

Adams, Robert M. (1998), 'Mittleres Wissen und das Problem des Übels [Middle knowledge and the problem of evil]', trans. Vincent C. Müller, in Christoph Jäger (ed.), *Analytische Religionsphilosophie* (UTB; Berlin: Ferdinand Schöningh), 253-72. – <http://www.sophia.de>

Robert Merrihew Adams

Mittleres Wissen und das Problem des Übels

Wenn Präsident Kennedy nicht erschossen worden wäre, hätte er Nordvietnam bombardiert? Das weiß Gott allein. Oder doch nicht? Weiß wenigstens Er, was Kennedy getan hätte?

Zu der allgemeinen Thematik, die in dieser Frage exemplarisch zum Ausdruck kommt, gibt es eine kaum bekannte, aber interessante Literatur. In den 1580er Jahren brach zwischen Jesuiten und Dominikanern eine heftige Kontroverse über das Verhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlichem freien Willen aus. Die Jesuiten behaupteten unter anderem, daß viele menschliche Handlungen in dem Sinne frei seien, daß die Ausführenden nicht logisch oder kausal gezwungen seien, sie auszuführen. („Frei“ wird im vorliegenden Aufsatz stets in diesem Sinne verwendet werden.) Wie behält Gott dann die Kontrolle über die menschliche Geschichte? Nicht dadurch, daß Er menschliche Handlungen kausal determiniert, wie die Dominikaner geglaubt zu haben scheinen¹, sondern indem Er Umstände herbeiführt, von denen Er weiß, daß wir in ihnen *freiwillig* Seinen Plänen entsprechend handeln werden. Diese Antwort wurde mit großem Scharfsinn von Luis de Molina entwickelt und von anderen jesuitischen Theologen, insbesondere von Francisco Suarez, verteidigt. Ihre Theorie beinhaltet die These, daß Gott mit Gewißheit weiß, was jedes mögliche freie Geschöpf in jeder Situation, in der es sich befinden könnte, aus freien Stücken täte. Ein solches Wissen nannten die Jesuiten „mittleres Wissen“, weil sie meinten, es habe einen mittleren Status zwischen anderen Arten von Wissen – zwischen Gottes Wissen vom bloß Möglichen und Seinem Wissen vom Faktischen; oder auch zwischen Seinem Wissen um notwendige Wahrheiten, die alle aus dem göttlichen Wesen folgen,

¹ Ein scharfsinnig argumentierender dominikanischer Beitrag zur Debatte ist Diego (Didacus) Alvarez, OP, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacitae eorum concordia*, Rom 1590; siehe besonders die siebte Disputation.

und Seinem Wissen um Seinen eigenen Willen und all das, was durch Seinen Willen kausal determiniert ist.²

In diesem Aufsatz geht es um zwei Fragen. Die erste lautet, ob mittleres Wissen möglich ist, zumindest für Gott. Ich werde argumentieren, daß es deshalb nicht möglich ist, weil konditionale Aussagen von der Art, wie sie Gegenstand mittleren Wissens sein sollen, nicht wahr sein können. Ich werde (in Abschnitt II) untersuchen, wie Molina und Suarez zu erklären versucht haben, wie Gott mittleres Wissen besitzen kann, und dann (in Abschnitt III) die kürzlich von Alvin Plantinga dargelegte Auffassung besprechen, der die Theorie des mittleren Wissens wiederbelebt hat. Zwei Einwände gegen meine Position werden in Abschnitt IV erörtert werden.

Die Vorstellung des mittleren Wissens taucht in der neueren philosophischen Diskussion vor allem aufgrund ihrer Relevanz für die zweite von mir zu erörternde Frage auf – die Frage, ob Gott freie Geschöpfe hätte erschaffen können, die stets frei das Richtige getan hätten. Genauer: Hätte Gott bewirken können, Geschöpfe zu haben, die freie Entscheidungen fällen, von denen aber keines je falsche Entscheidungen trifft? Die Relevanz dieser Frage für das Problem des Übels ist offensichtlich und wohlbekannt. Wenn Er gekonnt hätte, warum hat Er es nicht getan? Wenn Er nicht gekonnt hätte, dann ist das ein recht guter Grund dafür, daß Er es nicht getan hat. Er hätte es nicht tun können, indem er die Entscheidungen von Geschöpfen kausal determiniert, denn dann wären ihre Entscheidungen und Handlungen nicht im hier einschlägigen Sinne frei gewesen. Wenn Gott aber mittleres Wissen besitzt, dann, so könnte man meinen, hätte Er für sündlose, aber freie Geschöpfe sorgen können, indem Er nur diejenigen erschaffen hätte, von denen Er gewußt hätte, daß sie nicht sündigen würden, wenn ihnen gestattet worden wäre, frei zu handeln. In Abschnitt V werden wir also sehen, welches Licht die Erörterung von mittlerem Wissen auf die Frage werfen kann, ob Gott für freie Geschöpfe hätte sorgen können, die alle frei von Sünde sind.

Zuerst werde ich jedoch (in Abschnitt I) zu erklären versuchen, warum mir die Annahme problematisch zu sein scheint, daß mittleres Wissen möglich ist.

I

Im dreiundzwanzigsten Kapitel des *Ersten Buches Samuel* steht geschrieben, daß Saul, nachdem David die jüdische Stadt Keila von den Philistern gerettet und seine Män-

² Ich glaube, daß Molina den Terminus „mittleres Wissen“ (*scientia media*) geprägt hat. Ich habe seine Gründe dafür, ihn für angemessen zu halten, stark vereinfacht dargestellt. Siehe sein *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (von nun an abgekürzt *Concordia*), hrsg. v. John Rabeneck, Oña, Madrid 1953, q. 14, art. 13, disp. 52, nn. 9-10 und disp. 53, memb. 1, n. 6 sowie memb. 4, n. 4 (S. 339 f., 360, 394).

ner dort angesiedelt hatte, den Plan faßte, Keila zu belagern, um David gefangenzunehmen. Als David von Sauls Vorhaben hörte, befragte er Gott durch einen Efod, anscheinend ein Instrument zur Weissagung, das auf Fragen mit „Ja“ oder „Nein“ antwortete. David fragte: „Und wird Saul herabkommen, wie dein Knecht gehört hat?“ Der Herr bejahte die Frage. Dann fragte David: „Werden die Bürger von Keila mich und meine Männer übergeben in die Hände Sauls?“ Der Herr sprach: „Ja.“ Daraufhin evakuierte David seine Männer aus Keila und versteckte sich in den Hügeln, wodurch Saul nicht die Möglichkeit hatte, ihn in Keila zu belagern, und die Bürger Keilas keine Gelegenheit bekamen, ihn an Saul zu verraten (1 Sam 23, 1–14).

Für die jesuitischen Theologen war diese Passage ein beliebter Textbeleg. Sie sahen sie als einen Beweis dafür an, daß Gott von den folgenden zwei Aussagen wußte, daß sie wahr sind:

- (1) Wenn David in Keila bliebe, würde Saul die Stadt belagern.
- (2) Wenn David in Keila bliebe und Saul die Stadt belagerte, würden die Bürger von Keila David an Saul ausliefern.

