Die Vorsehungslehre von Melchior Leydecker

Ein Beitrag zur Kompatibilismus- und Theodizee-Debatte

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Theologie

der Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von:
Simon Georg Schiele
aus: Stuttgart

Dekan/in: Prof. Dr. Birgit Weyel

Erstgutachter/in: Prof. Dr. Friedrich Hermanni

Zweitgutachter/in: Prof. Dr. Christian V. Witt

Tag der mündlichen Prüfung: 3.06.2025

Inhaltsverzeichnis

A. Einleitung **9**

I. Thematische Situierung und Problemstellung 9

1. Die Krise der Rede vom Handeln Gottes 11

2. Das Handeln Gottes in der heutigen Debatte – die *divine action debate* 13

2.1. Das Standardmodell 15

2.2. Kritik an dem Standardmodell 18

2.3. Eine theologische Wende 19

3. Das Theodizee-Problem 23

3.1. Starke Unvereinbarkeitsthesen – das logische Theodizee-Problem 24

3.2. Schwache Unvereinbarkeitsthesen – das evidentielle Theodizee-Problem 25

4. Die Kompatibilismus-Debatte um die menschliche Willensfreiheit 28

4.1. Anders-handeln-Können 29

4.2. Spontaneität und *bypassing*-Befürchtungen 30

5. Thematische Abgrenzung 31

II. Die Vorsehungslehre von Melchior Leydecker 33

1. Quellenlage 34

2. Stand der Forschung 38

3. Darum Leydeckers Vorsehungslehre 39

III. Aufbau und Ergebnisse der Arbeit 40

B. Leydeckers Vorsehungslehre – Darstellung und Analyse **52**

I. Die Begründung der Vorsehungslehre 52
1. Schöpfung 54
1.1. Schöpfung aus dem Nichts 55
1.2. Einrichtung der Naturordnung 56
2. Erhaltung 57
2.1. Erhaltung der Dinge 57
2.2. Erhaltung der Ordnung 58
2.3. Kritik 58
3. Lenkung 59
3.1. Gott als Erstursache 59
3.2. Gott als äußerstes Ziel 61
4. Fazit 63
II. Der Aufbau der Vorsehungslehre 64
1. Die ewige Vorsehung – das *decretum* 64
1.1. Die Art und Weise des Beschlusses 66
1.1.1. Gottes Freiheit und die Freiheit des menschlichen Willens 67
1.1.2. Gottes Weisheit und das Leid 70
1.2. Der Inhalt des Beschlusses 71
1.3. Exkurs: Modalität bei Leydecker 72
1.3.1. Die Wurzel von Möglichkeit 74
1.3.2. Gottes Wesen und der Satz vom Widerspruch . . . 76
1.3.3. Leydecker und die Pluralität möglicher Welten . . 78
1.3.4. Kritik 81
1.4. Fazit 83
2. Die tätige Vorsehung 84
2.1. Grundlegende Unterscheidungen 86
2.1.1. Ordnungsgemäße und nicht-ordnungsgemäße Vorsehung 86
2.1.2. Mittelbare und unmittelbare Vorsehung 87
2.1.3. Dingliche und moralische Vorsehung 90
2.1.4. Allgemeine und besondere Vorsehung 91

2.2. Erhaltung 92
2.3. *praecursus* 93
2.3.1. *praecursus* vs. *concursus simultaneus* 95
2.3.1.1. Argument vom Verhältnis der Erstursache und der Zweitursachen 95
2.3.1.2. Argumente von der Schrift 97
2.3.1.3. Argumente aufgrund der Vorsehungslehre . 98
2.3.1.4. Argument vom Zusammenhang von *praecursus* und Erhaltung 100
2.3.2. Wie handelt Gott im *praecursus*? 101
2.4. Lenkung 105
2.4.1. Objekte der Lenkung 105
2.4.2. Modi der Lenkung 106
2.4.3. Lenkung und die Wirksamkeit der Geschöpfe . . . 110
2.5. Das Verhältnis von Erhaltung, *praecursus* und Lenkung zueinander 111
III. Zeitgenössische Anfragen an Leydeckers Vorsehungslehre 113
1. Vorherbestimmung und freier Wille 114
1.1. Vorherbestimmung und Kontingenz 114
1.2. Ein Analogieargument 116
1.3. Das Verhältnis vom Endlichen zum Unendlichen 119
1.4. Was heißt Willensfreiheit? 121
1.4.1. Freiheit als Selbstherrschaft des Willens 121
1.4.2. Leydeckers Ablehnung der Indifferenzfreiheit . . . 122
1.4.2.1. Umkehr des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf 123
1.4.2.2. Indifferenzfreiheit und die Vorsehungslehre der ‚Gegner‘ 124
1.4.3. Freiheit als Freiwilligkeit 129
1.5. Fazit 132
2. Ist Gott *auctor peccati*? 135
2.1. Der *auctor-peccati*-Vorwurf bei Bellarmin 135

2.1.1. Bellarmins Darstellung der reformierten Vorsehungslehre 135
2.1.2. Bellarmins Vorwürfe 140
2.1.2.1. Gott ist *auctor peccati* 140
2.1.2.2. Gott selbst sündigt 147
2.1.2.3. Gott allein sündigt 150
2.1.3. Kritik 150
2.2. Leydeckers Replik 152
2.2.1. These 1: Die Zulassung des Übels ist nicht böse . . 153
2.2.1.1. Argument 1: Gott verfolgt gute Ziele mit der Sünde 153
2.2.1.2. Argument 2: Gott straft Sünde mit Sünde 154
2.2.1.3. Fazit 158
2.2.2. These 2: Gottes Mitwirkung an der Sünde berührt nicht seine Heiligkeit 160
2.2.2.1. Gott als *causa* einer *privatio boni debiti* bei Leydecker 163
2.2.2.2. Die Ursache der Sünde bei Leydecker . . . 166
2.2.3. These 3: Nur das Geschöpf sündigt 168
2.2.3.1. Leydeckers Definition von Sünde 168
2.2.3.2. *subiectum* und *auctor* bei Leydecker . . . 169
2.2.4. Fazit 171

C. Impulse für neuere Debatten **174**
I. Notwendigkeit und Freiheit 175
1. Libertarische Freiheitskonzepte 177
1.1. Deliberativ-ereigniskausale Libertarier*innen – Ekstrom 178
1.2. *centered event-causal* Libertarier*innen – Kane 182
1.2.1. *ultimate responsibility* 182
1.2.2. *self-forming actions* 186
1.3. Fazit 190
2. Das Konsequenzargument 193
2.1. Darstellung des Konsequenzargumentes 193
2.2. Exkurs: Geschieht alles mit Notwendigkeit? 196
2.2.1. Wann impliziert die Notwendigkeit der Folge eine Notwendigkeit des Folgenden? 197
2.2.2. Unter welchen Voraussetzungen wäre das Dekret kontingent? 198
2.2.3. Fazit 200
2.3. Widerlegung des Konsequenzarguments 203
3. Kompatibilistische Entwürfe alternativer Handlungsmöglichkeiten 208
3.1. ‚Anders-handeln-Können' in der konditionalen Analyse . 210
3.2. Anders-handeln-Können als dispositionale Eigenschaft . 211
3.3. Sind Handlungsalternativen überhaupt notwendig? . . . 215
4. Zwischenfazit 220
5. Was ist eigentlich das Problem? – Empirische Forschungen . 223
5.1. Inkompatibilistische und kompatibilistische Tendenzen in der Forschung 224
5.1.1. Nahmias, Morris, Nadelhoffer und Turner 225
5.1.2. Nichols und Knobe 225
5.2. *bypassing* in der Intuition 227
5.3. Sind *bypassing*-Befürchtungen berechtigt? 230
6. Fazit 232
II. Freiheit und Verantwortung 234

1. Wie kann man das logische Theodizee-Problem lösen? 236
   1.1. Gute Gründe 237
   1.2. Zwingende Gründe 242
2. Die *free will defense* 245
   2.1. Libertarische Willensfreiheit und Vorhersagen 246
   2.2. Die *free will defense* und der Wert des freien Willens . . 248
3. Die *best possible world theodicy* 253
   3.1. Die Wirklichkeit der bestmöglichen Welt 256
   3.2. Die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt 260
      3.2.1. *ad-infinitum*-Argumente 261
      3.2.2. Inkommensurable Welten? 265
         3.2.2.1. Gottes Rationalität bei Kraay 267
         3.2.2.2. Kritik 273
      3.2.3. Ein Vorschlag 275
   3.3. Die Realisierbarkeit der bestmöglichen Welt 277
4. Fazit 280

Literaturverzeichnis **284**

Personenregister **301**

Abkürzungsverzeichnis **305**

A. Einleitung

I. Thematische Situierung und Problemstellung

„Nam hoc agimus, ut disquiramus, quid nam possit liberum arbitrium, quid patiatur, quo modo se habeat ad gratiam Dei. Haec si ignoraverimus, prorsus nihil Christianarum rerum noscemus, erimusque omnibus gentibus peiores.“[1]

Denn wir gehen daran, zu untersuchen, was denn das freie Wahlvermögen kann, was an ihm geschieht, auf welche Weise es sich zur Gnade Gottes verhält. Wenn wir dieses nicht wissen, werden wir ganz und gar nichts erkennen von den christlichen Dingen und wir werden schlechter sein als alle Heiden.

Es wäre zwar naheliegend, eine Dissertation über die Vorsehungslehre Melchior Leydeckers[2] (1642–1721) mit den ersten Worten seiner eigenen Dissertation von 1675 zu beginnen:

„Si Deus est, Providentia est, & e converso si providentia est, Deus est.“[3]

Wenn es Gott gibt, gibt es Vorsehung. Und umgekehrt: Wenn es Vorsehung gibt, gibt es Gott.

Das könnte aber leicht den Eindruck erwecken, die Frage nach der Vorsehung

[1] Luther, M., De servo arbitrio, in: ders., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, S. 551–787, S. 614, Z. 4–7. Fremdsprachigen Zitaten werden in dieser Arbeit eigene Übersetzungen ins Deutsche beigefügt. Damit sollen die fremdsprachigen Texte leichter zugänglich und die Interpretation der zitierten Texte durch den Autor dieser Arbeit transparent gemacht werden.

[2] Es gibt, wie zu dieser Zeit üblich, keine einheitliche Schreibweise seines Namens. Im Folgenden wird die Schreibweise verwendet, die sich in der Forschungsliteratur durchgesetzt hat.

[3] Leydecker, M., Disputatio Theologica Inauguralis, De Providentia Dei. Habita Lugd. Bat. 4. July, 1675, in: ders., Fax Veritatis, Lugduni Batavorum 1677, th. I.
Die Texte von Leydecker liegen in lateinischer Sprache und teils im Niederländischen seiner Zeit vor. Eine Übersetzung ins Deutsche gibt es derzeit noch nicht.

wäre hauptsächlich relevant mit Blick auf ein heute vielfach nicht mehr geteiltes Gottesbild. Das Thema dieser Arbeit wäre damit vielleicht ein Randthema der Theologie aus heutiger Sicht und höchstens für diejenigen Personen interessant, die sich mit einem theistischen Gottesbild auseinandersetzen wollen.

Daher soll zunächst Martin Luthers Einschätzung der Relevanz des Themas an einem weiteren Zitat dargestellt werden.

„Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit.“[4]	Deshalb ist auch dieses besonders notwendig und heilsam für einen Christen, zu wissen, dass Gott nichts kontingent vorherweiß, sondern dass er alles mit einem unveränderlichen und ewigen, auch unfehlbaren Willen sowohl vorhersieht als auch festsetzt und macht.

Zwar leitet auch Luther diese Aussagen zur Vorsehung aus seinem theistischen Gottesbild ab – das Thema, um das es ihm damit geht, ist allerdings ein anderes: Aus Luthers Sicht ist die Lehre von der Vorsehung – also die Lehre davon, dass Gott vor der Zeit beschließt, was in der Zeit geschehen soll, und dieses ausführt – kein Randthema für einen Christen, sondern ein notwendiger Teil des Herzstücks des christlichen Glaubens: der Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus beziehungsweise der Lehre von der göttlichen Gnade. Eine solche Vorsehungslehre ist für ihn also ein notwendiger Bestandteil des Evangeliums. Dass Gott ein vorsehender Gott ist, bedeutet für Luther eben auch, dass unser Heil ganz und gar ein Werk Gottes ist. So kann er das *extra nos* unseres Heils konsequent durchhalten.

Es geht in der Vorsehungslehre also auch um die Frage, wie viel Gott für unser Heil tut und wie viel an uns selbst liegt. Das wiederum ist kein Randthema der Theologie. Denn nur wenn Gott die hinreichende Bedingung unseres Heils ist, er also alles wirkt, was für unser Heil notwendig ist, können wir darauf vertrauen, tatsächlich gerettet zu sein. Andernfalls wäre nicht nur eine Form des Pelagianismus die Folge, sondern wir könnten nur so weit auf

[4] Luther, De servo (wie Anm. 1), S. 615, Z. 12–14.

unsere Rettung vertrauen, wie wir auf uns selbst vertrauen könnten. In jedem Fall wäre Jesu Leben und Sterben nicht ausreichend für unser Heil.

Wie sich Gottes Handeln und menschliches Handeln genau zueinander verhalten, ist eine Hauptfrage der Vorsehungslehre.

1. Die Krise der Rede vom Handeln Gottes

Dieser Bedeutung der Vorsehungslehre steht eine tiefe Krise gegenüber, in die das theologische Reden vom Handeln Gottes in der Geschichte immer mehr geraten ist.

Diese Entwicklung lässt sich an drei Veränderungen des Wirklichkeitsverständnisses festmachen, nämlich mit Blick auf das Bild von der Natur, dem Verständnis von der Geschichte und den Gottesvorstellungen.[5]

Während die Natur bei Aurelius Augustinus noch als Spiegel Gottes und als seinem Willen unterworfen betrachtet wird, gewinnt sie durch das Aufkommen der Naturwissenschaften mehr und mehr an Eigenständigkeit und Autonomie. Ein besonderes Handeln Gottes und ein Eingreifen in den Kausalzusammenhang der Natur wird mehr und mehr als problematisch betrachtet.[6] Dieser Aspekt wird schlägt sich in der heutigen *divine action debate* nieder.

Auch die Geschichte wird mehr und mehr als Werk des Menschen verstanden, wodurch immer weniger mit einem Handeln Gottes in der Geschichte gerechnet wird.[7] Diese Betonung der Autonomie des Menschen als Handlungssubjekt ist

[5] So analysiert z. B. U. Lockmann die Entwicklung; vgl. Lockmann, U., Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (zugleich Dissertation, Bonn 2002/2003), Innsbruck u. a. 2004, S. 26. Vgl. dazu auch Bernhardt, R., Was heißt ‚Handeln Gottes'? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (zugleich Habilitation, Heidelberg 1997), 2., unv. Aufl., Wien u. a. 2008, S. 12f.

[6] Für eine Darstellung dieser Entwicklung vgl. u. a. Lockmann, Dialog (wie Anm. 5), S. 26–39; Dijksterhuis, E. J., Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin u. a. 1956; Gaidenko, P., Natur- und Technikbegriff in der beginnenden Neuzeit, in: Gloy, K. (Hrsg.), Natur- und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, S. 60–76; Hennemann, G., Grundzüge einer Geschichte der Naturphilosophie und ihrer Hauptprobleme, Berlin 1975; Heiland, S., Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezugs, Darmstadt 1992; Picht, G., Der Begriff Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989.

[7] Vgl. u. a. Lockmann, Dialog (wie Anm. 5), S. 39–43; Angehrn, E., Geschichtsphilosophie,

Grundlage der Diskussion um die Willensfreiheit.

Beiden Entwicklungen ist gemein, dass sich jeweils ein Inkompatibilismus erkennen lässt. Mit Blick auf das veränderte Naturverständnis zeigt sich ein Entweder-Oder zwischen der Natur als eigenständiger Größe mit kausaler Eigenwirksamkeit und der Natur als von Gott im Sein erhalten und von ihm auf seine Zwecke hin angewendet. Mit Blick auf die Geschichte und die menschliche Autonomie wird eine Gleichzeitigkeit von menschlicher Freiheit und Bestimmung des menschlichen Willens durch Gott abgelehnt. Entweder ist der Mensch das freie Subjekt der Geschichte oder Gott ist der Herr der Geschichte. Dass er mit seiner Vorsehungslehre die menschliche Willensfreiheit aufhebt, wurde allerdings nicht erst Leydecker von seinen Kritikern bereits im 17. Jahrhundert vorgeworfen.[8]

Besonders stark in die Krise, wenn nicht sogar in Verruf, kam die Rede vom Handeln Gottes in der Welt durch die Schrecken zu Beginn des 20. Jahrhunderts, besonders durch die Erfahrung des Holocaust,[9] die dazu geführt hat, dass viele Theolog*innen sich mehr und mehr von theistischen Gottesvorstellungen gelöst haben. Hier zeigt sich ein zweiter wesentlicher Kritikpunkt an der Vorsehungslehre, der ebenfalls schon lange vor dem 20. Jahrhundert geäußert wurde: Wenn alles von Gott geplant und gewirkt wird, dann muss das konsequenterweise auch vom Leid und von der Sünde ausgesagt werden. Es stellt sich die Frage nach einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides und des Übels in der Welt – die Theodizee-Frage.

Es sind also drei Bereiche, in denen ein tiefgreifender Wandel stattgefunden hat, der die Rede von der Vorsehung in eine Krise gestürzt hat: Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Natur, nach dem Verhältnis von menschlichem

Stuttgart u. a. 1991; Dilthey, W., Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (1901), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3, 3. Aufl., Stuttgart 1996, S. 284–309; Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart u. a. 2004; Muhrmann-Kahl, M., Die entzauberte Heils-Geschichte, Göttingen 1992.

[8] S. u. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1, S. 114.

[9] Vgl. Stosch, K. von, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: Theologische Revue 101 (2005), Sp. 89–108, hier Sp. 89; Lockmann, Dialog (wie Anm. 5), S. 43–56.

und göttlichem Handeln in der Geschichte und nach der Rechtfertigung Gottes angesichts immensen Leides. Diese drei Bereiche werden auch heute noch debattiert, allerdings finden diese Debatten zunächst über weite Strecken voneinander isoliert statt.

2. Das Handeln Gottes in der heutigen Debatte – die *divine action debate*

Die heutige Debatte[10] über das Handeln Gottes in der Welt, die *divine action debate*, wurde maßgeblich geformt durch das sogenannte *divine action project* (= DAP[11]), einer interdisziplinären Reihe von Konferenzen in den Jahren 1988–2003.[12] Anliegen dieses Projekts, das eine Bandbreite an Theolog*innen und Naturwissenschaftlern zusammenbrachte, war es, Modelle vom Handeln Gottes in der Welt zu entwickeln, die naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht widersprachen.[13] Das grundliegende Anliegen, größtmögliche Schnittmengen und

[10] Spätestens mit der Monografie von G. E. Wright wurde die Rede vom Handeln Gottes in der Geschichte wieder vermehrt diskutiert; vgl. Wright, G. E., God Who Acts. Biblical Theology as Recital, London 1952.

[11] Hier und an weiteren Stellen werden die in der englischsprachigen Literatur gebräuchlichen Abkürzungen genannt. Auch wenn sie in dieser Arbeit nicht verwendet werden, finden sie sich teilweise doch in einigen Titelangaben der verwendeten Literatur.

[12] Vgl. Wildman, W. J., The Divine Action Project, 1988–2003, in: Theology and Science 2 (2004), S. 31–75, hier S. 31f. Die Konferenzen wurden gefördert durch das *Vatican Observatory* (= VO) und das *Center for Theology and the Natural Sciences* (= CTNS). Die jeweiligen Beiträge finden sich bei Russell, R. J./Stoeger, W. R./Coyne, G. V. (Hrsg.), Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding, Vatikanstadt u. a. 1988; vgl. Russell, R. J./Murphy, N. C./Isham, C. J. (Hrsg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1993; Russell, R. J./Murphy, N. C./Peacocke, A. R. (Hrsg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1995; Russell, R. J./Stoeger, W. R./Ayala, F. J. (Hrsg.), Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1998; Russell, R. J./Murphy, N. C./Meyering, T. C./Arbib, M. A. (Hrsg.), Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1999; Russell, R. J./Clayton, P./Wegter-McNelly, K./Polkinghorne, J. (Hrsg.), Quantum Mechanics. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 2001. Vgl. auch Russell, R. J., Challenge and Progress in 'Theology and Science'. An Overview of the VO/CTNS Series, in: ders./Murphy, N. C./Stoeger, W. R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 3–56.

[13] Eine pessimistische Sicht auf den Erfolg dieses Unternehmens vertritt N. Saunders; vgl. Saunders, N., Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002, S. 214ff.

Übereinstimmungen zwischen Naturwissenschaften und Theologie herzustellen,[14] kennzeichnet die nachfolgende Debatte: Es geht um die Möglichkeit von Gottes Handeln in der Welt angesichts des absoluten Erklärungsanspruchs der Naturwissenschaften hinsichtlich innerweltlicher Prozesse und Ereignisse. Die Notwendigkeit dazu sehen viele Theolog*innen angesichts des großen Erfolgs der Naturwissenschaften und einer weitverbreiteten Wissenschaftsgläubigkeit als gegeben an.[15]

Die Wirkmächtigkeit des Projekts liegt sicherlich auch in der Festlegung auf Begrifflichkeiten begründet, die bestimmte Vorstellungen zumindest implizit voraussetzen, die aber lange kaum hinterfragt wurden.

So wird innerhalb des *divine action projects* unterschieden zwischen einem allgemeinen (*general divine action* = GDA) und einem besonderen Handeln Gottes (*special divine action* = SDA). Während das generelle Handeln in der Erschaffung und Erhaltung gesehen wird, ohne dass Gott hiermit einzelne Ziele zu unterschiedlichen Punkten der Geschichte verfolge, wird das spezielle Handeln Gottes als intentionales Handeln Gottes in der Geschichte verstanden.[16] Das Hauptaugenmerk des Projekts und der nachfolgenden Debatte liegt eindeutig auf der Möglichkeit des besonderen Handelns Gottes.[17]

Gottes spezielles Handeln kann dem Projekt zufolge konzipiert werden als entweder objektiv, kausal oder subjektiv bedeutsam. Als objektiv bedeutsam werden Handlungen Gottes bezeichnet, wenn nichts (mit Blick auf die Vorsehung) Bedeutsames geschehen wäre, wenn Gott nicht gehandelt hätte. Subjektive Bedeutsamkeit sagt nur etwas über die Wahrnehmung von Ereignissen aus, nicht über Gott. Kausale Bedeutsamkeit kommt Ereignissen zu, die

[14] Vgl. Clayton, P./Simpson, Z., Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action, Minneapolis (MN) 2008, S. 54f.

[15] Vgl. Saunders, Divine Action (wie Anm. 13), S. xi; Ritchie, S. L., Divine Action and the Human Mind, Cambridge 2019, S. 3f., 32.

[16] Vgl. Wildman, Project (wie Anm. 12), S. 38.

[17] Für den Hauptbeitrag im Rahmen des Projekts zum generellen Handeln Gottes vgl. Russell, R. J., Finite Creation without a Beginning. The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies, in: ders./Murphy, N. C./Isham, C. J. (Hrsg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1993, S. 291–326.

als (mit Blick auf Gottes Vorsehung) bedeutsam begriffen werden, allerdings nicht von Gott durch spezielles Handeln bewirkt werden.[18]

Einen großen Einfluss auf die Debatte hat das Verständnis von Intervention, also dem Eingreifen Gottes in die Welt, das im Projekt vorherrschte: Intervention wird hier verstanden als Verletzung, Missachtung oder Außer-Kraft-Setzen der Naturgesetze.[19]

Ziel des Projektes war es, Möglichkeiten einer *special divine action* zu eruieren, die möglichst umfassend in Übereinstimmung mit den naturwissenschaftlichem Kenntnisstand geschieht.

Dementsprechend sieht die Mehrheit der an dem Projekt und der folgenden Debatte Beteiligten Gottes Handeln als nicht-interventionistisch an.[20] Genauer gesagt vertreten eine Vielzahl an Theolog*innen die Auffassung, Gottes Handeln müsse so konzipiert werden, dass er spezifische Akte mit einer spezifischen Intention zu bestimmten Zeiten und Orten ausführt, welche vor allem die Schöpfung und Erhaltung der Welt umfasse ohne notwendigerweise solche spezifischen, intentionalen Akte in der Geschichte vorauszusetzen, ohne dabei die Naturgesetze zu verletzen oder aufzuheben, vielmehr in Übereinstimmung und im Rahmen der Naturgesetze.

2.1. Das Standardmodell

Auch wenn weder das *divine action project* noch die *divine action debate* einen monolithischen Block darstellen, sondern es eine Pluralität von unterschiedlichen Auffassungen zum Handeln Gottes gibt, folgt aus der Verpflichtung

[18] Vgl. Wildman, Project (wie Anm. 12), S. 39.

[19] Vgl. a. a. O., S. 38; Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 34f. Dies stellt eine gewisse Engführung dieses Begriffes dar, da damit das Handeln Gottes, das den Weltverlauf verändert, aber in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen geschieht, nicht unter ‚*intervention*' gefasst wird; so z. B. bei Knight, C. C., Theistic Naturalism and 'Special' Divine Providence, in: Zygon 44 (2009), S. 533–542, hier S. 534. Auch werden die Begriffe ‚*intervention*' und ‚*interventionism*' über einen Großteil der Debatte durchgehend abwertend gebraucht; vgl. Thomas, O. C., Chaos, Complexity, and God. A Review Essay, in: Theology Today 1 (1997), S. 66–76, hier S. 75.

[20] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 34ff.; Smedes, T., Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science and Religion and the Quest for Unity, in: Zygon 43 (2008), S. 235–258, hier S. 244.

gegenüber der naturwissenschaftlichen Methode doch ein gewisses Standardmodell. Neben der Betonung, dass Gottes Handeln nicht-interventionistisch ist, zeichnet es sich noch durch weitere Festlegungen mit Blick auf die Frage nach dem ontologischen Status der Naturgesetze und mit Blick auf die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher und natürlicher Kausalität.[21]

Der Wunsch danach, den Naturwissenschaften nicht zu widersprechen, führt vielfach zur – impliziten oder expliziten – Annahme des Prinzips der kausalen Geschlossenheit der Welt,[22] demzufolge die physische Welt ein geschlossenes System ist, weswegen als Konsequenz natürliche Ereignisse nur durch physische Ursachen hervorgebracht werden können.[23] Ein Eingreifen Gottes in das geschlossene System der Welt wird damit abgelehnt. Ein spezielles Handeln Gottes wird nur dort als möglich angesehen, wo es – nach derzeitiger naturwissenschaftlicher Auffassung – in den natürlichen Prozessen eine gewisse kausale Offenheit gibt, wo die betreffenden Vorgänge den wissenschaftlichen Theorien zur Folge also unterdeterminiert sind – sogenannte kausale Verbindungsstellen oder „causal joints“[24].

Darüber hinaus führen auch theologische Bedenken dazu, dass nicht-interventionistische Theorien weit verbreitet sind. So wird es zumindest als Spannung, oft aber auch als Widerspruch gesehen, wenn über Gott ausgesagt wird, dass er in seinem besonderen Handeln die Ordnung aufhebt, die er selbst eingesetzt

[21] So analysiert S. L. Ritchie das Standardmodell mit Blick auf die drei Debatten „Interventionist versus Noninterverntionist Divine Action“ (Ritchie, Divine Action [wie Anm. 15], S. 36), „Compatibilism versus Incompatibilism“ (a. a. O., S. 54) und um die „Laws of Nature“ (a. a. O., S. 47).

[22] Vgl. a. a. O., S. 37; P. Clayton spricht von der „presumption of naturalism“ (Clayton, P., God and Contemporary Science, Edinburgh 1997, S. 171), der grundlegenden Annahme des Naturalismus bei der Erklärung von Phänomenen. A. C. Plantinga führt diese Annahme zurück auf P.-S. Laplace; vgl. Plantinga, A. C., What is ‘Intervention’?, in: Theology and Science 6 (2008), S. 369–401, hier S. 376ff.

[23] Vgl. Papineau, D., The Rise of Physicalism, in: Gillett, C./Loewer, B. (Hrsg.), Physicalism and its Discontents, Cambridge 2001, S. 3–36, hier S. 8; Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 37f.

[24] Dies., Dancing around the Causal Joint. Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories, in: Zygon 52 (2017), S. 361–379, hier S. 361.

hat und erhält.[25]

Die Festlegung, dass Gottes Handeln nicht-interventionistisch geschehen muss, setzt mit Blick auf die Naturgesetze voraus, dass sie nicht einfach als naturwissenschaftliche Beschreibungen von scheinbaren Regelmäßigkeiten aufgefasst werden, sondern als reale Gesetzmäßigkeiten, die vorgeben, wie sich die Welt entwickeln wird beziehungsweise kann.[26] Wenn es keine realen Gesetzmäßigkeiten gibt, die bestimmen, was möglich ist,[27] dann kann auch nicht sinnvoll von einem Eingreifen Gottes als Verletzung oder Außer-Kraft-Setzen dieser Gesetzmäßigkeiten gesprochen werden. Mithin wäre die Unterscheidung zwischen nicht-interventionistischem und interventionistischem Handeln hinfällig.[28] Nur wenige Autor*innen reflektieren den Unterschied zwischen den Gesetzmäßigkeiten, wie sie in Wirklichkeit sind, und dem Bild oder der Theorie, das die Naturwissenschaft von diesen Gesetzmäßigkeiten hat.[29]

Eine dritte Festlegung im Rahmen des Standardmodells sieht Ritchie in der Annahme eines Inkompatibilismus,[30] genauer in der Unvereinbarkeit von

[25] Vgl. Smedes, Beyond Barbour (wie Anm. 20), S. 243; Saunders, Divine Action (wie Anm. 13), S. 48; Tillich, P., Systematische Theologie I und II. Herausgegeben und eingeleitet von Christian Danz, 9. Aufl., Berlin u. a. 2017, S. 124f. W. J. Wildman zufolge treffen diese Bedenken auf die meisten Mitglieder des *divine action projects* zu; vgl. Wildman, Project (wie Anm. 12), S. 38; vgl. auch Plantinga, Intervention (wie Anm. 22), S. 386. Wildman selbst sieht diese Beschränkung Gottes auf nicht-interventionistisches Handeln dagegen als theologische Hybris – „theological hubris“ (Wildman, Project [wie Anm. 12], S. 38).

