich-Bewusstsein, und in eine äußere Erscheinung, die Wirkung des Ichs auf andere.

Wollte man die personale Identität allein auf das Bewusstsein beschränken, so wäre der Mensch eine Maschine, die nebenher Bewusstsein besitzt. Die Folge wäre z. B., dass eine Krankheit, die das Erinnerungsvermögen einschränken oder gar aufheben würde, das Personsein dieses betreffenden Menschen auslöschen würde.⁵⁴⁰

In diesem Fall könnte das Zeugnis der anderen die Erinnerungslücke ausfüllen. Die physische und die personale Identität sind also eng aufeinander bezogen. Die personale Identität nennt Leibniz deshalb moralische Identität, weil die Handlungen einer Person relevant dafür sind, wie sie einst von Gott beurteilt werden wird. Sie macht den Unterschied zwischen einer Tier – und einer Menschenseele aus; während die Tierseele nur die physische Identität bewahrt, bewahrt die menschliche Seele zudem die moralische Identität. Es entspricht den Regeln der göttlichen Vorsehung, dass sich der Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen für seine Handlungen verantworten muss. Die moralische Identität wird auch dann bewahrt, wenn sich diese Person beim Jüngsten Gericht falsch einschätzt, und sogar dann, wenn sich die gesamte Umgebung dieser Person dieser falschen Einschätzung anschließt, da Gott sich nicht täuschen kann. Im Hinblick auf

⁵⁴⁰ Man erwäge die Aktualität dieser Argumentation in unserer Zeit, in der über das Personsein von Alzheimerkranken und geistig behinderten Säuglingen diskutiert wird. Es scheint, dass bei der Annahme, Alzheimerkranke und behinderte Säuglinge seien keine Personen, nur die Erscheinung des Ichs nach außen als Kriterium für das Personsein genommen wird.

die moralische Welt kann nichts verloren gehen, und es kann auch keinen Irrtum geben, da Gott als Herrscher über diese Welt vollkommen ist.

Jemand, der seine Handlungen falsch einschätzt, weiß aber noch, dass er selbst diese Handlungen begangen hat.

Anders verhält es sich bei der Vorstellung von der Seelenwanderung: Wenn sich die Seele des Kain in Ham inkarnierte, wäre die Annahme, dass Ham nichts mehr von seiner Existenz als Kain weiß, aus drei Gründen falsch:

Einmal muss eine Verbindung zwischen Seele und Körper angenommen werden; die Seele drückt den Körper aus, den sie beseelt, zum anderen gibt es eine Kontinuität der Perzeptionen; die Seele würde alles, was sie in dem alten Körper perzipierte, in sich bewahren. Drittens würde der neue Körper diese Perzeptionen in irgendeiner Weise verspüren; es wären also Anzeichen (und wären sie noch so schwach) einer früheren Existenz da. Ham würde sich an seine Existenz als Kain erinnern.

Sollten aber die o. a. Argumente nicht gelten, sollte also Ham nicht mehr wissen, dass er einst Kain war (dies wird von den meisten Anhängern der Reinkarnation angenommen), wäre zwar die physische Identität wegen derselben unkörperlichen Substanz dieselbe, aber dann wäre das frühere Leben als Kain für Ham hinsichtlich der moralischen Welt völlig belanglos, weil Kain nicht mehr weiß, dass er selbst den Mord an seinem Bruder begangen hat, auch wenn Gott natürlich über diese Tat Bescheid wüsste.⁵⁴¹

Nach wie vor ist der Gesprächspartner der Überzeugung, dass die Identität der Person allein in der Identität des Bewusstseins besteht. Eine Substanz könnte der Träger zwei verschiedener Bewusstseinsvermögen sein, wobei das eine von ihnen in der Nacht, das andere am Tag tätig ist. In diesem Falle wäre der Tagmensch eine ganz andere Person als der Nachtmensch. Das Ich wäre allein bedingt durch die Verschiedenheit des Bewusstseins.

⁵⁴¹ Vgl. N. E., Gerhardt V 218-225.

Oder wenn ein und dasselbe Bewusstsein am Tage in dem einen Körper und des Nachts in einem anderen Körper wäre, würde es sich um eine Person in zwei Körpern handeln.

Leibniz gesteht ihm zu: Wenn Gott einen solchen Tausch zwischen zwei geistigen Wesen vornehmen würde, wäre die persönliche Identität nicht mehr an die Identität der Substanz geknüpft. Aber es würde nicht genügen, nur die Bewusstseinszustände zu übertragen; Gott müsste auch den sichtbaren Leib, der die Seele ausdrückt, und die Erscheinungen nach außen übertragen.

An folgendem Beispiel zeigt sich aber, dass eine solche Annahme in einen „handgreiflichen Widersinn“⁵⁴² führen würde:

Angenommen an einer anderen Stelle des Universums oder in einer anderen Zeit existierte eine Weltkugel, die sich von der Erde, die wir bewohnten, nicht merklich unterschiede, und diese würde von Menschen bewohnt, die sich von jedem von uns nicht merklich unterschieden, dann gäbe es auf dem zweiten Planeten für jeden Menschen unserer Erde einen Zwilling. Gott könnte nun die Geister allein oder zusammen mit deren Körpern austauschen, ohne dass sie es merkten. Wenn lediglich der Zustand des Bewusstseins die Personen unterschiede, so führte diese Annahme dazu, dass diese beiden in unermesslicher Entfernung voneinander lebenden geistigen Wesen ein und dieselbe Person wären.

Es müssen daher noch weitere Konstituenten für das Personsein angenommen werden.

Die Akte des Bewusstseins und die Akte des Unbewussten wären bei den scheinbar gleichen Paaren verschieden, so dass sie sich allmählich auseinanderentwickeln würden und sowohl die Identität der Substanz als auch die Identität der Person mit der Zeit aufgehoben würde. Auch äußeren Beobachtern würden sie sich dann als verschiedene Personen darstellen.“⁵⁴³

Zudem übt die Verschiedenheit des Ortes einen Einfluss aus. So ist die Unterschiedlichkeit dieser Menschen gleichsam verquickt mit der der Ver-

⁵⁴² N. E., Gerhardt, V 228.

⁵⁴³ Vgl. N. E., Gerhardt, V 227-228

schiedenheit von Ort und Zeit; weil Ort und Zeit Eindrücke auf die Menschen ausüben.⁵⁴⁴

G.2. Person und Vorsehung

G.2.1. Vorüberlegungen

(S. Graphiken Person und Vorsehung/Leibniz A 1, A 2 und B)

Im Kapitel F. Vorsehung und Vorherbestimmung bei Thomas von Aquin habe ich dargelegt, wie sich Thomas das Wissen Gottes hinsichtlich der Wissensarten und der Gegenstände des Wissens vorstellt.⁵⁴⁵

Was Leibniz betrifft, erwies sich das Kapitel über die Weisheit Gottes in der Schrift „Causa Dei“ als zentral für sein Verständnis der b. a. m. W.⁵⁴⁶

Diese Abhandlung enthält jedoch bereits das Ergebnis der denkerischen Bemühungen Leibniz um die Rechtfertigung – oder besser – um den Aufweis der Gerechtigkeit Gottes, während Leibniz in der Theodizee noch um eine Antwort ringt.⁵⁴⁷

Im nächsten Schritt möchte ich zeigen, inwiefern die Aussagen über die göttliche Weisheit in der „Causa Dei“ mit der Auffassungen von Thomas von Aquin auf der einen und denjenigen des Molinismus und Thomismus auf der anderen Seite zu tun haben, um das Verhältnis von menschlicher Person und göttlicher Vorsehung aus der Sicht von Leibniz einordnen und verstehen zu können.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Vgl. N. E., Gerhardt, V 213.

⁵⁴⁵ S. F. 1. 1. Gegenstände des Wissens und Wissensarten nach der Summa Theologica.

⁵⁴⁶ S. E.3.2. Exkurs : Die Weisheit Gottes nach der Schrift: Causa Dei.

⁵⁴⁷ Ich muss an dieser Stelle dem Kapitel H. Vergleich – Person und Vorsehung bei Thomas von Aquin und H. W. Leibniz vorgreifen, in welchem gezeigt werden wird, dass es bei Leibniz eine Entwicklung in Bezug auf die beste aller möglichen Welten gibt. s. insbesondere H.1.2.3.3 und H.1.2.3.4.

⁵⁴⁸ Ich stütze mich bei der Darstellung des Molinismus und des Thomismus hauptsächlich auf die Dogmatiklehrbücher weniger Autoren. Ältere Dogmatiklehrbücher geben eine ausführliche Darstellung in dieser Frage, während in denjenigen aus jüngerer Zeit (mit Ausnahme z. B. der Dogmatik von Scheffzyk und Ziegenaus) dieses Thema nur am Rande oder gar nicht mehr behandelt wird. Es ist mir bewusst, dass ich auf diese Weise nur eine stark vereinfachte Darstellung des Molinismus und des Thomismus geben kann. Es ist aber nicht so wichtig, wie genau und differenziert das Thema in theologiegeschichtlicher Hinsicht abgehandelt ist, denn Leibniz interpretiert und kritisiert selbst diese Systeme in der Theodizee. Und diese eigene Interpretation und Kritik ist wichtig für das Verständnis seines Denkens,

G.2.1.1. Wissensarten und Gegenstände des Wissens bei Molina

In dem berühmten Buch des Jesuitenpaters Ludwig Molina (geb. 1600) ging es um die Frage, wie es möglich ist, dass Gott die freien Handlungen des Menschen mit Sicherheit voraussieht, ohne dass damit dessen Wahlfreiheit beeinträchtigt wird.⁵⁴⁹

In seiner *scientia necessaria* sieht Gott die bedingt-notwendigen Ereignisse der Zukunft. Notwendig sind diese insofern, als sie von seinem Willen unabhängig sind. Er sieht vor dem Ratschluss seines Willens (vor im logischen Sinne), was ein bestimmter Mensch in einer bestimmten Situation tun kann.

Molina führt nun eine weitere Wissensart ein, die *scientia media*, welche nur die Futuribilien betrifft: Gott erkennt in seiner *scientia media* vor dem Ratschluss seines Willens, was ein bestimmter Mensch in einer bestimmten Situation tun würde. Die *scientia media* meint nur die Futuribilien, also bedingte Handlungen, die nie geschehen. Sie steht in der Mitte zwischen der *scientia necessaria* und der *scientia libera*, d. h. sie ist weder notwendig noch frei: Sie ist nicht notwendig, da es in Gott keine Naturnotwendigkeit gibt, etwas Bestimmtes zu wissen. Sie ist nicht frei, da die *scientia media* jedem freien Willensakt Gottes vorausgeht. Die *scientia libera* ist nach Molina das Wissen um die bedingten und freien Gegenstände, also um die bedingten Dinge, die vom Willen Gottes abhängig sind. Gott beschließt, die Bedingungen zu erfüllen, aufgrund deren ein bestimmter Mensch etwas Bestimmtes tun wird. Dieses Geschehen sieht Gott in seiner *scientia libera*.⁵⁵⁰

Zur Veranschaulichung wende ich diese Theorie auf das Beispiel vom Soldaten auf Wache an:

da er sich vom Molinismus und Thomismus absetzt, so wie er diese Systeme selbst verstand.

⁵⁴⁹ Vgl. Kommentar zu S. Theol. I, q. 14, a. 13, S. 339.

⁵⁵⁰ Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik, erster Band, S. 206.

Der Soldat hat den Auftrag, einen befürchteten Überfall auf eine Stadt sofort zu melden, um die Besetzung dieser Stadt durch feindliche Truppen zu verhindern. Dabei weiß er um ein geplantes Duell seiner beiden Freunde, welches in derselben Nacht stattfinden soll. Dieses will er ebenso verhindern. Wenn er die Stadt bewacht, kann er nicht gleichzeitig das Duell verhindern. Wenn er das Duell verhindert, kann er nicht gleichzeitig die Stadt bewachen. Das Wort „wenn“ bezeichnet die Bedingung, unter welcher der Soldat jeweils handeln muss. Ebenso können wir den Gewissenskonflikt selbst als Bedingung bezeichnen, die Bedingung, unter welcher der Soldat sich für oder gegen seine Freunde entscheiden muss. Es wäre aber auch denkbar, dass der Soldat gar nicht in den beschriebenen Gewissenskonflikt gerät, da er nichts von dem geplanten Duell weiß. Darüber hinaus könnte man sich eine unendliche Anzahl weiterer möglicher Bedingungen vorstellen, unter welchen der Soldat auf Wache handeln müsste. Gott sieht nach Molina in seiner *scientia necessaria* alle diese möglichen bedingten Handlungsweisen. Er sieht z. B., was dieser Soldat tun könnte, falls er von dem Duell wüsste, und was er tun könnte, falls er nichts davon wüsste. Er hätte jeweils zwei Möglichkeiten: Er könnte seinen Posten entweder verlassen oder diesen nicht verlassen. Nehmen wir nun ferner an, Gott würde in seiner *scientia media* sehen, dass dieser Soldat in keinem Falle versuchen würde, seine Freunde vom Duell abzuhalten, wenn er von dem geplanten Duell Kenntnis hätte, egal unter welchen Umständen und wann er davon erführe. Er sähe u. a. folgende bedingte Handlungen des Soldaten: Falls dieser einen Tag vor der Wache vom Duell erfahren hätte, hätte er nichts unternommen, um dieses zu verhindern. Ebenso hätte er sich verhalten, falls er während der Wache davon in Kenntnis gesetzt worden wäre, und ebenso, falls er erfahren hätte, dass das Duell fünf Tage später stattfinden soll usw. Er würde in keinem Falle versuchen, seine Freunde zu retten. In seiner *scientia libera* sieht Gott, dass der Soldat, der nichts vom Duell seiner Freunde weiß, seinen Posten aus Furcht vor dem Überfall verlässt und flieht. Er lässt diese Handlung Wirklichkeit werden, weil er in seiner *scientia media* gesehen hat, dass der Soldat, im Falle er

ihn in die Situation eines Gewissenskonfliktes gebracht hätte, auch moralisch versagt hätte. Denn er hätte in diesem Falle weder seine Freunde noch die Stadt zu retten versucht.

Für die Graphik gilt:

Zieht man von der Menge der Gegenstände der *scientia necessaria* die Teilmenge der Gegenstände der *scientia media* ab, so erhält man die Gegenstände der *scientia libera*. Die *scientia media* ist insofern mit der scientia simplicis intelligentiae des Thomas zu vergleichen, da beide Erkenntnisarten nur die Dinge zum Inhalt haben, welche niemals Wirklichkeit werden (im Falle der *scientia media* eingeschränkt auf die zukünftigen Handlungen der vernünftigen Geschöpfe, welche bedingt sind).

G.2.1.2. Die Kritik an der *scientia media* und der Lösungsversuch des Thomismus

G.2.1.2.1. Die Kritik an der *scientia media*

Die *scientia media* soll das Wissen um die bedingt- zukünftigen Dinge beinhalten, welche nie verwirklicht werden. Zudem soll dieses Wissen insofern nicht frei sein, als es dem freien Willensakt Gottes vorausgeht. In diesem Fall wäre Gott jedoch vom Geschöpf abhängig. Daher bleibt nur folgende Lösung: Gott hat selbstverständlich auch von allem Bedingt – Zukünftigen ein unfehlbar sicheres Wissen, weil er es in seinem Entschluss für das, was tatsächlich in der Zukunft sein wird, zugleich erkennt.⁵⁵¹

Diese Handlungen sind also „ebenso wie die wirklich zukünftigen Inhalt der *scientia libera*. Denn nichts ist irgendwie zukünftig, wenn Gott es nicht in Freiheit beschlossen hat. Also gibt es kein Objekt für die *scientia media*.“⁵⁵²

Fazit: Eine mittlere Erkenntnisart, die zwischen der *scientia necessaria* und der *scientia libera* liegen würde, kann es nicht geben.

⁵⁵¹ Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik, erster Band, S. 207 – 208.

⁵⁵² Diekamp, Katholische Dogmatik, erster Band, S. 207.

G.2.1.2.2. Der Lösungsversuch des Thomismus mit Hilfe der praedeterminatio physica

Nach dem Molinismus gehen die freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe logisch den göttlichen Beschlüssen voraus. Nach dem Thomismus ist es umgekehrt: Die göttlichen Beschlüsse gehen den menschlichen Handlungen logisch voraus, d. h. Gott erkennt die Zukunft, weil er seine eigenen Beschlüsse und deren Folgen, u. a. die freien Entscheidungen seiner vernünftigen Geschöpfe, kennt.

Der Thomismus führt den Grundsatz folgerichtig durch, dass das Geschöpf immer nur als Zweitursache wirken kann. Jede Handlung, auch die des freien Geschöpfes, ist letztlich auf die Erstursache, auf Gott, zurückzuführen, der in einer Art Vorausbewegung auf das Geschöpf einwirkt, damit es in dieser Bewegung selbst als Zweitursache eine Handlung setzen kann.

Der Thomismus nennt diese Vorausbewegung praemotio physica oder praedeterminatio physica. Obwohl diese Bewegung unfehlbar sicher und von innen her wirksam ist, hebt sie die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes nicht auf, sondern bewirkt diese. Denn Gott bewirkt alles und damit auch die geschöpfliche Freiheit. Dies klingt zunächst paradox, weil die Freiheit zu erfordern scheint, dass der Wille Herr seiner Betätigung sei und nicht von einem anderen und auch noch mit unfehlbarer Sicherheit prädestiniert wird. Dies stimmt auch, wenn wir an zwei Menschen denken, von denen der eine den anderen zu einer Handlung vorausbewegt und es mit Sicherheit feststeht, dass dieser sich dazu bewegen lässt. In diesem Falle ist die Freiheit der zweiten Person tatsächlich aufgehoben. Wenn Gott hingegen dieselbe Person zu derselben Handlung prädestiniert, bewirkt er nicht nur, dass diese Handlung geschieht, sondern auch, dass sie in Freiheit geschieht. Dies kann auch nicht anders sein, weil der menschliche Wille nicht einen einzigen Augenblick unabhängig von Gott gedacht werden darf.⁵⁵³

⁵⁵³ Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik, zweiter Band, S. 427 – 431 und E. 2. Die Vorsehung Gottes als Zentralbegriff in der Abhandlung Causa Dei, wo ich denselben Sachverhalt anhand eines Filmregisseurs zu erklären versucht habe.

G.2.2. Leibniz Kritik an beiden Systemen und sein Lösungsversuch in der Theodizee

G.2.2.1. Wie lässt sich die Wahrheit eines Ereignisses mit dessen Zufälligkeit vereinbaren?

Ohne die göttliche Voraussicht zu bemühen, ergibt sich bei der Betrachtung geschichtlicher Ereignisse die Problematik, wie sich die Zufälligkeit dieser Ereignisse und die Wahrheit derselben denkerisch vereinbaren lassen.

Denn die Wahrheit dieser Ereignisse ist determiniert:

Wenn unser Soldat seinen Posten verlässt, ist dies schon vor hundert Jahren wahr gewesen; ebenso wird es in hundert Jahren wahr sein, dass er heute seine Posten verlässt. Trotzdem ist das Verlassen des Postens ein zufälliges Ereignis, denn es widerspräche nicht dem Kontradiktionsprinzip, wenn er seinen Posten nicht verlassen würde; und es ist zufällig, obwohl der Vorgang einer Bestimmung enthält, nämlich die Gewissheit, dass er eintrifft.

Diese Gewissheit ist hypothetischer Natur: Unter der Voraussetzung, dass er sich freiwillig entschließt, seinen Posten zu verlassen, wird das Ereignis mit Sicherheit eintreffen.

Die Bestimmtheit oder Gewissheit des Ereignisses verhindert die menschliche Freiheit nicht; sie folgt daraus, dass dieses Ereignis wahr ist, dass es tatsächlich geschieht.

G.2.2.2. Wie lässt sich die Wahrheit dieses Ereignisses mit der Voraussicht Gottes vereinbaren?

Auch diese Bestimmtheit kollidiert in keiner Weise mit der menschlichen Freiheit. Denn dem Ereignis kommt trotz der unfehlbaren Voraussicht Gottes weiterhin nur eine hypothetische Gewissheit zu:

Unter der Voraussetzung, dass Gott das Ereignis vorhersieht, wird es mit Sicherheit eintreffen.

Man könnte also zusammenfassend sagen:

Unter der Voraussetzung, dass Gott vorhersieht, dass der Soldat freiwillig seinen Posten verlässt, wird das Ereignis mit Sicherheit eintreffen.

Das Vorauswissen Gottes fügt also keine weitere Bestimmung hinzu.⁵⁵⁴

Eine Wahrheit wird dadurch, „dass sie vorher gewusst wird, nicht stärker determiniert, sie wird vorausgesehen, weil sie sie determiniert und weil sie wahr ist; aber sie ist nicht wahr, weil sie vorausgesehen wird.“⁵⁵⁵

G.2.2.3. Wie lässt sich der Grund für die göttliche Voraussicht mit der menschlichen Freiheit vereinbaren?

Jedoch sind damit die Probleme noch nicht gelöst. Was ist die Ursache des Vorherwissens Gottes?

„Denn die göttliche Voraussicht muss sich notgedrungen auf die Natur der Dinge stützen, und diese Grundlage macht die Wahrheit präedeterminiert und verhindert ihre Zufälligkeit und Freiheit.“⁵⁵⁶

Zunächst könnte es so scheinen, dass diese Frage nach dem Grund des göttlichen Wissens überflüssig, weil für den Menschen unbeantwortbar, ist.

Die menschliche Freiheit ist jedoch nicht nur mit der Allwissenheit, sie ist zudem mit der göttlichen Allwirksamkeit zusammenzudenken. Wenn Gott in Allem als Erstursache wirkt, wie kann es dann noch freie Handlungen seiner Geschöpfe geben? Die „Natur der Dinge“, auf die sich das göttliche Wissen bezieht, ist von Gott selbst geschaffen, und so gibt es nicht nur ein Vorherwissen, sondern auch in gewisser Weise eine Vorherbestimmung eines Ge-

⁵⁵⁴ Vgl. *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Gerhardt VI 21 – 365 (Theod.), Übersetzung: *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen den Ursprung des Übels*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau, in: *Philosophische Werke in vier Bänden*, Bd. 3, Neuausgabe 1996, Gerhardt VI 123 –124.

⁵⁵⁵ Vgl. Theod., Gerhardt VI 124.

⁵⁵⁶ Theod., Gerhardt VI 124.

schöpfer, welches zu freien Handlungen befähigt ist. Denn Gott hätte dieses Geschöpf auch im Nichts belassen können.

Leibniz beurteilt nun die Lösungsversuche der Systeme des Molinismus und Thomismus hinsichtlich dieser Frage und stellt seine eigene Lösung vor. Er klammert an dieser Stelle jedoch die gnadentheologischen Fragen aus und untersucht allein das Verhältnis zwischen der Freiheit des Menschen und dem Wissen Gottes. Ist die Grundlage des göttlichen Wissens die *scientia media*, oder weiß Gott um die zufälligen Ereignisse aufgrund seiner Entschlüsse? Seine nun folgende Darstellung der beiden Systeme entspricht weitgehend meiner Beschreibung in den Kapiteln G.2.1.1 und G.2.1.2. Nach der Theorie des Molinismus fließt der Grund für die göttlichen Entschlüsse aus den freien Handlungen der Menschen. In unserem Beispiel entscheidet sich Gott für folgendes Geschehen: Der Soldat, welcher nichts vom Duell seiner Freunde weiß, verlässt seinen Posten und flieht. Denn dieses Wissen hätte ihn nicht davor bewahrt, moralisch zu versagen. Er hätte auch dann weder seine Freunde noch die Stadt zu retten versucht.⁵⁵⁷

G.2.2.4. Die Kritik des Thomismus am Molinismus in der Darstellung von Leibniz

Leibniz stellt diese Kritik folgendermaßen dar:

Der erste Einwand lautet, dass das mittlere Wissen schon im Wissen aus bloßer Vernunft enthalten sei.

Der zweite, viel entscheidendere Einwand betrifft den Grund für dieses Wissen:

Erinnern wir uns daran, dass die Gewissheit eines Ereignisses oder die Voraussicht Gottes desselben der menschlichen Freiheit nicht entgegensteht. Versucht man das molinistische System mit diesem Punkt zu vereinbaren, entsteht keine Schwierigkeit: Gott sieht voraus, dass dieser Soldat flieht. Der Soldat flieht nicht, weil Gott dies voraussieht, sondern Gott sieht dies voraus, weil der Soldat flieht. Damit ist das Problem aber noch nicht gelöst.

⁵⁵⁷ Vgl. Theod., Gerhardt VI 124 - 125.

Denken wir nämlich weiter, so taucht die nächste Frage auf: Warum sieht Gott dieses Ereignis voraus? Oder: Was ist die Ursache für dieses Vorauswissen? Gott kann die Flucht des Soldaten nur erkennen, weil er alle Sekundärursachen, also alle geschöpflichen Ursachen dieses Geschehens, kennt, von welchen nur eine die Entscheidung des Soldaten ist. Auch sind alle diese Sekundärursachen auf Gott als Erstursache zurückzuführen. Er kennt also die Entscheidung des Soldaten, weil er seine eigenen Entschlüsse und alle weiteren Ursachen für dieses Geschehnis kennt. Es ist also unmöglich, die Tat des Soldaten losgelöst von ihren Ursachen, v. a. von Gott als Erstursache, zu denken. Hat doch dieser Soldat seine gesamte Existenz einem Entschluss Gottes zu verdanken.⁵⁵⁸

Trotz dieser Darstellung der Aporien, in welche der Molinismus bei näherem Hinsehen führt, entscheidet sich Leibniz nicht einfach für die Gegenseite, sondern schlägt einen mittleren Weg ein:

G.2.2.5. Leibniz mittlere Position zwischen Molinismus und Thomismus

Um diese mittlere Position zu verstehen, müssen wir verschiedene vorangegangene Kapitel zusammenschauen (F.1. Gegenstände des Wissens und Wissensarten nach der Summa Theologiae, E.3.2.2. Exkurs. Die Weisheit Gottes nach der Schrift: Causa Dei, G.2.1.1. Wissensarten und Gegenstände des Wissens bei Molina und G.2.1.2. Die Kritik an der *scientia media* und der Lösungsversuch des Thomismus) und mit dem nun folgenden Abschnitt der Theodizee in Verbindung bringen.

Als erstes ist an folgende Formel zu erinnern, mit welcher ich versucht habe, das Wissen Gottes nach Thomas von Aquin zusammenzufassen:

Gegenstände der scientia necessaria – Gegenstände der scientia simplicis intelligentiae = Gegenstände der scientia libera = Gegenstände der scientia visionis:

⁵⁵⁸ Vgl. Theod., Gerhardt VI 125.

Die Gesamtheit der Ideen in Gott kann man sich vorstellen als Summe derjenigen Dinge, die verwirklicht, und derjenigen Dinge, welche nie verwirklicht werden. Das Verwirrende an der Vorgehensweise von Leibniz liegt einmal darin, dass er von dieser Summe der Ideen in Gott ausgeht, sie aber als Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae*** bezeichnet. Zum anderen ist verwirrend, dass er diese Wissensart nun ganz anders als früher versteht:

Die ***scientia simplicis intelligentiae*** enthält nun einmal das Wissen um die möglichen und notwendigen Dinge und deren Verbindungen. Der Begriff „Mensch“, verstanden als vernunftbegabtes Lebewesen, ist von seiner Definition her absolut notwendig, die tatsächliche Verwirklichung von Menschen ist jedoch nur hypothetisch notwendig. Will Gott Menschen erschaffen, muss er diese mit absoluter Notwendigkeit als vernünftige Lebewesen erschaffen, ansonsten würde er sich selbst widersprechen.

Da Gott diese Ideen nicht isoliert voneinander sieht, sondern zusammen mit ihren Verbindungen, bilden diese möglichen und notwendigen Dinge jeweils in Kombination mit anderen möglichen und notwendigen Gegenständen eine unendliche Anzahl möglicher Welten.⁵⁵⁹

Auf dieses Prinzip der Unendlichkeit möglicher Welten, so Leibniz, müsse man zurückgreifen, um zu verstehen, was er auf beiden Seiten, im Molinismus auf der einen und im Thomismus auf der anderen Seite, an Richtigem gefunden habe:⁵⁶⁰

„Diese Welten gehören der Region ewiger Wahrheiten an, d. h. sie sind Objekte der göttlichen Intelligenz, in der alle zukünftigen Bedingtheiten enthalten sein müssen.“⁵⁶¹

Kommen wir auf unser Beispiel zurück:

Unser Soldat verlässt seinen Posten und flieht. Denken wir uns nun dieses Ereignis als Teil einer möglichen Welt. Denken wir uns dann eine zweite

⁵⁵⁹ Die Bedeutung der Verbindungen wird sich erst in Kapitel G.2.2. Person und Vorsehung in den Briefen an Arnauld genauer zeigen.

⁵⁶⁰ Vgl: Theod., Gerhardt VI 126.

⁵⁶¹ Theod., Gerhardt VI 126.

mögliche Welt, welche sich nur durch die gegenteilige Entscheidung des Soldaten von der ersten unterscheidet.⁵⁶²

Die Ereignisse dieser beiden Welten sind im Bereich der Möglichkeit freie Zufälligkeiten. Gott sieht sie in seiner ***scientia simplicis intelligentiae***:

Die Gegenstände der ursprünglichen *scientia necessaria* werden bei Leibniz zu dem Teil der Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae***, welcher die notwendigen und möglichen Gegenstände umfasst, d. h. die möglichen Welten als Begriffe. Es handelt sich um ein notwendiges Wissen, insofern Gott diese Begriffe in seinem eigenen Wesen schaut. Sie sind aber nicht notwendig in dem Sinne, dass sie mit Notwendigkeit verwirklicht werden müssen. Ihre Verwirklichung ist in diesem Sinne zufällig.

Gott sieht aber dieselben Dinge, dieselben möglichen Welten in seiner ***scientia simplicis intelligentiae*** ebenso als zufällige und mögliche:

Die Gegenstände der ursprünglichen *scientia necessaria* werden bei Leibniz ebenso zu dem Teil⁵⁶³ der Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae***, der die zufälligen und möglichen Dinge umfasst, d. h. die möglichen Welten unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung.

Gott sieht alle diese möglichen und zufälligen Dinge voraus, bevor er eine Entscheidung trifft, welche davon verwirklicht werden sollen. Die Begründung für die Gewissheit dieser Voraussicht ist darin gegeben, dass nur Gegenstände aus der Menge der möglichen und zufälligen Dinge ausgewählt werden können, die von Gott notwendigerweise gewusst werden.

Dieses Wissen könne man, so Leibniz, auch ***scientia media*** nennen:

⁵⁶² Es handelt sich dabei um eine rein theoretische Überlegung, da eine andere Entscheidung des Soldaten andere Ursachen und andere Folgen hätte. In beiden Welten wären daher die Ideen anders verflochten. Daraus ergäben sich zwei mögliche Welten, die sich in viel mehr unterschieden als nur in einer Entscheidung unseres Soldaten. Ja, nach Leibniz wäre der Soldat der ersten eine andere Person als derjenige der zweiten Welt, s.: G.2.2. Person und Vorsehung in den Briefen an Arnauld.

⁵⁶³ „Teil“ meint in diesem Zusammenhang nicht eine zahlenmäßige Trennung von Gegenständen. Vielmehr teilt lediglich der Gesichtspunkt, unter welchem dieselben Gegenstände, also alle Gegenstände der *scientia simplicis intelligentiae* gesehen werden, in zwei Teile auf. Die Gegenstände der *scientia simplicis intelligentiae* werden einmal unter dem Gesichtspunkt der Begriffe, die sich im Geiste Gottes befinden als mögliche und notwendige, zum anderen unter dem Gesichtspunkt ihrer möglichen Verwirklichung als mögliche und zufällige betrachtet.

Das Wissen der *scientia media* im Sinne Molinas wandelt sich bei Leibniz von einem weder notwendigen, noch freien Wissen um die bedingten Gegenstände zu einem notwendigen Wissen um alle Gegenstände, die möglicher Weise verwirklicht werden, um.

Um die Genialität dieses „Schachzuges“ angemessen zu würdigen, müssen wir uns zunächst daran erinnern, warum Molina die *scientia media* als ein nicht notwendiges und nicht freies Wissen bezeichnen musste: Es soll ein Wissen sein in der Mitte zwischen der *scientia necessaria* und der *scientia libera*. Die *scientia media* soll nicht frei sein, insofern sie logisch der Entscheidung Gottes vorausgeht, und sie soll nicht notwendig sein, insofern Gott dieses Wissen nicht notwendigerweise hat. Beide Aspekte sind, wie in der Kritik an der *scientia media* bereits gesagt, äußerst problematisch: Denn Gott hat selbstverständlich auch von bedingt zukünftigen Dingen ein notwendiges Wissen. Die gegenteilige Annahme würde seine Allwissenheit einschränken. Die Annahme, dass die *scientia media* nicht frei sei, würde die Allmacht Gottes einschränken, denn seine Entscheidung wäre der menschlichen Entscheidung nachgeordnet. Brächte man eine *scientia media* in die Einteilung von Thomas zusätzlich ein, so würde Gott deren Gegenstände in seiner scientia simplicis intelligentiae (im Sinne von Thomas: diejenigen Dinge, welche nur möglich sind, also nie verwirklicht werden) sehen. Die *scientia media* als mittlere Wissensart zwischen der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis ist daher überflüssig. Eine *scientia media*, welche in der Mitte zwischen der scientia necessaria und der scientia libera läge, kann es, wie wir sahen, gar nicht geben. Aber man kann eine *scientia media* sehr wohl als Teil der ***scientia simplicis intelligentiae***, so wie Leibniz beide Wissensarten versteht, einbauen.

Der tiefere Grund für die Ablehnung der *scientia media* im Sinne Molinas begegnete uns jedoch bereits in der „Causa Dei“: Leibniz lehnt jede Theorie, welche eine Einschränkung der Vollkommenheit Gottes beinhaltet, ab, und bezeichnet solche Versuche als anthropomorphistische Verzeichnungen Gottes.

Können wir nun aus all diesen Überlegungen schließen, dass sich Leibniz für den Thomismus entschieden hat? Glaubt er, die Souveränität Gottes nur retten zu können, indem er wie die Anhänger dieses Systems behauptet, Gott würde seine Auswahl treffen ohne die Entscheidungen seiner vernunftbegabten Geschöpfe zu berücksichtigen? Die Bejahung dieser Fragen würde ebenso der *Causa Dei* widersprechen: Leibniz lehnt nicht nur jede Verkleinerung Gottes, nicht nur jede Art von Anthropomorphismus ab; er wendet sich ebenso mit der ganzen Kraft seiner Argumentation gegen das andere Extrem, den Despotismus, der Gott zu einem Tyrannen macht.

Folgender Satz scheint jedoch dieser Einschätzung zu widersprechen:

„Wenn auch das göttliche Vorherwissen mit der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit unserer freien Handlungen nichts zu tun hat, so verhält es sich ganz anders mit der Vorherbestimmung Gottes, mit seinen Beschlüssen und der, wie ich glaube, immer den Willen beeinflussenden Ursachenfolge. So sehr ich mich bei dem ersten Punkt für die Molinisten erkläre, halte ich es bei dem zweiten mit den Vertretern der Prädetermination, betone aber immer wieder, dass die Prädetermination nicht zwingend ist.“⁵⁶⁴

Dies hört sich so an, als ob Leibniz doch ein Anhänger des Thomismus wäre. Diese Schlussfolgerung wäre jedoch voreilig, weil ungenau. Leibniz unterscheidet hier das göttliche Vorherwissen von der Vorherbestimmung. In der ersten Frage ist er ein Anhänger der Molinisten, in der zweiten ein Anhänger der Thomisten. Wie wir bereits sahen, verwandelt Leibniz die *scientia media* des Molina in das Wissen Gottes um die möglichen Welten. Das mittlere Wissen im Sinne Molinas erlangt Gott in Abhängigkeit vom Menschen; die *scientia media* ist außerdem nicht frei, da die Entscheidungen Gottes denjenigen des Menschen nachgeordnet sind. Das mittlere Wissen im Sinne von Leibniz ist in Gott notwendig, da Gott die möglichen Welten mit Notwendigkeit in seinem eigenen Wesen schaut. Und damit wird dieses Wissen auch wieder frei, weil es nicht mehr vom Menschen abhängt. Gleichzeitig berücksichtigt Leibniz das positive Anliegen des Molinismus, da die Handlungen der freien Geschöpfe zu den Gründen für die Auswahl einer bestimmten Welt zählen.

⁵⁶⁴ Theod., Gerhardt VI 126.

Außerdem gibt Leibniz Gott seine volle Souveränität zurück durch die Anleihe am Thomismus: Er beruft sich auf die Beschlüsse Gottes und auf die dadurch bedingte Ursachenfolge, welche den menschlichen Willen beeinflusst, allerdings ohne die Freiheit aufzuheben. Wie ist dies zu verstehen? Übernimmt er also die *praedeterminatio physica* der Thomisten, die physische Vorausbewegung, welche die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes nicht aufhebt, sondern im Gegenteil erst bewirkt? Auch diese Schlussfolgerung wäre zu voreilig, weil ungenau.⁵⁶⁵

Stellen wir die Antwort auf diese Frage zunächst zurück und betrachten wir, was Leibniz einige Seiten weiter fast am Ende des ersten Teiles der *Theodizee* schreibt:

„[...] alle göttlichen Beschlüsse seien, richtig aufgefaßt, gleichzeitig, nicht bloß der Zeit nach – denn darin ist man sich wohl einig –, sondern auch in *signo rationis*, oder nach der natürlichen Ordnung.“⁵⁶⁶

Diese Aussage ist eigentlich nicht überraschend. Wir wissen schon, dass alle Beschlüsse Gottes die Geschöpfe betreffend auf einen einzigen zurückzuführen sind, den Entschluss, diese und keine andere Welt zu verwirklichen. In dieser Textstelle nennt Leibniz jedoch den Grund dafür: Die Beschlüsse sind nicht nur in zeitlicher, sondern auch in logischer Hinsicht gleichzeitig und fallen deshalb in einen einzigen Beschluss zusammen. Gott hat ein notwendiges Wissen von einer unendlichen Anzahl möglicher Welten mit allem, was in ihnen geschehen würde, und wählt eine von ihnen in einem einzigen Beschluss aus. Durch diesen Beschluss wählt er zugleich eine ganze Kette von Ursachen und Gründen aus, durch die diese Welt sich in der Zeit verwirklichen wird. Einige dieser Ursachen sind die freien Entscheidungen der vernünftigen Geschöpfe, welche er als Erstursache durch seine Entscheidung, diese und keine andere Welt zu erschaffen, verursacht hat. So wie Leibniz die einzelnen Entschlüsse Gottes auf einen einzigen zurückführt, so führt er auch die thomistische Einwirkung Gottes auf jede Handlung des Geschöpfes mit Hilfe einer Vorausbewegung (*praedeterminatio physica*) auf eine einma-

⁵⁶⁵ Vgl. *Theod.*, Gerhardt VI 126.

⁵⁶⁶ *Theod.*, Gerhardt VI 147.

lige „Einwirkung“ zurück: Das, was Gott in seiner Vorsehung geschaut und in seiner Vorherbestimmung ausgewählt hat, verwirklicht er mit Hilfe der prästabilisierten Harmonie: Die Einzelheiten einer Welt harmonieren nur mit Einzelheiten derselben Welt; sie passen in keine andere:

„So war ich außerdem im Allgemeinen von jenem Prinzip der Harmonie überzeugt und dadurch auch von der Präformation und prästabilisierten Harmonie zwischen allen Dingen, zwischen der Natur und der Gnade, den göttlichen Entschlüssen und unseren vorhergesehenen Handlungen, zwischen allen Teilen der Materie und sogar zwischen Zukunft und Vergangenheit -alles in Übereinstimmung mit der höchsten Weisheit Gottes [...]“⁵⁶⁷

G.2.2.6. Graphische Zusammenfassung der Position von Leibniz in der Theodizee

G.2.2.6.1. Zusammenfassung an Hand einer zweidimensionalen Graphik (Theodizee)

(s. Graphik Person und Vorsehung/Leibniz C 1)

Das Rechteck enthält die Gesamtheit der Ideen in Gott, die Leibniz als Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** bezeichnet. Sie sind notwendig unter dem Gesichtspunkt ihrer Definition und möglich, da sie nicht verwirklicht werden müssen. Zugleich sind sie zufällig und möglich unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung und können daher auch als Gegenstände der **scientia media** bezeichnet werden. In dieser Graphik wird sichtbar, dass die **scientia simplicis intelligentiae** dieselben Gegenstände wie die **scientia media** umfasst. Die **scientia visionis** umfasst eine Teilmenge der **scientia simplicis intelligentiae**, die Menge der zufälligen und verwirklichten Gegenstände, die unsere Welt bilden, nach Leibniz die beste der möglichen.

⁵⁶⁷ Theod., Gerhardt VI 136 – 137.

G.2.2.6.2. Zusammenfassung an Hand einer dreidimensionalen Graphik (Theodizee)

(S. Graphik Person und Vorsehung/Leibniz C 2)

In dieser Graphik sehen wir einen Würfel, an welchem die Seitenflächen fehlen. Die obere und die untere Fläche enthalten jeweils die Menge der Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae**. Sie stellen graphisch die beiden Gesichtspunkte dar, unter denen man diese Gegenstände sehen kann:

Die Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** werden einmal unter dem Gesichtspunkt der Begriffe, die sich im Geiste Gottes befinden, als notwendige und mögliche, zum anderen unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung als zufällige und mögliche betrachtet.

Wie die Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** dieselben sind, so sind auch die beiden Grundflächen vom Ausmaß her identisch. So wie sich jedoch der Gesichtspunkt der Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** unterscheidet, so befinden sich die beiden Flächen des Würfels an einem jeweils anderen Ort, oder anders ausgedrückt: Die Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** (die „reinen“ Begriffe) der oberen Fläche spiegeln sich in der unteren Fläche des Würfels und werden damit zu den Begriffen unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung. Sie können auch als Gegenstände der **scientia media** bezeichnet werden, weil sie gleichsam die „Mitte“ bilden zwischen den Begriffe im Geiste Gottes und den verwirklichten Dingen. Die von Gott zur Verwirklichung ausgewählten Gegenstände bilden unsere Welt, nach Leibniz die beste der möglichen. Sie sind eine Teilmenge der Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae** und können unter beiden geschilderten Gesichtspunkten betrachtet werden, als Teilmenge der „reinen“ Begriffe oder über den „Zwischenschritt“ der zufälligen und möglichen Gegenstände als Teilmenge der Gegenstände der **scientia media**. Deshalb habe ich sie jeweils als Parallelogramm in die obere und die untere Grundfläche eingezeichnet. Auf der hinteren Seitenfläche finden sich zwei Stichpunkte: der Molinismus und der Thomismus. Dies soll den geschichtlichen Hintergrund symbolisieren. Der Begriff der **scientia media** kommt aus

dem Molinismus, wird aber von Leibniz mit einem anderen Inhalt gefüllt; die praedeterminatio physica wird bei Leibniz zur prästabilierten Harmonie.