Dies ist ein Fall von mittlerem Wissen, denn es wird angenommen, daß alle in (1) und (2) erwähnten Handlungen im hier einschlägigen Sinne *frei* gewesen wären, wenn sie stattgefunden hätten. Also läuft, wie Suarez sagt, „die ganze Kontroverse darauf hinaus, daß wir untersuchen sollten, ob diese Konditionale eine wohlbestimmte Wahrheit besitzen, die gewußt werden kann.“³

Ich bezweifle aber tatsächlich, daß die Aussagen (1) und (2) jemals wahr gewesen sind oder sein werden – und zwar nicht deshalb, weil ich geneigt wäre, die Wahrheit ihres jeweiligen Gegenteils zu behaupten:

- (3) Wenn David in Keila bliebe, würde Saul die Stadt *nicht* belagern.
- (4) Wenn David in Keila bliebe und Saul die Stadt belagerte, würden die Bürger von Keila David *nicht* an Saul ausliefern.

Suarez würde sagen, daß (1) und (3) sowie (2) und (4) jeweils Paare von Kontradiktionen sind und daher ein Element eines jeden Paares wahr sein muß. Er behauptet damit das, was man den „Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten“ genannt hat. Aber das ist ein Fehler. Man erhält nicht das Gegenteil einer konditionalen Aussage, indem man den Nachsatz negiert; man muß das gesamte Konditional negieren, wie

³ Suarez, *De gratia*, prol. 3, c. 7, n. 1, in seinen *Opera Omnia* (Paris 1856-1876), Bd. VII, S. 85.

Suarez' dominikanischer Gegner Diego Alvarez angemerkt hat.⁴ Es ist richtig, daß wir in alltäglicher Rede (1) verneinen könnten, indem wir (3) behaupten, ebenso wie wir eine Aussage verneinen könnten, indem wir irgendeine unserer Überzeugungen äußern, die mit ihr offensichtlich unverträglich ist. Wir könnten aber auch beide dadurch verneinen, daß wir behaupten: „Wenn David in Keila bliebe, würde Saul die Stadt belagern oder nicht belagern.“ Ich meine, der Fall dessen, was Saul getan oder nicht getan hätte oder auch getan haben könnte, wenn David in Keila geblieben wäre, bietet ein plausibles Beispiel gegen den vorgeschlagenen Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten, und Philosophen haben noch überzeugendere Gegenbeispiele gefunden.⁵

Ich verstehe nicht, was es für eine der Aussagen (1)–(4) heißen würde, wahr zu sein, da die in Frage stehenden Handlungen frei gewesen wären und David nicht in Keila geblieben ist. Ich werde mein Unverständnis erklären.

Zunächst müssen wir festhalten, daß mittleres Wissen nicht einfaches *Vorwissen* ist. Die Antworten, die David von dem Efod bekam – „Er wird herabkommen“ und „Sie werden Euch ausliefern“ –, werden von den Theologen nicht als kategorische Voraussagen aufgefaßt. Wären sie kategorische Voraussagen, dann wären sie falsch. Die meisten Philosophen (Suarez eingeschlossen, nicht aber Molina) haben angenommen, daß kategorische Voraussagen – sogar über kontingente Ereignisse – dadurch wahr sein können, daß sie dem tatsächlichen Auftreten des Ereignisses entsprechen, das sie voraussagen. Die Aussagen (1) und (2) sind aber nicht auf diese Weise wahr. Denn es gab nie eine tatsächliche Belagerung von Keila durch Saul, und es wird nie eine geben, ebenso wie es keinen tatsächlichen Verrat Davids an Saul durch die Bürger von Keila gab oder geben wird – Ereignisse, die diesen Aussagen entsprechen könnten.⁶

Einige andere Gründe, die man für die Wahrheit von (1) und (2) vorschlagen könnte, werden durch die Annahme ausgeschlossen, daß die Handlungen Sauls und der Bürger Keilas im einschlägigen Sinne frei sind und gewesen wären. Der Vorschlag, daß Sauls Belagerung von Keila mit *logischer* Notwendigkeit aus Davids Auf-

⁴ Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus*, Buch 2, disp. 7, n. 30 (S. 74). Siehe Suarez, *De gratia*, prol. 2, c. 7, n. 24 (S. 95).

⁵ Lewis, *Counterfactuals* (Oxford 1973), S. 79 f.; John H. Pollock, „Four Kinds of Conditionals“, *American Philosophical Quarterly* 12 (1975), S. 53. Der Satz vom konditional ausgeschlossenen Dritten ist von Robert C. Stalnaker verteidigt worden in „A Theory of Conditionals“, *American Philosophical Quarterly Monograph Series*, Nr. 2, *Studies in Logical Theory*, hrsg. v. Nicholas Rescher, Oxford 1968, S. 106 f.

⁶ Suarez war dieser Punkt weitgehend klar; siehe Suarez „*De scientia Dei futurorum contingentium*“ (von nun an abgekürzt DSDFC), Buch 2, c. 5, n. 6 (*Opera Omnia*, Bd. XI, S. 357).

enthalt dort folgt, ist jedenfalls unplausibel.⁷ Es wäre plausibler vorzuschlagen, Sauls Belagerung von Keila folge mit *kausaler* Notwendigkeit aus Davids dortigem Aufenthalt und einer Reihe anderer Aspekte der Situation, die tatsächlich bestand. Aber diese Vorschläge sind beide unverträglich mit der Annahme, daß Sauls Handlung frei gewesen wäre.

Da Notwendigkeit mit der einschlägigen Art von freiem Willen unvereinbar ist, könnten wir in den tatsächlichen Absichten, Wünschen und Charakteren von Saul und den Bewohnern Keilas nach nicht-notwendigen Gründen für die Wahrheit von (1) und (2) suchen. Der Bibelerzählung zufolge sieht es so aus, als hätte Saul tatsächlich vorgehabt, David in Keila zu belagern, wenn er es gekonnt hätte. Vielleicht ist Aussage (1) dank ihrer Übereinstimmung mit Sauls Absicht wahr. Man könnte auch annehmen, daß (2) dank der Übereinstimmung mit den Wünschen und dem Charakter der führenden Bürger von Keila – wenn nicht mit ihren vollständig ausgebildeten Absichten – wahr ist. Vielleicht waren sie feige, unzuverlässig und undankbar. Und ich nehme an, daß weder die Jesuiten noch Plantinga sagen würden, daß Sauls Absichten oder die Wünsche und der Charakter der Bewohner Keilas ihre Handlungen erzwungen oder die Freiheit ihres Willens auf irgendeine Weise beeinträchtigt haben.

