

## Zu den Beweisen für das göttliche Vorwissen.

Von Max Rast S. J.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Ausführungen, den alten Streit über die *scientia media* neu anzufachen. Sondern einige Beweise für die Tatsache des göttlichen Vorauswissens der zukünftigen freien Handlungen sollen einer kritischen Reflexion unterworfen werden. Diese Beweise finden sich auch heute noch in den meisten Lehrbüchern, was sicher zu ihren Gunsten spricht, da sie so oft die kritische Sonde von Professoren und Schülern an sich erfahren mußten. Andererseits liegt freilich auch die Gefahr vor, daß der consensus auctorum tieferliegende Schwächen zu sehen verhindert.

### I.

Ein erster Beweis stützt sich auf die Unveränderlichkeit Gottes. In einfachster Form hat ihn I. Hontheim<sup>1</sup>. Gott erkennt die Dinge, wenn sie actu existieren. „Ergo Deus actus liberos ab aeterno praevidet. Nam Deus est immutabilis in scientia sua et, quod aliquando scit, semper scit.“ Ähnlich geht Liberatore-Corsi voran<sup>2</sup>, der aber noch die Unendlichkeit hinzunimmt. „Scientia Dei est infinita et immutabilis, quod non esset, nisi Deus ab aeterno actu cognosceret, quidquid in quavis temporis differentia est cognoscibile.“ H. Schaaf<sup>3</sup> gibt dem Beweis eine schärfere Fassung. „*Successio in cognitione Dei non solum subiective, sed etiam terminative (= obiective) spectata admitti nequit, cum sit imperfectio, unum post aliud cognoscere et sic aliquid addiscere.*“ — Auch Donat<sup>4</sup> bringt im Grunde denselben Beweisgrund. Auf die Unendlichkeit Gottes beruft sich ebenso Kleutgen<sup>5</sup>, wenn er schreibt: „*Quemadmodum divina essentia nullam in se habet potentiam, ut posset per temporum decursum perfici, sed tamquam actus purus essendi ab aeterno est perfecta: ita intelligentia divina, quae ab essentia re non differt, nihil potentiae passivae habet, ut possit aliquando intelligere,*

<sup>1</sup> Theodicea, Friburgi 1926, 234.

<sup>2</sup> Theodicea, Neapoli 1931, 101.

<sup>3</sup> Institutiones theologiae naturalis, Romae 1906, 329.

<sup>4</sup> Theodicea, Oeniponte 1914, 165.

<sup>5</sup> De ipso Deo, Ratisbonae 1880, 270.

quod non semper intellexit, sed *una aeterna et immutabili atque ineffabili visione complectitur cuncta, quae novit . . .*“

Gegen diese Beweise aus der Unveränderlichkeit — die Berufung auf die Unendlichkeit Gottes setzt auch wieder irgendwie die Unveränderlichkeit voraus — läßt sich nun ein Bedenken geltend machen, auf das bereits Jos. Müller S. J.<sup>6</sup> hinweist. Gott hätte, da er diese Welt frei erschaffen, eine andere Welt ins Dasein rufen können. Dann aber wäre seine *scientia visionis* tatsächlich eine andere als jetzt. Und doch wäre damit keine subjektive Veränderung in Gott hineingetragen. Die Lösung des scheinbaren Widerspruches liegt bekanntlich darin, daß Gott als der Inbegriff aller Wahrheit alles actu erkennt, was wahr ist, ohne von außen durch irgend ein Geschöpf dazu bestimmt zu werden. Aber das Dasein eines Geschöpfes bzw. ein Geschehen trägt doch den Charakter einer Bedingung. Würde die jetzige Welt nicht existieren, so könnte man nicht von der Wahrheit ihrer *Existenz* reden. Folgerichtig würde sie von der Wesenheit Gottes nicht als existierend dargestellt. Von seiten Gottes, dessen Wesenheit jede Wahrheit (der möglichen, wirklichen, zukünftigen und bedingt-zukünftigen Dinge) darstellt, fehlt somit nichts zur Erkenntnis jedweder Wahrheit. Vom Dasein eines Geschöpfes aber hängt es ab, ob eine bestimmte kontingente Wahrheit überhaupt vorhanden.

Wenden wir das Gesagte auf unsern Fall an. Eine Veränderung der *scientia visionis* besagt keine seinsmäßige Veränderung in Gott, weil diese Veränderung nur im terminus als Bedingung der bestimmten Wahrheit begründet ist, besagt daher — wenn wir vorläufig von der Wahrheit der Futura absehen — auch keinen Zuwachs oder irgendwelche Abnahme der Vollkommenheit des göttlichen Wissens. Niemand wird behaupten, letzteres sei nicht unendlich, weil Gott die bloß möglichen Welten nicht als zukünftig oder schon existierend erkennt. Ja, die *scientia visionis* ist hinsichtlich der geschaffenen Dinge notwendig endlich, weil Gott keine unendliche Welt schaffen kann.

Nehmen wir nun an, was viele Thomisten behaupten, die Futura hätten in signo priori zum göttlichen Wissen keine objektive Wahrheit, dann werden sie von der göttlichen Wesenheit nicht dargestellt. Gott erkennt sie nicht. Als existierende würden sie erkannt werden. Dennoch ließe sich nicht von einer Veränderung in Gott selber reden, sowenig wie eine andere Weltschöpfung eine solche in ihm bedingt

<sup>6</sup> De Deo uno, Oeniponte 1923<sup>3</sup>, 539—540.

hätte. Die ganze Veränderung liegt auf seiten des Terminus. — Man könnte vielleicht einwenden, im vorliegenden Fall handle es sich um ein *Nacheinander*, um einen Übergang vom Nichtwissen zum Wissen. — Doch auch dieser Übergang ist nur *ex parte termini*, der vorher nicht wißbar, nun aber wißbar ist. Wem das einen Widerspruch bedeutet, den verweisen wir auf den ganz analogen Fall bezüglich des göttlichen Wollens. Einen Sünder liebt Gott nicht *amore amicitiae*, nach dessen Bekehrung liebt er ihn. Auch hier müssen wir gestehen, daß es sich um vitale Akte Gottes handelt, und doch kann der Wechsel nur *ex parte termini* sein. — Die letzte Erklärung, freilich auch das undurchdringliche Geheimnis, ist in beiden Fällen dieselbe: der *eine* unendliche Akt Gottes enthält eminent alle geschöpflichen Akte, obwohl diese als rein geschöpfliche sich gegenseitig ausschließen würden. D. h. Gott kann in einem Akte leisten, was wir bloß in verschiedenen, sich folgenden Akten. Damit der Akt aber formell dieser oder jener wird, muß der Terminus als *condicio* hinzukommen. — Auch von einer Mehrung des Wissens, einem „Hinzulernen“ kann man nicht sprechen. Gott hätte mehr und reichere Welten schaffen können; sein visuelles Wissen wäre größer als jetzt, und doch wäre Gottes Wissen, absolut betrachtet, in beiden Fällen gleich unendlich.