G.2.3. „Person und Vorsehung“ in den Briefen an Arnauld

Im Briefwechsel mit dem Jansenisten Antoine Arnauld finden wir die Zusammenfassung und Verdeutlichung all dessen, was bisher an Gedanken von Leibniz über das Verhältnis der menschlichen Person zur göttlichen Vorsehung oder, anders gesagt, über das Zusammenspiel der Freiheit des Menschen mit der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes gesagt worden ist.

In den verschiedenen Briefen führen Leibniz und Arnauld teils einen direkten Dialog miteinander, teils schreiben sie über Landgraf Ernst als Vermittler. Die Gesprächspartner wiederholen viele Argumente mehrfach, indem sie deren zugrundeliegenden Gedankengänge näher ausführen. Ich nehme die wichtigsten davon aus den Texten heraus, und zwar so, dass auf eine Stellungnahme Arnaulds direkt die Antwort von Leibniz (oder umgekehrt) folgt. Bei der Auswahl habe ich mehr Wert auf die logische als auf die chronologische Aufeinanderfolge der Argumente gelegt.

Leibniz beschreibt die menschliche Person in seinen Thesen an Landgraf Ernst: Die gesamte Geschichte einer Person ist in allen Einzelheiten in deren Begriff enthalten. Gott allein kennt deren Begriff, da er alle Beweise oder Gründe der Wahrheit eines jeden Geschehens kennt, bevor er beschließt, dieses menschliche Wesen zu erschaffen. In dem Begriff enthalten sind die freien Entscheidungen dieser Person, welche ihre Lebensgeschichte bedingen. In einem ersten Schritt berücksichtigt Leibniz also das Anliegen des Molinismus: Gott sieht zwar alle Ereignisse, die eine Person betreffen, mit Sicherheit voraus. Jedoch ist diese Gewissheit hypothetischer Natur: Unter der Voraussetzung, dass Gott sich freiwillig entschließt, diese Person ins Leben zu rufen, werden all die Ereignisse, die Gott voraussieht, mit Sicherheit eintreffen.

In dem Begriff sind aber auch alle Entscheidungen Gottes dieses menschliche Individuum betreffend enthalten, worin eine Art Vorherbestimmung

liegt, da sich Gott ja entschieden hat, diese Person und keine andere zu erschaffen. Da aber Gott als Erstursache allen Geschehens alles bewirkt, auch die menschliche Freiheit, übt sein Einfluss keinen Zwang aus. In diesem Punkt berücksichtigt Leibniz das Anliegen des Thomismus.⁵⁶⁸

Arnauld versteht Leibniz jedoch ganz anders:

Die göttliche Freiheit wird in unangemessener Weise eingeschränkt. Gott entscheidet sich zwar noch für einen ersten Menschen namens Adam, aber dann läuft die gesamte Geschichte der Menschheit mit unausweichlicher Notwendigkeit ab. Unausweichlich bedeutet, dass Gott keine Möglichkeit mehr hat, in den Lauf der Geschichte einzugreifen. Stellt man sich die Weltgeschichte als Film vor, so ist in Adam gleichsam das ganze Drehbuch gespeichert, und der Film läuft automatisch ab, sobald Adam geschaffen worden ist, ohne dass Gott noch einmal auf den Ablauf der Ereignisse Einfluss nehmen könnte. Wenn Gott diesen Ablauf der Geschichte der Welt nicht gewollt hätte, so hätte er auf die Existenz Adams verzichten müssen.

Ja, noch mehr, falls er nicht gewollt hätte, dass es ihn selbst, A. Arnauld oder einen anderen beliebigen Menschen, der nach Adam gelebt hat oder leben wird, geben sollte, hätte er auf die Existenz von Menschen insgesamt verzichten müssen. Denn Antoine Arnauld existiert nur, wenn Adam existiert hat, und Adam gab es nur, weil Gott Menschen erschaffen wollte.⁵⁶⁹

Leibniz wirft Arnauld zunächst vor, dass er hypothetische und absolute Notwendigkeit nicht unterscheiden könne. Berücksichtigt Gott doch immer das Ganze: Wenn man sagt, Gott habe die ganze Weltgeschichte im Blick und habe sich entschieden, diesen Lauf der Dinge zu verwirklichen, so ist dies die unbedingte Sichtweise. Wenn man sagt, er habe Adam geschaffen und aufgrund dieser Entscheidung die übrige Weltgeschichte geplant, so ist dies die bedingte Sichtweise. Beide Betrachtungsmöglichkeiten schränken seine Freiheit in keiner Weise ein. Letztere – die bedingte Sichtweise – kann man auch so ausdrücken: Unter der Voraussetzung, dass Gott Adam erschaffen

⁵⁶⁸ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld, hrg. und übersetzt von Reinhard Finster, in: Philosophischer Briefwechsel, Bd. 1, Leibniz an Landgraf Ernst 11. Febr. 1686, S. 7.

⁵⁶⁹ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Landgraf Ernst 13. März 1686, S. 13.

wollte, wollte er auch alles Folgende erschaffen. Die Voraussicht, die Gott von allem, was geschehen wird, aufgrund seiner Allwissenheit zugesprochen werden muss, bedeutet auch keine Notwendigkeit der zukünftigen Ereignisse und bedingt damit keine Aufhebung der menschlichen Freiheit, denn die freie Handlung einer Person kann in deren Begriff enthalten sein, dem Begriff, den Gott von ihr hat. Ist doch dieser Begriff deshalb Gott bekannt, da er alles, was zu dieser Person gehört, von Ewigkeit her voraussieht.⁵⁷⁰

Arnauld versucht nun, Leibniz zu zeigen, dass er keinesfalls hypothetische und absolute Notwendigkeit verwechselt habe.

Zu diesem Zweck vergleicht er folgende zwei Aussagen, die jeweils eine hypothetische Notwendigkeit beschreiben:

1. Unter der Voraussetzung, dass Gott Adam erschaffen wollte, tritt alles, was dem menschlichen Geschlecht widerfahren wird, mit einer unvermeidlichen Notwendigkeit ein.
2. Unter der Voraussetzung, dass Gott ihn, Antoine Arnauld, erschaffen wollte, gibt es mit einer gleichfalls unvermeidlichen Notwendigkeit in der Welt ein des Denkens fähiges Wesen.

Für Arnauld ist nur letzterer Satz stimmig: Da Antoine Arnauld ein Mensch und der Mensch ein vernunftbegabtes Lebewesen gemäß seiner Definition ist, resultiert aus einer einzigen Voraussetzung, dem Willen Gottes, ein menschliches Individuum zu erschaffen, dass es sich um ein Wesen handeln muss, welches in der Lage ist zu denken. In diesem Falle besteht die Freiheit Gottes tatsächlich allein in der Frage ja oder nein zur Existenz von Antoine Arnauld zu sagen. Wie kann Leibniz, so Arnauld, behaupten, dass für die Existenz Adams mit allen Folgen, der gesamten Geschichte der Welt, derselbe Freiheitsspielraum bestehe, also die Freiheit Gottes sich ebenso darauf beschränke, ja oder nein zur Existenz Adams zu sagen?⁵⁷¹

⁵⁷⁰ Vgl. B. A., Leibniz an Landgraf Ernst für Arnauld, 12. April 1686, S. 31 und 33.

⁵⁷¹ Vgl. B. A., 13. Mai 1686, Arnauld an Leibniz, S. 53 – 55.

Leibniz akzeptiert nun, dass Antoine Arnauld den Ausdruck „unvermeidliche Notwendigkeit“⁵⁷² nicht im Sinne einer absoluten, sondern im Sinne einer hypothetischen Notwendigkeit versteht.⁵⁷³

Er versteht jedoch nicht, warum durch seine Auffassung die Freiheit Gottes eingeschränkt sein soll. Im Gegenteil: Er sieht in der Ablehnung seiner eigenen These eine Vermenschlichung Gottes im Sinne der Sozinianer, eine Einschränkung von Gottes Souveränität. Der Mensch kann in der Tat zukünftige Ereignisse nicht voraussehen; sie sind für ihn zufällig. Diese Geschehnisse überraschen ihn, so dass er sie nicht in seine Pläne einbeziehen kann. Insofern ist er abhängig von diesen unvorhersehbaren Dingen und durch sie in seiner Freiheit eingeschränkt. Für Gott hingegen gibt es keine derartigen „Überraschungen“; er kann das gesamte Weltgeschehen nach seinem Willen ordnen. Denn ebenso wie er alles voraussieht in einem einzigen Blick, so will er auch mit einem einzigen Willensakt, dass sich diese Weltordnung und keine andere verwirklichen soll. Er wählte also einen bestimmten Adam aus, dessen Leben mit all seinen Folgen vor seinen Augen liegt. Diese Voraussicht widerspricht in keiner Weise der Freiheit Gottes; dies ist eine *sententia communis* unter allen Theologen.⁵⁷⁴

Um dies noch besser zu erläutern, bezieht sich Leibniz auf die traditionelle Unterscheidung zwischen göttlichen Entscheidungen, die unter keiner Bedingung stehen, und solchen Entschlüssen Gottes, auf die er sich selbst aufgrund schon getroffener Entschlüsse bereits festgelegt hat.

Wie ist eine derartige Unterscheidung zu verstehen, ist doch Gott völlig souverän, d.h. von keiner Bedingung in seinem Handeln eingeschränkt?

Und was ist mit der Aussage gemeint, dass Gott sich auf ein Vorgehen festlegt?

Legt sich Gott auf etwas fest?

Und wenn er sich festlegt, ist dann dies für ihn überhaupt bindend? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einem Vergleich mit dem menschlichen Handeln:

⁵⁷² B. A., Leibniz' Bemerkungen zu einem Brief von Antoine Arnauld, S. 53.

⁵⁷³ Vgl. B. A., Leibniz' Bemerkungen zu einem Brief an Antoine Arnauld, S. 79.

⁵⁷⁴ Vgl. B. A., Leibniz an Landgraf Ernst für Antoine Arnauld, S. 33 – 35.

Auch kluges menschliches Handeln betrachtet die Umstände und die Folgen einer bestimmten Handlung. Je klüger ein Mensch ist, umso genauer wird er die Umstände und Folgen ins Auge fassen können. Da aber auch der klügste Mensch die Begleitumstände einer Handlung nur teilweise überblickt und die Folgen seines Handelns nur teilweise abschätzen, jedoch nicht mit Sicherheit voraussehen kann, ist es möglich, dass er irrt und falsch handelt, auch wenn er das Beste will. Bei Gott ist die Möglichkeit des Irrtums nicht gegeben. In dieser Irrtumslosigkeit, die ein falsches Handeln von vorneherein ausschließt, besteht die vollkommene Klugheit. Sie bedingt die vollkommene Freiheit des Handelns. Ein Verzicht auf eine Handlung aus mangelhafter Einsicht in einen Sachverhalt ist dem Menschen gemäß und ist ein Zeichen mangelnder Freiheit. Die Leugnung der vollkommenen Voraussicht Gottes stellt also einen Anthropomorphismus dar und schränkt den göttlichen Freiheitsspielraum ein, anstatt ihn - wie beabsichtigt - auszuweiten.⁵⁷⁵

Diese Problematik steht in engem Zusammenhang mit der von uns schon beschriebenen Differenz zwischen den Gegenständen des göttlichen Wissens, den möglichen notwendigen und den möglichen zufälligen Dingen. Die Rede von den möglichen notwendigen Dingen meint die Unendlichkeit der Ideen im Geiste Gottes. Die Entscheidung Gottes, eine dieser Ideen zu verwirklichen, steht, was ihre Auswahl betrifft, unter keiner Bedingung. In sofern ist die Auswahl zufällig; deshalb bezeichnet Leibniz diese Gegenstände als mögliche und als zufällige. Gott ist vollkommen souverän, welche Ideen er aus der unendlichen Fülle der Ideen für die Verwirklichung bestimmt. Trotzdem steht diese Verwirklichung unter einer einzigen Bedingung: Gott kann sich dabei nicht widersprechen. Die bei der Schöpfung verwirklichten Dinge müssen jeweils mit ihrer Definition, ihrer Idee, wie sie im Geiste Gottes enthalten ist, übereinstimmen. Insofern sind die unendlich vielen Ideen mögliche und notwendige Gegenstände.

Die Idee des Menschen ist in der Definition gefasst: vernünftiges Lebewesen. Gott entschließt sich, einen ersten Menschen, Adam zu erschaffen. Adam ist notwendiger Weise ein vernünftiges Lebewesen. Gott hätte nun keinen Men-

⁵⁷⁵ Vgl. B. A., Leibniz an Landgraf Ernst, S. 21.

schen erschaffen müssen, da er sich aber auf einen ersten Menschen festgelegt hat, lautet die Bedingung: Dieses Wesen ist vernunftbegabt. Diese Bedingung bedeutet keinerlei Einschränkung der Souveränität Gottes, denn sie ist nicht von außen auferlegt; sie kommt gleichsam von innen her, da Gott als die absolute Wahrheit in Person sich nicht widersprechen kann. Ein Selbstwiderspruch Gottes ist also metaphysisch oder absolut unmöglich. So verstanden ist der erste Mensch qua „animal rationale“ ein notwendiger Gegenstand. Aber er hätte nicht erschaffen werden müssen; Gott hätte sich auch gegen die Erschaffung von Menschen entscheiden können; dann wäre die Idee des Menschen für alle Zeit in seinem Geiste verborgen geblieben. Insofern ist diese Idee ein möglicher Gegenstand.

Gott entschließt sich nun, einen ersten Menschen zu erschaffen. Dieser ist nicht nur charakterisiert in seinem allgemeinen Wesen (vernunftbegabtes Lebewesen). Er ist vielmehr ein Individuum namens Adam. Er ist unverwechselbar in sich selbst, unverwechselbar durch seine Beziehungen zu seiner Umwelt, unverwechselbar durch seine ganze Geschichte. Diese Individualgeschichte ist mit der Geschichte der gesamten Menschheit, ja mit der Geschichte des Universums verknüpft. Gott sieht nun das Ganze; er sieht den Menschen mit dem gesamten Weltverlauf. In seinem Entschluss, Adam zu erschaffen, entscheidet Gott sich zugleich für den gesamten Weltverlauf. Wollte man Gott entweder die Voraussicht absprechen oder behaupten, dass er den Weltverlauf nicht so wünsche, wie er ihn vorausgesehen hat, dann würde man nicht mehr von Gott sprechen.

Leibniz bedient sich einer Analogie, um dies zu verdeutlichen:

Ein Fürst braucht einen neuen General für sein fürstliches Heer. Er macht sich Gedanken, welcher seiner Untergebenen wohl am geeignetsten sei, diesen Posten auszufüllen. Allein, diese Überlegung genügt nicht: Er muss auch darüber nachdenken, welche Beziehungen dieser Mann zu anderen Bediensteten des Heeres hat und welche Folgen diese Beziehungen auf die Amtsausübung haben werden. Dem Gesamtwillen, die Verteidigung seines Landes auf bestmögliche Weise zu sichern, dient die Einzelentscheidung, den besten Mann für das Amt des Generals auszuwählen. Der Fürst weiß aber nicht, ob

dieser Gesamtwille sich auch erfüllen wird; er kann die Folgen seiner Entscheidung nicht überblicken. So ist er gezwungen, weitere Entschlüsse zu treffen, wenn eine oder mehrere Folgen eingetroffen sind. Nehmen wir einmal an, dass sich der General bewährt. Der Fürst trifft als nächstes die Entscheidung, diesen Mann an die Spitze seines Heeres zu stellen, was wiederum zur Folge hat, dass der Feind eine empfindliche Niederlage erleidet. Dieses positive Ergebnis war aber nicht absehbar, es hätte auch zu einer Niederlage des fürstlichen Heeres kommen können.

Vergleichen wir nun die Planung dieses Fürsten mit dem Plan Gottes für die Weltordnung: Wegen seiner Allwissenheit ist Gott nicht gezwungen, abzuwarten, ob sich die gewünschten Folgen einer Einzelentscheidung ergeben, sondern er sieht in einem Blick alle möglichen Weltordnungen und plant mit einem einzigen Willensentscheid diese unsere Weltordnung, in die der erste Mensch eingeschlossen ist. Und da sich sein Wille immer erfüllt, wird dieser Plan in allen Einzelheiten verwirklicht werden. Diesen Gesamtwillen kann man sich sehr wohl in unendlich viele einzelne Entscheidungen aufgeteilt denken, so wie Gott jeden einzelnen Menschen will und für jeden einzelnen dessen Heil will.

Stellt man sich den Plan Gottes für diese Weltordnung vor wie den Plan einer Stadt, so lässt sich die Entscheidung für einen bestimmten Menschen vergleichen mit dem Anblick dieser Stadt von einem bestimmten Hügel aus, von dem man die ganze übrige Stadt sehen kann. So ist in der Entscheidung für Adam bereits der Plan für diese Weltordnung enthalten; Adam drückt das gesamte Universum von einem bestimmten Gesichtspunkt her aus. Umgekehrt würde der Stadt ohne diesen Hügel etwas fehlen; es würde sich nicht mehr um dieselbe Stadt handeln. So ist Adam ein Teil dieser Weltordnung, ohne ihn wäre der Weltverlauf ein anderer.⁵⁷⁶

Arnauld stimmt diesen Ausführungen von Leibniz soweit zu:

Die Unterscheidung zwischen bedingten und unbedingten Willensentscheidungen Gottes ist zulässig, bedenkt man zugleich, dass Gott nicht wie der Mensch durch äußere Umstände in seiner Entscheidungsfähigkeit eingeengt

⁵⁷⁶ Vgl. B. A., Leibniz an Landgraf Ernst für Arnauld, 12. April 1686, 35-37.

wird, sondern sich selbst gebunden hat. Dementsprechend stehen die göttlichen Entschlüsse in einem engen Zusammenhang, so dass man auch von einem Gesamtwillen sprechen kann, da Gott alles in einem Blick sieht und in einem einzigen Willensentschluss will.⁵⁷⁷

Auch wenn Arnauld nun mit Leibniz in der traditionellen Lehre über die göttliche Vorsehung übereinstimmt, insofern Gott alles voraussieht und vorausbeschließt, so zeigt die nächste Frage deutlich sein Unverständnis gegenüber der Personendefinition von Leibniz:

Warum, so fragt Arnauld, geht Leibniz vom Begriff der menschlichen Person im göttlichen Verstand aus?

Um seine Probleme diesbezüglich zu erklären, setzt er den spezifischen Begriff einer Kugel im göttlichen Verstand und den spezifischen Begriff einer Kugel an sich selbst in eine Analogie zum individuellen Begriff einer Person im göttlichen Verstand zum individuellen Begriff einer Person an sich selbst. Diese Analogie ist ebenso aufschlussreich wie die Frage, auf welcher sie gründet:

Denn dieser Vergleich legt den Verdacht nahe, dass für Arnauld der Unterschied zwischen einem Allgemeinbegriff und einem Individuum keine große Rolle zu spielen scheint, vergleicht er doch hier einen individuellen Menschen mit dem Allgemeinbegriff der Kugel. Für ihn scheint die menschliche Person nur ein Exemplar der Art „vernunftbegabtes Lebewesen“ zu sein. Er akzeptiert oder versteht weiterhin nicht, dass Leibniz nicht von einer Idee, vom Allgemeinbegriff „Mensch“ als vernunftbegabtem Lebewesen, auch nicht nur von einem einzelnen Exemplar Adam der Art „Mensch“ im göttlichen Geiste ausgeht. Für Leibniz ist die Person viel mehr: Person ist der Mensch, weil er vernunftbegabt und weil in seinem Begriff seine gesamte Lebensgeschichte mit allen Verbindungen, die ihn mit dieser Welt verknüpfen, enthalten ist.

So will ich versuchen, die Diskrepanzen zwischen beiden Denkern, wie sie bis zu diesem Punkt des Dialogs deutlich geworden ist, zusammenzufassen:

⁵⁷⁷ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Leibniz, 13. Mai 1686, S. 55.

Für Arnauld schaut sich der Mensch selbst an, erkennt, dass er (in sich selbst) zur Spezies der vernunftbegabten Lebewesen gehört, und definiert sich als vereinzelt, denkendes Lebewesen, d. h. als Person.

Für Leibniz schaut Gott den Menschen als Person an und plant mit ihm, indem er seine freien Entscheidungen berücksichtigt, seine gesamte Lebensgeschichte. Und da man die Willensentscheidungen Gottes nicht voneinander trennen kann, ja da man im Grunde von einer einzigen Entscheidung Gottes sprechen muss, plant Gott gleichzeitig mit der Planung der Lebensgeschichte dieser Person eine ganze Welt.

Arnauld sieht zu diesem Zeitpunkt wohl, dass sich die Existenz einer Person der göttlichen Vorsehung verdankt und dass sie mit den Existenzen aller anderen Personen verknüpft ist. Aber er kann sich nicht von seiner Definition einer Person als einzelner, vernunftbegabter Lebewesen lösen. Jede Definition beschreibt naturgemäß einen Allgemeinbegriff, die Definition der Person beschreibt Wesensmerkmale, die allen Personen, die Definition des Menschen Wesensmerkmale, die allen Menschen zukommen. So kann ich „vernunftbegabtes Lebewesen“ als Definition des Menschen angeben. Wenn ich nun die Person mit Boethius als eine vereinzelt, vernunftbegabte Natur bezeichne, so wird deutlich, dass ich damit „Mensch“ und „Person“ ontologisch lediglich durch Hinzufügung der Individuation unterscheiden kann. Betrachte und vergleiche ich im nächsten Schritt zwei dieser individuierten vernunftbegabten Lebewesen, so sehe ich zwei unverwechselbare, völlig verschiedene menschliche Individuen vor mir, eine Beobachtung, welche ich jedoch metaphysisch weder mit antiker, noch mit scholastischer Ontologie ausdrücken kann. Dies gilt auch angesichts der Fortschritte, die ich angesichts der verschiedenen Personenbeschreibungen festgestellt habe, mit einer einzigen Ausnahme, Richard von St. Victor⁵⁷⁸: Mit Hilfe seiner Trinitätsspekulation gelangte Richard in Bezug auf die Wesensbeschaffenheit der Person schon im elften Jahrhundert (Frühscholastik) zu einem originellen Verständnis einer aus dem Eigennamen abgeleiteten unmittelbaren Existenz. Da der Perso-

⁵⁷⁸ S. D.2. Die Wesensbeschreibung der Person (Thomas von Aquin), B.3.1.3. Die Personenbeschreibung des Richard von St. Victor und besonders D.3. Vergleich der Personenbeschreibung des Hl. Thomas mit denjenigen von Boethius bis Duns Scotus.

nenbegriff zudem nach Richard die Herkunft der Person einschließt, besteht die personale Proprietät des Daniel, die seine Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit ausmacht, aus zwei Faktoren, der Danielität und der Herkunft des Daniel, wobei Richard hinsichtlich der Herkunft noch einmal differenziert zwischen der Herkunft der Seele, die von Gott geschaffen wurde, und der Herkunft des Leibes, welcher aus der Fortpflanzung stammt. In einem zugegeben etwas kühnen Vergleich könnte man sagen, dass die Adamietät, also die personale Proprietät des Adam bei Leibniz in dessen individuellem Begriff besteht, der für allemal das einschließt, was Adam jemals widerfahren wird, und, da Gott allein alle Prädikate dieses Begriffes kennt, weil er ihn für die Existenz bestimmt hat, die Herkunft Adams aus der göttlichen Vorsehung abzuleiten ist.⁵⁷⁹

Weiter setzt Arnauld die Personen von mehreren Adamen gleich mit deren „Ichs“, was sogleich eine weitere seiner Verständnisschwierigkeiten aufzeigt: Adam ist ein einzigartiges Wesen ebenso wie er selbst, Arnauld, ein einzigartiges Wesen ist. Wie kann man sich unter dieser Voraussetzung der Einzigartigkeit mehrere Adame denken? Ebenso wenig, so Arnauld, wie man sich mehrere Ichs denken kann. Dies gilt auch für Sachen, z. B. eine Kugel, als Individuum betrachtet, kann nicht gleichzeitig unterschiedliche Durchmesser haben. Arnauld wendet diese Gedankengänge nun auf seine eigene Lebensgeschichte an:

Er greift zwei Möglichkeiten heraus, wie seine eigene Lebensgeschichte hätte verlaufen können, d. h. zwei mögliche Begriffe eines Antoine Arnauld, die jeweils alles enthalten, was der jeweiligen Person zustoßen wird: zum einen, Antoine Arnauld als Theologe, der im Zölibat lebt, zum anderen Antoine Arnauld, der Medizin studiert, heiratet und mehrere Kinder hat. Gott hat sich nun offensichtlich für den A. Arnauld entschieden, der Theologe wird. Wie kann sein Ich als Antoine Arnauld, als Theologe und Zölibatärer, gleichzeitig die Prädikate „Arzt“ und „Kinder“ einschließen?⁵⁸⁰

Arnauld akzeptiert also nun:

⁵⁷⁹ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Leibniz 13. Mai 1686, 55 – 57.

⁵⁸⁰ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Leibniz, 13. Mai 1686, S. 61.

1. Die menschliche Person ist nicht nur ein einzelnes vernunftbegabtes Wesen, sondern – um es mit Richard von St. Victor zu sagen – eine unmitteilbare Existenz.
2. Leibniz versucht, die Einzigartigkeit der Person metaphysisch auszudrücken, indem er deren Lebensgeschichte in ihre Personenbeschreibung hineinnimmt.

Er versteht aber noch nicht, dass seine Lebensgeschichte kein Zufall ist, dass Antoine Arnauld als verheirateter Arzt nach Leibniz nicht nur eine ganz andere Person mit einem anderen „Ich“ wäre, sondern dass die Entscheidung Gottes für diese Person gleichzeitig die Auswahl einer anderen Welt als der unseren bedeutet hätte.

Natürlich hat Gott möglicherweise einen Begriff eines möglichen Antoine Arnauld in seinem Geist, der unter vielen anderen Prädikaten auch diejenigen hat, Arzt zu sein und Kinder zu haben. Allein dieser Antoine Arnauld wird niemals „Ich“ zu sich sagen können, denn „Ich“ kann nur eine Person sagen, die zu irgendeinem Zeitpunkt in unserer tatsächlichen Welt existiert. Nur der Antoine Arnauld, der katholischer Ordensmann ist und deshalb zölibatär lebt, existiert in unserer Welt, und nur er passt zu unserer Welt, denn sein Begriff enthält nicht nur diese beiden Prädikate, sondern alle Prädikate, die eben diese und keine andere Welt ausdrücken.

Um dies Arnauld noch besser zu erklären, bezieht sich Leibniz auf die Lehre des Thomas von Aquin über die Engel: Die Engel sind nach Thomas zwar aus Sosein und Dasein metaphysisch zusammengesetzt, aber sie sind reine Formen, so dass jeder Engel, weil es keine Vervielfältigung durch die *materia quantitate signata* gibt, seine eigene Art bildet. Ein Engel ist also kein Exemplar einer Art, so wie verschiedene Menschen einzelne Individuen der Art Mensch sind. Natürlich ist auch für Thomas die menschliche Person viel mehr als nur eine vereinzelt vernunftbegabte Natur.⁵⁸¹ Es gelingt ihm je-

⁵⁸¹ S. D. Individuum und Person nach Thomas von Aquin: Thomas macht einen Unterschied hinsichtlich der Bedeutung, ob man das menschliche Individuum mit der Bezeichnung „irgendein Mensch“ oder „Person“ versteht. Die erste Bezeichnung ist zu sehen nur von der Zugehörigkeit des Menschen zu einer bestimmten Spezies. Von da her ist der Mensch gedacht vom Allgemeinen her, er ist einer von vielen, ein Exemplar einer Gattung, und er nimmt teil an derselben Existenzweise, an der auch die Individuen anderer Gattungen teil-

doch nicht, „Mensch“ und „Person“ mit Hilfe einer realen Differenz zu beschreiben, so wie sich z. B. Form und Materie metaphysisch unterscheiden. Thomas gibt als Individuationsprinzipien die Form und die *materia quantitate signata*, also die durch Dimensionen (Akzidentien) bestimmte Materie an. Leibniz nennt als Akzidentien den Ort und die Zeit, aber er spricht auch noch von anderen Umständen, die die Existenz der einzelnen Menschen ausmachen. Diese anderen Umstände sind die freien Entscheidungen Gottes und diejenigen seiner vernunftbegabten Geschöpfe sowie alle übrigen Vorkommnisse auf unserer Welt. All dies ist jeweils in den Begriffen dieser Personen enthalten, welche Gott allein kennt, da ihm allein alle Prädikate, mit denen diese Personen beschrieben werden, bekannt sind. So wie also bei Thomas jeder Engel seine eigene Art ist, so ist auch bei Leibniz in gewisser Weise jede menschliche Person ihre eigene Art, weil ihr Begriff niemals mit demjenigen, der eine andere Person beschreibt, identisch sein kann. Denn jeder Personenbegriff enthält andere Prädikate. Gott sieht nun alle unendlich vielen möglichen Personen namens Antoine Arnauld eingeordnet in unendlich viele mögliche Welten. Diese Personen qua einzelne Menschen sind ebenso zufällig möglich, und sie sind ebenso völlig verschieden von einander wie die möglichen Welten. Er entscheidet sich für eine dieser Welten – für die tatsächlich existierende – mitsamt dem tatsächlich existierenden Antoine Arnauld. Erst dieser Antoine Arnauld kann sich mit sich selbst identifizieren und „Ich“ nennen. Die verschiedenen unendlich vielen anderen Möglichkeiten von Personen namens A. Arnauld existieren nur in der Vorstellung Gottes und können somit nicht verglichen werden mit mehreren „Ichs“. Antoine Arnauld als „Ich“ ist bereits existent und damit einzigartig.

Das „Ich“ des Antoine Arnauld drückt außerdem nach Leibniz nur die physische Identität, die Identität der Substanz, den Menschen, aus. Die Person

haben. Diese erschöpft sich darin, dass ein Individuum abgetrennt von anderen existiert. Wenn man den Menschen mit der Bezeichnung "Person" versieht, nimmt man als Ausgangspunkt nicht den Allgemeinbegriff, sondern die Wirklichkeit. Er ist so verstanden als ein für sich bestehendes Wirkliches, d. h. seine Existenzweise übersteigt diejenige anderer Individuen. "Personsein" besagt das volle Für – sich – Sein eines Seienden, dessen völlige Unmittelbarkeit. Thomas erweitert also das boethianische Personenverständnis um den Aspekt, welchen Richard von St. Victor unmitteilbare Existenz genannt hatte.

wird erst durch die moralische Identität, die Identität der Erinnerung, konstituiert. Zum Begriff dieser Person gehört alles, was ihr jemals zustößt, alle Prädikate, mit denen ihre Geschichte beschrieben wird, u. a. die Prädikate „Theologe“ und „zölibatär lebend“. Und da sich diese Person aufgrund dieser Geschichte einst vor Gott verantworten muss, gehört die eschatologische Dimension ebenso zu ihrem Begriff.⁵⁸²

Der verheiratete Arzt wäre eben nicht der Arnauld, der von Gott ausgesucht wurde und die Identität mit sich feststellt, sondern eine ganz andere Person. Diese könnte zwar einige Gemeinsamkeiten mit dem tatsächlichen Antoine Arnauld haben; sie könnte sogar dieselben Erbanlagen besitzen und in der Kindheit dieselben Erfahrungen gemacht haben, aber sich trotzdem in der Jugend für ein Medizinstudium und die Ehe entschieden haben.

Die Beschreibung, dass ein Individuum alles enthält, was ihm jemals zustoßen wird, trifft auf alles zu, was Gott geschaffen hat, sogar auf die von Arnauld ins Spiel gebrachte Kugel. Das kann auch gar nicht anders sein, denn Gott kennt alles, was er geschaffen hat, bis in das kleinste Detail, somit auch eine bestimmte Kugel. Der Philosoph Archimedes ließ eine Kugel auf sein Grab stellen. Dieser Umstand gehört zum Begriff dieser Kugel. Hätte man diese Kugel nicht auf das Grab, sondern in das Haus eines Freundes von Archimedes gestellt, so handelte es sich allein wegen dieser einen Differenz nicht mehr um dieselbe Kugel. Würde man alle Prädikate des individuellen Begriffs der Kugel des Archimedes kennen, so könnte man das ganze Universum ableiten, da diese die gesamte Folge der Dinge beschreiben. Dies ist dem Menschen wegen seiner oberflächlichen Erkenntnis der Dinge jedoch nicht möglich. Er kann nur sehr wenige dieser Prädikate benennen.

Was ist nun der Unterschied zwischen dem individuellen Begriff einer Person und dem individuellen Begriff einer Kugel? Er besteht in der Vernunft und im freien Willen der Person: Gott lässt es zu, dass die Person an der Bildung des

⁵⁸² S. G.1.1. Das Verhältnis zwischen „Mensch“ und „Person“ in der Auseinandersetzung mit John Locke.

zu ihr gehörenden Begriffes durch ihre freien Entscheidungen beteiligt ist, während nicht-personale Individuen gleichsam definiert werden.⁵⁸³

In seiner nächsten Frage berührt Arnauld die Diskussion zwischen Molinismus und Thomismus: Aufgrund seiner Allwissenheit sieht Gott alle folgenden Ereignisse voraus, und aufgrund seiner Allmacht könnte er sie verhindern, wenn sie nicht zum Plan seiner Vorsehung passen würden. Aber was ist der Grund des Vorauswissens? Weiß Gott all das, was geschehen wird nur aufgrund seiner freien Entschlüsse oder liegt ist der Grund des Vorauswissens in den freien Entscheidungen der Menschen?

Wie wir bereits wissen, antworteten die Thomisten auf die obige Frage, die Grundlage des Vorauswissens seien die göttlichen Entschlüsse; die Molinisten antworteten, die Grundlage liege in den freien Entscheidungen der Menschen. Arnauld kennt diese beiden Antwortmöglichkeiten und versucht sie mit den Bemerkungen von Leibniz logisch in Einklang zu bringen:

Die erste Möglichkeit lautet daher:

Gott weiß, was Adam und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird aufgrund seiner freien Entschlüsse. Dies wäre die Position des Thomismus.

Die zweite Möglichkeit lautet:

Die Grundlage des göttlichen Wissens sind die freien Entscheidungen der Menschen. Dies wäre die Position des Molinismus.

Arnauld glaubt nun aus den Erörterungen von Leibniz zu entnehmen, dass dieser der molinistischen Position nahe stehe. Denn der mögliche Adam ist vor allen freien Beschlüssen Gottes möglich als Idee einer Person im göttlichen Verstand. In dem möglichen Adam kann kein Entschluss Gottes enthalten sein, weil er sonst bereits verwirklicht wäre. Außerdem hatte Leibniz gesagt, Gott habe unter unzähligen möglichen Personen einen Adam gefunden, dem bestimmte individuelle Eigenschaften zukommen und der mit der Zeit eine bestimmte Nachkommenschaft hat. In seiner Voraussicht unzähliger möglicher Personen mit all den Folgen, die sich aus deren Existenz und da-

⁵⁸³ B. A., Leibniz' Bemerkungen zu einem Brief Antoine Arnaulds, 14. Juli 1686, S. 91 – 93 und B. A., Leibniz' Bemerkungen zu einem Brief Antoine Arnaulds, 14. Juli 1686, S. 83 –85.

mit deren freien Entscheidungen ergeben, hat Gott die uns bekannte Person zur Existenz bestimmt. Insoweit würden die Aussagen von Leibniz mit dem Molinismus übereinstimmen. Aber wie passt dazu, dass in Adam als Möglichem die gesamte Nachkommenschaft und alle anderen Verknüpfungen enthalten sind? Diese Bedingung ist nur dann mit dem molinistischen System in Übereinstimmung zu bringen, wenn man zwischen dem möglichen Adam und seiner Nachkommenschaft eine notwendige Verknüpfung annimmt, eine Verbindung, die jedoch zu einer Einschränkung der göttlichen Souveränität führt:

Denn, wie kann es, so Arnauld weiter, eine innere Verbindung, die unabhängig ist von den Entschlüssen Gottes zwischen Adam und allen Individuen seiner Nachkommenschaft geben? Denn diese Individuen sind doch auch ausgewählt aus einer unendlichen Zahl anderer möglicher Individuen. Denn Gott überblickt doch auch das gesamte Leben des Isaak ebenso wie das von Adam. Er entscheidet sich also genauso für die Existenz des Isaak wie für die des Adam. Wie kann daher im Begriff von Adam Isaak enthalten sein unabhängig von den göttlichen Entschlüssen? Ebenso: Wie kann ein Ereignis wie die Menschwerdung Gottes im Begriff des Adam enthalten sein in der Weise, dass es automatisch, also quasi mit Naturnotwendigkeit, aus der Entscheidung für Adam hervorgeht?

Ich möchte diese Problematik noch einmal in ein paar Sätzen aufschlüsseln:

1. Thomismus

- 1.1. Gott weiß aufgrund seiner Beschlüsse, was dem tatsächlichen Adam 0 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Dies wäre Arnauld zufolge eine logische Aussage, da der tatsächliche Adam 0 aufgrund eines göttlichen Beschlusses verwirklicht wird und Gott wegen seiner Allwissenheit auch alle Folgen seines eigenen Beschlusses kennt. Gott kennt und beschließt also als Folgen z. B. die Existenz der Kinder des Adam, alle alttestamentlichen Propheten, die Menschwerdung Jesu Christi usw.

- 1.2. Gott weiß aufgrund seiner Beschlüsse, was demselben Adam 0, nun aber als möglicher gedacht, und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Dies wäre Arnauld zufolge eine unsinnige Aussage, denn in einem möglichen Adam 0 ist kein göttlicher Beschluss enthalten. Beschließt Gott etwas, so verwirklicht es sich mit Sicherheit und man braucht die Unterscheidung zwischen dem möglichen und dem wirklichen Adam 0 nicht. Also hängen die möglichen Begriffe nicht von den göttlichen Beschlüssen ab.

„Mögliche Begriffe“ passen besser zu einem System, in welchem die göttlichen Beschlüsse den Entscheidungen der Menschen nachgeordnet sind:

2. Molinismus

Gott weiß unabhängig von seinen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 0 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Gott weiß unabhängig von seinen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 1 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Gott weiß unabhängig von seinen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 2 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird usw.

Gott entscheidet sich für Adam 0 und wählt damit zugleich dessen Nachkommenschaft, welche er zugleich mit Adam 0 in dessen Begriff gesehen hat.

Diese Aussagen gehören eindeutig in das molinistische System: Gott erkennt in seiner *scientia media* vor dem Ratschluss seines Willens, was der mögliche Adam 0, der mögliche Adam 1, der mögliche Adam 2 usw. in bestimmten Situationen jeweils tun würde. Gott entscheidet sich dann dafür, den möglichen Adam 0 zu verwirklichen. Arnauld sieht nun folgendes Problem:

Hätte Leibniz davon gesprochen, dass in den Begriffen der „Adame“ das enthalten ist, was ihnen selbst zustoßt, so wäre diese Auffassung mit dem Molinismus vereinbar und für ihn verständlich. Nun sind aber auch Personen wie Isaak, Samuel und die Menschwerdung Gottes im Begriff des Adam 0 enthalten. Dies ist nur möglich, wenn es eine notwendige Verbindung zwischen Adam 0 und all diesen Personen gibt, eine Abfolge von Personen und Handlungen, letztlich eine Abfolge einer bestimmten Weltgeschichte, für die Gott

sein Placet gibt, nachdem er diese gleichzeitig mit Adam 0 in seinem mittleren Wissen gesehen hat. Für Adam 1, Adam 2, Adam 3 usw. gilt eben dasselbe: Da in deren möglichen Begriffen bereits alle anderen Personen und Ereignisse enthalten sind und da nach dem Molinismus die Entscheidungen Gottes den menschlichen nachgeordnet sind, hätte sich mit der Wahl von Adam 0 automatisch Isaak, Samuel und die Menschwerdung Gottes, also automatisch unsere Weltgeschichte verwirklicht. Dabei ist es gleichgültig, ob man von Adam 0 oder von einer den nachgeborenen Personen ausgeht. Gott hätte sich mit der Entscheidung für Isaak 0 gleichzeitig für die Reihe mit dem Index 0 entschieden, ebenso mit der derjenigen für Isaak 1 gleichzeitig für die Reihe mit dem Index 1 usw. Auch wenn man von der richtigen Annahme ausgeht, Gott habe alle Personen und Ereignisse aller möglichen Weltgeschichten in einem Blick gesehen, so hätte er dennoch eine der vollständigen Reihen Adam 0, Adam 1, Adam 2 usw. nehmen müssen.⁵⁸⁴

In seiner Antwort gibt Leibniz zu, dass der individuelle Begriff der Person, so wie er ihn versteht, weder ganz mit dem molinistischen, noch ganz mit dem thomistischen System vereinbar ist; er beschreibt einen Mittelweg zwischen Molinismus und Thomismus: Der Begriff enthält nicht nur alles, was mit dieser Person verknüpft ist, sondern auch den Beschluss Gottes für diese Option, und zwar nicht als wirklichen, sondern als möglichen Beschluss. Was die Prädikate, die zum Begriff einer möglichen Personen gehören, betrifft, nimmt Leibniz Anleihe beim Molinismus; der mögliche Beschluss, der mit Begriff verbunden ist, beschreibt die Anleihe beim Thomismus.

Die Reihen von Nr. 2 lauten daher bei Leibniz folgendermaßen:

Gott weiß abhängig von seinen möglichen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 0 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Gott weiß abhängig von seinen möglichen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 1 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird.

Gott weiß abhängig von seinen möglichen Beschlüssen, was dem möglichen Adam 2 und seiner Nachkommenschaft zustoßen wird usw.

⁵⁸⁴ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Leibniz, 13. Mai 1686, S. 59 – 61.

Gott sieht zugleich den möglichen Adam 0 + möglichem Beschluss, den möglichen Isaak + möglichem Beschluss, den möglichen Samuel + möglichem Beschluss usw. in ihren individuellen Begriffen zusammen mit allen Verbindungen (+ entsprechende mögliche Beschlüsse), die zu ihnen gehören (= eine bestimmte mögliche Welt), und auch alle anderen möglichen Welten, welche den Reihen Adam 1, Adam 2 usw. zugehören, und wählt in einem einzigen Beschluss die mögliche Welt mit Adam 0 aus, welche so zu unserer wirklichen Welt wird.

Ich möchte die Sicht von Leibniz wieder mit dem Beispiel des Soldaten erläutern:

Der Soldat auf Wache denkt darüber nach, ob er seinen Posten verlassen und seine Freunde vom Duell abhalten soll. Er weiß um die schwere Sünde, die er begehen würde, und bedenkt die Folgen, die möglicher Weise eintreten, wenn er seinen Posten verlässt. Nach einiger Zeit trifft er aufgrund der Ergebnisse seines Nachdenkens eine Willensentscheidung. Er verlässt seinen Posten und trifft seine Freunde. Nun muss er wieder abwarten, wie seine Freunde reagieren und abermals darüber nachdenken, wie er aufgrund dieser Reaktion handeln soll. Übertragen wir nun dieses Beispiel auf Gott, so würde dieser in einem einzigen Blick alle möglichen Entscheidungen mit allen möglichen Folgen sehen und eine einzige Entscheidung treffen.⁵⁸⁵

Aus der abschließenden Bemerkung von Arnauld⁵⁸⁶ ist zu erkennen, dass es Leibniz nicht gelungen ist, ihm den Zusammenhang zwischen dem Begriff der Person und der Auswahl einer Weltordnung verständlich zu machen. Dies ist jedoch nicht verwunderlich, kann man doch aus den Antworten von Leibniz aus diesem Briefwechsel allein seine Lehre der menschlichen Person im Zusammenhang mit der Vorsehung Gottes nicht nachvollziehen. Dies habe ich gleichsam auf indirekte Weise gezeigt, indem ich bei der Interpretation des Dialogs vieles von dem berücksichtigen musste, was ich in der vorliegenden Untersuchung erarbeitet habe.