Doch die auf diese Weise angebotene Grundlage für die Wahrheit von (1) und (2) ist ebendeshalb unangemessen, weil sie nicht notwendig ist. Ein freier Akteur könnte gegen seinen Charakter handeln, seine Absichten ändern oder nicht nach ihnen handeln. Daher sind die Aussagen, welche dank der Übereinstimmung mit den Absichten, Wünschen und dem Charakter Sauls und der Bürger von Keila wahr sind, nicht (1) und (2) sondern:

- (5) Wenn David in Keila bliebe, würde Saul die Stadt *wahrscheinlich* belagern.
- (6) Wenn David in Keila bliebe und Saul die Stadt belagerte, würden die Bürger von Keila David *wahrscheinlich* an Saul ausliefern.

Für David sind (5) und (6) als Grundlage seiner Handlungen ausreichend, wenn er umsichtig ist; die Verteidiger des mittleren Wissens werden sie jedoch nicht zufriedenstellen. Es ist Teil ihrer Theorie, daß Gott unfehlbar weiß, was definitiv geschehen wird, und nicht bloß, was wahrscheinlich geschehen wird oder was freie Geschöpfe wahrscheinlich tun werden.⁸

⁷ Suarez hat ein ähnliches Argument: DSDFC, Buch 2, c. 5, n. 11 (S. 358).

⁸ Siehe Suarez, DSDFC, Buch 2, c. 1, nn. 1-2, und c. 5, n. 9 (S. 343 f., 357 f.).

II

Ich denke, es wird mittlerweile deutlich sein, daß es Grund zum Zweifel an der Möglichkeit von mittlerem Wissen gibt. Wer es für möglich hält, der schuldet uns eine Erklärung.

In Molinas Erklärung wird die Hauptlast von der Überlegenheit der kognitiven Fähigkeiten Gottes getragen. Er vertritt die Ansicht, „daß die Sicherheit dieses mittleren Wissens in der Tiefe und unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Intellekts begründet ist, durch den [Gott] mit Gewißheit weiß, was an sich unsicher ist“.⁹ Das wurde als die Theorie der „Superverstehens“ [supercomprehension] bekannt. Ihr zufolge übertrifft Gottes Intellekt in seiner Vollkommenheit allen erschaffenen freien Willen derart, daß er ihn „superversteht“ – das heißt, er versteht mehr von ihm, als notwendig wäre, um ihn bloß zu verstehen.¹⁰ Wie aber Suarez in seiner Ablehnung der Theorie des Superverstehens deutlich gemacht hat, heißt etwas zu verstehen bereits, alles davon zu verstehen, was es zu verstehen gibt, und es ist absurd anzunehmen, daß irgend jemand, Gott eingeschlossen, mehr als das verstehen könnte.¹¹ Molina scheint sagen zu wollen, daß das, was freie Geschöpfe unter verschiedenen möglichen Bedingungen tun würden, objektiv kein Gegenstand des Wissens sein kann, Gottes Geist aber so vollkommen ist, daß Er es dennoch weiß. Das aber ist unmöglich. Das hier zu lösende Problem besteht darin, wie die einschlägigen konjunktiven Konditionale wahr sein können, und nichts, was man über die Vollkommenheit der kognitiven Fähigkeiten Gottes sagen könnte, trägt irgend etwas zur Lösung dieses Problems bei.

Suarez scheint mir diejenige Art von Erklärung für die angebliche Möglichkeit von mittlerem Wissen zu bieten, die am wenigsten klar unbefriedigend ist. Er appelliert im Grunde an ein primitives Verständnis, das keine Analyse dessen erfordert, was es für die einschlägigen konjunktiven Konditionale heißt, wahr zu sein. Man betrachte ein mögliches freies Geschöpf *g*, das vielleicht niemals existieren wird, und eine mögliche freie Handlung *h*, die *g* in einer möglichen Situation *s* freiwillig ausführt oder deren Ausführung es unterläßt. Wir sollten uns *g* nicht als wirklich existierend vorstellen, sondern so, daß es „mögliches Sein“ in der Ursache (Gott) besitzt, die *g* hervorbringen kann. So betrachtet, hat *g* Suarez zufolge eine Eigenschaft (eine *habitu-do*, wie er es ausdrückt), die entweder die Eigenschaft ist, ein möglicher Akteur zu sein, der in *s* freiwillig *h* ausführt, oder die Eigenschaft, ein möglicher Akteur zu sein, der in *s* freiwillig davon absieht, *h* auszuführen. *g* besitzt eine dieser Eigenschaften, obwohl es – außer der Eigenschaft selbst – nichts für *g* Internes oder Externes gibt, das *g* zwingen

⁹ Molina, Concordia, q. 14, art. 13, disp. 53 memb. 3, n. 10 (S. 389 f.).

¹⁰ Ebd., disp. 52, nn. 11, 17 (S. 341, 345).

¹¹ Suarez, DSDFC, Buch 2, c. 7, n. 6 (S. 366 f.).

oder dazu bringen würde, eine dieser Eigenschaften eher zu haben als die andere. Gott hat mittleres Wissen davon, was *g* in *s* tun würde, weil Gott weiß, welche der beiden Eigenschaften *g* besitzt.¹²

Viele Philosophen hätten Einwände gegen Suarez' Ontologie bloß möglicher Entitäten, aber vielleicht ließe sich eine ähnliche Auffassung der einschlägigen Konditionale ohne eine solche Ontologie entwickeln. Gottes *Vorstellung* von *g* zum Beispiel ist vermutlich ein *existierendes* Subjekt von Eigenschaften. Und als eine primitive Eigenschaft könnte man ihm zuschreiben, eine Vorstellung zu sein, die, falls sie von irgend etwas in *s* erfüllt würde, von einem Akteur erfüllt würde, der in *s* freiwillig *h* ausführte. Das hätte jedoch den Nachteil zu implizieren, daß es nicht von einer Eigenschaft von *w* abhängt, ob *w* in *s* *h* ausführen würde, sondern von einer Eigenschaft der göttlichen Vorstellung von *g*. Diese Konsequenz würde anscheinend die Willensfreiheit von *w* gefährden.

Mein Haupteinwand gegen Suarez' Verteidigung der Möglichkeit von mittlerem Wissen beruht jedoch nicht auf ontologischen Erwägungen. Ich glaube nicht, daß ich eine Vorstellung – einfach oder nicht – von der Art von *habitus* oder Eigenschaft besitze, die Suarez möglichen Akteuren bezüglich ihrer Handlungen unter möglichen Bedingungen zuschreibt. Ebenso wenig meine ich, eine weitere einfache Vorstellung davon zu haben, was es für die einschlägigen konjunktiven Konditionale bedeutet, wahr zu sein. Mein Grund dafür zu sagen, Suarez' Verteidigung gehöre zu der Art, die am wenigsten klar unbefriedigend ist, besteht darin, daß es sehr schwierig ist, jemanden zu widerlegen, der behauptet, ein einfaches Verständnis zu besitzen, das ich nicht zu besitzen scheine.

III

In seinen verschiedenen veröffentlichten Erörterungen der „Willensfreiheitserweiterung“ auf das Problem des Übels hat Alvin Plantinga angenommen, daß Gott mittleres Wissen besitzen kann; und in der letzten dieser Diskussionen hat er diese Annahme verteidigt.¹³ Robert Stalnaker und David Lewis folgend, hat Plantinga sich einer Auffassung angeschlossen, die er als die „Mögliche-Welten-Erklärung kontrafaktischer

¹² Ich glaube, das ist es, worauf Suarez' Ansichten hinauslaufen, wie sie sich in *De gratia*, prol. 2, c. 7, nn. 21, 24, 25 (S. 94–96) finden.