[26] Vgl. Gregersen, N. H., Special Divine Action and the Quilt of Laws, in: Russell, R. J./Murphy, N. C./Stoeger, W. R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 179–200, hier S. 191.

[27] Vgl. Saunders, Divine Action (wie Anm. 13), S. 66

[28] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 47f. Sarah L. Ritchie unterstellt den Vertreter*innen des Standardmodells in dieser Hinsicht eine gewisse Inkonsistenz: Während das Standardmodell Naturgesetze als reale Gesetzmäßigkeiten voraussetze, würden viele Vertreter darunter lediglich naturwissenschaftliche Beschreibungen sehen; vgl. a. a. O., S. 49f. Ritchie nennt als Beispiel u. a. Russell, R. J., Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action, in: Clayton, P./Simpson, Z. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Religion and Science, Oxford 2008, S. 579–594, hier S. 579.

[29] So z. B. Stoeger, W. R., Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe, in: Russell, R. J./Murphy, N. C./ders. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 225–247, hier S. 237.

[30] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 54–59.

göttlichem Handeln oder göttlicher Freiheit mit physischem Determinismus.[31] Dieser Ansicht nach kann etwas nicht gleichzeitig göttlichem Handeln entspringen und durchgängig natürliche Ursachen haben. Göttliches Handeln im Rahmen der Naturgesetze sei somit immer ein Nullsummenspiel: Entweder Gott oder die Naturgesetze seien am Werk.[32] Diese Auffassung setzte sich seit der Aufklärung durch, stellt aber mit Blick auf die gesamte Dogmengeschichte eher eine Ausnahme dar.[33]

Auch hierin zeigt sich die Wurzel des Standardmodells: Der Wunsch nach größtmöglicher Übereinstimmung mit den vermeintlichen Ergebnissen der Naturwissenschaften.

2.2. Kritik an dem Standardmodell

An dem Standardmodell wird durchaus auch Kritik geübt. So lässt sich ganz grundsätzlich schon in Frage stellen, ob das Standardmodell sich mit der Festlegung auf das Prinzip kausaler Geschlossenheit wirklich einem *Ergebnis* naturwissenschaftlicher Arbeit verpflichtet oder nicht vielmehr einer nicht notwendigen Arbeitshypothese.[34] Auch gegen die theologischen Bedenken wendet beispielsweise Plantinga ein, dass es keinen Widerspruch in Gott darstellen würde, einerseits Gesetzmäßigkeiten einzusetzen und über diese zu handeln

[31] So definiert Wildman in Anlehnung an Wegter-McNelly den sogenannten theo-physischen Inkompatibilismus in Analogie zum Inkompatibilismusbegriff der Willensfreiheitsdebatte; vgl. Wildman, Project (wie Anm. 12), S. 39; Wegter-McNelly, K., Does God Need Room to Act? Theo-Physical In/Compatibilism in Noninterventionist Theories of Objectively Special Divine Action, in: Russell, R. J./Murphy, N. C./Stoeger, W. R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 299–314. Vgl. auch Porter, A. P., By the Waters of Naturalism. Theology Perplexed among the Sciences, Eugene (OR) 2001, S. 4.

[32] Vgl. Wegter-McNelly, Room to Act (wie Anm. 31), S. 299; Smedes, Beyond Barbour (wie Anm. 20), S. 246; Stoeger, Dynamic Universe (wie Anm. 29), S. 41. Mit Blick auf die Möglichkeit einer Immanenz des transzendenten Gottes wird dieser Gedanke formuliert bei Porter, By the Waters of Naturalism (wie Anm. 31), S. 41.

[33] Vgl. Wegter-McNelly, Room to Act (wie Anm. 31), S. 299; Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 56.

[34] Immerhin stellt die Annahme der kausalen Geschlossenheit der Welt, die auch der Entscheidung für einen theo-physischen Inkompatibilismus zugrundeliegt, kein mögliches Ergebnis naturwissenschaftlicher Arbeit dar, sondern allenfalls eine zusätzliche Annahme oder Voraussetzung; vgl. Plantinga, Intervention (wie Anm. 22), S. 377f.

und andererseits in seinem besonderen Handeln diese Gesetzmäßigkeiten außer Kraft zu setzen oder zu ignorieren – sofern Gott jeweils Gründe dafür hat, weshalb er so handelt.[35]

Die Ablehnung der Möglichkeit eines interventionistischen Handelns Gottes bei gleichzeitigem Festhalten an seinem besonderen Handeln führt nun dazu, dass in den naturwissenschaftlichen Theorien kausale Leerstellen gesucht werden müssen, in denen Gott handeln könnte, ohne die Naturgesetze zu verletzen, und dazu, dass diese von den Vertreter*innen des Standardmodells auch gesucht werden. Daran ist einerseits problematisch, dass die Naturwissenschaften zum letzten Richter darüber werden, wie Gott handeln kann und wie nicht.[36] Andererseits wird Gott hier zum Lückenfüller einer – eventuell noch unvollständigen – wissenschaftlichen Welterklärung. Ironischerweise wetten die Vertreter*innen der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis damit gegen den naturwissenschaftlichen Fortschritt,[37] der dazu tendiert, solche Lücken zu schließen.[38]

2.3. Eine theologische Wende

Gegen das Standardmodell, welches den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen den Vorrang einräumt, auch was mögliche Formen des besonderen Handelns Gottes angeht, regt sich vermehrt Widerstand. Ritchie spricht von einem „theological turn“[39], einer theologischen Wende. Vermehrt werden in der Debatte Modelle entwickelt, die der Theologie den Vorzug gewähren mit Blick auf Möglichkeiten der Rede von einem besonderen Handeln Gottes. Ihnen gemein-

[35] Vgl. Plantinga, Intervention (wie Anm. 22), S. 387f. Plantinga deutet die theologischen Bedenken so, dass Gott hier vorgeworfen wird, willkürlich zu handeln.
Einen guten Grund dafür, auf zweierlei Arten zu handeln, hätte Gott, wenn die Welt dadurch besser würde, wenn er bisweilen eingreifen würde. D. h. wenn die bestmögliche Welt notwendigerweise ein Eingreifen Gottes beinhalten würde. Dass dies der Fall sein kann, lässt sich zumindest nicht glaubhaft ausschließen.

[36] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 41; Smith, J. K. A., Is the Universe Open for Surprise? Pentecostal Ontology and the Spirit of Naturalism, in: Zygon 43 (2008), S. 879–896, hier S. 885.

[37] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 44.

[38] Vgl. Coulson, C. A., Science and the Idea of God, Cambridge 1958, S. 32.

[39] Ritchie, Causal Joint (wie Anm. 24), S. 361.

sam ist die Ablehnung der Vorstellung einer von Gott unabhängigen Natur, damit verbunden der Notwendigkeit eines *causal joints*, der Gegenüberstellung von *noninterventionism* und *interventionism* sowie des Inkompatibilismus (der *divine action debate*) – also der metaphysischen Grundannahmen des Standardmodells.[40]

Ritchie identifiziert hier drei Paradigmen, nach denen das Verhältnis von Gott und Natur[41] für gewöhnlich konzipiert wird: die Rede von einer doppelten Urheberschaft (*double agency*) im Anschluss an die Lehre von Erst- und Zweitursachen des Thomas von Aquin,[42] eine panentheistische[43] und eine

[40] Vgl. Ritchie, Causal Joint (wie Anm. 24), S. 361f., 367, 376f.; dies., Divine Action (wie Anm. 15), S. 193.

[41] In Anschluss an W. B. Drees ist in der Debatte auch die Rede von „theistic naturalism"; Drees, W. B., Thick Naturalism. Comments on Zygon 2000, in: Zygon 35 (2000), S. 849–860, hier S. 851. Während Drees damit den auf Thomas zurückgreifenden Ansatz bezeichnet, bezieht Ritchie diesen Begriff auch auf die weiteren Paradigmen; vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 226.

[42] Für die Darstellung und Diskussion dieses Ansatzes bei Ritchie vgl. dies., Causal Joint (wie Anm. 24), S. 368–371; dies., Divine Action (wie Anm. 15), S. 227–260. Dieser Ansatz wird in der heutigen Form u. a. vertreten bei Johnson, E. A., Does God Play Dice? Divine Providence and Chance, in: Theological Studies 57 (1996), S. 3–18; Edwards, D., How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action, Minneapolis (MN) 2010; Dodds, M. J., Unlocking Divine Action. Contemporary Science & Thomas Aquinas, Washington D.C. 2012; Silva, I., Thomas Aquinas Holds Fast. Objections to Aquinas within Today's Debate on Divine Action, in: Heythrop Journal 54 (2013), S. 658–667; ders., Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature, in: The Journal of Religion 94 (2014), S. 277–291; ders., A Cause among Causes? God Acting in the Natural World, in: The European Journal for the Philosophy of Religion 7 (2015), S. 99–114; ders., Divine Action and Thomism. Why Thomas Aquinas' Thought Is Attractive Today, in: Acta Philosophica 25 (2016), S. 65–84; Stoeger, Dynamic Universe (wie Anm. 29); ders., Describing God's Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality, in: Shults, F. L./Russell, R. J./Murphy, N. C. (Hrsg.), Philosophy, Science, and Divine Action, Leiden 2009, S. 111–139.

[43] Vgl. Ritchie, Causal Joint (wie Anm. 24), S. 371–374; dies., Divine Action (wie Anm. 15), S. 261–297. Vgl. zum Panentheismus allgemein Brierley, M. W., Naming a Quiet Revolution. The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: Peacocke, A. R./Clayton, P. (Hrsg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI) 2004, S. 1–17. Zur Anwendung mit Blick auf die *divine action debate* vgl. v. a. Knight, C. C., Theistic Naturalism and the Word Made Flesh. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, in: Peacocke, A. R./Clayton, P. (Hrsg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI) 2004, S. 48–61;

pneumatologische[44] Variante.

Vertreter*innen des ersten Ansatzes, die sich auf Thomas von Aquin berufen, sehen Gott als erste Ursache, die die natürlichen Vorgänge, die Zweitursachen, gebraucht, um durch sie und über ihre Kausalität zu handeln, so wie ein Handwerker als Erstursache Werkzeuge, die Zweitursachen, gebraucht. Ein und dasselbe Ereignis wird so ganz der Urheberschaft der Erstursache und ganz der Urheberschaft der Zweitursachen zugeschrieben, das heißt, ein und dasselbe physische Ereignis wird ganz von Gott und ganz von der Natur hervorgebracht. Im Anschluss an Austin M. Farrer ist hier die Rede von einer doppelten Urheberschaft, einer *double agency*.[45]

Vielfach wird hieran kritisiert, dass damit auch nicht klarer wird, wie genau Gott in der Welt handelt. Die Ablehnung eines *causal joints* ist bei vielen modernen Vertreter*innen verbunden mit einer Flucht ins Mysterium: Wie

Knight, C. C., The God of Nature. Incarnation and Contemporary Science, Minneapolis (MN) 2007; ders., Theistic Naturalism (wie Anm. 19); ders., Emergence, Naturalism, and Panentheism. An Eastern Christian Perspective, in: Peacocke, A. R./Clayton, P. (Hrsg.), All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century, Minneapolis (MN) 2007, S. 81–92; ders., Divine Action and the Laws of Nature. An Orthodox Perspective on Miracles, in: Buxhoeveden, D./Woloschak, G. E. (Hrsg.), Science and the Eastern Orthodox Church, Burlington (VT) 2011, S. 41–52; ders., An Eastern Orthodox Critique of the Science-Theology Dialogue, in: Zygon 51 (2016), S. 573–591. Knight hat für seinen Ansatz ganz unterschiedliche Bezeichnungen gewählt, dennoch lässt er sich dem panentheistischen Ansatz zuordnen; vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 262.

[44] Vgl. dies., Causal Joint (wie Anm. 24), S. 374–376; dies., Divine Action (wie Anm. 15), S. 298–341. Der pneumatologische Ansatz wurde vornehmlich entwickelt von J. K. A. Smith und A. Yong; vgl. Smith, J. K. A., The Spirit, Religions, and the World as Sacrament. A Responce to Amos Yong's Pneumatological Assist, in: Journal of Pentecostal Theology 15 (2007), S. 251–261; ders., Surprise (wie Anm. 36); ders., Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy, Grand Rapids (MI) 2010; Yong, A., Radically Orthodox, Reformed, and Pentecostal. Rethinking the Intersection of Post/Modernity and the Religions in Conversation with James K.A. Smith, in: Journal of Pentecostal Theology 15 (2007), S. 233–250; ders., The Spirit at Work in the World. A Pentecostal-Charismatic Perspective on the Divine Action Project, in: Theology and Science 7 (2009), S. 123–140; ders., How Does God Do What God Does? Pentecostal-Charismatic Perspectives on Divine Action in Dialogue with Modern Science, in: Smith, J. K. A./ders. (Hrsg.), Science and the Spirit. A Pentecostal Engagement with the Sciences, Bloomington (IN) 2010, S. 50–71; ders., The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination, Grand Rapids (MI) 2011.

[45] Vgl. Farrer, A. M., Faith and Speculation. An Essay in Philosophical Theology. Containing the Deems Lectures 1964, London 1967, S. 104ff.

genau Gott durch die Zweitursachen handle, lasse sich nicht ergründen.[46] Auch Ignacio Silva, der der Kritik mit einer ausführlicheren[47] Darstellung der thomasischen Konzeption des Handelns Gottes zu begegnen versucht, kann lediglich auf Analogien zu Handwerkern und Werkzeugen zurückgreifen, ohne konkret zu benennen, wie genau der transzendente, immaterielle Gott immanente, physische Vorgänge beeinflusst.

Genau hierin sieht Ritchie aber das Hauptproblem der im *theological turn* entwickelten Konzepte: Wenn Gott transzendent ist und von der immanenten Wirklichkeit der Welt ontologisch verschieden, dann muss es – wenn Gott in der Welt handelt – Berührungspunkte geben in denen der immaterielle Gott kausal auf die materielle Welt einwirkt, also *causal joints*.[48] Während nicht zu erwarten sei, dass wir dieses Wirken Gottes je vollständig werden erfassen können, dürfe man hier nicht vorschnell ins Mysterium fliehen.

Eine Konzeption vom Handeln Gottes in der Welt wird daher nicht nur darlegen müssen, wie Gott konkret in der Welt wirkt, um Ereignisse herbeizuführen, die ohne sein Wirken nicht eingetreten wären, sondern auch, wo die Grenze zu ziehen ist, an der Gottes Wirken unser verstehen übersteigt.

---

[46] A. M. Farrer selbst sieht diese Flucht ins Mysterium als notwendig an; vgl. Farrer, Faith and Speculation (wie Anm. 45), S. 62, 110; ders., Love Almighty and Ills Unlimited. An Essay on Providence and Evil, Containing the Nathaniel Taylor Lectures for 1961, London 1962, S. 95. Das findet sich u. a. auch bei Edwards, How God Acts (wie Anm. 42), S. 63; Bracken, J. A., Response to Elizabeth Johnson's 'Does God Play Dice?', in: Theological Studies 57 (1996), S. 720–730, hier S. 723. Vgl. dazu Ritchie, Causal Joint (wie Anm. 24), S. 369. Zur Kritik vgl. Polkinghorne, J., The Metaphysics of Divine Action, in: Russell, R. J./Murphy, N. C./Peacocke, A. R. (Hrsg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1995, S. 147–156, hier S. 150; ders., The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker, Princeton (NJ) 1994, S. 81f.; Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 246f.

[47] Silva unterstellt der modernen Thomas-Rezeption in der *divine action debate*, dass sie nicht die ganze Konzeption des Thomas im Blick hat. Vielmehr sehe sie Gottes Handeln nur in der – in Silvas Worten ‚statischen' – Erschaffung und Erhaltung der Zweitursachen und ihrer Wirkmächtigkeit; vgl. Silva, Aquinas Holds Fast (wie Anm. 42), S. 663. Bei Thomas gebe es aber noch die ‚dynamischen' Arten von Gottes Handeln: Er bringt die Zweitursachen erst zum Handeln entsprechend ihrer Natur und bewirkt somit einen Effekt, der ihre Natur übersteigt. Nach Silvas Darstellung gibt es bei Thomas dadurch nur *special divine action*; vgl. a. a. O., S. 663ff.

[48] Vgl. Ritchie, Causal Joint (wie Anm. 24), S. 377.

Trotz der Krise, welche der Rede von dem Handeln Gottes und der Vorsehung vielfach attestiert wird, wird in der gegenwärtigen Debatte – sowohl im naturwissenschaftlich interessierten Standardmodell als auch bei den Vertreter*innen der theologischer geprägten Entwürfe – für gewöhnlich nicht nur mit der Möglichkeit eines allgemeinen Schöpfungs- und Erhaltungshandelns Gottes gerechnet, sondern auch mit besonderen göttlichen Akten in der Geschichte. Das führt notwendig zur Beschäftigen mit einem weiteren Problemkreis, nämlich der Theodizee-Problematik. Wenn Gott prinzipiell in der Welt handeln kann – warum tut er das dann nicht (öfter)?[49]

3. Das Theodizee-Problem

Dass Leid und Übel[50] in der Welt als problematisch für den Glauben an einen theistischen Gott betrachtet werden, hat eine lange Tradition.[51] In der gegenwärtigen Debatte werden dabei vor allem sinnlose Übel[52] als problematisch betrachtet – Übel für deren Zulassung oder Herbeiführung es tatsächlich keine

[49] Vgl. Ritchie, Divine Action (wie Anm. 15), S. 59–66.

[50] Seit G. W. Leibniz wird unterschieden zwischen metaphysischen (*malum metaphysicum*), physischen oder natürlichen (*malum physicum*) und moralischen (*malum morale*) Übeln; vgl. Leibniz, G. W., Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg 1996, § 21; Stosch, K. von, Theodizee, 2., überarb. Aufl., Tübingen 2018, S. 8.

[51] Für einen Überblick vgl. Benasso, M., Das Problem des Übels, in: Viertbauer, K./Gasser, G. (Hrsg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 231–244. Für eine Übersicht der Geschichte des Theodizee-Problems vgl. Hickson, M. W., A Brief History of Problems of Evil, in: McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 3–18. Vgl. die Übersicht der Lösungsversuche bei Woudenberg, R. van, A Brief History of Theodicy, in: McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 177–191. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Theodizee-Debatte kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erfolgen. Um den Beitrag dieser Arbeit zu der Debatte zu verorten, wird im Folgenden ein Überblick zu deren aktuellen Stand gegeben.

[52] Im Englischen werden sie als *pointless evil* bezeichnet. Von rätselhaftem Übel (*inscrutable* oder *seemingly pointless evil*) spricht man dagegen, wenn die Sinnlosigkeit weder behauptet noch ausgeschlossen werden soll; vgl. Benasso, Problem (wie Anm. 51), S. 232.

moralische Rechtfertigung geben würde.[53]

3.1. Starke Unvereinbarkeitsthesen – das logische Theodizee-Problem

So argumentiert zum Beispiel John L. Mackie, dass es keine sinnlosen Übel geben dürfte, wenn es einen allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott gäbe. Denn ein allmächtiger Gott könnte jedes Übel verhindern, ein allwissender Gott würde um jedes mögliche Übel wissen und ein allgütiger Gott würde jedes *sinnlose* Übel verhindern, das er verhindern kann und von dem er weiß. Ein solcher Gott ist für Mackie daher logisch nicht mit dem Vorhandensein von sinnlosen Übeln vereinbar. Daher folgert er mit der empirischen Prämisse, dass es sinnlose Übel gibt, dass Gott nicht allmächtig, allgütig oder allwissend ist oder nicht existiert.[54] Argumente dieser Form werden als starke Unvereinbarkeitsargumente bezeichnet,[55] sofern sie die empirische Prämisse als gewiss wahr behaupten, und stellen das logische Theodizee-Problem dar.[56] Sollte die empirische Prämisse, dass es sinnlose Übel gibt – also Übel für deren Zulassung oder sogar Herbeiführung ein theistischer Gott nicht moralisch gerechtfertigt wäre – sich als gewiss wahr herausstellen, dann wäre der Glaube an einen theistischen Gott nicht rational möglich.

Gegen diese empirische Prämisse wird nicht nur in Deutschland besonders die *free will defense*[57] ins Feld geführt: Gott sei gerechtfertigt, die Möglichkeit von

---

[53] Zu den Voraussetzungen einer solchen Rechtfertigung s. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 1, S. 236.

[54] Vgl. Mackie, J. L., Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), S. 200–212, hier S. 200f. Mackie lässt an dieser Stelle allerdings die Allwissenheit Gottes außen vor.

[55] Vgl. Benasso, Problem (wie Anm. 51), S. 232.

[56] Vgl. a. a. O., S. 232f.; Hermanni, F., Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, S. 266.

[57] Benasso geht – nicht nur mit Blick auf die Debatte in Deutschland – sogar so weit zu sagen, dass „[d]er freie Wille [...] von nahezu sämtlichen Theodizee-Ansätzen in systematischer Hinsicht vorausgesetzt [wird]." (Benasso, Problem [wie Anm. 51], S. 237). Mit Blick auf die Theodizee-Debatte in Deutschland sind v. a. die Monografien von A. Kreiner und K. von Stosch zu nennen, welche beide die *free will defense* vertreten: vgl. Kreiner, A., Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, erw. Neuaufl., Freiburg im Breisgau 2005; Stosch, Theodizee (wie Anm. 50). Dagegen vertritt Hermanni eine Beste-aller-möglichen-Welten-Theodizee; vgl. besonders Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 266–279. Er wird von Benasso, Kreiner, Stosch sowie von Beckermann und Hoerster, die sich gegen die

moralischem Übel zuzulassen, da diese eine logisch notwendige Voraussetzung für eine ethisch relevante menschliche Willensfreiheit sei. Diese Willensfreiheit stelle entweder selbst ein so hohes Gut dar, dass Gott gerechtfertigt gewesen sei, das damit verbundene Risiko von Übel in Kauf zu nehmen, oder sie stelle zumindest die notwendige Voraussetzung für solche Güter dar.[58] Zentral für diesen Ansatz ist unter anderem die Annahme, dass Gottes Handeln an dem freien Handeln des Menschen seine Grenze hat: Gott könne nicht bestimmen oder festlegen, was genau Menschen tun, ohne ihre Freiheit aufzuheben. Dazu muss eine *free will defense* notwendig eine libertarische[59] Willensfreiheit voraussetzen.

Während das logische Theodizee-Problem die Nichtexistenz eines theistischen Gottes beweisen würde, genügt zu einer erfolgreichen Lösung der Aufweis, dass nicht gewiss ist, ob die empirische Prämisse – dass es sinnlose Übel gibt – wahr ist. Denn nur unter dieser Bedingung wäre die Behauptung der Existenz eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes logisch nicht möglich.

3.2. Schwache Unvereinbarkeitsthesen – das evidentielle Theodizee-Problem

Anders verhält es sich mit den sogenannten schwachen Unvereinbarkeitsargumenten:[60] Hier wird nicht die Wahrheit der empirischen Prämisse als gewiss behauptet, sondern lediglich, dass sie wahrscheinlich wahr ist, dass es vernünf-

---

theistische Position aussprechen, aber schlicht außer Acht gelassen; Literatur s. u. S. 26, Anm. 61.

[58] Vgl. als prominente Vertreter im deutschsprachigen Raum auch Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 212ff.; Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 87ff. Diese Argumentation wurde besonders von Plantinga in die moderne Debatte eingebracht; vgl. Plantinga, A. C., The Nature of Necessity, Oxford 1974, S. 165ff.

[59] Libertarisch verstandene Willensfreiheit zeichnet sich besonders dadurch aus, dass sie nicht vollständig von allen inneren und äußeren Faktoren in der Entscheidungssituation bestimmt ist. Wie sich libertarisch freie Akteur*innen entscheiden, kann daher selbst von Gott nicht festgelegt oder bestimmt werden; dazu ausführlich Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2, S. 245.

[60] Vgl. Benasso, Problem (wie Anm. 51), S. 233. Beckermann spricht vom „evidentielle[n] Problem des Übels“; Beckermann, A., Glaube, Berlin u. a. 2013, S. 112. Hermanni bezeichnet es als „empirische[s] Theodizee-Problem“; Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 315.

tig ist, ihre Wahrheit anzunehmen, oder dass man epistemisch gerechtfertigt ist, ihre Wahrheit anzunehmen. Dementsprechend wird nicht die Nichtexistenz eines theistischen Gottes behauptet, sondern lediglich, dass es vernünftig ist und dergleichen, von der Nichtexistenz auszugehen.[61] Während die Konklusion schwächer ist als bei einer starken Unvergleichbarkeitsthese, ist ein schwaches Unvereinbarkeitsargument allerdings auch weniger leicht zu entkräften.

Gegen diese Behauptung, dass es vielleicht nicht sicher ist, dass es einen theistischen Gott gibt, wohl aber vernünftigerweise anzunehmen, wenden sich Vertreter*innen des sogenannten skeptischen Theismus.[62] Sie behaupten, dass man niemals darin gerechtfertigt ist, von einem Übel anzunehmen, dass es keine moralischen Rechtfertigungsgründe für die Zulassung dieses Übels gibt.[63] Die Diskussion bewegt sich überwiegend im Bereich der Epistemologie, wobei Vertreter dieser These auf allgemeine[64] oder spezifische[65] kognitive Schwächen endlicher Erkenntnissubjekte hinweisen, sich auf einen moralischen Skeptizismus berufen[66] oder auf die Bedingung des vernünftigen epistemischen

[61] Vgl. Rowe, W. L., The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: American Philosophical Quarterly 16 (1997), S. 335–341. In Deutschland stehen Beckermann und Hoerster für diese Position; vgl. Beckermann, Glaube (wie Anm. 60), S. 151; Hoerster, N., Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem, München 2017, S. 119.

[62] Im Englischen spricht man von *skeptical theism*. Eine Einführung in die Debatte findet sich bei Senor, T. D., Skeptical Theism, CORNEA, and Common Sense Epistemology, in: McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 426–443. Einschlägige Beiträge finden sich u. a. in McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013; Dougherty, T./McBrayer, J. P. (Hrsg.), Skeptical Theism. New Essays, Oxford u. a. 2014.

[63] Vgl. Rea, M. C., Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection, in: McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 482–506, hier S. 483.

[64] Vgl. z. B. Alston, W. P., The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition, in: Philosophical Perspectives 5 (1991), S. 29–67; ders., Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, in: Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 311–332.

[65] Vgl. u. a. Bergmann, M., Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil, in: Noûs 35 (2001), S. 278–296; ders., Skeptical Theism and the Problem of Evil, in: Flint, T. P./Rea, M. C. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford u. a. 2009, S. 374–399; Rea, Skeptical Theism (wie Anm. 63).

[66] Vgl. Inwagen, P. van, The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil. A Theodicy,

Zugangs[67] (*condition of reasonable epistemic access* = CORNEA) bestehen.[68]

Alle Diskussionen um die schwächere Unvereinbarkeitsthese erübrigen sich allerdings, wenn sich das logische Theodizee-Problem nicht lösen lässt. Das wäre dann der Fall, wenn die *free will defense* scheitern und keine geeignete Alternative bestehen würde. Zweifel an der Möglichkeit der *free will defense* werden dabei angesichts der Entwicklungen in der Debatte um die menschliche Willensfreiheit immer drängender.

in: Philosophical Topics 16 (1988), S. 161–187; Inwagen, P. van, The Problem of Evil, in: Wainwright, W. J. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford u. a. 2005, S. 188–219; Sullivan, M., Peter van Inwagen's Defense, in: McBrayer, J. P./Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 396–410.

[67] Vgl. Wykstra, S. J., The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering. On Avoiding the Evils of 'Appearance', in: International Journal for Philosophy of Religion 16 (1984), S. 73–93; ders., Rowe's Noseeum Arguments from Evil, in: Howard-Snyder, D. (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 126–150; ders., CORNEA, Carnap, and Current Closure Befuddlement, in: Faith and Philosophy 24 (2008), S. 87–98; Wykstra, S. J./Perrine, T., Foundations of Skeptical Theism. CORNEA, Core, and Conditional Probabilities, in: Faith and Philosophy 29 (2012), S. 87–98; Howard-Snyder, D., The Argument from Inscrutable Evil, in: ders. (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 286–310; ders., On Rowe's Argument from Particular Horrors, in: Clark, K. J. (Hrsg.), Readings in the Philosophy of Religion, 2. Aufl., Peterborough (ON) u. a. 2008, S. 350–360; ders., Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism, in: Kvanvig, J. L. (Hrsg.), Oxford Studies in Philosophy of Religion, Bd. 2, Oxford u. a. 2009, S. 17–57.

[68] Vgl. Benasso, Problem (wie Anm. 51), S. 239.