⁵⁸⁵ Vgl. B. A., Leibniz' Bemerkungen zu einem Brief Antoine Arnaulds, 14. Juli 1686, S. 85– 87.

⁵⁸⁶ Vgl. B. A., Antoine Arnauld an Leibniz, 28. September 1686, S. 161.

G.2.4. Graphische Zusammenfassung (Briefe an Arnauld und Theodizee)

(S. Graphik Person und Vorsehung/Leibniz C 3)

G.2.4.1. Grundsätzliche Überlegungen zum Denken von Leibniz

Ich möchte nun die vorangegangenen Kapitel an Hand einer Graphik zusammenfassen, um ein Gesamtbild des Verhältnisses der menschlichen Person zur göttlichen Vorsehung erhalten. Dazu muss ich jedoch zunächst ein paar grundsätzliche Bemerkungen über das Denken von Leibniz, so wie es sich bis jetzt gezeigt hat, vorausschicken:

1. Es ist demjenigen nicht möglich, Leibniz zu verstehen, der seine Stellung im Streit zwischen Molinisten und Thomisten übersieht. Seine Position in dieser Frage ist gleichsam der Rahmen, in welchem die Einzelprobleme, sei es seine Lehre über die Monade bzw. die menschliche Person, sei es die Lehre von der göttlichen Vorsehung und der b. a. m. W. eingeordnet werden müssen.
2. Diese einzelnen Lehren stehen wiederum in einem so engen Zusammenhang, dass man sie nicht isoliert voneinander verstehen kann. Es ist wie bei einem Puzzle: Man muss die Stellung jedes einzelnen Puzzleteiles im Gesamtbild kennen, um dieses selbst zusammensetzen zu können. Denn Leibniz geht weniger von einzelnen Problemen aus, die er analysiert, um sie schließlich mehr oder weniger schlüssig in ein Gesamtbild zu integrieren; er geht vielmehr von der Einheit der Wirklichkeit aus. Diese Wirklichkeit, so wie Leibniz sie sieht, besteht aus zwei Polen: Das Gottesbild mit seiner bis zur letzten Konsequenz durchgehaltenen Vollkommenheit der göttlichen Güte, Weisheit und Macht führt zur Annahme der b. a. m. W. Dies ist der eine Pol seines Denkens. Der andere Pol ist die Lehre vom Individuum als Monade und von der Person als vernünftiger Monade. Beide Pole schließen die es-

chatologische Dimension ein: Die menschliche Person ist konstituiert durch alles, was ihr jemals zustößt, wobei ihre eigenen Entscheidungen ihre moralische Identität formen, nach der sie einmal von Gott gerichtet werden wird. Ebenso ist die von Gott geschaffene Welt nur deshalb die beste der möglichen, weil sie das Gericht Gottes einschließt.

3. Leibniz ist deshalb so schwer zu verstehen, weil er – um im Bild zu bleiben – in bestimmten Schriften immer nur einzelne Puzzleteile erläutert: In der Theodizee sucht man vergeblich den Begriff der Person, der alles enthält, was ihr jemals zustoßen wird, in der Monadologie und in den Briefen an Arnauld findet man wenig von der b. a. m. W. oder der Konstitution der Person durch ihre moralische Identität. Besonders für Antoine Arnauld war es daher nahezu unmöglich, zu begreifen, warum der Personenbegriff von Leibniz keine Aufhebung der Willensfreiheit, sowohl der menschlichen als auch der göttlichen, nach sich ziehen soll. Er hätte zumindest die Lehre vom Wissen Gottes aus der „Causa Dei“, den Unterschied zwischen den notwendig möglichen, den zufällig möglichen und den zufällig verwirklichten Gegenständen sowie den Zusammenhang mit der Auswahl einer Welt kennen müssen, allein, um wirklich verstehen zu können, was Leibniz unter einer hypothetischen Notwendigkeit versteht. Er hätte vor seinem Briefwechsel mit Leibniz das Kapitel über die Identität in den „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ lesen müssen, um begreifen zu können, dass nicht Gott allein den Begriff der Person bildet, sondern dass sich die Person zugleich durch ihr eigenes freies Handeln konstituiert (oder m. a. W. ihre eigene moralische Identität schafft) und so gleichsam an der Bildung des Begriffes beteiligt ist, den Gott von ihr hat.
4. Eine weitere Verständnisschwierigkeit kommt von der Veränderung der Begriffe: Leibniz weitete den Begriff der Vorherbestimmung, welcher in der Tradition gnadentheologisch gemeint war, aus, und meint nun die Auswahl Gottes unserer Welt mit allen in ihr geschehenden Einzelheiten. Dasselbe gilt für den Begriff der Vorsehung; er meint nicht mehr

den Plan für unsere Welt allein, sondern die Voraussicht aller möglichen Welten. Die Begriffe, mit denen in der Tradition das Wissen Gottes beschrieben wurde, füllte er teilweise „unter der Hand“, also ohne darauf hinzuweisen, mit einem anderen Inhalt.

G.2.4.2. Person und Vorsehung – graphische Zusammenfassung⁵⁸⁷

Wir betrachten noch einmal den Würfel aus dem Kapitel G.2.2.6. (Graphik Person und Vorsehung/Leibniz C 3) und ergänzen ihn um die fehlenden Flächen, die beiden Seitenflächen und die vordere Fläche, wobei letztere durchsichtig ist.

Nach Thomas können wir uns die Gesamtheit der Ideen in Gott vorstellen als Summe derjenigen Dinge, die nie verwirklicht (scientia simplicis intelligentiae), und derjenigen Dinge, die verwirklicht werden (scientia visionis). Leibniz füllt jedoch den Begriff der scientia simplicis intelligentiae mit einem ganz anderen Inhalt:

Die ***scientia simplicis intelligentiae*** enthält nun einmal das Wissen um die notwendigen und möglichen Dinge und deren Verbindungen. Der Begriff Mensch, verstanden als ein vernünftiges Lebewesen, ist von seiner Definition her notwendig, die tatsächliche Verwirklichung von Menschen ist nur hypothetisch notwendig. Wenn Gott Menschen erschaffen will, muss er sie notwendiger Weise als vernünftige Lebewesen erschaffen, ansonsten würde er sich selbst widersprechen.

Der Begriff „Mensch als vernunftbegabtes Lebewesen“ ist notwendig. Dies ist der erste Schritt. In einem zweiten Schritt denken wir diesen Menschen als einzelnen und nennen ihn Adam 0. In einem dritten Schritt denken wir Adam mit den Verbindungen, die direkt zu ihm gehören. Gott kennt nicht nur den Begriff des Menschen als Allgemeinbegriff, er kann auch den Begriff des Adam 0 mit seinen Verbindungen definieren. Dieser Begriff enthält zum einen alles, was Adam 0 jemals in seinem Leben zustoßen würde. Als Begriff

⁵⁸⁷ In dieser Zusammenfassung finden sich viele Wiederholungen. Dies liegt an der Einheitschau von Leibniz, also daran, dass ihn nur derjenige versteht, der das Ganze im Blick hat.

ist er notwendig, d. h. er existiert mit diesen Inhalten im Geiste Gottes. Ebenso sind unendlich viele andere Begriffe im göttlichen Geist, Adam 1, Adam 2 usw. enthalten, d. h. diesen Menschen würden jeweils andere Dinge in ihrem Leben zustoßen. In einem vierten Schritt denken wir nun Adam 0 mit allen Verbindungen, die indirekt zu ihm gehören, d. h., der Begriff des Adam wird erweitert zu einer ganzen Welt, deren Glied er ist. Ebenso existieren im göttlichen Geist Begriffe für Adam 1 und Adam 2 usw. mit der jeweiligen Welt. Diese Begriffe der notwendigen und möglichen Welten sind Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae**; sie füllen die obere Grundfläche des Würfels aus. Desgleichen schaut Gott eine unendliche Anzahl möglicher Welten, in denen keine vernünftigen Lebewesen vorkommen, die Verantwortung für ihr Tun übernehmen können und müssen, oder andere mit höheren Lebewesen, deren Definition sich von der des Menschen unterscheidet usw.

Zusammenfassung: Die Gegenstände der ursprünglichen scientia necessaria werden bei Leibniz zu dem Teil der Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae**, der die möglichen und notwendigen Dinge umfasst, d. h. die möglichen Welten als Begriffe. Es handelt sich auch bei Leibniz um ein notwendiges Wissen, da Gott diese Begriffe in seinem eigenen Wesen schaut.

In seiner **scientia simplicis intelligentiae** schaut Gott die möglichen und notwendigen Gegenstände mit ihren Verbindungen gleichzeitig als mögliche und zufällige. Diese Begriffe der notwendigen und zufälligen Gegenstände füllen die untere Grundfläche des Würfels aus. Die Welten, welche wir vorher als Begriffe gedacht haben, d. h. die Welt mit Adam 0, diejenige mit Adam 1, diejenige mit Adam 2 usw. denken wir uns nun also unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung. Dieses Wissen könnte man, so Leibniz, als **scientia media** bezeichnen.

Zusammenfassung: Die Gegenstände der ursprünglichen scientia necessaria werden bei Leibniz zu dem Teil der Gegenstände der **scientia simplicis intelligentiae**, der die möglichen und zufälligen Dinge umfasst, d. h. die möglichen Welten unter dem Aspekt ihrer Verwirklichung. Das Wissen um diese Gegenstände könnte man nach Leibniz auch **scientia media** nennen. An-

ders ausgedrückt: Das Wissen der *scientia media* im Sinne Molinas wandelt sich von einem weder notwendigen noch freiem Wissen um die bedingten Gegenstände zu einem notwendigen Wissen um alle Dinge, die möglicher Weise verwirklicht werden, um. Notwendig ist dieses Wissen, weil Gott diese Begriffe in seinem eigenen Wesen schaut. Wie die Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae*** dieselben sind, so sind auch die beiden Grundflächen des Würfels vom Ausmaß her identisch. So wie sich jedoch der Gesichtspunkt der Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae*** unterscheidet, so befinden sich die beiden Flächen des Würfels an einem jeweils anderen Ort, oder anders ausgedrückt: Die Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae*** (die „reinen“ Begriffe) der oberen Fläche spiegeln sich in der unteren Fläche des Würfels und werden damit zu den Begriffen unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung. Eine Welt, und zwar diejenige mit Adam 0, wird ausgewählt.

Zusammenfassung: In seiner ***scientia visionis*** schaut Gott die tatsächlich existierende Welt. Hier übernimmt Leibniz den ursprünglichen Begriff.

Die von Gott zur Verwirklichung ausgewählten Gegenstände bilden unsere Welt, nach Leibniz die beste der möglichen. Sie sind eine Teilmenge der Gegenstände der ***scientia simplicis intelligentiae*** und können unter beiden geschilderten Gesichtspunkten betrachtet werden, als Teilmenge der „reinen“ Begriffe oder über den „Zwischenschritt“ der zufälligen und möglichen Gegenstände als Teilmenge der Gegenstände der ***scientia media***. Deshalb habe ich sie jeweils als Parallelogramm in die obere und die untere Grundfläche eingezeichnet. Betrachtet sich Adam 0 selbst, so sieht er sich selbst als ein einzelnes vernünftiges Lebewesen; er erkennt sein „Ich“. Dies ist die physische Identität, die Identität der Substanz, konstituiert durch seine Seele. Reflektiert er über seine Handlungen, so erkennt er seine moralische Identität, allerdings in unvollkommener Weise, da zu dieser Identität alle Handlungen seines gesamten Lebens, auch diejenigen, an die er sich nicht erinnern kann, gehören. Betrachtet Gott den Adam 0, so sieht er nicht nur dessen moralische Identität ganz, d. h. diejenigen Prädikate des Personenbegriffes von Adam 0, welche dessen Handlungen beschreiben. Er sieht alle

Prädikate und damit alle Verküpfungen des Adam 0 mit der zu ihm gehörenden Welt. Diese Welt, die unsere, zu der Adam 0 gehört, wird endgültig zur besten aller möglichen durch das göttliche Gericht, in dem Adam 0 gemäß seiner Handlungen, d. h. seiner moralischen Identität, beurteilt werden wird. Diese Beurteilung ist gerecht, weil Adam 0 seine moralische Identität alleine gebildet hat, indem er in seinem irdischen Leben selbstbestimmt gehandelt hat. Zugleich hat Gott dessen moralische Identität alleine geformt, da er Adam 0 u. a. wegen seiner Handlungen ausgewählt und alle Ursachen, die mit ihm in Verbindung stehen, vor Grundlegung der Welt prästabiliert hat. Auf der hinteren Seitenfläche finden sich daher die beiden entsprechenden Stichpunkte: der Molinismus und der Thomismus. Sie symbolisieren den geschichtlichen Hintergrund: Die Berücksichtigung der Handlungen des Adam 0 als Gründe für die Auswahl stammt aus dem Molinismus; die Auswahl selbst und die prästabilierte Harmonie aus dem Thomismus. Auf der rechten und der linken Seitenfläche finden wir die Abhandlungen von Leibniz, die man beachten muss, um die göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung und die menschliche Person in seinem Sinne zusammenschauen zu können. Wie die moralische Identität des Adam 0 gleichzeitig von ihm selbst gebildet und gleichzeitig von Gott bewirkt wird, können wir uns nicht vorstellen. Ebenso können wir die Frage nicht beantworten, warum ausgerechnet Adam 0 mit der zu ihm gehörenden Welt ausgewählt worden ist.

H. Vergleich - Person und Vorsehung bei Thomas von Aquin und G. W. Leibniz

H.1. Vorsehung

H.1.1. Vergleich der Auffassung des Leibniz mit der Lehre des Hl. Thomas über die Macht Gottes in der Summa Theologiae

Zwei Artikel der Quaestio 20 über die Macht Gottes sind von herausragender Relevanz, um die Frage zu beantworten, ob nach Thomas von Aquin unsere Welt als die bestmögliche zu bezeichnen ist. In a 5 stellt der hl. Thomas zunächst die Frage, ob Gott das tun kann, was er nicht tut.

H.1.1.1. Artikel 5- Kann Gott das tun, was er nicht tut?

In a. 5 unterscheidet Thomas zwei verschiedene gegnerische Auffassungen, nach denen die Allmacht Gottes eingeschränkt wird; einmal die Ansicht, Gott handele aus einer Notwendigkeit seiner Natur heraus, zum anderen die Ansicht, dass die göttliche Macht auf diesen Lauf der Dinge festgelegt sei wegen der Ordnung der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit.⁵⁸⁸

Aufschlussreich ist seine Begründung für die Ablehnung dieser Positionen: Die Wesenheit Gottes fällt mit seiner Weisheit und seiner Allmacht zusammen, daher kann Gott alles, was er erkennt, und umgekehrt weiß er alles, was er kann. Die göttliche Weisheit kann aber nicht beschränkt werden auf das, was Gott geschaffen hat, denn die geschaffenen Dinge sind zwar auf die göttliche Güte als Endzweck hin geordnet; diese stellt sich jedoch nicht erschöpfend in der tatsächlich geschaffenen Welt dar, da Gottes Güte diese Welt bei weitem überragt. Es kann also auch ein anderer Lauf der Dinge von Gott ausgehen. Weder die Weisheit noch die Gerechtigkeit sind auf diese

⁵⁸⁸ S. Theol. I, q 25, a. 5, corp. art.: "Alii vero dixerunt quod potential divina determinatur ad hunc cursus rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur."

Ordnung festgelegt;⁵⁸⁹ die Macht Gottes umfasst viel mehr, als sein Wille auswählt; Gott hätte eine ganz andere Welt erschaffen können.

Wäre die göttliche Macht auf diesen Lauf der Dinge festgelegt wegen der Ordnung der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, dann stünde der Endzweck, die göttliche Güte, im Verhältnis zu den um der göttlichen Güte geschaffenen Dingen: Nur wenn bestimmte Dinge, diejenigen, welche unsere Weltordnung ausmachen, geschaffen werden, wird der Güte Gottes genüge getan.⁵⁹⁰

In der Antwort zum ersten Einwand bringt Thomas eine Unterscheidung hinsichtlich der göttlichen Macht, welche seine Stellungnahme noch besser beleuchtet:

Wenn die Allmacht für sich betrachtet wird, dann spricht man davon, dass Gott es kann aufgrund der Macht überhaupt (*secundum potentiam absolutam*). Wird die Allmacht aber im Zusammenhang mit dem von der Gerechtigkeit geleiteten Willen betrachtet, dann spricht Thomas von einem Können aufgrund der ordentlichen Macht (*de potentia ordinata*).⁵⁹¹

Betrachtet man nun die Macht unter dem Gesichtspunkt der *potentia absoluta*, so gibt es für Gott keine absolute Notwendigkeit hinsichtlich der Erschaffung einer bestimmten Welt.⁵⁹²

Thomas wirft den hier gemeinten Gegnern offensichtlich vor, dass diese die Macht Gottes *de potentia absoluta* auf die Macht Gottes *de potentia ordinata* beschränken.

Eine derartige Beschränkung der Macht Gottes wäre konsequent zu Ende gedacht mit der ersten zurückgewiesenen Position sachlich identisch: Gott hätte bei der Erschaffung der Welt keine Auswahl gehabt; er würde aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus handeln.

Ist nun aber diese göttliche Macht eine willkürliche, oder ist sie nicht doch an Gerechtigkeit und Weisheit gebunden, und wenn ja, in welcher Weise?

⁵⁸⁹ S. Theol. I, q. 25, a 5, ad 1: "[...] nec sapientia et justitia Dei determinatur ad hanc ordinem [...]"

⁵⁹⁰ Vgl. S. Theol. I, q 25, a 5, corp. art.

⁵⁹¹ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a 5, corp. art. und ad 1.

⁵⁹² S. Theol. I, q. 25, a 5, ad 1: „Secundum hoc, dicendum est quod Deus alia potest facere de potentia absoluta [...]"

Man muss, so Thomas, die Aussage: Gott könne nur das tun, was für ihn angemessen und gerecht sei,⁵⁹³ richtig verstehen, nicht so, dass nur eine einzige bestimmte Weise des Handelns möglich ist, denn so wäre die Macht wieder beschränkt, sondern der Sinn muss folgendermaßen lauten:

„Gott kann nur das machen, was, wenn er es täte, angemessen und gerecht wäre.“⁵⁹⁴

Die geschaffenen Dinge sind kein Maß für die Macht Gottes; es gilt vielmehr der umgekehrte Schluss: Unter vielen Möglichkeiten, welche alle seine Gerechtigkeit und Weisheit zeigen würden, wählt Gott eine aus.

Aus dem Ganzen wird klar, worum es Thomas im Artikel 5 eigentlich geht:

Die Macht Gottes im Sinne der *potentia absoluta* darf nicht beschränkt werden auf die tatsächliche Schöpfung, als habe er keinerlei Auswahl gehabt.

Deshalb wären folgende Schlussfolgerungen falsch:

Von Gott aus gesehen:

Gott musste so handeln, weil nur diese Ordnung der Dinge seiner Gerechtigkeit und Weisheit angemessen ist.

Vom Menschen aus gesehen:

Wir sehen diese Ordnung der Dinge und schließen daraus, dass Gott nur so handeln konnte, weil nur diese Ordnung der Dinge seiner Gerechtigkeit und Weisheit angemessen ist.

Folgende Schlussfolgerungen wären richtig:

Von Gott aus:

Gott hat aus verschiedenen Möglichkeiten diese Ordnung der Dinge ausgewählt, und diese ist, ebenso wie andere, nicht gewählte Möglichkeiten, seiner Gerechtigkeit und Weisheit angemessen.

Vom Menschen aus gesehen:

Wir sehen diese Ordnung der Dinge und schließen daraus, dass Gott dieselbe gewählt hat, weil diese seiner Gerechtigkeit und Weisheit angemessen ist, wir wissen aber, dass Gottes Macht größer ist, dass er auch andere Möglichkeiten gehabt hätte.

⁵⁹³ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a.5, corp. art.

⁵⁹⁴ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a 5, ad 2.

H.1.1.2. Artikel 6: Kann Gott, was er macht, besser machen?

Erst in a 6 geht es um die Frage nach der Qualität einer bestimmten Weltordnung.

Entscheidend ist auch, dass es in diesem Artikel hauptsächlich um Einzeldinge geht, nur an einer Stelle um den Weltzusammenhang.

Zunächst betrachtet Thomas die Dinge, die realiter geschaffen sind:

Die Güte eines Dinges kann, so Thomas, in zweifacher Hinsicht betrachtet werden, einmal gemäß dem Wesen, der *essentia rei*. Z. B. gehört das Vernünftig-Sein zum Wesen des Menschen; würde man hier etwas verändern, ergäbe sich ein Wesensunterschied mit der Folge, dass es sich nicht mehr um einen Menschen handeln würde.

Was außerhalb der *essentia rei* liegt, kann verbessert werden, z. B. kann Gott bewirken, dass ein Mensch tugendhafter wird.⁵⁹⁵

In dieser Hinsicht können die geschaffenen Dinge ständig verbessert werden, denn da sie kontingent sind, erreichen sie nie Vollkommenheit, sonst wären sie selbst Gott.

Sodann betrachtet Thomas die Dinge, die potentiell geschaffen werden könnten, die *potentia absoluta*, so gesehen hätte Gott zu jedem beliebigen, jetzt existierenden Ding, ein besseres schaffen können.⁵⁹⁶

Wie steht es nun um den gesamten Weltzusammenhang: Könnte dieser besser sein?

Die Güte des Alls beurteilt Thomas gemäß der Ordnung der Dinge; Gott hat die tatsächlich geschaffenen Dinge in optimaler Weise geordnet, durch die Verbesserung eines Einzeldinges würde diese jetzige Ordnung gestört, in diesem Fall würde sich keine Verbesserung des Gesamten ergeben. Es wären allerdings andere Ordnungen der Welt möglich, die besser wären als die jetzige. Durch Hinzufügung eines einzigen besseren Dinges zu der jetzigen

⁵⁹⁵ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a. 6, corp. art. und ad 1.

⁵⁹⁶ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a. 6, corp. art. und ad 1.

Weltordnung ergäbe sich insgesamt eine andere Ordnung, die besser wäre, die aber Gott nicht gewählt hat.⁵⁹⁷

H.1.2.2.1. Exkurs: Die Begriffe *cursus rerum* und *ordo*

Bevor ich die Auffassung des hl. Thomas mit der von Leibniz vergleiche, muss ich untersuchen, was Thomas unter dem Ausdruck Lauf der Dinge, lateinisch: *cursus rerum*, versteht. Dieser Terminus kommt in den Schriften des hl. Thomas insgesamt nur zwölfmal vor.⁵⁹⁸

Dreimal steht dieser Begriff in der Antwort zum Artikel 5, einmal in der Quaestio 22 über die Vorsehung, wo er sich auf den Plan Gottes für den Verlauf der Welt bezieht, also mit Sicherheit geschichtlich gemeint ist. Der Begriff Ordnung, lateinisch: *ordo* kommt allein siebenmal in der Antwort zum Artikel 5 vor. Was bedeutet also der Begriff *cursus rerum* im Vergleich zu Begriff *ordo* im corpus articuli des Artikels 5?

Um diese Frage zu beantworten, will ich nun die Antwort nach dem Gesichtspunkt der Verwendung der Begriffe *ordo* und *cursus rerum* untersuchen:

1. „So könnten aus dem Wirken Gottes keine anderen Dinge oder keine andere Ordnung der Dinge hervorgehen, als wie jetzt besteht. – Wir haben aber schon dargelegt (19,3), dass Gott nicht aus einer Notwendigkeit handelt, sondern dass sein Wille die Ursache aller Dinge ist, und dass auch sein Wille nicht von Natur aus und notwendig zu diesen Dingen hingeordnet ist. Daher kommt der Lauf der Dinge nicht in der Weise aus einer Notwendigkeit von Seiten Gottes, dass nichts anderes kommen könnte.“⁵⁹⁹

Im ersten Satz wird die Ordnung als Summe von allen einzelnen Dingen gesehen. Sodann setzt Thomas den Lauf der Dinge mit dieser Ordnung

⁵⁹⁷ Vgl. S. Theol. I, q. 25, a 6, ad 3, Vgl. auch a 5, ad 3: « Unde, licet iste rebus quae nunc sunt, nullus alius *cursus* esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.»

⁵⁹⁸ Vgl. Index Thomisticus (*cursus rerum*) in: www.corpusthomicum.org

⁵⁹⁹ S. Theol. q. 25, a. 5, corp. art.

gleich. Hier handelt es sich um die Widerlegung derjenigen, welche sagen, dass Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus handle.

2. „Andere dagegen sagten, die göttliche Macht sei auf diesen Lauf der Dinge festgelegt wegen der Ordnung der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit, ohne die Gott nichts tue. – Da aber die Macht Gottes, die seine Wesenheit ist, nichts anderes ist als Gottes Weisheit, so kann man sinngemäß sagen, dass nichts in Gottes Macht steht, was nicht in der Ordnung der göttlichen Weisheit steht, denn die göttliche Weisheit umfaßt das ganze Können der Macht. Aber dennoch erschöpft die Ordnung, die von der göttlichen Weisheit in die Dinge hineingelegt wurde und worin das Wesen der Gerechtigkeit besteht (21, 4) die göttliche Weisheit nicht so, dass die göttliche Weisheit auf diese Ordnung beschränkt wäre. Denn es ist offensichtlich, dass der ganze Grund für die Ordnung, die der Weise den von ihm geschaffenen Dingen auferlegt, vom Endzweck genommen wird. Wenn also der Endzweck zu den um des Endzweckes willen geschaffenen im Verhältnis steht, so wird die Weisheit des Schaffenden beschränkt auf eine bestimmte Ordnung. Die göttliche Güte aber ist ein Endzweck, der unverhältnismäßig die geschaffenen Dinge überragt. Darum wird die göttliche Weisheit nicht auf eine bestimmte Ordnung der Dinge so festgelegt, dass nicht ein anderer Lauf der Dinge von ihr ausgehen könnte. Also muss man schlechthin sagen, dass Gott anderes schaffen kann, als was er schafft.“⁶⁰⁰

Aus dem Text geht hervor, dass die Begriffe Lauf der Dinge und Ordnung weitgehend deckungsgleich zu sein scheinen: Gott entscheidet sich dafür, bestimmte Geschöpfe, welche in ihrer Summe eine sinnvolle Weltordnung bilden, zu verwirklichen. Diese Ordnung bringt seine Gerechtigkeit und Weisheit zum Ausdruck. Gott hätte sich jedoch für andere Geschöpfe und damit für eine andere Weltordnung entscheiden können. Auch diese Ordnung hätte seine Weisheit und Gerechtigkeit gezeigt. Im Fazit seiner Beweisführung verwendet Thomas sodann die Begriffe Ordnung und Lauf der Dinge

⁶⁰⁰ S. Theol. q. 25, a. 5, corp. art.

synonym. Letzteres gilt auch, wenn man sich den gesamten Artikel 5 anschaut: Wenn Thomas von einem Lauf der Dinge oder vor einer Ordnung der Dinge oder nur von Ordnung spricht, so meint er – zumindest gilt dies für q. 25, a. 5 – eher eine statische Ordnung, also die Summe der Güter, die von Gott gemäß ihrer Teilhabe an der göttlichen Gutheit geschaffen wurden, und weniger einen geschichtlichen Weltverlauf.

H.1.1.3. Vergleich mit Leibniz auf der Basis von Artikel 5

H.1.1.3.1. Vorüberlegungen

Das Fazit des hl. Thomas lautete, dass die Ansicht, Gott sei an diesen Lauf der Dinge gebunden wegen der Ordnung der Gerechtigkeit und Weisheit, ohne welche er nichts tue, letztlich auf die Ansicht, Gott handele aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus, zurückzuführen sei.

Den Vergleich möchte ich in folgende zentralen Fragen kleiden:

Lässt sich die Lehre von Leibniz in die Linie der von Thomas widerlegten Auffassungen einordnen? Hat Gott auch nach Leibniz keine Wahl zwischen verschiedenen Ordnungen, da er in Relation zu seiner Schöpfung steht, da er wegen seiner Gerechtigkeit und Weisheit ganz bestimmte Dinge erschaffen muss? Ergibt sich gar daraus ein bestimmter geschichtlicher Weltverlauf – gleichsam automatisch?

Wenn sich ein ganz bestimmter geschichtlicher Weltverlauf – gleichsam automatisch – ergibt, gilt dann nicht auch dasselbe für die Erlösungsordnung? Verläuft dann nicht auch die Heilsgeschichte nach einem vorherbestimmten Muster? Falls sich diese Konsequenzen aus der Lehre von der *b. a. m. W.* ergeben, ist dann nicht die Personalität Gottes geleugnet, da ein Wesen ohne Wahlfreiheit keine Person im eigentlichen Sinne ist?⁶⁰¹

In der Beantwortung dieser Fragen wird sich zeigen, ob sich mein schon im Kapitel über die „Causa Dei“ geäußelter Verdacht erhärten wird, die Kritik an Leibniz leite sich nahezu ausschließlich davon ab, dass seine Lehre mit der

⁶⁰¹ Vgl. Die Vorsehung Gottes als zentraler Begriff in der Abhandlung „Causa Dei“.

des Abaelard gleichgesetzt und mit den Argumenten des hl. Thomas im Artikel 5 der Quaestio über die Macht Gottes widerlegt wurde.

In der Schrift „Causa Dei“ ist die Rede von der b. a. m. W. heilsgeschichtlich und eschatologisch gemeint. Wie ich in meinen Fragen andeutete, könnte sich die Kritik des hl. Thomas jedoch auf einen heilsgeschichtlich-eschatologisch verstandenen Weltbegriff ebenso anwenden lassen, und zwar dann, wenn Gott in der oben beschriebenen Relation zu seiner Schöpfung stehen würde, wenn er bestimmte Geschöpfe erschaffen und diese in eine bestimmte Ordnung bringen müsste.

Noch ein weiterer Punkt spielt in der „Causa Dei“ eine wichtige Rolle: Leibniz denkt immer von Gott, genauer gesagt, von seiner Vollkommenheit aus. Thomas hingegen denkt von der menschlichen Erfahrung aus. Daraus ergibt sich eine weitere Frage: Ist dieser Umstand von Bedeutung? Bevor wir diese Fragen beantworten können, müssen wir jedoch zunächst untersuchen, ob die b. a. m. W. auch in der „Theodizee“ eschatologisch zu verstehen ist, bzw. ob es eine zeitliche Entwicklung bei Leibniz in dieser Frage gibt.

H.1.1.3.2. Ist die b. a. m. W. auch in der „Theodizee“ eschatologisch gemeint?

Im III. Teil der „Theodizee“ stellt Leibniz die Frage, ob das Gute in der Welt das moralische und das physische Übel übertrifft.⁶⁰²

Um diese Frage bejahen zu können, bezieht Leibniz wie in der „Causa Dei“ das Schicksal des Menschen nach dem Tode in seine Überlegungen mit ein. In diesem Zusammenhang widerspricht er der augustinischen Auslegung von 1 Tim 2, 4:

„sagt derselbe Apostel: Gott wolle, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, was ich nicht im Anschluß an einige Stellen bei Augustinus so auslegen möchte, als ob es besagte, nur die seien gerettet, deren Heil Gott wolle [...]. Ich sage statt dessen lieber, es gibt niemanden, dessen Heil nicht Gegenstand seines Willens sei, insofern stärkere

⁶⁰² Vgl. Theod., Gerhardt VI 273-287.

Gründe es zulassen, wonach Gott nur die rettet, welche den ihnen angebotenen Glauben bewahren und sich ihm vermöge der ihnen gewährten Gnade hingeben, soweit es mit der Unverletzlichkeit des Planes seiner Werke, der der allerbeste ist, in Harmonie steht.“⁶⁰³

Die eschatologische Dimension gehört somit auch in der „Theodizee“ zur b. a. m. W. Dies bedeutet nur, dass „Welt“ über die irdische Geschichte hinausgeht.

H.1.1.3.3. Wann ist die b. a. m. W. nach der „Theodizee“ verwirklicht?

Leibniz verweist im II. Teil der „Theodizee“ auf einen gewissen Herrn Diroys, welcher den Gedanken der b. a. m. W. folgendermaßen verstand:

Die Erschaffung des Besten kann nur so geschehen, dass eine Welt von besten Einzeldingen geschaffen wird, welche sich nicht mehr ändern, d. h., die Kontingenz wäre aufgehoben, denn – so die Begründung – jede Änderung kann nur in einem Wechsel vom Besseren zum Schlechteren oder umgekehrt erfolgen.⁶⁰⁴

Diroys interpretiert also die b. a. m. W. als eine Art Museum von Gutheiten, von optimalen Dingen, die – zusammengezählt – in ihrer Summe die *beste Welt* ergäben. Optimal blieben die einzelnen Dinge wie die Summe nur, wenn sie sich nicht mehr veränderten. Leibniz leugne also, so Diroys, die Kontingenz der Welt und somit ihr geschichtliches Werden.

Leibniz antwortet mit einer Differenzierung zwischen der Art einer Güte und dem Grad:

Jemand geht an einem Vormittag in ein Konzert und genießt eine wunderbare Symphonie, am Nachmittag besucht derjenige dann eine Ausstellung von Gemälden. Der Genuss kann dem Grade nach gleichgroß sein, auch wenn die Objekte des Genusses wechseln.⁶⁰⁵

„So kann das Beste in ein anderes verwandelt werden, das ihm nicht nachsteht und es auch nicht übertrifft: aber es besteht immer eine Ordnung zwischen ihnen, und zwar die bestmögliche. Fassen wir die ganze Folge der

⁶⁰³ Theod., Gerhardt VI 286-287.

⁶⁰⁴ Vgl. Theod., Gerhardt VI 237.

⁶⁰⁵ Vgl: Theod., Gerhardt VI 237.

Dinge ins Auge, so gibt es nichts, was dem Besten gleichkäme; wohl aber kann ein Teil dieser Folge einem anderen gleich sein.“⁶⁰⁶

Leibniz widerlegt also zunächst Diroys, indem er sagt, dass es nicht nur einen Wechsel vom Schlechten zum Besseren oder umgekehrt geben könne, sondern auch vom Guten zum Gleichguten. Er spricht von einer Folge von Dingen, von einem geschichtlichen Weltverlauf. Man könnte sich jedoch die Geschichte der Welt in einzelne, jeweils gleich gute (bestmögliche) Abschnitte geteilt denken, was sich jedoch nicht mit Sicherheit aus dieser Antwort ableiten lässt. Leibniz könnte auch meinen, dass nur einige Teile gleich gut, bestmöglich sind, da er am Ende sagt, ein Teil dieser Folge könne einem anderen Teil gleich sein. Mit Sicherheit ist er aber der Auffassung, dass der geschichtlich und heilsgeschichtlich verstandene Weltverlauf insgesamt *der* beste ist, und, falls man sich diesen Weltverlauf in Abschnitte eingeteilt denkt, die Ordnung zwischen diesen Abschnitten die beste ist.

Leibniz führt in seiner Entgegnung der Interpretation der b. a. m. W. durch Diroys noch eine weitere Möglichkeit an:

„Die ganze ‚unendliche Folge der Dinge‘ könnte die bestmögliche sein, „obwohl das in der ganzen Welt Existierende zu jedem Zeitpunkt nicht das Beste ist. Das Universum könnte also von Tag zu Tag besser werden, wenn die Natur der Dinge so eingerichtet wäre, dass das Beste nicht mit einem Schlage erreicht werden dürfte. Aber die Probleme sind für uns zu schwer.“⁶⁰⁷

Die verschiedenen Möglichkeiten also sind:

1. Der Weltverlauf besteht aus einzelnen, jeweils gleich guten (bestmöglichen) Abschnitten. Die Welt ist insgesamt die beste aller möglichen, und die Ordnung zwischen den einzelnen Abschnitten ist die bestmögliche.
2. Der Weltverlauf besteht aus Abschnitten unterschiedlicher Qualität, wobei einige davon die höchste Qualität innehaben (bestmöglich sind). Die Welt ist insgesamt die beste aller möglichen, und die Ordnung zwischen den einzelnen Abschnitten ist die bestmögliche.

⁶⁰⁶ Theod., Gerhardt VI 237.

⁶⁰⁷ Theod., Gerhardt VI 237.

3. Der Weltverlauf könnte von Tag zu Tag besser werden, wenn die Natur der Dinge so eingerichtet wäre, dass das Beste nicht mit einem Schlag erreicht werden dürfte. Die b. a. m. W. wird erst am Ende durch das göttliche Gericht (s. 1.4.2.) erreicht. Auch hier ist die Ordnung zwischen den Abschnitten die bestmögliche.

H.1.1.3.4. Gibt es eine Entwicklung in der Lehre von Leibniz in dieser Frage?

Leibniz sieht zu dem Zeitpunkt der Gespräche mit der Königin Sophie Charlotte also zwei grundsätzliche Möglichkeiten: Entweder ist die b. a. m. W. schon von Anfang an da und hält sich trotz der Veränderung der Dinge durch, oder aber sie entwickelt sich erst im Laufe der Zeit, entweder indem die Qualität wechselt und sich bessere und schlechtere Perioden abwechseln, oder indem die Qualität kontinuierlich steigt.

Die Gespräche, welche zur Herausgabe der „Theodizee“ im Jahre 1710 führten, müssen vor 1705, dem Tod der Königin, stattgefunden haben. 1710 kam auch die Abhandlung „Causa Dei“ heraus.⁶⁰⁸

Immanuel Gerhardt führt in seiner Gesamtausgabe,⁶⁰⁹ welche die Schriften von Leibniz in historischer Reihenfolge enthält, die „Causa Dei“ zusammen mit den Anhängen zur „Theodizee“ und einer kleinen auf Deutsch geschriebenen „Theodizäa“ als Unterkapitel im Kapitel „Theodizee“, und dieses ist wiederum ein Unterkapitel im großen Abschnitt der „Philosophischen Schriften“, die bis 1703 entstanden sind. In seiner Einleitung zum Kapitel „Theodizee“ schreibt Gerhardt allerdings nur über die „Theodizee“ selbst. Daraus wird ersichtlich, dass er die kleineren Abhandlungen zur „Theodizee“ zählt und dass alle diese Schriften entweder gleichzeitig oder kurz hintereinander entstanden sind.

Auch Karl Kindt schreibt in der Einführung zur „Causa Dei“ dazu Folgendes: „Mit diesem Hauptwerk (der „Theodizee“ – Anmerkung der Verfasserin) vereinigt, erschienen eine Reihe von Parergon und Paralipomenen, die alle auf

⁶⁰⁸ Vgl. zur historischen Reihenfolge der Arbeiten von Leibniz: Conf. Ph., Kommentar von Otto Saame, S. 219.

⁶⁰⁹ Vgl. Gerhardt VI 3.

das Hauptthema Bezug haben und von denen zwei, als sozusagen ins enge gezogene Kleine Theodizeen, unser besonderes Augenmerk verdienen. Es sind dies [...] der [...] Aufriß der Kontroverse über die Theodizee [...], sodann der von uns herausgegebene, neu übersetzte Traktat „Causa Dei [...]“.⁶¹⁰

Meine Interpretation der Schrift „Causa Dei“ legt die zweite oder die dritte der Möglichkeiten, die allmähliche Entwicklung der b. a. m. W. nahe.

Es wäre daher möglich, dass Leibniz die „Causa Dei“ kurz nach der „Theodizee“ verfasst hat, und sich dort für die zweite oder die dritte Möglichkeit entschieden hat. Denn in der Schrift „Causa Dei“ wird die b. a. m. W. erst endgültig verwirklicht, wenn Gott in seinem Gericht die durch die Übel zerstörte Ordnung wiederherstellen wird. Es genügt also nicht, nur zu fragen, ob die b. a. m. W. eschatologisch zu verstehen ist, sondern auch, wann sie im geschichtlichen Werden verwirklicht ist. Hinsichtlich der Frage nach der b. a. m. W. müssen wir daher den Plan Gottes und die Ausführung des Planes unterscheiden. Vom Plan Gottes aus gesehen, in welchem von Ewigkeit her schon alles enthalten ist, was sich dann zeitlich entfaltet, ist die b. a. m. W. sowohl in der „Theodizee“ als auch in der „Causa Dei“ eschatologisch zu verstehen: Gericht und ewiges Leben sind in beiden Schriften in die b. a. m. W. eingerechnet. Hinsichtlich der Frage, wie Gott diesen Plan ausführt, also hinsichtlich des geschichtlichen Werdens dieser Welt, unterscheiden sich jedoch beide Schriften, insofern sich Leibniz in der „Theodizee“ noch nicht entschieden hat, zu welchem Zeitpunkt diese beste Welt verwirklicht ist, ob schon von Anfang an oder zu irgendeinem Zeitpunkt X der Weltgeschichte oder erst im himmlischen Jerusalem. Die Schwierigkeit, Leibniz in diesem Punkt zu verstehen, scheint mir darin zu bestehen, dass er in seinen Schriften den ewigen Plan Gottes und dessen zeitliche Verwirklichung nicht deutlich genug voneinander abgrenzt. Thomas hingegen unterscheidet sehr klar zwischen dem Plan Gottes (providentia=Vorsehung) und der Ausführung des Planes (gubernatio=Lenkung der Dinge).⁶¹¹

⁶¹⁰ Kindt, Plädoyer, S. 18.

⁶¹¹ Vgl. S. Theol. I, q. 103.

Mit den Begriffen des hl. Thomas könnte man die Lehre von Leibniz also folgendermaßen formulieren: Sieht man die b. a. m. W. von der providentia aus, so ist sowohl in der „Theodizee“ als auch in der Schrift „Causa Dei“ Gericht und ewiges Leben in ihr enthalten. Sieht man hingegen die b. a. m. W. von der gubernatio aus, also von der Frage aus, wann sie im Laufe der Heilsgeschichte endgültig verwirklicht ist, so hat sich Leibniz in der „Theodizee“ noch nicht für eine bestimmte Option entschieden. In der Abhandlung „Causa Dei“ ist er der Auffassung, dass Gott erst in der Neuen Welt die b. a. m. W. verwirklichen wird. Dazu kommt die Verschiedenheit der Perspektive beider Denker: Leibniz denkt von Gott aus; Thomas geht vom Menschen aus.

An dem bisher Erarbeiteten wird, so denke ich, deutlich, dass der Vergleich zwischen der Lehre des Thomas von Aquin und derjenigen des Leibniz auf der Basis von Artikel 5 und Artikel 6 der „Summa Theologiae“ von verschiedenen Seiten aus angegangen werden muss:

H.1.1.3.5. Die verschiedenen Möglichkeiten, die sich aus der Unterscheidung zwischen dem Plan Gottes für die b. a. m. W., dem Zeitpunkt, an dem sie endgültig verwirklicht wird und der Perspektive des Betrachters ergeben. (s. Graphik Vergleich)

In einem nächsten Schritt möchte ich alle Möglichkeiten, die sich aus der Kombination der geschilderten Voraussetzungen ergeben, auführen sowie die Konsequenzen für die Weisheit, die Wahlfreiheit, die Macht und die Gerechtigkeit Gottes. Dabei kann ich jedoch die Frage nicht beantworten, ob Leibniz auf diese Weise auf die Lösung gekommen ist, für welche er sich in der „Causa Dei“ entschieden hat. Da ich jedoch in der „Causa Dei“ mehrere Beispiele der Lösung von philosophischen und theologischen Problemen mit Hilfe mathematischer oder logischer Überlegungen gefunden habe, halte ich es zumindest für wahrscheinlich, dass er die einzig, mögliche Antwort auf

diese Frage auf die von mir nun gezeigte oder auf eine ähnliche Weise gefunden hat.