Müller<sup>7</sup> sucht nun dem Beweis eine Stütze zu geben durch Einführung eines neuen Gedankens. „Si enim Deus in tempore aliquid cognoscere inciperet, huius rei ratio unica esset, quia ad intelligendum concursu vel determinatione obiecti indigeret ideoque ex se solum in potentia intelligendi esset; atqui Deus est purus actus intelligendi sive ipsa intellectio ideoque ex se ipso determinatus ad cognoscendum omne verum; ergo Deus cum in tempore actus liberos necessario cognoscat, eosdem ab aeterno novit.“ Diese Form ist schlüssig, wenn man den Futura qua futura eine bestimmte Wahrheit zuerkennt. Denn in diesem Fall ließe sich ein Übergang vom Nichtwissen zum Wissen nur dadurch erklären, daß die Existenz des Geschöpfes erforderlich ist, somit irgend ein Realeinfluß desselben auf Gott. Dann wäre das vorherige Nichtwissen auch gegen die Unendlichkeit Gottes, der in potentia bezüglich seines Wissens wäre, dessen Wesenheit eine *schon bestehende Wahrheit* nicht darstellte, also nicht alles Sein eminent in sich schlosse.

<sup>7</sup> A. a. O. 539.

Aber unter der Voraussetzung, daß die Futura keine bestimmte Wahrheit besitzen, verliert der Beweis auch in der neuen Fassung seine Durchschlagskraft. Gott schlösse schon vorher alle Wahrheit in sich; er brauchte nicht auf die „Existenz“ des zukünftigen Dinges zu warten, um gleichsam dieser Wahrheit erst habhaft zu werden, wohl aber, damit die Grundlage dieser Erkenntnis gelegt würde, nämlich die tatsächliche Wahrheit des Dinges. M. a. W., Gott erkennt alle Wahrheit. Nun aber sind die Futura erst mit ihrer Verwirklichung wahr. Also muß Gott auf deren Verwirklichung warten. — Nach den früheren Ausführungen würde damit keine subjektive Veränderung in Gott hineingetragen noch seine Unendlichkeit angetastet. — Wer darum den Beweis aus der „Wahrheit der Futura“ verwirft, kann auch keinen führen aus der Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes. Wer jenen dagegen zugesteht, darf diesen nicht als selbständigen neben jenen stellen, da der zweite den ersten voraussetzt.

P. Loinaz S. J.<sup>8</sup> beweist die ewige Wahrheit der Futura aus der Unveränderlichkeit und Unbeeinflußbarkeit Gottes. „Si cum non erant, cognoscibilitate carebant, etiam ea carebunt, dum sunt. Nam scientia Dei, non invariabilis solum (quae non accrescat aut minuat), sed impassibilis etiam est; i. e. rebus in esse venientibus, ab eisdem patitur nihil; respectu enim earum eodem nunc pacto se habet Deus, quam prius et ab aeterno, velut incommunicatus, ‚quasi a longe‘ . . .“ Wenn unsere bisherigen Darlegungen stimmen, enthält auch diese Beweisführung einen Zirkelschluß. Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit werden nur in Frage gestellt, wenn man die ewige Wahrheit der Futura voraussetzt.

## II.

Ein anderes, heute noch umstrittenes Argument, wird aus der Ewigkeit Gottes abgeleitet. V. Remer S. J.<sup>9</sup> legt es kurz so dar: „Sicuti res praesentes sunt aeternitati, ita et cognitioni divinae. Atqui omnia quae fuerunt, vel sunt, vel erunt, sunt aeternitati *realiter praesentia*. Ergo.“ Hontheim<sup>10</sup> hat zwar kein eigentliches Argument aus der Ewigkeit, beruft sich jedoch auf dieselbe zur Lösung von Schwierigkeiten. „Nimirum coram essentia et oculis

<sup>8</sup> Praelectiones e theologia naturali, Taurini 1929, 262.

<sup>9</sup> Theologia naturalis, Romae 1926<sup>5</sup>, 126.

<sup>10</sup> A. a. O. 236.

Dei omnia nostra temporalia quasi aeterna sunt, et Deus ab aeterno in aeternum omnibus temporibus aequae perfecte praesens est ac si aeternaliter existerent . . .“ Die Suarezianer lehnen sonst das Argument meistens ab, die Thomisten sprechen sich, wenn auch nicht einstimmig, dafür aus. Der entscheidende Punkt für die beiderseitige Stellungnahme liegt in der Erklärung des ewigen Gegenwärtigseins Gottes in allen Zeiten. Die Suarezianer halten dafür, daß die vergangenen und zukünftigen Dinge Gott nur *objektiv* oder *intentionaliter* gegenwärtig sind. M. a. W., „Gott ist allen Dingen und Zeiten zugegen“ heißt: „Gott hat von allen Dingen und Zeiten ein unveränderliches ewiges Wissen, das Fundament dieses Wissens aber ist die ewige Wahrheit der Dinge<sup>11</sup>.“ Es liegt auf der Hand, daß unter dieser Voraussetzung das Wissen Gottes nicht aus dessen Ewigkeit abgeleitet werden kann. Das wäre eine *petitio principii* oder überhaupt eine reine Tautologie. — Die modernen Befürworter des Arguments dagegen behaupten irgend eine *Realpräsenz* der zukünftigen und vergangenen Dinge gegenüber Gottes ewigem Sein, ohne jedoch immer auf eine nähere Erklärung sich einzulassen. Remer begnügt sich z. B., den dunklen Text des hl. Thomas (1 q. 14 a. 13) anzuführen, ohne ihn des nähern zu kommentieren. Sertillanges<sup>12</sup> weist darauf hin, wie alle die Zeitunterschiede für Gott als den „Ganz Anderen“ nicht mehr gelten. „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Einteilungen des Relativen; das Absolute ist ihnen nicht unterworfen; aber ebenso wie seine Einfachheit des Seins für das ganze Sein gilt, so gilt die Einfachheit dessen, was wir seine Dauer nennen, für die ganze Zeit, die sie in einer höhern Art enthält. Die Erkenntnis, die von dieser Dauer gemessen wird, erreicht also das Sein aller Zeiten und, ohne die Beziehungen zu verwirren, macht sie sich gegenwärtig, was für die Geschöpfe nicht gegenwärtig ist.“