4. Die Kompatibilismus-Debatte um die menschliche Willensfreiheit

Was genau Willensfreiheit meint, bleibt in der Debatte relativ unklar.[69] Für gewöhnlich werden aber eine Anzahl von notwendigen Bedingungen genannt, die erfüllt sein müssen, damit überhaupt von Willensfreiheit gesprochen werden kann. So identifiziert Kane als notwendige Voraussetzungen für Willensfreiheit das Vorhandensein alternativer Handlungsmöglichkeiten oder, dass man anders hätte handeln können, und darüber hinaus, dass die Quelle unserer Handlungen in uns selbst liegt und wir die Kontrolle darüber haben.[70] Um frei zu sein müssen Akteur*innen auch anders handeln können, als sie es tun. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ein Großteil der Diskussion um die Willensfreiheit sich um die Frage dreht, ob Willensfreiheit mit Determinismus kompatibel ist – die Kompatibilismus-Debatte –, denn, wenn der Determinismus gilt, dann ist es unmöglich, dass andere Ereignisse eintreten als die tatsächlich geschehenden. Wenn der Determinismus gilt, dann ist es nicht möglich, dass Menschen anders handeln, als sie es tun.

In der Frage nach der Kompatibilität von Willensfreiheit und Determinismus gibt es auf beiden Seiten Vertreter*innen einer Willensfreiheit. Kompatibilist*innen vertreten die Ansicht, dass Determinismus mit Willensfreiheit vereinbar ist. Libertarier*innen sind anderer Ansicht: Für sie ist der Indeter-

[69] Auch die Debatte um die Willensfreiheit hat einer sehr lange Tradition und hat sich in den letzten Jahrzehnten immer weiter ausdifferenziert. Ein vollständiger Überblick ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig. Einführende Darstellungen finden sich u. a. bei Williams, C., Free Will and Determinism, Indianapolis (IN) 1980; Trusted, J., Free Will and Responsibility, Oxford 1984; Vesey, G./Flew, A., Agency and Necessity, Oxford 1987; Thornton, M., Do We Have Free Will?, New York (NY) 1990; Honderich, T., How Free Are You?, Oxford 1993; Felt, J., Making Sense of Your Freedom, Ithaca (NY) 1994; Dilman, I., Free Will. An Historical and Philosophical Introduction, London 1999; Ekstrom, L. W., Free Will. A Philosophical Study, Boulder (CO) 2000; Kane, R., A Contemporary Introduction to Free Will, Oxford 2005; ders., Introduction. The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2), in: ders. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 3–35; Campbell, J. K., Free Will, Cambridge 2011; Mawson, T. J., Free Will. A Guide for the Perplexed, London 2011.

[70] Vgl. Kane, Introduction (wie Anm. 69), S. 5, 9f. Die erste Bedingung wird auch *alternate-possibilities-* (= AP), *could-have-done-otherwise-* oder *avoidability*-Bedingung sowie *principle of alternate possibilities* (= PAP) genannt; vgl. a. a. O., S. 9; Steward, H., Fairness, Agency and the Flicker of Freedom, in: Noûs 43 (2009), S. 64–93, hier S. 64.

minismus eine notwendige Voraussetzung für Willensfreiheit. Menschen, die einen Kompatibilismus ablehnen, werden als Inkompatibilist*innen bezeichnet.

4.1. Anders-handeln-Können

Inkompatibilist*innen begründen ihre Ansicht grundlegend damit, dass es in einer determiniert verfassten Welt nicht möglich ist, dass Menschen anders handeln, als sie es tun. Daraus folgern sie, dass Menschen nicht anders handeln können, als sie es tun. Damit werde die erste Bedingung für Willensfreiheit, die Hätte-anders-handeln-können-Bedingung, nicht erfüllt. Es ist beachtenswert, dass hier zumindest implizit eine Gleichsetzung von Möglichkeit und Können erfolgt: Wenn es möglich ist, dass ein Akteur etwas Bestimmtes tut, dann kann er es tun. Zumindest wird die Möglichkeit als notwendige Bedingung für Können behauptet: Nur wenn es möglich ist, dass Akteur*innen etwas Bestimmtes tun, dann können sie es auch tun.

Gegen dieses Verständnis von Können werden in der Kompatibilismus-Debatte einige alternative Bestimmungen des Begriffs ‚Können' vorgeschlagen, die diese notwendige Bedingung nicht teilen. Darüber, ob dieses Unternehmen erfolgreich ist, herrscht Uneinigkeit, sodass hier von mehreren Teilnehmenden der Debatte eine Patt-Situation attestiert wird.[71]

Einen Versuch, die Notwendigkeit alternativer Handlungsmöglichkeiten – zumindest mit Blick auf menschliche Verantwortung – zu umgehen, hat Frankfurt unternommen.[72] Er entwickelte ein Beispiel, in dem ein Akteur, Jones, *de facto* nicht anders handeln kann, als von einem anderen, Black, beabsichtigt. Black hat hier die Möglichkeit Jones zu zwingen, die beabsichtigte Handlung zu vollziehen, bleibt aber untätig sofern Jones diese Handlung aus freien Stücken selbst vollzieht. Solange Black untätig ist, kann er auf die Freiheit und Verantwortlichkeit von Jones keinen Einfluss haben, obwohl Blacks bloßes Vorhandensein nach Frankfurt dazu führt, dass Jones keine alternativen

[71] Vgl. z. B. Kane, R., Rethinking Free Will. New Perspectives on an Ancient Problem, in: ders. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 381–404, hier S. 383.

[72] Vgl. Frankfurt, H. G., Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: The Journal of Philosophy 66 (1969), S. 829–839.

Handlungsmöglichkeiten besitzt. Mit diesem Beitrag zur Debatte hat Frankfurt eigenen Diskussionsstrang initiiert, in dem vor allem darüber diskutiert wird, ob in diesem Beispiel tatsächlich keine alternativen Möglichkeiten vorhanden sind und ob Jones hier tatsächlich für seine Entscheidung verantwortlich gemacht werden kann oder nicht.[73]

4.2. Spontaneität und *bypassing*-Befürchtungen

Den stärksten Ausdruck der inkompatibilistischen Behauptung, dass Determinismus Willensfreiheit ausschließt, stellt das Konsequenzargument dar, das die gegenwärtige Kompatibilismus-Debatte stark prägt. In diesem Argument wird das Unvermögen die Naturgesetze und vorausgehende Weltzustände zu beeinflussen übertragen auf die eigenen Entscheidungen und Handlungen: Genauso wenig wie Akteur*innen die Naturgesetze und einen beliebigen Weltzustand vor ihrer Geburt in der Hand hätten, hätten sie ihre eigenen Entscheidungen und Handlungen in der Hand – immerhin würden diese durch die Naturgesetze und einen beliebigen Weltzustand zum Beispiel vor der Geburt des Akteurs vollständig bestimmt. Eine kompatibilistische Konzeption von Willensfreiheit wird damit als wertlos oder zumindest gegenüber einer libertarischen als weniger wertvoll betrachtet, da Akteur*innen hier ihre eigenen Handlungen und Entscheidungen nicht in der Hand hätten.

Tatsächlich werden in der Debatte eine Vielzahl an Variationen des Konsequenzarguments hervorgebracht, die das Nicht-in-der-Hand-Haben jeweils unterschiedlich formulieren. Insgesamt scheint der Schluss zu sein, dass wenn die Naturgesetze und ein vorausgehender Weltzustand der hinreichende Grund dafür sind, dass Akteur*innen so und nicht anders handeln, dass diese Akteur*innen dann nicht selbst der hinreichende Grund dafür sind. Anders gesagt, dass sie nicht Quelle und Urheber*innen ihrer Handlungen sind, mit Blick auf ihre Entscheidungen und Handlungen also umgangen werden, wodurch die zweite notwendige Bedingung für Willensfreiheit nicht erfüllt werden würde.[74]

[73] Für eine ausführlichere Darstellung und Diskussion s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 3.3, S. 215.

[74] Kane nennt das Konsequenzargument zwar im Kontext der Diskussion um die Bedingung

In den 2000er Jahren wurde die Kompatibilismus-Debatte ergänzt um empirische Erhebungen zu der Frage, ob tatsächlich kompatibilistische oder inkompatibilistische Intuitionen in der Bevölkerung vorherrschen und wie diese jeweils zu erklären wären. Mit Blick auf die inkompatibilistischen Intuitionen legen Studien den Schluss nahe, dass sie sich überwiegend sogenannten *bypassing*-Befürchtungen verdanken, also der Befürchtung, dass Akteur*innen beim Zustandekommen ihrer Entscheidungen gewissermaßen umgangen werden, wenn diese Entscheidungen bereits vor ihrer Geburt feststehen, wie das im Determinismus der Fall ist. Diese Befürchtung ist unberechtigt, kann aber eventuell auch hinter der Ablehnung des Kompatibilismus durch manche Inkompatibilist*innen stehen.

5. Thematische Abgrenzung

Die drei Debatten um menschliche Willensfreiheit, die Theodizee und das Handeln Gottes in der Welt sind inhaltlich stark miteinander verbunden. Welche Festlegungen in einer dieser Debatten getroffen werden, hat Auswirkungen auf die Möglichkeit von Positionen in den anderen Debatten.

Wird zum Beispiel mit Blick auf die Willensfreiheit eine libertarische Position vertreten, dann kann mit Blick auf das Theodizee-Problem eine *free will defense* vertreten werden. Damit sind menschliche freie Taten aber auch dem Handeln Gottes entzogen. Gott kann sie nicht hervorbringen oder vorhersehen, sondern nur auf sie reagieren.

Wenn sich allerdings herausstellen sollte, dass die libertarische Position keine höherwertigere oder sogar eine minderwertigere Willensfreiheit darstellt als die kompatibilistische, dann ist es nicht mehr möglich, eine *free will defense* zu vertreten. Dann muss davon ausgegangen werden, dass Gott – damit er allgütig bleibt – keine libertarisch freien Wesen erschaffen hat. Ansonsten wäre er das Risiko des Leides eingegangen ohne einen höheren Wert erreichen

alternativer Handlungsmöglichkeiten, die hinter dem Konsequenzargument liegende Intuition scheint allerdings eher auf der Ebene der Befürchtung zu liegen, dass Akteur*innen beim Zustandekommen ihrer Entscheidungen gewissermaßen nicht beteiligt sind. Dazu ausführlicher s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 5.3, S. 230.

zu können als er – über eine kompatibilistische Willensfreiheit – auch ohne Risiko hätte erreichen können. Wenn dann aber davon ausgegangen werden muss, dass die Welt determiniert und Menschen auf kompatibilistische Weise frei sind – wenn sie überhaupt frei sind –, dann kann mit Blick auf das Handeln Gottes ausgesagt werden, dass es nicht an freien menschlichen Taten und Entscheidungen seine Grenze hat. Dann muss ein Vorherwissen und eine Vorherbestimmung von freien Akten behauptet werden. Dann muss von einer Vorsehung Gottes ausgegangen werden.

Damit ist die Kompatibilismus-Debatte und hier besonders die Frage nach der Wertigkeit eines libertarischen freien Willens von entscheidender Bedeutung hinsichtlich der Theodizee-Debatte und der *divine action debate*.

Zwei der Hauptursachen für die Krise der Vorsehungslehre, die Freiheit und Eigenständigkeit des menschlichen Subjekts sowie die Schreckenserfahrungen des 20. Jahrhunderts, münden also in die Kernfrage: In welchem Verhältnis stehen menschliches und göttliches Handeln zueinander? Anders gefragt: Findet Gottes Freiheit an der menschlichen Freiheit ihre Grenze oder kann Gott auch freie menschliche Entscheidungen bestimmen? Geht er in der Erschaffung freier Geschöpfe das Risiko ein, dass sie ihre Freiheit missbrauchen, oder lässt sich Freiheit ohne dieses Risiko begreifen? Ersteres würde die libertarische Willensfreiheit voraussetzen, welche in den letzten Jahrzehnten in der philosophischen Debatte um menschliche Freiheit stark in Bedrängnis geraten ist. Bei letzterem stellt sich allerdings als Konsequenz die Frage, ob es nicht logisch widersprüchlich ist, dass ein allgütiger, allwissender und allmächtiger Gott solch schlimme Ereignisse und schändliche freie Taten vorherbestimmt, wie wir sie in unserer Welt beobachten. Die Frage nach dem Wesen menschlicher Freiheit und das logische Theodizee-Problem sind untrennbar miteinander verbunden. Die neueren Debatten, zu denen sich diese Arbeit in Beziehung setzen wird, sind dementsprechend in erster Linie die Kompatibilismus-Debatte um menschliche Freiheit und im Anschluss daran die Debatte um die Theodizee. Der Schwerpunkt wird dabei auf die Debatte um die Willensfreiheit gesetzt, da die Ergebnisse hier Konsequenzen haben für manche prominente Theodizee-Ansätze. Das hat wie gezeigt Auswirkungen auf die *divine action*

debate. Zu dieser vielfältige Bezüge herzustellen, fällt allerdings nicht mehr in den Umfang dieser Arbeit.

II. Die Vorsehungslehre von Melchior Leydecker

Der Zusammenhang zwischen den Debatten um Willensfreiheit und um die Theodizee zeigt sich auch in den Texten Leydeckers und darin, welcher zeitgenössischen Kritik er sich mit seiner Vorsehungslehre ausgesetzt sah. Das Verhältnis menschlichen und göttlichen Handelns wurde zu seiner Zeit über den Gedanken des *concursus* (()Mitwirkung) beschrieben: Ein und dieselbe Tat verdanke sich sowohl ganz menschlicher als auch göttlicher Urheberschaft. Dieser Zusammenhang wird ausgehend von Molina sowohl bei katholischen als auch bei lutherischen Theolog*innen als *concursus simultaneus* gedeutet. Hier wird Gottes Handeln als notwendige, aber nicht als hinreichende Bedingung menschlichen Handelns verstanden: Gott stattet den Menschen mittels eines allgemeinen Einflusses mit allem aus, was er zum Handeln benötigt. Es ist aber der Mensch, der diesen allgemeinen Einfluss mittels seiner Indifferenzfreiheit[75] zu dieser oder jener konkreten Tat gebraucht. Auf reformierter Seite wird diese Lehre verworfen. Gottes Handeln ist hier nicht nur die notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung menschlicher Taten: Aus seinem Mitwirken folgt notwendig die konkrete Tat des Menschen. An Leydecker ist besonders interessant, wie er die zeitgenössische *concursus*-Lehre begrifflich und gedanklich konkretisiert: Gottes Mitwirken muss bei ihm als *vorausgehende* Mitwirkung (*praecursus*) verstanden werden. Gottes Mitwirkung an einer freien Tat des

[75] Die zeitgenössischen Autoren bezeichneten als Indifferenzfreiheit die Ansicht, dass die Freiheit des Menschen in dem Vermögen bestehe, unter denselben inneren und äußeren Umständen, so oder anders oder nicht zu handeln. In den heutigen Debatten ist dieser Begriff nicht mehr gebräuchlich. Diese Auffassung wird vielmehr im Rahmen libertarischer Modelle vertreten. Mit Blick auf das wesentliche Merkmal, nämlich die Indeterminiertheit der Entscheidung, unterscheidet sich eine libertarische Freiheit nicht von der traditionellen Indifferenzfreiheit. Dennoch würde eine Gleichsetzung dieser Begriffe einen Anachronismus darstellen. In dieser Arbeit wird daher in der Darstellung Leydeckers und seiner Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Positionen der Begriff ‚Indifferenzfreiheit' gebraucht, während in der Darstellung von heutigen Positionen und in der Auseinandersetzung mit ihnen der heute gebräuchliche Begriff der libertarischen Willensfreiheit verwendet wird.

Menschen gehe der menschlichen Tätigkeit voraus und lege sie in einer Art und Weise fest, welche die Freiheit der Tat nicht aufhebe. Leydecker vertritt mit Blick auf menschliche Freiheit eine Position, die den kompatibilistischen Entwicklungen in den heutigen Debatten um die Willensfreiheit nahe kommt. Er begreift das Verhältnis vom Handeln Gottes und dem seiner Geschöpfe wie Thomas von Aquin als Verhältnis der Erstursache zu den Zweitursachen. Gleichzeitig entwickelt er seine Lehre von der Vorsehung, von Gottes nach außen gerichtetem Handeln, sehr stark entlang dem Gedanken der Schöpfung. Gottes Lenkung und besonderen Taten in der Geschichte geschehen über schöpferisches Wirken (*creatio*): durch die Erschaffung (*creatio prima*) der Welt und der Naturgesetze sowie deren fortdauernde Erhaltung (*creatio continua*), welche im *praecursus* auch Einfluss haben kann auf freie menschliche Entscheidungen. Im Bereich seiner Vorsehungslehre verbindet Leydecker also die drei Themenbereiche Gottes Handeln in der Natur, Geschichte als Gottes Handeln oder Menschenwerk und Theodizee miteinander. Eine Beschäftigung mit seiner Vorsehungslehre könnte daher Impulse dafür geben, diese drei Debatten stärker miteinander zu verbinden. So sieht auch Stosch ein Forschungsdesiderat darin, die beiden Themen Handeln Gottes und Theodizee stärker gemeinsam zu bedenken,[76] was über die Bewertung der *free will defense* notwendig eine Verbindung mit der Kompatibilismus-Debatte miteinschließt. Ob mit dem Verweis auf die Schöpfung – modern gesprochen gewissermaßen als *causal joint* – die an der thomasischen Konzeption vielfach kritisierte Flucht ins Mysterium mit Blick auf die genaue Wirkweise der Erstursache vermeiden lässt, wird zu prüfen sein.

1. Quellenlage

Die Darstellung Leydeckers kann auf einer breiten Quellenlage fußen, denn Leydecker befasst sich literarisch ungewöhnlich breit und vielseitig mit der Vorsehungslehre. Viele seiner Werke sind nicht nur gedruckt sondern auch digitalisiert verfügbar. Leydecker hat seine Werke überwiegend auf Latein

[76] Vgl. Stosch, Literaturbericht (wie Anm. 9), Sp. 107.

verfasst. Nur wenige seiner Werke hat er auf Niederländisch verfasst oder ins Niederländische übersetzt. Moderne Übersetzungen eines Werkes finden sich nicht – weder ins Deutsche noch in eine andere Sprache. Wo Leydecker in dieser Arbeit zitiert wird, wird wie bei anderen fremdsprachigen Zitaten der ursprüngliche Text angeführt und auch eine eigene Übersetzung geboten, um offenzulegen, wie das Zitat jeweils interpretiert wird.

In der folgenden Übersicht werden die Quellen berücksichtigt, in denen er sich ausführlich mit der Vorsehungslehre beschäftigt.

An erster Stelle steht Leydeckers Dissertation „De Providentia Dei“ vom 4. Juli 1675.[77] In dieser Dissertationsschrift entwickelt und diskutiert Leydecker seine Vorsehungslehre. Er leitet sie aus der Existenz Gottes ab, klärt mögliche Missverständnisse und verteidigt sie gegen verschiedene Einwände. Seine Dissertation ermöglicht einen guten Überblick und Einstieg in grundlegende Züge seiner Theologie und Vorsehungslehre. Auch finden sich hier bereits Ausführungen zu den zwei hauptsächlichen Streitfragen seiner Zeit mit Blick auf die Vorsehungslehre: Die Frage nach menschlicher Freiheit im Rahmen einer Vorsehung und die Frage, ob Gott auf dem Hintergrund einer reformierten Vorsehungslehre nicht *auctor peccati* sei, der Urheber der Sünde.

Eine ähnliche Form der Darstellung findet sich in Leydeckers Werk „Veritas Euangelica Triumphans“[78] (1688). Hier bildet die Darstellung der Vorsehungslehre den krönenden Abschluss von Leydeckers dem Anspruch nach dogmengeschichtlichen Abhandlung verschiedener, für die reformierte Theologie wesentlicher, Themen.[79]

In seiner „Medulla Theologica“[80] (1683) stellt Leydecker seine Vorsehungs-

[77] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3).

[78] Ders., Veritas Euangelica Triumphans. De Erroribus quorumvis Saeculorum, Opus Historico-Theologicum, In Duos Tomos distributum: Quo Principia Fidei Reformatae demonstrantur, Origines Errorum ostenduntur, et Doctrina de Oeconomia S. S. Trinitatis in Salutis negotio fuse explicatur et defenditur. Opera et Studio Melchioris Leydeckeri S. S. Theol. Doct. et Profess, Trajecti ad Rhenum 1688.

[79] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VIII.

[80] Ders., Medulla Theologica. Concinnata Ex Scriptis Celeberrimorum Virorum, Gisberti Voetii, Joh. Hoornbeeck, Andr. Essenii. Atque exornata Consensu et Testimoniis Doctiss. Theologorum, quorum Opera Bibliothecam Studiosae Iuventutis queant constituere. Cura

lehre im Überblick dar. Sie bietet in ihrem Kapitel über die Vorsehung[81] eine Kurzform des Textes seiner „Synopsis Theologiae Christianae“[82] (1689), welche gewissermaßen eine Dogmatik darstellt. Leydecker geht hier ein auf die Frage nach der Existenz Gottes,[83] die ewige Vorsehung – das Dekret –,[84] und die tätige Vorsehung.[85] Auch findet sich hier eine Entfaltung von Leydeckers Sündenlehre,[86] welche in der Frage nach der Urheberschaft Gottes mit Blick auf die Sünde relevant ist. In der „Medulla Theologica“ und der „Synopsis Theologiae Christianae“ wird die Vorsehungslehre systematisch dargestellt. Sie wird aber – anders in seiner Dissertation oder in der „Veritas Euangelica Triumphans“ – nicht entwickelt oder ausführlich begründet, auch die Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen haben hier einen deutlich geringeren Umfang.

Dagegen geht Leydecker in seiner „Fax Veritatis“[87] (1677) ganz auf die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Meinungen in Spezialfragen ein. Hier werden damals strittige Glaubensfragen erörtert und einzelne Punkte seiner Vorsehungslehre vertieft. Allerdings liefert sie keine zusammenhängende Darstellung des Themas. In ähnlicher Weise findet sich in der an den zweiten Band seiner „Historia Ecclesiae Africanae Illustrata“[88] (1690) angehängten

et Studio M. Leideckeri, Ultrajecti 1683.

[81] Vgl. Leydecker, Medulla Theologica (wie Anm. 80), cap. VII.

[82] Ders., Synopsis Theologiae Christianae. Libris VII. comprehensa, qua Fides Reformata accurata Synthesi exponitur et demonstratur, Errores refutantur, solitaque Theologorum Methodus exornatur. Adjecta est Epistola De facillima lectione Textus Hebraici absque Punctis et Vocalibus, Trajecti ad Rhenum 1689.

[83] Vgl. a. a. O., lib. I, cap. V.

[84] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I.

[85] Die Darstellung der tätigen Vorsehung findet sich in den Kapiteln zur dinglichen Vorsehung und zur moralischen Vorsehung; vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI; a. a. O., lib. II, cap. VII.

[86] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. II; a. a. O., lib. III, cap. III, mit Blick auf die Sünde Adams und Evas.

[87] Ders., Fax Veritatis. Seu Exercitationes ad Nonnullas Controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur. Multa ex Parte Theologico-Philosophicae. Praefixa est praefatio de statu Belgicae Ecclesiae, et suffixa dissertatio de Providentia Dei, Lugduni Batavorum 1677.

[88] Ders., Historia Ecclesiae Africanae Illustrata. Qua Ecclesiae Africanae Origo, Status, variaque illius Fata et Interitus exponuatur, et De illius Principiis, Fide, Cultu, Libertate, et Pugna praecipue cum Schismaticis Donatictis disceritur Pro Ecclesiae Reformatae Veritate et

„Dissertatio Quarta Historico-Theologica de Stoicorum Fato & Epicureorum Fortuna“[89] eine sehr tiefgehende und breite Auseinandersetzung mit den damaligen zwei Hauptkonkurrenten seiner Vorsehungslehre: Dem Fatalismus der Stoa und der epikureischen Ablehnung eines unabänderlichen Schicksals. Eher nebensächlich mit Blick auf die Vorsehungslehre ist „De Historia Jansenismi“[90] (1695). Leydecker stellt hier die Ansichten des Cornelius Jansenius dar und setzt sich damit auseinander. Hier finden sich nur vereinzelte Äußerungen zur Vorsehung.

Die ergiebigsten Texte mit Blick auf eine systematische Entfaltung, Begründung und Diskussion der Vorsehungslehre finden sich neben seiner Dissertation also in seinen Schriften „Veritas Euangelica Triumphans“, „Synopsis Theologiae Christianae“ und „Fax Veritatis“.

Leydecker hat die Vorsehungslehre allerdings nicht nur entwickelt, dargestellt und diskutiert. Vielmehr prägt seine konkrete Vorstellung von der Vorsehung auch seine Herangehensweise an andere theologische Topoi. So deutet er in seiner Darstellung der Geschichte des Volkes Israel bis zur Staatenteilung[91] die Ereignisse der biblischen Erzählungen explizit als Wunder der göttlichen Vorsehung. In ähnlicher Weise setzt Leydecker auch in „Vis Veritatis“[92] (1679)

Libertate. Adjectae Sunt Digressiones, quibus de Schismate Donatistico, Libertate Ecclesiae Africanae, Praescriptionibus et Methodis Papistarum, Persecutionibus, Gentilium fato et fortuna in Christianismum introductis, disseritur, Ultrajecti 1690.

[89] Leydecker, M., Dissertatio Quarta Historico-Theologica de Stoicorum Fato & Epicureorum Fortuna. In Christianismum introductis, per Scientiam Mediam & negationem Praescientiae futurorum contingentium, in: ders., Historia Ecclesiae Africanae Illustrata, Ultrajecti 1690.

[90] Ders., De Historia Jansenismi. Libri VI. Quibus De Cornelii Jansenii Vita et Morte, nec non De Ipsius et Sequacium Dogmatibus disseritur, Trajecti ad Rhenum 1695.

[91] Vgl. ders., De Republica Hebraeorum. Libri XII. Quibus De Sacerrima Gentis Origine et Statu in Aegypto; de Miraculis Divinae Providentiae in Reipublicae constitutione; de Theocratia; de Illius Sede et Civibus; de Regimine Politico; de Religione Publica et Privata disseritur. Porro Antiquitates Judaeorum Verae ostenduntur et falsae corriguntur; Historia V.T. exponitur; Fabulosae Origines Gentium, Aegyptiorum, Phoeniciorum, Arabum, Chaldaerum, Graecorum et Romanorum referuntur: Subjicitur Archaeologia Sacra, Qua Historia Creationis & Diluvii Mosaica contra Burneti profanam Telluris Theoriam asseritur, Amstelaedami 1704.

[92] Ders., Vis Veritatis. Seu Disquisitionum Ad Nonnullas Controversias, quae hodie in Belgio potissimum moventur, De Oeconomia Foederum Dei Libri Quinque. Suffixa est Authoris Oratio Inauguralis Ut Et Johannis Voet, J.U.D. et Profess. Ultrajectini Epistola ad Amicum

seine Vorsehungslehre mit dem biblisch geschilderten Heilshandeln Gottes in der Geschichte in Beziehung. In „De Veritate Religionis Reformatae Seu Euangelicae“[93] (1677) expliziert Leydecker die Vorsehung als trinitarisches Handeln Gottes in der Weltgeschichte zum eschatologischen Heil. Diese Werke beschäftigen sich stärker mit den biblischen Erzählungen.

Betrachtet man den Zeitraum der Veröffentlichung, die Menge und die Art der angeführten Werke, lässt sich festhalten, dass Vorsehung ein Thema ist, mit dem sich Leydecker weit über seine Dissertation hinaus in vielfältiger Weise beschäftigt hat. Seine Position hat sich dabei im Großen und Ganzen nicht verändert. Er hat sie allerdings in der Auseinandersetzung mit anderen Theologen in Detailfragen präzisiert.

2. Stand der Forschung

Im Rahmen der aufkommenden Erforschung der reformierten Orthodoxie in den Niederlanden ist auch Leydecker in den Blick wissenschaftlicher Forschung geraten. So findet sich zum allgemeinen Aufbau seiner Theologie die 2013 erschienene Dissertation von Pieter C. Hoek, welche sich auch sehr knapp mit der Vorsehungslehre Leydeckers befasst.[94] Von ihm stammt auch eine Analyse von Leydeckers theologischer Ausrichtung, in der er auch Theologen identifiziert, die Leydecker rezipiert und weiterentwickelt – besonders Augustinus, Thomas Bradwardinus und Francesco Turrettini.[95] Auch in der 2010

---

de Petri Allingae Praefatione Erotematum Decadibus praemissa, Trajecti ad Rhenum 1679.

[93] Leydecker, M., De Veritate Religionis Reformatae Seu Euangelicae. Libri VII. Quibus Doctrina Christiana de Oeconomia S. S. Trinitatis in Negotio Salutis Humanae explicatur, et Reformata Fides ex certis Principiis, in Verbo Dei Revelatis, congruo nexu demonstratur et defenditur, Trajecti ad Rhenum 1688.

[94] Vgl. Hoek, P. C., Melchior Leydecker (1642-1721). Een onderzoek naar de structuur van de theologie van een gereformeerd scholasticus (Dissertation), Amsterdam 2013, S. 203–210, 216–235.

[95] Vgl. ders., Melchior Leydecker (1642-1721). Reformed Scholasticism of a Catholic Character in Calvin's Footsteps, in: Church History and Religious Culture 91 (2011), S. 193–201. Hoek charakterisiert Leydecker zutreffend als reformierten Theologen, der scholastisches Gedankengut breit rezipiert.

von J. Martin Bac veröffentlichten Monografie[96] werden Teile von Leydeckers Theologie dargestellt, seiner Vorsehungslehre allerdings nur knappe fünf Seiten gewidmet.[97] In der ebenfalls 2010 erschienenen Monografie „Reformed Thought on Freedom“ findet Leydecker dagegen keine Erwähnung.[98] Es wird aber der theologie-geschichtliche Hintergrund erarbeitet, vor dem Leydecker seine Position entwickelt.[99] Zu Leydeckers Vorsehungslehre, die in der zeitgenössischen Debatte neue Impulse setzte und von den Größen seiner Zeit Beachtung fand und – auf reformierter Seite – stark gelobt wurde, findet sich mithin noch keine dezidierte Arbeit.