¹³ Die Annahme blieb unhinterfragt in Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca 1967, Kap. 6. In seinem *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, Kap. 9, und, weniger vollständig, in „Which Worlds Could God have Created?“, *The Journal of Philosophy* 70 (1973), wird sie verteidigt. Zugleich hat Plantinga versucht (erfolgreich, wie ich meine), einen Teil seines größeren Arguments aus der Abhängigkeit von dieser Annahme zu befreien (*The Nature of Necessity*, S. 182–184). Plantinga hat den Terminus „mittleres Wissen“ nicht verwendet, auch wenn mir dieser zur Formulierung seiner Auffassungen sehr passend zu sein scheint.

Konditionale“ bezeichnet.¹⁴ Plantingas Theorie zufolge heißt wahr zu sein für Aussage (1), daß folgendes der Fall ist:

(7) Die wirkliche Welt ist einer möglichen Welt, in der David in Keila bleibt und Saul die Stadt belagert, ähnlicher als jeder möglichen Welt, in der David in Keila bleibt und Saul die Stadt nicht belagert.

Es gibt zwei wichtige Gründe dafür, zu bestreiten, daß diese Analyse die Möglichkeit von mittlerem Wissen begründet.

(A) Soweit sie plausibel ist, bietet uns die Mögliche-Welten-Interpretation keine wirklich neue Lösung unseres Problems mit der Wahrheit der entscheidenden Konditionale. Sie bietet uns lediglich eine neue und aktuelle Ausdrucksform für Lösungsversuche, die wir bereits erwogen und verworfen haben. (Der Fairneß halber sollte hier gesagt werden, daß Plantinga nichts anderes behauptet.) Zwei Dinge müssen hier angemerkt werden.

(i) Wenn die Erklärung plausibel sein soll, dann müssen jene Arten von Ähnlichkeit zwischen möglichen Welten, denen man gestattet, für die Wahrheit und Falschheit der kontrafaktischen Konditionale relevant zu sein, die Erwägungen widerspiegeln, die unsere Beurteilung ihrer Wahrheit und Falschheit in jedem Fall bestimmen. Einigen Ähnlichkeiten kann plausiblerweise keine Relevanz zugestanden werden. Ich nehme an, daß zum Beispiel unter den möglichen Welten, in denen David in Keila bleibt, diejenige der wirklichen Welt am ähnlichsten sein wird, in der Saul Keila nicht belagert und in der die nachfolgende Geschichte von David, Saul, Israel und Juda ganz so verläuft, wie sie in der wirklichen Welt verlief. Vielleicht hat Saul in einer solchen Welt einen etwas anderen Charakter, oder er verhält sich auf eine Weise uncharakteristisch, wie er es in der wirklichen Welt nicht tut; aber ich bezweifle, daß dies eine ebenso große Unähnlichkeit ist wie die Unähnlichkeit zwischen einer Welt, in der eine Belagerung von Keila durch Saul stattfindet (und vielleicht eine Tötung Davids durch Saul), und einer Welt, in der sie nicht stattfindet. Ich würde aber dennoch sicherlich nicht schließen, daß Saul Keila also nicht belagert hätte, wenn David in der Stadt geblieben wäre.¹⁵ Daß eine Welt, in der Saul Keila belagert, in dieser Hinsicht anders ist als die wirkliche Welt, ist für die Frage, was Saul getan hätte, wenn David in Keila geblieben wäre, irrelevant. Einige Ähnlichkeiten zwischen der wirkli-

¹⁴ The Nature of Necessity, S. 178. Siehe auch Stalnaker, „A Theory of Conditionals“, und Lewis, Counterfactuals. In diesem Aufsatz werde ich Schwierigkeiten beiseite lassen, die mit Konditionalen zu tun haben, deren Vordersätze unmöglich sind – denn alle Konditionale, mit denen wir uns hier befassen, haben mögliche Vordersätze.

¹⁵ Ähnliche Probleme werden diskutiert von Plantinga, The Nature of Necessity, S. 174–179, und Lewis, Counterfactuals, S. 72–77, 91–95.

chen Welt und anderen möglichen Welten sind für diese Frage von Bedeutung – zum Beispiel Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten von Kausalgesetzen und im Charakter von Personen. Die Idee, die Wahrheit unserer entscheidenden Konditionale auf Kausalgesetze oder den Charakter von Personen zu gründen, haben wir jedoch bereits erörtert und verworfen.

(ii) Selbst den Ähnlichkeiten, denen Relevanz für die Wahrheit kontrafaktischer Konditionale gestattet ist, sollte nicht mehr Gewicht beigemessen werden, als man den Überlegungen, die sie widerspiegeln, sonst zugestehen würde. Eine Welt, in der David in Keila bleibt und Saul die Stadt belagert, ist der wirklichen Welt hinsichtlich Sauls Charakter vielleicht ähnlicher als eine Welt, in der David in Keila bleibt und Saul die Stadt nicht belagert. Wir sollten aber besser nicht zu dem Schluß kommen, daß deshalb erstere für die Zwecke der Mögliche-Welten-Erklärung der wirklichen Welt ähnlicher ist als letztere, wenn wir der Erklärung treu bleiben wollen. Denn dieser Schluß wäre eher ein Grund dafür, die Analyse mittels Ähnlichkeit möglicher Welten zu verwerfen, als dafür, unser früheres Urteil aufzugeben, daß Saul sich uncharakteristisch verhalten haben *könnte* und daher nur *wahrscheinlich*, nicht definitiv, Keila belagert hätte, wenn David in der Stadt geblieben wäre. Die Angelegenheit ist eine allgemeine, und sie ist wichtig. Wir haben eine gut verankerte Überzeugung, daß sich so manche Person unter vielen kontrafaktischen Bedingungen uncharakteristisch verhalten haben *könnte*, auch wenn sie es wahrscheinlich nicht getan hätte. Wenn die Mögliche-Welten-Erklärung plausibel sein soll, dann darf sie Ähnlichkeiten von Charakter und Verhalten kein so großes Gewicht verleihen, daß sie mit dieser Überzeugung unvereinbar wird.