Suchen wir uns daher vorerst klar zu machen, was es heißt: Gott ist allen Zeiten gegenwärtig. Die Auffassung von einem bloßen intentionalen Gegenwärtigsein scheint uns gewissen Bedenken zu unterliegen. Sie setzt nämlich doch irgend eine *Koexistenz* von Dingen und Gott voraus. Das aber scheint uns, wie auch Sertillanges gelegentlich andeutet, unmöglich, weil einfach keine Beziehungsebene da ist zwischen den beiden Dauern. Nur *homogene* Dauern

<sup>11</sup> Vgl. Franzelin, *De Deo uno*, Romae 1910, 351 s.

<sup>12</sup> Der hl. Thomas von Aquin, Hellerau 1928, 308.

können miteinander verglichen und überhaupt in Beziehung zueinander gesetzt werden. Wie ich Gottes Allgegenwart nicht als *indistantia* von den räumlichen Dingen auffassen darf — denn damit würde sie schon wieder in die Raumkategorien eingespannt —, so seine Ewigkeit nicht als ein Gleichzeitigkeitsein mit wirklichen oder möglichen Zeiten. Wenn ich aber sage, im Wissen sei Gott den zukünftigen Dingen seit Ewigkeit gegenwärtig, aber real werden sie ihm erst gegenwärtig sein, so wird Gott doch wieder selbst auf eine Zeitspanne festgelegt, in der das zukünftige Ding noch nicht existiert, die Zeit wird an Gott herangebracht.

Ferner scheint es in sich kein Widerspruch zu sein, daß Gott einem Menschen das Wissen um eine ferne Zukunft mitteilt, so daß ihm z. B. die Geschehnisse des Jahres 2000 im Geiste gegenwärtig sind. Aber das Sein Gottes in jener Zeit ist doch ein wesenhaft anderes, kann sich also nicht in einem bloßen Wissen erschöpfen. Noch klarer tritt das für die vergangenen Zeiten zutage. Im Wissen können uns diese irgendwie gegenwärtig sein, und doch sind wir nicht in jenen Zeiten. Gott aber ist in allen Zeiten, oder richtiger ausgedrückt, er ist in keiner Zeit. Wir können eine vergangene Zeitperiode, z. B. das zeitliche Leben Christi, gar nicht in Vergleich bringen mit dem ewigen Sein Gottes. Jene Periode lief nicht gleichsam eine Strecke weit neben der göttlichen Dauer, um dann nur noch im Wissen Gottes weiterzuexistieren. Und wenn man, um dieses zeitweise Nebeneinander doch zu begreifen, die einfache ewige Dauer in ein virtuelles Nacheinander auflöst (vgl. die bekannte Unterscheidung: Die Dinge koexistieren *aeternitati toti, non totaliter*), so ist die Ewigkeit nicht mehr als Ewigkeit gefaßt. Diese läßt sich nicht in geschöpfliche und zeitliche Kategorien umrechnen.

Gibt es für Gott keine Zeiten, keine Vergangenheit und keine Zukunft — und wir müssen dies sagen —, dann auch keine *Gegenwart* in unserm Sinn. Dann ist ihm das Jahr 1936 *realiter* nicht näher als das Jahr 5000 vor oder nach Christus. M. a. W., das Wissen Gottes um die „zukünftigen“ Dinge bietet in sich kein größeres Problem als das der „gegenwärtigen“. Und von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die berühmte Lösung Cajetans, die den Geschöpfen ein merkwürdiges doppeltes Sein zuschreibt, unhaltbar. Cajetan möchte die physische Existenz der Dinge doch irgendwie dem ewigen Sein Gottes real näher bringen, hebt sie aber damit aus ihrer Zeitlichkeit heraus, entkleidet sie ihres geschöpflichen Charakters. Für das göttliche Vorher-

wissen bringt diese altthomistische Lösung aus einem andern Grunde keine befriedigende Erklärung. Nach der Ansicht des hl. Thomas und der großen Mehrzahl der Scholastiker erkennt Gott alle Geschöpfe in seiner eigenen Wesenheit. Die Dinge und Geschehnisse liegen also nicht gleichsam physisch vor seinen Augen ausgebreitet, so daß er nur „zum Fenster hinauszuschauen“ braucht, um sie wahrzunehmen.

P. Loinaz<sup>13</sup> stellt neben der rein intentionalen Gegenwart der zukünftigen Dinge und der aktuell physischen Dinge eine dritte auf, die *praesentia obiectiva in actu primo*. Er beschreibt sie folgendermaßen: „1) In *concreto* est ipsum actu possibile simul connotans *esse actu deinde*, seu est possibile cum addito *tou esse deinde*; tandem est actus liber in se, *futurum* ipsum in se. 2) in *abstracto* seu formaliter (quoad formam) est sua possibilitas connotans additum existentiae pro postea; tandem ipsa eius *futuratio* in se. Igitur praesentialitas in quaestione, si *formaliter* accipiatur est quaedam *connotatio* atque etiam *relatio* actus possibilis *ad se* physicum.“ — Das objektive, dem aktuellen Wissen jedoch vorausgehende Gegenwärtigsein der zukünftigen Dinge beruht somit auf dem zu dem Possibile noch hinzutretenden Charakter der Zukünftigkeit. Dieser aber verlangt von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens, daß er diesem immer gegenwärtig sei. Diese ganze Erklärung steht und fällt mit der allerdings umstrittenen These, daß die Futura ein objektives (intelligibles) Sein haben schon in *signo rationis ante cognitionem*. Wir werden uns im dritten Teil damit auseinandersetzen. Außerdem scheint aber auch hier das zeitliche Sein der Dinge wieder in Beziehung zum ewigen zeitlosen Sein Gottes gebracht zu werden, wogegen wir uns schon oben gewandt.