Folgende Prämissen müssen miteinander kombiniert werden:

1. Die Perspektive geht von Gott aus.
2. Die Perspektive geht vom Menschen aus.
3. Der Plan bezieht das göttliche Gericht sowie dessen Folgen, Himmel und Hölle, mit ein.
4. Der Plan ist innerweltlich gemeint.
5. Gott führt seinen Plan so aus, dass die b. a. m. W. erst nach dem Gericht und dessen Folgen verwirklicht ist.
6. Gott führt seinen Plan so aus, dass die b. a. m. W. schon im Diesseits verwirklicht ist.

Kombiniert man alle sechs Voraussetzungen miteinander, so ergeben sich nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung acht Möglichkeiten, davon vier, wenn wir von Gott ausgehen (A. 1. bis A. 4.), und weitere vier, wenn wir vom Menschen ausgehen (B. 1. bis B. 4.). Von diesen Optionen haben sechs (A. 1. bis A. 3. und B. 1. bis B. 3.) Auswirkungen auf die göttliche Wahlfreiheit, Macht und Gerechtigkeit, die restlichen zwei (A. 4. und B. 4.) betreffen außerdem die göttliche Weisheit.

Die vom hl. Thomas und von Leibniz kritisierten Auffassungen gehen vom Menschen aus, unterscheiden jedoch nicht zwischen dem Plan der Vorsehung und dessen Ausführung, daher werde ich sie unter den Punkten B. a. bis B. c. aufführen.

H.1.1.3.5.1. Die Möglichkeiten A .4. und B. 4.

Diese will ich zuerst untersuchen, und zwar mit Hilfe eines Beispiels, in welchem ich den Inhalt von A. 4. und B. 4. auf den Menschen übertrage:

Ein absoluter Herrscher möchte seine Sammlung von Kunstschatzen verkaufen, um den Erlös allen seinen Untertanen zukommen zu lassen. Da er und seine Berater jedoch sehr wenig von Kunst verstehen, werden sie von einem Schwindler, der vorgibt, Kunstexperte zu sein, betrogen. So erhält er durch

den Verkauf viel weniger Geld, als er dachte. Während er dabei ist, seinen Untertanen ihren Anteil auszuzahlen, dringen Diebe in sein Schloss ein und rauben das restliche Geld. So gelingt es ihm nicht, seinen Plan, den Wohlstand seines Volkes zu heben und alle gleich gerecht dabei zu behandeln, zu verwirklichen. Der Grund dafür ist kein Mangel an Wahlfreiheit, da er aufgrund seines Reichtums frei planen kann. Jedoch ist der Grund für das Scheitern des Planens (oder, – anders ausgedrückt – der Grund dafür, dass er seinen Plan ändern muss) ein Zuwenig an Weisheit, und dies in zweifacher Hinsicht: Einmal mangelt es ihm an Wissen darüber, was die Kunstgegenstände tatsächlich wert sind. Daraus ergibt sich, dass er nicht mehr die Macht hat, völlige Gerechtigkeit gegenüber den Mitgliedern seines Volkes auszuüben. Zum zweiten besitzt er kein Wissen um die Zukunft und hat so nicht die Macht, den Einbruch zu verhindern.

Anhand dieses Beispiels können wir nun den Inhalt der Alternativen A. 4. und B. 4. besser verstehen. Dabei sehen wir zunächst wieder von der Perspektive (von Gott oder vom Menschen aus zu denken) ab, da sie in diesen beiden Fällen nur eine untergeordnete Rolle spielt.⁶¹²

Gott bezieht zunächst nur das Diesseits in seinen Plan für die b. a. m. W. mit ein, ändert dann aber seinen Plan und lenkt den Weltverlauf so, dass die b. a. m. W. erst im himmlischen Jerusalem verwirklicht wird. Ein solches Verhalten ließe folgende Rückschlüsse auf seine Weisheit zu: Entweder hätte er sich geirrt, oder er hätte seinen Plan geändert. Der Irrtum könnte einmal aus einer Unfähigkeit, die Zukunft vorauszusehen, resultieren, so wie der Herrscher den Einbruch nicht voraussehen konnte. Der Irrtum könnte jedoch auch von der Fehlerhaftigkeit des Planes herrühren, so wie die mangelnde Bildung des Herrschers bezüglich des Wertes seiner Kunstgegenstände. Beide Fehleinschätzungen hätten die Folge, dass es Gott ebenso wie dem Herrscher an Macht mangeln würde, völlige Gerechtigkeit gegenüber anderen walten zu lassen. Er könnte unter diesen Prämissen die b. a. m. W. nie verwirklichen, weder im Diesseits noch im Jenseits.

⁶¹² Auf die Rolle der Perspektive in den Fällen A. 4. und B. 4. werde ich später zurückkommen, da diese im Folgenden ausführlich behandelt wird.

Die Möglichkeit – Planung innerweltlich, – Lenkung eschatologisch bedeutet für Gott daher zum einen eine Einschränkung seiner Weisheit, und als Folgen daraus, seiner Macht und seiner Gerechtigkeit, was unmöglich ist. Sie ist aber v. a. ein Widerspruch in sich: Wenn es ausgeschlossen ist, dass er sich irrt oder er seine Meinung ändert oder seinen Plan wegen eines Irrtums ändern muss, dann ist es ebenso unmöglich, dass sich das, was er plant, nicht zu dem Zeitpunkt verwirklicht, den er geplant hat.

H.1.1.3.5.2. Die Möglichkeiten A. 1. bis A. 3.

H.1.1.3.5.2.1. (A 1)

Wir gehen von Gott aus und denken uns einen Weltverlauf, in welchem die eschatologische Dimension im Plan für die b. a. m. W. enthalten ist. Dabei lenkt Gott den Weltverlauf so, dass er die b. a. m. W. schon im Diesseits ab einem bestimmten Zeitpunkt verwirklicht.

Fazit: Die Wahlfreiheit Gottes ist gewahrt. Hier handelt es sich um einen Glauben, der sich vor dem Forum der menschlichen Vernunft im Medium der natürlichen und der durch den Glauben erleuchteten Vernunft als rational verantwortbar ausweisen lässt, also um Theologie. Entscheidet man sich für diese Option, dann ist die These von der b. a. m. W. kein Prinzip, auch kein Begriff, aus welchem dann in rationalistischer Manier die „Gottheit Gottes“ und die Wirklichkeit der von ihm geschaffenen Welt deduziert wird.

Jedoch ergibt sich ein Widerspruch, wenn man auf die Gerechtigkeit Gottes blickt, denn es erhebt sich die Frage: Wie kann die b. a. m. W. an einem bestimmten Punkt der Geschichte schon gegeben sein, wo doch die göttliche Gerechtigkeit nur eschatologisch aufgerichtet werden kann? Dennoch hielt Leibniz diese Option in seiner Antwort an Diroys noch für möglich (s. S. 10 – 12).

H.1.1.3.5.2.2. (A 2)

Wir gehen von Gott aus und denken uns einen Weltverlauf, in welchem die eschatologische Dimension im Plan für die b. a. m. W. enthalten ist. Dabei lenkt Gott den Weltverlauf so, dass er die b. a. m. W. beim Jüngsten Gericht verwirklicht.

Sowohl die Wahlfreiheit Gottes als auch seine Gerechtigkeit ist gewahrt, der Widerspruch von oben ist aufgehoben. Für diese Möglichkeit hat sich Leibniz in der Abhandlung „Causa Dei“ entschieden. Die übrigen Folgerungen decken sich mit denjenigen von A 1.

H.1.1.3.5.2.3. (A 3)

Wir gehen von Gott aus und denken uns einen Weltverlauf, in welchem die eschatologische Dimension im Plan für die b. a. m. W. nicht enthalten ist. Dabei lenkt Gott den Weltverlauf so, dass er die b. a. m. W. schon ab einem Zeitpunkt X der Weltgeschichte verwirklicht.

Fazit: Auch hier handelt es sich um Theologie, allerdings um eine, die Gott zu einem Tyrannen macht. Die Wahlfreiheit ist gewährleistet. Jedoch wird die Macht in dieser Option zur Willkür; denn die Gerechtigkeit Gottes ist endgültig aufgehoben, wenn die Welt im Diesseits besser oder ebenso gut wie nach dem endgültigen Gericht wäre. Ja, das Gericht würde gar zu einer Farce, da der göttliche Richterspruch für niemanden mehr eine Auswirkung hätte. Daher finden wir sie auch in keiner der Theodizeen von Leibniz auch nur als zu erörternde Möglichkeit. Sie ist nur zur Verdeutlichung hier aufgeführt.

Nun drehen wir die Perspektive um und gehen vom Menschen aus:

H.1.1.3.5.3. Die Möglichkeiten B. a. bis B. c

Bezogen auf die Wahlfreiheit ist dies die Auffassung derer, die der hl. Thomas im Artikel 5, Leibniz in der „Theodizee“ und in der „Causa Dei“ und

Scheffczyk im Handbuch der Dogmengeschichte widerlegt. Diese Meinungen führe ich hier gesondert auf, da in diesen Fällen nicht zwischen dem Plan Gottes (providentia) und seiner Aufführung (gubernatio) unterschieden wird:

H.1.1.3.5.3.1. Position der Gegner der hl. Thomas (B. a.)

Der Mensch sieht unsere Welt, geht von sich selbst aus und behauptet, Gott sei an diesen Lauf der Dinge gebunden wegen seiner Gerechtigkeit und Weisheit. Daher sei diese Welt die beste.

Die Aufhebung der Freiheit ist schon sprachlich, verursacht durch die andere Perspektive, in dieser Reihe enthalten. Pointiert könnte man sagen: Nicht mehr Gott macht den Plan, sondern der Mensch. Denn indem er die Perspektive umdreht, nimmt er das Ergebnis der Wahl Gottes, welches er erst nachträglich erkennt, als vorgängig an und schränkt somit Gott auf eine Möglichkeit der Wahl ein. Ein Wesen ohne die Möglichkeit der Wahl hat auch keine Macht im eigentlichen Sinne, geht seiner Personalität verlustig und kann somit auch keine wirkliche Gerechtigkeit ausüben. Hierbei handelt es sich um Rationalismus, da die beste Welt aus Begriffen vom Menschen deduziert wird und daher um ein (vermeintliches) Wissen.

An einem Beispiel, welches diesen Sachverhalt analog auf die menschliche Wahlfreiheit überträgt, möchte ich dies verdeutlichen:

Ich gehe in ein Bekleidungsgeschäft, ziehe mehrere Kleider an und wähle eines davon zum Kauf aus. Während ich bezahle, kommt eine Bekannte herein und behauptet Folgendes: Ich kenne deinen Geschmack. Du warst daran gebunden, dieses Kleid auszuwählen, denn du hältst dieses Kleid aufgrund Deines Geschmacks für das beste. Also hattest du keine Wahl.

H.1.1.3.5.3.2. Auffassung von Abaelard nach Leibniz (B. b.)

Der Mensch sieht diese Welt, geht von sich selbst aus und behauptet, Gott könne nur das tun, was er wolle. Er habe diese Weltordnung gewollt und habe daher nur diese Weltordnung aussuchen können.

Hier ist die Aufhebung der Freiheit und ihrer Folgen noch deutlicher zu sehen, denn wenn die Optionen, unter denen Gott auswählen kann, mit den Optionen, für die er sich tatsächlich entscheidet, zusammenfallen, gibt es eben keine Wahl mehr.⁶¹³

Verändern wir unser Beispiel, so ergibt sich folgender Sachverhalt:

Ich gehe in ein Bekleidungsgeschäft, ziehe mehrere Kleider an, und wähle eines davon zum Kauf aus. Während ich bezahle, kommt eine Bekannte herein und behauptet Folgendes: Du kannst nur das Kleid wählen, welches du willst. Du wolltest dieses Kleid, also hattest du keine Wahl. Du musstest dieses Kleid nehmen.

H.1.1.3.5.3.3. Auffassung von Abaelard nach Scheffczyk (B. c.)

Der Mensch sieht diese Welt, geht von sich selbst aus und behauptet, Gott tue immer das Bestmögliche und könne nichts anderes tun als das, was wirklich geschehe. Daher könne nur diese Welt die beste sein.

Diese Position fällt mit derjenigen der Gegner des hl. Thomas zusammen.

⁶¹³ Vgl. meine Darstellung der Kritik von Leibniz an Abaelard im Kapitel E: Auch Leibniz wendet sich in der Causa Dei und der Theodizee gegen Diodor, Abälard, Wicklif und Hobbes, welche nur das für möglich hielten, was tatsächlich geschieht: Diese Denker hoben also die göttliche Freiheit auf, denn in diesem Falle hätte es nur eine einzige mögliche Welt gegeben als Gegenstand des göttlichen Strebevermögens. Macht und Wille, so Leibniz seien verschiedene Vermögen und auch deren Gegenstände seien verschieden. Wenn man sage, Gott könne nur das tun, was er wolle, so werfe man sie durcheinander. Die Macht Gottes umfasse die Unendlichkeit aller Gegenstände, die möglich sind, der Wille nur diejenigen, die aus dieser Menge zur Existenz bestimmt werden. Der Umfang der Gegenstände der Macht Gottes und seines Willens seien nicht deckungsgleich. Wären sie im Ausmaß gleich, so gäbe es keine Wahlfreiheit mehr. Dann würde die Unterscheidung zwischen absoluter (metaphysischer) und hypothetischer Notwendigkeit in sich zusammen fallen.

H.1.1.3.5.4. Die Möglichkeiten B. 1. bis B. 3.

H.1.1.3.5.4.1. (B. 1.)

Wir gehen vom Menschen aus. Im göttlichen Plan ist die eschatologische Dimension enthalten, verwirklicht wird die b. a. m. W. schon ab einem bestimmten Zeitpunkt X der Weltgeschichte.

Fazit: Ebenso wie bei der Option B. a. bis B. c. ist die Wahlfreiheit Gottes aufgehoben. Ein Wesen ohne Wahlmöglichkeit ist keine Person und hat daher auch keine Macht. Die göttliche Gerechtigkeit ist gleichsam doppelt eingeschränkt oder gar aufgehoben, einmal weil ein Wesen ohne Personalität keine Gerechtigkeit ausüben kann, zum zweiten weil vollkommene Gerechtigkeit nur eschatologisch aufgerichtet werden kann.

H.1.1.3.5.4.2. (B. 2.)

Wir gehen vom Menschen aus und denken uns einen Weltverlauf, in welchem die eschatologische Dimension im Plan für die b. a. m. W. enthalten ist und die b. a. m. W. erst durch das endgültige Gericht Gottes verwirklicht wird.

Fazit: Die Gerechtigkeit scheint „auf den ersten Blick“ gewährleistet zu sein, da der göttliche Plan für die b. a. m. W. eschatologisch zu verstehen ist und diese bestmögliche Welt sich erst durch das Gericht Gottes endgültig verwirklicht (Vgl. A. 2.). Jedoch hat Gott ebenso wie in B a–c und B 1 keine Wahl bei der Auswahl der Weltordnung mit allen dort aufgeführten Konsequenzen.

H.1.1.3.5.4.3. (B. 3.)

Wir gehen vom Menschen aus und denken uns einen Weltverlauf, in welchem die eschatologische Dimension im Plan für die b. a. m. W. nicht enthalten ist und die b. a. m. W. schon im Diesseits verwirklicht wird.

Fazit: In diesem Fall hat Gott ebenso wie in B a–c und B 1 bis B 2 keine Wahl bei der Auswahl der Weltordnung mit allen dort aufgeführten Konsequenzen: Verlust der Personalität, der Macht und einer richtig verstandenen Gerechtigkeit. Ja, für das Jüngste Gericht würde zusätzlich die bei der Option A. 3. beschriebene Konsequenz gelten: Es würde zu einer Farce, denn der göttliche Richterspruch hätte keine Auswirkungen, das ewige Schicksal des Menschen würde Gott gleichgültig sein, da er ja die b. a. m. W. nur für das Diesseits geplant hätte. So fällt diese Möglichkeit ebenso wie die Option A. 3. für eine christliche Gotteslehre vollständig aus und ist hier nur zur Verdeutlichung aufgeführt.

H.1.1.3.5.5. Zusammenfassung

In den Möglichkeiten A. 1 bis A. 3, B. a. bis B. c. und B. 1. bis B. 3. hängen die Wahlfreiheit und Macht Gottes allein mit der Frage nach der Perspektive zusammen, die Gerechtigkeit Gottes scheint „auf den ersten Blick“ allein mit der Frage zusammenzuhängen, wann der Plan für die b. a. m. W. verwirklicht wird. Bei näherem Hinsehen ist jedoch die Gerechtigkeit ebenso aufgehoben in allen Fällen, in denen die Überlegung vom Menschen ausgeht, da ein Wesen, welches keine Wahlfreiheit besitzt, nicht als Person bezeichnet werden kann, keine Macht besitzt und keine Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne ausüben kann. Um die göttliche Wahlfreiheit, Macht und Gerechtigkeit zu gewährleisten, kommt nur die Möglichkeit A 2 in Frage.

Zuletzt können wir uns nun der Frage zuwenden, welche Folge die Perspektive in den Fällen A. 4. und B. 4. hat.

In A. 4. geht die Perspektive von Gott aus. Gott könnte in diesem Falle zwar die Welt noch auswählen, aber nicht mehr gestalten, denn es mangelte ihm

an Weisheit, Macht und Gerechtigkeit. Er würde eine Welt aussuchen, deren Zukunft er nicht kennt und auf welche er keinen Einfluss hat.

In B. 4. fehlt ihm auch noch die Freiheit der Wahl. Zum Mangel an Weisheit, Wahlfreiheit und Macht käme auch noch der Verlust der Personalität.

Denn wenn Gott zunächst nur das Diesseits in seinen Plan für die b. a. m. W. einbezieht, dann gleichsam seinen Plan wieder ändert und den Weltverlauf so lenkt, dass die b. a. m. W. erst im himmlischen Jerusalem verwirklicht wird, so ergeben sich Konsequenzen nicht nur für seine Wahlfreiheit, Macht und Gerechtigkeit, sondern auch für seine Weisheit. Diese beiden Möglichkeiten scheitern also nicht nur daran, dass aus ihnen logisch die Aufhebung der Wahlfreiheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes folgt; sie scheitern – gleichsam im Vorfeld – daran, dass Gott sich nicht selbst widersprechen kann.

Fazit:

Der Ausgangspunkt des Denkens muss Gott, der unter einer unendlichen Anzahl möglicher Welten souverän die eine, die er wegen seiner absoluten Weisheit, Güte und Macht auswählt, sein. Erst nachträglich kann der Mensch diese Welt als die beste der möglichen im Glauben erkennen, da er aufgrund der Offenbarung an den Schöpfer als den besten glaubt. Drehe ich die Perspektive um, so nehme ich das, was ich erst nachträglich weiß, als vorgängig an und schränke somit Gott auf eine Möglichkeit der Wahl ein.

Im nächsten Schritt möchte ich das Ergebnis dieses Kapitels weiter differenzieren und mit dem Personenverständnis beider Denker zusammenführen.

H.2. Person und Vorsehung – abschließender Vergleich

Um das Verhältnis der menschlichen Person und der Vorsehung Gottes bei Thomas von Aquin und G. W. Leibniz abschließend vergleichen, und den Weg des Denkens von Thomas über die Vertreter des Molinismus und Thomismus hin zu Leibniz darstellen zu können, möchte ich nun folgende Punkte miteinander kombinieren:

1. Der Mensch im Allgemeinen und der Mensch als Individuum bzw. Person
2. Die tatsächliche und die möglichen statischen Weltordnungen
3. Die tatsächlichen und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen (Plan der göttlichen Vorsehung und die Ausführung desselben = Lenkung)
4. Die Qualität der statischen und der heilsgeschichtlichen Weltordnung
5. Das Handeln des Individuums bzw. der Person im Allgemeinen und im konkreten Fall

Dazu erkläre ich den Sachverhalt zuerst auf allgemeine Weise, dann an Hand eines konkreten Beispiels, da dieses viel deutlicher als die allgemeine Darstellung zeigt, wie sich das Gewicht immer mehr vom Allgemeinen zum Individuellen verschiebt.

Das konkrete Beispiel geht von folgenden Ereignisreihen aus:

1. Michael ist schon oft durch seine Unzuverlässigkeit aufgefallen und hat dafür so manche Rüge seines Kommandanten erhalten. Trotzdem wird er zur Nachtwache eingeteilt. Er weiß, dass seine beiden Freunde sich in dieser Nacht duellieren wollen. Michael hört von Gerüchten, die besagen, dass die Stadt in ein paar Stunden überfallen werden wird. Er verlässt seinen Posten, aber nicht, um seine Freunde vom Duell abzuhalten, sondern weil er Angst hat, gefangen genommen oder getötet zu werden. Die Stadt wird überfallen. Da der Angriff zu spät gemeldet wird, kann der Feind die Stadt einnehmen. Die Freunde haben sich in-

zwischen versöhnt, und das Duell fällt aus. Sie erfahren von der Flucht Michaels und sind sehr enttäuscht.

2. Michael hat schon einen Orden für besondere Tapferkeit erhalten, weshalb ihn sein Kommandant für die Nachtwache eingeteilt hat. Denn dieser braucht einen zuverlässigen Soldaten, da er von Gerüchten gehört hat, dass die Stadt in dieser Nacht vom Feind überfallen werden wird. Michael bleibt tatsächlich auf seinem Posten, aber schweren Herzens. Denn er weiß, dass seine Freunde sich duellieren wollen. Er kann den Überfall rechtzeitig melden, weshalb der Angriff abgewehrt werden kann. Die Freunde haben sich inzwischen versöhnt, und das Duell fällt aus. Michael trifft bald seine Freunde, und sie feiern ein Fest. Michael wird zum Kommandanten der Stadt befördert. Eine lange Friedenszeit beginnt.
3. Bei Reihe 1 handelt es sich um den tatsächlichen Weltverlauf.

H.2.1. Person

H.2.1.1. Thomas – Die Diesheit des Individuums bzw. der Person

Bei meinem ersten Vergleich der Personenbeschreibungen im Kapitel D 5 habe ich zwischen Istheit und Diesheit unterschieden. Nun möchte ich einen Schritt weitergehen und die Begründung für die Diesheit bei den einzelnen Autoren untersuchen, um den Standpunkt des hl. Thomas besser zu verstehen. Boethius kann in seiner Personendefinition die Einmaligkeit des menschlichen Individuums nicht zum Ausdruck bringen. Die Vernunftbegabung als allgemeine Wesenheit des Menschen ist in allen Menschen auf gleiche Weise verwirklicht. Thomas nimmt die Definition des Boethius und füllt sie mit neuen Inhalten. Zwar ist auch bei ihm mit der Setzung einer vernunftbegabten Natur ins Sein eine Person gegeben, d. h. es kommt keine weitere Entität hinzu, um das Personsein zu begründen. Dennoch sind die Begriffe „aliquis homo“ und „persona“ nicht deckungsgleich oder m. a. W.: Die Person ist kein Exemplar der Gattung Mensch. Denn da die menschliche

Seele die Fähigkeit hat, Funktionen auszuüben, die über materielle Vorgänge hinausgehen, weil das Verstehen der Dinge ohne Verbindung mit dem Körper geschieht, ist sie keine bloße Form, sondern ein „hoc aliquid“. Jedes menschliche Individuum unterscheidet sich also von anderen durch eine eigene Seele, die wegen ihrer teilweisen Subsistenz neben der *materia quantitate signata* als Individuationsprinzip zu bezeichnen ist. Diese Subsistenz hat sie deshalb nur zum Teil, da sie, um die Handlung des Verstehens ausüben zu können, der sinnlichen Wahrnehmung bedarf. Bei Thomas ist daher nur der ganze Mensch Person. Dem Allgemeinen eignet lediglich ein abgeleitetes Sein; die Erkenntnis des Allgemeinbegriffes ist die Weise, wie der Mensch versteht. Höherwertig ist die Erkenntnis des Einzelnen; es ist die Weise, wie Gott erkennt. Wegen der Fähigkeit der Selbsterkenntnis, welche als vollendete Innerlichkeit ausgelegt werden kann, nimmt die Person den höchsten Platz im Reich des Seins ein. Dies macht ihre besondere Würde aus. Sie gehört dem Seinsbereich an, den Alexander von Hales das *esse morale* nennt. Thomas bezieht also auch das mit der Definition: „*Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*“ in seine Definition hinein. Wenn schon die Seele als „hoc aliquid“ dem Ausdruck „*individua substantia*“ neben der Vereinzelung auch die Implikation der Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit verleiht, so gilt dies umso mehr wegen des besonderen Verständnisses der Subsistenz als Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein. Dies hatte Richard von St. Victor mit *incommunicabilis existentia* bezeichnet, eine unverwechselbare Existenz, welche das volle Für-sich-Sein besitzt und deshalb unmitteilbar ist. Diese ist bedingt durch eine nur dieser Person zukommende Seinsqualität und einen nur dieser Person zukommenden Ursprung. Um die singuläre Seinsqualität auszudrücken, leitet sie Richard aus dem Eigennamen der Person ab; z. B. lautet die unmitteilbare Seinsqualität des Daniel *danielitas*. Zum Vergleich dazu ist bei Thomas die Verschiedenheit des Individuums wie auch der Person durch die Verschiedenheit der Seele bedingt. Duns Scotus lässt das Individuum durch die *haecceitas*, die Person durch die Negation der Abhängigkeit begründet sein. Alexander von Hales geht von einem analogen Personenbegriff aus: Die Person ist entweder

durch Singularität (Seele) oder durch Singularität und Unmittelbarkeit (Mensch) oder durch Singularität, Unmittelbarkeit und Würde der ewigen Zeugung (Christus) gekennzeichnet. Um zu entscheiden, wem es von diesen Autoren am besten gelungen ist, die Diesheit der Person zu beschreiben, möchte ich nun die allgemeinen Bestimmungen des Personseins, also diejenigen, die in gleicher Weise allen Personen, von denjenigen, die nur einer Person zukommen, unterscheiden. Haecceitas, Unmittelbarkeit, Würde, Bei-sich-Sein und Beim-anderen-Sein usw. sind Eigenschaften, die jeder Person in gleicher Weise eignen.

Um das zu bestimmen, was nur einer Person zukommt, müssen wir nicht nur fragen, was das Personsein bestimmt, sondern was die Person bestimmt bzw. wodurch die Diesheit der Person bedingt ist. Thomas und Alexander von Hales, aber auch Duns Scotus würden vermutlich darauf antworten: Die Diesheit der Person ist bedingt durch die Individualität der Seele.

Allein Richard von St. Victor versucht diese Individualität genauer zu fassen, indem er eine individuelle Seinsqualität annimmt, welche die Person bestimmt. Und um auszudrücken, dass diese nur einer Person zukommt, leitet er deren Namen aus dem Namen der Person ab, z. B. besitzt Daniel die individuelle Seinsqualität der danielitas. Allein Richard ist es auch, der zudem noch den individuellen Ursprung der Person in den Begriff der Person integriert: Die Seele hat einen göttlichen, der Leib einen menschlichen Ursprung.

H.2.1.2. Leibniz

H.2.1.2.1. Die Diesheit des Individuums

Die Definition einer Person als einzelnes, vernunftbegabtes Lebewesen spielt bei Leibniz nahezu keine Rolle mehr. Jede Definition beschreibt naturgemäß einen Allgemeinbegriff, die Definition der Person beschreibt Wesensmerkmale, die allen Personen, die Definition des Menschen Wesensmerkmale, die allen Menschen zukommen. So kann ich „vernunftbegabtes Lebewesen“ als

Definition des Menschen angeben. Das vereinzelte, vernunftbegabte Lebewesen, das Individuum, nennt Leibniz „Mensch“. Dieses Individuum ist mit sich selbst identisch aufgrund seiner Substanz oder Seele. Diese gewährleistet daher die sogenannte physische Identität.

H.2.1.2.2. Leibniz: Die Diesheit der Person

Ich führe jetzt die Unterscheidung von Michael 1 und Michael 2 ein.

Indem das Individuum ein Bewusstsein von sich selbst entwickelt, bildet sich seine moralische Identität, da es freie Handlungen vollzieht und sich daran erinnert. Dies macht das Personsein des Individuums aus. Michael 1 und Michael 2 bilden daher selbst ihren jeweiligen Begriff. Leibniz teilt wie Thomas dem Individuum eine unmittelbare Existenz zu: Schon das „Ich“ des Michael 1 ist nicht mit dem Ich des Michael 2 verwechselbar. Noch viel mehr gilt die Unmittelbarkeit für die Person des Michael 1 oder des Michael 2: In ihren Begriffen ist alles enthalten, was ihnen jemals zustoßen wird. Schon Alexander von Hales ordnet die Person in einer höheren Seinsbereich, in das esse morale, ein. Mit dieser Einteilung will er die besondere Würde der Person ausdrücken. Seine Personendefinition lautet demgemäß: *Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*. Bei Leibniz haben Michael 1 und Michael 2 ihre jeweilige moralische Identität inne, die ihr Personsein ausmacht. Er fasst damit den moralischen Seinsbereich genauer, indem er erklärt, wodurch die Person in diesen Bereich des Seins hineingenommen wird: Es sind die geschichtlichen Ereignisse, welche Michael 1 und Michael 2 in den moralischen Seinsbereich emporheben. Für viele dieser Geschehnisse sind beide selbst verantwortlich; sie haben sie selbst verursacht durch die Freiheit ihres Willens, welche ihre Würde ausmacht. Weiter kann man den Personenbegriff von Leibniz mit dem des Richard von St. Victor vergleichen: Mit Hilfe seiner Trinitätsspekulation gelangte Richard in Bezug auf die Wesensbeschaffenheit der Person schon im elften Jahrhundert (Frühscholastik) zu einem originellen Verständnis einer aus dem Eigennamen abgeleiteten unmittelbaren Existenz. Da der Personenbegriff zudem nach

Richard die Herkunft der Person einschließt, besteht die personale Proprietät des Daniel, die seine Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit ausmacht, aus zwei Faktoren, der Danielität und der Herkunft des Daniel, wobei Richard hinsichtlich der Herkunft noch einmal differenziert zwischen der Herkunft der Seele, die von Gott geschaffen wurde und der Herkunft des Leibes, welcher aus der Fortpflanzung stammt. Nach Leibniz ist der Begriff des Michael 1 verflochten mit allem, was in dieser Welt geschieht. Jede einzelne Entscheidung des Michael 1 hat Auswirkungen, die wiederum Folgen haben, so dass die Änderung eines Prädikates eine andere Welt zur Folge haben würde. Insofern ist die Herkunft des Begriffes aus dem Willen des Michael 1 abzuleiten.

Betrachtet sich Michael 1 selbst, so sieht er sich selbst als ein einzelnes vernünftiges Lebewesen; er erkennt sein „Ich“. Dies ist die physische Identität, die Identität der Substanz, konstituiert durch seine Seele. Reflektiert er über seine Handlungen, so erkennt er seine moralische Identität, allerdings in unvollkommener Weise, da zu dieser Identität alle Handlungen seines gesamten Lebens, auch diejenigen, an die er sich nicht erinnern kann, gehören.

H.2.2. Person und Vorsehung – abstrakte Darstellung

H.2.2.1. Thomas

H.2.2.1.1. Der Mensch im Allgemeinen, die statische Weltordnung und die Frage der Qualität

H.2.2.1.1.1. Artikel 5 der quaestio 25

Wiederholen wir zum Zwecke des Vergleiches noch einmal die Begründung der Hl. Thomas: Die Wesenheit Gottes fällt mit seiner Weisheit und seiner Allmacht zusammen, daher kann Gott alles, was er erkennt, und umgekehrt weiß er alles, was er kann. Wäre die Weisheit aber beschränkt auf das, was Gott tatsächlich geschaffen hat, dann hätte Gott keine Auswahl gehabt, was

gleichbedeutend ist mit der Auffassung, Gott hätte aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus gehandelt. Sagt man, Gott sei aufgrund seiner Gerechtigkeit und Weisheit auf diese Weltordnung beschränkt, dann bestünde eine Relation zwischen der göttlichen Weisheit und Güte und bestimmten Geschöpfen. Auch diese Auffassung leugnete die Wahlfreiheit Gottes und führe zur Vorstellung von Gott als einem Wesen, das aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus handelte.

In den Filmen der Reihe „Star Treck“ kommen Lebewesen namens Vulkanier vor. Der Vulkanier zeichnet sich gegenüber dem Menschen durch sein überragendes logisches Denkvermögen aus.

Mit Thomas könnte man daher sagen:

Hätte Gott eine Welt mit Vulkaniern gewählt, dann hätte sich in dieser Welt eine andere Ordnung gebildet, welche ebenso die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes dargestellt hätte. Ob diese Weltordnung besser wäre, ist in Artikel 5 der quaestio 25 über die Macht Gottes nicht thematisiert. Unsere Ordnung ist eine andere, sie besteht aus unbelebtem Sein, Pflanzen, Tieren, Menschen und Engeln, während die imaginäre Welt aus unbelebtem Sein, Pflanzen, Tieren, Vulkaniern (die eine höhere Seinstufe als wir Menschen einnehmen würden) und Engeln. Ebenso hätte Gott auch noch andere Weltordnungen wählen können mit anderen Geschöpfen. Auch diese Weltordnungen hätten seine Gerechtigkeit und Weisheit zum Ausdruck gebracht. Die Frage, wie sich diese Weltordnung heilsgeschichtlich ausgewirkt hätte, stellt sich der hl. Thomas an dieser Stelle nicht, auch wenn er vom „Lauf der Dinge“ spricht. Es ist ihm nur wichtig, darzustellen, dass Gott grundsätzlich frei ist in der Auswahl von Geschöpfen und darin, diese in eine Ordnung zu bringen. Er war nicht gezwungen, unsere Welt mit den entsprechenden Geschöpfen zu erschaffen und diese in eine ganz bestimmte Ordnung zu bringen, um seiner Gerechtigkeit und Weisheit genüge zu tun. Eine Welt mit Vulkaniern hätte ebenso seine Gerechtigkeit und Weisheit zum Ausdruck gebracht.

Thomas beurteilt die Qualität der Weltordnung an Hand des Ordnungsprinzips. Seine Aussage, dass der Beste das Beste hervorbringe,⁶¹⁴ meint daher nicht, dass die Welt insgesamt die beste sei, sondern die Art und Weise, wie Gott die Dinge der Welt ordnet. Die Geschöpfe sind auf die beste Weise, d. h. ihrem Wesen gemäß, in einer Ordnung gebracht. Unsere Ordnung stellt für Thomas den höchsten innerweltlichen Wert dar. Aber auch dieser Wert ist nur ein Wert durch Teilhabe am Guten. So weist er hin auf das Gute selbst, auf Gott. Das höchste Gut der Weltordnung ist daher außerhalb der Welt.

H.2.2.1.1.2. Artikel 6 der quaestio 25

In seiner Antwort auf den dritten Einwand des Artikels 6 stellt sich Thomas die Frage, wie sich die Qualität der Weltordnung ändern würde, wenn sie bessere Geschöpfe hinsichtlich der Wesensform enthielte.

Thomas würde, bezogen auf unser Beispiel wohl Folgendes sagen:

Das Gut unserer tatsächlichen Welt besteht in der Ordnung, die Gott in diese Welt gelegt hat. Sehen wir die wirkliche Ordnung an, also alle geschaffenen Dinge in ihrem Zusammenhang, und verbessern wir eines dieser Dinge wesensmäßig, also nehmen wir den Menschen mit dessen Wesensform und machen aus ihm, indem wir das, was ihn vom Vulkanier in der Form unterscheidet, hinzufügen, so sind wir in einer Welt, welche statt Menschen Vulkanier enthält. Die Ordnung unserer tatsächlichen Welt wäre dann gestört, also der Zusammenklang der Dinge wäre nicht mehr optimal, da der Vulkanier eigentlich nicht in unsere Welt passt.

Hätte Gott jedoch gleich eine andere Welt mit Vulkanieren statt Menschen erschaffen, so hätte sich daraus eine andere Ordnung der Dinge gebildet. Hätte Gott die Welt mit Vulkanieren zur Verwirklichung bestimmt, so hätte er deren Geschöpfe in eine andere Ordnung als die in unserer Welt bestehende gefügt. Vergleicht man beide Welten, diejenige mit Menschen und diejenige mit Vulkanieren, hinsichtlich des Gesichtspunkts der in ihnen bestehenden Ordnungen, so sind sie gleich gut. Denn die Güte der Ordnung besteht darin,

⁶¹⁴ Vgl. C. Theol. S. 101.

dass alles aufeinander abgestimmt ist. Betrachtet man jedoch beide Welten vom Gesichtspunkt der wesensmäßigen Güte ihrer Geschöpfe aus, so ist die Welt mit Vulkaniern besser. Ebenso wäre von diesem Gesichtspunkt aus eine Welt mit Menschen und Vulkaniern besser.

Sieht man von der Verteidigung der Wahlfreiheit Gottes ab, scheint die Frage nach der Möglichkeit einer anderen oder besseren Weltordnung für Thomas rein akademischer Natur zu sein. Dafür sprechen zwei Überlegungen: Einmal denkt Thomas beim Wissen Gottes nicht von der Auswahl her. So unterscheidet er die *scientia visionis*, das Wissen um die verwirklichten Dinge von der *scientia simplicis intelligentiae*, dem Wissen um die Dinge, die nie verwirklicht werden. Zum anderen findet sich im *Compendium*, in welchem Thomas die wichtigsten Argumente aus der *Summa Theologiae* wiederholt, keine Bemerkung über die Qualität der tatsächlichen oder einer anderen Weltordnung.⁶¹⁵

H.2.2.1.2. Das menschliche Individuum (Person), die statische Weltordnung und die Frage der Qualität.

Was außerhalb der *essentia rei* liegt, kann – ohne das Menschsein aufzuheben – verbessert werden, falls Gott z. B. bewirkt, dass ein Mensch tugendhafter wird. Hier führt Thomas den Gedanken nicht weiter. Auffälligerweise fragt er nicht danach, welche Veränderung ein tugendhafterer Mensch im Gefüge der Ordnung bewirken würde. Wie eine Änderung im Wesen die oben beschriebenen Folgen auf die Qualität der Weltordnung hätte, so müsste auch die Eingliederung eines tugendhafteren Menschen in das Ordnungsgefüge der Welt Auswirkungen auf die Qualität haben, sei es, dass die Ordnung gestört, sei es, dass sie verbessert würde. Warum fehlt dieser Gedanke? Die Antwort auf diese Frage finden wir im nächsten Kapitel.

⁶¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Compendium der Theologie*, Kap. 72 und 100.

H.2.2.1.3. Das Handeln des menschlichen Individuums (Person), die heilsgeschichtliche Weltordnung und die Frage der Qualität

H.2.2.1.3.1. Voraussicht

Um die menschliche Freiheit mit der göttlichen Weisheit zu vermitteln, lehnt sich Thomas an Boethius an:

Gott schaut die Handlungen des Einzelnen nicht wie wir als ein zukünftiges, sondern als ein gegenwärtiges Ereignis. Es handelt sich also eigentlich nicht um ein Vorherwissen, sondern um ein Wissen der Gleichzeitigkeit.

H.2.2.1.3.2. Vorsehung

Der Plan der Vorsehung betrifft jede Einzelheit, damit auch jeden einzelnen Menschen. Unter Vorherbestimmung versteht Thomas einen Teil der göttlichen Vorsehung, den Plan, bestimmte geistige Geschöpfe zu ihrer Vollendung zu führen.

Bei Boethius ist die Voraussicht die Quelle der Vorsehung, aus der die Ordnung der Dinge fließt; d. h. Gott ordnet die freien Handlungen des Einzelnen und bildet gemäß den Verdiensten, welche dieser erworben hat, sein Schicksal.

Boethius deutet also an, dass Gott das Schicksal des Einzelnen bestimmt, aber er gibt nicht an, in welcher Weise dies geschehen soll, weil er wohl die göttliche Weisheit, aber nicht die göttliche Allmacht mit dessen Freiheit in Beziehung setzt.

Hier setzt Thomas an und vermittelt die göttliche Allmacht mit dessen Freiheit mit Hilfe folgender Überlegungen:

Gott lenkt die Ordnung seiner Vorsehung durch Zweitursachen. Eine dieser Zweitursachen, durch welche Gott seinen Plan verwirklicht, ist der Mensch selbst, dessen Entscheidungen wiederum Zweitursachen nächst niedrigerer Ordnung sind. Entzöge sich eine dieser Ursachen der Lenkung, wäre dieselbe nicht mehr vollkommen; Gott hätte auf einige Bereiche seiner Schöpfung

keinen Einfluss. Der einzelne Mensch ist Herr seiner selbst und entscheidet sich in voller Freiheit für seine Handlungen. Damit ist er für die Folgen seiner Taten verantwortlich. Dennoch kann er diese nur in der Kraft Gottes durchführen, da er nicht einen Moment von Gott als Erstursache unabhängig gedacht werden kann, ist er doch von Gott geschaffen und wird von ihm im Sein erhalten. Dabei fallen Erhaltung und Schöpfung sachlich zusammen: Beide bezeichnen eine Beziehung der völligen Abhängigkeit des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, im Falle der Schöpfung hinsichtlich des Seins, im Falle der Erhaltung hinsichtlich der Dauer des Seins. Die Dauer des Seins ist dem Einzelnen nicht äußerlich, sie ist keine Atmosphäre, in welche er hineingestellt wird; sie gehört ihm vielmehr innerlich an.⁶¹⁶

Er ist mit seiner „Dauer geschaffen worden, und zwar mit allen Augenblicken dieser Dauer, den ersten mit eingeschlossen.“⁶¹⁷

Gott sieht also die Willensentscheidungen des Einzelnen nicht nur voraus; er ist vielmehr ursächlich an diesen beteiligt, und zwar in der Weise, dass er die Freiheit der Entscheidung erst möglich macht. Um zu verstehen, wie das möglich ist, muss man zwei Arten von Freiheit unterscheiden: Die potentielle Freiheit ist das Unbestimmtsein des Willens, in einer bestimmten Weise tätig zu sein oder nicht. Die aktuelle Freiheit besitzt der Wille, wenn er ein bestimmtes Gut anstrebt. Die göttliche Vorherbewegung bewirkt nun den Übergang aus der potentiellen in die aktuelle Freiheit. Gott ist also nicht der Konkurrent der menschlichen Freiheit, sondern deren Begründer. Der Einzelne kann eine falsche Entscheidung treffen und das falsche Gut wählen, er kann dies jedoch nur, weil Gott ihm die Möglichkeit verleiht, überhaupt eine Wahl zu treffen.