(B) Der Mögliche-Welten-Theorie zufolge kann die Wahrheit der entscheidenden Konditionale außerdem nicht früh genug geklärt werden, um für Gott von Nutzen zu sein. Die wesentliche Bedeutung von mittlerem Wissen soll bei Plantinga, ebenso wie bei Molina und Suarez, darin liegen, daß Gott bei Entscheidungen hinsichtlich der Erschaffung und fürsorglichen Herrschaft der Welt von ihm geleitet wird. Und, wie Suarez und Molina betonen, wenn Gott auf diese Weise von ihm Gebrauch machen soll, dann muß Sein mittleres Wissen Seinen Entscheidungen, welche Geschöpfe zu erschaffen sind, vorausgehen – wenn nicht zeitlich, dann zumindest in der Folge der Erklärung (*prius ratione*, wie Suarez formuliert).¹⁶ Aus ähnlichen Gründen darf die Wahrheit der Konditionalaussagen, die den Gegenstand des mittleren Wissens bilden, nicht von Gottes schöpferischen Entscheidungen abhängen. Lassen wir Engel (gefallene oder nicht gefallene) um des Arguments willen einmal beiseite, und nehmen wir an, Adam und Eva seien die ersten freien Geschöpfe, die Gott geschaffen hat. Wir müssen uns Gott als zwischen vielen Alternativen auswählend vorstellen;

¹⁶ Vgl. insbesondere Suarez, DSDFC, Buch 2, c. 4, n. 6, und c. 6, nn. 3, 6 (S. 335, 361, 363).

darunter waren: Adam und Eva zu erschaffen, andere freie Geschöpfe statt ihrer zu schaffen und überhaupt keine freien Geschöpfe zu erschaffen. Der Theorie des mittleren Wissens zufolge sind Gottes Entscheidungen, einige freie Geschöpfe, insbesondere Adam und Eva, zu erschaffen, zum Teil durch die Wahrheit der folgenden Aussage zu erklären:

(8) Wenn Gott Adam und Eva erschaffen würde, dann gäbe es mehr moralisch Gutes als moralisch Schlechtes in der Weltgeschichte.¹⁷

Diese Erklärung wäre zirkulär, wenn die Wahrheit von (8) in der Erklärungsfolge später auftauchen würde als die Entscheidungen, zu deren Erklärung sie beitragen soll.

Wir haben es hier mit einer Art konjunktiver Konditionale zu tun, die man *Konditionale der Erwägung* nennen könnte. Sie sollten genaugenommen nicht als *kontrafaktisch* bezeichnet werden, denn mit der Behauptung eines solchen Konditionals legt man sich nicht auf die Falschheit seines Vordersatzes fest. Das ist deshalb der Fall, weil man ein Konditional der Erwägung im Kontext einer Erwägung darüber behauptet (oder in Betracht zieht), ob man seinen Vordersatz wahr oder falsch machen möchte (bzw. dies versuchen möchte). Mit der Behauptung eines solchen Konditionals legt man sich vielmehr auf die Auffassung fest, daß seine Wahrheit von der Wahrheit oder Falschheit des Vordersatzes unabhängig ist.

Bei der Anwendung der Mögliche-Welten-Erklärung kontrafaktischer Konditionale auf Konditionale der Erwägung, wie bei Plantinga¹⁸, gibt es ein Problem, das meines Wissens in der Literatur noch nicht diskutiert worden ist. Man betrachte ein Konditional der Erwägung:

(9) Wenn ich x täte, würde y geschehen.

Ist (9) wahr? Der Mögliche-Welten-Erklärung zufolge hängt dies davon ab, ob die wirkliche Welt einer Welt ähnlicher ist, in der ich x tue und y geschieht, als irgendeiner Welt, in der ich x tue und y nicht geschieht. Das wiederum hängt davon ab, welche Welt die wirkliche Welt ist. Und welche Welt ist die wirkliche? Das hängt zum

¹⁷ Ich habe hier vereinfacht, insbesondere im Vordersatz. Es wird angenommen, daß Gott weiß, daß es mehr moralisch Gutes als moralisch Schlechtes in der Welt geben würde, wenn er eine lange Reihe von Handlungen ausführen würde, beginnend mit der Erschaffung von Adam und Eva. Viele dieser Handlungen wären teilweise durch freiwillige Reaktionen von Geschöpfen auf frühere Handlungen in der Reihe veranlaßt, von denen er laut Annahme wußte, daß sie stattfinden würden.

¹⁸ Stalnaker würde sie ebenfalls auf Konditionale der Erwägung anwenden. Lewis vielleicht nicht; siehe sein *Counterfactuals*, S. 4.

Teil davon ab, ob ich x tue. Daher scheint die Wahrheit von (9) von der Wahrheit oder Falschheit des Vordersatzes abzuhängen. Ebenso wird die Wahrheit von (8) davon abhängen, ob Gott Adam und Eva erschafft.

Ich denke, eine Mögliche-Welten-Theorie von Konditionalen der Erwägung könnte diese Schwierigkeit in allgemeiner Weise überwinden, aber nicht so, daß die Lehre des mittleren Wissens gerettet würde. Es gibt, wie ich annehme, eine große Klasse möglicher Welten, K , die einer Welt, in der ich x tue und y geschieht, ähnlicher sind als jeder Welt, in der ich x tue und y nicht geschieht. Der Mögliche-Welten-Theorie zufolge hängt die Wahrheit von (9) davon ab, daß die wirkliche Welt Element von K ist, aber nicht davon, *welches* der Elemente von K sie ist. Mit der Behauptung von (9) im Kontext der Erwägung lege ich mich auf die Ansicht fest, daß die wirkliche Welt Element von K ist und daß ihre Zugehörigkeit zu K nicht davon abhängt, welche der erwogenen Alternativen ich wähle. Diese Auffassung könnte durchaus korrekt sein – etwa wenn x und y durch ein strenges Kausalgesetz verbunden sind.

Ebenso gibt es eine Klasse möglicher Welten, K^* , die einer Welt, in der Gott Adam und Eva erschafft und in deren Geschichte es mehr moralisch Gutes als moralisch Schlechtes gibt, ähnlicher sind als jeder Welt, in der Gott Adam und Eva erschafft und in deren Geschichte es nicht mehr moralisch Gutes als moralisch Schlechtes gibt. Der Mögliche-Welten-Theorie zufolge hängt die Wahrheit von (8) davon ab, ob die wirkliche Welt Element von K^* ist. Wie aber kann die Zugehörigkeit der wirklichen Welt zu K^* früher in der Folge der Erklärung bestimmt sein als Gottes Entscheidung, ob er Adam und Eva erschafft oder andere freie Geschöpfe oder gar keine? Hier stehen wir den alten Schwierigkeiten des mittleren Wissens gegenüber, und die Mögliche-Welten-Theorie trägt zur Antwort auf diese Frage nichts bei. Sie erklärt höchstens, warum (8) wahr ist, *vorausgesetzt*, ein Element von K^* ist wirklich.