3. Darum Leydeckers Vorsehungslehre

Für eine Beschäftigung mit Leydeckers Vorsehungslehre mit Blick auf die modernen Debatten um Willensfreiheit und Theodizee sprechen daher gleich mehrere Gründe: Inhaltlich ist an ihm interessant, wie er aus theologischen Gründen eine Position mit Blick auf menschliche Willensfreiheit entwickelt, die in der philosophischen Debatte der letzten Jahrzehnte mehr und mehr Verbreitung gefunden hat, die in der gegenwärtigen, deutschsprachigen Theologie zugunsten der *free will defense* aber überwiegend abgelehnt wird,[100] nämlich eine kompatibilistische. Er arbeitet mit der thomasischen Unterscheidung von Erst- und Zweitursachen und kann so nicht nur mit Blick auf menschliche Freiheit, sondern auch mit Blick auf das Handeln Gottes in und durch die Naturgesetze einen Kompatibilismus vertreten, der in der *divine action debate* häufig zu Unrecht abgelehnt wird. Es ist zu erwarten, dass seine starke Verbindung von Vorsehungshandeln Gottes und Schöpfung eine größere Klarheit mit

[96] Vgl. Bac, J. M., Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza, Leiden u. a. 2010.

[97] Vgl. a. a. O., S. 63–67.

[98] Vgl. Asselt, W. J. van/Bac, J. M./Velde, R. T. te (Hrsg.), Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology, Grand Rapids (MI) 2010.

[99] So werden jeweils die Gedanken zur Willensfreiheit seines Lehrers Voetius (vgl. a. a. O., S. 145–170), von Turrettini (vgl. a. a. O., S. 171–200) und des von Leydecker mehrfach zitierten F. Gomarus (vgl. a. a. O., S. 127–144) erarbeitet.

[100] Eine Ausnahme stellt z. B. Hermanni dar; vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56); ders., Metaphysik. Versuche über letzte Fragen, unv. Studienausg., Tübingen 2012.

Blick auf die konkrete Wirkweise der Erstursache ermöglicht, als sie derzeit bei den Vertreter*innen des thomasischen Ansatz in der *divine action debate* zu erkennen ist. Seine Rede vom Handeln Gottes als Vorsehung ermöglicht es, eine Konzeption vom Handeln Gottes zu entwickeln, welche die drei relevanten Debatten um den Kompatibilismus, das Handeln Gottes und die Theodizee in angemessener Weise miteinander verbindet.

Während nun der theologie-geschichtliche Hintergrund seines Denkens und auch Leydecker selbst gegenwärtig mehr in den Fokus internationaler Forschung geraten sind, ist seine Vorsehungslehre, in der sein kompatibilistischer Ansatz eine wesentliche Rolle spielt und zum Tragen kommt, bisher nur unzureichend erforscht. Gleichzeitig bieten seine außerordentlich breite literarische Befassung mit diesem Thema und die gute Zugänglichkeit der Quellen – wenn bisher auch leider nicht in deutscher Sprache – die besten Voraussetzungen für eine solche Forschungsarbeit.

III. Aufbau und Ergebnisse der Arbeit

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird geprüft, inwiefern sich aus Leydeckers Umgang mit dem Thema Impulse und Gedanken gewinnen lassen, die sich gewinnbringend mit den heutigen Debatten um menschliche Freiheit und um die Theodizee in Beziehung setzen lassen können. Dabei geht es konkret darum, wie Leydecker das Handeln Gottes in seiner Vorsehungslehre konzipiert und wie er begründet, dass er eine menschliche Freiheit annimmt, obwohl er die menschlichen Taten als von Gott festgelegt betrachtet. Daran anschließend werden dann von Leydeckers Konzeption ausgehend Beiträge zur Kompatibilismus-Debatte und zum logischen Theodizee-Problem entwickelt.

In Teil B dieser Arbeit wird dazu zunächst Leydeckers Vorsehungslehre im Zusammenhang dargestellt und mit Blick auf die Fragestellung analysiert. Dabei kommt nicht nur der Aufbau seiner Vorsehungslehre in den Blick, sondern auch, wie er seine Annahme einer Vorsehung überhaupt erst begründet und wie er seine Vorsehungslehre gegen seine zeitgenössischen Kritiker verteidigt. Sowohl seine Begründung der Vorsehungslehre als auch ihre Verteidigung

gewähren tieferen Einblick in die Kernfrage, wie genau er sich das Handeln Gottes vorstellt und weshalb er eine menschliche Freiheit annimmt.

Daher wird in Kapitel I zunächst darauf eingegangen, wie Leydecker seine Vorsehungslehre begründet. Das geschieht bei ihm auf vielfältige Weise. Die Arbeit beschränkt sich hier auf die Darstellung derjenigen Begründungszusammenhänge, die einen tieferen Einblick in Leydeckers Konzeption erlauben. So findet seine biblische Argumentation keine ausführliche Beachtung: Sie ist für Leydecker zwar wichtig, bietet allerdings keinen genaueren Einblick in seine konkrete Konzeption.

Die Darstellung seiner Begründung gliedert sich dabei in die drei Bereiche, in die Leydecker selbst die Vorsehung an dieser Stelle gliedert: Schöpfung, Erhaltung und Lenkung – bezogen auf Einzeldinge und auf Gesetzmäßigkeiten.

An seiner Begründung lässt sich erkennen, dass Leydecker Gottes schöpferischem Handeln eine zentrale Bedeutung mit Blick auf die Vorsehung beimisst – auch wenn er die Schöpfung an späterer Stelle nicht mehr als eigenen Bereich der Vorsehung betrachtet.[101] Gottes schöpferisches Handeln zeigt sich für Leydecker nicht nur in der Erschaffung der Welt und der Naturgesetze (*creatio prima*), sondern auch in der Erhaltung der Dinge und der Naturgesetze (*creatio continua*). In der Erschaffung der Welt, der Naturgesetze und ihrer jeweiligen Erhaltung sieht Leydecker auch den Bereich der Lenkung verwirklicht. Immerhin ist damit – in einem determinierten Universum und wenn zunächst von einem besonderen Handeln Gottes abgesehen wird – der gesamte Weltverlauf festgelegt.

Bereits in seiner Begründung der Vorsehungslehre lässt sich also erkennen, dass die einzelnen Bereiche der Vorsehung für Leydecker nicht voneinander zu trennen sind und dass er das Interagieren Gottes mit der Welt durchweg als schöpferisches Wirken begreift.

In Kapitel II wird seine Vorsehungslehre im Zusammenhang dargestellt. Er teilt sie in grundsätzliche Kategorien auf: Gottes Plan für die Welt, sein Dekret (ewige Vorsehung), vor der Zeit auf der einen Seite und die Umsetzung

[101] S. u. S. 85, Anm. 204.

des Dekrets (tätige Vorsehung) in der Zeit auf der anderen. Auch hier wird der Fokus auf das zentrale Thema dieser Arbeit gelegt, die Frage nach dem Handeln Gottes und seiner Vereinbarkeit mit menschlicher Freiheit. Abschnitt 1 in Kapitel II zeigt, dass Gott nach Leydecker seinen Beschluss über den künftigen Weltverlauf in überaus freier und überaus weiser Art fällt und dass dieser Beschluss alles beinhaltet, was sein wird. In seiner Qualifizierung des Dekrets als überaus frei geht es Leydecker um die Wahrung von Gottes Freiheit und Gottes Souveränität gegenüber einer Vorstellung von menschlicher Freiheit, die diese Freiheit und Souveränität einschränken würde: die Indifferenzfreiheit. Menschliche Freiheit darf nach Leydecker nicht so verstanden werden, dass sie Gottes Freiheit und Souveränität einschränkt – denn so werde das Geschöpf über den Schöpfer gestellt. Gleichzeitig versteht er Gottes Dekret als überaus weise, womit bereits Tendenzen hinsichtlich der Antwort auf die resultierende Theodizee-Problematik erkennbar werden: Alles, auch das Leid, sei auf ein Ziel hingeordnet. Da Leydecker jedes Detail des Weltverlaufes als im Dekret enthalten und damit als im Voraus festgelegt betrachtet, stellt sich die Frage, wie notwendig dieser Weltverlauf und damit auch die menschlichen Taten sind. Inwiefern können hier alternative Handlungen als möglich gedacht werden? Leydeckers Sicht auf diese für die heutige Diskussion um die Willensfreiheit grundlegende Frage, wird in einem Exkurs tiefergehend behandelt. In diesem Exkurs wird das differenzierte Begriffsystem dargestellt, mit dem Leydecker und auch seine Zeitgenossen arbeiten, um mit dieser Frage umzugehen: besonders die Unterscheidung zwischen einer hypothetischen und einer absoluten Notwendigkeit. Leydecker vertritt die Ansicht, dass menschliche Taten – absolut betrachtet – nicht notwendig geschehen, dass es also – abolut betrachtet – möglich ist, dass andere Taten geschehen. Notwendig seien die menschlichen Taten lediglich auf dem Hintergrund – unter der Hypothese – des Dekrets. Er gründet dabei sein Konzept von ‚Möglichkeit' in der Ursache: ‚Möglich' sei etwas dann, wenn es eine Ursache gebe, die es hervorbringen könne. Damit sei letzten Endes Gott als Erstursache der letzte Grund der Möglichkeiten. Nur weil es Gott gebe, sei überhaupt etwas möglich, und möglich sei das, was Gott hervorbringen könne, was also seinem Wesen nicht widerspreche. Da er sein

Dekret überaus frei beschließt, hätte er auch ein anderes Dekret beschließen können, wodurch es – absolut betrachtet – auch andere menschliche Taten geben könnte. Bereits an dieser Stelle muss kritisch angemerkt werden, dass Leydecker mit Blick auf Gott eine Indifferenzfreiheit behaupten müsste, wenn es möglich sein soll, dass Gott – ohne selbst als notwendiges Wesen anders sein zu können – auch ein anderes Dekret hätte beschließen können. Leydecker lehnt aber auch bei Gott eine Indifferenzfreiheit ab.

Dieser Darstellung des Dekrets, also der ewigen Vorsehung, folgen in Abschnitt 2 nach einer kurzen Darstellung von grundlegenden Unterscheidungen eine ausführlichere Darstellung der Bereiche – Erhaltung, Mitwirkung (bei Leydecker als *praecursus*) und Lenkung – der ‚tätigen Vorsehung', also der Umsetzung des Dekrets in der Zeit. Den Kern bildet dabei die Darstellung von Leydeckers *praecursus*-Lehre und ihre Abgrenzung von der Lehre des *concursus simultaneus*. Hierbei wird besonders analysiert, wie man sich Gottes Handeln im *praecursus* nach Leydecker konkret vorzustellen hat. Leydecker zufolge gibt Gott den Menschen nicht einfach bestimmte Gedanken und Willensakte ein. Vielmehr erhalte er das Denk- und Entscheidungs*vermögen* des Menschen und könne dabei leichten Einfluss darauf nehmen, sodass der Mensch selbsttätig die Entscheidungen treffe, die Gott vorherbestimmt habe. Gottes Einfluss gehe der menschlichen Entscheidung voraus und lege die Entscheidung fest, nehme aber dem Menschen diese Entscheidung nicht ab: Der Mensch entscheide selbsttätig. Weil der Mensch selbsttätig seine Entscheidungen treffe und Gottes Einfluss so ‚sanft' geschehe, dass nicht von Zwang gesprochen werden könne, sei der Mensch frei. Hier lässt Leydecker erkennen, dass für ihn ‚Erhaltung', ‚Mitwirkung' und ‚Lenkung' drei Weisen des Vorsehungshandelns Gottes sind, die nicht voneinander zu trennen sind.

Mit seiner Vorsehungslehre sah sich Leydecker auch kritischen Anfragen ausgesetzt, die in Kapitel III zusammen mit Leydeckers Replik ausführlich dargestellt werden.

Abschnitt 1 behandelt die Frage nach der Willensfreiheit. Leydecker sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, dass die reformierte Vorsehungslehre keine menschliche Freiheit zulasse. In seiner Replik auf diese zeitgenössische Anfrage

begründet er ausführlich seine Ablehnung einer Indifferenzfreiheit. An dieser kritisiert er, dass Menschen hier nahezu göttliche Eigenschaften zugesprochen werden, nämlich eine Unabhängigkeit von der Ursachenkette, die zu einer konkreten Entscheidung führen würde. Dagegen gehört es für Leydecker zum Verständnis des Menschen als ‚Geschöpf', dass er in allem vollständig abhängig ist von etwas außerhalb seiner Selbst. Gott werde durch die Postulierung der Indifferenzfreiheit erniedrigt: Er sei nicht mehr der Grund allen Seins, sondern auf einer Ebene mit den Geschöpfen in der Hinsicht, dass seine Freiheit an ihrer Freiheit eine Grenze habe. Dieser Kritik begegnet Leydecker unter anderem mit dem Vorwurf, dass es logisch widersprüchlich ist, angesichts einer Indifferenzfreiheit von einem Vorherwissen Gottes hinsichtlich freier Taten auszugehen, wie seine Gegner es tun. Leydecker dagegen versteht unter der Freiheit des Menschen die Selbsttätigkeit seines Willens in Verbindung mit der Abwesenheit von Zwang. Wann genau etwas als Zwang anzusehen ist und weshalb der Einfluss Gottes auf das menschliche Wahlvermögen nicht darunterfällt, reflektiert Leydecker allerdings nicht. Aus seiner Beharrung auf die Selbsttätigkeit des menschlichen Willens lässt sich aber eine Erkenntnis generieren, die das stärkste Argument der inkompatibilistischen Position heute, das Konsequenzargument, zu Fall bringt. Dieses scheint eine solche Selbsttätigkeit auf dem Hintergrund eines Determinismus ausschließen zu wollen und diese Unmöglichkeit einer Selbsttätigkeit gleichzeitig vorauszusetzen – ein Zirkelschluss.[102]

Wenn Gott nun aber die freien Taten der Menschen vorherbestimmt und herbeiführt, dass sie geschehen, dann muss das auch mit Blick auf die Sünden der Menschen gelten. Dementsprechend ist ein zeitgenössisches Standardargument gegen diese Vorsehungslehre, mit dem sich Abschnitt 2 beschäftigt, dass Gott hier zum *auctor peccati* werde, zum Urheber der Sünde – zumindest wenn man konsequent an dem Gedanken festhalte, dass Gottes Mitwirkung eine hinreichende Bedingung der einzelnen menschlichen Akte sei. Während sich die Kritik gegen eine solche Vorsehungslehre heutzutage allgemeiner an dem

[102] Dazu ausführlich Teil C, Kapitel I, Abschnitt 2.3, S. 203.

Vorhandensein von Leid und Übel entzündet, wird die Frage nach dem Leid von Leydecker nur am Rande bedacht. Er handelt diese Frage nur kurz mit dem Verweis darauf ab, dass Gott mit dem Leid gute Ziele verfolge. Im Zentrum steht vielmehr der Vorwurf, dass Gott weder gut noch heilig sein könne, wenn er Sünde verursache. Da in diesem Vorwurf die Frage nach der Urheberschaft einer Tat das zentrale Thema ist, wird er zunächst ausführlich rekonstruiert, da Leydecker selbst sich mit den Bedingungen der Urheberschaft in seiner Replik weniger befasst. Dabei wird der Vorwurf in der Gestalt rekonstruiert, wie sie sich bei Robert Bellarmin findet. Die Wahl fällt auf Bellarmin, da er eine klare und ausführliche Analyse des Begriffs *auctor* bietet und davon ausgehend stringent seine Kritik an der reformierten Vorsehungslehre formuliert und weil Leydecker sich in dieser Frage häufig auf ihn bezieht.

Diesem Vorwurf begegnet Leydecker einmal mit der These, dass zwar das Geschöpf sündige – es will ja etwas Schlechtes und verstößt gegen Gottes Gebot – aber nicht Gott. Dieser habe mit Blick auf dieselbe Tat andere, nämlich gute, Absichten und Ziele als das sündigende Geschöpf. Interessant mit Blick auf das Verhältnis menschlichen und göttlichen Handelns zueinander ist allerdings seine Hauptstrategie in der Abwehr des *auctor-peccati*-Vorwurfes. Hier unterscheidet Leydecker nämlich zwischen der Tat an sich des Menschen und – im Falle einer Sünde – der dieser Tat anhängenden ‚Lasterhaftigkeit'. Diese sei kein Effekt (zu welchem Gott mitwirke), sondern ein Defekt (an dem Gott nicht mitwirke). Leydecker verwendet an dieser Stelle viel Mühe darauf zu zeigen, dass Gottes Mitwirkung mit Blick auf die Sünde eine Grenze hat. Letztlich wird er dadurch inkonsequent.[103] Das wirft die Frage auf, ob es denn überhaupt möglich ist, angesichts der Übel und des Leides in der Welt gleichzeitig an einer solchen Vorsehung Gottes und an seinem Gut-Sein festzuhalten. Diese Frage erfordert eine umfassendere Theodizee-Strategie, die sich auch nicht auf das Einzelphänomen der Sünde beziehungsweise des moralischen Übels beschränken darf.

Mit Blick auf das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln

[103] S. u.Teil B, Kapitel III, Abschnitt 2.2.4, S. 171

zueinander im Denken Leydeckers ergibt Teil B dieser Arbeit, dass Gottes Handeln das menschliche Handeln umfasst: Gott ermöglicht durch Schöpfung und Erhaltung erst das menschliche Handeln und bestimmt es dadurch auch. Göttliches und menschliches Handeln sind dabei nicht einfach identisch: Mensch und Gott verfolgen jeweils unterschiedliche Ziele. Beide verhalten sich zueinander wie Erst- und Zweitursachen: Wie ein Handwerker Werkzeug gebraucht und durch das Werkzeug handelt, so handelt Gott durch die menschlichen Taten und gebraucht sie für sein Ziel. Dennoch ist der Mensch nach Leydecker frei. Menschliche Freiheit besteht für Leydecker in der Selbsttätigkeit – der Mensch gebraucht seine eigenen Vermögen – und in der Abwesenheit von Zwang. Die Art und Weise wie Gott als Erstursache die Zweitursachen zur Wirkung bringt ist dabei durchgehend als Schöpfung zu verstehen – als *creatio prima* und als *creatio continua*.

In Teil C dieser Arbeit werden die Ergebnisse von Teil B in Beziehung gesetzt zu den heutigen Debatten um den Kompatibilismus (Kapitel I) und die Theodizee (Kapitel II).

Während die Frage nach der Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und freiem Willen in der Theologie durchaus relevant ist, beschäftigt sich die Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Philosophie mit der allgemeineren Frage einer Kompatibilität von Determinismus und Willensfreiheit: Die sogenannte Kompatibilismus-Debatte. Gegen die Möglichkeit einer Willensfreiheit beim Determinismus wird hier eingebracht, dass es im Rahmen einer deterministischen Welt nicht möglich ist, anders zu handeln, als man es tatsächlich tut. Ausgehend von einem konkreten Weltzustand und den geltenden Gesetzmäßigkeiten ist hier nämlich nur ein Weltverlauf möglich, alternative Handlungsmöglichkeiten sind daher ausgeschlossen – so der Vorwurf.

Kapitel I befasst sich mit dem Beitrag, der sich von Leydecker ausgehend zur Kompatibilismus-Debatte entwickeln lässt. Dabei geht es im Ganzen um die Frage, ob der libertarischen Willensfreiheit ein höherer Wert eingeräumt werden muss als der kompatibilistischen. Ist eine libertarischer freier Wille nicht höherwertiger als ein kompatibilistischer, dann steht die *free will defense*

nämlich vor einem Problem.

Um diese Frage zu beantworten, werden in Abschnitt 1 zunächst zwei prominente libertarische Positionen vorgestellt und daraufhin untersucht, worin sie den höheren Wert ihrer libertarischen Konzeption sehen.

Abschnitt 1.1 befasst sich mit dem deliberativ-ereigniskausalen Konzept von Laura W. Ekstrom. An ihr lässt sich zeigen, dass sie den höheren Wert der libertarischen Position letzten Endes darin sieht, dass sie nicht vom Konsequenzargument betroffen ist.

In Abschnitt 1.2 wird Robert Kanes *centered event-causal* Konzept dargestellt und kritisiert. Er unterscheidet zwischen nachgeordnet freien Handlungen, die auch kompatibilistisch konzipiert sein können, und in eigentlicher Weise freien Handlungen, die indeterministisch verfasst sein müssen. Bei diesen würden in der handelnden Person mehrere gleich starke Beweggründe für jeweils gegensätzliche Handlungsoptionen im Gehirn dazu führen, dass ein Patt entstehe, das nur durch das indeterministische Feuern oder Nicht-Feuern eines Neurons zugunsten einer Handlungsoption aufgelöst werden könne. Er sieht den höheren Wert seiner libertarischen Konzeption darin, dass sie eine Freiheit beschreibe, die alternative, jeweils begründete Entscheidungen ermögliche. An seiner Konzeption lässt sich aber auch die Problematik der libertarischen Abhängigkeit von einem indeterministischen Element zeigen. So steht es nicht in der Kontrolle der handelnden Person, wie das entscheidende Neuron feuern wird – sie kann sich dieses Neurons nicht einmal bewusst sein. So verdankt sich auch die Entscheidung der Person zu Gunsten einer Handlungsoption keiner bewussten Entscheidung, auch wenn sie Gründe für die gewählte Handlungsoption hat.

Der einzige Grund, der für das Festhalten an dem indeterministischen Element spricht, ist das Konsequenzargument. Wenn es gültig ist, dann ist eine kompatibilistische Willensfreiheit ausgeschlossen. Wenn dennoch an einer Willensfreiheit festgehalten werden soll, geht das nur mit einer libertarischen Konzeption, die auf ein indeterminiertes Element zurückgreifen muss.

Das Konsequenzargument wird daher in Abschnitt 2 ausführlich dargestellt und einer Kritik unterzogen.

Von der mangelnden Freiheit des Menschen mit Blick auf Weltzustände vor seiner Geburt und auf die Naturgesetze schließt das Konsequenzargument darauf, dass er auch keine Freiheit mit Blick auf seine Taten besitzt. Dabei handelt es sich – wie gezeigt werden wird – um einen Zirkelschluss. Nach der Darstellung des Konsequenzarguments wird zunächst in einem Exkurs geprüft, ob Leydeckers Unterscheidung von hypothetischer und absoluter Notwendigkeit helfen kann, das Konsequenzargument zu umgehen. Immerhin verwendet Leydecker diese Unterscheidung, um angesichts des Dekrets – auf das wir ebenfalls keinen Einfluss haben – von Willensfreiheit zu sprechen. Der Exkurs wird allerdings zeigen, dass diese Unterscheidung keine Hilfe ist, solange auch die hypothetische Notwendigkeit eine notwendige Notwendigkeit ist, wie es im Rahmen von Leydeckers Vorsehungslehre der Fall ist.

Mit Blick auf das Konsequenzargument scheint die eigentliche Kritik am Kompatibilismus darin zu bestehen, dass der Mensch hier vollständig fremdbestimmt wird – das heißt, dass seine Entscheidungen gänzlich durch außen liegende Faktoren festgelegt werden – und dass diese Fremdbestimmung menschliche Selbstbestimmung ausschließe. Wer aber nicht selbstbestimmt ist, ist auch nicht frei. Während im Rahmen des Konsequenzargumentes gut dargestellt wird, dass der Mensch im Rahmen des Determinismus völlig von vorausliegenden Faktoren bestimmt ist, wird der maßgebliche Teil der Kritik – nämlich dass eine solche Bestimmung durch vorausliegende Faktoren die Selbstbestimmung des Menschen ausschließe – im Konsequenzargument nicht begründet, sondern vorausgesetzt. Dass eine solche Fremdbestimmung eine Selbstbestimmung des Menschen ausschließt, ist aber nicht nur unbegründet, sondern auch falsch, wenn man zum Beispiel Leydeckers Verständnis vom Verhältnis menschlichen und göttlichen Handelns zueinander voraussetzt. Ausgehend von Leydeckers Betonung der Eigenwirksamkeit der menschlichen Freiheit lässt sich das Konsequenzargument leicht als Zirkelschluss entlarven. Davon abgesehen können auch libertarische Konzepte eine vollständige Fremdbestimmung nicht ausschließen, wie die Kritik dieser Konzepte zeigt. Daraus und aus dem Scheitern des Konsequenzarguments ergibt sich, dass libertarisch konzipierte Willensfreiheit unmöglich einen höheren Wert haben kann als eine

kompatibilistische.

Betrachtet man die geschichtlichen Hintergründe, die dazu geführt haben, dass die Lehre von der Vorsehung Gottes, wie sie besonders in der reformierten Tradition vertreten wird, in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie wenig Raum hat, dann liegt die Vermutung nahe, dass der eigentliche Grund für die Ablehnung der Vorsehung weniger darin zu suchen ist, dass der Mensch hier vermeintlich keine Freiheit und keine Verantwortung hat. Die Ablehnung der Vorsehungslehre ist historisch stärker verbunden mit der Erfahrung des Nationalsozialismus und der Schoah. An einen Gott, der das verursacht oder auch nur zulässt, obwohl er es verhindern könnte, will man nicht glauben. Es geht in der Ablehnung der Vorsehungslehre also weniger darum, den Menschen für solche Taten verantwortlich zu machen, als darum, Gott von der Verantwortung dafür zu entbinden. Nicht die Verantwortung des Menschen, sondern die Verantwortung Gottes stellt den Glauben an eine Vorsehung vor Probleme.

Dementsprechend wird nach der Behandlung der Frage nach der Willensfreiheit das Theodizee-Problem in Kapitel II behandelt. Abschnitt 1 befasst sich mit den Voraussetzungen einer Lösung des logischen Theodizee-Problems. Abschnitt 2 stellt die weit verbreitete *free will defense* dar und prüft, inwiefern die bisherige Beschäftigung mit Leydeckers Vorsehungslehre Konsequenzen für diesen Ansatz hat. Hier zeigt die vorausgehende Beschäftigung mit der Kompatibilismus-Debatte, dass die *free will defense* keine mögliche Lösung des logischen Theodizee-Problems darstellen kann. Sie scheitert daran, dass sie eine libertarische Willensfreiheit voraussetzen muss, diese aber zumindest keinen höheren Wert darstellen oder ermöglichen kann als die kompatibilistische. Gleichzeitig ist mit einer libertarischen Willensfreiheit das unabschätzbare und unkontrollierbare Risiko von Leid gegeben, während Gott beim Kompatibilismus in der Hand hat, wie viel und welches Leid aus der kompatibilistischen Willensfreiheit resultiert.

Wenn man dennoch an der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes festhalten will – und dazu hat man in der christlichen Theologie allen Grund, sofern das logische Theodizee-Problem lösbar ist –, bietet sich als Alternati-

ve zur *free will defense* noch die *best possible world theodicy*[104] an, welche bemerkenswerterweise logisch aus diesen drei Attributen Gottes folgt: Wenn Gott allwissend ist, kennt er jede mögliche Welt. Wenn er allmächtig ist, kann er jede mögliche Welt erschaffen. Wenn er allgütig ist, dann erschafft er die beste Welt, von der er weiß und die er erschaffen kann. Der theistische Gott erschafft also die bestmögliche Welt. Diese Theodizee-Strategie und gängige Einwände dagegen, werden in Abschnitt 3 dargestellt und diskutiert. Das Hauptargument gegen die *best possible world theodicy* besteht in der Leugnung der Möglichkeit einer bestmöglichen Welt. Ebensowenig wie es eine größte natürliche Zahl gebe, gebe es eine bestmögliche Welt. Gegen diesen Einwand werden Gegenargumente dargestellt und diskutiert. Das Kapitel schließt mit einer Reflektion über die Realisierbarkeit der bestmöglichen Welt und der Frage, ob es nicht möglich wäre, dass der bestmögliche Weltverlauf eine libertarische Willensfreiheit voraussetzt. Diese Frage wird unter Berufung auf die vorausgehenden Ergebnisse der Arbeit verneint, denn jeder indeterministische Weltverlauf kann auch mit einer deterministisch verfassten Welt erreicht werden, wenn zusätzlich ein besonderes Handeln Gottes angenommen wird, welches die indeterministischen Ereignisse ersetzt.

Damit schließt sich der Kreis. Denn die Rede davon, dass Gott vor der Erschaffung der Welt angesichts aller möglichen Weltverläufe sich für diesen entschied und diese Welt ins Sein gesetzt hat, entspricht einer Vorsehungslehre, wie Leydecker sie vertritt. Dass diese Welt notwendig die bestmögliche ist, wenn Gott allwissend, allmächtig und allgütig ist, kann unter Umständen bedeuten, dass Gott verschiedentlich mit besonderem Handeln eingreift. Damit wird im Fazit in Abschnitt 4 dann auch eine Brücke zur *divine action debate* geschlagen, indem eine Möglichkeit vorgestellt wird, wie ein Eingreifen Gottes in den Weltverlauf entgegen der Befürchtungen einer Inkonsistenz durchaus gedacht werden kann.

Die Lehre von der Vorsehung Gottes hält also bei nüchterner Betrachtung nicht nur der Bewährungsprobe der Theodizee stand. Vielmehr führt sie zu der

[104] Zur Unterscheidung von *defense* und *theodicy* s. u. S. 236, Anm. 532.

stärksten Lösungsstrategie für das logische Theodizee-Problem aus christlicher Sicht: die *best possible world theodicy*. Diese ist nötig, da die gängige *free will defense* notwendig scheitert. Das Scheitern der *free will defense* wird in der Kompatibilismus-Debatte besiegelt. Hier hat sich gezeigt, dass das Konsequenzargument ungültig ist. Leydeckers Auffassung des Verhältnisses von menschlichem und göttlichem Handeln zueinander zeigt einsichtig, dass die Grundannahme der Kritik an der kompatibilistischen Position falsch ist: Auch wenn die Verfassung des menschlichen Wahlvermögens von Gott festgelegt ist, ist es dennoch selbst tätig und bestimmt seine Entscheidungen so auch selbst. In dieser Weise kann Gott als vorsehender Gott begriffen werden. Er handelt in der Welt über die Erschaffung und Erhaltung der Welt und der Naturgesetze, über die menschlichen freien Entscheidungen sowie – sofern er auch besonders in der Welt handelt – über schöpferisches Eingreifen in den Weltverlauf, das dann nötig ist, wenn es Teil der bestmöglichen Welt ist.