Der Mensch ist von Gott auf sein Ziel hin vorherbestimmt, aber diese Taten zwingen Gott nicht zu einer bestimmten Entscheidung. Thomas will so die Souveränität Gottes wahren (seine Erstursächlichkeit), aber nicht damit sagen, dass die Entscheidungen des Einzelnen für sein ewiges Heil gar keine Rolle spielen. Ich denke, dass M. J. Scheeben Thomas richtig interpretiert:

⁶¹⁶ Vgl. S. Theol. I, q. 104, a. 3, ad 3., Kommentar zu S. Theol. I, q. 104, a. 1, S. 422- 423 und S. Theol. I, q. 104, a. 1, corp. art.

⁶¹⁷ Kommentar zu S. Theol., q. 104, a. 1, S. 423.

Die Taten des einzelnen Menschen sind Anlässe, aber keine zwingenden Ursachen für die Entscheidung Gottes, ihn vorherzubestimmen oder zu verwerfen.

Ebenso wie Thomas die Art und Weise der Ordnung als die beste⁶¹⁸ bezeichnet, so meint er auch mit der Aussage, dass der Beste das Beste bewirke,⁶¹⁹ nicht, dass das Ergebnis der göttlichen Weltlenkung insgesamt das beste, sondern dass die Art und Weise, wie Gott die Welt lenkt, die beste sei: Alle Geschöpfe werden gemäß ihrer Wesensform, also auf die ihnen angemessenste Weise, zu ihrer Vollendung geführt. Der einzelne Mensch wird daher auf eine Weise von Gott gelenkt, die ihm als vernunftbegabten Lebewesen am angemessensten ist. So kann er das höchste Ziel, Gott selbst, erreichen, in dessen Besitz er seine Seligkeit findet. Denn als vernunftbegabtes Lebewesen strebt er bewusst und in innerer Freiheit diesem Ziel zu, indem er die Mittel, die ihn zu diesem Ziel führen können, z. B. Gebote und Verbote, nützt.⁶²⁰

Dabei fragt Thomas nicht danach, wie der Einzelne als Individuum in seinem konkreten Leben, sondern allein wie der Mensch im Allgemeinen von Gott gelenkt wird. Dies bringt uns der Antwort auf die Frage am Ende des letzten Kapitels etwas näher: Würde eine tugendhaftere Person in unsere Weltordnung oder in eine Weltordnung bestehend aus Gegenständen der *scientia simplicis intelligentiae* gebracht, könnten sich besagte Ordnungen nur in Folge des Handelns dieser Person ändern. Anders gesagt: Es würde sich nicht der statische, sondern der geschichtliche Verlauf der jeweiligen Welt ändern. Damit bin ich bei den nächsten zwei Kapiteln angelangt:

⁶¹⁸ Vgl. C. Theol., S. 101.

⁶¹⁹ Vgl. C. Theol., S. 159.

⁶²⁰ Vgl. Kommentar zu S. Theol., q. 103, a. 5, S. 411.

H.2.2.1.4. Die Handlung des Individuums (der Person) und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen

Betrachten wir nun eine einzelne Handlung des Individuums an Hand des Beispiels vom Soldaten auf Wache:

Ich nenne die einzelne Handlung des Soldaten X und unterscheide sie von ihrem kontradiktorischen Gegenteil:

1. Michael begeht die Handlung X.
2. Michael tut das Gegenteil von X.

Kombinieren wir nun diese beiden Möglichkeiten mit dem göttlichen Vorauswissen und der göttlichen Vorsehung, so ändert sich nichts, d. h. es bleiben weiterhin zwei Möglichkeiten:

Unter der Voraussetzung, dass Gott Fall 1 voraussieht, ist Fall 1 ein Gegenstand der scientia visionis. Folge: Fall 1 geschieht, Fall 2 ist ein Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae, geschieht daher nicht.

Unter der Voraussetzung, dass Gott Fall 2 voraussieht, ist Fall 2 ein Gegenstand der scientia visionis. Folge: Fall 2 geschieht, Fall 1 ist ein Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae, geschieht daher nicht.

Michael bleibt in beiden Fällen dieselbe Person, hat aber ein jeweils anderes Schicksal.

H.2.2.1.5. Die Handlung des Individuums (der Person) und die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung

Im Plan Gottes steht, dass Michael die Handlung X begeht. Folge: Fall 1 ist ein Gegenstand der scientia visionis, geschieht daher, Fall 2 ein Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae, geschieht daher nicht.

Fazit: Kombiniert man nach der Lehre von Thomas die Handlung eines Individuums bzw. einer Person mit der göttlichen Vorsehung aus der Sicht Gottes, so gibt es nur eine Möglichkeit.

Die Frage nach der Qualität in Bezug auf die letzten zwei Kapitel behandle ich in der nun folgenden Zusammenfassung.

H.2.2.1.6. Zusammenfassung

Kapitel H.2.2.1.5. gibt am genauesten die Stellung des hl. Thomas wieder. Wie im Falle der statischen Weltordnung, so geht Thomas auch bei der heilsgeschichtlichen Weltordnung vom tatsächlichen Plan Gottes aus. Gott sieht alle Geschehnisse der tatsächlichen Welt in seiner scientia visionis. Die Gegenstände der scientia visionis ergeben die allgemeine Ordnung, den Plan der Vorsehung, der mit Sicherheit ausgeführt wird, denn Gott als die Erstursache kann nicht fehl gehen. Zwar führt Gott seinen Plan durch Zweitursachen aus, welche in ihrer Wirkung auch versagen können. Dann ist jedoch dieses Versagen im allgemeinen Plan enthalten. Alles, was nie existieren oder nie geschehen wird, sieht er in der scientia simplicis intelligentiae. Ebenso wie das Nachdenken über eine andere statische Weltordnung ihm dazu dient, die Wahlfreiheit Gottes zu verteidigen und die Ansicht zurückzuweisen, dass Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur handele, so dient ihm das Nachdenken über Handlungen, die nie geschehen werden, zur Verteidigung der Allwissenheit und Allmacht Gottes. Unter diesem Aspekt gibt auch das Beispiel im Kapitel H.2.2.1.4. das Denken von Thomas wieder:

„Michael tut das Gegenteil von X“ ist ein Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae, nicht, weil Gott sich beim Vergleich mit dem kontradiktorischen Gegenteil für dieses Geschehen entschieden hat, sondern einfach deswegen, weil diese Handlung nie geschehen wird. Thomas verknüpft auch nicht die Gegenstände der scientia simplicis intelligentiae zu möglichen Welten oder denkt darüber nach, was geschehen wäre, wenn sich Gott für eine dieser möglichen Welten entschieden hätte. Gott bringt die Handlung „Michael begeht die Handlung X“ mit allen anderen Geschehnissen der tatsächlichen Welt in eine Ordnung, so wie er die Geschöpfe gemäß ihrer Wesensform in eine statische Ordnung bringt. Diese allgemeine Ordnung ist der Plan der Vorsehung. Die betreffende Handlung gehört zur besonderen Ordnung, zur Ordnung der Zweitursachen, welche den Plan der Vorsehung ausführen. Kommen wir nun zur Vorherbestimmung:

Michael hat sich frei entschieden, eine Freiheit, die, wie alles andere, ebenso von Gott verursacht ist. Hat diese Handlung eine Auswirkung auf die Entscheidung Gottes, Michael vorherzubestimmen oder zu verwerfen? Thomas wird als Vertreter der unbedingten Prädestination verstanden. Im Kapitel F habe ich zu zeigen versucht, dass die Verdienste nach Thomas vielleicht, wenn auch nicht als Ursachen, so doch als Anlässe für die Vorherbestimmung gewertet werden können. Nun möchte ich diese Vermutung mit den Einsichten dieses Kapitels verbinden: Michael könnte sich zwar für die gegenteilige Option entscheiden, aber er tut es auf keinen Fall, da der Plan der Vorsehung feststeht, es also sicher ist, was er tut. Damit stehen auch die Folgen dieser Tat fest, einmal ob sie als Missverdienst gewertet, zum anderen, ob sie zur Verwerfung des Michael beiträgt. Nun wird noch deutlicher, warum die Verdienste die Vorherbestimmung nicht verursachen können, denn die Vorherbestimmung ist ein Teil des göttlichen Planes, der schon feststeht. Für die Verdienste gilt jedoch dasselbe: Man kann sie nicht aus dem Plan herausnehmen, ohne denselben zu verändern. So muss man die Sache von zwei Seiten sehen: Sieht man die Verdienste von der Vorherbestimmung, also von Plan Gottes, aus, so kann man sagen, dass sie eine Folge der Vorherbestimmung sind. Sieht man sie jedoch von der menschlichen Freiheit aus, so könnte der Plan ohne sie nicht ausgeführt werden, da sie einen unverzichtbaren Teil dieses Planes ausmachen. Gott handelt nicht so, dass er als Ursache die Vorherbestimmung unter Umgehung der menschlichen Person bewirkt. Vielmehr ist die Vorherbestimmung die Frucht einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Aussage, dass Gott für die Vorherbestimmten den Himmel plane, ohne auf die Verdienste zu schauen, stellt daher eine Verkürzung dar, denn sie legt die Interpretation nahe, dass die Vorherbestimmung die Ursache für die Verdienste ohne die menschliche Mitwirkung darstellt.

H.2.2.2. Leibniz – abstrakte Darstellung

H.2.2.2.1. Der Mensch im Allgemeinen, die statische Weltordnung und die Frage der Qualität

In der Schrift „Causa Dei“ beschreibt Leibniz die von Gott geschaffene Ordnung als vollkommene Harmonie.⁶²¹

Die der Weltordnung immanente Harmonie, die Übereinstimmung zwischen den Geschöpfen untereinander, die Übereinstimmung der Naturgesetze und der moralischen Ordnung, ist zwar auch so gemeint, dass die Geschöpfe in unterschiedlicher Weise die Güte Gottes ausdrücken, aber sie ist nur ein Ausschnitt aus der b. a. m. W. Diese Harmonie ist nur zusammen mit der gesamten Geschichte der Welt, dem Gericht Gottes und dem Himmlischen Jerusalem die bestmögliche Welt.⁶²²

Nach Leibniz wäre unsere Welt verglichen mit einer Welt, die Vulkanier enthält, weiterhin die b. a. m. W., denn Gott als der Weiseste, der alles überschaut, und als der Mächtigste, der das Beste auch durchsetzen kann, hat

⁶²¹ Gerhardt VI 446, § 46: „Die unendliche Weisheit des Allmächtigen, verbunden mit seiner unermesslichen Gutheit, hat gemacht, dass nach Überschlagung aller Posten [...] nichts Besseres hat geschaffen werden können, als was von Gott geschaffen wurde, und zwar so, dass alles miteinander vollkommen harmoniert und aufs schönste übereinstimmt: die gestaltenden Kräfte oder die Seelen mit den stofflichen Kräften oder den Körpern, die mechanischen oder natürlichen Ursachen mit den Zweck – oder moralischen Ursachen, das Reich der Gnade mit dem Reiche der Natur.“

⁶²² Vgl. dazu zwei „Kernsätze“ der Schrift „Causa Dei“, die deutlich die eschatologische Dimension des Planes sowie die endgültige Verwirklichung der besten aller möglichen Welten erst durch im himmlischen Jerusalem zeigen:

1. Gerhardt VI 446, §49: „Der wichtigste Grund für die Wahl der besten Weltordnung (dieser nämlich, in der wir leben) ist Christus, der Gottmensch, der aber, soweit er eine Kreatur ist, und zwar die aufs höchste erhobene, in dieser trefflichsten Weltordnung musste einbegriffen werden gleichsam als ein Teil der erschaffenen Welt, ja als deren Haupt, dem endlich alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist gegeben worden, in dem alle Völker mussten gesegnet werden, durch den die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden wird.“

2. Gerhardt VI 460, § 144: „Allein das herrlichste Stück der Schöpfung, die Stadt Gottes, ist ein Schauspiel, dessen Schönheit wir erst dann werden näher kennenlernen, wenn wir dereinst vom Lichte der göttlichen Glorie werden erleuchtet sein. Jetzt nämlich erreichen sie nur die Augen des Glaubens, d. h. das feste Vertrauen auf Gottes Gottheit, da wir denn, je mehr wir die Auswirkungen nicht nur der Macht und Weisheit, sondern auch der Güte des höchsten Geistes einsehen lernen, desto mehr in Liebe zu Gott entbrennen und der göttlichen Güte und Gerechtigkeit nachzueifern entflammt werden.“

sich für unsere Welt mit den ihr entsprechenden Geschöpfen entschieden, und dies nicht deshalb, weil die unserer Welt innewohnende Harmonie im Hinblick auf die - statisch betrachtete - Stufenordnung des Seins die beste ist, sondern weil die b. a. m. W. am Ende der Zeit durch Gott endgültig verwirklicht wird, wenn er selbst die durch die Sünde entstellte Ordnung der Dinge wiederherstellt, denn nach Leibniz ist unter dem Begriff „Welt“ in diesem Kontext die diesseitige Welt im Zusammenhang mit der jenseitigen Welt gemeint.

Jetzt möchte ich die nächsten Schritte skizzieren, die von Thomas zu Leibniz führen. Dabei sind folgende Punkte zu bedenken:

1. Das Handeln des Menschen im Allgemeinen spielt bei Leibniz nur eine untergeordnete Rolle, da sein Blick immer auf das Individuum gerichtet ist.
2. Im Kapitel H.2.2.1.4. gab es bezüglich der konkreten Handlung des Michael zwei Möglichkeiten. Hier unterscheidet sich die Auffassung von Leibniz auf zweierlei Weise:
 1. Gott wählt nach Leibniz unter zwei Möglichkeiten aus, welche er in der *scientia simplicis intelligentiae* schaut.
 2. Es handelt sich nicht um dieselbe Person, die lediglich ein anderes Schicksal hat, sondern um zwei verschiedene Personen.

H.2.2.2.2. Die Handlung des Individuums (der Person) integriert in deren Personenbegriff und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen

Es gibt folgende zwei Möglichkeiten:

1. Michael begeht die Handlung X.
2. Diese Handlung ist ein Prädikat des Personenbegriffs.
3. Das Ereignis ist ein Gegenstand der **scientia visionis**, steht also im Plan Gottes. Das kontradiktorische Gegenteil ist ein Ereignis des Teiles der **scientia simplicis intelligentiae**, dessen Gegenstände nicht für die Verwirklichung ausgewählt wurden.

Oder:

1. Michael tut das Gegenteil von X.
2. Diese Handlung ist ein Prädikat des Personenbegriffs.
3. Das Ereignis ist ein Gegenstand der **scientia visionis**, steht also im Plan Gottes. Das kontradiktorische Gegenteil ist ein Ereignis des Teiles der **scientia simplicis intelligentiae**, dessen Gegenstände nicht für die Verwirklichung ausgewählt wurden.

Fazit: Wir haben es nun mit zwei verschiedenen Personen zu tun. Wir nennen die eine Michael 1 und die andere Michael 2.

H.2.2.2.3. Die Handlung des Individuums (der Person) integriert in die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung

Es gibt nur noch eine Möglichkeit.

H.2.2.2.4. Die Handlung des Individuums (der Person) kombiniert mit allen dazu gehörenden Verflechtungen (dem ganzem Weltzusammenhang) integriert in deren Personenbegriff und die möglichen heilsgeschichtlichen Weltordnungen

Es gibt wiederum zwei Möglichkeiten:

1. Michael begeht die Handlung X.
2. „Michael begeht die Handlung X“ ist nur ein Prädikat von vielen, die ebenso zum Begriff des Michael gehören. Aus Michael wird Michael 1.
4. Dieses Ereignis ist ein Gegenstand der **scientia visionis** und in ein Geflecht von Ursachen und Folgen eingebettet, die wiederum Ursachen und Folgen haben, so dass der Weltzusammenhang Welt 0 entsteht. Das kontradiktorische Gegenteil ist ein Ereignis des Teiles der **scientia simplicis intelligentiae**, dessen Gegenstände nicht für die Verwirklichung ausgewählt wurden.
3. Es wäre in ein anderes Geflecht von Ursachen und Wirkungen eingebettet, die wiederum andere Ursachen und Wirkungen hätten, so dass die Person Michael 1 und der Weltzusammenhang Welt 1 entstanden wäre.

Oder:

Die zweite Möglichkeit ist das kontradiktorische Gegenteil.

H.2.2.2.5. Die Handlung des Individuums (der Person) kombiniert mit allen dazu gehörenden Verflechtungen (dem ganzem Weltzusammenhang) integriert in deren Personenbegriff und die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung

Es gibt nur noch eine Möglichkeit.

H.2.2.2.6. Die Handlung des Individuums (der Person) kombiniert mit allen dazu gehörenden Verflechtungen (dem ganzem Weltzusammenhang) integriert in deren Personenbegriff, die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung und die Qualität

Der tatsächliche heilsgeschichtliche Weltverlauf ist die beste aller möglichen Welten.

H.2.2.2.4., H.2.2.2.5. und H.2.2.2.6. beschreiben die Stellung von Leibniz in abstrakter Form.

H.2.3. Person und Vorsehung – konkrete Darstellung

Ich übertrage nun denselben Sachverhalt auf die in Kapitel H.2. genannten konkreten Handlungsreihen 1 und 2.

H.2.3.1. Thomas

Mit Hilfe eines konkreten Beispiels kann ich nun die Frage am Ende des Kapitels H.2.2.1.2. beantworten. Sie lautete: Warum denkt Thomas nicht über die Folgen einer außerwesentlichen Verbesserung eines Geschöpfes nach?

Ich nehme das Ereignis „Michael bleibt auf seinem Posten“ aus der Reihe 2 heraus, da Michael in diesem Falle tugendhafter wäre, und tausche es mit

dem entsprechenden Geschehen der Reihe 1. Nun versuche ich, nach den Prinzipien von Thomas die Ursachen und die Folgen zu bedenken: Dass Michael auf seinem Posten bleibt, wäre unmöglich, da Gott das Gegenteil vorausgesehen hat. Nur aus diesem Grund kann die Handlung nicht mit Gegenständen der tatsächlichen Weltordnung kombiniert werden. Thomas bedenkt wohl, dass eine einzelne Handlung aus Ursachen und Gründen hervorgeht, die wiederum Ursachen und Gründe haben und letztlich auf Gott als erste Ursache zurückführen. Aber er bleibt beim Allgemeinen; er bleibt bei einer schematischen Darstellung. Gehen wir nun also zum Konkreten über und fragen, ob die Handlung „Michael bleibt auf seinem Posten“ in die tatsächliche Welt passt, d. h. ob sie mit den anderen Geschehnissen kompatibel ist. Ich setze daher die betreffende Handlung in die Reihe 1:

Michael ist schon oft durch seine Unzuverlässigkeit aufgefallen und hat dafür so manche Rüge seines Kommandanten erhalten. Trotzdem wird er zur Nachtwache eingeteilt. Er weiß, dass seine beiden Freunde sich in dieser Nacht duellieren wollen. Michael hört von Gerüchten, die besagen, dass die Stadt in ein paar Stunden überfallen werden wird. Michael bleibt auf seinem Posten. Die Stadt wird überfallen. Da der Angriff zu spät gemeldet wird, kann der Feind die Stadt einnehmen. Die Freunde haben sich inzwischen versöhnt, und das Duell fällt aus. Sie erfahren von der Flucht Michaels und sind sehr enttäuscht.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die betreffende, konkrete Handlung nicht mit den anderen aus Reihe 1 kompatibel ist.

Denn eine konkrete Handlung hat nicht nur irgendwelche, sondern ganz bestimmte Ursachen und Folgen. Sie geschieht zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort. Deshalb passt sie nur in ein bestimmtes Geflecht von Geschehnissen. Sie passt nur in eine bestimmte Welt. Dies berücksichtigt Thomas jedoch noch nicht, da er noch nicht geschichtlich im eigentlichen Sinne denkt. Er fragt nicht, wie der Einzelne als Individuum in seinem konkreten Leben, sondern nur, wie der Mensch im Allgemeinen von Gott gelenkt wird. Die scientia simplicis intelligentiae dient Thomas allein dazu, die Souveränität und Allwissenheit Gottes zu verteidigen, nicht um über andere

mögliche Weltordnungen und deren Konsequenzen nachzudenken. Demselben Zweck dient die Aussage, Gott könne einen Menschen tugendhafter machen. Ein tugendhafterer Michael würde vermutlich eher auf die in Reihe 2 beschriebene Weise handeln. Sicherlich jedoch würde ein tugendhafterer Mensch anders handeln und auf diese Weise die Welt verändern. Sein Handeln würde daher wegen der anderen geschichtlichen Zusammenhänge nicht in die jetzige Welt passen.

Wie hängt die Person mit der Vorsehung zusammen?

Die Diesheit der Person ist für Thomas bedingt durch die Seele, weshalb die Person etwas anderes ist als das, was mit dem Ausdruck „irgendein Mensch“ ausgesagt wird. Wäre die Diesheit des tugendhafteren Michael eine andere als die des tatsächlichen? Diese Frage ist nach Thomas meinem Ermessen nach nicht beantwortbar.

H.2.3.2. Leibniz

Ich nehme das Ergebnis meiner Interpretation des Briefwechsels mit Arnauld und die abstrakte Darstellung in den Kapiteln H.2.2.2.4., H.2.2.2.5. und H.2.2.2.6. und verbinde diese mit dem o. a. Beispiel:

1. Briefe an Arnauld:

Gott weiß abhängig von seinen möglichen Beschlüssen, was dem möglichen Michael 1 im Zusammenhang mit allen Ereignissen der Welt 1 zustoßen wird. Gott weiß abhängig von seinen möglichen Beschlüssen, was dem möglichen Michael 2 im Zusammenhang mit allen Ereignissen der Welt 2 zustoßen wird usw.

Gott wählt die Ereignisse der Reihe 1 aus. Da es bei Gott nur einen Beschluss gibt, wählt er zugleich alle mit dieser Reihe verbundenen Geschehnisse aus, also die Welt 1.

Diese Zusammenfassung geht von Gott aus.

2. Abstrakte Darstellung in den Kapiteln H.2.2.2.4. bis H.2.2.2.6:

Wir integrieren zunächst nur eine Handlung in die Person, dann den gesamten Weltzusammenhang und unterscheiden beide Male eine mögliche von

der tatsächlichen Welt. In H.2.2.2.6. kommt noch der Gesichtspunkt der Qualität hinzu.

Diese Zusammenfassung geht von der menschlichen Person aus.

H.2.3.2.1. Von Gott aus

Der mögliche Beschluss stammt aus dem Thomismus; die möglichen Personen Michael 1 und Michael 2 aus dem Molinismus. Der mögliche Beschluss bezieht sich auf die Vorsehung, die möglichen Personen auf die Voraussicht Gottes. Leibniz folgt also in der ersten Frage dem Thomismus, in der zweiten dem Molinismus.

In beiden Systemen wird sowohl die statische als auch die heilsgeschichtliche Weltordnung nicht mehr als selbstverständlich betrachtet; alles könnte auch ganz anders sein. Mit der größeren Unsicherheit bezüglich der Ordnung der Welt entsteht zugleich eine solche bezüglich des ewigen Schicksals: Theoretisch könnte man folgenden Vergleich ziehen: In der einen Welt bleibt Michael auf seinem Posten, in der anderen verlässt er ihn. Trotzdem wird er in beiden vorherbestimmt. Die Folge einer derartigen Überlegung liegt auf der Hand: Es ist gleichgültig, was Michael tut, sein Schicksal steht schon fest. Halte ich die bestehende Ordnung für selbstverständlich, so halte ich es für selbstverständlich, dass Michael seinen Posten verlässt, da Gott als Schöpfer dieser Ordnung, diese Handlung vorausgesehen hat. Halte ich die Ordnung für nicht selbstverständlich, so gilt dasselbe auch für die Handlung, denn ich kann mir nun eine Ordnung vorstellen, in der Michael das Gegenteil tut. Damit bekommt die Frage nach der menschlichen Freiheit ein größeres Gewicht. Auf der anderen Seite taucht aber auch eine weitere Frage auf: Nach welchen Kriterien wählt Gott die Weltordnung aus? Damit wird die Frage nach der Wahlfreiheit Gottes anders gestellt. Erinnerung wir uns: Bei Thomas lautet die entsprechende Frage: Besitzt Gott Wahlfreiheit bezüglich seiner Schöpfung, oder handelt er aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus? Thomas fragt nicht nach den Gründen der Wahl der jetzigen Ordnung, da er diese für selbstverständlich hält. Die Systeme des Molinismus und des Tho-

mismus wollen Antwortversuche in dieser neuen Situation der Unsicherheit sein. Beide fallen jedoch in einem wichtigen Punkt hinter Thomas zurück: In beiden Systemen wird der Zusammenhang zwischen der Vorherbestimmung und den Verdiensten nicht wie bei Thomas von Aquin personal als Beziehungsgeschehen, sondern als Ursache – Wirkungszusammenhang verstanden. Stellen wir uns die beiden Ereignisreihen vor, wobei Michael in der zweiten Welt vorherbestimmt, in der ersten verworfen wird: Nach dem Thomismus würde in der zweiten Weltordnung der Beschluss Gottes, Michael vorherzubestimmen, logisch vor den Handlungen des Michael gefällt. Die Vorherbestimmung als Ursache würde mit Sicherheit die Handlung „Michael bleibt auf seinem Posten“ als Wirkung nach sich ziehen. In der ersten Ordnung würde Michael bei der Vorherbestimmung übergangen, d. h. er würde mit Sicherheit verworfen, obwohl in diesem Fall die Verwerfung nicht die Ursache der Missverdienste ist. Auch wenn man sich vor Augen stellt, dass die geschöpfliche Freiheit von Gott verursacht ist, scheint diese dennoch eingeschränkt zu sein, da die Handlungen des Menschen im Grunde keine Rolle spielen. Nach dem Molinismus wäre es genau umgekehrt mit der Folge, dass Gott vom Geschöpf abhängig wäre.

Leibniz nimmt nun einige Korrekturen vor: Zunächst verändert er die Begriffe, welche das göttliche Wissen ausdrücken. Molina hatte unter der *scientia media* die Mitte zwischen der *scientia necessaria* und der *scientia libera* verstanden. Eine *scientia media* in diesem Sinne kann es jedoch nicht geben. Deshalb führt Leibniz die **scientia media** in die thomistische Unterscheidung zwischen der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis ein, aber in der Weise, dass die **scientia simplicis intelligentiae** nicht wie bei Thomas nur die Gegenstände, die nie verwirklicht werden, enthält, sondern alle Ideen im Geiste Gottes. So beinhaltet die **scientia media** nun das Wissen um die möglichen Welten. Gott wählt aus einer unendlichen Anzahl möglicher Welten die eine aus, die er in seiner **scientia visionis** schaut. Diesen Begriff versteht Leibniz im ursprünglichen Sinne.

Zweitens geht er von einem nicht nur zeitlich, sondern auch logisch verstandenen Zugleich der Voraussicht der möglichen Welten und der Auswahl der tatsächlichen Welt aus.

Auf diese Weise erweitert Leibniz das thomistische Verständnis der Weltordnung um die möglichen Welten:

Die ausgewählte Welt ist gleichzusetzen mit dem Plan der Vorsehung, der auf jeden Fall ausgeführt wird. Die in Reihe 1 beschriebenen Taten des Michael sind Teil dieses Planes. Gott bestimmt also nicht unter Umgehung der Person des Michael sein Schicksal, dieses ist vielmehr die Frucht einer persönlichen Beziehung zwischen Michael und Gott. Sieht man die Taten des Michael vom Plan Gottes aus, so kann man sagen, dass sie eine Folge des Planes sind. Sieht man sie jedoch von der menschlichen Freiheit aus, so könnte der Plan ohne sie nicht ausgeführt werden, da sie einen unverzichtbaren Teil dieses Planes ausmachen. Damit spielen die Entscheidungen des Michael eine Rolle, ohne dass sie in irgendeiner Weise einen zwingenden Einfluss auf Gott nehmen könnten. In der Frage der Voraussicht folgt Leibniz Molina. Gott sieht, dass Michael seinen Posten verlässt mit allen Ursachen und Folgen, und er sieht ebenso die gegenteilige Handlung des Michael, welche ganz andere Ursachen und Folgen hat.

Gott entscheidet sich für die erste Option. In der Frage der Vorsehung und Vorherbestimmung folgt Leibniz den Thomisten.

Sehen und Entscheiden erfolgen allerdings auf eine dem menschlichen Denken völlige unzugängliche Weise, nämlich logisch zugleich.

H.2.3.2.2. Vom Menschen aus

In der Frage der Bedeutung des Individuellen, sowohl des geschichtlichen, als auch des personalen Seins geht Leibniz aber weit über Thomas und die Vertreter des Molinismus und Thomismus hinaus, indem er die geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Ereignisse der Welt oder m. a. W. die göttliche Vorsehung, in die Person integriert. Nun möchte ich die abstrakte Darstellung in das angeführte konkrete Beispiel übertragen, um den Weg des Den-

kens von Thomas von Aquin über die Vertreter des Molinismus und des Thomismus zu zeigen, aber auch um zu entscheiden, in wie weit die Lehre von Leibniz der Wirklichkeit nahe kommt.

Bei Thomas gehört die Handlung „Michael verlässt seinen Posten“ zu unserer tatsächlichen Welt, weil Gott dies vorausgesehen hat. Bei Molina gehört sie in die tatsächliche Welt, weil Gott vorausgesehen hat, dass Michael unter bestimmten Bedingungen so handelt, und sich deshalb für diese Welt entschieden hat. Derselbe Michael würde in einer anderen Welt, d. h. in einer Welt, in der ein anderer Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen herrscht, anders handeln. Nach Thomas findet eine bestimmte Handlung statt, weil sie zu unserer Welt, nach Molina, weil sie zu einer bestimmten Welt passt. Nach Leibniz findet eine bestimmte Handlung statt, weil sie in eine bestimmte Welt und zu einer bestimmten Person passt. Nach Leibniz handelt der Mensch nicht nur seinem Wesen nach, d. h. er entscheidet als vernunftbegabtes Lebewesen in Freiheit, was er tut, sondern er handelt auch seinem individuellen Sein nach, der Diesheit seiner Person entsprechend. Betrachtet man allein den ersten Gesichtspunkt, so könnte man sich einen Soldaten Michael denken, der in beide Reihen passt. So denken noch die Vertreter des Molinismus und des Thomismus. Betrachten wir aber nicht nur die Handlung isoliert, sondern im Zusammenhang mit der Person, so haben wir es in Reihe 1 mit einem unzuverlässigen, in Reihe 2 mit einem zuverlässigen Michael zu tun. Der Michael, der bereits einen Orden erhalten hat und derjenige, der unzuverlässig ist, können nicht dieselbe Person sein. Handeln beide doch nicht nur ihrem Wesen als Mensch, sondern auch ihrer Unzuverlässlichkeit oder Zuverlässlichkeit entsprechend. Deshalb sind für Leibniz Charaktereigenschaften keine zufälligen, akzidentiellen Bestimmungen, sie gehören vielmehr zur jeweiligen Diesheit der zwei Personen, ebenso wie die Ereignisse, die aus diesen Eigenschaften hervorgehen. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich die Ursachen und Folgen der beiden entgegengesetzten Handlungen vor Augen führt. Denkt man nun in der Ursachenkette zurück, und bedenkt man sämtliche Folgen in der Zukunft, so entstehen zwei verschiedene Welten, da die Handlung der Reihe 2 „Michael bleibt auf seinem

Posten“ ganz andere Ursachen und Folgen als die entgegengesetzte Handlung in Reihe 1 hat. Es handelt also die Person nicht in einer bestimmten Weise, weil sie sich in einer bestimmten Situation befindet, sondern sie handelt in einer bestimmten Weise, weil sie in sich in einer bestimmten Situation befindet und weil sie diese Person und keine andere ist. Nach Leibniz findet sich also die Person nicht nur in einer Welt vor, sondern die Person verändert die Welt. Deshalb genügt es nicht, nur eine Handlung in den Begriff der Person zu integrieren (s. H.2.2.2.2. und H.2.2.2.3.); vielmehr ist in der Person der gesamte Weltzusammenhang enthalten (s. H.2.2.2.4. und H.2.2.2.5.). Reihe 1 ist ein Teil der tatsächlichen Welt. Nur dieser Michael, Michael 1, existiert und kann „Ich“ zu sich selbst sagen. Das ist seine physische Identität, konstituiert durch seine Seele. Seine moralische Identität, welche seine Person ausmacht, besteht in allen Handlungen, die er aus eigener Entscheidung begangen hat, auch aus solchen, an die er sich nicht erinnern kann. Gemäß dieser Identität wird er einst von Gott beurteilt werden. Alle anderen Geschehnisse der Welt 1 gehören auch zum Begriff seiner Person. Er stellt somit die gesamte Weltordnung unter einem nur ihm zukommenden Gesichtspunkt dar. Indem Gott die Weltordnung mit der Reihe 1 aussucht, entscheidet er sich gleichzeitig für die Person des Michael 1.

H.2.3.2.3. Die Frage der Qualität

Nach Thomas liegt der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Ordnung der Welt. Die Geschöpfe nehmen ihrer Wesensform entsprechend eine bestimmte Stufe in der Ordnung des Seins ein. Dies ist für Thomas die beste Art und Weise der Ordnung. Diese Ordnung könnte besser sein, wenn Gott eine Ordnung mit einem besseren Geschöpf erschaffen hätte.

In derselben Weise lenkt Gott die Geschöpfe zu ihrem Ziel: Die beste Art und Weise der Lenkung ist diejenige, in der die Geschöpfe auf eine ihrem Wesen angemessene Weise gelenkt werden, z. B. kann das vernunftbegabte Lebewesen Gott als Ziel seines Lebens erkennen und anstreben. Dieses kann es jedoch nicht ohne die göttliche Hilfe erreichen. Es bedarf einer übernatür-

lichen Hilfe, der Gnade, die ihm durch Christus vermittelt wird. Diese Art und Weise der Lenkung, eschatologisch verstanden, ist für alle Menschen gleich und sie ist die beste. Jedoch ist der Plan selbst nicht der beste, denn da für Thomas der tatsächliche Plan der Vorsehung selbstverständlich ist, liegt ihm ein Vergleich mit anderen möglichen Plänen fern.

Auch bei Leibniz wird der Mensch entsprechend seiner Vernunftbegabung, also der Stufe, auf der er sich in der Ordnung der Dinge befindet, vor allem aber wird er auf eine seiner Diesheit, seiner Person und seinen Handlungen angemessenste Weise gelenkt. Nun entspricht die Art und Weise der Lenkung nur dieser Person und keiner anderen. Leibniz sieht jedoch nicht die Person isoliert; er sieht sie verbunden mit dem ganzen Weltzusammenhang. Jede Person der Weltordnung wird also auf die ihrer Diesheit angemessenste Weise von Gott gelenkt und in den Weltzusammenhang eingeordnet. Bedenken wir weiter, dass jede Person beim Gericht entsprechend ihrer moralischen Identität von Gott beurteilt werden wird. Der Plan der Vorsehung enthält daher jetzt die gesamte Weltgeschichte verbunden mit dem letzten Gericht, also die ganze Heilsgeschichte. Dieser Plan setzt sich zusammen aus allen Personen mit allen Ereignissen, welche auf die beste Art und Weise, also entsprechend ihrer Individualität, in die Heilsgeschichte eingeordnet sind. Nun verbinden wir damit die Vorstellung von der Auswahl einer Welt aus einer unendlichen Anzahl möglicher Welten. In all diesen Welten sind die jeweils dort vorkommenden Personen mit allen jeweils dort vorkommenden Ereignissen auf eine Art und Weise geordnet, die ihrer Individualität am besten entspricht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist in jeder dieser Welten das in ihr mögliche (trotz der Übel) oder m. a. W. das ihrem Weltzusammenhang entsprechende Maximum an Qualität anzunehmen.

Ich fasse die Gedanken, die uns bis zu diesem Punkt geführt haben, zusammen: Ich habe das Qualitätsmerkmal des hl. Thomas, dass der Beste die Geschöpfe auf die ihrem Wesen beste, weil angemessenste Weise ordnet und lenkt, auf das individuelle Sein übertragen und mit der unendlichen Anzahl möglicher Welten verbunden.

Trotzdem unterscheiden sich die möglichen Welten ihrer Qualität nach, da diese von den jeweils in einer Welt vorhandenen Geschöpfen und deren Handlungen abhängt. Hier geht Leibniz einen weiteren Schritt über Thomas hinaus: Gott, der in der Güte, Macht und Weisheit vollkommen ist, sucht nicht irgendeine Welt, sondern die beste aller möglichen zur Verwirklichung aus.

H.2.4. Pater Kentenichs praktischer Vorsehungsglaube⁶²³ und die Vorsehungslehre von Leibniz

Nun möchte ich die Lehre von Leibniz mit der Lebensgeschichte eines Mannes zusammenschauen, für den die göttliche Vorsehung den zentralen Inhalt seines Glaubens und Wirkens darstellte. Es handelt sich um Pater Kentenich, den Gründer der Schönstattbewegung. Ich möchte zeigen, dass die Philosophie und Theologie von Leibniz nicht, wie oft behauptet wurde, eine trockene oder gar weltfremde Theorie darstellt, sondern im Gegenteil große Relevanz für das Leben aus dem christlichen Glauben besitzt. Dementsprechend versuche ich in diesem Kapitel die Ähnlichkeit des praktischen Vorsehungsglaubens eines Pater Kentenich mit der Lehre des Leibniz zu zeigen.

Pater Joseph Kentenich ist am 18.11.1885 in Gymnich bei Köln geboren. Er war ein uneheliches Kind. So lebte er bei seinen Großeltern, weil seine Mutter in verschiedenen Kölner Familien als Haushälterin arbeiten musste, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Ab 1894 lebte er im St. – Vinzenz - Waisenhaus in Oberhausen. Die Marienweihe, welche seine Mutter mit ihm vor der dortigen Marienstatue vorgenommen hatte, stellte ein entscheidendes Erlebnis für seinen weiteren Werdegang dar. Joseph wollte Priester werden und besuchte das Gymnasium und das Internat der Pallotiner in Koblenz - Ehrenbreitenstein. 1904 wird er Pallotiner Novize. Im Noviziat sowie im anschließenden Studium machte Pater Kentenich eine tiefe Krise durch. Innere

⁶²³ Vgl. Schönstattlexikon, Fakten, Ideen, Leben, herausgegeben von Hubertus Brantzen, Herbert King, Lothar Penners, Gertrud Pollak, Herta Schlosser, Joachim Schmiedl, Peter Wolf, Vallendar-Schönstatt, 2002², Artikel: Praktischer Vorsehungsglaube, S. 313–318, Hans-Werner Unkel.

Kämpfe, Einsamkeit und Glaubenszweifel brachten ihn an den Rand eines geistigen Zusammenbruchs. Insbesondere zweifelte er an der Erkennbarkeit der Wahrheit. Hilfe brachte ihm schließlich eine intensive Bindung an die Gottesmutter. Nach seiner Priesterweihe im Juli 1910 unterrichtete Pater Kantenich in Ehrenbreitenstein Deutsch und Latein. 1912 kam er nach Schönstatt. Dort wurde er bald zum Spiritual ernannt. Seine neue Aufgabe begann er mit einem wichtigen Vortrag, der später als Vorgründungsurkunde bezeichnet wurde. Im April 1914 gründete er zusammen mit engagierten Schülern einen Missionsverein, der bald in eine marianische Kongregation umgewandelt wurde. Dafür erhielt Pater Kantenich eine alte Friedhofskapelle. Der Glaube an die Vorsehung spielte bei ihm schon damals eine entscheidende Rolle. Er suchte nach dem Willen Gottes für diese junge Gemeinschaft. Wichtige Hinweise ergaben sich aus der Zeitsituation, welche durch den Ausbruch des ersten Weltkrieges gekennzeichnet war und einem Zeitungsbericht über die Gründung eines Wallfahrtsortes in Italien. So gab er am 18.10.1914 seinem Wunsch Ausdruck, Schönstatt möge zu einem Gnadenort Mariens werden. Er sah in den Schrecken des ersten Weltkrieges eine ethische und religiöse Herausforderung, der er zusammen mit seinen Schülern begegnen wollte. Obwohl viele seiner Schüler an der Front kämpfen wollten, förderte er mit Hilfe einer neuen Zeitschrift (*Mater ter admirabilis*) und einen umfangreichen Briefwechsel seine Schüler dergestalt, dass es ihnen unter den Kriegsbedingungen sogar gelang, neue Gruppen aufzubauen.⁶²⁴

In der Schönstattgeschichte wird der 18.10.1914 als der erste Meilenstein bezeichnet. Meilensteine nannte Pater Kantenich Schlüsselereignisse, welche in der rückblickenden Reflexion über die Geschichte Schönstatts das Wirken Gottes erkennen ließen. In der Marienweihe, von Pater Kantenich später „Liebesbündnis mit Maria als Mutter und Erzieherin“ genannt und der Bindung an das Heiligtum sah Kantenich einen „Einbruch des Göttlichen“ und

⁶²⁴ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Kantenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl, S. 192.

wertet dieses Ereignis als Glaubensakt, den es als größtes Wagnis seines Lebens bezeichnete.⁶²⁵

Nach dem ersten Weltkrieg bat Pater Kentenich um Freistellung, um sich ganz diesen neuen Gruppen widmen zu können. In den 20iger und 30iger Jahren kümmerte er sich um den Aufbau der neuen Schönstattbewegung. Den Nationalsozialismus lehnte er entschieden ab. In der Folge kam es immer wieder zu Hausdurchsuchungen in Schönstatt. Als die Nationalsozialisten im April 1939 das Studienzentrum Schönstatt schlossen, gab Pater Kentenich nicht auf. Seine Antwort bestand darin, eine Vertiefung des religiösen Lebens anzuregen, um besser mit Kreuz und Leid umgehen zu können.

Im September 1941 wurde Pater Kentenich von der Gestapo verhaftet. Er verbrachte sechs Monate in Haft, ein Monat davon in einer Dunkelzelle.⁶²⁶

Er wurde im Koblenzer Gefängnis lagerfähig geschrieben, wodurch ihm die Inhaftierung in Dachau drohte. Es gelang Schönstättern, einen Arzt zu finden, der sich bereit erklärte, Pater Kentenich ein Attest wegen einer früheren Lungenerkrankung zu schreiben, um ihm den Aufenthalt in Dachau zu ersparen. Pater Kentenich entschloss sich aber, dieses Angebot nicht anzunehmen.⁶²⁷

Denn er erkannte in der bedrohlichen Situation die göttliche Zustimmung zu seiner Haltung, die er *Inscriptio* nannte: einer bewussten Bitte an Gott um das Leid, wenn und insofern es zu den Plänen gehört.⁶²⁸

So schrieb er in einem Brief vom 20.01.1942:

„Die Antwort verstehe bitte aus dem Glauben an die Übernatur und die Schicksalsverwobenheit der Glieder unserer Familie.“

Es handelt sich bei dieser Begebenheit um den zweiten Meilenstein.⁶²⁹

Er vertraute auf sein Liebesbündnis mit Maria und die dadurch begründete übernatürliche Verbindung mit den Mitgliedern seiner Gemeinschaft.⁶³⁰

⁶²⁵ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 192.

⁶²⁶ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Kentenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl, S. 193.

⁶²⁷ Vgl. Hans Werner Unkel, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Kentenich, Teil 2, Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben, in: Schönstattstudien, Bd. 2/2, Vallendar – Schönstatt 1981, S. 47 und Schönstattlexikon, Artikel: Kentenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl und Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl.