Des weiteren gibt es Grund zu der Annahme, daß die Zugehörigkeit der wirklichen Welt zu K^* nicht früher in der Folge der Erklärung festgelegt worden sein kann als Gottes Entscheidung. Sagen wir, eine der Alternativen Gottes sei dann und nur dann *in K^* repräsentiert*, wenn es eine Welt in K^* gibt, in welcher Er diese Alternative wählt. Wenn irgendeine der Alternativen, unter denen Gott wählt, nicht in K^* repräsentiert ist, dann hängt die Zugehörigkeit der wirklichen Welt zu K^* davon ab, daß Er diese Alternative verwirft, und daher kann sie in der Folge der Erklärung Seiner Entscheidung nicht früher auftauchen. Ich denke jedoch, daß tatsächlich mindestens eine der Alternativen Gottes nicht in K^* repräsentiert ist. Denn eine Alternative bestand darin, überhaupt keine freien Geschöpfe zu erschaffen, und ich kann nicht einsehen, wie eine Welt, in der es keine freien Geschöpfe gibt, Element von K^* sein könnte. Da freie Handlungen dasjenige sind, was moralisch gut oder moralisch schlecht

ist¹⁹, wird keine mögliche Welt w Element von K^* sein, wenn es keinen Aspekt von w gibt, durch den ein Unterschied der freien Handlungen freier Geschöpfe in irgendwelchen Welten u und v ein Grund dafür wäre, u als w (in relevanter Hinsicht) ähnlicher zu behandeln als v . Und jeder solche Aspekt von w muß sicherlich die Existenz freier Geschöpfe in w beinhalten. Wenn es überhaupt keine freien Geschöpfe in w gibt, was würde dann w einer Welt ähnlicher machen, in der die meisten freien Entscheidungen solcher Geschöpfe gut sind, als einer Welt, in der die meisten freien Entscheidungen solcher Geschöpfe schlecht sind? Ich schließe, daß die Zugehörigkeit der wirklichen Welt zu K^* in der Folge der Erklärung nicht früher vorkommen kann als Gottes Entscheidung, einige freie Geschöpfe zu schaffen. Daher kann die Wahrheit von (8) nach der Mögliche-Welten-Analyse nicht früher in der Folge der Erklärung vorkommen als diese Entscheidung.

Man wird vielleicht einwenden, die Verteidiger des mittleren Wissens brauchten nicht zu behaupten, daß die Wahrheit von (8) den kreativen Entscheidungen Gottes in der Folge der Erklärung vorhergeht. Für ihre Erklärungen sei es ausreichend, daß Gott (8) vor seinen Entscheidungen *geglaubt* hat. Meine Erwiderung lautet: Wenn Gott im Glauben an (8) gehandelt hätte, bevor festgelegt war, daß (8) wahr ist, dann beruht die Tatsache (wenn es eine Tatsache ist), daß es mehr moralisch Gutes als moralisch Böses in der Weltgeschichte gibt, auf Gottes gutem Glück statt auf seiner Weisheit – während die Hauptmotivation der theologischen Theorie des mittleren Wissens in dem Wunsch bestand, daran festzuhalten, daß solch glückliche Ergebnisse von Gottes Umgang mit geschaffener Freiheit auf Seiner Weisheit beruhen und daß Er Glück überhaupt nicht nötig hatte.

IV

Unter den philosophischen Einwänden, die gegen meine Kritik der Theorie des mittleren Wissens erhoben werden könnten, scheinen mir zwei am wichtigsten.

(A) Ich bin von der Behauptung ausgegangen, daß das, was unter den in unserem Beispiel über David und Saul in Keila angenommenen Umständen dank Sauls Absichten und Charakter wahr ist, nicht lautet:

(1) Wenn David in Keila bliebe, würde Saul die Stadt belagern,

sondern

(5) Wenn David in Keila bliebe, würde Saul *wahrscheinlich* die Stadt belagern.

¹⁹ Plantinga besteht auf diesem Punkt (The Nature of Necessity, S. 166 f.).

Suarez hat einen interessanten Einwand gegen diese Behauptung. Im Endeffekt argumentiert er, daß (5) nur bedeuten kann, daß (1) wahrscheinlich wahr ist und daß man sich mit der Akzeptanz von (5) – wenn auch mit einiger Zurückhaltung – auf die Wahrheit von (1) festlegt.²⁰ Es wäre sicherlich pragmatisch inkonsistent zu behaupten, daß (1) wahrscheinlich wahr ist, und zu bestreiten (wie ich es tue), daß (1) auf irgendeine Art und Weise wahr sein kann.

Wenn ich (5) als eine Alternative zu (1) vorschlage, dann verstehe ich das jedoch nicht als die Behauptung, daß (1) oder irgendeine andere Aussage wahrscheinlich *ist*. Es handelt sich vielmehr um die Behauptung, daß

(10) Saul wird Keila belagern

wahrscheinlich *wäre*, wenn Tatsachen bestünden, die (mit Sicherheit, nicht bloß möglicherweise) bestünden, wenn David in Keila bliebe. Außerdem ist „wahrscheinlich“ zwar ein erkenntnistheoretischer Terminus, in (5) wird er jedoch vor allem dazu verwendet, Dispositionen oder Tendenzen zur Wahrheit von (10) zu charakterisieren, die bestehen würden, wenn David in Keila bliebe. (5) impliziert nicht, daß irgend jemand die Tatsachen *weiß*, die (10) wahrscheinlich machen würden, sondern lediglich, daß sie *bestünden*, wenn David in Keila bliebe.

Diese Auffassung ist mit der Behandlung verträglich, die (5) im Rahmen beider Haupttypen der Theorie kontrafaktischer Konditionale erfahren könnte, die Lewis unterscheidet. Einer *metasprachlichen* Theorie zufolge „ist ein kontrafaktisches Konditional dann und nur dann wahr oder behauptbar, wenn sein Vordersatz gemeinsam mit angemessenen weiteren Prämissen seinen Nachsatz impliziert“, wie Lewis sagt.²¹ Wenn wir eine Theorie dieser Art vertreten, könnten wir sagen, daß (5) dann und nur dann wahr ist, wenn (10) aufgrund der gesamten Anhaltspunkte wahrscheinlich wäre, die aus dem Vordersatz von (5) gemeinsam mit angemessenen weiteren Prämissen bestehen. Die angemessenen weiteren Prämissen betreffen in diesem Fall teilweise Sauls Absichten und seinen Charakter. Lewis hat für die *Mögliche-Welten-Theorie* eine im wesentlichen ähnliche Behandlung von kontrafaktischen Konditionalen vorgeschlagen, die in der Weise mit Wahrscheinlichkeit zu tun haben, wie es bei (5) der Fall ist.²²

(B) Die wahrscheinlich triftigsten Gründe für Zweifel an meinem Argument dürften in solchen Fällen zu finden sein, bei denen wir etwas zu vertrauen scheinen,

²⁰ Suarez, DSDFC, Buch 2, c. 5, n. 9 (S. 357 f.). Ich vereinfache hier, aber, wie mir scheint, nicht auf eine Weise, die sein Argument weniger plausibel macht.

²¹ Lewis, *Counterfactuals*, S. 65.

²² David Lewis, „Counterfactuals and Comparative Probability“, *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973), S. 437 f.

das wie ein Fall von mittlerem Wissen aussieht. Suarez appelliert an ein solches Vertrauen bei normalen Sprechern²³, und Plantinga bemüht sich, uns mit überzeugenden Beispielen für es zu versorgen.

In einem von Plantingas fiktiven Beispielen hat Curley Smith, Bürgermeister von Boston, eine Bestechungssumme von \$ 35000,- dafür angenommen, daß er seinen Widerstand gegen eine geplante Autobahntrasse aufgibt. Ist in diesem Fall folgendes wahr?