B. Leydeckers Vorsehungslehre – Darstellung und Analyse

I. Die Begründung der Vorsehungslehre

Leydecker leitet Vorsehung aus der Existenz Gottes ab. Für ihn folgt seine Vorsehungslehre direkt aus dem Gottesgedanken: Wenn Gott existiert, dann gibt es Vorsehung.[105] Gleichzeitig zeigen seine Ausführungen zur Begründung der Vorsehungslehre, dass sie sich auch seiner Wahrnehmung der Welt ver-

[105] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. I. Leydecker sieht Gottes Existenz als erwiesen an. In seiner „Synopsis Theologiae Christianae“ geht er im Kapitel über die Existenz Gottes nicht ausführlich auf Gottesbeweise ein; vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. I, cap. V. In seiner „Veritas Euangelica Triumphans“ referiert er ausführlicher zunächst den ontologischen Gottesbeweis und den moralischen – diese Beweise rechnet er zur *cognitio Dei innata* (angeborene Erkenntnis Gottes); vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. I, § XXXIVf.; a. a. O., lib. II, cap. I, § LXVIIIf.

Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. I, cap. V, § If.:

„I. Deum esse constat cognitione Innata & Acquisita: utraque ad τὸ γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ, manifestum natura Gentibus, pertinet. *Rom. 1.19*.

II. Cognitio Dei *Innata* vel *Theoretica*, vel *Practica* est. Illa dicit *esse per se notum*, quod detur Deus, Ens infinite perfectum: haec sita est in *Lege Dei connata*, & naturali *appetite Summi Boni*.“

I. Dass Gott existiert steht fest für die angeborene und die erworbene Erkenntnis. Beides bezieht sich auf *das, was von Gott erkennbar ist* und von Natur aus den Völkern offenbar ist (Röm 1,19).

Die *angeborene* Erkenntnis ist entweder *theoretisch* oder *praktisch*. Jene sagt, *dass es von sich aus bekannt ist*, dass Gott existiert, als unendlich vollkommenes Seiendes. Diese ist im *angeborenen Gesetz Gottes* und dem natürlichen *Verlangen nach dem höchsten Gut* gelegen.

(kursiv im Original).

Wo in den Zitaten griechische oder hebräische Wörter vorkommen, werden sie für gewöhnlich übersetzt und im Deutschen kursiv gesetzt. Eine Ausnahme stellen die Fälle dar, in denen es im Zitat gerade darum geht, das griechische bzw. hebräische Wort zu nennen; z. B. a. a. O., lib. II, cap. VI, § I, s. u. S. 84. In diesen Fällen werden die Fachbegriffe unübersetzt gelassen.

Ebenfalls unübersetzt bleiben fremdsprachige Begriffe, die sich im wissenschaftlichen Wortgebrauch etabliert haben (z. B. ders., De Providentia Dei [wie Anm. 3], th. XXXIX, s. u. S. 94).

danken. So wie er die Welt sieht, lässt sie das Walten eines vorsehenden Gottes erkennen. Bevor Leydeckers Vorsehungslehre dargestellt und analysiert wird, wird diese Begründung kurz skizziert. Sie verrät nämlich bereits einiges darüber, wie sich Leydecker das vorsehende Handeln Gottes konkret vorstellt.

Diese Überlegungen stellt Leydecker mit Blick auf die *cognitio Dei acquisita* (erworbene Erkenntnis Gottes) an, welche im Diskurs von feststehenden Prinzipien ausgehend entwickelt werde. Als Prinzipien nimmt er dabei den Satz vom Widerspruch an,[106] dass es keine Schnittmenge von Endlichem und Unendlichem gebe,[107] dass nichts die (Wirk-)Ursache seiner selbst sein könne[108] und dass es keinen infiniten Regress mit Blick auf Ursachen geben könne[109].

[106] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § IV:
„*Impossibile est idem simul esse & non esse*."
(kursiv im Original).
Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist.

[107] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § V:
„*Principium secundum* est, in *finito non datur infinitudo*, vel *finitum non est infinitum*, & vice versa: quod sequitur ex priori principio. Itaque in *Infinito* non dantur partes *finitae*, mensuratae, divisae, ut ex iis exurgat totum infinitum; uti nec *infinitae*: alias infinitum inifinities infinito foret majus, vel totum aequale esset suis partibus."
(kursiv im Original).
Das *zweite Prinzip* lautet: *Im Endlichen gibt es keine Unendlichkeit bzw. das Endliche ist nicht unendlich und umgekehrt.* Das folgt aus dem vorausgehenden Prinzip. Deshalb gibt es im *Unendlichen* keine *endlichen*, gemessenen, getrennten Teile, damit aus diesen das ganze Unendliche sich erhebt – wie auch keine *unendlichen*. Sonst wäre unendlich mal unendlich größer als unendlich oder das Ganze wäre gleich mit seinen Teilen.

[108] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § VI:
„*Principium Tertium* est, *Nihil est causa sui ipsius*. Nihil enim non est aliquid, ut possit habere aliquam positivam & realem facultatem operandi vel causalitatem. Neque res potest sibi praeexistere, vel esset simul & non esset."
(kursiv im Original).
Das *dritte Prinzip* lautet: *Nichts ist die Ursache seiner selbst.* Denn das Nichts ist nicht etwas, dass es eine gewisse positive und wirkliche Fähigkeit tätig zu sein oder eine Urheberschaft haben kann. Auch kann ein Ding nicht vor sich selbst existieren, sonst würde es gleichzeitig existieren und nicht existieren.

[109] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § VII:

Von dort aus argumentiert er für das Vorhandensein der Vorsehung,[110] welche er hier in *creatio* (Schöpfung), *conservatio* (Erhaltung) und *gubernatio* (Lenkung) gegeben sieht.[111]

1. Schöpfung

Schöpfung ist für Leydecker nicht nur die Erschaffung irgendeiner Welt. Sie ist vielmehr die Erschaffung einer Welt, der ein im höchsten Maße geordnetes System zugrunde liegt.[112]

„*Principium quartum* est, *in subordinatione Causarum non datur progressus in infinitum. Series* enim illa *causarum* est semper in conceptu finita, & hic & nunc finem habet, uti constat momentis & motibus successivis. Itaque ad primam tam potest perveniri ascensu, quam descensu ad ultimam. Eadem enim via est adscensus vel descensus. Quin processum in infinitum dari prohibet ratio causae & effectus. Si enim sit processus infinitus, non dabitur primum, ergo neque causa : nec ultimum, ergo neque effectus : nec media causa, quia non datur effectus, nec causa."

Das *vierte Prinzip* lautet: *In der Unterordnung der Ursachen gibt es keinen Fortschritt ins Unendliche.* Jene *Ursachenkette* nämlich ist im Konzept immer eine begrenzte und hat hier und jetzt ein Ende, wie sie in aufeinander folgenden Augenblicken und Bewegungen besteht. Deshalb kann zur ersten [Ursache] mittels eines Aufstiegs gelangt werden, wie zur letzten mittels eines Abstiegs. Denn es ist derselbe Weg des Aufstiegs und des Abstiegs. Ja, dass es einen Fortschritt ins Unendliche gibt, verbietet sogar das Konzept von Ursache und Wirkung. Wenn es nämlich einen Fortschritt ins Unendliche gäbe, gäbe es kein Erstes, also auch keine Ursache, und kein Letztes, also auch keine Wirkung, und keine mittleren Ursachen, weil es weder Wirkung noch Ursache gäbe.

(kursiv im Original).

[110] Dass er die Existenz Gottes über den diskursiven Beweis einer *Vorsehung* Gottes beweisen will, entspricht dem Anfang seiner Dissertation; vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. I; s. o. S. 9. Vgl. auch ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § X:

„*[S]i Deus est, Providentia est*: & e converso, *si Providentia est, Deus est*; ut bene Lactantius. Illam autem distribuimus in Creationem, Conservationem, Gubernationem [...]."

[W]enn es Gott gibt, gibt es Vorsehung, und umgekehrt: *Wenn es Vorsehung gibt, gibt es Gott*; wie Lactant gut [gesagt hat]. Jene unterteilen wir in Schöpfung, Erhaltung, Lenkung [...].

(kursiv im Original).

[111] Zu den verschiedenen Weisen, wie Leydecker die Vorsehung aufgliedert, s. u. S. 85, Anm. 204.

[112] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XI:

„Per *Creationem* intelligimus I. Rerum omnium ex nihilo productionem. II. Earundum aptissimam conformationem, seu Ordinationem ad constitutionem pulcherrimi corporis, vel systematis, quale in Universo ejusque partibus admiramur."

Unter *Schöpfung* verstehen wir: I. Die Hervorbringung aller Dinge aus dem Nichts. II. Ihre überaus geeignete Gestaltung bzw. Anordnung zur Einrichtung der schönsten Gesamtheit, oder Systems, welche wir im Universum und seinen Teilen bewundern.

(kursiv im Original).

1.1. Schöpfung aus dem Nichts

Um die Notwendigkeit einer Schöpfung aus dem Nichts aufzuzeigen, argumentiert Leydecker zunächst für die Unmöglichkeit der Ewigkeit der Welt. Diese folgert er daraus, dass die Zeit in abgrenzbaren Teilen dahingleite, was nach seinem zweiten Prinzip[113] dazu führe, dass sie nicht unendlich sein könne, also einen Anfang haben müsse.[114] Von dem notwendigen Anfang der Welt aus argumentiert er dann in Verbindung mit Prinzip 3[115] für die Notwendigkeit eines Schöpfers und damit einer Schöpfung.[116] Zu dem gleichen Schluss kommt er über die Betrachtung der Kette der Fortpflanzung der Menschen.[117]

[113] S. o. S. 53, Anm. 107.

[114] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XIII:

„*Primo* dicimus, *datur rerum omnium Initium*. Scilicet mundus hic labitur successiva duratione, & distincto per momenta tempore. Atqui illud omnino finitum est, quin finitur hic & nunc, uti dividitur in partes minores & majores. Est autem impossibile illud aeternum esse, vel carere initio, sic enim foret Infinitum." (kursiv im Original).

Erstens sagen wir: *Es gibt einen Anfang aller Dinge*. Diese Welt gleitet nämlich in abfolgender Dauer dahin und ist in der Zeit verschieden durch die Augenblicke. Nun ist jene gänzlich begrenzt, da sie hier und jetzt begrenzt wird, wie sie auch in kleinere und größere Teile unterschieden wird. Es ist aber unmöglich, dass jene ewig ist, bzw. keinen Anfang hat, so wäre sie nämlich unendlich.

[115] S. o. S. 53, Anm. 108.

[116] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XV:

„Atqui Mundus, qui incepit, sibi non fuit causa ut existeret, cum foret nihil, iuxta III. Principium. Fuit ergo aliquod Ens, a quo habet quod sit, quodque Deus appellamus."

Und doch war die Welt, welche anfing, entsprechend dem dritten Prinzip nicht für sich der Grund, dass sie existiert, weil sie nichts war. Es gab also ein anderes Seiendes, von dem sie hat, dass sie ist, und das nennen wir Gott.

[117] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XVI:

„Stringit id argumentum amplius, quando ad Nos ipsos, totumque adeo genus humanum addimus."

Das Argument fasst es weiter zusammen, wenn wir es auf uns selbst und das ganze menschliche Geschlecht beziehen.

1.2. Einrichtung der Naturordnung

Leydecker argumentiert auch für ein der Welt zugrundeliegendes, wohlgeordnetes System.[118]

Alles sei überaus geeignet aufeinander abgestimmt und diene in unübertrefflicher Weise dem Nutzen aller, besonders der Menschen. Er verweist auf die großartigen technischen und kulturellen Leistungen der Menschen, die erst durch die Ordnung der Natur ermöglicht werden.[119]

Hier lasse sich der weise Charakter der Vorsehung Gottes erkennen.[120]

---

[118] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XIX:
„Ad illustrationem vero hujus argumenti spectamus I. Operum in Universo vastam magnitudinem. II. Minimorum quoque non minus admirandam constructionem. III. Omnium aptissimam conformationem & compagem. IV. Hinc splendidissimum ornatum. V. Utilissimam insuper omnium rerum ad bonum Totius, praesertim hominum, dispositionem, ut intentus in singulis finis demonstretur ab Artifice, qui unum propter aliud fecerit. VI. In specie omnium Brutorum artificiosissimam [sic!] structuram. VII. Addimus prae coeteris [sic!] corporis Humani formam, vere stupendam, certoque consilio compaginatam, conditis omnibus membris ad mutuum & hinc communem humanitatis usum. VIII. Nec praeterenndam [sic!] unionem animae & admirandi corporis, totiusque hominis ex Viro & Foemina [sic!] originem.“
Zur Veranschaulichung aber dieses Argumentes betrachten wir I. die unermessliche Größe der Werke im Universum. II. Auch die nicht weniger bewundernswerte Konstruktion der kleinsten Dinge. III. Die überaus passende Gestaltung und Anordnung aller Dinge. IV. Hier der überaus prächtige Schmuck. V. Obendrein die äußerst nützliche Ordnung aller Dinge zum Wohl des Ganzen, besonders der Menschen, damit das beabsichtigte Ziel in den Einzeldingen vom Künstler gezeigt wird, welcher eines wegen etwas anderem gemacht haben wird. VI. Die überaus kunstfertige Struktur in der Gestalt der Tiere. VII. Wir fügen zu allem anderen hinzu die Form des menschlichen Körpers, eine wahrhaft erstaunliche und mit einem sicheren Plan zusammengefügte. VIII. Auch die nicht zu übergehende Vereinigung der Seele und des bewundernswerten Körpers und des ganzen Menschen Entstehung aus einem Mann und einer Frau.

[119] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XX:
„Certe non casu aut fortuito coeunt tot Aedificia, tot Machinae, tot Horologia, tot Picturae, tot Musica instrumenta, tot Libri, tot Poemata. Qui potuit ergo fieri, ut Mundus hic totus, illaque in eo opera, quae sapientiam, potentiam, admirationem hominum superant, sine Deo coiverint, tanto ordine, ornatu, emolumento?“
Gewiss kommen nicht zufällig oder versehentlich zusammen solch viele Bauwerke, Maschinen, Uhren, Bilder, Musikinstrumente, Bücher, Gedichte. Wie konnte es also geschehen, dass hier die ganze Welt und jene Werke in ihr, welche die Weisheit, Kraft und Bewunderung der Menschen übertreffen, ohne Gott zusammentreffen mit so viel Ordnung, Schmuck, Vorteil?

[120] S. u. Kapitel II, Abschnitt 1.1.2, S. 70.

2. Erhaltung

Wie Gott in der Schöpfung nach Leydecker sowohl die Dinge ins Sein rief als auch die Ordnung, so argumentiert Leydecker mit Blick auf die Erhaltung ebenfalls einmal dafür, dass Gott die Dinge im Sein erhält, und einmal dafür, dass er die geschaffene Ordnung im Sein erhält.

2.1. Erhaltung der Dinge

In seiner „Synopsis Theologiae Christianae“ sieht Leydecker den Beweis für die Erhaltung der Dinge darin gegeben, dass die Geschöpfe in einem Verhältnis der vollständigen Abhängigkeit zu ihrem Schöpfer stehen.[121]

Diese Abhängigkeit führt er in seiner „Veritas Euangelica Triumphans“ und in seiner Dissertation „De Providentia Dei“ weiter aus: Leydecker stellt hier fest, dass die bloße Existenz eines kontingenten Dinges nicht der zureichende Grund für seine weitere Existenz darstellt.[122] Er verweist hierzu darauf, dass zwischen zwei Zeitpunkten keine notwendige Verbindung besteht. Darüber hinaus sei die Existenz eines Dinges nur dann auch der zureichende Grund für seine weitere Existenz, wenn es sich bei dem Ding um ein absolut Notwendiges handele – es also keinerlei Möglichkeit gebe, dass es nicht existiert. Andernfalls würde der zureichende Grund für die weitere Existenz eines Dinges auch die Gründe dafür umfassen, dass die mögliche Nicht-Existenz des Dinges nicht verwirklicht wird. Für Leydecker folgt nun hieraus, dass für die weitere Existenz eine Kraft benötigt wird, die das Ding im Sein hält. Es müsse sich dabei um dieselbe Kraft handeln, durch die das Ding überhaupt ins Sein gekommen sei. Deshalb sei Erhaltung (*conservatio*) als fortgesetzte Schöpfung

---

[121] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XVII:

„Atque haec necessaria est, propter omnimodam Creaturarum dependentiam, uti in fieri, sic etiam in esse.“

Auch ist diese [sc. die Erhaltung] notwendig, wegen der gänzlichen Abhängigkeit der Geschöpfe: wie im Werden, so auch im Sein.

[122] Vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. I, § XXIII:

„Non sane sequitur ex eo, quod res contingens nunc existat, etiam sit sequenti momento : ad id requiritur causalitas alicujus causae, uti ad initium existentiae.“

Freilich folgt aus dem, dass ein kontingentes Ding jetzt existiert, nicht, dass es auch im folgenden Augenblick existieren wird. Dazu wird die Urheberschaft einer anderen Ursache benötigt, wie zum Anfang der Existenz.

(*creatio continua*) zu denken.[123]

2.2. Erhaltung der Ordnung

Auch mit Blick auf die Naturgesetze und die Ordnung aller Dinge sieht Leydecker das Walten der göttlichen Erhaltung. Dass sie zum Beispiel trotz der unvorstellbar großen Geschwindigkeiten astraler Objekte nicht aus den Fugen geraten, lässt sich für Leydecker nur mit der Erhaltung erklären.[124]

2.3. Kritik

Leydecker bezieht Erhaltung also auf die Existenz der Dinge und der Gesetzmäßigkeiten. Seine Begründung geht davon aus, dass es einen Grund dafür geben muss, dass die Dinge auch weiterhin existieren, und dass dieser Grund eine erhaltende Kraft sein muss, da das Sein sonst quasi verpuffen würde. Eine solche Kraft wäre aber nur dann erforderlich, wenn es eine entsprechende Kraft gäbe, die auf die Vernichtung der Dinge abzielen würde. Angenommen nämlich es gäbe keinen solchen ‚Sog ins Nichts', dann wäre die Existenz eines Dinges zum jetzigen Zeitpunkt und die Abwesenheit einer vernichtenden Kraft schon der hinreichende Grund für die Existenz des Dinges zum folgenden Zeitpunkt. Andernfalls würde es grundlos geschehen, dass ein Ding gewissermaßen ‚ins Nichts zurückfällt'.

Wenn es für alles einen Grund geben muss – und das muss Leydecker voraussetzen, denn sonst könnten die Dinge auch grundlos im Sein fortdauern –, dann muss es auch einen Grund dafür geben, dass das Sein eines Dings aufhört. Wenn es also keine universale Kraft gibt, die zu jeder Zeit die Existenz

[123] Vgl. hierzu auch ausführlicher Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XXX; s. u.S. 92, Anm. 225, und S. 92, Anm. 227.

[124] Vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. I, § XXV:

„Apparet vero amplius haec Conservatio in eodem, qui semper manet, ordine omnium rerum. Nam hic nunquam turbatur, numquam confunditur, etiam per tot adversos, violentos, rapidissimosque motus, in coelo & in terra. Unde? Nisi quia Deus est ordinis se constituti in mediis istis motibus, imo apparentibus confusionibus Conservator?"

Diese Erhaltung ist aber in der Ordnung aller Dinge offenkundiger, die immer bleibt. Sie wird nie aus den Fugen geraten oder entstellt, auch [nicht] durch noch so widrige, heftige und äußerst ungestüme Bewegungen im Himmel und auf der Erde. Warum? Wenn nicht, weil Gott der Erhalter der von ihm eingesetzten Ordnung in diesen mittleren Bewegungen ist, auch in den scheinbaren Unordnungen?

aller geschaffenen Dinge beenden würde, sofern ihr keine erhaltende Kraft entgegen wirkt, dann ist auch die geschilderte Erhaltung weder notwendig noch möglich – die geschaffenen Dinge würden von selbst weiterbestehen, weil es keinen Grund gibt, der sie daran hindert. Um also die Notwendigkeit der Existenz einer Erhaltung nachzuweisen, müsste Leydecker die Existenz einer universalen Vernichtungskraft oder eines anderen Grundes nachweisen, der die Dinge an ihrer Weiterexistenz hindern würde.

Der Verweis darauf, dass die Dinge sich ja nicht selbst ins Sein versetzen konnten, kann keinen solchen Grund darstellen. Schließlich kann sich auch ein Ball nicht selbst in die Luft werfen. Wird er aber geworfen, bewegt er sich so lange unverändert mit gleicher Geschwindigkeit, wie keine Kraft auf ihn einwirkt.

Leydecker gelingt es hier also nicht, anhand der Vernunft zu beweisen, dass die Erhaltung als fortwährendes Verleihen von Sein notwendig ist.

3. Lenkung

Leydecker sieht den Nachweis einer Lenkung darin gegeben, dass sich Gott als Erstursache (*causa prima*) und äußerstes Ziel (*finis ultimus*) aller Dinge erweist.[125]

3.1. Gott als Erstursache

Der Begriff ‚Erstursache' wird in der Darstellung der Leydeckerschen Vorsehungslehre noch relevant werden. Vorerst sei darauf verwiesen, dass Leydecker im derzeitigen Kontext den Begriff eindeutig als die Ursache aller Dinge versteht, als ‚Schöpfungsursache'. Dieser Zusammenhang wird daraus ersichtlich, dass Leydecker hier auf die Argumente für die Notwendigkeit eines Anfangs der Welt und damit einer Schöpfung aus dem Nichts zurückgreift: Auf die

[125] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XXX:
„Assurgimus autem *primo* ad Deum Gubernatorem, ceu Primam causam, regentem omnia & dirigentem ad suum finem variis rationibus."
Wir erheben uns aber *zuerst* zu Gott als Lenker, so wie als Erstursache, der alles regiert und zu seinen Zielen auf unterschiedliche Weisen lenkt.
(kursiv im Original).

Notwendigkeit eines Anfangs von Ursachenketten,[126] wie beispielsweise der Fortdauer der Gattung ‚Mensch‘,[127] und damit einer ersten Ursache sowie auf die Notwendigkeit eines ersten Bewegers.[128] Damit wird Gott zunächst allerdings nur die Bestimmung des ersten Weltzustandes zugeschrieben.

Die Lehre von der Lenkung[129] besagt allerdings, dass Gott alle Weltzustände bestimmt und zu seinem Ziel lenkt. Um auszusagen, dass die erste Ursache der Welt auch den gesamten Weltverlauf bestimmt und lenkt, greift Leydecker auf die Bewegungsgesetze zurück. Da sie unveränderlich sind, können sie die Grundlage wissenschaftlicher Betrachtung bilden, etwa der Astronomie. Die Astronomie, so Leydecker, kann aufgrund ihrer Beobachtungen nicht nur Aussagen über die Vergangenheit treffen, sondern auch über die Zukunft. Die gewonnenen Erkenntnisse über die Position der Himmelskörper und ihrer Bewegungen erlauben es den Astronomen aufgrund der Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze, Vorhersagen über künftige Positionen der Himmelskörper zu treffen.[130]

---

[126] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XXX:

„I. Necessum est in causarum subordinatione & successione perveniri ad *Primam*.“
(kursiv im Original).

I. Es ist notwendig, dass in der Unterordnung und Abfolge der Ursachen zurückgegangen wird auf eine *erste*.

Vgl. hierzu Leydeckers viertes Prinzip; s. o. S. 53, Anm. 109.

[127] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XXXI:

„Speciatim II. Propagatio generis humani per parentes uti generationis causas, necessario subest Gubernanti Deo, uti debet refundi tandem in aliquam primam causam [...].“

II. Besonders die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes über Eltern wie als Ursachen der Erzeugung unterliegt notwendig dem Lenkenden Gott, wie sie letztlich gegründet werden muss in einer gewissen Erstursache [...].

[128] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XXXII:

„Porro III. Omnis motus [...] necessario ad primum Motorem mentes erigit, quem Deum arbitramur.“

III. Ferner führt jede Bewegung den Verstand notwendig zu einem ersten Beweger empor, welchen wir für Gott halten.

[129] Hier beschreibt Leydecker die *gubernatio realis* also die Lenkung der Dinge als physische Objekte.

[130] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XXXIII:

„Isti motus, quos in Universo videmus, maxime in coelo, sunt uti velocissimi, sic constantissime uniformes, ut fiant immotae bases totius artis Astronomicae, quae etiam ad minuta attendit nomeratque accurate situm Stellarum & Eclipsium momenta, non tantum facto in praeterita reflexu, sed & prospectu in futura longe saecula.“

Die Bewegungen, welche wir im Universum beobachten, am meisten am Himmel, sind so auf überaus beständige Weise gleichförmig wie sie überaus schnell sind, damit sie die unerschütterlichen Grundlagen der gesamten Kunst der Astronomie sind, nicht nur im Rückblick auf die Vergangenheit sondern auch in Vorausschau in ferne Zukunft.

Die Vergangenheit bestimmt damit die Zukunft aufgrund unveränderlicher Naturgesetze. Diese Reflexion über das wissenschaftliche Arbeiten in der Astronomie führt Leydecker zu folgender Ansicht:

„Nempe gubernat haec Deus noster, primus Motor, qui diebus & noctibus, annis & mensibus praesidet, datis certis & observatis Legibus.“[131]

Offenbar lenkt dieses [sc. die Bewegungen der Himmelskörper] unser Gott, der erste Beweger, durch gegebene und befolgte Gesetze, der den Tagen und Nächten, den Jahren und Monaten vorsteht.

Der Zusammenhang der einzelnen Teile der Vorsehung untereinander wird an späterer Stelle ausführlich analysiert.[132] Zunächst ist bemerkenswert, dass für Leydecker die Schöpfung durch das Hervorbringen der Dinge aus dem Nichts und über die Einrichtung der Naturgesetze bereits ein Akt der Lenkung ist.

3.2. Gott als äußerstes Ziel

Dass Gott nicht nur die Erstursache, sondern auch das äußerste Ziel aller Dinge ist, will Leydecker mit vier Punkten verdeutlichen.

Der erste Punkt betrifft noch die *gubernatio realis*, welche im Kontext der Betrachtung von Gott als *causa prima* im Mittelpunkt stand.[133] Hier bedient sich Leydecker des Bildes eines Bogenschützen, der seine Pfeile ins Ziel lenkt. Das Bild gleicht Leydeckers Ausführungen zur Astronomie, da Gott wie ein Bogenschütze, dessen Einflussnahme sich auf das Zielen vor der Schussabgabe

[131] Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XXXIII.

[132] S. u. Kapitel II, Abschnitt 2.5, S. 111.

[133] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XXXV:

„I. conspirant omnia ad Universi conservationem, sibi mutuo inservientia, pro ratione suae constructionis, ut optimus ille obtineatur finis, quum tamen res adeo sint indefinite multae; [...]
Unde? Nisi quia datur summus Moderator, qui sapientissime ad finem eas dirigit, veluti sagittas ad scopum, ut universi bonum & ordo conservetur.“

I. Alle Dinge wirken zur Erhaltung des Universums zusammen, sich wechselseitig dienend nach der Vernunft ihrer Beschaffenheit, damit jenes bestes Ziel erreicht wird, obwohl dennoch die Dinge unbestimmt viele sind; [...]
Woher? Wenn nicht, weil es einen höchsten Lenker gibt, welcher sie überaus weise zum Ziel lenkt, wie Pfeile ins Ziel, damit das Gute des Universums und seine Ordnung erhalten wird.

beschränkt und dessen Pfeile dann entsprechend der Naturgesetze selbstständig ihr Ziel finden, hier auf die Dinge im Moment der Schöpfung Einfluss nimmt. Ab dem Moment der Schöpfung entwickelt sich die Geschichte dann entsprechend der Gesetzmäßigkeiten. Gott erschafft die Dinge in der Weise, dass sie alle, obwohl sie unterschiedlich gestaltet sind und agieren, dennoch gemeinsam dem Ziel dienen.

Ab dem zweiten Punkt betrachtet Leydecker die *gubernatio moralis*, also die Lenkung, welche sich nur auf vernunftbegabte Wesen, besonders den Menschen erstreckt. Diese Vorsehung vollzieht sich über staatliche Gesetze,[134] über das den Menschen eingegebene Streben nach dem Guten, letztlich der Unsterblichkeit,[135] und über die Belohnung derer, die sich an die Gesetze halten, mittels Wohltaten sowie die Bestrafung der anderen.[136]

Leydeckers Punkte zur moralischen Lenkung lassen gut erkennen, wie Leyde-

---

[134] Vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § XXXVI:
„Accedit II. ista *Gubernatio moralis*, qua bonum Societatis humanae intenditur, datis Legibus, per quas ceu Vincula permaneant Civitates, Regna Familiaeque [...]."
(kursiv im Original).
II. Es kommt die *moralische Lenkung* hinzu, durch welche das Gute der menschlichen Gesellschaft beabsichtigt wird, durch gegebene Gesetze, durch welche – wie durch Bänder – Staaten und Familien überdauern [...].