⁶²⁸ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: *Inscriptio*, Daniela Mohr, S. 174–175.

⁶²⁹ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 254–255.

So ging er gleichsam freiwillig nach Dachau in der unerschütterlichen Überzeugung, „dass er von äußeren Fesseln frei werde, wenn die Familie nach einem Höchstgrad der inneren, der Freiheit der Kinder Gottes strebe.“⁶³¹

In der im KZ entstandenen Gebetssammlung Himmelwärts formulierte er:

„Ich bin den Meinen innerlich verbunden,
daß als Zweieinheit wir uns stets empfunden:
Ich leb und zehr von ihrer Heiligkeit,
bin auch zu sterben für sie stets bereit.

So innig treu bin ich verknüpft mit ihnen,
daß eine Stimme immer spricht von innen:
Dein Sein und Leben wirkt auf sie zurück
Bestimmt ihr Mißgeschick und mehrt ihr Glück.“⁶³²

Nach dem Ende des Krieges kümmerte sich Pater Kentenich um den inneren Aufbau seiner Gründung. Er wollte sie von den kirchlichen Autoritäten prüfen und anerkennen lassen. Dazu schickte er seine Schriften an den Bischof von Trier. Dieser sollte seine Schriften überprüfen und ihm eine Kommission schicken, um die Spiritualität und Praxis seiner Bewegung zu beurteilen. Stattdessen ließ der Bischof von Trier eine Visitation der Marienschwester durchführen. Als Pater Kentenich den Bericht las, bemerkte er eine Denkweise, die er als bedrohlich für die Zukunft der Kirche ansah. Offen schrieb er in einer Antwort auf den Bericht:⁶³³

„Es handelt sich darum, den letzten Keim der Krankheit bloßzulegen und zu heilen, an der die abendländische Seele leidet, das mechanistische Denken.“⁶³⁴

Mit dieser Aussage setzte Pater Kentenich bewusst seine Gründung aufs Spiel. Dieses Antwortschreiben von Pater Kentenich, datiert vom 31.05.1949, ist der dritte Meilenstein.⁶³⁵

⁶³⁰ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 47.

⁶³¹ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 47.

⁶³² Unkel, Teil 2, S. 47.

⁶³³ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 254–255 und Schönstattlexikon, Artikel: Kentenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl, S. 194.

⁶³⁴ Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 255.

Von da an stand er unter genauer Beobachtung. 1951 fand eine apostolische Visitation der Marienschwestern statt. Pater Kentenich wurde als geistlicher Direktor abgesetzt und musste nach Milwaukee ins Exil. Er blieb dort 13 Jahre.⁶³⁶

Im September 1965 wurde Pater Kentenich überraschend nach Rom gerufen. Am 22. 12. 1965 wurde er von Paul VI. empfangen und rehabilitiert. Es handelt sich bei diesem Ereignis um den vierten Meilenstein. Er kehrte nach Schönstatt zurück und übte noch drei weitere Jahre seine früheren Ämter als Gründer aus.⁶³⁷

Die vier Meilensteine sind die wichtigsten Ereignisse in der Geschichte der Schönstattbewegung. Wie beim Wachstums eines Baumes die Jahresringe, so markieren die Meilensteine geschichtliche Ereignisse, die sowohl das qualitative, als auch das quantitative Wachstum der Schönstattbewegung bewirkten.

Der Personenbegriff Pater Kentenichs enthält nach Leibniz alles, was ihm im Laufe seines Lebens zustoßen wird. Gott hat sich von Ewigkeit her für diese Person entschieden. Gottes vollkommene Souveränität wird darin sichtbar, dass jedes Prädikat mit absoluter Sicherheit verwirklicht werden wird. Gott schaut Pater Kentenich als Person an und plant mit ihm, indem er seine freien Entscheidungen berücksichtigt, seine gesamte Lebensgeschichte. So sah Gott die Liebe Pater Kentenichs zur Mutter Gottes voraus und gab ihr eine Schlüsselposition im Leben Pater Kentenichs, weshalb sie in einer großen Zahl von Prädikaten seines Personenbegriffes vorkommt. Gott allein kennt alle Prädikate dieses Begriffes, weil er ihn für die Existenz bestimmt hat, ist seine Herkunft aus der göttlichen Vorsehung abzuleiten. Pater Kentenich, der mit Sicherheit die Überlegungen Leibniz` zum Personenbegriff nicht kannte, lebte aus dieser Überzeugung, dem Glauben, dass der Plan für sein Leben in der göttlichen Vorsehung verborgen sei, ein Plan, der in allen Einzelheiten von Gott geschrieben worden ist.

⁶³⁵ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 255.

⁶³⁶ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Kentenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl, S. 195.

⁶³⁷ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Kentenich, Pater Joseph, Joachim Schmiedl, S. 195 und Schönstattlexikon, Artikel: Meilensteine, Joachim Schmiedl, S. 255.

Ja, er hatte die Gabe, aus den Ereignissen der Zeit den Willen Gottes herauszulesen und danach zu handeln.

Betrachten wir dazu zwei Aussagen, die eine aus dem Jahr 1948, die zweite von 1966:

„Vorsichtig bemühten wir uns, den großen Liebes-Weisheit-und Allmachtsplan des ewigen Gottes in allen Einzelheiten zu erkennen und ihn mutig zum Fahrplan unseres Lebens und Wirkens zu machen; wir strebten danach das Kalendarium, das er von Ewigkeit für jeden Tag geschrieben, aufmerksam einzusehen und danach zu handeln und uns behandeln zu lassen. Es war nicht immer leicht. Oft gehörte Wagemut für Verstand und Willen dazu.“⁶³⁸

„Wir bemühten uns, überhaupt keine Pläne zu machen, sondern Gottes Plan nach dem Gesetz der geöffneten Tür zu erforschen und ihn zur Richtschnur unseres eigenen Planens, zum Maßstab unseres Handelns und zum Gegenstand unserer Verkündigung zu machen.“⁶³⁹

Je mehr er die eigenen Interessen zurücknehmen würde und je mehr er sich am Willen Gottes ausrichten würde, umso genauer, so glaubte Pater Kentenich, würde ihm Gott die Wege, die Mittel und den Zeitpunkt zur Verwirklichung einer Sendung zeigen. Dazu gilt es sich von allem zu lösen, was das eigene Ich an Plänen und Erwartungen hat.⁶⁴⁰

Der Versuch, das eigene Leben mit dem Willen Gottes möglichst deckungsgleich zu gestalten, bedeutet keine Aufhebung der menschlichen Freiheit, auch wenn es so klingt, als wäre der Mensch nur ein Werkzeug in der Hand eines willkürlichen Gottes.

Ebenso wurde die Freiheitslehre von Leibniz als Aufhebung der Freiheit des Menschen interpretiert. Auch dies ist ein Missverständnis, da die Entscheidungen Pater Kentenichs nach Leibniz Gründe für die Auswahl der Welt darstellen, und jeder einzelne Entschluss weitreichende Folgen für die gesamte Weltordnung hat. Pater Kentenich nahm nie an, dass ein Handeln nach dem Willen Gottes seine Freiheit einschränken würde. Im Gegenteil: Er wusste und erlebte, dass ein solches Leben dem Menschen viel Mut zu weitreichen-

⁶³⁸ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 99.

⁶³⁹ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 148.

⁶⁴⁰ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 148.

den Entscheidungen abverlangt. Wenn auch Gott die Gründung der Schönstattbewegung vorausgesehen und den Weg dorthin in allen Einzelheiten bestimmt hat, so geschah dies nicht ohne seine Mitwirkung. Wäre dieser am 18.10.1914 nicht so mutig gewesen, Maria zu bitten, die alte Friedhofskapelle zu einem Gnadenort zu machen, wäre nicht nur sein eigenes, sondern auch das Leben unzähliger Menschen, die sich der Gemeinschaft angeschlossen haben und bis heute anschließen, anders verlaufen. Denn die Lebenswege der Gründergeneration der Schönstattbewegung waren eng miteinander verknüpft. Ohne den Zuspruch von Pater Kentenich hätte Franz Reinisch vielleicht nicht die Kraft aufgebracht, den Eid auf Hitler zu verweigern.⁶⁴¹

Es ist somit sinnvoll, dass nach Leibniz der Personenbegriff des Franz Reinisch im Begriff Pater Kentenichs enthalten ist und umgekehrt. Desgleichen sind alle Prädikate, welche zur entsprechenden Welt gehören, enthalten. Die Personenbegriffe beider stellen die Welt unter einem jeweils anderen Gesichtspunkt dar. So plant Gott gleichzeitig mit der Lebensgeschichte des Pater Kentenich eine ganze Welt. Sowohl die göttliche, als auch die menschliche Freiheit sind gewährleistet: Die Schönstattbewegung ist eine Frucht einer persönlichen Beziehung zwischen Pater Kentenich und Gott. Die Entscheidung des Pater Kentenich, seine Idee, die Mutter Gottes um einen neuen Gnadenort zu bitten, hat keinen zwingenden Einfluss auf Gott ausgeübt, obwohl diese Idee zu den Gründen für die Auswahl der Welt gehört. Dennoch wurde diese Auffassung von Leibniz als Aufhebung der göttlichen Wahlfreiheit interpretiert. Wenn in Adam nicht nur alle Prädikate, die zu ihm gehören, sondern auch diejenigen von Isaak und der gesamten Weltgeschichte enthalten sind, so Arnauld, laufe die gesamte Weltgeschichte mit absoluter Notwendigkeit ab, sobald sich Gott für Adam entscheide. Dieses Missverständnis entsteht, weil man Leibniz` mittlere Position zwischen Molinismus und Thomismus nicht erkannte.

⁶⁴¹ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: Franz Reinisch, Joachim Schmiedl, S. 334.

Pater Kentenich fühlte sich von Gott entsprechend seiner Individualität gelenkt, nicht nur gemäß seinem Wesen als Mensch und er handelte in diesem Bewusstsein:

„Der Glaube zeigt uns den Vatergott in seiner Sorge um die Weltregierung unter einem dreifachen Gesichtspunkte: In seiner väterlich-göttlichen Vor- und Fürsorge für die gesamte Welt der Schöpfung und Menschen, in seiner persönlichen Interessiertheit für jeden einzelnen Menschen und in seiner ganz besonderen Aufmerksamkeit für Elitemenschen und Elitegemeinschaften. Im ersten Fall spricht man von der providentia generalis (von der allgemeinen Vorsehung), im zweiten von der providentia divina specialis (von der speziellen oder individuellen Vorsehung), im dritten von der providentia specialissime (von einer besonders bevorzugten, von einer außergewöhnlichen Vorsehung)“⁶⁴²

Viele Gläubige beziehen die Fürsorge Gottes nicht konkret auf sich selbst; sie rechnen nur mit seiner Fürsorge unter dem ersten Gesichtspunkt. Pater Kentenich bringt das Beispiel eines Menschen, der im Umgang mit seinen Mitmenschen Güte ausstrahlt, ohne sich jedoch um den einzelnen besonders zu kümmern. Er ist zwar lieb und nett, nimmt jedoch keinen Anteil am Schicksal des anderen. In dieser Weise, so glaubt man, bringt Gott auch jedem Einzelnen Wohlwollen entgegen. Dieses geht aber gleichsam in der Weltlenkung als ganzer unter. Man glaubt, ein kleines Rädchen im Weltgeschehen zu sein, welches zwar irgendwie berücksichtigt wird, aber weniger um seiner selbst willen, sondern eher, um den Gesamtplan Gottes zu erfüllen.⁶⁴³

Eine solche „pantheistisch-diffuse Vorsehungsgläubigkeit“ droht in dem Augenblick in die Krise zu geraten, „wo unverständliches Kreuz und lastendes Leid den Menschen treffen.“⁶⁴⁴

Deshalb muss der Glaube an die Vorsehung personalisiert werden.⁶⁴⁵

⁶⁴² Hans Werner Unkel, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Kentenich, Teil 1 Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens, in: Schönstattstudien, Bd. 2, Vallendar-Schönstatt 1980, S. 108.

⁶⁴³ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 1, S. 113.

⁶⁴⁴ Unkel, Vorsehungsglaube Teil 1, S. 114.

⁶⁴⁵ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 1, S. 114.

Pater Kentenich glaubte nicht, dass sein Handeln im Weltgeschehen untergeht. Im Gegenteil war er der Überzeugung, Gott werde aus seinem Leben das Beste machen, falls er versuchen würde, seinen Willen zu erkennen und zu erfüllen. Der Glaube an die göttliche Vorsehung soll nach ihm dazu führen, „sich selbst als ‚Lieblingsschöpfung‘ und ‚Lieblingsbeschäftigung‘ zu sehen, zu werten und zu erleben“:⁶⁴⁶

„Die Lebensgeschichte der Heiligen zeigt, daß alle ohne Ausnahme erst von dem Augenblick anfangen, ganz für das Gute geöffnet zu sein und den Weg zum Gipfel der Vollkommenheit wie Riesen zu laufen, wo der Glaube an die providentia divina specialis tief in Seele und Leben Wurzeln schlug, d. h. wo sie sich persönlich vom persönlichen Vatergott aufgenommen, sich wie sein persönlicher Augapfel von ihm gewertet und behandelt wußten, glaubten und fühlten, wo sie mit St. Paulus das Wort aus lebendigster Überzeugung wiederholen konnten: Dilexit me et tradidit semetipsum pro me und mit Ignatius bei allen Stationen beteten: Et omnia haec propter me. Alle Heiligen ohne Ausnahme waren daher Providentiakinder per eminentiam.“⁶⁴⁷

Die Vorsehung Gottes bezieht sich auch nach Leibniz nicht allgemein auf den Menschen, sie lenkt nicht jeden Menschen auf die gleiche Weise gemäß seinem Wesen als Mensch. Sie bezieht sich auf jeden einzelnen Menschen in seiner Einmaligkeit. Nicht nur die Person, auch die der Person zugewandte Fürsorge Gottes ist unmitteilbar. Die Person wurde zugleich mit der ihr zugeordneten Welt von Gott ausgesucht. Es gibt in ihrem Leben keine einzige unwichtige Handlung. In diesem Bewusstsein lebten Pater Kentenich, Ignatius und andere Heilige. Sie waren in der Lage, große Werke aufzubauen, weil sie in dem Bewusstsein lebten, dass ihre Handlungen die Welt verändern können. Erinnern wir uns: Bei Thomas gründet Pater Kentenich die Schönstattbewegung, weil Gott dies vorausgesehen hat. Bei Molina hat Gott verschiedene Weltordnungen vorausgesehen, in denen derselbe Pater Kentenich am 18.10.1914 auf verschiedene Weise handeln würde und sich für unsere Welt entschieden. Nach Thomas und Molina handelte Pater Kentenich

⁶⁴⁶ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 1, S. 114–115.

⁶⁴⁷ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 1, S. 114.

seinem Wesen nach, d. h., er entschied als vernunftbegabtes Lebewesen in Freiheit, Maria zu bitten, die Kapelle zu einer Gnadenstätte zu machen. Nach Molina hätte er in einer anderen Weltordnung, unter anderen Bedingungen, anders gehandelt. Nach Leibniz gründete Pater Kentenich die Schönstattbewegung nicht aufgrund der besonderen Fügungen allein, sondern hauptsächlich, weil er Pater Kentenich ist. Damit ist viel stärker als bei Thomas und Molina die menschliche Freiheit in den Mittelpunkt gerückt. Die Welt wird nicht für die Person ausgesucht; die Welt verändert nicht die Person, so dass derselbe Pater Kentenich in verschiedenen Welten anders handeln würde. Vielmehr verändert die Person die Welt. Es sind die mutigen Taten des Pater Kentenich, die Meilensteine, welche die Welt verändert haben. Deshalb stellt seine Person, sein Personenbegriff die gesamte Welt aus einer bestimmten Perspektive dar. Hätte er am 14.10.1914 anders gehandelt, so hätten wir es mit einer anderen Person und einer anderen Welt zu tun.

Spricht Pater Kentenich vom Plan Gottes, so meint er also nicht nur die positiven Ereignisse. Gerade die schreckliche Zeit in der Hölle des Konzentrationslagers bewirkte ein weiteres Wachstum und eine innere Festigung seines Lebenswerkes. Während seiner Gefangenschaft nahm Pater Kentenich Kontakt zu anderen Inhaftierten seiner Gemeinschaft auf und stärkte diese. Da er mit seinem Tode rechnete, schrieb er wichtige Werke und schmuggelte sie aus dem KZ. Die Schönstattbewegung breitete sich in andere Länder aus. Dieses Opfer, der Gang nach Dachau, war typisch für den Pater Kentenich, den wir kennen. Dasselbe gilt für die Folgen seines Entschlusses: Die gesamte weitere Geschichte der Schönstattbewegung wäre anders verlaufen.

Leibniz würde dieses Ereignis als Beispiel dafür werten wie Gott negative Faktoren so in das Weltganze integriert, dass sie sich in ihrer positiven Funktion zeigen. Pater Kentenich erkannte die Bedeutung der Meilensteine in der rückblickenden Reflexion oder wie im Falle des zweiten Meilensteins, seinem freiwilligen Gang nach Dachau, auch in der Vorausschau. Das Erkennen der „Anregungen Gottes“⁶⁴⁸ erfolgte bei Pater Kentenich nie durch außerordentliche Ereignisse, z. B. durch eine Vision oder Audition, sondern auf eine Wei-

⁶⁴⁸ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 159.

se, die grundsätzlich jedem Menschen offen steht: dem Glauben an die göttliche Vorsehung.⁶⁴⁹

Pater Kentenich spricht hier vom Gesetz der geöffneten Tür. Bei diesem Bildwort geht es um den inneren Zusammenhang eines göttlichen Auftrags, den ein Einzelner oder eine Gemeinschaft von Gott erhalten hat mit dem Zeitpunkt und den Umständen seiner Verwirklichung. Gott bestimmt, wann und wo er eine Tür öffnet oder wieder schließt. Er hat die Initiative, aber er lässt den Menschen als werkzeugliche Ursache an der Verwirklichung seiner Pläne teilnehmen. Pater Kentenich hatte eine besondere Gabe, den richtigen Zeitpunkt und die richtigen Umstände zu erkennen. Er spricht von einem Gesetz, an dem sich der Mensch orientieren soll:⁶⁵⁰

Es geht „um eine möglichst weit gehende Gleichzeitigkeit und Kongruenz zwischen göttlichem und menschlichem Handeln [...]. Nach dem Gesetz der geöffneten Tür sein Handeln ausrichten, heißt für den vorsehungsgläubigen Menschen, sich in gläubiger Folgsamkeit, Beweglichkeit und Wagnisbereitschaft von Gott die Wege, die Mittel und den Zeitpunkt für die allmähliche Erkenntnis und die schrittweise Verwirklichung einer Sendung zeigen zu lassen, um auf diese Weise geschichtsschöpferisch tätig zu werden.“⁶⁵¹

Pater Kentenich war in der Umsetzung seines Auftrags deshalb so erfolgreich, weil es ihm gelang, seinen Willen in sehr hohem Maße mit dem Willen Gottes gleichförmig zu machen.

Menschen, denen dies gelingt, sind keineswegs an den Willen einer Autorität angepasste Individuen; sie sind im Gegenteil äußerst wagemutig, denn ein solches Leben nach dem göttlichen Willen ist kein Kinderspiel. Es ist vielmehr mit viel Schwierigkeiten und Leid verbunden.⁶⁵² Für Pater Kentenich gehörte die „Größe der Schwierigkeiten“ sogar zu den Kriterien, welche ein Werk Gottes als solches zu erweisen helfen.

Umso mehr ein Leben nach dem göttlichen Leben zu führen, gelingt, umso mehr sieht sich die „menschliche Freiheit durch einen in der nachfolgenden

⁶⁴⁹ Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Band 2, S. 159.

⁶⁵⁰ Vgl. Schönstattlexikon, Artikel: geöffnete Tür, Hans-Werner Unkel, S. 111–112.

⁶⁵¹ Schönstattlexikon, Artikel: geöffnete Tür, Hans-Werner Unkel, S. 112.

⁶⁵² Vgl. Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 155–189.

Wirkungsgeschichte aufscheinenden Überschub gekrönt, der weit über die normale Leistungsfähigkeit menschlicher Kräfte hinausgeht.“⁶⁵³

Pater Kentenich nennt diesen Überschuss die „schöpferische Resultante“. Er beruft sich auf Wilhelm Wundt (1832–1920). Nach Wundt besitzt jede seelische Tätigkeit im Vergleich zu den Elementen, welche diese Tätigkeit konstituiert, einen Überschuss, der nicht in den Komponenten enthalten ist. Pater Kentenich überträgt nun die Rede von der schöpferischen Resultante auf das Weltgeschehen und auf das Sein und Wirken jedes Menschen.⁶⁵⁴

Ein Zitat aus einem Privatbrief von 1920 von Pater Kentenich soll diese Überlegungen veranschaulichen:

„Diese unsere Arbeit war so stark von immer größerem Erfolg begleitet, daß wir mit moralischer Gewißheit annehmen können, unsere himmlische Mutter habe wirklich in unserem Kapellchen ihre besondere Gnadenresidenz aufgeschlagen und uns zu ihren Werkzeugen erwählt, [...]. Unser Werk, das ganz auf die obengenannte Idee sich gründet, trägt alle Merkmale der Werke Gottes und ist darum als solches zu betrachten, bis das Gegenteil sich erweist:

1. Die Geringfügigkeit des Werkzeuges
2. Die Größe der Schwierigkeiten
3. Die Größe des Erfolges.“⁶⁵⁵

Die Schönstattbewegung ist entstanden und zu einer der größten geistlichen Bewegungen geworden, obwohl Hindernisse in einem Ausmaß auftraten, die durch menschliche Kraft allein nicht zu überwinden waren. Für Pater Kentenich ist dies ein Zeichen dafür, dass Gott selbst die Bewegung aufgebaut hat. Er plante von Ewigkeit her, Schönstatt zu einem Werkzeug der Erneuerung der Kirche zu machen, ebenso wie er plante, dass Pater Kentenich dies als seine Lebensaufgabe erkennen sollte:

„Das ist die gläubige Überzeugung der Familie. Sie gründet sich auf das ‚Gesetz der geöffneten Tür‘ und der ‚schöpferischen Resultante‘. Hat das erste Gesetz uns den Weg zur Entschleierung göttlicher Planung gewiesen, so überzeugt uns das zweite davon, daß wir richtig gegriffen haben, daß Schön-

⁶⁵³ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 189.

⁶⁵⁴ Vgl. Unkel, Bd. 2, S. 169.

⁶⁵⁵ Unkel, Vorsehungsglaube, Teil 2, S. 158 – 159.

statt – so wie es historisch geworden ist und heute vor uns steht – weder ein teuflisches Trugbild noch eine Schöpfung menschlichen Ehrgeizes, sondern ein ausgesprochenes Gotteswerk ist.“⁶⁵⁶

Pater Kentenich lebte im Bewusstsein, dass seine Taten einst von Gott beurteilt werden. Dies ist auch bei Leibniz ein wichtiger Gedanke: Die eschatologische Dimension gehört zum Begriff der Person, um die Verantwortung des Menschen über den Tod hinaus zu denken.

Bei einer heiligmäßigen Person wie Pater Kentenich überwiegen die positiven Prädikate des Personenbegriffes die negativen bei weitem. Gottes Wahl einer heiligmäßigen Person ist daher für uns leicht zu verstehen, da sie die Qualität der Welt gehoben hat. Schwerer einzusehen ist, warum sich Gott für die Existenz von Gegenspielern eines Pater Kentenich, z. B. von Nationalsozialisten entschieden hat. Die Frage kann, so Leibniz, auf Erden niemand beantworten, aber Gott wird aus ihrem Dasein ein Gut hervorgehen lassen, welches den Schaden, den sie verursacht haben, übertrifft. Erst im Himmlischen Jerusalem wird offenbar, warum Gott sich für die Existenz solcher Menschen entschieden hat. Dann werden „die Leidenden niemals wünschen, nicht gelitten zu haben.“⁶⁵⁷ Erst dann ist die b. a. m. W. verwirklicht, da nur so die Vollkommenheit Gottes in der Weisheit, Güte und Macht gewährleistet und nur so wahre Gerechtigkeit aufgerichtet werden kann.

⁶⁵⁶ Schönstattlexikon, Artikel: Schöpferische Resultante, Hans-Werner Unkel, S. 366.

⁶⁵⁷ C. D., Gerhardt VI 443.

H.2.5. Zusammenfassung der Lehre von Leibniz in kurzen Sätzen

Indem Leibniz die göttliche Vorsehung in den Begriff der Person hinein-
nimmt, hat er die göttliche Souveränität zu Ende gedacht.

Indem er die tatsächliche heilsgeschichtliche Weltordnung als die b. a. m. W.
ausweist, hat er die Vollkommenheit Gottes in ihrer letzten Konsequenz be-
dacht.

Indem er zeigt, dass eine Welt mit anderen Ereignissen nicht mehr die b. a.
m. W. wäre, entschuldigt er Gott nicht nur für das Böse in der Welt, sondern
es gelingt ihm, die negativen Instanzen mit Hilfe einer Art theologischer In-
tegralrechnung in das Weltganze einzurechnen und so in ihrer positiven
Funktion zu zeigen.⁶⁵⁸

Indem er in die göttliche Vorsehung und Lenkung der Welt zudem die escha-
tologische Dimension hineinnimmt, hat er die göttliche Gerechtigkeit ange-
sichts der Übel in der Welt so weit wie möglich verteidigt.

Indem Leibniz die Person durch ihre Handlungen und die Geschehnisse der
Welt definiert sein lässt, hat er über das Personsein hinaus die Diesheit der
Person definiert und damit die Individualität des Menschen so weit wie mög-
lich denkerisch erfasst.

Indem er die menschlichen Entscheidungen in ihrem Einfluss auf die Welt-
ordnung betrachtet und als Gründe für die Wahl Gottes bezeichnet, hat er
zugleich die menschliche Freiheit in ihrer letzten Konsequenz gedacht.

Indem er die menschliche Personalität zudem als moralische Identität ver-
steht, hat er die Verantwortung des Menschen für seine Taten über den Tod
hinaus gedacht.

In der Frage des Zusammenspiels von menschlicher Freiheit und göttlicher
Vorsehung ist Leibniz denkerisch bis an die äußerste Grenze gegangen, wel-
che in der Frage besteht: Warum hat Gott gerade unsere Welt mit bestimm-
ten Personen ausgewählt? Indem er an diesem Punkt immer wieder auf die

⁶⁵⁸ Vgl. K. Kindt, Vorschule, S. 211.

Aussage des Hl. Paulus von der „Tiefe der Weisheit“⁶⁵⁹ verweist, hat er diese Frage als unlösbar ausgewiesen und die Überzeugung von der b. a. m. W. im Bereich des Glaubens verankert. So hat er die Grenze nicht überschritten und das Geheimnis gewahrt.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ S. Röm. 11, 33 f. in den Graphiken „Causa Dei“ I und J und in der Zusammenfassung der Gnadenlehre der „Causa Dei“ (Interpretation des Paragraphen 142).

⁶⁶⁰ In diesem Sinne äußert sich Leibniz auch in der Metaphysischen Abhandlung: M. A., Gerhardt, IV 455:

„Es bleibt also nur noch die Frage, warum ein solcher Verräter Judas existiert, der in der Idee Gottes nur möglich ist. Auf diese Frage aber darf man hier auf Erden keine Antwort erwarten, höchstens darf man ganz allgemein sagen, dass, da Gott seine Existenz trotz der Sünde, die er vorhersah, für gut hielt, dieses Übel sich mit Zinseszins im Universum ausgleichen muss, dass Gott ein größeres Gut daraus ziehen wird, und dass der im ganzen Universum bestehende Zusammenhang der Dinge, in dem die Existenz des Sünders einbegriffen ist, sich als der vollkommenste unter allen möglichen erweisen wird. Die bewundernswerte Ökonomie dieser Wahl aber immer im einzelnen zu erklären, ist unmöglich, solange wir bloße Wanderer hier auf Erden sind; es genügt, dass wir uns ihres Vorhandenseins bewußt sind, wenn wir sie auch nicht begreifen können. Hier ziemt es sich, die Größe des göttlichen Reichtums (*altitudinem divitiarum*) und die Tiefe und den Abgrund der göttlichen Weisheit zu verehren, ohne in Einzelheiten eindringen zu wollen, die durch eine unendliche Anzahl von Erwägungen bestimmt sind.“

Bibliographie

I. Quellen

Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993

Alexander von Hales

Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciskana Scholastica Medii Aevi, tom XII), I: in librum primum, Quaracchi, Florentinae 1951

Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciskana Scholastica Medii Aevi, tom XII), III: in librum tertium, Quaracchi, Florentinae 1954

Aristoteles

Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von Hermann Bonitz, Hamburg 1994

Aristoteles, Kategorienschrift, Übersetzung von E. Rolfes, Hamburg 1974²

Wilhelm von Auxerre

Wilhelm von Auxerre, Quaestio de incarnatione VIII, 11, in: W. H. Principe, Wilhelm of Auxerre's of the hypostatic union in the early 13th century, Toronto 1963

Ancius Manlius Severinus Boethius

Ancius Manlius Severinus Boethius, Die theologischen Traktate, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer, Hamburg 1988, Tractatus quintus: Contra Eutychem et Nestorium

Consolatio Philosophiae, Trost der Philosophie, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf, Zürich 2004

Johannes Duns Scotus

Joannis Duns Scoti, Opera omnia, Ausgabe Vives (OX. III, Quaestiones quodlibetales)

Joannis Duns Scoti, Opera omnia, Krit. Edition E. Balic, Civitas Vaticana, 1950 ff. (Ord. I)

Gottfried Wilhelm Leibniz

Leibniz im Kontext, Werke in den Originalsprachen (Lat. Frz., Dt.) auf CD – ROM; Karsten Worm InfoSoftware, elektronisch neu erfaßt und durchgesehen auf der Textgrundlage der klassischen 7 – bändigen Edition: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, hg. von Carl Immanuel Gerhardt, erstmals erschienen 1875 – 1890 bei Weidmann, Berlin, und ergänzt um den separat – ebenfalls von Gerhardt - herausgegebenen Briefwechsel mit Christian Wolff.

Philosophische Werke in vier Bänden, Neuausgabe, Hamburg 1996:

Bd. 1, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Arthur Buchenau, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Ernst Cassirer, Teil I

Bd. 2, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von Arthur Buchenau, mit Einleitungen und Anmerkungen herausgegeben von Ernst Cassirer, Teil II

Bd. 3, Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen den Ursprung des Übels, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Arthur Buchenau

Bd. 4, Neue Untersuchungen über den menschlichen Verstand, übersetzt, mit Einleitung und mit Anmerkungen versehen von Ernst Cassirer

Confessio Philosophi, Das Glaubensbekenntnis des Philosophen, Kritische Ausgabe mit Einleitung, Überetzung und Kommentar von Otto Saame, Frankfurt am Main 1994²

Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld, in: G. W. Leibniz: Philosophischer Briefwechsel, Band 1, herausgegeben und übersetzt von Reinhard Finster, Hamburg 1997

Theologisches System, eine möglichst korrekte Ausgabe des lateinischen Textes und dessen Übertragung ins Deutsche; nach dem Manuskript der Staatsbibliothek in Hannover von Carl Haas, Hildesheim 1966.

Richard von St. Victor

J. Ribailier, Richard de St. Victor - De Trinitate, Texte critique avec introduction, Paris 1958

Thomas von Aquin

Des heiligen Thomas von Aquin Summa contra Gentiles, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Übersichten, Erläuterungen und Aristotelestexten versehen von Helmut Fahsel, 6 Bände, Zürich
1942 -1960, Bd. I, II und IV

Summa contra gentiles, Sonderausgabe Darmstadt 2001:

erster Band, Buch 1, herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann

zweiter Band, Buch II, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert und Paulus Engelhardt

dritter Band, Teil 1, Buch III, Kapitel 1 – 83, herausgegeben und übersetzt von Karl Allgaier, lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen von Leo Gerken

dritter Band, Teil 2, Buch III, Kapitel 84 – 163, herausgegeben und übersetzt von Karl Allgaier

Summa Theologiae, in: Die deutsche Thomasausgabe, vollständige, ungekürzte deutsch – lateinische Ausgabe der Summa Theologica, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs:

Bd. 2, Salzburg, Leipzig 1934 (Teil I, q. 14 – 26)

Bd. 3, Leipzig 1939 (Teil I, q. 27 – 43)

Bd. 25, Leipzig 1934 (Teil III, q. 1 - 15)

Bd. 28, kommentiert von Adolph Hofmann OP, Heidelberg, Graz, Wien 1956 (Teil III, q. 46 - 59)

Das Geheimnis der Person (Summa theol. I, q. 29, 1 - 3), übersetzt und erläutert von Alfons Hufnagel, Stuttgart 1974

Compendium der Theologie, Grundriß der Glaubenslehre deutsch - lateinisch, übersetzt von Hans Louis Fäh, herausgegeben von Rudolf Tannhof, Heidelberg 1963

Expositio super librum Boethii de trinitate, in: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. IV, Leiden 1965

Quaestio disputata de anima, in: Ausgabe Marietti, Quaestiones disputatae, Bd. 2, Turin 1965¹⁰

Quaestiones disputatae de veritate, in: Ausgabe der Werke bei Marietti, Turin, Rom, in neuer Bearbeitung seit 1948, 33 Bd. (stützt sich auf den Text der "Editio Leonina")

Von der Wahrheit, (De veritate), q. 1, hrsg., übersetzt und Einl. v. Albert Zimmermann, Hamburg 1958

Über Seiendes und Wesenheit: De ente et essentia, in: Philosophische Bibliothek, Bd. 415, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg, 1988

II. Sekundärliteratur:

Eric J. Aiton, Gottfried Wilhelm Leibniz, Eine Biographie, Frankfurt am Main und Leipzig 1991.

J. Auer, Das Evangelium der Gnade, in: Kleine katholische Dogmatik, Bd. V, Regensburg 1970

J. Auer, Die Welt – Gottes Schöpfung, in: Kleine katholische Dogmatik, Bd. III, Regensburg 1975

P. Böhner, E. Gilson, Christliche Philosophie, Paderborn 1954³

Horst Bredekamp, Die Fenster der Monade, Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst, Berlin 2004

Horst Bredekamp, Leibniz und die Revolution der Gartenkunst, Berlin 2006.

W. Brugger: Allgemeine Metaphysik (nach Vorlesungen von J. B. Lotz neu bearbeitet und ergänzt), München, 1967³

W. Brugger: Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976

W. Dettloff, Johannes Duns Scotus, in. Klassiker der Theologie, Bd. 1, München 1981

F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Band 1, Münster 1930

F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Band 2, Münster 1921

R. L. Fetz, Ontologie der Innerlichkeit - Reditio completa und processio interior bei Thomas von Aquin, Freiburg 1975

N. Hartmann, Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, in: Wissenschaft und Weisheit, Zeitschrift für Augustinisch - Franziskanische Theologie und Philosophie der Gegenwart, 47 Jahrgang 1984, Heft 1, Mönchengladbach 1984

R. Heinzmann: Thomas von Aquin: eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1994

R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, in: Grundkurs Philosophie, Bd. 7, Stuttgart, Berlin, Köln 1992

J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1976, Bd. I und II, Sonderausgabe zur 13. Ausgabe

A. Hufnagel, Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 4, Freiburg 1957

Katechismus der katholischen Kirche, München 1993

F. X. Kiefl, Der Friedensplan des Leibniz, Paderborn 1903

Plädoyer für Gottes Gottheit, G. W. Leibniz „Causa Dei“, neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Kindt, Berlin – Spandau 1947.

K. Kindt, Vorschule christlicher Philosophie, Moers 1991

R. Kocher, Herausgeforderter Vorsehungsglaube, Die Lehre von der Vorsehung im Horizont gegenwärtiger Theologie, St. Ottilien 1999

M.-T. Liske, Leibniz´ Freiheitsverständnis, Hamburg 1993

M. Lutz - Bachmann, "Natur" und "Person" in den "Opuscula Sacra" des A. M. S. Boethius, in: Theologie und Philosophie, Jahrgang 58, Freiburg 1983

H. L. Matzats, Die Gedankenwelt des jungen Leibniz, in: Beiträge zur Leibnizforschung, Hrs. G. Schischkoff, 1947

B. de Saint - Maurice, Johannes Duns Scotus - Lehrer unserer Zeit, Paderborn 1956

G. L. Müller, Kath. Dogmatik, Freiburg 1995

G. L. Müller, Christologie, in: Glaubenszugänge - Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, hrsg. von Wolfgang Beinert, Paderborn 1995

L. Ott, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn 2005¹¹

J. M. Palma, Gnadenlehre, von der Reformation bis zur Gegenwart, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band III, Faszikel 5 b, Freiburg, Basel, Wien 1980

J. Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern, Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, zweiter Teilband, in: Gesammelte Schriften, Band 8, Freiburg im Breisgau 2010

J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7 Basel, Stuttgart 1989, Artikel: Person

M. J. Scheeben, Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne, in: Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg im Breisgau 1943.

L. Scheffczyk, Die Heilsverwirklichung in der Gnade, in: Katholische Dogmatik, sechster Band, Aachen 1998

L. Scheffczyk, Der trinitarische Gott, Die Schöpfung, Die Sünde, Faszikel 2 a: Schöpfung und Vorsehung in: Michael Schmaus, Anton Grillmeier, Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Freiburg, Basel, Wien 1963

H. R. Schlette, Das unterschiedliche Personenverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Victor, in: Mitteilungen des Grabmann - Instituts, H. 3, Miscellanea M. Grabmann, München 1959

M. Schmaus, Gott der Schöpfer und Erlöser, in: Katholische Dogmatik, zweiter Band, München 1949³

M. Schmaus, Katholische Dogmatik, dritter Band, Christi Fortleben in der Welt bis zu seiner Wiederkunft, zweiter Teil, Die göttliche Gnade, München 1951^{3 u. 4}

M. Schmaus, Gott der Schöpfer, in: Der Glaube der Kirche, Bd. Bd. 3, St Ottilien 1979²

M. Schmaus, Gott, der Retter durch Jesus Christus, in: Der Glaube der Kirche, Bd. 4 (Teilband 2 – Das Sein Jesu Christi), St. Ottilien 1992²

M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, Bd. 2, Gott der Eine und Dreieine, ST. Ottilien 1979²

Schönstattlexikon, Fakten, Ideen, Leben, Herausgeber: Hubertus Brantzen, H. King, L. Penners, G. Pollak, H. Schlosser, J. Schmiedl, P. Wolf, Vallendar – Schönstatt, 2002².

Hans – Werner Unkel, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Paten Kentenich, Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens und Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben, in: Schönstattstudien Band 2/1, Vallendar – Schönstatt 1980 und Band 2/2, Vallendar – Schönstatt 1981.

P. Williams, Mein Weg zu Buddha und zurück, Warum ich wieder Christ bin, München 2006

H. Wipfler, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Portiers und des Richard von St. Victor – ein Vergleich, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XLI, Heft 1, Münster 1965

A. Ziegenaus, Jesus Christus, die Fülle des Heils, in: Katholische Dogmatik, Bd. IV, Aachen 2000

III. Abkürzungsverzeichnis für die verwendeten Quellen

Boethius

Trost der Philosophie
Consolatio Philosophiae

Cons. Ph.

Leibniz

Kurzer Abriss der Streitfrage
Abrégé de la Controverse reduite à des Argumens en forme
(Gerhardt VI 376 – 386)

Abr.

Briefe an Arnauld (Gerhardt II 15 – II 234)

B. A.

Plädoyer für Gottes Gottheit
Causa Dei (Gerhardt VI 439 – VI 460)

C. D.

Glaubensbekenntnis des Philosophen
Confessio Philosophi

Conf. Ph.

Metaphysische Abhandlung
Discours de metaphysique
(Gerhardt IV 427 – 436)

M. A.

Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand
Nouveaux essais sur l'entendement

N. E.

(Gerhardt V 39 – V 503)

Theodizee

Theod.