Das Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten kann somit nicht bestehen in einem bloßen Wissen um Vergangenheit und Zukunft; das scheint zu wenig. Aber auch nicht in einer aktuellen Gleichzeitigkeit; das hebt entweder Gottes Ewigkeit oder die geschöpfliche Zeitlichkeit auf. Was kann dann der thomistische Satz „*Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus*“ (1 q. 14 a. 13 c.) heißen? — Ein Vergleich mit der Allgegenwart Gottes kann eine Lösung anbahnen. Schon früher haben wir angedeutet, daß diese nicht als *indistantia* aufgefaßt werden darf. Denn da-

<sup>13</sup> A. a. O., n. 778.

durch würde eine geschöpfliche, auf Materiellem beruhende Kategorie auf Gott angewandt. Die Kategorien sowie Gesetze des Raumes und des Ortes gelten nur für Ausgedehntes — auch der materielle Punkt gehört noch in diesen Bereich, wenn auch nur als Grenzbegriff —, dieses aber setzt Materie voraus. Wo diese fehlt, verlieren räumliche und örtliche Aussagen ihren eigentlichen Sinn. Darum kann man schon den reinen Geistern kein eigentliches inneres „Ubi“ zuschreiben, es sei denn, man fasse sie doch wieder irgendwie als materielle Punkte. Daher stellt der Aquinate den wichtigen Satz auf, daß die geistigen Wesen nur *per contactum virtutis* an Orten und Räumen zugegen seien. D. h. mit ihrem Sein, mit ihrer Substanz sind sie nicht im Raum, stehen sie überhaupt nicht in innerer Beziehung zu ihm, sowenig wie eine abstrakte Wahrheit oder ein Sinngebilde. Sie sind im Raum oder an einem Ort nur *per denominationem extrinsecam, ratione effectus*, insofern ein Körper Gegenstand ihres Wirkens ist. — So ist Gott überall da, wo er wirkt, wo etwas von ihm abhängt. Und da alle existierenden Dinge im innersten Sein ganz und gar von seiner erhaltenden und mitwirkenden Tätigkeit getragen und durchdrungen sind, ist Gott allen Dingen zuinnerst gegenwärtig. Diese Deutung macht erst verständlich, wie die Theologen von Graden reden können hinsichtlich der göttlichen Gegenwart. Man denke an die Innewohnung Gottes in einem leblosen Wesen, in der Seele des Menschen, im Gerechten, in den Seligen. Wie eine „indistantia“ Grade zulassen soll, ist schwer einzusehen.

Das substanzielle Gegenwärtigsein scheint wesentlich eine Unvollkommenheit zu sein, weil es doch irgendwie eine innere Beziehung zum Raum und damit zum Stoff einschließt. Die Gegenwart „*per contactum virtutis*“ dagegen besagt nur eine Realbeziehung des materiellen Dinges zu Gott, ohne dessen Transzendenz anzutasten. Die Kausalbeziehung Gottes zum Geschöpf ist rein gedanklich.

Ganz analog wie die Allgegenwart Gottes in den Räumen, können wir nun auch seine Allgegenwart in den Zeiten erklären. Auch in diesen ist er nicht *per indistantiam*, d. h. durch Gleichzeitigkeit, weil er keine innere Beziehung zur Zeit haben kann. Denn auch die Zeit gründet ähnlich wie der Raum in der Materie; nur stoffliche oder stoffgebundene Wesen können zu ihr in Beziehung treten. So ist Gott den Zeiten und Geschehnissen gegenwärtig *per contactum virtutis*, d. h. wiederum durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit. In den bloß möglichen, durch die



menschliche Einbildungskraft vorgestellten Zeiten ist er nicht, ebensowenig wie in den bloß möglichen Räumen. Das ist keine Einschränkung seiner Allgegenwart; diese erstreckt sich ja nur so weit, als es wirkliche Räume und wirkliche (sei es vergangene, gegenwärtige oder zukünftige) Zeiten gibt. Sie wird wesentlich bestimmt durch ihren Terminus, ist ein zeitliches, relatives Attribut Gottes. Die Ewigkeit und die Unermeßlichkeit liegen jenseits der (gedanklichen) Beziehungen zu Raum und Zeit auf einer ganz andern Ebene (*excedunt*), weil sie das göttliche Sein selbst sind, absolut genommen.

Aber gerade die Gleichstellung der Allgegenwart der Dauer mit der Allgegenwart im Raum scheint die Lösung unseres Problems unmöglich zu machen. Letztere setzt die aktuelle Existenz der Dinge voraus, erstere soll aber auch gelten für die vergangenen und zukünftigen Zeiten, die keine Wirklichkeit mehr besitzen. Eine Erwägung über die *Unendlichkeit* Gottes führt uns einen Schritt weiter. In seiner unendlichen Seinsfülle enthält Gott alle geschöpflichen Vollkommenheiten eminent. Dieses kann nun nicht bloß den Sinn haben, Gott enthalte in sich das Sein dieses Dinges mit Abzug aller geschöpflichen Begrenztheiten. Dann bliebe nur noch das rein göttliche Sein übrig, das *Esse purissimum*; zwischen dem Sein z. B. eines Menschen und eines Pferdes, insofern sie eminent in Gott enthalten sind, bestände gar kein Unterschied. Und doch gründen, wie Thomas sagt, auch die Unterschiede der Dinge irgendwie in Gott (1 q. 14 a. 6). Allein diese Unterschiede bestehen doch wiederum nur vom Terminus aus gesehen. Ich muß also diesen irgendwie hineinbeziehen. Der einzige Weg scheint die *Ursächlichkeit* zu sein. Dann heißt „Gott enthält eminent den Menschen in sich“: er besitzt eine höhere Vollkommenheit, kraft deren er Ursache des Menschen sein kann. Und so schließt Gott alle wirklichen Zeiten in sich eminent, insofern er kraft seiner ewigen Dauer *Ursache aller Zeiten* ist, bzw. aller zeitlichen Dinge und Geschehnisse. Dieses Ursachesein ist — von seiten Gottes gesehen — ein ewiger, unveränderlicher Verstandes- und Willensakt. In diesem Akt der Selbstschau erkennt Gott alle Nachahmungen seines Seins, zu dem auch die Zeiten gehören, erkennt sie nicht bloß als objektive Wahrheiten, als mögliche Nachahmbarkeiten, sondern als gleichsam *aus sich herausfließend*, als — von seiten des Terminus betrachtet — innerlich verknüpft mit sich. Auch die vergangenen Zeiten bleiben ihm verknüpft, so gut wie die zukünftigen. Jeder Zeitpunkt

ist eine eigene Nachahmung; darum nicht mit andern vertauschbar; jeder ist, wenigstens *terminative*, einem besondern Willensakt zugeordnet.