[135] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XXXVII:
„Imo vero considerandum III. Esse animabus rationalibus insitum studium Ultimi Finis, & Summi Boni, beataeque Immortalitatis. Nempe homo sibi ad eam non sufficit: sed omnino datur Deus qui isto studio, uti sanctus & justus, omnem hominem excitat ad quaesitionem sui, facitque ut ad Finem summum collimet, vel feratur amore aeternae beatitudinis juxta certas Leges."
III. Es ist zu beachten, dass es einen den vernunftbegabten Seelen angeborenen Eifer nach dem äußersten Ziel und höchsten Guten gibt sowie nach der seligen Unsterblichkeit. Allerdings genügt sich der Mensch dazu nicht: Sondern es gibt gänzlich Gott, der durch diesen Eifer als heiliger und gerechter jeden Menschen zur Suche nach ihm anreizt und macht, dass er aufs höchste Ziel abzielt oder von der Liebe zur ewigen Glückseligkeit gemäß sicherer Gesetze getragen wird.

[136] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. II, § XXXVIII:
„Denique IV. Non praetereunda hic Dei *Beneficia*, aut *Supplicia*, etiam demonstrata coelitus, visibili quodam modo, stupendis operationibus, effectis & prodigiis."
(kursiv im Original).
IV. Es sollen hier zuletzt Gottes *Wohltaten* oder aber *Strafen* nicht übergangen werden, die auch vom Himmel gezeigt wurden auf eine sichtbare Weise, mit verblüffenden Tätigkeiten, Wirkungen und Wunderzeichen.

cker alle Bereiche der Wirklichkeit als von der Vorsehung Gottes durchdrungen ansieht. Sie lassen aber keine Argumentation erkennen, die andere von seiner Weltsicht überzeugen könnte. So hängt die Überzeugungskraft dieser Punkte in Gänze davon ab, wie weit man Leydeckers Auffassung von der Wirklichkeit bereits teilt. Die Welt ist nicht arm an Beispielen von Unrechtsstaaten, in denen die Gesetze nicht die gute Wirkung haben, die Leydecker den Gesetzen der Staaten zuschreibt. Es ist auch eine sehr optimistische Auffassung vom Menschen, dass jeder Mensch einen angeborenen Eifer nach Gott und der seligen Unsterblichkeit hätte – eine Auffassung die nur schwer kompatibel zu sein scheint mit gerade der reformierten Auffassung von der Verderbtheit des Menschen außerhalb der Gnade.

Leydecker skizziert hier seine bestimmte Deutung der Welt, die das Vorhandensein der Vorsehung zumindest nahelegt. Er leistet aber sehr wenig dahingehend, diese Deutung auch argumentativ zu unterstützen.

4. Fazit

Leydecker kann nicht denken, dass Gott nicht vorsehend ist – auch wenn er diesen Zusammenhang nicht ausführlich begründet. So ist es nur folgerichtig, dass er Gottes Existenz über die Existenz der Vorsehung zu beweisen versucht. Sein Anliegen ist es, ausgehend von Vernunftprinzipien, die von allen geteilt würden, zu zeigen, dass es Schöpfung, Erhaltung und Lenkung in der Welt geben muss. Seine tatsächlichen Ausführungen rekurieren allerdings in stark unterschiedlichem Maß auf seine vier Prinzipien.

Es ist auffallend, dass es mit Blick auf alle drei Bereiche eine Zweiteilung gibt: Wie die Schöpfung sich einmal auf das Sein der Dinge und einmal auf die Ordnung bezieht, so auch die Erhaltung. Auch bei der Lenkung hat Leydecker mit seiner Rede von der Erstursache das Sein der Dinge und ihren Anfang im Blick, während er mit Blick auf Gott als äußerstes Ziel von der Ordnung der Natur, der Staaten und der Moral spricht. Die erste Dimension, das Sein der Dinge, allein reicht noch nicht aus, um ein vorsehendes Handeln zum Ausdruck zu bringen. Nur weil es den ersten Weltzustand gibt und die Dinge

fortan im Sein erhalten bleiben, ist noch nicht gegeben, dass ihre Geschichte und ihre Bewegung auf ein Ziel hin gegeben sind. Dazu braucht es die zweite Dimension: Gott muss die Bewegung der Dinge über die Zeit hin lenken. Das geschieht bei Leydecker besonders über die Einrichtung der Ordnung, welche regelt, wie sich die Bewegung der Dinge vollzieht.[137] Mit der Einrichtung der gesellschaftlichen Ordnung und der moralischen Verfasstheit der Menschen hat Leydecker auch die Entwicklung der Geschichte im Blick.

Ebenso fällt auf, dass Leydecker gerade mit Blick auf die erste Dimension auf seine vier Prinzipien zurückgreift und von ihnen aus rational argumentiert. Im Hinblick auf die zweite Dimension behauptet er lediglich, dass die Welt so ist, wie er sie deutet. Damit hat er mit seinem ursprünglichen Anliegen keinen Erfolg. Denn gerade das Charakteristikum einer Vorsehung, die Zielgerichtetheit, ist bei Leydecker in der zweiten Dimension verankert und wird von ihm nicht ausgehend von seinen Vernunftprinzipien entwickelt und begründet.

II. Der Aufbau der Vorsehungslehre

Leydecker teilt seine Vorsehungslehre ein in eine ewige Vorsehung – gewissermaßen den Plan Gottes vor der Zeit – und eine tätige Vorsehung – die Ausführung dieses Planes in der Zeit.

1. Die ewige Vorsehung – das *decretum*

Leydecker selbst definiert ewige Vorsehung (*providentia aeterna*) kurz gesagt als den Akt, mit dem Gott vor der Zeit beschloss, was in der Zeit geschehen soll. Diesen Beschluss nennt er Dekret (*decretum*). Leydecker unterscheidet hinsichtlich der Taten Gottes zwischen innenbleibenden (*actiones immanentes*)

[137] An dieser Stelle legt Leydecker den Schwerpunkt eindeutig auf das Vorsehungshandeln Gottes, welches gemäß der von ihm eingesetzten Ordnung und durch diese geschieht, also auf die *providentia ordinaria*; s. u. Kapitel II, Abschnitt 2.1.1, S. 86. Ob dagegen die Einrichtung der staatlichen Ordnung entsprechend Gottes Willen sowie das Belohnen und Bestrafen als ein Eingreifen Gottes in diesen natürlichen Verlauf der Dinge darstellen, bleibt hier offen.

und hinausgehenden (*actiones transeuntes*).[138] Hinausgehende Taten bewirken, dass etwas außerhalb von Gott geschieht. Innenbleibende tun das nicht: Sie können entweder nach innen gerichtet sein – so zum Beispiel der Akt, durch den Gott sich selbst erkennt – oder nach außen, also etwas außerhalb von Gott berücksichtigen.[139] Letztlich gibt es nur eine innenbleibende Tat Gottes, die nach außen gerichtet ist, nämlich das Dekret.[140] Denn obwohl es sich auf alle Dinge bezieht und daher teilweise auch im Plural von Dekreten oder Gedanken Gottes gesprochen wird, ist es für Leydecker dennoch nur ein einziger Akt.[141]

In seiner Definition nennt Leydecker zwei Aspekte dieses Beschlusses: einmal die Art und Weise, in der Gott den Beschluss fasst, und einmal den Inhalt des Beschlusses. Diese beiden Aspekte sind von erheblicher Bedeutung für seine gesamte Vorsehungslehre und sollen daher ausführlich betrachtet werden.

---

[138] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § I:

„Illarum aliae sunt *Immanentes*, aliae *Transeuntes*. *Immanentes* sic in Deo manent, ut per se nihil extra ipsum constituant; *Transeuntes* quamvis realem extra Deum effluxum virtutis non dicant, aliquid tamen extra Deum efficiunt, ut sit vel existat. *Eph: 1:11.*“
(kursiv im Original).

Von jenen sind die einen *innenbleibende*, die anderen *hinausgehende*. *Innenbleibende* bleiben so in Gott, dass sie durch sich nichts außerhalb seiner bestimmen; *hinausgehende* wenn sie auch keinen dinglichen Ausfluss der Kraft außerhalb Gottes bezeichnen, bewirken dennoch etwas außerhalb von Gott, damit es ist oder existiert (Eph 1,11).

[139] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § II:

„*Actiones immanentes* iterum sunt vel ad *Intra*, vel ad *Extra*.“
(kursiv im Original).

Die *innenbleibenden* Taten wiederum sind entweder *nach innen* oder *nach außen* [gerichtet].

[140] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § III:

„Actio immanens ad Extra est Decretum. [...] Est autem *Actus mentis Divinae ab aeterno apud se liberrime & sapientissime constituentis, quid & quomodo in tempore esset futurum ad suam gloriam.*“
(kursiv im Original).

Die innenbleibende Tat nach Außen ist das Dekret. [...] Es ist aber *der Akt des göttlichen Geistes, welcher von Ewigkeit bei sich überaus frei und weise bestimmt, was und auf welche Weise [es] in der Zeit zukünftig sein wird zu seiner Ehre.*

[141] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XVII:

„*Quarto*, actus Decreti Divini subjective omnimodo *simplex* est [...]. Et sic Decreta multa denominamus ab objectis, uti etiam Scriptura memorat Dei *Cogitationes*, cum tamen uno mentis cernat in actu, quaecunque intelligit.“
(kursiv im Original).

Viertens ist der Akt des göttlichen Dekrets subjektiv auf jede Weise *einfach* [...]. Und so benennen wir viele Dekrete nach Objekten, wie auch die Schrift Gottes *Gedanken* erwähnt, obwohl er dennoch mit einem Akt des Geistes beschließt, was auch immer er einsieht.

1.1. Die Art und Weise des Beschlusses

Leydecker gebraucht in seiner Definition zwei Adverbien, um die Art und Weise zu beschreiben, in der Gott den Beschluss fasst: überaus frei[142] (*liberrime*) und überaus weise[143] (*sapientissime*). In seinen weiteren Ausführungen geht er darüber hinaus noch auf weitere Eigenschaften des Dekrets ein: seine Ewigkeit[144], die bereits erwähnte Einfachheit[145], seine Unveränderlichkeit und Wirksamkeit[146], seine Absolutheit[147] und seinen allumfassenden Umfang[148].

---

[142] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XIIIf.; s. u. S. 67, Anm. 149, und S. 67, Anm. 150.

[143] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § VIII; s. u. S. 70, Anm. 159.

[144] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XV:

„*Tertio*, decretum Dei est *Aeternum*, cum *nota sint ipsi ab aeterno omnia opera ejus, Act. 15.18* nec alia ratione, quam ex certa προθέσει. Confer *Eph: 1:4,11*. Atque hanc Aeternitatem Divini Decreti postulat Dei independentia, simplicitas, summa perfectio, ipsaque aeternitas, quae successiva non est, nec patitur dici, quod Deus sua decreta vel tempore finito vel infinito antecesserit."

Drittens ist das Dekret Gottes *ewig*, denn: *bekannt sind ihm von Ewigkeit her alle seine Werke* (Apg 15,18), und [das] nicht aus anderem Grund, als aus sicherer *Absicht* (vgl. Eph 1,4-11). Auch Gottes Unabhängigkeit, Einfachheit, höchste Vollkommenheit und Ewigkeit selbst, welche nicht fortschreitend ist und es nicht zulässt, dass gesagt wird, dass Gott seinen Dekreten entweder in einer endlichen oder unendlichen Zeit vorangegangen sei, fordern diese Ewigkeit des göttlichen Dekrets.

(kursiv im Original).

[145] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XVII; s. o. S. 65, Anm. 141.

[146] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XVIII:

„*Quinto, Immutabile* etiam est Dei Decretum; & consequenter *Efficax* per ipsius Omnipotentiam vel causalitatem."

Fünftens ist das Dekret Gottes auch *unveränderlich*; und folgerichtig *wirksam* durch die Allmacht oder Kausalität dessen [sc. Gottes] selbst.

(kursiv im Original).

[147] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XIX:

„*Sexto*, omne Decretum Dei in se est *Absolutum*, nullum conditionatum [...]. Decretum enim conditionatum voluntatem Dei dependentem, suspensam, determinandam a creaturis dicit, & repugnat adeo omnibus Dei Perfectionibus, ac Regno Dei omnino absolutissimo, etiam in summos Reges."

Sechstens ist jedes Dekret Gottes in sich *absolut*: kein bedingtes [...]. Denn ein *bedingtes Dekret* bezeichnet den Willen Gottes als abhängigen, unentschiedenen, von den Geschöpfen zu bestimmenden und widerspricht so allen Vollkommenheiten Gottes und der gänzlich absoluten Herrschaft Gottes, auch hinsichtlich der höchsten Könige.

(kursiv im Original).

[148] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XX:

„*Septimo*, extendit se *Decretum Dei ad Omnia*, quae sunt, fuerunt, & futura sunt. Ut nihil casu aut fato eveniat, sed Divina voluntate [...]."

Siebtens erstreckt sich das *Dekret Gottes auf alle Dinge*, die sind, waren und zukünftig sind, damit nichts zufällig oder aus Schicksal geschieht, sondern durch den göttlichen Willen [...].

(kursiv im Original).

Diese Vorstellung von Gottes Dekret stellt die Rede von einer menschlichen Freiheit vor große Herausforderungen. Wenn darin nämlich von Ewigkeit her alle menschlichen Taten unveränderlich und absolut wirksam vorherbestimmt sind, dann ist es nicht möglich, dass andere Taten geschehen als die, die Gott will. Leydecker geht es mit diesen Bestimmungen in erster Linie darum, die Erhabenheit und Freiheit Gottes zu wahren.

1.1.1. Gottes Freiheit und die Freiheit des menschlichen Willens

Für Leydecker ergibt sich die Freiheit des Dekrets aus drei Punkten: der Unabhängigkeit Gottes, seiner Allmacht und der Vollkommenheit seines Verstandes und Willens.[149]

Die Unabhängigkeit Gottes stellt sicher, dass Gott keinen Zwängen unterworfen ist. Er wird von keiner Zweitursache beeinflusst.[150] Diesen Aspekt betont Leydecker vor allem in seiner Ablehnung der Lehre einer Vorherbestimmung zu Heil und Unheil aufgrund des vorausgesehenen Glaubens (*fides praevisa*).[151] In der Frage nach der Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und Willensfreiheit wendet sich Leydecker gegen die These, dass Gottes Vorherbestimmung nicht

---

Zum Inhalt des Dekrets s. u. Abschnitt 1.2, S. 71.

[149] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XIII:

„*Secundo*, Decretum Dei est *Liberrimum*. Idque patet 1. Ex Independentia Dei. *Rom: 11:36.* 2. Ex Suprema ejus potentia & Potestate. *Ps.115:3. Rom: 9:19.* 3. Ex perfectione Intellectus & Voluntatus ipsius, qua omnia decernit cum summa ratione, & complacentia: *Apoc: 4: 11. per voluntatem ejus sunt, & creata sunt.*“

Zweitens ist das Dekret Gottes *überaus frei*. Und dieses ist offensichtlich 1. aus der Unabhängigkeit Gottes (Röm 11,36); 2. aus seiner höchsten Kraft und Macht (Ps 115,3; Röm 9,19); 3. aus der Vollkommenheit des Verstandes und Willens desselben, mit welchem er alles beschließt mit höchster Vernunft und Wohlgefallen (Offb 4,11: *durch seinen Willen sind sie und wurden sie geschaffen.*)

(kursiv im Original).

[150] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XIV:

„Sane Libertas Dei creaturarum omnium Libertatem infinita ἐξοχῇ superat. Non enim patitur Causa prima a Causa externa, secunda, & finita, ullam praevenientem aut necessariam determinationem.“

Allerdings übertrifft die Freiheit Gottes die Freiheit aller Geschöpfe mit unendlichem *Vorsprung*. Denn die Erstursache erleidet von einer äußeren, zweiten und endlichen Ursache keine vorausgehende oder notwendige Bestimmung.

[151] S. u. Kapitel III, Abschnitt 1.4.2.2, S. 124.

als Grund für den Glauben oder Unglauben der Menschen und damit für deren Heil oder Unheil angesehen werden darf. Vielmehr könne – so die These – der Glaube oder Unglaube der Menschen als freie Tat nicht vorherbestimmt sein. Gottes Vorherbestimmung zu Heil oder Unheil richte sich also vielmehr nach dem freien Glauben oder Unglauben der Menschen, welchen Gott zwar vorhersehe, nicht aber vorherbestimme. Für Leydecker dagegen setzt die Lehre von der *fides praevisa* die menschliche Freiheit über die göttliche und kehrt damit das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf um.[152] Gegen diese Auffassung betont Leydecker Gottes Erstheit und Unabhängigkeit: Der Schöpfer ist nicht von den Geschöpfen abhängig.[153] Darüber hinaus bewirke Gottes Allmacht, dass er zwischen allem auswählen kann, weil er alles bewirken kann.[154]

[152] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXI:

„*Tertio*, nec item sufficit Concursus simultaneus, & determinabilis per actionem creaturae. Sic enim haec statuitur causa prima, & Deus ordine operandi secunda, quod omnes Dei perfectiones impetit, & suspendit ipsas immanentes & aeternas Dei actiones, i. e. Decretum & Praescientiam a nutu & arbitrio creaturarum."
(kursiv im Original).

Drittens genügt auch eine gleichzeitige und durch die Tat des Geschöpfes bestimmbare Mitwirkung ebenfalls nicht. So nämlich wird diese Ursache als erste angenommen und Gott nach der Ordnung des Tätigseins als zweite, was alle Vollkommenheiten Gottes angreift und Gottes immanente und ewige Taten selbst aufhebt, d. h. das Dekret und Vorherwissen von der Willkür und dem Wahlvermögen der Geschöpfe.

Vgl. auch ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XV:

„XVIII. Rectius sentire de divina Providentia, qui omnis boni laudem & gloriam Deo adscribunt, eumque in omnibus perfectionibus glorificant, quam illos qui sese supra creaturae fortem extollunt aut Dei Dominio suas actiones eximunt, Deique actus purissimos liberi arbitrii Dominio subjiciunt."

XVIII. Dass die richtiger über die göttliche Vorsehung denken, die das Lob und die Ehre alles Guten Gott zuschreiben und ihn in allen Vollkommenheiten verherrlichen, als jene, die sich selbst über das Geschick des Geschöpfes erheben oder die Herrschaft Gottes über ihre Taten wegnehmen und Gottes reinste Akte der Herrschaft des freien Wahlvermögens unterwerfen.

[153] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXIV:

„Talem autem Concursum praecurrentem statuere necessum est. 1. Propter perfectiones & Dignitatem causae primae, observandae & colendae in regimine Universi ea, qua par est, religione. 2. Ob dependentiam causae secundae, quae ad actiones creata est, & qua agens praecipue consideranda est in Regno Dei."

Eine solche vorausgehende Mitwirkung anzunehmen, ist aber notwendig, 1. wegen den Vollkommenheiten und der Würde der in der Lenkung des Universums beachtens- und – mit der Verehrung, die angemessen ist – verehrenswerten Erstursache. 2. Wegen der Abhängigkeit der Zweitursache, welche zu Taten geschaffen wurde und als Handelnde besonders zu bedenken ist im Reich Gottes.

[154] Für Leydecker ist die Allmacht Gottes in Verbindung mit seinem Wesen die Ursache für absolute Möglichkeit: Etwas ist möglich, weil Gott es bewirken kann; s. u. Abschnitt 1.3.1, S. 74.

Sein vollkommener Verstand sei sich aller Handlungsmöglichkeiten bewusst und seinem Willen hafte keinerlei Makel an. So führen Gottes Unabhängigkeit, Allmacht und Weisheit nach Leydecker dazu, dass Gott das Dekret in unübertrefflich freier Weise beschließt.

In dieser Freiheit wird die Unabhängigkeit Gottes auch mit Blick auf sein Vorherwissen deutlich. Nach Leydecker ist Gottes freies Dekret der Grund für sein Vorherwissen – und nicht umgekehrt.[155] Das impliziert laut Leydecker auch, dass das Dekret selbst kontingent ist. Dass Gott in unübertrefflich freier Weise beschließt, bedeutet für Leydecker, dass ein anderer Beschluss möglich gewesen wäre.[156] Für Leydecker besteht zwar ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Dekret und dessen Ausführung. Da das Dekret selbst aber

[155] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XX:

„Quare ut futurorum contingentium in Deo Praescientiam credimus, ita & supponimus omnia futura, quaecunque, a Deo esse decreta, nec aliunde futuritionem suam habere, aut praesciri nisi ex Decreto & determinante divina voluntate. Act. 2, 23. Arg. 1. Etenim nihil absurdius est, quam rem futuram concipere, nisi consequenter ad Dei decretum, aut Dei praescientiam determinari ab objecto finito, quod ex se futurum concipitur praeter ipsius Dei voluntatem. Fundamentum infallibilis scientiae & divinae debet esse certissimum & divinum; illud vero aliud esse nequit, quam haec immutabilis & aeterna Dei voluntas. Quamvis ergo res non sint futurae, quia Deus praescivit, sed contra; radicatur tamen omne futurum in ipsa Dei voluntate, in qua & unice fundatur omnis futuri certa praescientia."

Deshalb: wie wir [an] das Vorherwissen zukünftiger kontingenter Dinge in Gott glauben, so legen wir zugrunde, dass alle zukünftigen Dinge, welche auch immer, von Gott beschlossen sind, auch nicht anderswoher ihre Verzukünftigung haben oder vorhergewusst werden, wenn nicht aus dem Dekret und dem bestimmenden göttlichen Willen (Apg. 2,23). Argument 1: Denn es ist nichts absurder, als ein zukünftiges Ding zu denken, wenn nicht folgerichtig zum Dekret Gottes, oder [zu denken], dass Gottes Vorherwissen von einem endlichen Objekt bestimmt wird, das aus sich als zukünftig gedacht wird vorbei am Willen desselben Gottes. Das unfehlbare Fundament des Wissens – auch des göttlichen – muss am sichersten und göttlich sein; jenes kann aber nichts anderes sein, als dieser unveränderliche und ewige Wille Gottes. Obwohl also die Dinge nicht zukünftig sind, weil Gott sie vorhergewusst hat, sondern umgekehrt; wurzelt dennoch jedes zukünftige Ding in Gottes Willen selbst, in welchem allein auch das sichere Vorherwissen jedes zukünftigen Dinges wurzelt.

Da Gottes Dekret sich seinem Willen verdankt, entspricht diese Konzeption von Gottes Vorherwissen derjenigen, die auch Luther im Anschluss an Laurentius Valla vertritt, wie Hermanni herausgearbeitet hat; vgl. Hermanni, F., Luthers Lehre vom unfreien Willen. Ein Plädoyer, in: Heckel, U./Kampmann, J./Leppin, V./Schwöbel, C. (Hrsg.), Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, Tübingen 2017, S. 28–48, hier S. 36–39.

[156] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. I, arg. III:

kontingent ist, sind die als zukünftig beschlossenen Dinge nur hypothetisch notwendig, nicht aber absolut.[157] Leydecker begründet hiermit die reformierte Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit der Folge (*necessitas consequentiae*), hier also dem notwendigen Zusammenhang zwischen dem Dekret und dessen Ausführung, und der Notwendigkeit des Folgenden (*necessitas consequentis*), hier der absoluten Notwendigkeit der zukünftigen Dinge. Diese für die reformierte Theologie typische Unterscheidung spielt in Leydeckers Abwehr des Vorwurfes, er hebe mit seiner Vorsehungslehre den freien Willen auf, noch eine Rolle.[158]

1.1.2. Gottes Weisheit und das Leid

Neben der Freiheit des Dekrets ist dessen Weisheit für Leydecker eine wesentliche Eigenschaft. Die Weisheit des Dekrets folge ebenfalls aus der Vollkommenheit Gottes und bedeutet für Leydecker, dass alle Dinge in bestmöglicher und überaus geeigneter Weise auf das Ziel hin – den Ruhm Gottes (*gloria Dei*) – angeordnet sind.[159] Für die Erreichung dieses äußersten Zieles (*finis ultimus*) bediene sich Gott untergeordneter Ziele (*fines subordinati*) und Mittel (*media*), also Dingen, die Gott zur Erreichung der untergeordneten Ziele und damit letztlich auch des äußersten Zieles gebrauche. Die untergeordneten Ziele sind so

„[Q]uae enim futura sunt, non sunt necessario futura (nisi fatum Stoicum introducamus in Ecclesiam) sed libere, per liberam Dei voluntatem, quae ex abysso possibilium quaedam voluit esse determinate futura, idque sapientissime [...]."

Denn was zukünftig ist, ist nicht notwendig zukünftig (sonst führen wir das stoische Schicksal in die Kirche ein), sondern auf freie Weise durch den freien Willen Gottes, welcher aus der unermesslichen Menge der möglichen Dinge von einigen will, dass sie bestimmt zukünftig sind, und das auf überaus weise Art [...].

[157] Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion der Modalkategorien bei Leydecker s. u. Abschnitt 1.3, S. 72.

[158] S. u. Kapitel III, Abschnitt 1, S. 114.

[159] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § VIII:

„Decretum hoc Dei, *Primo* est *Sapientissimum*, omnia ad Finem ultimum aptissime ordinans, subordinatosque Fines, & Media quam optime disponens."
(kursiv im Original).

Dieses Dekret Gottes ist *zuerst überaus weise*, indem es alles zum äußersten Ziel überaus geeignet anordnet und die untergeordneten Ziele und Mittel möglichst bestens ordnet.

letztlich auch Mittel zur Erreichung des äußersten Zieles. Alle Zweitursachen (*causae secundae*), also alle aus Gottes Sicht zukünftigen Dinge (*futura*)[160], sind für Leydecker solche Mittel.

Es ist diese Weisheit Gottes, mit der er alles, was geschieht, für das äußerste Ziel verwendet, auf die Leydecker in der Abwehr des Vorwurfes, er mache Gott zum Urheber der Sünde, immer wieder verweist.[161] Denn es ist für ihn in erster Linie die Verfolgung des äußersten Zieles und damit die gute Absicht, welche Gott vom Sünder unterscheidet. Auch an den wenigen Stellen, an denen Leydecker die Frage des Leides im Allgemeinen streift, verfolgt er die Strategie, das Leid einem Ziel zuzuordnen und auf die Weisheit Gottes zu vertrauen.[162]

1.2. Der Inhalt des Beschlusses

Nach Leydeckers Definition beschließt Gott, welche Dinge auf welche Weise sein werden.[163] Der Beschluss stellt also eine Wahl dessen dar, was zukünftig geschehen soll. Er beinhaltet alle Dinge zu jeder Zeit.[164] Es gibt nichts, was in dem Beschluss nicht berücksichtigt wäre.[165] Damit beinhaltet das Dekret auch die Art und Weise wie Gott es umsetzen wird, also die tätige Vorsehung

[160] Leydecker spricht von ‚*futura*', um alle die Dinge zu bezeichnen, die (aus unserer Sicht) in der Vergangenheit wirklich waren, in der Gegenwart wirklich sind oder in Zukunft wirklich sein werden. Aus Sicht Gottes vor der Schöpfung sind alle diese Dinge zukünftig. Um das zukünftige Wirklich-Werden eines Dinges zu bezeichnen, gebraucht er den Begriff ‚*futuritio*'.

[161] S. u. Kapitel III, Abschnitt 2, S. 135.

[162] Leydeckers Ausführungen ähneln an dieser Stelle einer Beste-Aller-Möglichen-Welten-Theodizee; s. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 3, S. 253: Gott wählt nach Leydecker aus der Fülle der Möglichkeiten diejenigen aus, die zukünftig sein werden. Dies tut er auf weiseste Art, d. h. alles – auch das Leid – ist in bester Weise auf das Ziel ausgerichtet. Es gibt damit auch keine Welt, die besser auf das Ziel ausgerichtet wäre – sonst wäre das Dekret nicht das weiseste. Um damit nun aber tatsächlich eine Beste-Aller-Möglichen-Welten-Theodizee zu vertreten, müsste u. a. auch gesagt werden, dass der Grad, in dem eine Welt auf das Ziel ausgerichtet ist, auch den Grad der Güte dieser Welt darstellt.

[163] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § III; s. o. S. 65, Anm. 140.

[164] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XX; s. o. S. 66, Anm. 148.

[165] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XXII:

„Quamquam omnium rerum sit προορισμὸς, seu praefinitio, quae *Praedestinatio* est; quin illarum respectu, prout vel futurae vel non futurae, decernuntur positiva voluntate, quaedam *Electio*, & *Reprobatio* est."
(kursiv im Original).

Doch es gibt eine *Vorbegrenzung* oder Festsetzung aller Dinge, welche eine *Vorherbestimmung* ist; ja, im Hinblick auf jene Dinge, je nachdem sie entweder als zukünftige oder nicht zukünftige beschlossen werden durch einen positiven Willen, ist sie eine gewisse *Erwählung* und *Verwerfung*.

(*providentia actualis*).[166]

Explizit argumentiert Leydecker dafür, dass auch der Todeszeitpunkt aller Menschen Gegenstand des Dekrets Gottes ist. Neben Schriftstellen führt er das Argument an, dass der Todeszeitpunkt eines Menschen durchaus schwerwiegende Konsequenzen für den Weltverlauf hat: Immerhin setzt sich die Geschichte in großem Maße aus menschlichen Taten zusammen. Wäre der Todeszeitpunk nicht bereits im Dekret festgelegt, dann wäre er unsicher. Damit wäre aber auch jedes Ereignis unsicher, welches davon abhängt, dass ein Mensch zu diesem oder jenem Zeitpunkt bereits tot oder noch am Leben ist oder dies oder jenes tut. Ein großer Teil der Weltgeschichte könnte damit unmöglich Bestandteil des Dekrets sein.