Essais de Theodicée

(Gerhardt VI 23 – 365)

Thomas

De ente et essentia

D. E. E.

Expositio super librum Boethii de trinitate

E. B. T.

Quaestio disputata de anima

Q. D. A.

Summa Contra Gentes

S. C. G. (Fahsel)

S. C. G. (Darm-
stadt)

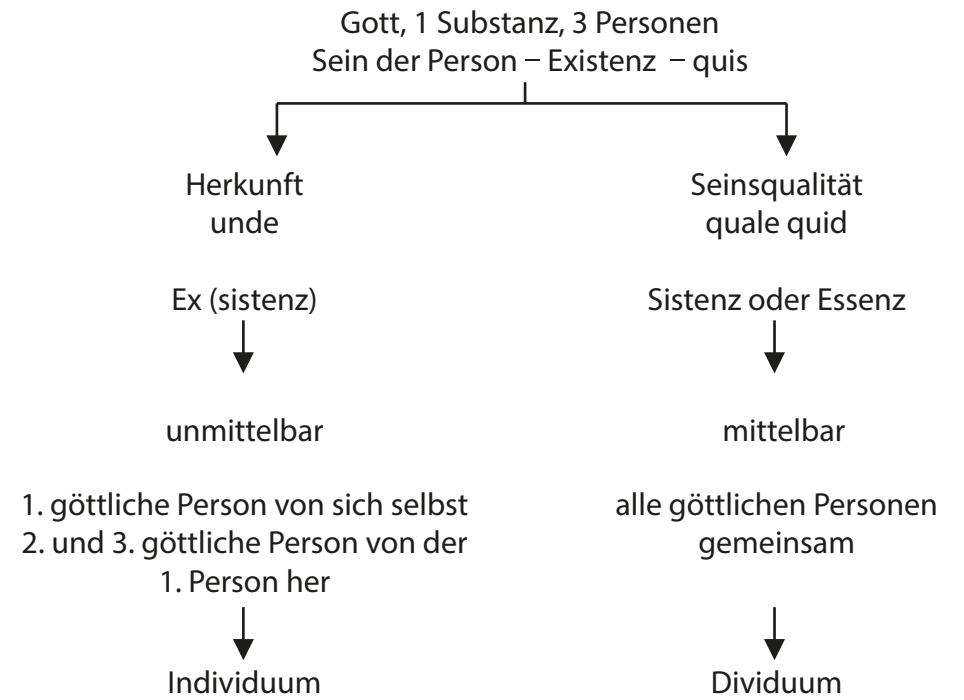
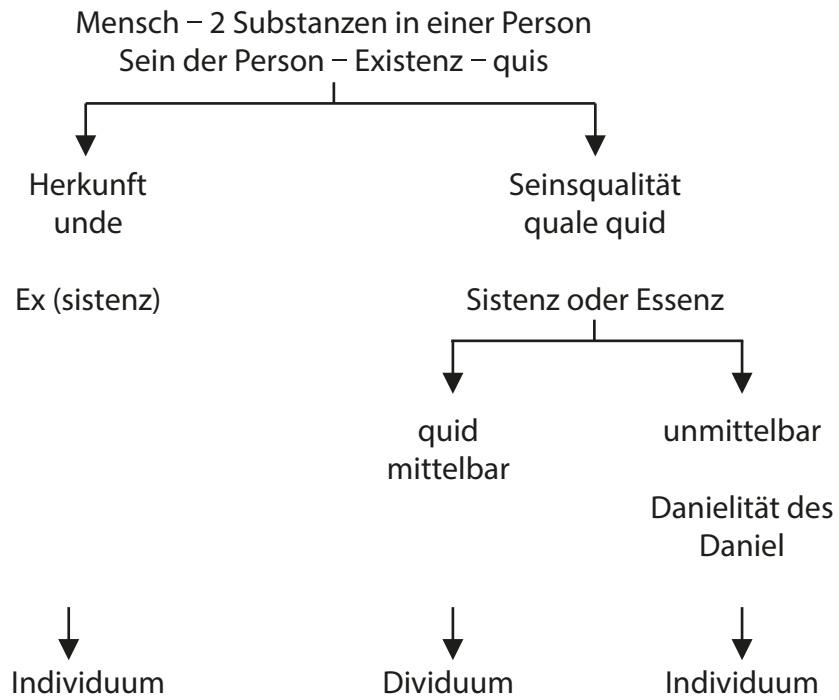
Summa Theologiae

S. Theol.

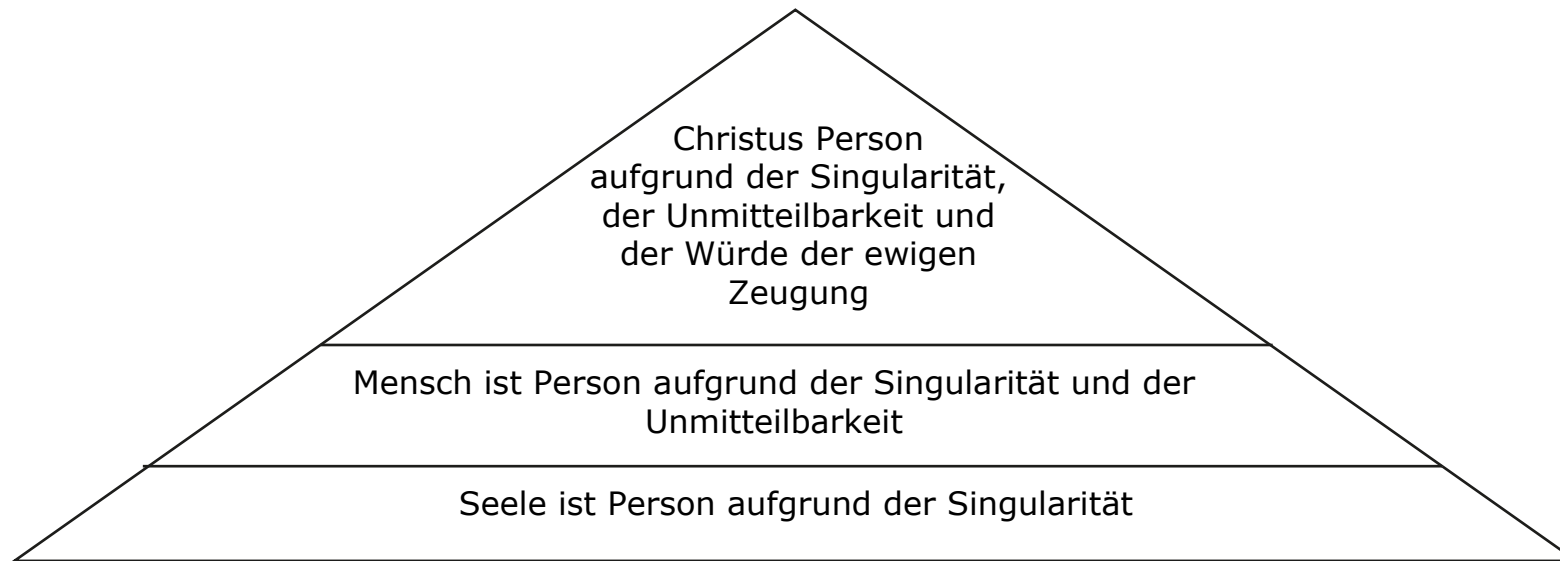
Person und Vorsehung

Graphiken und Tabellen

Graphik Person A



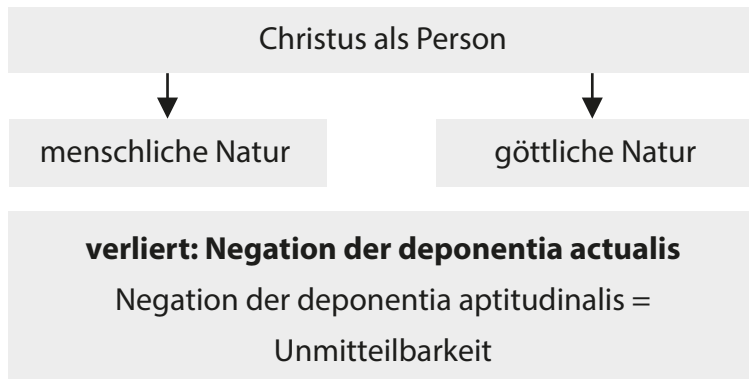
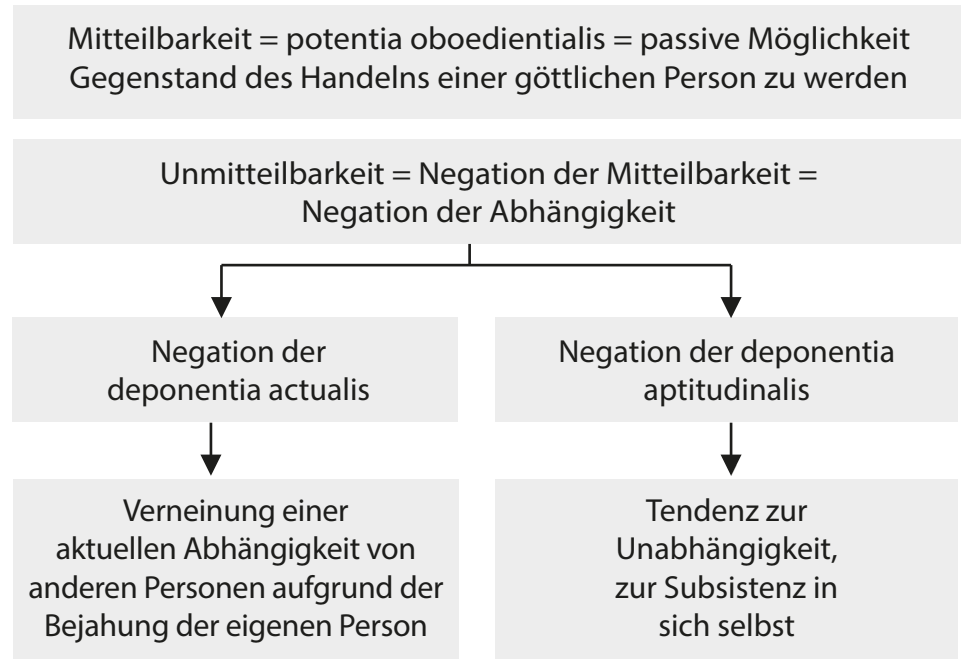
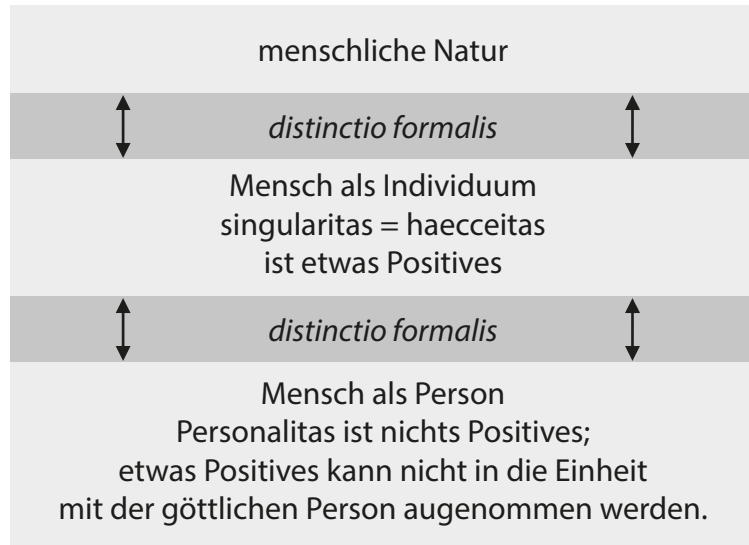
Graphik Person B



Personsein wird analog verstanden.

Die Personalität der jeweils unteren Stufen wird nicht weggenommen, sondern im Hegelschen Sinne aufgehoben.

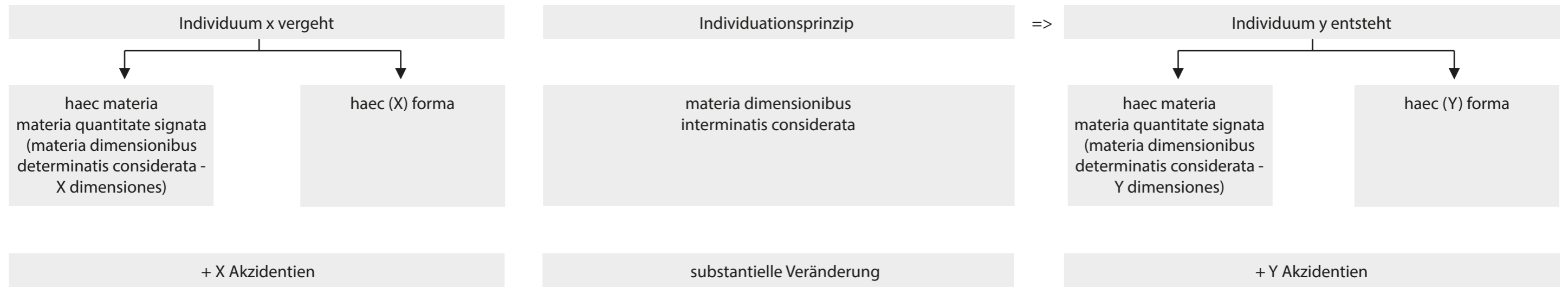
Graphik Person C



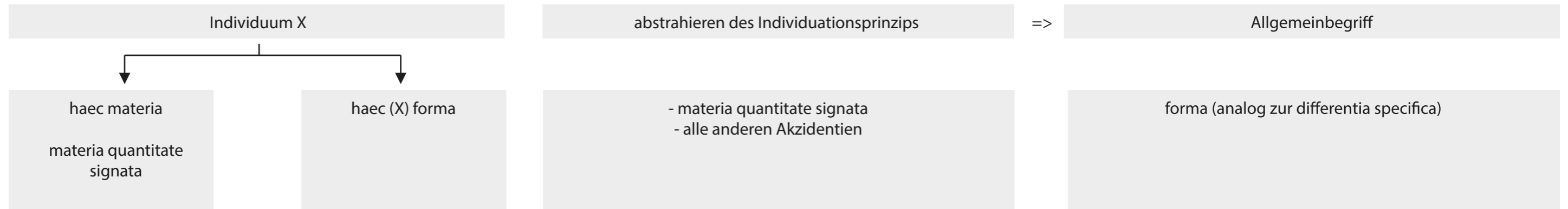
Graphik Person D - Teil 1

I. Individuation allgemein

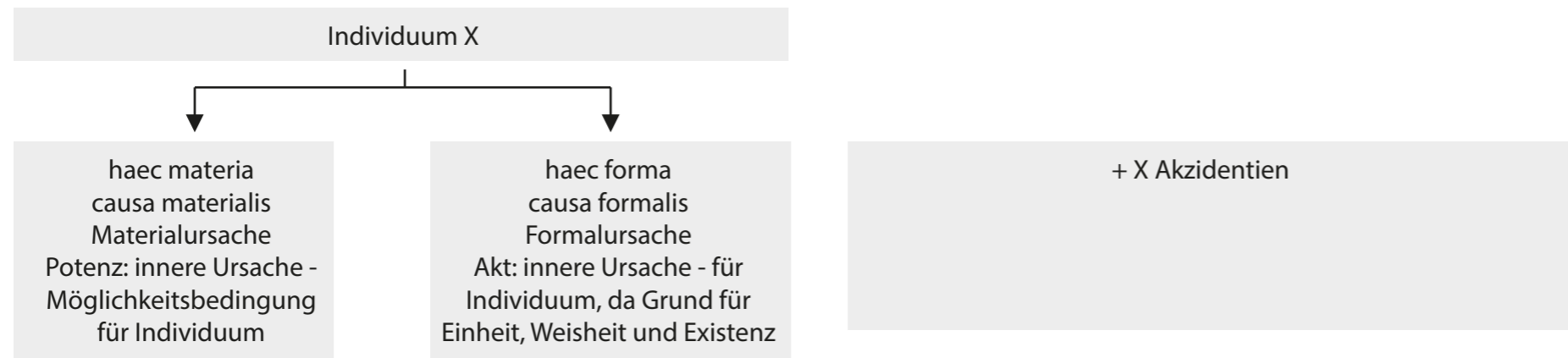
1. Betrachten des Individuationsproblems aus der Sicht des Werdens und Vergehens - dynamisch



2. Betrachten des Individuationsprinzips aus der Sicht der Erkenntnis

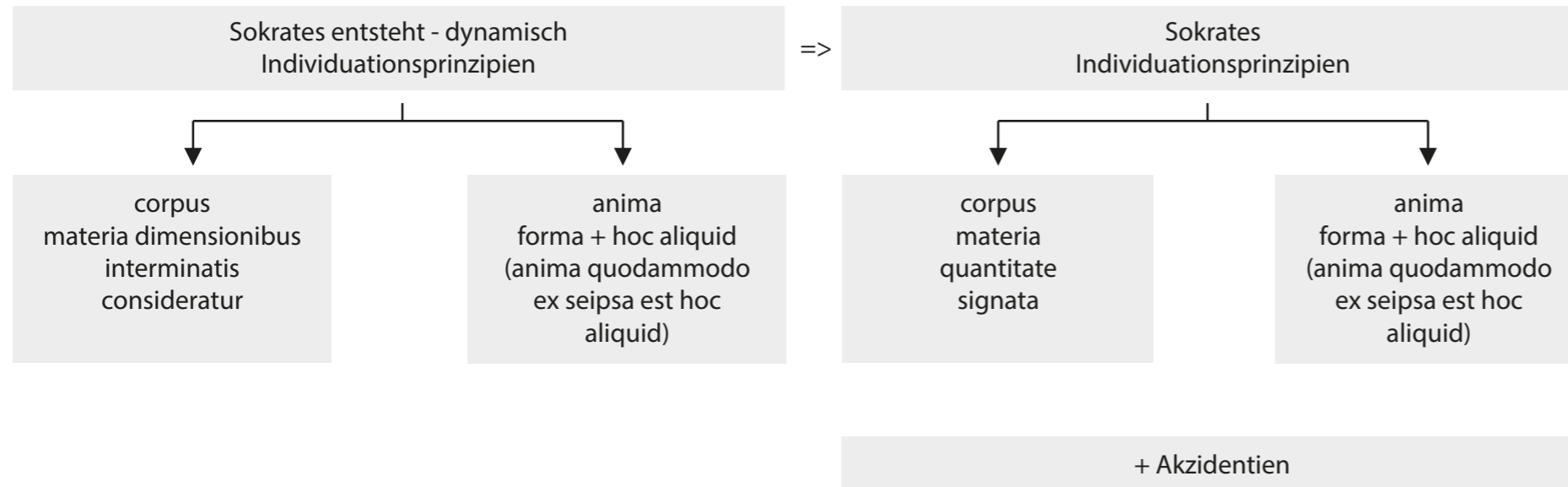


3. Betrachten des Individuationsprinzips aus der Sicht des Individuums selbst - statisch

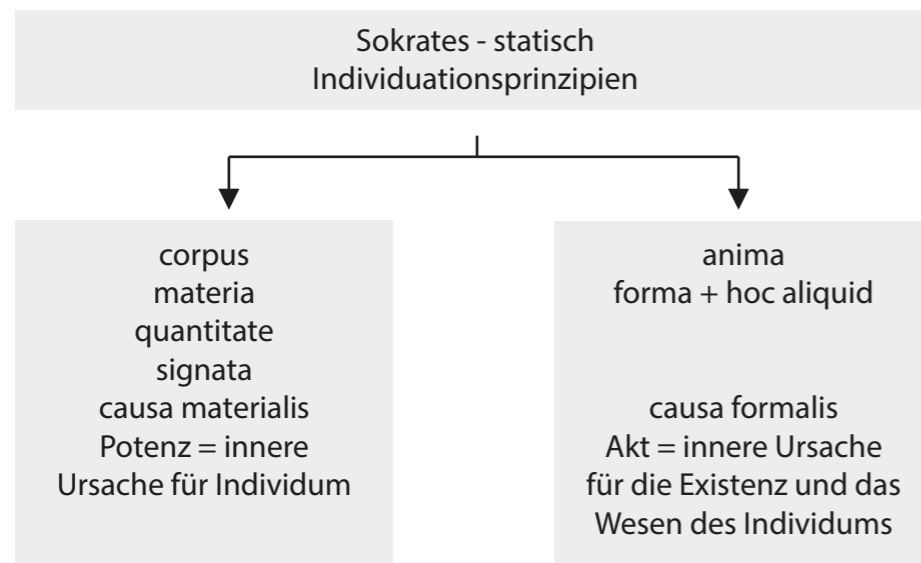


2. Individuation beim Menschen

1. Betrachten des Individuationsproblems aus der Sicht des Entstehens

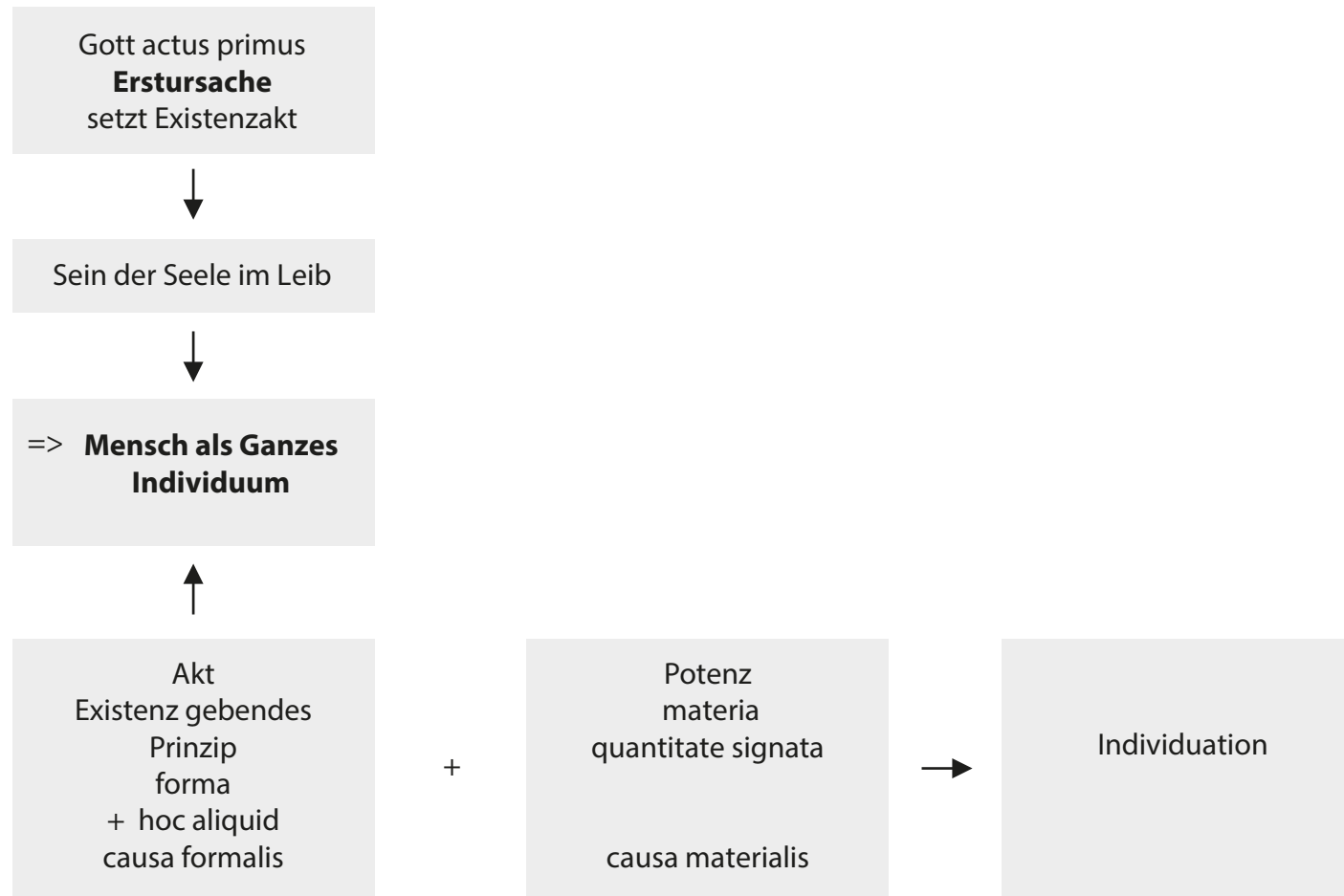


2. Betrachten des Individuationsprinzips aus der Sicht des Individums (Sokrates) selbst



Graphik Person E

Erstursache und Zweitursachen der Individuation am Beispiel des Menschen



Graphik Person F

Naturae natura substantia im Sinne von Wesen = essentia	individua Träger einer Substantia als res naturae ist einer allgemeinen Natur unterstellt	sub- Subjekt, suppositum, hypostasis ist den Akzidentien unterstellt individuum = Einzelseiendes kann nicht in den Seinsbestand eines anderen aufgenommen werden = unmitteilbar	stantia Natur Subsistentia = logisches Begriffswort existiert für sich und nicht in einem anderen	Persona est rationalis
---	---	--	--	-------------------------------

Persona est...

```
graph TD; A[Persona est...] --> B[...individua substantia Dasein]; A --> C[...rationalis naturae Natur-Wesenheit];
```

...individua substantia Dasein

- Christus
- Person = einzelner Träger der Natur
- vereinigt im freien, unabhängigen Für-sich-Sein
- Leib und Seele
- Vereinigung in der Person

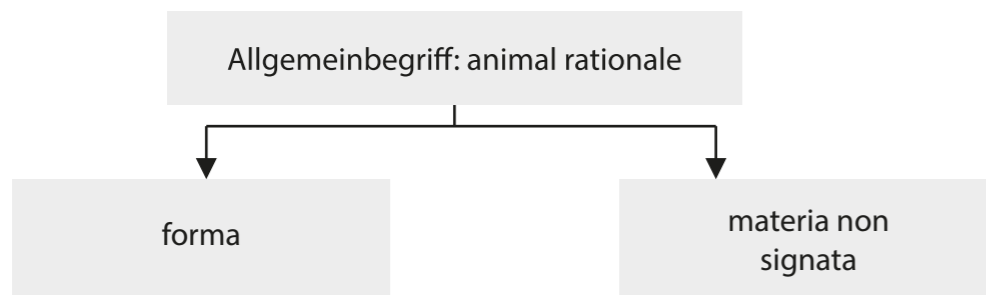
***höhere Würde wegen Aufnahme in die Person
des Wortes (distinctio realis)***

...rationalis naturae Natur-Wesenheit

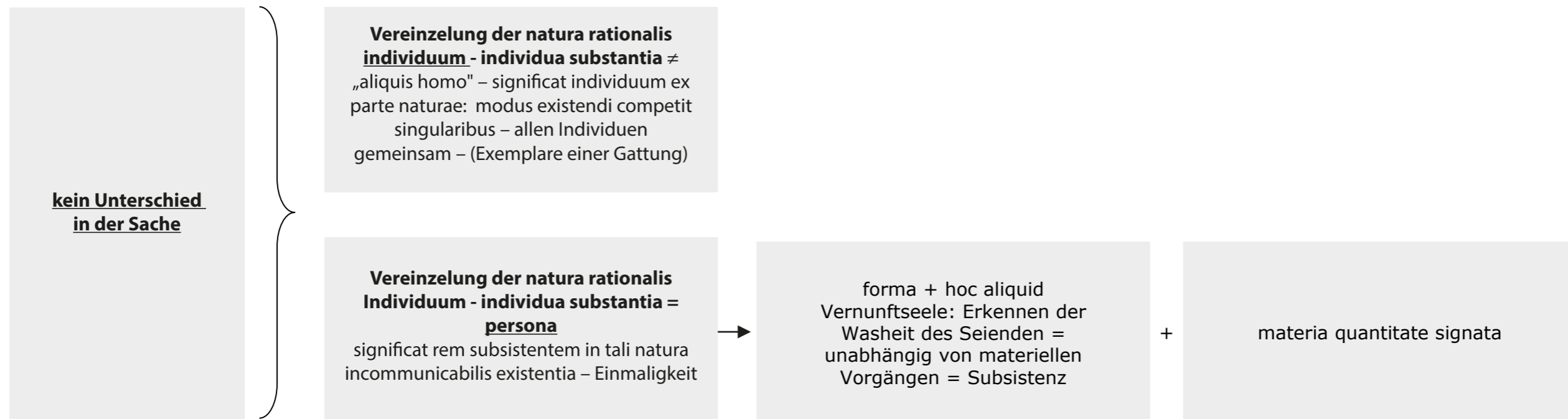
- Seele vereinigt sich mit dem Leib
- Vereinigung in der Natur
- menschliche Natur Christi ist keine Person, da sie nicht selbständig ist
- kein volles Für-sich-Sein (Vergleich mit der Hand)
- Nicht jedes Einzelseiende in der Gattung der selbstständig Seienden, auch wenn es vernunftbegabter Natur ist, ist Person

Graphik Person H

Allgemeinbegriff



Individuum



Vollständige Rückkehr in sich selbst

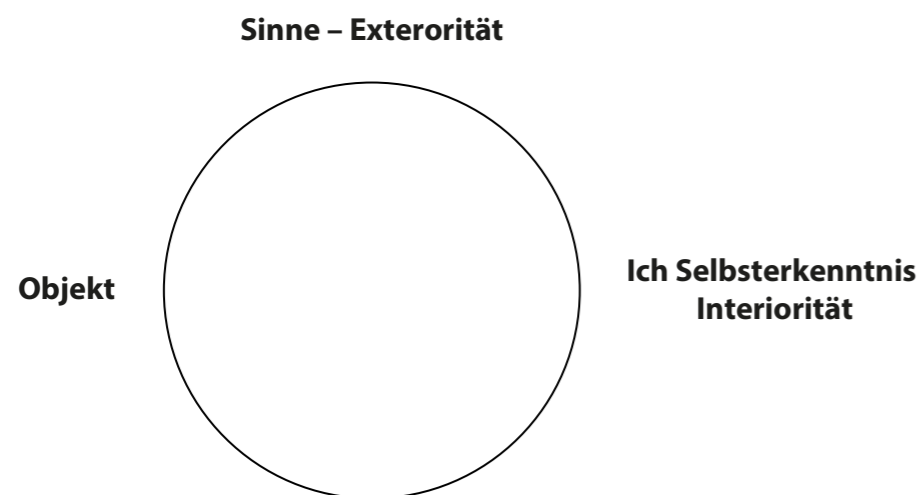


Tabelle Causa Dei A

notwendige mögliche Gegenstände und ihre Verbindungen

scientia simplicis intelligentiae

alle Ideen in Gott unter dem Gesichtspunkt ihrer Definition

Der Mensch ist mit absoluter Notwendigkeit ein vernünftiges Lebewesen.

zufällige mögliche Gegenstände und ihre Verbindungen

scientia media

alle Ideen in Gott unter dem Gesichtspunkt ihrer Verwirklichung

Die Verwirklichung des Menschen als ein vernünftiges Lebewesen ist nur hypothetisch notwendig.

eingeorordnet in eine unendliche Anzahl möglicher Welten



eine Welt wird ausgewählt

zufällige verwirklichte Gegenstände

scientia visionis

Tabelle Causa Dei B

Vorbereitender Teil

Größe und Gutheit Gottes getrennt

§§ 1 – 39

Hauptteil

Größe und Gutheit Gottes zusammen

Vorsehung in bezug auf die gesamte Schöpfung und auf die Regierung der vernünftigen Geschöpfe im Besonderen

§§ 40 – 144

I. Teil: §§ 1 – 39 - Größe und Gutheit Gottes getrennt

Wille
↓ voluntas consequens bezieht ein
metaphys., physisches und moralisches Übel



**beste aller möglichen Welten
eschatologisch**

II. Teil: §§ 40-49 - Vorsehung im Allgemeinen – alle Kreaturen (providentia)

Allmacht und Allwissenheit bewirken, dass die Güte sich durchsetzt



*Der wichtigste Grund für die **Wahl der besten Weltordnung** ist Christus, der Gott-mensch...)*

Soweit er ein Geschöpf ist, ist er einbegriffen in diese Wahl.

Er wird die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde befreien, insofern er Gott ist.



**beste aller möglichen Welten
eschatologisch**

III. Teil: §§ 50-144 - Vorsehung im Besonderen - vernünftige Geschöpfe (justitia)

Allwissenheit, Güte und Allmacht bewirken



justitia (im weiteren Sinn)
umfasst Recht, Billigkeit und
Barmherzigkeit

justitia (im engeren Sinne)
die eigentliche Gerechtigkeit



bezieht sich auf das bonum und malum
physicum vernünftiger Kreaturen



Heiligkeit

Heiligkeit



bonum, malum morale

Hinweise auf die letzten Dinge: das Böse wird ausgeglichen



beste aller möglichen Welten

eschatologisch

Tabelle Causa Dei D1 - Teil 1

die beste aller möglichen Welten	zentrale Aussage + Faktoren, die in die Aussage jeweils eingeschlossen werden
<p>§§ 4-28: 1. konzentrischer Kreis</p> <p>§26: „Der nachfolgende Wille entsteht aus dem Zusammenschluss aller vorhergehenden Willensentschlüsse zusammengenommen dergestalt, dass [...] doch <u>die höchstmögliche Wirkung</u> erzielt werde, die nur irgend durch Weisheit und Macht erzielt werden kann.“</p> <p>§§ 29-39: 2. konzentrischer Kreis</p> <p>§39: “Gott hat also unter den Gegenständen des Willens <u>als letzten Zweck das Beste</u> [...]“</p> <p>§§ 40 - 46: 3. konzentrischer Kreis</p> <p>§41: „Weil die Weisheit Gottes die in den Kreaturen allgemein sich äußernde Gutheit Gottes lenkt, so folgt, dass die göttliche Vorsehung sich in dem ganzen Weltverlauf zeigt, und man muss sagen, Gott habe aus einer unendlichen Zahl möglicher Weltläufe den besten ausgewählt, und er sei eben dieser, der wirklich existiert. Denn alles in der Welt steht in Harmonie zueinander und der Weiseste fällt seine Entscheidung nur, nachdem er alles durchschaut hat und also nur auf Grund des Ganzen.“</p> <p>§46: „Die unendliche Weisheit des Allmächtigen jedoch, verbunden mit seiner unermesslichen Gutheit, hat gemacht, dass nach Über-</p>	<p>Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.</p> <p>Gott ist frei.</p> <p>Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.</p> <p>Der Mensch ist in der Güte unvollkommen.</p> <p>Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.</p> <p>Der Mensch ist frei.</p>

Tabelle Causa Dei D1 - Teil 2

schlagung aller Posten nichts Besseres hat geschaffen werden können, als geschaffen wurde, und zwar so, dass alles miteinander harmoniert und aufs schönste übereinstimmt: die gestaltenden Kräfte oder die Seelen mit den stofflichen Kräften oder den Körpern, die mechanischen oder natürlichen Ursachen mit den Zweck- oder moralischen Ursachen, das Reich der Gnade mit dem Reiche der Natur.“

§§ 47-48: 4. konzentrischer Kreis

§47: „Drum, so oft etwas tadelnswert erscheint in den Werken Gottes, so muss man bedenken, dass wir es nicht genugsam kennen und dass ein Weiser, der es wirklich verstünde, urteilen würde, dass man Besseres nicht einmal wünschen könnte.“

§48: „ Daraus folgt ferner, dass es kein größeres Glück gibt, als einem so guten Herrn zu dienen und dass man Gott über alles lieben und ihm völlig vertrauen müsse.“

§49: 5. konzentrischer Kreis

§49: „Der wichtigste Grund für die Wahl der besten Weltordnung (dieser nämlich, in der wir leben) ist Christus, der Gottmensch, der aber, soweit er eine Kreatur ist, und zwar die aufs höchste erhobene, in dieser trefflichsten Weltordnung musste einbegriffen werden gleichsam als ein Teil der erschaffenen Welt, ja als deren Haupt, dem endlich alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist gegeben worden, in dem alle Völker mussten gesegnet werden, durch den die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden wird

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Der Mensch ist in der Weisheit unvollkommen.

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Der Mensch kann dies durch die Offenbarung erkennen.

Tabelle Causa Dei D1 - Teil 3

§§ 50-60: 6. konzentrischer Kreis

§59: „Würde alles von uns bis auf den Grund durchschaut werden, so würde sich zeigen, dass wir Besseres, als was Gott geschaffen hat, nicht einmal wünschen würden“

§§ 61-73: 7. konzentrischer Kreis

§67 „Ferner, wenn Gott die beste Ordnung des Alls (in der die Sünde mitläuft) nicht gewählt hätte, würde er etwas Schlimmeres als alle Sünde der Kreaturen zugelassen haben; denn er hätte die eigene Vollkommenheit und was daraus folgt, auch die fremde beschränkt; die göttliche Vollkommenheit nämlich darf man nicht trennen von der Wahl des Vollkommensten, da das Minder Gute den Ermöglichungsgrund des Bösen in sich schliesse [...]. Und Gott würde fallen, alles würde fallen, wenn Gott an Ohnmacht krankte oder im Geiste irrte oder im Willen schwankte [...]“

§§ 74-142: 8. konzentrischer Kreis

§126 Hier muss man nun endlich mit Paulus sich auf den Reichtum der höchsten Weisheit beziehen, die freilich nicht litt, dass Gott der Weltordnung und den Naturen ohne Gesetz und Maß Gewalt antat, die durchgehende Harmonie gestört und für die beste Ordnung der Dinge eine andere gewählt wurde. In dieser besten Ordnung aber war enthalten, dass alle ihrer Freiheit und einige auch ihrer Bosheit überlassen werden sollten – was wir daraus schließen, dass es geschehen ist. Siehe §142

§139 Deswegen haben auch unsere Theologen, soweit sie der Erfahrung folgten, in den äußern Hülften des Seelenheiles, wenn auch schon

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Der Mensch ist in der Güte unvollkommen.

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Gott ist nicht der Urheber des Bösen.

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Der Mensch ist in der Güte und Weisheit unvollkommen, aber er ist frei und vernunftbegabt. Die Gnade kommt ihm zu Hilfe.

Tabelle Causa Dei D1 - Teil 4

die innere Gnade gleich wäre, einen bedeutenden Unterschied unter den Menschen anerkannt und nehmen in der Ökonomie der äußeren uns betreffenden Umstände zum βάθος, zur „Tiefe“ Pauli ihre Zuflucht, da durch das Los der Geburt, der Erziehung, des Umgangs, der Lebensart und der Wechselfälle des Schicksals die Menschen oft entweder verdorben oder gebessert werden.

§142 Das βάθος selbst jedoch ruht in den Schätzen der göttlichen Weisheit oder im verborgenen Gott und – was auf dasselbe hinausläuft – in der allumfassenden Harmonie der Dinge. Sie hat bewirkt, dass diese Ordnung des Alls, welche alle Schickungen, die wir bewundern, alle Urteile, die wir anbeten, in sich begreift, von Gott als die beste und als die allen anderen Welten vorzuziehende angesehen wurde. Siehe §126

§ 143: 9. konzentrischer Kreis

§143 „Die Bühne der physischen Welt offenbart uns im bloßen Lichte der natürlichen Vernunft schon in diesem Leben mehr und mehr ihre erlesene Schönheit, da die Systeme des Makrokosmos und des Mikrokosmos sich den Entdeckungen der Neuerer zu enthüllen begonnen haben.“

§ 144: 10. konzentrischer Kreis

§144 „Allein das herrlichste Stück der Schöpfung, die Stadt Gottes, ist ein Schauspiel, dessen Schönheit wir erst dann werden näher kennenlernen, wenn wir dereinst vom Lichte der göttlichen Glorie werden erleuchtet sein. Jetzt nämlich erreichen sie nur die Augen des Glaubens, d. h., das feste Vertrauen auf Gottes Gottheit, da wir denn, je mehr wir die Auswirkung nicht nur der Macht und Weisheit, sondern

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

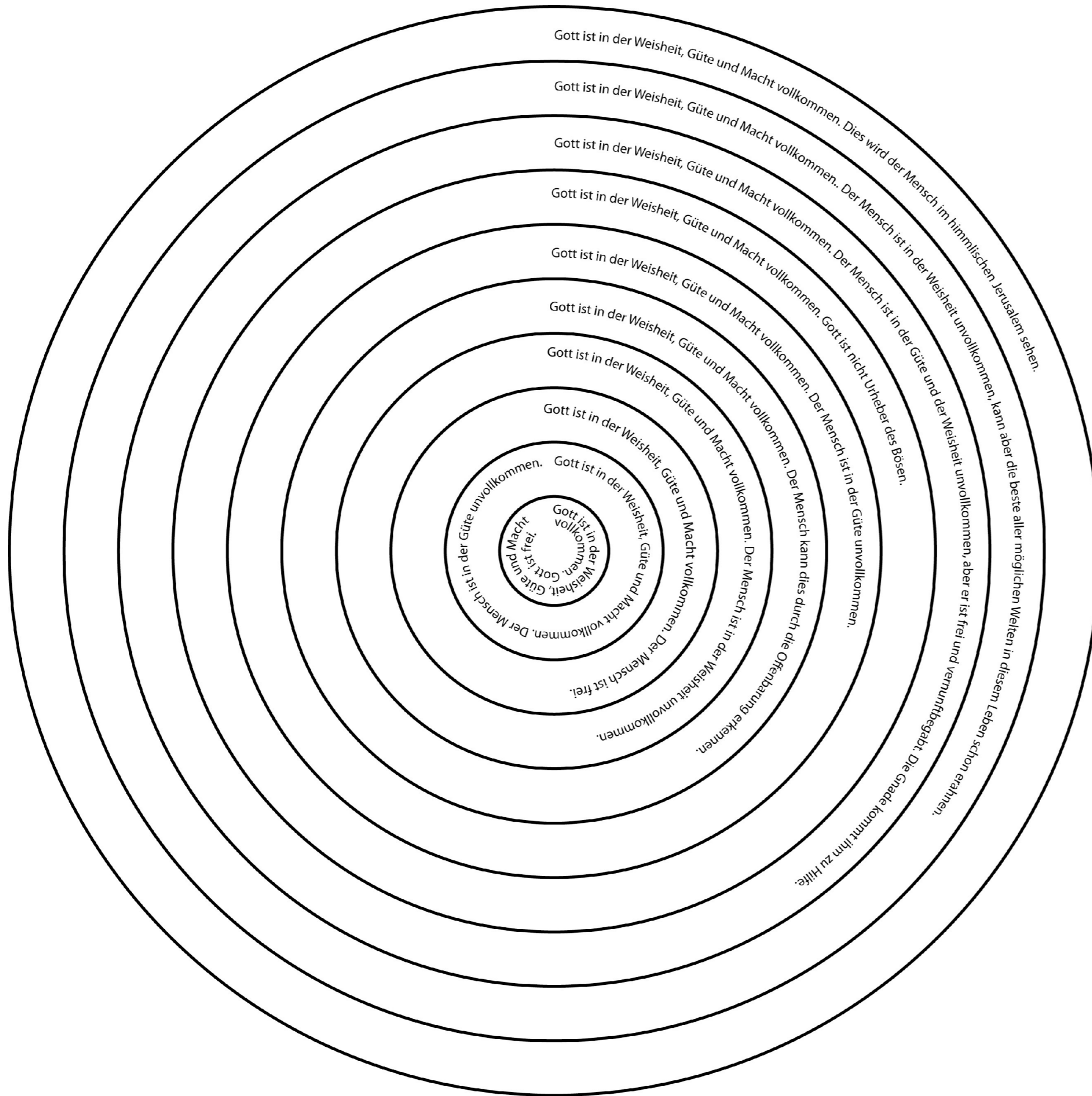
Der Mensch ist in der Weisheit unvollkommen, kann aber die beste aller möglichen Welten in diesem Leben schon erahnen.

Gott ist in seiner Weisheit, Güte und Macht vollkommen.

Dies wird der Mensch im Himmlischen Jerusalem sehen.

Tabelle Causa Dei D1 - Teil 5

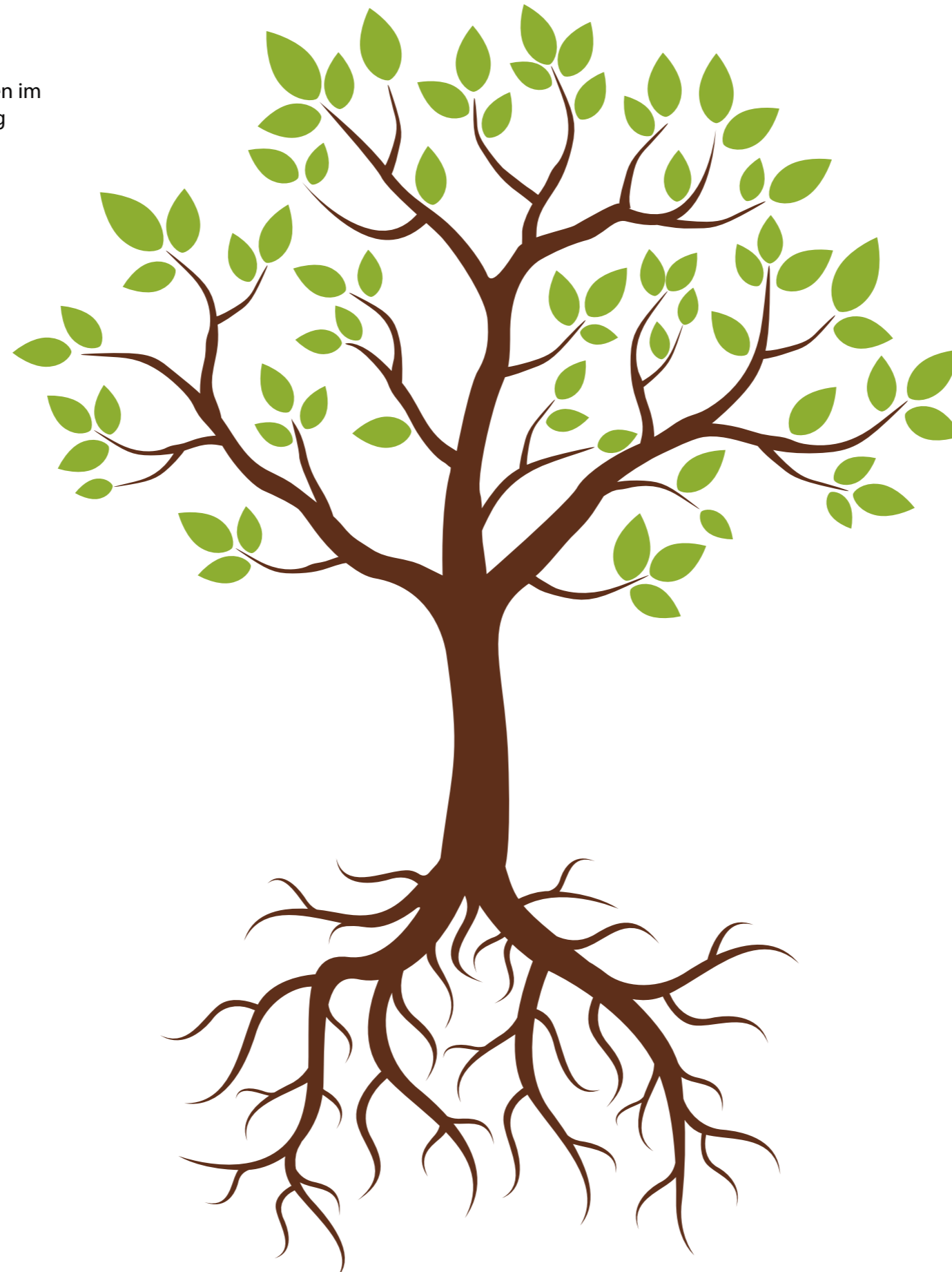
<p>auch der Güte einsehen lernen, desto mehr in Liebe zu Gott entbrennen und der göttlichen Güte und Gerechtigkeit nachzuahmen entflammt werden.</p>	
--	--



10. Der Mensch wird die beste aller möglichen Welten im himmlischen Jerusalem schauen. § 144: Offenbarung

9. Der Mensch ist in der Weisheit unvollkommen; er kann aber die beste aller möglichen Welten in diesem Leben schon erahnen. § 143: Vernunft

8. Der Mensch ist in der Weisheit, Güte und Macht unvollkommen, aber er ist frei und vernunftbegabt. Die Gnade kommt ihm zu Hilfe. §§ 74 – 142: Vernunft und Offenbarung



7. Gott ist nicht der Urheber des physischen und des moralischen Übels §§ 61 – 73: Vernunft und Offenbarung

6. Gottes Stellung zu Gut und Böse §§ 50-60: Vernunft und Offenbarung

5. Sendung Christi § 49: Offenbarung

4. Der Mensch ist in der Weisheit unvollkommen § 47 - 48: Vernunft

3. Der Mensch ist frei §§ 40 – 46: Vernunft

2. Gottes Stellung zu Gut und Böse §§ 29 – 39: Vernunft und Offenbarung

1. Macht, Weisheit, Güte, Freiheit Gottes §§ 4 - 28: Vernunft und Offenbarung

Tabelle Causa Dei E

1. konzentrischer Kreis:

Jak 1, 17

2. konzentrischer Kreis

Jona 2, 11

Mt 6, 26

Mt 6, 28

Mt 10, 29 ff.