So bestünde das Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten in dieser ursächlichen Abhängigkeit aller Zeiten von seiner schöpferischen Tätigkeit, die als Akt Gottes unveränderlich und ewig ist. In dieser Lösung ist die *absolute Transzendenz* Gottes gewahrt. Es werden keine Zeitkategorien an Gott herangetragen, keine Vergleiche gezogen zwischen seiner und der Geschöpfe Dauer. Er bleibt jenseits aller Zeiten. Das zeitliche Sein der Geschöpfe andererseits wird ebenfalls völlig gewahrt. Die Allgegenwart Gottes aber in allen Zeiten wird zu einem wahrhaft göttlichen Attribut, das unmittelbar ist; denn sie ist nichts anderes als die göttliche Schöpfertätigkeit. Ewigkeit und Unermeßlichkeit sind völlig identisch mit dem göttlichen Sein, fallen erst auseinander, wenn man sich so ausdrücken darf, durch ihre Termini, durch die sie zu den zwei verschiedenen Attributen der räumlichen und zeitlichen Allgegenwart werden.

Damit ist aber auch die Frage gelöst, ob Gott in seiner Ewigkeit die Futura erkenne. Das schöpferische Wirken, durch das alle Zeiten mit Gott real verbunden sind, ist zugleich ein ewiger Akt der Selbstschau Gottes. Ich kann diese gar nicht von Gott wegdenken, so wenig wie seine Aseität. Damit ist aber zugleich die ewige unveränderliche Erkenntnis aller Termini des göttlichen Schaffens, d. h. aller Zeiten und zeitlichen Dinge gegeben. Der tiefste Grund, warum Gott alle zukünftigen Dinge gegenwärtig sind, ist also nicht deren ewige „geschaffene Wahrheit“ noch ein *decretum praedeterminans*, sondern die *reale Abhängigkeit* der Dinge von Gott, der *schöpferische und erhaltende Akt Gottes*. Oder genauer, um die menschliche Freiheit nicht zu gefährden, die schöpferische Mitwirkung Gottes mit dem geschöpflichen Tun — der *concursus divinus*. — So dargestellt wird das Argument auch von vielen Suarezianern gehalten, die es unter der anfänglichen Form (aus dem ewigen Gegenwärtigsein Gottes in allen Zeiten) ablehnen oder wenigstens ignorieren. Es sind alle jene Autoren, die aus der Tatsache des Konkurses auf das göttliche Vorherwissen schließen, wie z. B. Donat, Schaaf, Jos. Müller. Wer den unmittelbaren Konkurs für die freien Akte des Menschen leugnet, für den würde natürlich auch dieses Argument hinfällig.

## III.

In den meisten an Suarez sich anlehrenden Lehrbüchern steht heute der Beweis „*ex aeterna veritate futurorum*“, der von den Thomisten durchweg abgelehnt wird. Auf seine Bedeutung haben wir bereits hingewiesen. Der Gedankengang ist folgender: Gott erkennt seit Ewigkeit alle Wahrheiten. Nun aber besitzen die Futura seit Ewigkeit eine bestimmte Wahrheit. Also sind sie seit Ewigkeit von Gott erkannt.

Der Streitpunkt liegt wesentlich im Untersatz, der den Futura eine ewige Wahrheit zuerkennt. J. Müller S. J., der das Argument eingehend darlegt<sup>14</sup>, unterscheidet eine dreifache Wahrheit, 1. die ontologische oder die innere Erkennbarkeit des Dinges, 2. die aktuell logische, die in der aktuellen Übereinstimmung des Verstandes mit dem Ding besteht, 3. die potenziell logische, die nichts anderes ist als die äußere Erkennbarkeit eines Dinges. Daß es sich nicht um eine ewige aktuell *logische* Wahrheit handeln kann, liegt auf der Hand; denn diese soll ja gerade bewiesen werden. Desgleichen scheidet die dritte Art aus, da sie, falls die ontologische vorhanden, wenigstens für Gott sich notwendig ergibt. So kommt nur die „*veritas ontologica*“ in Frage. Müller nennt sie auch „*veritas obiectiva, quatenus obiectum cognitionis vel etiam propositionis est*“. Es wären somit die Ausdrücke „ontologische Wahrheit“, innere Erkennbarkeit, Erkenntnis oder Urteilsgegenstand, einander gleichzusetzen. Heute würde man vielleicht das Wort „objektiver Sachverhalt“ bevorzugen.

Andere Autoren führen leider keine so klare Scheidung der verschiedenen Arten der Wahrheit durch. Wenn z. B. Kardinal Franzelin<sup>15</sup> schreibt: „*Eo ipso quod verum est creaturam, dum se determinat ad actum, sese determinare; eo inquam ipso semper verum erat, pro tali tempore hanc creaturam ita et non aliter libere esse acturam . . .*“, so erhellt nicht klar, ob die ontologische Wahrheit des Sachverhaltes oder die logische einer diesen betreffenden Aussage gemeint ist. Hontheim<sup>16</sup> nimmt beide Wahrheiten als ewig an. „*Ergo enuntiabile, quo actus liber, qui aliquando fit, affirmatur esse futurus, ab aeterno verum est et cognoscibile, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis.*“ Einzig oder wenigstens vorzugsweise die Wahrheit der Aussage scheint *Libera-*

<sup>14</sup> A. a. O. 540. — <sup>15</sup> A. a. O. 447. — <sup>16</sup> A. a. O. 234.