Diese Erwägungen zeigen, dass es für Leydecker keinen Spielraum im Dekret gibt. Alle Ereignisse, auch scheinbar zufällige und tatsächlich freie, sind hier bereits vor der Zeit festgelegt. Diese Auffassung von der ewigen Vorsehung stellt Weichen mit Blick auf die tätige Vorsehung: mit ihr ist die Lehre von der allgemeinen Mitwirkung (*concursus simultaneus*) Gottes ausgeschlossen.[167]

1.3. Exkurs: Modalität bei Leydecker

Wie bereits angeklungen spielt das Dekret bei Leydecker eine große Rolle für sein Verständnis von Modalität, also der Begriffe ‚möglich' (*possibile*), ‚unmöglich' (*impossibile*), ‚kontingent' (*contingens*) und ‚notwendig' (*neccessarium*). Die Begriffe ‚möglich' und ‚unmöglich' lassen sich zunächst zirkulär definieren: So ist möglich, was nicht unmöglich ist, und unmöglich ist, was nicht möglich ist.[168] Mit solch einer zirkulären Definition wird allerdings nur etwas über die Beziehung der beiden Begriffe zueinander ausgesagt. Um zusätzlich die Bedeutung der Begriffe zu bestimmen, muss mindestens einer dieser Begriffe in einer Art und Weise definiert werden, die nicht die Definition des ande-

[166] S. u. Abschnitt 2, S. 84.

[167] S. u. Abschnitt 2.3, S. 93.

[168] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. IV, arg. I:

„Nam quod non est impossibile, id est possibile eo ipso, & contra."	Denn was nicht unmöglich ist, das ist eben deswegen möglich, und umgekehrt.

ren Begriffes voraussetzt. Das tut Leydecker, wie im Folgenden gezeigt wird. Leydeckers Modalitätsverständnis und die Rolle des Dekrets darin sind für seine Vorsehungslehre von entscheidender Bedeutung, vor allem auch mit Blick auf die Abwehr der zeitgenössischen Kritik, und sollen daher im Folgenden rekonstruiert und analysiert werden.

Zunächst ist allerdings noch auf einen weiteren Gegensatz hinzuweisen, den Leydecker zur näheren Qualifizierung der Modalitätsoperatoren verwendet. Er wird ausgedrückt mit dem Begriffspaar ‚absolut' und ‚hypothetisch'. Etwas ist dann hypothetisch möglich oder hypothetisch unmöglich, wenn seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit mit Blick auf einen bestimmten Umstand (hier: das konkrete Dekret Gottes) ausgesagt wird, von dem seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit abhängt. So ist – wie noch gezeigt wird[169] – für Leydecker alles das hypothetisch unmöglich, was im Dekret Gottes als nicht zukünftig vorherbestimmt ist. Den Begriff ‚absolut möglich' verwendet Leydecker entsprechend im Hinblick auf die Möglichkeit der Dinge unabhängig von Gottes Dekret.

In seinem Werk „Fax Veritatis" geht Leydecker auf die Fragen ein, ob es außer den tatsächlich wirklich werdenden Dingen noch andere mögliche Dinge gibt,[170] ob Gottes Allmacht oder Gottes Wille die Wurzel von Möglichkeit darstellt[171] und ob Gott nicht auch logisch Widersprüchliches hätte hervorbringen können[172].

---

[169] S. u. Abschnitt 1.3.3, S. 78.

[170] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. III:

„*An nihil sit possibile absolute, nisi quod est futurum?* Negatur." (kursiv im Original).	*Ob nichts absolut möglich ist, außer das Zukünftige?* Das wird verneint.

[171] a. a. O., loc. V, contr. IV:

„*An radix & fundamentum possibilitatis rerum sit in Dei decreto & voluntate, an in ipsius omnipotentia?* Neg. prius. Aff. post." (kursiv im Original).	*Ob Wurzel und Fundament der Möglichkeit der Dinge in Gottes Dekret und Willen oder in seiner Allmacht liegt?* Das Erste wird verneint, das Zweite bejaht.

[172] a. a. O., loc. V, contr. V:

„*An Deus totam naturam suo decreto adeo libere instituerit, ut fieri potuisset bis tria non facere sex* [...]*?* Negatur."	*Ob Gott die ganze Natur durch sein Dekret so frei hätte einrichten können, dass es möglich gewesen wäre, dass zwei mal drei nicht sechs ergeben* [...]*?* Das wird verneint.

1.3.1. Die Wurzel von Möglichkeit

Leydecker streitet zunächst erstaunlicherweise ab, dass der Grund für die Möglichkeit einer Sache in ihrem Begriff zu suchen sei. Er streitet ab, dass eine Sache schon deswegen möglich ist, weil ihr Begriff keinen logischen Widerspruch enthält.[173] Leydecker geht es dabei um die Wurzel von Möglichkeit (*radix possibilitatis*) und nicht um deren Definition. Für gewöhnlich wird ‚möglich' als ‚widerspruchsfrei' definiert. Dass ein Ding möglich ist, ist dann der Grund dafür, dass Gott es bewirken kann.[174] Leydecker geht den umgekehrten Weg.[175] Er versteht eine Sache nicht dann schon als möglich, wenn sie dem Existieren keinen Widerstand entgegenbringt, wie er sich ausdrückt.[176] Dass der Begriff einer Sache keinen logischen Widerspruch impliziert, bedeutet noch nicht, dass sie wirklich werden kann. Damit sie wirklich werden kann, muss es neben ihrer Widerspruchsfreiheit noch etwas geben, was die Sache vom Zustand des Nicht-wirklich-Seins in den Zustand des Wirklich-Seins überführen kann. Gäbe es so etwas nicht, dann würde sie trotz Widerspruchsfreiheit nie wirklich sein können.[177] Leydecker vertritt nicht die Ansicht, dass die Widerspruchsfreiheit eines Begriffs in keinem Zusammenhang mit seiner Möglichkeit steht. Er weist

---

(kursiv im Original).

[173] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. IV, praenot. III:

„Radicem possibilitatis rerum vel impossibilitatis solent Jesuitae quaerere extra Deum, in essentia rei, quae dicitur possibilis, casu quo existeret duo praedicata contradictoria non includente: quid mirum? Cum futuritionis ipsius hypotheticae fundamentum quaerant non in Deo, sed in re ipsa. Contra hosce disputant omnes Reformati Scholastici [...]."

Wurzel der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge pflegen die Jesuiten außerhalb Gottes zu suchen: im Wesen eines Dinges, welches sie möglich nennen, für den Fall, dass es existiert ohne zwei widersprüchliche Eigenschaften zu implizieren. Welch Unsinn! Weil sie das Fundament dessen hypothetischen zukünftigen Verwirklichung nicht in Gott suchen, sondern im Ding selbst. Gegen diese streiten alle reformierten Scholastiker [...].

[174] Zur Diskussion darum, ob Gottes Allmacht auch die Macht zu logisch Widersprüchlichem umfasst, s. u. Abschnitt 1.3.2, S. 76, und Teil C, Kapitel II, Abschnitt 1.2, S. 242.

[175] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. IV, arg. I:

„Res ideo est possibilis, quia Deus eam potest producere, non contra, quia possibilis est ideo Deus eam producere potest. Probatur ex divina primitate & independentia."

Ein Ding ist daher möglich, weil Gott es hervorbringen kann. Nicht [gilt] dagegen: weil es möglich ist, daher kann Gott es hervorbringen. Das wird bewiesen aus der göttlichen Erstheit und Unabhängigkeit.

[176] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. IV, praenot. I; s. u. S. 75, Anm. 181.

[177] Für Leydecker ist es ausgeschlossen, dass sich ein Ding, welches nicht existiert, selbst Existenz verleihen kann; vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § VI; s. o. S. 53, Anm. 108.

allerdings darauf hin, dass auch ein Ding, welches in seinem Begriff keinen Widerspruch enthält, eine Ursache benötigt, um wirklich zu werden. Gäbe es für ein solches Ding keine Ursache – zum Beispiel dadurch, dass nichts existieren würde, auch Gott nicht –, dann könnte man es auch nicht als möglich bezeichnen, da es nicht wirklich werden kann.

Leydecker vertritt die These, dass die Wurzel der Möglichkeit, also der Grund dafür, dass Dinge möglich sind, in der Allmacht Gottes zu suchen ist. Gott ist die Ursache, welche allen Dingen Wirklichkeit verleihen kann. Ohne diese Ursache könnte kein Ding wirklich werden, wäre also nichts möglich. Dementsprechend spricht Leydecker teilweise von ‚innerer Möglichkeit' (*possibilitas intrinseca*) und ‚äußerer' (*possibilitas extrinseca*). Die ‚innere Möglichkeit' meint, dass der Begriff einer Sache in seinen wesentlichen Bestimmungen keine Eigenschaften enthält, die dem Sein entgegenstehen.[178] Leydecker denkt hier in erster Linie an einen logischen Widerspruch. Es sind aber auch andere Eigenschaften denkbar, die dazu führen, dass Gott diese Sache nie schaffen wird – zum Beispiel, dass sie nicht zielführend ist.[179] Sowohl die innere als auch die äußere Möglichkeit verdanken sich Gott.[180] Leydecker setzt so die Möglichkeit eines Dings in Beziehung zu seiner Ursache.[181]

Von einem Ding kann ihm zufolge die Möglichkeit nur unter Berücksichtigung

[178] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. IV, praenot. II:

„Possibilitas rerum duplex est, vel extrinseca vel intrinseca [...] extrinseca est denominatio facta a virtute causae efficientis Dei: intrinseca sonat meram non repugnantiam in praedicatis rei essentialibus, ad existendum."

Die Möglichkeit von Dingen ist eine zweifache: entweder eine äußere oder eine innere [...]. Die äußere bezeichnet es von der Kraft der Wirkursache Gottes her; die innere bezeichnet einen bloßen Nicht-Widerstand zum Existieren in den wesentlichen Eigenschaften der Sache.

[179] S. u. Abschnitt 1.1.2, S. 70.

[180] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. IV, praenot. IV:

„Possibilitas intrinseca non est prior natura possibilitate extrinseca, nec illa hujus est causa: sed contra, quia res est possibilis fieri ab ipso Deo verace & infinite potente, omnis entitatis fonte ideo & intrinsece est possibilis, essentia enim Dei est omnis veritatis radix & regula."

Die innere Möglichkeit besteht von Natur aus nicht vor der äußeren Notwendigkeit. Auch ist jene nicht die Ursache dieser. Sondern umgekehrt: Weil ein Ding aus Gott selbst, dem Wahrhaftigen und unendlich Mächtigen, der Quelle allen Wesens, entstehen kann, daher ist es auch innerlich möglich. Das Wesen Gottes ist nämlich aller Wahrheit Wurzel und Maßstab.

[181] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. IV, praenot. I:

seiner Ursache ausgesagt werden: Wenn es eine Ursache gibt, die ein Ding hervorbringen kann, dann ist dieses Ding möglich. Alles, was absolut möglich ist, ist deshalb möglich, weil Gott – die erste und vollkommenste Ursache – es hervorbringen kann. Die Wurzel von Möglichkeit sieht Leydecker also in der Allmacht Gottes, allerdings immer in Verbindung mit seinen anderen Eigenschaften, wie im Folgenden deutlich wird.

1.3.2. Gottes Wesen und der Satz vom Widerspruch

Leydecker versteht Gottes Allmacht als sein Vermögen, alles das auszuführen, was Gegenstand seines Willens sein kann.[182] Der Wille Gottes aber bewegt sich im Rahmen seines Wesens, das heißt, es kann nichts Gegenstand von Gottes Willen werden, was seinem Wesen widersprechen würde.[183]

Leydecker wendet sich damit gegen ein Verständnis von der Allmacht Gottes, welches sie von den übrigen Eigenschaften Gottes loslöst und sie als die Fähigkeit Gottes begreift, schlechthin alles zu tun. Diese Betrachtungsweise bezeichnet Leydecker als katholischen Irrtum: Sie führe zu gotteslästerlichen Aussagen. Eine davon sei die These, dass Gott täuschen könnte, wenn er wollte. Diese weist Leydecker entschieden als absolut unmöglich zurück. Leydecker

---

„Possibilitas describi solet per non repugnantiam ad existendum; *melius, quod sit denominatio entis nondum existentis a causa, per cujus operationem potest actu existere:* sive, brevius, *status creaturae in potentia suae causae.*“

Möglichkeit wird gewöhnlich beschrieben durch Nicht-Widerstand zum Existieren; besser: *dass es die Bezeichnung eines Wesens sei, das noch nicht existiert, von der Ursache her, durch deren Tätigkeit es tatsächlich existieren kann.* Oder kürzer: *der Zustand eines Geschöpfs in der Potenz seiner Ursache.*

(kursiv im Original).

[182] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. I, cap. II, § XL:

„*Potentia:* Perfectio sc. sufficientissima, *qua Deus est potens extra se, quidquid voluntati suae est consentaneum, exequi.*“

Allmacht bezeichnet die hinreichendste Vollkommenheit, *durch welche Gott in der Lage ist, außerhalb seiner selbst auszuführen, was auch immer mit seinem Willen vereinbar ist.*

(kursiv im Original).

[183] Vgl. ders., Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. IV, arg. III:

„Deus nihil vult nec velle potest, nisi quod novit possibile juxta sua attributa, quae sunt norma & regula [...] ipsiusque divinae voluntatis.“

Gott will nichts und kann nichts wollen, was er nicht als möglich gemäß seinen Eigenschaften weiß, welche die Norm und Regel [...] seines göttlichen Willens sind.

bleibt hier seinem Verständnis von ‚möglich' als ‚eine Ursache kann es hervorbringen' treu: Er betrachtet dabei die Ursache als Ganzes und nicht ihre Macht oder Fähigkeit isoliert. Gott, die allmächtige Erstursache, kann laut Leydecker genau das hervorbringen, was mit seinem Willen vereinbar ist.

Mit Gottes Willen ist aber nur das vereinbar, was seinem Wesen entspricht. Gott kann also genau das hervorbringen, was seinem Wesen entspricht. Damit ist genau das absolut möglich, das zu tun oder zu schaffen Gottes Wesen entspricht. Entsprechendes gilt mit Blick auf den Begriff der Unmöglichkeit: Leydecker spricht zwar davon, dass man Gottes Allmacht nicht mit logisch Widersprüchlichem in Verbindung bringen darf und dass unmöglich ist, was einen logischen Widerspruch impliziert.[184] Aber auch diese absolute Unmöglichkeit gründet er in Gott. Dass etwas, das einen logischen Widerspruch impliziert, absolut unmöglich ist, liegt darin begründet, dass Gott wahrhaftig ist:[185] Gott kann nichts Unwahres sagen. Da ein logischer Widerspruch aber nie wahr ist, kann Gott ihn nicht hervorbringen. Dieses Unvermögen ist in seinem eigenen Wesen begründet und schränkt nach Leydecker Gottes Allmacht nicht ein.[186]

Selbst für einen allmächtigen Gott gibt es also Unmögliches, nämlich Dinge, die hervorzubringen seinem Wesen widersprechen. Daher definiert Leydecker ‚möglich' nie über die Allmacht Gottes allein, sondern immer über seine Allmacht in Verbindung mit seinen übrigen Vollkommenheiten, vorwiegend seiner Wahrhaftigkeit.[187]

Mit Blick auf die absolute Unmöglichkeit finden sich bei Leydecker Äuße-

[184] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. III, observ. I:

„Aliud est enim impossibile absolute, quod contradictionem in terminis involvit, & omnino existere nequit, & quidem per potentiam Dei absolutam, ideoque etiam illud ab aeterno non fuit volibile."

Das eine ist nämlich das absolut Unmögliche, welches einen Widerspruch in den Begriffen impliziert und gänzlich nicht existieren kann, auch gewiss durch Gottes absolute Macht [nicht], und deswegen war es von Ewigkeit her nicht wollbar.

[185] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. V, font. II:

„Deus qua ens existens & verax est radix & origo, fundamentum veritatis istius principii, *impossibile est idem simul esse & non esse.*"

Gott ist als existierendes und wahrhaftiges Wesen die Wurzel, der Ursprung und das Fundament der Wahrheit dieses Prinzips: *Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist.*

[186] Vgl. dazu aus heutiger Perspektive auch Teil C, Kapitel II, Abschnitt 1.2, S. 242.

[187] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. I, font. II:

rungen, die diesen Zusammenhang nicht explizit herstellen. An diesen ist dann lediglich die Rede davon, dass etwas unmöglich ist, wenn es einen logischen Widerspruch enthält. Dennoch verdankt sich diese Unmöglichkeit bei Leydecker immer erst dem Wesen Gottes. Mit Blick auf die absolute Möglichkeit wird Leydecker wie gezeigt nicht müde darauf zu verweisen, dass es sie nicht unabhängig vom Wesen Gottes, sondern nur als Folge von Gottes Allmacht in Verbindung mit seinen übrigen Eigenschaften gibt.

1.3.3. Leydecker und die Pluralität möglicher Welten

Leydecker selbst verwendet zwar nicht den Begriff ‚mögliche Welt', der Sache nach findet sich die Frage nach der Pluralität möglicher Welten aber sehr wohl bei ihm. So diskutiert er in „Fax Veritatis" ausführlich die Frage, ob nur die Dinge absolut möglich sind, die auch zukünftig sind.[188] Oder mit anderen Worten: Ob es nur eine mögliche Welt gibt, nämlich die tatsächlich wirkliche.

In dieser Diskussion kommt die Unterscheidung zwischen hypothetischer und absoluter Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit zum Tragen: Da das Dekret sich umfassend auf jedes Detail des Weltverlaufs bezieht und unveränderlich ist,[189] ist alles, was nicht tatsächlich zukünftig ist, hypothetisch

„Nam uti supponimus ipsam Dei potentiam cum ejus veritate conjunctam esse radicem possibilitatis & impossibilitatis omnium rerum, ita credimus scientiam omnem possibilium in ipsa omnipotentia divina fundari."

Denn wie wir zugrunde legen, dass Gottes Macht selbst verbunden mit seiner Wahrheit die Wurzel von Möglichkeit und Unmöglichkeit aller Dinge ist, so glauben wir, dass das Wissen um alle Möglichkeiten in der göttlichen Allmacht selbst gründet.

Vgl. auch Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. III, observ. II:

„Possibile suo conceptu in veterana Theologia nihil aliud notare, quam non repugnantiam ad existendum per divinam potentiam. Supponit enim ens, de quo dicitur, fieri posse idque a Deo prima causa, eo quod in sua natura veram entitatem involvat, nullis divinis perfectionibus repugnet, & de eo vera existentia praedicari possit sine contradictione."

Das Mögliche bezeichnet mit seinem Konzept in der altgedienten Theologie nichts anderes als etwas, das dem Durch-göttliche-Macht-Existieren nicht widerstreitet. Es setzt nämlich ein Wesen voraus, von dem ausgesagt wird, dass es entstehen kann und das aus Gott als Erstursache, weil es in seiner Natur eine wahre Wesenheit impliziert, keinen göttlichen Vollkommenheiten widerspricht und von ihm wirkliche Existenz ausgesagt werden kann ohne Widerspruch.

[188] Vgl. a. a. O., loc. V, contr. III; s. o.S. 73, Anm. 170.

[189] s. o. Abschnitt 1.2, S. 71.

unmöglich. Das heißt, gesetzt dieses Dekret ist eine andere Welt unmöglich. Es gibt also nur eine hypothetisch mögliche Welt, nämlich die tatsächliche, wie sie im Dekret beschlossen wurde.[190]

Anders liegt der Fall nach Leydecker mit Blick auf die absolute Möglichkeit: Gott kann offensichtlich mehr tun, als er will, also ist mehr möglich, als er will.[191] Das ist sein zentrales Argument. Nun hat Leydecker aber Gottes Allmacht und damit die Menge dessen, was Gott tun kann, nicht ohne Rücksicht auf sein Wesen definiert. Das heißt, Gott kann nur tun, was mit seinem Willen vereinbar ist. Mit seinem Willen ist wiederum nur das vereinbar, was seinem Wesen nicht widerspricht. Damit bezeichnet ‚absolut möglich' bei Leydecker nicht einfach ‚kann von *einem* allmächtigen Wesen gewirkt werden', sondern: ‚kann von *diesem* allmächtigen Wesen' gewirkt werden. Konkret bedeutet das mit Blick auf die möglichen Welten, dass eventuell nicht jede logisch widerspruchsfreie Welt auch möglich ist. Da Gott selbst überaus weise ist, ist auch sein Dekret überaus weise. Er kann daher keine Welt schaffen, in der nicht alles in unübertrefflicher Weise seinem höchsten Ziel dient, der Herrlichkeit Gottes (*gloria dei*).[192] Gottes Wesen begrenzt also die Menge möglicher Welten.

Es stellt sich hier die Frage: Wie stark? Lässt Gottes Wesen nur eine absolut mögliche Welt zu oder gibt es mehrere Welten, die mit seinem Wesen vereinbar

[190] Leydecker unterscheidet hier auch zwischen äußerer Notwendigkeit (*necessitas extrinseca*) und innerer (*necessitas intrinseca*). Alle im Dekret enthaltenen Dinge sind äußerlich notwendig, da es aufgrund eines äußeren Umstandes, dem Dekret, nicht möglich ist, dass sie nicht sein werden. Die innere Notwendigkeit bedeutet dagegen, dass etwas absolut gesehen unmöglich nicht sein kann. In diesem Sinn sind menschliche Taten für Leydecker zwar äußerlich notwendig, nicht aber innerlich.

[191] ‚Wollen' meint hier den konkreten Willen Gottes, wie er sich im Dekret äußert. Gott hätte seinen Willen auch anders festlegen können, also ein anderes Dekret beschließen können. Es ist für Leydecker zwar nicht möglich, dass Gott, nachdem er ein Dekret beschlossen hat, eine andere Welt erschafft. Schließlich schließe Gottes Wesen einen Sinneswandel aus. Diese Unmöglichkeit sei aber *hypothetischer* Natur, d. h. sie gelte, weil das Dekret bestehe. Mit Blick auf die Frage nach der Pluralität *absolut* möglicher Welten spiele das Dekret aber keine Rolle. ‚Absolut möglich' bezeichnet laut Leydecker ja den Modalstatus der Dinge ohne Berücksichtigung einer Bedingung wie etwa des Dekrets. Absolut betrachtet könne Gott also mehr tun als das, wozu er sich im Dekret entschieden habe.

[192] S. o. Abschnitt 1.1.2, S. 70.

und damit absolut möglich sind? Leydecker zufolge gibt es mehr Dinge, die Gott hätte tun können, als er tatsächlich tut. Bei genauerer Betrachtung kann diese Aussage im System Leydeckers nur mit einer Indifferenzfreiheit auf Seiten Gottes wahr sein.[193] Denn nur hier wäre mit dem Wesen Gottes seine Entscheidung noch nicht gegeben. Vielmehr böte das Wesen Gottes eine Reihe von Möglichkeiten, aus denen Gott in einer Art und Weise auswählen würde, die nicht vollständig durch sein Wesen bestimmt wäre, sodass ein und derselbe Gott sich auch für eine andere dieser Möglichkeiten hätte entscheiden können.

Leydecker sagt aus, dass Gott auch andere Welten hätte schaffen können. Da er Gottes Allmacht aber nicht losgelöst von Gottes Willen und Gottes Eigenschaften definiert, setzt er damit voraus, dass Gott sein Dekret auf indifferente Weise beschließt. Während Gottes Allmacht in Verbindung mit seinem Wesen der Grund für die absolute Möglichkeit und Unmöglichkeit ist, ist daher sein Wille und sein Dekret der Grund für die hypothetische Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Derselbe Sachverhalt lässt sich auch mit den modallogischen Begriffen ‚notwendig' und ‚kontingent' ausdrücken: Auch für Leydecker ist etwas genau dann notwendig, wenn sein Gegenteil unmöglich ist, und etwas genau dann kontingent, wenn es ist, aber auch nicht sein könnte. Gottes Dekret ist in diesem Sinne laut Leydecker kontingent, da es möglich war, dass er auch ein anderes Dekret beschließt. Daher ist es zwar nicht hypothetisch wohl aber absolut möglich, dass es andere Dinge gibt als die tatsächlichen oder dass sich Menschen anders entscheiden als sie es tatsächlich tun. Weder diese Welt noch

[193] Indifferenzfreiheit bezeichnet das Vermögen, unter denselben inneren und äußeren Umständen sich so oder anders zu entscheiden; s. o. S. 33, Anm. 75. Die Entscheidung kann also nicht durch vorausgehende Faktoren festgelegt sein, wie etwa dem eigenen Charakter. Darin entspricht sie der modernen, libertarischen Position. Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion der libertarischen Position s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 1, S. 177. Alternativ lässt sich Freiheit kompatibilistisch begreifen, d. h. so, dass Freiheit und Bedingtsein durch vorausgehende Faktoren miteinander kompatibel sein können. Wesen der Freiheit ist hier gerade die Bestimmung durch den eigenen Charakter in Verbindung mit der Abwesenheit von z. B. Zwang. Die inneren und äußeren Umstände legen hier die Entscheidung fest. Mit Blick auf die menschliche Freiheit entspricht Leydeckers Position der kompatibilistischen. Ist allerdings auch Gott auf kompatibilistische Weise frei, kann aus seinem Wesen kein anderes Dekret folgen.

die Entscheidungen der Menschen sind daher in Leydeckers Augen absolut notwendig.

Die entscheidende Frage im Hinblick auf die Pluralität absolut möglicher Welten stellt sich also im Bereich der göttlichen Freiheit. Es ist die Frage, ob Gottes Freiheit so zu verstehen ist, dass ein und derselbe Gott sich auch für ein und dieselbe Welt entscheidet, oder ob das nicht der Fall ist. Diese Frage wird an späterer Stelle ausführlich diskutiert.[194] Es sei an dieser Stelle lediglich darauf verwiesen, dass Leydecker mit Blick auf Gott letztlich eine Indifferenzfreiheit voraussetzt. Dass aus Gottes Wesen allerdings nicht mehrere mögliche Welten folgen, sondern dass Gott – zumindest mit „moralischer Notwendigkeit“[195] – die beste aller möglichen Welten erschafft, wird mit Blick auf die Theodizee-Problematik noch relevant werden.[196]

1.3.4. Kritik

Leydecker gründet jede Form von Möglichkeit und Unmöglichkeit in Gott. Absolut möglich ist, was Gott hervorbringen kann und absolut unmöglich ist, was er nicht hervorbringen kann. Leydecker geht es dabei darum, Gottes Erstheit und Unabhängigkeit zu verteidigen. Gott ist für ihn der Ursprung

[194] Vgl. dazu die Diskussion um den Wert und die Freiheit einer libertarischen Willensfreiheit: Wenn eine libertarische Konzeption keinen höheren Wert aufweisen kann als eine kompatibilistische, dann hätte es auch keinen höheren Wert, wenn Gott auf libertarische Weise frei ist – möglicherweise sogar einen geringeren. Wenn libertarische ‚Freiheit‘ nämlich letzten Endes eine Fremdbestimmung durch den Zufall ist, dann könnte Gott nicht libertarisch *frei* sein, sondern nur auf kompatibilistische Weise, wenn er überhaupt frei ist; s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 1.3, S. 190.

[195] Leibniz, Theodizee (wie Anm. 50), § 349. Leydeckers später Zeitgenosse G. W. Leibniz verwendet diesen Begriff, um ebenfalls Gottes Freiheit zu verteidigen. Allerdings möchte er damit zugleich daran festhalten, das Gott nicht aufgrund einer Indifferenzfreiheit wählt, sondern er (moralisch) notwendig das Beste wählt; vgl. a. a. O., S. 132.

[196] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 3, S. 253.

aller Wahrheit.[197] Es leuchtet dabei ein, dass die Widerspruchsfreiheit des Begriffes eines Dinges nicht automatisch zur Folge hat, dass es auch einmal existieren kann. Denn dazu muss es ja von einer Ursache in die Existenz versetzt werden oder ‚äußerlich möglich' sein, wie Leydecker sich ausdrückt.[198]

Jede Form von Möglichkeit und Unmöglichkeit in Gottes Wesen und in seiner Existenz zu gründen hat allerdings Konsequenzen: Es stellt sich die Frage, inwiefern es unter diesen Bedingungen zulässig ist, von Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Existenz Gottes zu sprechen – das tut Leydecker aber, wenn er seine Existenz als notwendig betrachtet und damit aussagt, dass Gott unmöglich nicht existieren kann. Auch steht zunächst jeder Gottesbeweis unter dem Verdacht, ein Zirkelschluss zu sein. Er behauptet nämlich die Unmöglichkeit von Gottes Nicht-Existenz und würde damit Gottes Existenz bereits voraussetzen, da es sonst keine Unmöglichkeit geben könnte. Darüber hinaus stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der notwendigen Wahrheiten, wie etwa des Satzes vom Widerspruch, zu Gottes Wesen: Leydecker gründet die Möglichkeit und Unmöglichkeit ja in der Allmacht Gottes in Verbindung mit seinem Wesen, wodurch er über die Wahrhaftigkeit Gottes und den Satz vom Widerspruch abgeleitet hat, dass logisch Widersprüchliches kein Gegenstand von Gottes Willen werden kann und daher absolut betrachtet unmöglich ist. Dazu muss aber zumindest die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch vorausgesetzt werden, also notwendig sein – und das unabhängig von Gottes

[197] Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. V, font. II:
„Falsum est esse veritatem aliquam independentem a Deo, si quaedam antecedat divinam ejus liberrimamque voluntatem. Nam veritas, si quae hic concipitur, fundatur in ipsa Dei essentia, potentia & veritate: nec potest Deus quid velle, quod suae veritati & naturae repugnat. Deus qua ens existens & verax est radix & origo, fundamentum veritatis istius principii, *impossibile est idem simul esse & non esse.*"

Es ist falsch, dass es irgendeine Wahrheit unabhängig von Gott gibt, wenn sie gewissermaßen seinem göttlichen und überaus freien Willen vorausgehen würde. Denn Wahrheit, wenn hier etwas darunter verstanden wird, wird gegründet in Gottes Wesen, Macht und Wahrheit selbst: Und Gott kann nicht etwas wollen, was seiner Wahrheit und Natur widerstreitet. Gott ist als seiendes und wahrhaftiges Wesen Wurzel, Ursprung und Fundament der Wahrheit dieses Prinzips: *Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist.*

(kursiv im Original).