(11) Smith hätte auch dann ein Bestechungsgeld dafür angenommen, seinen Widerstand aufzugeben, wenn die Bestechungssumme \$ 36000,- betragen hätte.

Plantinga meint, „die Antwort scheint ziemlich klar: [Smith] hätte die größere Bestechungssumme tatsächlich angenommen“²⁴; und ich stimme dem zu.

Was aber macht (11) wahr? Es ist zu beachten, daß der Satz zu jener Klasse konjunktiver Konditionale gehört, die man *semifaktisch* genannt hat. Ich denke, was (11) wahr macht, ist, daß sein Nachsatz wahr ist – und die Wahrheit seines Vordersatzes hätte das Ereignis, das den Nachsatz wahr macht, nicht verhindert oder weniger wahrscheinlich gemacht. Meine Auffassung stimmt hier mit Nelson Goodmans Behauptung überein, daß „in der Praxis vollständig kontrafaktische Konditionale behaupten, während semifaktische Konditionale bestreiten, daß eine bestimmte Verbindung zwischen Vorder- und Nachsatz besteht.“²⁵ Meine Auffassung davon, was (11) wahr macht, legt keine Art und Weise nahe, auf die (1) und (2) wahr sein könnten, da diese keine wahren Nachsätze haben, die dabei helfen könnten, sie wahr zu machen.

Wenn meine Auffassung richtig ist, stand es des weiteren vermutlich nicht fest, daß (11) wahr ist, bevor es (in der Folge der Erklärung) bestimmt war, daß Smith \$ 35000,- angeboten werden und er sie annimmt; denn sein tatsächliches Annehmen ist Teil dessen, was (11) wahr macht. Ich sehe daher keinen Grund zu der Vermutung, daß Gott die Wahrheit von (11) früh genug in der Folge der Erklärung hätte wissen können, um von ihr so Gebrauch zu machen, wie er von mittlerem Wissen Gebrauch machen soll.

Eine andere Art von Fällen, die Plantinga nicht präsentiert, verwirrt mich eher. Normalerweise scheint keinerlei Unsicherheit darüber zu bestehen, was zum Beispiel ein Metzger getan hätte, wenn ich ihn gebeten hätte, mir ein Pfund Hackfleisch zu verkaufen, obwohl wir annehmen, daß er in dieser Angelegenheit freien Willen gehabt hätte. Wir sagen, er hätte mir mit Sicherheit das Fleisch verkauft, wenn

²³ Suarez, DSDFC, Buch 2, c. 5, n. 8 (S. 357).

²⁴ Plantinga, *The Nature of Necessity*, S. 177.

²⁵ Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, London 1954, S. 15.

er welches zur Verfügung gehabt hätte. Was läßt uns das für sicher halten? Vor allem sein Charakter, seine Gewohnheiten, Wünsche und Absichten und die Abwesenheit entgegenwirkender Neigungen. (Er hätte keinen Grund gehabt, sich zu weigern.)

Es gibt drei verschiedene Ansichten, die sich bezüglich dieses Falls vertreten lassen. Man könnte sagen: Wenn ich den Metzger gebeten hätte, mir das Fleisch zu verkaufen, (i) hätte er es mir bloß wahrscheinlich verkauft, auch wenn wir normalerweise die winzige, aber reale Möglichkeit ignorieren, daß er sich weigern könnte; *oder* (ii) er hätte mir mit Sicherheit das Fleisch verkauft, weil er durch seinen Charakter und seine Neigungen dazu kausal determiniert gewesen wäre; *oder* (iii) sein Charakter und seine Neigungen hätten seine Handlung nicht kausal bestimmt, sie hätten aber mit absoluter Sicherheit dazu geführt, daß er meiner Bitte entsprochen hätte.

Ich habe einen wesentlichen Teil meiner Argumentation auf der Annahme aufgebaut, daß das, was Charakter und Neigungen einer Person nicht kausal determinieren, von diesen nicht mit absoluter Sicherheit herbeigeführt wird. Alternative (iii) ist mit dieser Annahme unverträglich. Mir scheint allerdings nach wie vor, daß meine Annahme richtig bleibt und daß Alternative (iii) unplausibler ist als (i) oder (ii) – auch wenn ich zugestehen muß, daß ich mit keiner der beiden ganz glücklich bin. Denn was soll „mit Sicherheit herbeiführen“ in Alternative (iii) sein, wenn nicht kausale Determination? Einigen Auffassungen des Wesens von Wahrscheinlichkeit und Kausalität zufolge – Humeschen Auffassungen zufolge – ist Alternative (iii) ganz klar unmöglich; und ich weiß von keiner Theorie, die sie verständlich machen würde.

V

Hätte Gott es einrichten können, daß er Geschöpfe hat, die freie Handlungen ausführen, aber nur die richtigen? Betrachten wir die Frage zunächst unter der Annahme, daß Gott mittleres Wissen besitzt. In diesem Fall, so könnte man meinen, hätte Er die Existenz sündloser freier Geschöpfe dadurch erreichen können, daß Er einfach nur jene erschafft, von denen Er weiß, daß sie in den Situationen, in denen Er ihnen freies Handeln gestattet, immer freiwillig das Richtige tun würden.²⁶ Plantingas Erwiderung auf dieses Argument – eine Erwiderung, die er mit viel größerer Eleganz entwickelt als es mein Platz hier wiederzugeben gestattet – lautet, daß Gott dies nicht tun kann, wenn es nicht mögliche freie Geschöpfe gibt, die sich tatsächlich so gut benehmen werden, und daß dies vielleicht nicht der Fall ist. Plantinga schlägt die Hypothese vor, daß alle möglichen freien Geschöpfe (oder ihre Essenzen) *transweltliche Verderbtheit* besitzen. Grob gesprochen, besitzt ein Geschöpf (oder seine Essenz) genau dann transweltliche Verderbtheit in Plantingas Sinne, wenn dieses Geschöpf dann etwas Falsches

²⁶ Das Argument wird treffend formuliert von Pike, „Plantinga on the Free Will Defense: A Reply“, *The Journal of Philosophy* 63 (1966), S. 93 f. Bei Pike steht „werden“ statt „würden“, aber es geht eindeutig um mittleres Wissen.

tun *würde*, wenn Gott es erschaffen und ihm gestatten würde, frei zu handeln – unabhängig davon, was Gott sonst täte. Wenn die Hypothese universaler transweltlicher Verderbtheit wahr ist, muß Gott gewußt haben, daß sie wahr ist, sofern er mittleres Wissen besitzt, und muß daher gewußt haben, daß ein gewisses Übel der unausweichliche Preis für geschaffene Freiheit sein würde.

Plantinga behauptet nicht, daß die Hypothese wahr oder auch nur plausibel sei.²⁷ Er argumentiert lediglich für ihre logische Möglichkeit, weil er sie zur Verteidigung der Ansicht verwendet, es sei logisch möglich, daß sowohl Gott als auch Übel existieren. Ich zweifle nicht, daß letzteres möglich ist; aber religiöses Denken muß nach einer Auffassung der Beziehung zwischen Gott und Übel suchen, die glaubhaft und zugleich logisch möglich ist.