tore-Corsi<sup>17</sup> im Auge zu haben. Denn die ewige Wahrheit der Futura wird folgendermaßen bewiesen: „Quod est pro aliquo tempore verum, semper est pro illo tempore verum. Atqui propositio de futuro libero absoluto est vera pro tempore, quo eventus locum habet. Ergo propositio de futuro libero absoluto est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno. *Decl.* Semper v. g. verum fuit, Petrum tempore Passionis negaturum esse Christum, posita tamen libera determinatione Petri ad negandum.“ Ähnlich argumentiert H. Schaaf<sup>18</sup>, und macht zudem noch die erklärende Einschränkung: „Veritas ontologica huius actus physice ab aeterno non existit; sed verum erat, ipsum actum illo tempore exstiturum esse.“

Für die Kritik des Argumentes ergeben sich daher folgende zwei Fragen: 1. Kann man, sofern man vom göttlichen Vorherwissen absieht, von einer ewigen Wahrheit oder wenigstens Erkennbarkeit der freien zukünftigen Handlung sprechen, d. h. gibt es eine „ewige ontologische Wahrheit“ der Futura? — 2. Kann man von einer ewigen Wahrheit der sich auf das Futurum beziehenden Proposition reden, d. h. gibt es eine „ewige“, sei es aktuelle sei es potenzielle, „logische Wahrheit“?

Für die Beantwortung der ersten Frage ist das scholastische Axiom „Ens et verum convertuntur“ grundlegend. Den Futura kommt ontologische Wahrheit zu, insoweit sie *reales* Sein haben. Das objektive Sein im göttlichen Verstand scheidet zum vornherein aus, da dieses ja noch in Frage steht. Desgleichen das „Esse in causa“, da die zukünftigen freien Akte im Willen nicht bestimmt (determinate) enthalten sind. So bleibt nur das „Esse in actu secundo“, d. h. das mit dem Vollzug des Aktes gegebene Sein. Nun ist aber der zukünftige Akt noch nicht vollzogen, also hat er auch kein reales Sein.

Dasselbe läßt sich auch anders ausdrücken. Eine bestimmte ontologische Wahrheit setzt einen *bestimmten objektiven Sachverhalt* voraus, in unserm Fall die Zusammengehörigkeit des geschaffenen Willens und eines bestimmten freien Aktes. Diese aber ist nur gegeben, wenn der Akt zum Willen gehört als dessen Wesensmerkmal (*proprium*) oder durch die *tatsächliche* Verbundenheit. Das erste widerspricht der Freiheit des Willens, das andere aber wird erst noch eintreten. Ein gleichsam vorausgegangenes Gesetzsein des Aktes ist höchstens möglich in einer idealen

<sup>17</sup> A. a. O. 102. — <sup>18</sup> A. a. O. 329.

Ordnung, nämlich im göttlichen Wissen, welches für den Beweis nicht in Frage kommt.

Gegen all das ließe sich einwenden, die Futuritio sei doch etwas in der realen Ordnung. Denn sie bewirke eine metaphysisch notwendige Zusammengehörigkeit des Willens und des freien Aktes, so daß die zukünftige Nichtsetzung des Aktes absolut unmöglich sei; wir haben die „necessitas ex supposito“. — Dieser Einwand klingt sehr subtil, scheint aber doch nicht durchschlagend. Die Futuritio ist nicht eine Realität, kein *realer* Modus, der den Willen jetzt schon real affizierte. Sie ist, abgesehen von ihrem Erkantsein durch Gott, nichts. Und die sich aus ihr ergebende „necessitas ex supposito“ ist nichts anderes als die Anwendung des Widerspruchssatzes auf die *gedachte* zukünftige Handlung. Unter der Voraussetzung, daß diese gesetzt werden wird, kann sie nicht nicht gesetzt werden. — Das „Esse futurum“ ist nicht ein Sein in einer physischen oder metaphysischen Welt. Das „Praesens“ und „Futurum“ sind nicht zwei gleichberechtigte Seinsmodi, die beide ein reales Sein näher bezeichneten oder bestimmten. Die einzige wahrhafte Realität und somit auch Intelligibilität haben die Futura im göttlichen Konkurs, wie wir im zweiten Teil dargelegt. Aus diesem und dem sich auf ihn gründenden Wissen Gottes ergibt sich die reale „necessitas consequens actionem“, die natürlich den Willen in der Gegenwart nicht real affiziert. M. a. W., nur für den Ewigkeitsstandpunkt Gottes ist der tatsächliche Sachverhalt schon gegeben, für ihn besitzen die Futura seit Ewigkeit Wahrheit.

Die Befürworter der „ewigen Wahrheit“ der Futura leiten diese meistens von der logischen Wahrheit des Satzes ab, der eine zukünftige Handlung ausdrückt. Zuerst wird bewiesen, daß von zwei kontradiktorischen Aussagen z. B. „Petrus wird sündigen“ — „Petrus wird nicht sündigen“ die eine notwendig bestimmt wahr (*determinate vera*) sein müsse, was sich ja aus dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten ergibt. Also, so wird weiter gefolgert, ist der durch die wahre Aussage bezeichnete Sachverhalt ontologisch wahr. Da dessen Wahrheit seinem physischen Sein vorhergeht, liegt kein Grund vor, diese auf eine bestimmte Zeit zu beschränken. So schreibt Müller<sup>19</sup>: „... et profecto vera est propositio, quae affirmat esse quod est, vel negat esse quod non est. Ergo ipsa illa actio libera

<sup>19</sup> A. a. O. 540.

vera erat, antequam poneretur; nam veritas obiecti in veritate propositionis ipsum enuntiante continetur vel veritas propositionis veritatem obiectivam sive ontologicam rei supponit. Ergo ulterius actio illa libera ab aeterno vera sive intelligibilis erat, nam cum iam veritas rei ipsam rem tempore praecedat, nulla ratione ad determinatum tempus restringi potest. Et profecto iudicium ab aeterno enuntians aliquam actionem temporalem aut verum est aut falsum. Ergo.“ — Die vis argumenti liegt in der Annahme, daß der logischen Wahrheit der Aussage notwendig ein „objektiver Sachverhalt“, eine „ontologische Wahrheit“ entsprechen. Dazu ist zu bemerken, gewiß muß dem Satz, wenn er wahr ist, eine objektive Wahrheit entsprechen, aber so, wie sie in diesem zum Ausdruck gebracht wird. Einer wahren Aussage „*de praesenti*“ muß in der Gegenwart ein objektiver Sachverhalt gegenüberstehen, einer wahren Aussage „*de futuro*“ in der Zukunft. M. a. W., ein Satz kann wahr sein, ohne daß er *jetzt* schon eine ontologische Wahrheit als seinen Gegenstand hat, es genügt, daß er diesen haben wird.