5. konzentrischer Kreis

Röm 8, 21

Kol 1, 15 - 20

Kol 2, 9 f.

Mt 28, 18

Eph 1, 20 - 23

6. konzentrischer Kreis

Röm 8, 18

Joh 12, 24

7. konzentrischer Kreis

Hinweis auf Stellen der Heiligen Schrift, in denen es heißt, Gott stachle die Bösen an und verhärte sie.

8. konzentrischer Kreis

Eph 2, 3

Apg 9, 1 – 9

Mt 11, 23

Apg 10

1 Tim 2, 3 f.

Röm 11, 33 f.

1Kor 10, 12

10. konzentrischer Kreis

Apk 7, 4

Apk 21

Tabelle Causa Dei F

§49: Der wichtigste Grund jedoch für die Wahl der besten Weltordnung (dieser nämlich, in der wir leben), war Christus, der Gottmensch, der aber, soweit er eine Kreatur ist, und zwar die aufs höchste erhobene, in dieser trefflichsten Weltordnung musste miteinbegriffen werden gleichsam als ein Teil der erschaffenen Welt, ja als deren Haupt, dem endlich alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist gegeben worden, durch den die ganze Schöpfung aus der Sklaverei der Sünde zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit werden wird.

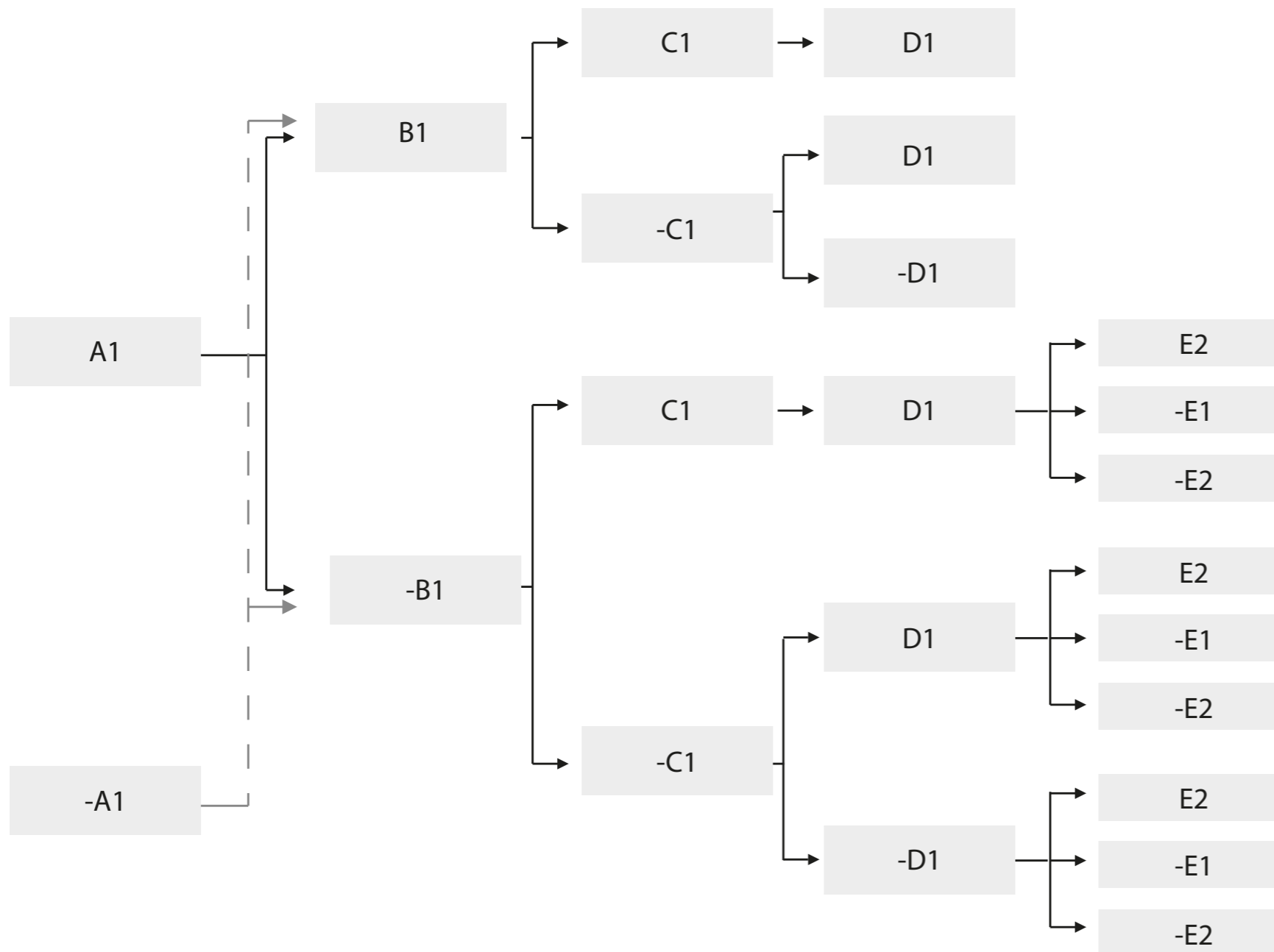
Röm. 8,21: **Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes.**

Kol.: 1,15 – 20: Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, **der Erstgeborene der Schöpfung**. Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. **Er ist das Haupt des Leibes**, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang. **Denn Gott wollte in seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.**

Kol.: 2,9 f.: Denn in ihm allein wohnt die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt, **denn er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten.**

Mt. 28,18: Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: **Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde.**

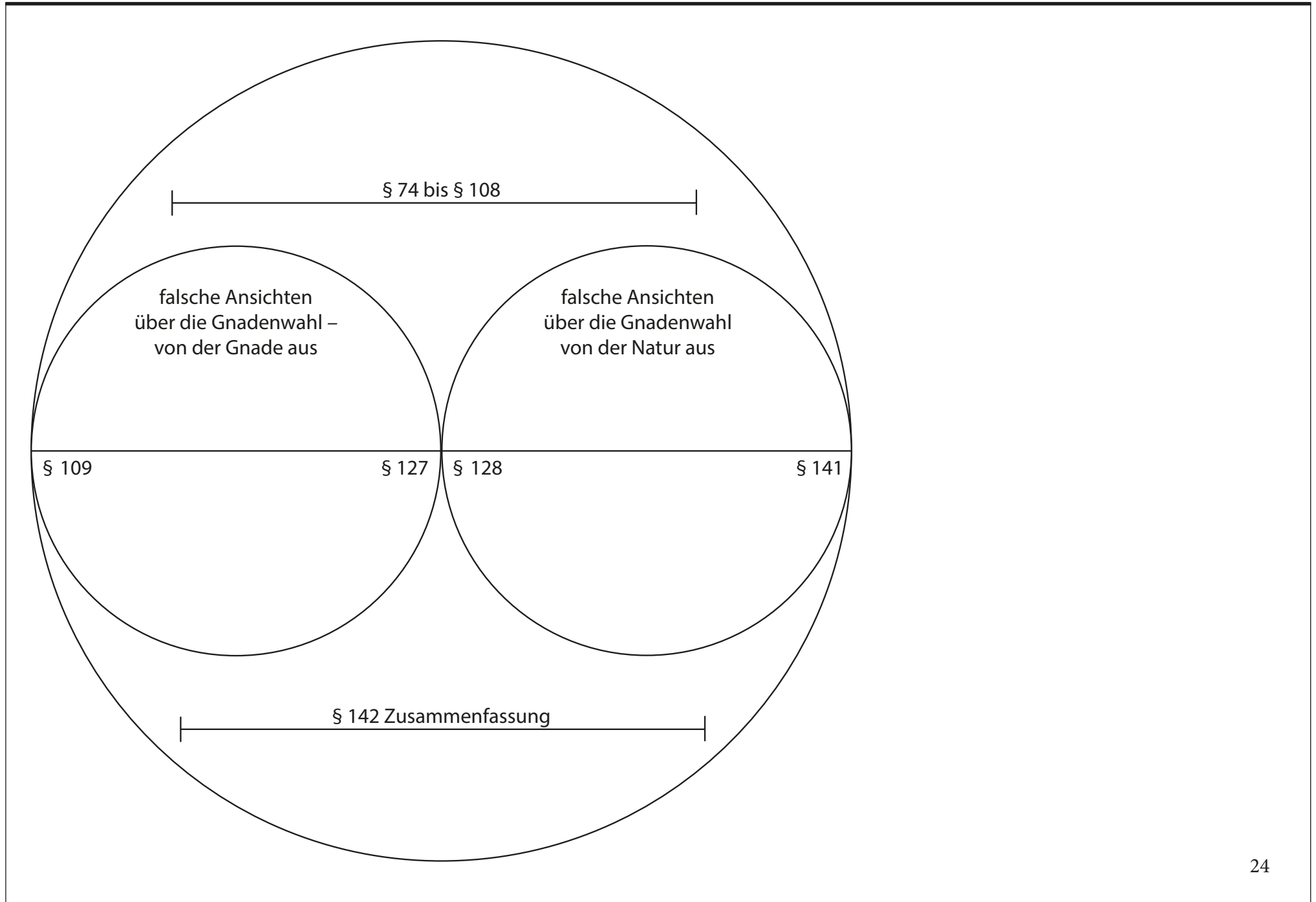
Eph. 1,20 – 23: Er hat sie an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat, **hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der künftigen genannt wird. Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt.**



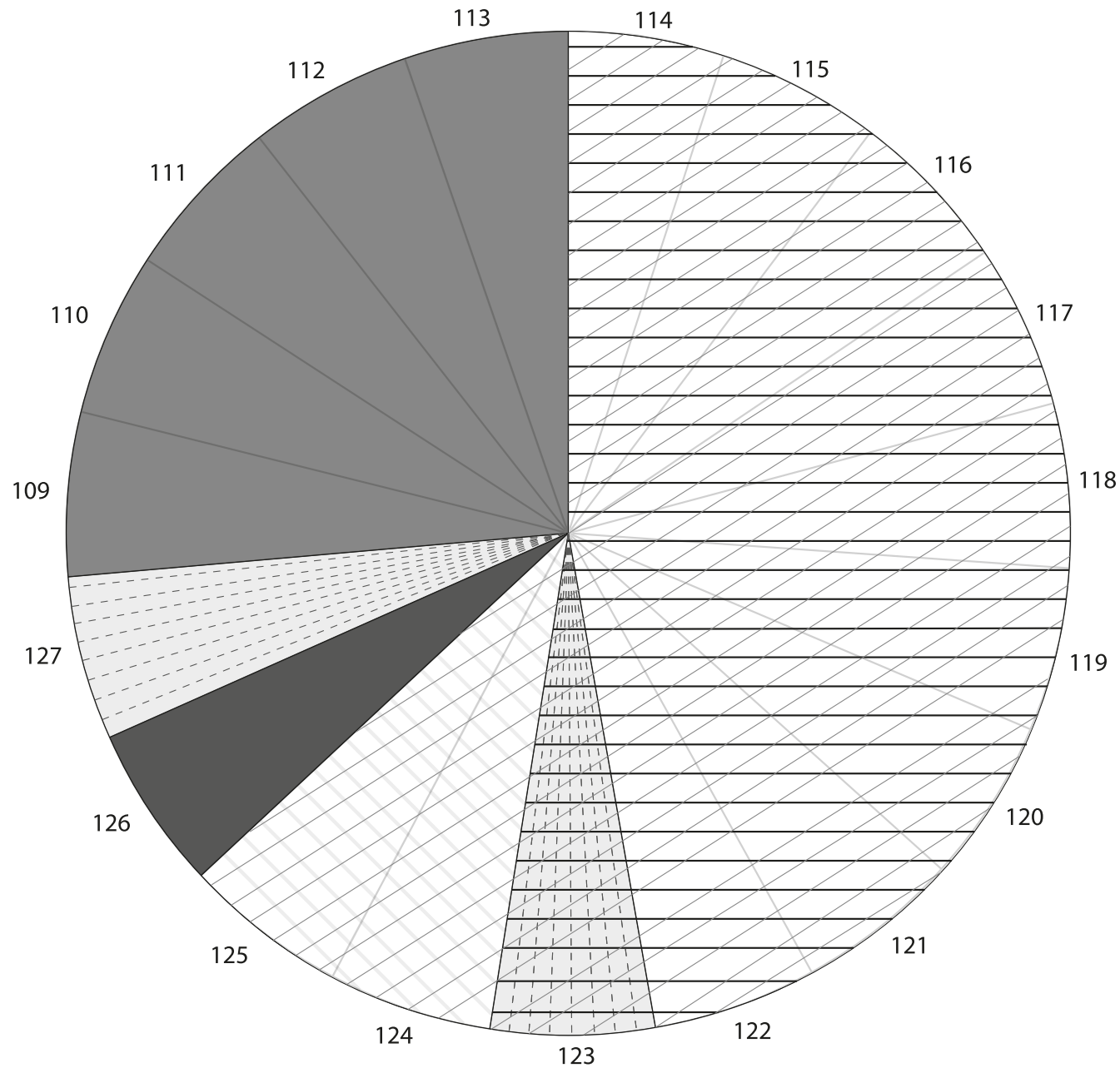
Legende:

A1 = Soldat kommt seiner Aufsichtspflicht nach	= moralisches Gut	A1	D1 = Bewohner der Stadt werden verschont	= physisches Gut	D1
-A1 = Soldat kommt seiner Aufsichtspflicht nicht nach	= moralisches Übel	-A1	-D1 = viele Bewohner sterben	= physisches Übel	-D1
B1 = Freunde verzichten auf das Duell	= moralisches Gut	B1	E2 = beide Freunde überleben das Duell	= physisches Gut	E2
-B1 = Freunde verzichten nicht auf das Duell	= moralisches Übel	-B1	-E1 = einer der Freunde stirbt beim Duell	= physisches Übel	-E1
			-E2 = beide Freunde sterben im Duell	= physisches Übel	-E2
C1 = Stadt wird verschont	= moralisches Gut	C1			
-C1 = Stadt wird nicht verschont	= moralisches Übel	-C1			

Graphik Causa Dei H

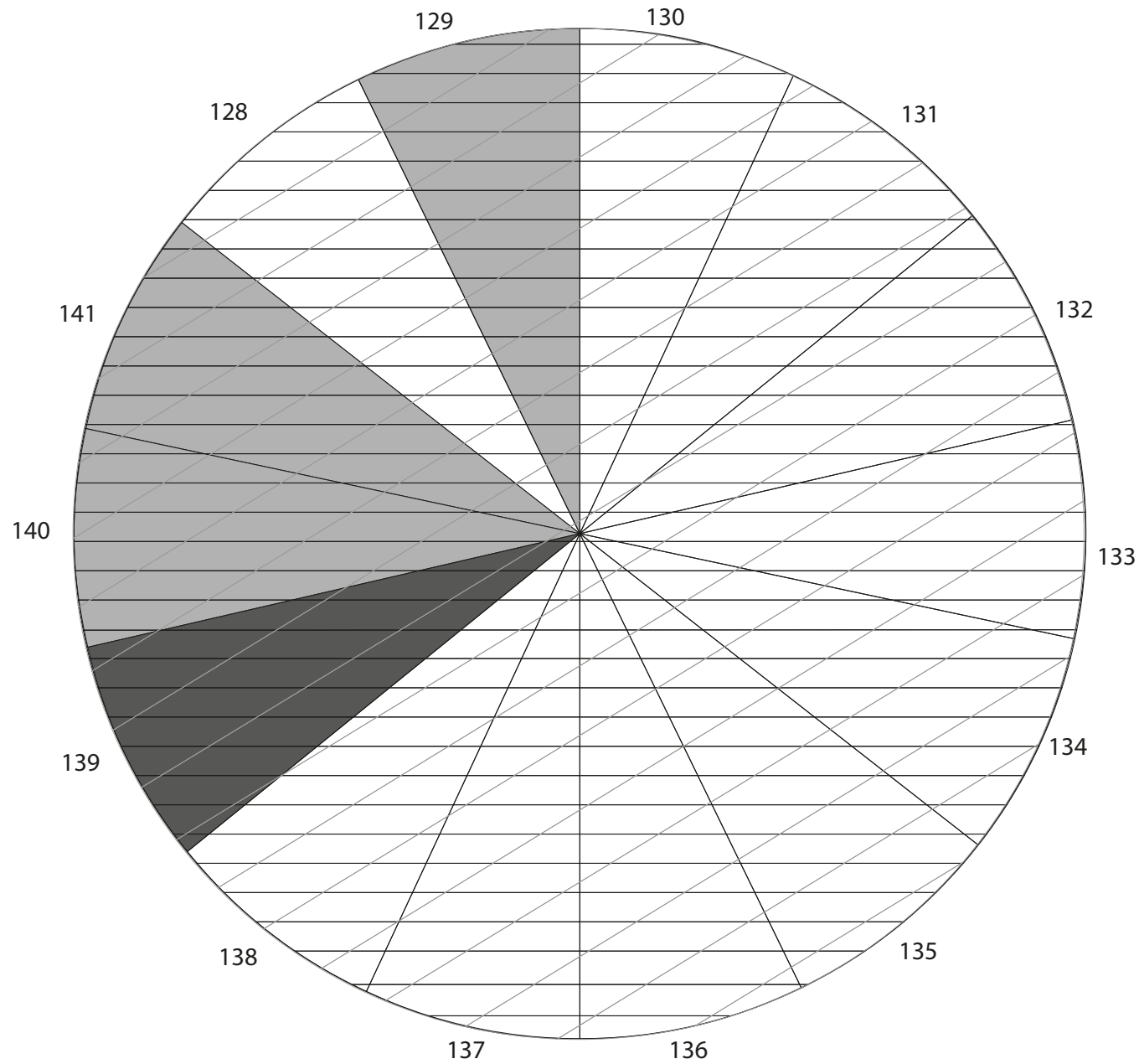






Graphik Causa Dei I



- 1. Segment §§ 109 - 113
gratia praeveniens, gratia adiuvens
- 2. Segment §§ 114 - 125
gratia sufficiens, gratia efficax
- 3. Segment §§ 114 - 123
gegen die Despotisten
- 4. und 7. Segment § 123 und § 127
1. Tim 2,3 f. - allg. Heilswille
- 5. Segment §§ 124 - 125
gegen die Anthropomorphisten
- 6. Segment § 126
Röm 11,33 f. - „Tiefe der Weisheit“

Graphik Causa Dei J

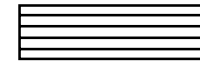


-  1. Segment und 3. Segment § 12!
keine Regel
-  2. Segment § 139
Röm 11,33 f. - „Tiefe der Weisheit“
-  gesamter Kreis §§ 128 - 141
gegen die Despotisten
-  gesamter Kreis §§ 128 - 141
gratia sufficiens, gratia efficax

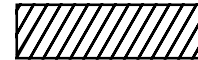
scientia necessaria – Wissen um die Dinge, die vom Willen Gottes unabhängig sind.



scientia libera – freies Wissen – Wissen um die Dinge, die vom Willen Gottes abhängig sind.



scientia simplicis intelligentiae – Wissen um das Nur-Mögliche



scientia visionis – Wissen um das Zukünftige



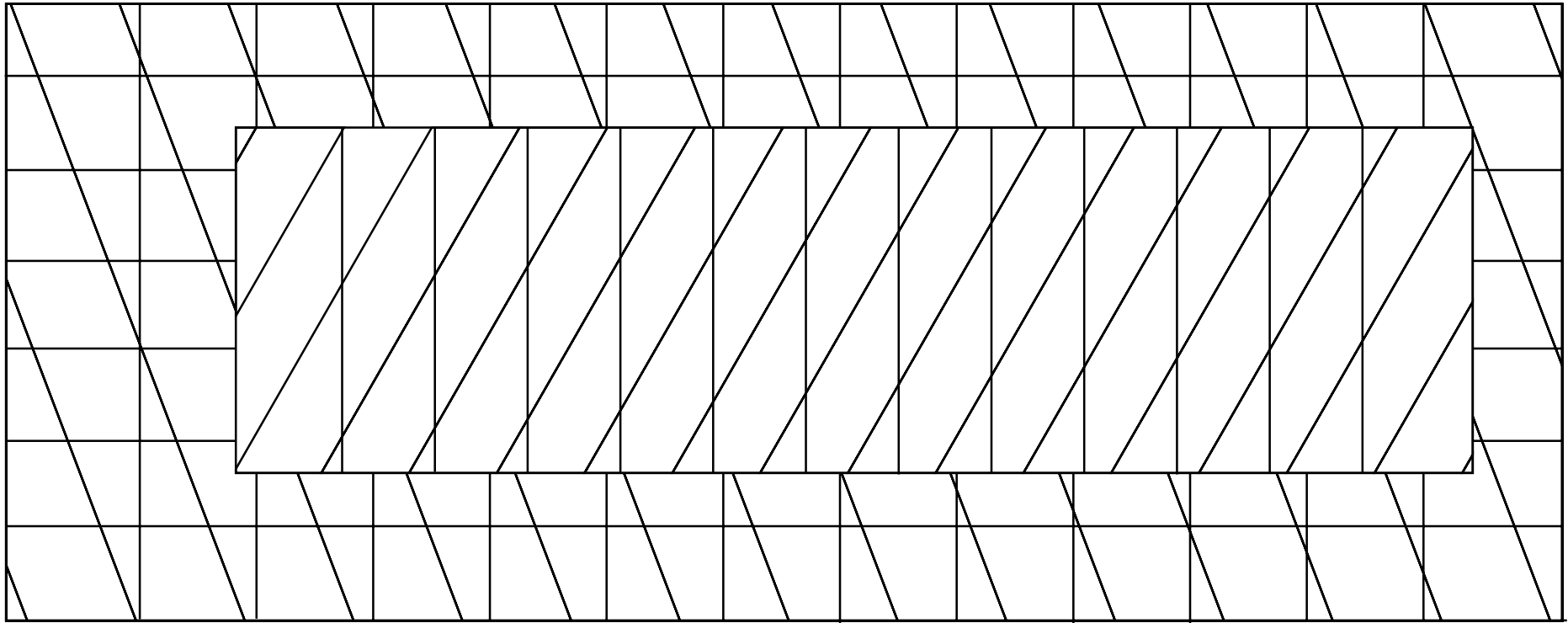
Die scientia visionis hat es mit denselben Gegenständen wie die scientia libera zu tun, da Gott in der scientia visionis die Gegenstände erkennt, welche er verwirklicht, d. h.; diese sind von seinem Willen abhängig (= scientia libera).

Die scientia simplicis intelligentiae entspricht aber nicht der scientia necessaria, da Gott in der scientia simplicis intelligentiae nur die Gegenstände sieht, welche **nicht** verwirklicht werden, die scientia necessaria dagegen das Wissen um **alle** Ideen in Gott umfasst.


Gegenstände der scientia necessaria – Gegenstände der scientia simplicis intelligentiae = Gegenstände der scientia libera = Gegenstände der scientia visionis.

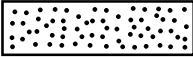
In der Schreibweise der Mengenlehre: (S_N = scientia necessaria, S_s = scientia simplicis intelligentiae, S_L = scientia libera, S_v = scientia visionis)


$$\{ x/x \in S_N \} \setminus \{ x/x \in S_s \} = \{ x/x \in S_L \} = \{ x/x \in S_v \}$$



Graphik Person und Vorsehung / Leibiz A1 (Molina)

scientia necessaria bei Molina – Wissen um die bedingten, notwendigen Gegenstände (vom Willen Gottes unabhängig, insofern Gott noch keine Entscheidung getroffen hat). Gott erkennt vor (logisch) dem Ratschluss seines Willens, was ein bestimmter Mensch in einer bestimmten Situation tun **kann**. 

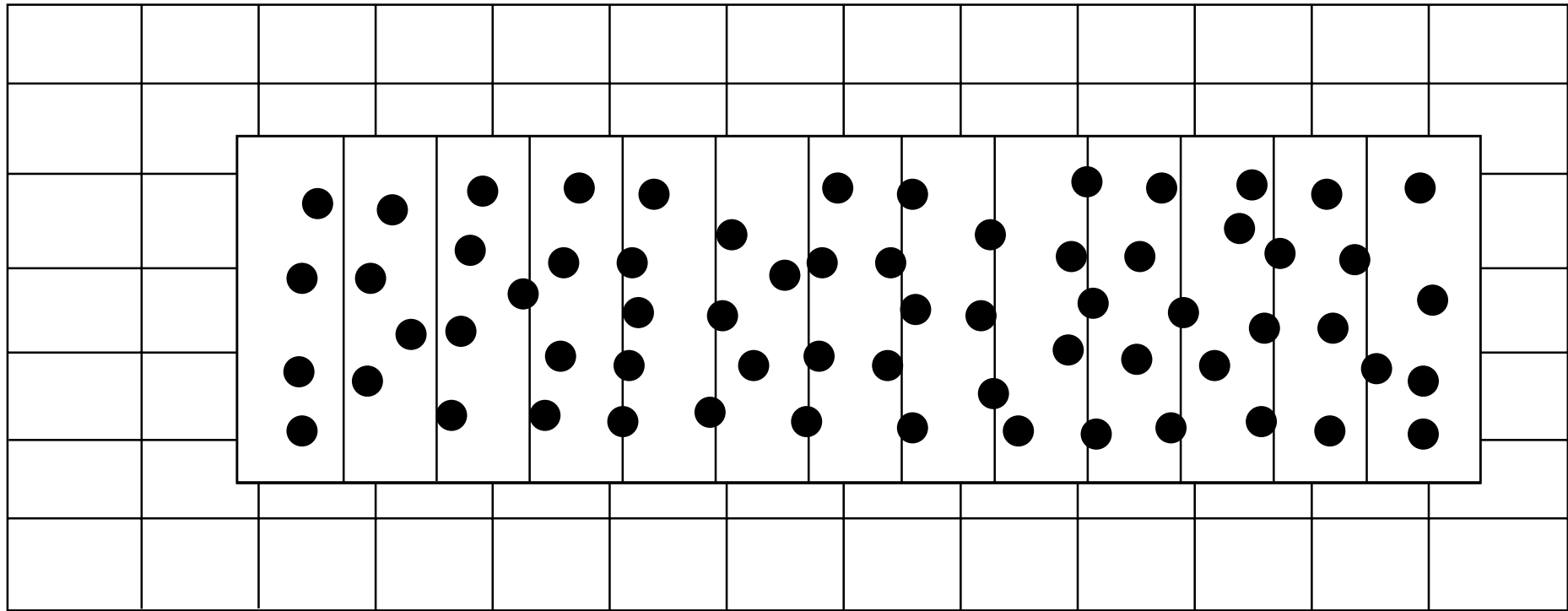
scientia media bei Molina– **betrifft nur die futuribilia!** - Wissen um die bedingten, weder notwendigen, noch freien Gegenstände. (-nicht notwendig, da es keine Naturnotwendigkeit in Gott sein kann, etwas Bestimmtes als bedingt zukünftig wissen zu müssen.- nicht frei, weil die scientia media jedem freien Willensakt Gottes vorausgeht.) - Gott erkennt vor (logisch) dem Ratschluss seines Willens, was ein bestimmter Mensch in einer bestimmten Situation tun **würde**. 

scientia libera bei Molina – freies Wissen – Wissen um die Gegenstände, die vom Willen Gottes abhängig sind - Wissen um die bedingten und freien Gegenstände. Gott beschließt (frei – vom Willen Gottes abhängig), welche Bedingungen verwirklicht werden sollen, damit ein bestimmter Mensch etwas Bestimmtes **tun wird**. 

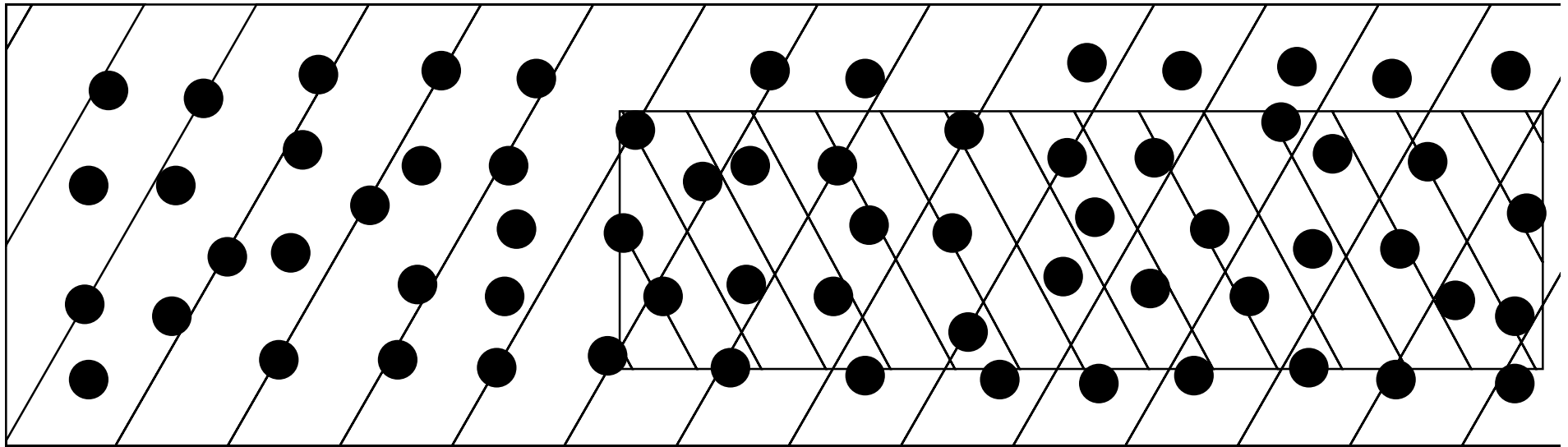
Gegenstände der scientia necessaria – Gegenstände der scientia media = Gegenstände der scientia libera

In der Schreibweise der Mengenlehre: ($S_M = \text{scientia media}$)

$$\{ x/x \in S_N \} \setminus \{ x/x \in S_M \} = \{ x/x \in S_L \}$$



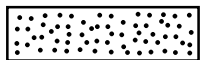
Graphik Person und Vorsehung / Leibniz B



scientia simpl. int.

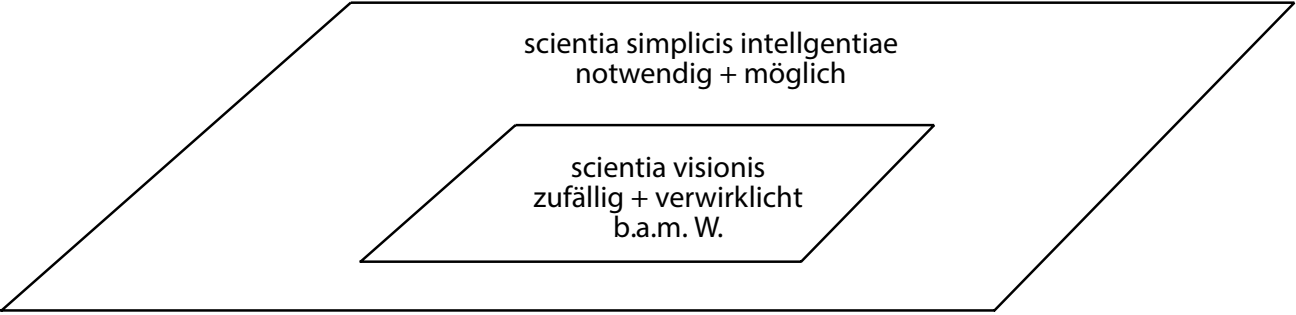


scientia visionis



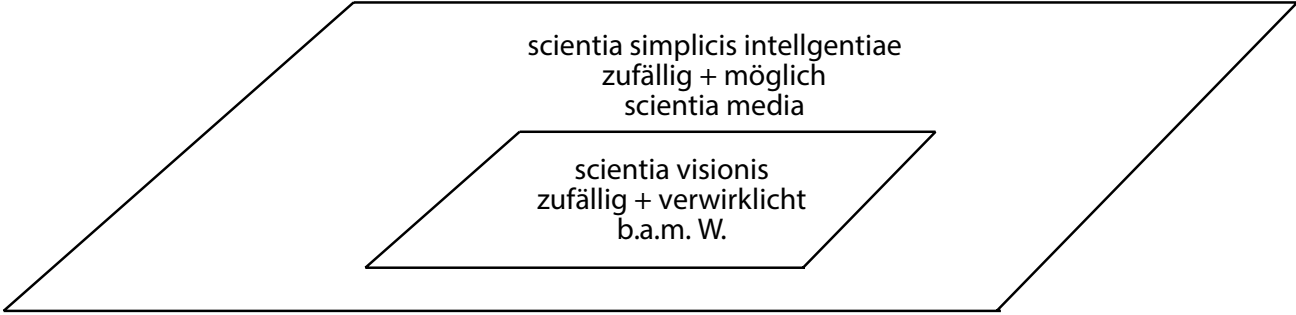
scientia media

Graphik Person und Vorsehung / Leibniz C1



scientia simplicis intelligentiae
notwendig + möglich

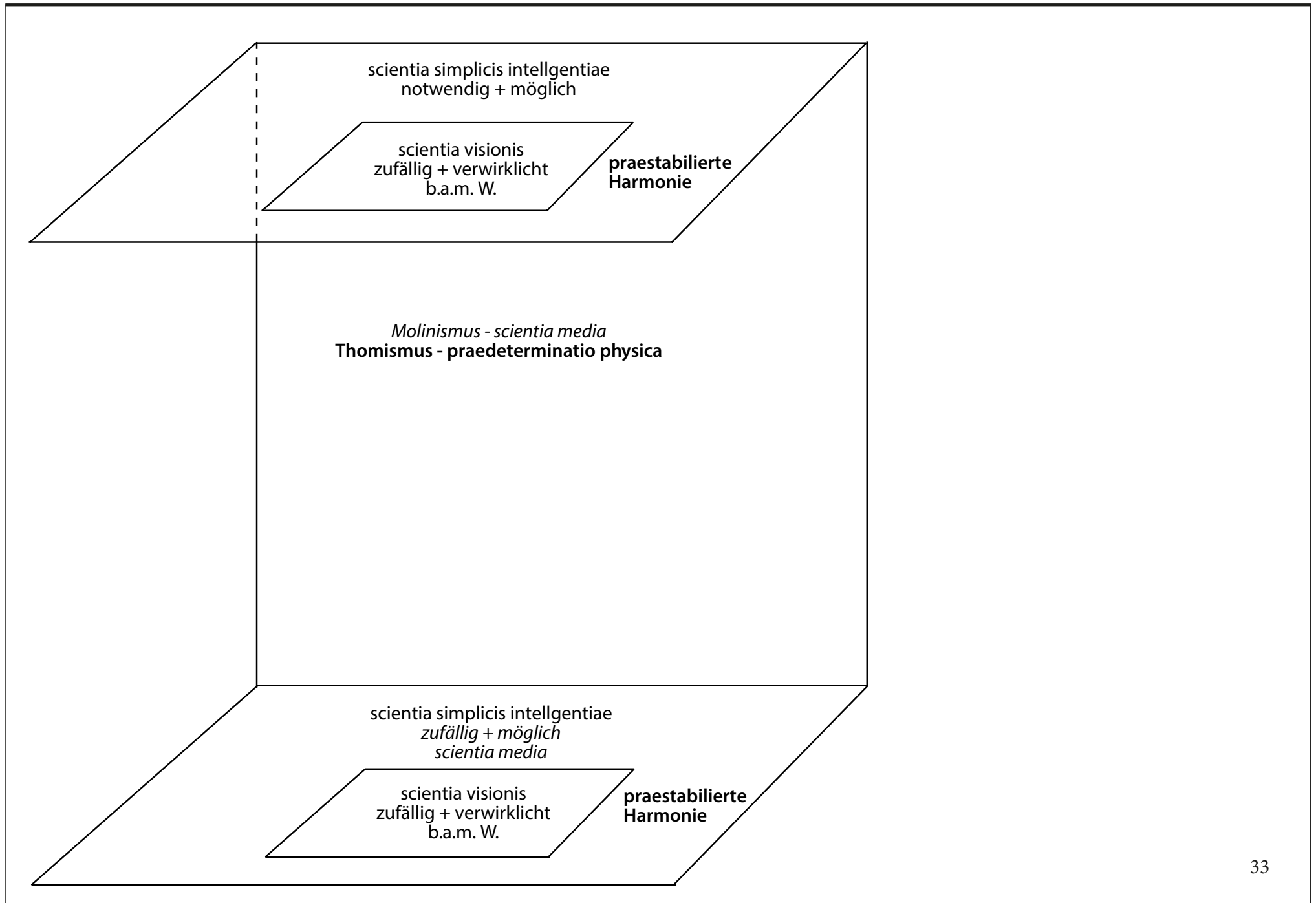
scientia visionis
zufällig + verwirklicht
b.a.m. W.



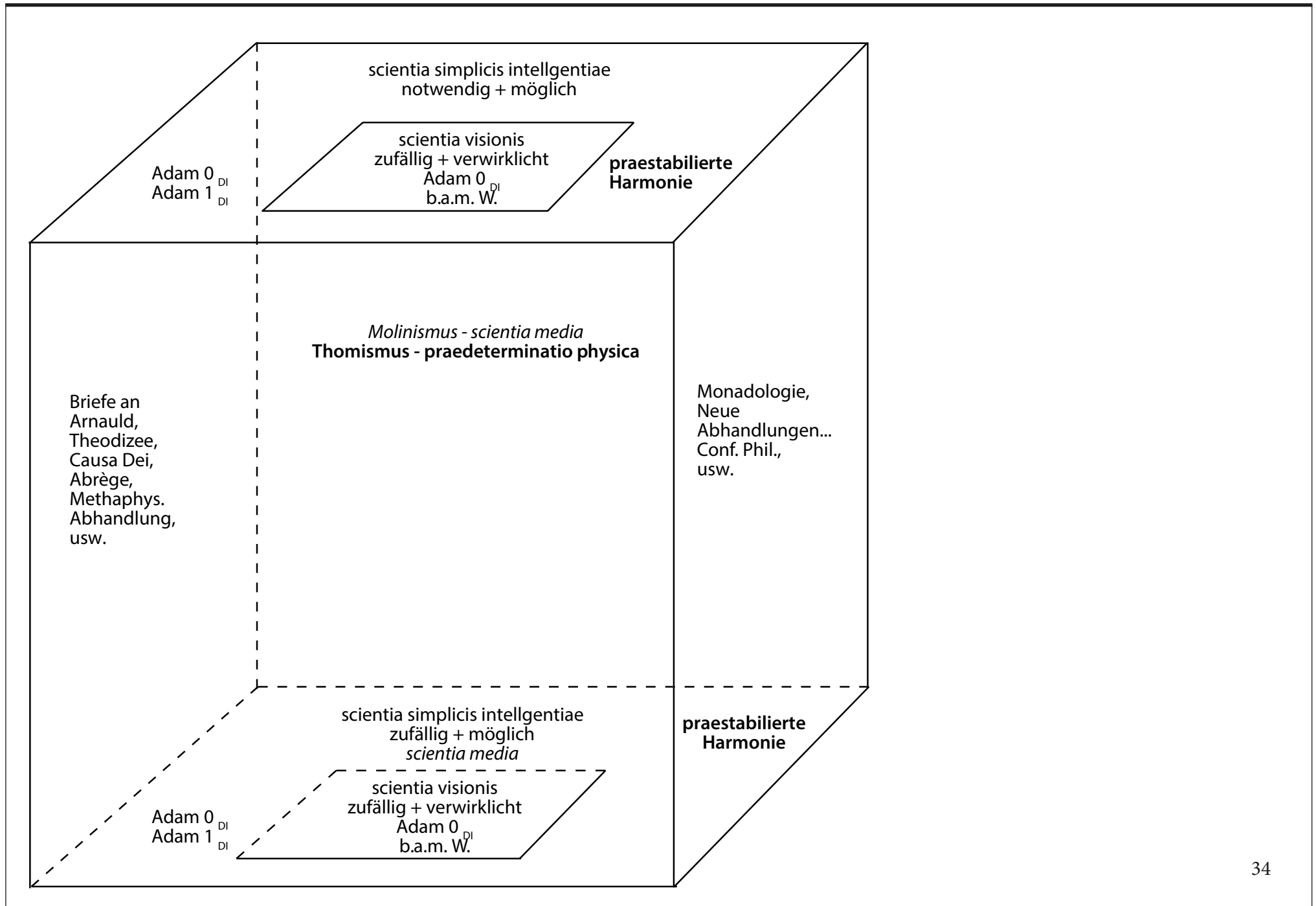
scientia simplicis intelligentiae
zufällig + möglich
scientia media

scientia visionis
zufällig + verwirklicht
b.a.m. W.

Graphik Person und Vorsehung / Leibniz C2



Graphik Person und Vorsehung / Leibniz C3



Graphik Vergleich