Es lohnt sich also nachzufragen, ob die Hypothese der universellen transweltlichen Verderbtheit unter den Annahmen über die Wahrheit von Konditionalen plausibel ist, die Plantinga gemeinsam mit den jesuitischen Theologen macht. Mir scheint, Molina und Suarez würden bestreiten, daß irgendein mögliches freies Geschöpf (oder die Essenz irgendeines freien Geschöpfes) transweltliche Verderbtheit besitzt; und sie wären in der Lage, ihre Ablehnung mit überzeugenden Argumenten zu untermauern. Suarez meint, es sei „der allgemeinen Auffassung [...] sowie der göttlichen Vollkommenheit und Allwissenheit fremd und daher schon an sich ungläubhaft zu sagen, Gott könne eine ehrenhafte freie Handlung nicht im Detail und mit allen ihren Begleitumständen vorherbestimmen [praedefinire] und dabei durch seinen absoluten und effektiven Willen die Freiheit des Geschöpfes erhalten.“²⁸ Gott gebraucht sein mittleres Wissen, um solche Vorherbestimmung erfolgreich zu gestalten – Umstände und Hilfen der Gnade wählend, von denen er weiß, daß sie eine günstige Reaktion hervorrufen werden, und jene vermeidend, von denen er weiß, daß das Geschöpf bei ihnen nicht den göttlichen Absichten gemäß handeln würde. Das setzt natürlich voraus, daß es für jede mögliche ehrenhafte freie Handlung jedes möglichen freien Geschöpfes unter allen möglichen äußeren Umständen Anreize oder Hilfen der Gnade gibt, die Gott gewähren könnte, so daß das Geschöpf günstig reagiert, auch wenn es ungünstig hätte reagieren können. Doch dies ist eine sehr plausible Annahme, wenn wir mit Suarez annehmen, daß die Theorie des mittleren Wissens korrekt ist und daß es eine unendliche Vielfalt natürlicher und übernatürlicher Wege gibt, wie Gott innerlich auf uns einwirken kann – indem er unseren Überlegungen beisteht, unsere Gefühle und vielleicht unsere Überzeugungen und Wünsche beeinflusst, ohne unsere Reaktion kausal zu bestimmen.²⁹

²⁷ Plantinga, *The Nature of Necessity*, vgl. S. 164 mit S. 189.

²⁸ Suarez, *DSDFC*, Buch 2, c. 4, n. 4 (S. 354).

²⁹ Vgl. ebd., n. 5 (S. 355).

Und wenn es nun plausibel ist anzunehmen, daß es für jede mögliche *besondere* Handlungssituation mögliche göttliche Einwirkungen gibt, die eine positive freiwillige Reaktion hervorrufen würden, ist es nicht ebenso plausibel anzunehmen, daß es für viele mögliche freie Geschöpfe oder sogar ganze mögliche Welten voller freier Geschöpfe mögliche Folgen göttlicher Einwirkungen gibt, auf die jene Geschöpfe dadurch reagieren, daß sie *immer* freiwillig das Richtige und nie Falsches tun? Molina war der Ansicht, daß sowohl Jesus als auch Maria ihr ganzes Leben lang vor allen Sünden bewahrt wurden, indem Gott sie mit Gaben und Hilfen versorgte, von denen er wußte, daß sie stets eine positive Reaktion bei ihnen hervorrufen würden.³⁰ Vermutlich konnte er dasselbe für andere tun.

Wenn die Hypothese der transweltlichen Verderbtheit unplausibel ist, dann könnte es so aussehen, als ob ich der Theodizee eine bessere Alternative anbiete. Ich bestreite die Möglichkeit von mittlerem Wissen, weil ich bestreite, daß die einschlägigen konjunktiven Konditionale wahr sind. Insbesondere bestreite ich, daß folgendes wahr ist:

(12) Wenn Gott auf gewisse Weise anders gehandelt hätte, dann hätten Seine Geschöpfe freie Entscheidungen getroffen, aber keines von ihnen hätte je falsche Entscheidungen getroffen.

Mit anderen Worten, ich bestreite, daß Gott freie Geschöpfe hätte erschaffen können, die stets freiwillig richtig gehandelt *hätten*. Die Annahme, daß Er dies hätte tun könne, ist mit allen Schwierigkeiten der Wahrheit von Konditionalen beladen, von denen die Theorie des mittleren Wissens geplagt ist. Da (12) nicht wahr ist, kann ein Vorwurf gegen Gott nicht berechtigterweise auf der Wahrheit dieses Satzes beruhen. Außerdem kann Gott nicht wissen, daß (12) wahr ist, und es kann Ihm nicht mit Recht vorgeworfen werden, solches Wissen nicht zu verwenden.

Meine Auffassungen über die Wahrheit von Konditionalen zeigen allerdings wohl nicht, daß folgendes nicht wahr sein könnte:

(13) Wenn Gott auf gewisse Weise anders gehandelt hätte, dann hätte Er *wahrscheinlich* Geschöpfe gehabt, die freie Entscheidungen getroffen hätten, von denen aber keines jemals falsche Entscheidungen getroffen hätte.

(14) Wenn Gott auf gewisse Weise anders gehandelt hätte, dann hätte Er *wahrscheinlich* insgesamt wohlgeratenerere freie Geschöpfe gehabt, als Er tatsächlich hat.

³⁰ Molina, Concordia, q. 14, art. 13, disp. 53, memb. 4, nn. 15–24 (S. 399–405).

Tatsächlich scheint mir (13) recht unplausibel. Ohne mittleres Wissen muß Gott ein echtes Risiko eingehen, wenn er freie Geschöpfe erschafft (Tausende, Millionen oder Billionen von Risiken, wenn jedes freie Geschöpf Tausende von moralisch bedeutsamen freien Entscheidungen trifft). Wie raffiniert auch immer Gott beim Eingehen so vieler Risiken vorgegangen sein mag, es wäre zunächst nicht sehr wahrscheinlich, daß Er bei *jedem* einzelnen gewinnen sollte. Ich meine aber, daß (14) sehr plausibel ist. Diese Beurteilungen lassen vermuten, daß die Notwendigkeit, Übel zuzulassen, um freien Willen bei Geschöpfen zu bekommen, zwar eine Rolle in einer Theodizee spielen mag, aber nicht ihr ganzes Gewicht tragen kann, selbst wenn die Möglichkeit mittleren Wissens verworfen wird.³¹

³¹ Ich bin einer Reihe von Leuten, darunter David Kaplan und insbesondere David Lewis und Alvin Plantinga, für Diskussionen und Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Aufsatzes dankbar, die bei einem Symposium der *American Philosophical Association* vorgetragen wurde. Eine Kurzfassung der früheren Version ist in *The Journal of Philosophy* 70 (1973) erschienen. Die Arbeit an der gegenwärtigen Fassung wurde vom National Endowment for the Humanities der USA unterstützt.