Ähnlich läßt sich der Einwand lösen aus dem Vergleich der Futura mit den *praeterita*. Diese hätten auch kein aktuelles physisches Sein und dennoch komme ihnen ontologische Wahrheit zu. „Etenim fatentibus omnibus determinata veritas actionibus liberis praeteritis convenit“ (Müller). Folgerichtig zu den obigen Ausführungen können wir den vergangenen Ereignissen kein „Sein“, also auch keine ontologische Wahrheit zuerkennen. Sie besitzen dagegen eine „*Veritas historica*“, die in ihrem einstigen Gesetzsein, in ihrer ehemaligen Tatsächlichkeit gründet. Und in diesem Sinn reden wir von einem „wahren Ereignis“, einer „wahren Begebenheit“. Allerdings — und hier offenbart sich der Unterschied zu den Futura — vergangene freie Handlungen sind erkennbar, aber nicht auf Grund eines metaphysischen Seins, einer ontologischen Wahrheit, die sie jetzt noch *in sich* haben, sondern wegen ihrer fort-dauernden Wirkungen. In diesen besitzen sie gewissermaßen noch immer Sein und Wahrheit. Auf gleiche Weise kann auch ein zukünftiges notwendiges Geschehen in seiner Ursache erkannt werden, obwohl es in sich noch kein Sein und keine Wahrheit hat. Würde ein vergangenes Geschehen gar keine Spur hinterlassen, so wäre es ebenso unerkennbar wie das freie zukünftige. — Auch das „*Esse praeteritum*“ ist nicht ein realer Seinsmodus, der ein reales Sein affizierte oder bestimmte. Gleichwohl ist der Satz, „Cäsar

hat gelebt“ logisch wahr, weil ihm ein objektives Geschehen, eine ontologische Wahrheit entsprochen hat.

Jos. Müller<sup>20</sup> führt noch einen andern Beweis zugunsten der ewigen Wahrheit der Futura. „Prioritas, simultaneitas, posterioritas, quam aliqua res relate ad cognitionem habet, nihil nisi merae relationes sunt. Actio libera igitur, sive consideratur per cognitionem ipsa priorem, sive per cognitionem ipsi simultaneam, sive denique per cognitionem ipsa posteriorem, in se aequaliter esse determinatum adeoque veritatem determinatam habet. Sic praesens mea scriptio certum et determinatum factum est sive spectatur relate ad aliquem, qui eam heri consideravit, sive ad aliquem, qui eam nunc considerat, sive denique ad aliquem, qui eam cras considerabit. Atqui de praeteritis et praesentibus omnes fatentur, unum ex contradictoriis liberis esse determinatum adeoque veritatem determinatam habere. Ergo idem, nisi Logica subvertatur, de futuris quoque dicendum est. Ergo futura libera, priusquam sunt, atque proinde ab aeterno determinatam veritatem habent.“ — Gewiß, die verschiedenen zeitlichen Betrachtungen ändern an einer *existierenden* Sache oder einem *sich vollziehenden* Geschehen nichts. Es sind, von seiten des Gegenstandes aus gesehen, nur logische Beziehungen. Aber das alles gilt nur unter der Voraussetzung einer sich gleichbleibenden Existenz. Aber mein jetziges Schreiben war für einen, der gestern davon sprach, noch gar kein „certum et determinatum factum“, für den morgigen Betrachter wird es ein solches sein, ontologisches Sein aber und Wahrheit in sich hat es nur für den gleichzeitigen Beobachter. M. a. W., der ganze Beweisgang erscheint als eine petitio principii, da er in bezug auf das factum praeteritum, praesens et futurum gleicherweise ein „Sein“ voraussetzt, was erst zu beweisen ist.

Man könnte schließlich noch den Einwand erheben, daß das Wissen Gottes um die Futura doch deren Wahrheit bzw. Erkennbarkeit voraussetze. Denn die zukünftigen Dinge sind doch nicht wahr, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil sie wahr sind. — Die Antwort haben wir im zweiten Teil gegeben. Sicherlich setzt das Wissen Gottes irgendwie ein Sein, eine „Wahrheit“ der Futura voraus. Aber das Fundament für dieses Vorherwissen ist nicht eine gleichsam außer Gott liegende Wahrheit, ein „Esse metaphysicum“ des Futurum, sondern der göttliche Konkurs.

<sup>20</sup> A. a. O. 542 f.

Die Unmöglichkeit einer ontologischen Wahrheit der Futura im Sinn der genannten Autoren scheint durch unsere Ausführungen erwiesen. Prüfen wir nun die Möglichkeit einer ewigen logischen Wahrheit der Propositionen. Liberratore-Corsi<sup>21</sup> hat den Beweis am durchsichtigsten:

„Quod ab aeterno determinatam veritatem habet, est ab aeterno cognoscibile. Atqui futura libera absoluta ab aeterno determinatam veritatem habent. Ergo futura libera absoluta sunt ab aeterno cognoscibilia. *Mai.* Est per se evidens. — *Min.* Quod est pro aliquo tempore verum, semper est pro illo tempore verum. Atqui propositio de futuro libero absoluto est vera pro tempore, quo eventum locum habet. Ergo propositio de futuro libero est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno . . .“

Im ganzen Argument scheint eine gewisse Zweideutigkeit enthalten zu sein. Denn die Minor des ersten Syllogismus behauptet die ontologische Wahrheit der Futura. Der Beweis für diese Behauptung aber sucht die ewige logische Wahrheit eines Satzes darzutun. Daraus, daß der Satz über die zukünftige Verleugnung des Petrus seit Ewigkeit wahr ist, ergibt sich noch nicht die ewige ontologische Wahrheit der Verleugnung des Petrus. Doch, worauf es nun mehr ankommt, ist die behauptete ewige logische Wahrheit des Satzes.

Eine logische Wahrheit — und nur um eine solche kann es sich angesichts einer propositio handeln — existiert nur in einem Verstand. Die ewige Wahrheit setzt daher einen ewigen Verstand voraus, der seit Ewigkeit diese propositio gedacht hat. Klar spricht sich der hl. Thomas darüber aus: „Unde si nullus intellectus est aeternus, nulla veritas est aeterna; sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet“ (1 q. 16 a. 7 c.). Und in der Antwort zum vierten Einwand drückt sich der Aquinate zu unserer Frage noch deutlicher aus: „Dicendum, quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium, quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit.“ Somit ist der Schlußsatz des Autors „Ergo propositio de futuro est semper pro illo tempore vera; si semper, ergo ab aeterno“ zu ergänzen durch die Bedingung „*si ab aliquo intellectu cogitatur*“.

Diese Bedingung nun ist in unserm Fall nicht erfüllt. Denn einen ewigen geschaffenen Verstand gibt es nicht. Daß der göttliche Verstand diesen Satz denkt, soll das Endergebnis des Beweises bilden. Die gleichen Bedenken gelten gegen die Argumente von Schaaf und Hontheim.

<sup>21</sup> A. a. O. 102.



Bei letztern gewinnt man überdies den Eindruck, als ob der logischen Wahrheit der Sätze nochmals ein ontologisches Sein, eine ontologische Wahrheit zugeschrieben würde, als ob Gott das Futurum in der ewigen Wahrheit des Satzes erkenne. So formuliert Hontheim seinen Schlußsatz: „Ergo enuntiabile, quo actus liber, qui aliquando fit, affirmatur esse futurus, ab aeterno verum est et cognoscibile, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis.“ H. Schaaf wehrt sich allerdings ausdrücklich gegen diese Auslegung, und auch Hontheim macht wohl den stillschweigenden Schluß von der logischen Wahrheit der Aussage auf die ontologische des Futurum.

Dennoch wird man den Verdacht nicht ganz los, als ob diese Autoren den Enuntiabilia, den logischen Satzgebilden doch irgend ein vom aktuellen Gedachtsein unabhängiges Sein, irgend eine objektive Realität oder Geltung zugeschrieben. Vielfach faßt man ja auch die Possibilia nach Art von Begriffen oder selbst notwendigen Begriffszusammenhängen und verweist sie dann trotz ihres logischen Charakters in ein vom Denken unabhängiges Reich metaphysischer Wesenheiten. Bei dieser Einstellung liegt es nahe, kontingente Sachverhalte (die Futura) als synthetische Zusammenhänge, als in sich geltende Urteile sich vorzustellen — und sie in dem metaphysischen Reich „objektiven Seins“ oder „objektiven Geltens“ anzusiedeln. Vielleicht geht diese Auffassung auf Suarez zurück, für den ja die notwendigen Sätze wahr sind *in signo rationis ante cognitionem divinam*. Diese Wahrheit aber gründet sich nach ihm auf die Zusammengehörigkeit der Wesensmerkmale, auf die Identität von Subjekt und Prädikat<sup>22</sup>. Die Identität nun von S. und P., welche die Zusammengehörigkeit des Willens und des freien Aktes ausdrückt, stände fest durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, vermöge dessen einer der beiden kontradiktorischen Sätze jetzt schon bestimmt wahr ist. Damit aber besitzt das diese Identität bekundende Urteil jetzt schon und seit Ewigkeit Geltung. Ja, das Urteil ist bloß der sprachliche Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit der Extreme, wir hätten unabhängig von jedem Denken schon ein potenzielles Urteil, eben eine objektive Geltung. Nur verläßt man mit solchen Gedankengängen

<sup>22</sup> Vgl. Rast, Die Possibilenlehre des Franz Suarez: Schol 10 (1935) 340—368.

den Boden der scholastischen Seinslehre und nähert sich bedenklich dem transzendentalen Idealismus.

Noch einige Worte zu einer, wie uns scheint, unwirksamen Widerlegung des Beweises „ex veritate aeterna futurorum“. De San<sup>23</sup> und Lahousse<sup>24</sup> sehen den Fehler desselben anderswo. Sie geben zu, daß jeder logischen Wahrheit in der Gegenwart eine ontologische entsprechen müsse, leugnen aber mit uns diese letztere für die Futura. Infolgedessen schließen sie, daß in unserm Falle das Axiom, daß einer von zwei kontradiktorischen Sätzen bestimmt wahr sei, nicht gelte. Sondern dieses wird von Lahousse distinguiert: „Semper verum fuit unam e contradictorie oppositis futuram esse veram, alteram autem falsam, Conc.; semper una fuit determinate vera, altera autem falsa, Subdist. suppositione facta quod intellectus aeternus attingat factum contingens, quod natura erit prius quam ea scientia, licet sit tempore posterius, Conc.; hoc non supposito, Neg.“ — Da wir die Voraussetzung dieser Autoren, daß der logischen Wahrheit immer schon eine ontologische entsprechen müsse, als nicht stichhaltig dargetan haben, scheint diese Beweisführung zum mindesten überflüssig. Zudem widerspricht die Behauptung, daß keiner von zwei kontradiktorischen Sätzen jetzt schon bestimmt wahr sei, dem Axiom vom ausgeschlossenen Dritten.

Zum Schluß ließe sich noch fragen, ob es keinen Beweis gebe für das göttliche Vorherwissen, der außer Kontroverse steht, wenigstens innerhalb der Scholastik. Wir möchten dafürhalten, daß der aus der *göttlichen Vorsehung*, falls man von der tiefern Erklärung absieht, wohl von allen scholastischen Autoren gehalten werden kann, wenn er auch nicht immer eigens angeführt wird. Der Gedankengang wäre dann ungefähr folgender. Die göttliche Vorsehung ist eine Tatsache, die sich anderweitig beweisen läßt aus dem Ziel der Geschöpfe und der absoluten Oberhoheit Gottes. Diese aber setzt voraus, daß Gott weiß, was die Geschöpfe unter gewissen Umständen tun würden, d. h. sie fordert das Wissen der Futuribilia. Indem Gott durch sein freies Dekret diese Umstände verwirklicht, kennt er auch die freien absolut zukünftigen Handlungen. Das gleiche könnte man aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Willensentschlüsse bezüglich der Leitung und Vergeltung der menschlichen Handlungen herleiten.

<sup>23</sup> De Deo Uno, Lovanii 1894, n. 173.

<sup>24</sup> Theologia naturalis, Lovanii 1888, n. 378.