[198] S. o. S. 75, Anm. 178.

Allmacht, da er ja mitbestimmt, was Gegenstand von Gottes Macht sein kann.

1.4. Fazit

Leydecker sieht Gott nicht nur als die Ursache alles tatsächlich Existierenden, sondern auch schon als Grund von Möglichkeit und Unmöglichkeit der Dinge: Sie sind deswegen absolut möglich, weil Gott sie ins Sein versetzen kann. Leydecker beharrt dabei auf Gottes Erstheit und Unabhängigkeit. Die Menge der Dinge, die Gott hervorbringen kann (also der absoluten Möglichkeiten), wird nur durch sein Wesen begrenzt. Sie ist für Leydecker allerdings größer als die Menge der Dinge, die Gott tatsächlich hervorbringen wird (das heißt der hypothetischen Möglichkeiten). Daher folgert Leydecker aus der hypothetischen Unmöglichkeit der übrigen Dinge keine absolute Notwendigkeit der tatsächlich zukünftigen Dinge.

Der Übergang vom Bereich des absolut Möglichen zum hypothetisch Möglichen geschieht durch einen (indifferent) freien Willensakt Gottes, mit dem er beschließt, was tatsächlich geschehen soll: dem *decretum*. Das Dekret markiert als Produkt von Gottes Willen (*voluntas*) den Übergang von absoluter Möglichkeit/Unmöglichkeit (*possibilitas/impossibilitas absoluta*) zu hypothetischer Möglichkeit (*possibilitas hypothetica*, beziehungsweise „possibilis Dei volitionis“[199]), also den zukünftigen Dingen (*futura*), und hypothetischer Unmöglichkeit (*impossibilitas hypothetica*). Dabei ist das Dekret für Leydecker kontingent, das heißt, derselbe Gott hätte es inhaltlich auch anders füllen können. Andernfalls gäbe es keinen quantitativen Unterschied zwischen der Menge des absolut Möglichen und der Menge des tatsächlich Wirklichen. Leydecker setzt hier wie gezeigt also eine Indifferenzfreiheit auf Seiten Gottes voraus. Damit begründet er die reformierte Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit der Folge (*necessitas consequentiae*) und der Notwendigkeit des Folgenden (*necessitas consequentis*).

So soll die Freiheit des Menschen gewahrt werden: Seine Handlungen folgen zwar mit einer gewissen äußeren Notwendigkeit aus dem Dekret Gottes, sind

[199] Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. V, contr. III, observ. II.

selbst aber nicht absolut beziehungsweise innerlich notwendig und damit frei. Es wird an späterer Stelle diskutiert, inwiefern diese Argumentation überzeugen kann.[200] Zunächst soll nur darauf hingewiesen werden, dass Leydecker mit seiner Auffassung vom Dekret bereits gewisse Vorstellungen über die menschliche Freiheit ausschließt. Seine Auffassung vom Dekret ist mit keiner Vorstellung vereinbar, die voraussetzt, dass eine freie Entscheidung nicht im Voraus festgelegt sein kann. Da sich Gottes Dekret auf alles bezieht, unveränderlich und wahr ist, gibt es nichts, was nicht im Voraus festgelegt wäre. Während Leydecker in seiner Lehre vom Dekret also eine Indifferenzfreiheit auf Seiten Gottes voraussetzt, schließt er diese für den Menschen aus. Gottes Freiheit ist damit qualitativ grundverschieden von der menschlichen.

2. Die tätige Vorsehung

Die tätige Vorsehung (*providentia actualis*) ist nach Leydecker nichts anderes, als die Ausführung dessen, was Gott im Dekret beschlossen hat.[201] Sie kann wiederum in eine dingliche Vorsehung, welche sich in Erhaltung, *praecursus* und Lenkung vollzieht, und in eine moralische Vorsehung unterteilt werden. Unter dinglicher Vorsehung versteht Leydecker das Vorsehungshandeln Gottes, insofern es sich auf die dinglichen Geschöpfe richtet.[202] Unter moralischer

[200] Zu Leydeckers Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit im Rahmen seiner Vorsehungslehre s. u. Kapitel III, Abschnitt 1, S. 114.

[201] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § I:

„*Providentia*, Πρόνοια, Aeterna est vel Actualis. Illa Dei Decretum, simul cum ipsius praecognitione, quae Praevidentia est, significat: haec vero illius Decreti Executionem in tempore varia actu manifestatam; & de ea nunc dicendum."

Die *Vorsehung*, Πρόνοια, ist eine ewige oder eine tätige. Jene bezeichnet das Dekret Gottes zugleich mit seinem Vorhererkennen, welches Vorhersehung ist; diese bezeichnet tatsächlich die Ausführung jenes Dekrets in der Zeit, welche in mannigfachen Akten sichtbar ist; und über diese ist nun zu sprechen.

(kursiv im Original).
Zum Umgang mit fremdsprachigen Fachbegriffen in der Übersetzung s. o. S. 52, Anm. 105.

[202] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § II:

„Est illa *Actus Dei Externus, quo Ipse creaturas, jam existentes, conservat & gubernat, atque in iis operator eminentissime ad gloriam suam.*"

Jene [sc. die dingliche Vorsehung] ist der *äußerliche Akt Gottes, durch welchen er selbst die Geschöpfe, die schon existieren, bewahrt und lenkt und in ihnen überaus hervorragend tätig ist zu seiner Ehre.*

Vorsehung versteht Leydecker speziell das gesetzgeberische Handeln Gottes.[203]

Leydecker gliedert die Vorsehung nicht über alle seine Werke hinweg einheitlich.[204] Ein Grund dafür liegt darin, dass sich die einzelnen Bereiche beziehungsweise Aspekte des Vorsehungshandelns nicht eindeutig trennen lassen.

Bevor die drei wesentlichen Bereiche der dinglichen Vorsehung (Erhaltung, Lenkung und *praecursus*) bei Leydecker genauer betrachtet werden, sind diverse Grundunterscheidungen vorzustellen, die Leydecker im Bereich der tätigen

---

(kursiv im Original).

[203] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VII, § V:

„Providentia haec Moralis praecipue spectatur in Legislatione, & hinc obligatione foederali, de qua pluribus alibi dicemus."

Diese moralische Vorsehung wird besonders betrachtet bei der Gesetzgebung und hier beim Bundesgesetz, über welches wir anderswo mehr sagen werden.

[204] Die vorgestellte Gliederung richtet sich nach Kapitel 6 und 7 des zweiten Buches seiner „Synopsis Theologiae Christianae". In seiner „Veritas Euangelica Triumphans" dagegen versteht er unter Vorsehung: Schöpfung, Erhaltung und Lenkung; vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § X; s. o. S. 54, Anm. 110. In seiner Dissertation „De Providentia Dei" untergliedert er Vorsehung in eine ewige und eine tätige, wobei er die tätige in Erhaltung und Lenkung untergliedert; vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XXVIII:

„Providentia haec laxius sumpta quandoque & creationem complectitur, strictius vero rerum creatarum conservationem & gubernationem dicit."

Diese Vorsehung [sc. die tätige] umfasst, lockerer gefasst, zuweilen auch die Schöpfung, strenger aber bezeichnet sie die Erhaltung und Lenkung der geschaffenen Dinge.

Hier rechnet er in einem weiteren Sinne sogar die Schöpfung zur tätigen Vorsehung.

Lenkung umfasst dort dann auch den *praecursus* sowie die moralische Vorsehung; vgl. a. a. O., th. XXXI:

„Gubernatio est alter providentiae divinae gradus, qua Deus, penes quem summa authoritas & potestas, res omnes creatas regit pro libertate suae voluntatis, convenienter ipsorum naturis & principiis, & sapientissime, ordinatissime & potentissime ad fines ordinatos dirigit & perducit. [...] Gubernationis hujus ratio triplex est: vel enim est posita in praecipiendo (& providentia moralis a Theologis dicitur) vel in agendo & efficiendo vel non agendo & permittendo [...]."

Die Lenkung ist der zweite Grad der göttlichen Vorsehung, in welcher Gott, in dessen Besitz höchste Autorität und Macht [sind], alle geschaffenen Dinge regiert nach der Freiheit seines Willens entsprechend ihrer Wesen und Prinzipien, und [sie] überaus weise, geordnet und mächtig zu den verordneten Zielen lenkt und hinführt [...] Die Vernunft dieser Lenkung ist eine dreifache: Entweder nämlich ist sie im Vorschreiben gegeben (und wird von den Theologen moralische Vorsehung genannt) oder im Handeln und Bewirken oder im Nicht-Handeln und im Zulassen [...].

Vgl. auch a. a. O., th. XXXVIIIf.:

Vorsehung einführt. Anschließend an die Betrachtung der drei Bereiche für sich genommen wird dargestellt, wie Leydecker diese zueinander in Beziehung setzt.

2.1. Grundlegende Unterscheidungen

Leydecker führt mit Blick auf Gottes Vorsehungshandeln neben der Unterscheidung zwischen einer ewigen und einer tätigen Vorsehung vier weitere, grundlegende Unterscheidungen ein.

2.1.1. Ordnungsgemäße und nicht-ordnungsgemäße Vorsehung

Gott kann nach Leydecker im Rahmen seiner Vorsehung auf ordnungsgemäße (*providentia ordinaria*) oder auf nicht-ordnungsgemäße (*providentia extraordinaria*) Weise tätig sein. Dabei meint ‚ordnungsgemäß', dass Gott über die

„Actiones & voluntates hominum liberae subjacent. [...] IV. Efficacissimae gubernationi, quatenus, ut causa prima & universalis reliqua omnia principia & causas secundas movet & praedeterminat, ut moveantur & agant, convenienter suis naturis, earumque motus & actiones deducit & dirigit ad fines, quos ipsis praestituit, vel sibi ad majestatis suae gloriam."

Die freien Taten und Willen der Menschen unterliegen [...] 4. der wirksamsten Lenkung, insofern er [sc. Gott] als erste und universale Ursache alle übrigen Prinzipien und Zweitursachen bewegt und vorherbestimmt, damit sie sich bewegen und handeln entsprechend ihren Naturen, und er führt und lenkt ihre Bewegungen und Taten zu den Zielen, die er ihnen vorher festsetzt, sogar für sich zur Ehre seiner Majestät.

„XXXIX. Providentia Dei circa actiones liberas in genere entis a Theologis *concursus* & *praecursus* appellatur, quo Deus ita concipitur auxilium suae creaturae praebere, ut actione sua in voluntatem ejusque liberas actiones (*actus elicitos* vocant) influat, ipsaque voluntas agat mota a Deo causa prima, a qua in *esse & fieri, ita & operari* dependet [...]."

XXXIX. Die Vorsehung Gottes hinsichtlich der freien Taten wird von den Theologen nach Art des Seins *concursus* und *praecursus* genannt, wodurch Gott so aufgefasst wird, dass er seinen Geschöpfen Hilfe gewährt, dass er bei einer Tat in den Willen und seine freien Taten (*actus eliciti* nennt man sie) einfließt und der Wille selbst handelt, von Gott als Erstursache bewegt, von welcher er im *Sein* und *Werden*, so auch im *tätig Sein*, abhängt [...].

(kursiv im Original). S. u. S. 94, Anm. 232.

beziehungsweise entsprechend der von ihm eingesetzten Ordnung handelt.[205]

In den Bereich der nicht-ordnungsgemäßen Vorsehung fallen die Wunder.[206] Sie übersteigen die Kausalität der Zweitursachen. Wenn ein Wunder nun das Vermögen der Zweitursachen übersteigt, dann erfordert es immer ein besonderes, unmittelbares Wirken Gottes, das nicht vollständig über diese Zweitursachen vermittelt geschieht. Das führt auch zu folgender Unterscheidung.

2.1.2. Mittelbare und unmittelbare Vorsehung

Gebraucht Gott in seinem Handeln Mittel (*media*) beziehungsweise Zweitursachen (*causa secundae*), dann spricht Leydecker von einer mittelbaren beziehungsweise vermittelten Vorsehung (*providentia mediata*).[207] Wo Gott

---

[205] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § VI:

„Distinguitur autem Providentia, *primo* in *Ordinariam & Extraordinariam. Ordinaria* secundum primitus institutum ordinem operatur, sive in Natura, ut *Hos.* II:21,22. sive in Gratia. *Rom.* 10:17. *Extraordinaria*, ab ordine isto recedit. Deus enim per eam ostendit, se Dominum universi esse, & ordine isto a se constituto superiorem."

Die Vorsehung wird aber unterschieden, *erstens*, in eine *ordnungsgemäße* und eine *nicht-ordnungsgemäße*. Die *ordnungsgemäße* ist gemäß der ersten eingesetzten Ordnung tätig, sei es in der Natur (Hos 2,23f) oder in der Gnade (Röm 10,17). Die *nicht-ordnungsgemäße* weicht von dieser Ordnung ab. Gott zeigt durch sie nämlich, dass er der Herr des Universums ist und dieser von ihm eingesetzten Ordnung überlegen.

(kursiv im Original).

[206] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § VII:

„Huc pertinent *Miracula* stricte dicta, quae non sunt insoliti rerum eventus, quorum causam nescimus, sed operationes supra vim & virtutem causarum secundarum."

Hierzu gehören die *Wunder* im strengen Sinne, welche nicht ungewöhnliche Begebenheiten der Dinge sind, deren Ursache wir nicht kennen, sondern Tätigkeiten jenseits der Stärke und Kraft der Zweitursachen.

(kursiv im Original).

[207] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § VIII:

„Providentia distinguitur, *secundo*, in *Mediatam* & *Immediatam*. Haec est, quando sine *mediis*, illa, ubi Deus per *media* operatur. Est vero medium, quod inter duo extrema situm est; & hoc loco id, quod a Causa principali adhibetur, ut effectui producendo, & fini assequendo, sua causalitate etiam inserviat. Ita pluvia irrigatur terra, homo pane alitur."

Vorsehung wird *zweitens* unterschieden in eine *vermittelte* und in eine *nicht-vermittelte*. Diese liegt vor, wenn Gott ohne *Mittel*, jene, wo Gott durch *Mittel* tätig ist. Es ist wirklich ein Mittel, was zwischen zwei Extremen gelegen ist; und an dieser Stelle das, was von der ersten Ursache hinzugenommen wird, damit es beim Wirkung-Hervorbringen und Ziel-Verfolgen auch in seiner eigenen Kausalität dienlich ist. So wird die Erde mit Regen bewässert, der Mensch mit Brot ernährt.

(kursiv im Original).

keine Mittel gebraucht, ist seine Vorsehung eine unmittelbare beziehungsweise nicht-vermittelte (*providentia immediata*).

Mit Blick auf Gottes Gebrauch der Zweitursachen, also auf die vermittelte Vorsehung, weißt Leydecker auf vier Punkte hin, die es seiner Ansicht nach zu beachten gilt:

1. Gott gesteht den Zweitursachen aus reiner Güte eine gewisse Wirksamkeit zu.[208] Ihm ermangelt es nicht an Kraft, sodass er die Mittel zur Erreichung eines untergeordneten Zieles[209] bräuchte.
2. Für Gott gibt es keinen Unterschied bei den Mitteln.[210]
3. Dass die Mittel wirken können, verdanken sie ganz und gar Gott.[211]
4. Auch wenn die Mittel andere Ziele haben mögen, verfolgt Gott im

---

[208] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § IX:
„De illa Providentia observandus hic *Canon* est, Deus mediis utitur non ex indigentia, sed ex abundantia bonitatis suae; nempe quia Creaturis causalitatem aliquam communicare placuit.“
(kursiv im Original).
Über jene Vorsehung muss diese *Regel* beachtet werden: Gott gebraucht die Mittel nicht aus einem Mangel heraus, sondern aus einem Überfluss seiner Güte; offenbar weil es ihm gefallen hat, den Geschöpfen eine gewisse Kausalität mizuteilen.

[209] Ich verwende an dieser Stelle der Klarheit wegen Leydeckers Unterscheidung von untergeordneten Zielen (*fines subordinati*) und dem letzten Ziel (*finis ultimus*), dem Ruhm Gottes. Dazu s. o. Abschnitt 1.1.2, S. 70, und im Folgenden die Ausführungen zum zweiten Punkt; s. u. S. 89.

[210] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § X:
„Sed & hic *Alter* notandus, Omnipotenti Deo nullum est Mediorum discrimen. Nam 1. Mediis vilissimis quandoque utitur. *Jud.* 8:7. 2. Aptissima reddit inefficacia. *Ps.* 33:16,17. 3. Contra illorum naturam quandoque operatur. *Dan.* 3:22,24. 2 *Cor* 2. 15, 16.“
(kursiv im Original).
Doch auch diese *zweite [Regel]* muss beachtet werden: Für den Allmächtigen Gott gibt es keinen Unterschied der Mittel. Denn 1. gebraucht er zuweilen überaus geringe Mittel (Ri 8,7); 2. Macht er die geeignetsten wirkungslos (Ps 33,16f); 3. Arbeitet er zuweilen gegen ihre Natur (Dan 3,22-24; 2Kor 2,15f).

[211] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § XI:
„Accedit *Tertius*, ubi mediis utitur Deus, virtus illorum ab Ipso immediate dependet. *Ps.* 127.1,2. *Matt.* 4: 4. *Deut.* 8: 3. *homo non vivit pane, sed omni verbo, quod ex ore Dei procedit.* 1 *Cor.* 3: 5, 6, 7.“
(kursiv im Original).
Als *dritte [Regel]* kommt hinzu: Wo Gott Mittel gebraucht, hängt deren Kraft von ihm selbst unmittelbar ab (Ps 127,1f; Mt 4,4; Dtn 8,3: *Der Mensch lebt nicht allein durch Brot, sondern durch jedes Wort, das aus dem Mund Gottes hervorgeht*; 1Kor 3,5-7).

Gebrauch der Mitteldinge doch sein Ziel.[212]

Es geht Leydecker mit dem ersten Punkt darum, Gottes Erstheit und Unabhängigkeit zu waren: Es sind die Geschöpfe, die in jeder Weise von ihrem Schöpfer abhängig sind. Die Erstheit und Unabhängigkeit Gottes war Leydecker schon mit Blick auf das Dekret wichtig[213] und wird auch mit Blick auf seine Ablehnung der Indifferenzfreiheit relevant.[214]

Der zweite Punkt kann missverstanden werden. Leydecker begründet ihn damit, dass Gott in der Vergangenheit bereits Dinge unabhängig von ihrer Geeignetheit und teilweise sogar gegen ihre Natur gebraucht habe. Der Punkt wäre missverstanden, wenn er auf die Geeignetheit der Mittel aus der Sicht Gottes bezogen würde. Würde Gott keinen Unterschied in der Geeignetheit der Mittel sehen, dann wäre die Wahl eines dieser Mittel höchstens als Zufallswahl denkbar. Das widerspricht aber der Aussage, dass Gott die Mittel *überaus weise* in sein Dekret aufnimmt.[215] Die fragliche Geeignetheit der Mittel kann sich also nur auf die menschliche Perspektive, beziehungsweise die Perspektive der Zweitursachen, beziehen. Mit Blick auf Gottes Zulassung der Sünde wird die Frage nach der Geeignetheit der Mitteldinge noch ausführlicher zu diskutieren sein.[216]

Der dritte Punkt besteht in der Erhaltung[217] und der letzte ist für Leydecker in seiner Abwehr des Vorwurfs relevant, er mache Gott zum Urheber der Sünde (*auctor peccati*)[218].

---

[212] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XII:
„Et *Quartus*; semper Deus assequitur per media intentum scopum. Nam Causae secundae saepe sine suo excidunt, sed Deus nunquam, propter Potentiae & Sapientiae infinitudinem. *Prov.* 19. 21. *Gen.* L. 20. *vos cogitastis malum, sed Deus bonum &c. Rom.* 8: 28.“
(kursiv im Original).
Und als *vierte [Regel]*: Immer verfolgt Gott durch die Mittel das angestrebte Ziel. Denn die Zweitursachen gehen oft ohne es aus, Gott aber nie, wegen der Unendlichkeit seiner Macht und Weisheit (Spr 19,21; Gen 50,20: *Ihr dachtet Böses, Gott aber Gutes* usw.; Röm 8,28).

[213] S. o. Abschnitt 1.1.1, S. 67.

[214] S. u. Kapitel III, Abschnitt 1.4.2, S. 122.

[215] S. o. Abschnitt 1.1.2, S. 70.

[216] S. u. Kapitel III, Abschnitt 2.2.1.3, S. 158.

[217] S. u. Abschnitt 2.2, S. 92.

[218] S. u. Kapitel III, Abschnitt 2, S. 135.

2.1.3. Dingliche und moralische Vorsehung

Während sich nach Leydecker die dingliche Vorsehung mit der gegenständlichen Welt befasst, befasse sich die moralische mit den vernunftbegabten Geschöpfen.[219] Allerdings verläuft die Trennung mit Blick auf die vernunftbegabten Geschöpfe nicht so, dass ihr Sein Gegenstand der dinglichen, ihr Handeln aber Gegenstand der moralischen Vorsehung ist. Vielmehr gehören auch ihre Handlungen in den Bereich der dinglichen Vorsehung.[220] Hier rechnet Leydecker sowohl die kontingenten[221] als auch die freien Handlungen der Menschen dem Bereich der dinglichen Vorsehung zu.

Um die Trennlinie zwischen dinglicher und moralischer Vorsehung schärfer zu ziehen sei ein Blick auf Ex 21,13 geworfen:

> „Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand widerfahren lassen, so will ich dir einen Ort bestimmen, wohin er fliehen kann.“[222]

---

[219] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XIII:

„*Tertio* distinguitur Providentia in *Realem* & *Moralem*. Illa circa creaturas versatur quatenus sunt Entia: *Haec* circa creaturas rationales, earumque actiones, uti legi subjiciuntur. *Jes.* 33,22. *Deus noster Rex est, Deus noster Legislator est.*“
(kursiv im Original).

Drittens wird Vorsehung unterschieden in eine *dingliche* und eine *moralische*. Jene beschränkt sich auf die Geschöpfe, insofern sie Seiende sind. *Diese* auf vernunftbegabte Geschöpfe und deren Taten, soweit sie dem Gesetz unterworfen werden (Jes 33,22: *Gott ist unser König, Gott ist unser Gesetzgeber*).

[220] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § XIV:

„Providentiae autem *Reali* subsunt omnes in universum Creaturae. *Col.* 1. 17. *Heb.* 1. 3. *gerit omnia verbo Potentiae suae.* Nominatim Coelum. *Mat.* 5: 45. Homines. 1 *Sam.* 2:6,10. *Dan.* 2:20. *Matt.* 10:30. Bestiae *Ps.* 147:9. Plantae. *Ps.* 104. 14,17. Actiones contingentes. *Exod.* 21. 13. *Prov.* 16:33. & Liberae *Prov.* 16:1. 21:1.“
(kursiv im Original).

Der *dinglichen* Vorsehung aber unterstehen alle Geschöpfe im Universum (Kol 1,17; Hebr 1,3: *er trägt alles durch das Wort seiner Macht*), namentlich Himmel (Mt 5,45), Menschen (1Sam 2,6-10; Dan 2,20; Mt 10,30), Tiere (Ps 147,9), Pflanzen (Ps 104,14-17), kontingente (Ex 21,13; Spr 16,33) und freie (Spr 16,1; 21,1) Handlungen.

[221] Gemeint sind Handlungen, die ein Mensch nicht willentlich begeht oder deren Ausgang (scheinbar) vom Zufall abhängt. So ist in Ex 21,13 die Rede von einem Menschen, der einen anderen nicht willentlich erschlägt, dessen Hand Gott es aber widerfahren lässt. In Spr 16,33 wird ausgesagt, dass der (scheinbar) zufällige Loswurf so ausgeht, wie Gott es will.

[222] Zitiert nach der revidierten Fassung der Lutherbibel von 2017.

Hier gibt Gott ein allgemeines Gesetz, wie mit einem Menschen verfahren werden soll, der aus Versehen einen anderen Menschen tötet. Dieses ‚Geben eines allgemeinen Gesetzes' gehört in den Bereich der moralischen Vorsehung. Das ‚widerfahren Lassen einer konkreten Tat' – hier die Tötung – gehört dagegen zur dinglichen Vorsehung.

2.1.4. Allgemeine und besondere Vorsehung

Die Trennlinie zwischen allgemeiner Vorsehung (*providentia generalis/communis*) und besonderer Vorsehung (*providentia specialis*) zieht Leydecker unterschiedlich. In seiner Dissertation ist der Bereich der besonderen Vorsehung weiter gefasst:[223] Während sich die allgemeine Vorsehung mit allem Geschaffenen beschäftigt, also auch noch mit dem kleinsten Atom, befasst sich die besondere Vorsehung ausschließlich mit den vernunftbegabten Geschöpfen – das heißt bei Leydecker: mit den Engeln und den Menschen. Sie umfasst, ist an dieser Stelle aber nicht begrenzt auf, das Dekret der Prädestination – also den Beschluss Gottes darüber, wer gerettet und wer verworfen wird. An anderer Stelle ist mit Blick auf die besondere Vorsehung nur noch von der Prädestination die Rede.[224]

---

[223] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XIII:

„Haec iterum Divina Providentia est vel communis vel specialis: communis omnia creata etiam minima respicit, specialis creaturas rationales earumque ultimum finem, interque eas speciatim humanum genus; adeoque consilium gratiae & irae (praedestinationem) illiusque executionem secundum πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ θεοῦ, complectitur."

Diese göttliche Vorsehung wiederum ist entweder allgemein oder speziell: die allgemeine berücksichtigt alles geschaffene, auch das kleinste; die spezielle die vernünftigen Geschöpfe und ihr äußerstes Ziel – und unter ihnen besonders die menschliche Art; und umfasst sogar den Ratschluss der Gnade und des Zorns (Prädestination) und seine Ausführung gemäß der *vielfältigen Weisheit Gottes*.

[224] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XV:

„*Quarto* distinguenda est Providentia in *generalem* seu communem, & *specialem* electis & salvandis propriam. Etenim observandum est, quod Deus sua Providentia, ex amore ac bonitate singulari circa electos convertendos, & fideles conversos versetur, ut exequatur Praedestinationis decretum."
(kursiv im Original).

Viertens muss Vorsehung in eine *generelle* oder allgemeine und eine *spezielle*, für Erwählte und zu Rettende besondere, unterschieden werden. Es ist nämlich auch zu beachten, dass Gott durch seine Vorsehung, aus Liebe und ausgezeichneter Güte, sich mit den zu bekehrenden Erwählten und bekehrten Gläubigen beschäftigt, damit das Dekret der Prädestination vollstreckt werde.

2.2. Erhaltung

Der grundlegendste Bereich der Vorsehung ist die Erhaltung (*conservatio*) der kontingenten Dinge in ihrem Sein. Wenn diese Dinge nicht fortwährend existieren würden, hätten Lenkung und *praecursus* schließlich kein Objekt ihrer Tätigkeit. Außerdem ist Erhaltung für Leydecker in erster Linie ein positiver Akt, ein Krafteinfluss Gottes, durch den die geschaffenen Dinge in ihrer Existenz fortbestehen.[225]

Dieser positive Akt, den Leydecker auch als fortdauernde Schöpfung (*creatio continua*) denkt, sei notwendig, da die Geschöpfe sich nicht selbst im Sein erhalten können.[226] Ohne diese Erhaltung würden alle geschaffenen Dinge sofort aufhören zu existieren.[227] Entsprechend versteht Leydecker unter Vernichtung (*annihilatio*) schlicht das Ruhen dieses positiven Aktes.[228]

Erhaltung ist bei Leydecker nicht nur ein ‚im Sein Erhalten' und meint daher nicht nur eine quasi ‚ontologische Erhaltung'. Wie gezeigt[229] gibt es bei

---

[225] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XXX:

„Actualis ergo providentiae primus gradus conservatio est, qua Deus *positivo actu* & influxu res omnes & singulas creatas quasi sua manu sustentat, & conservat, ut persistant, & in suo esse, id est, naturae suae & proprietatum naturalium statu permaneant."

Die erste Stufe also der tätigen Vorsehung ist die Erhaltung, durch welche Gott mit einem *positiven Akt* und Einfluss alle Dinge, auch die einzelnen Geschöpfe, quasi mit seiner Hand aufrecht hält und erhält, damit sie bestehen bleiben und in ihrem Sein fortdauern, d. h. in dem Zustand ihrer Natur und [ihren] natürlichen Beschaffenheiten.

(kursiv im Original).

[226] Leydeckers Begründung der Notwendigkeit einer Erhaltung wird unter Kapitel I, Abschnitt 2, S. 57, ausführlicher dargestellt. Zur Kritik s. o. Kapitel I, Abschnitt 2.3, S. 58.

[227] Vgl. ebd.:

„Et tanta est istius conservationis & necessitas & efficacia, ut omnia mox in nihilum relaberentur, si modo cessatio hujus divinae providentiae intercideret sine ulla alia positiva Dei operatione."

Und so groß ist die Notwendigkeit und Wirksamkeit dieser Erhaltung, dass alles bald ins Nichts zurückfiele, wenn eben eine Unterbrechung dieser göttlichen Vorsehung dazwischenträte ohne eine andere positive Tätigkeit Gottes.

[228] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XVIII:

„Conservatio haec omnino est actus *Positivus*. Atque hinc ei opponitur *Annihilatio*, quae non est nisi cessatio positivi influxus."

Diese Erhaltung ist gänzlich ein *positiver* Akt. Auch wird ihm hieraus entgegengesetzt die *Vernichtung*, welche nichts ist als ein Ruhen des positiven Einflusses.

(kursiv im Original).

[229] S. o. Kapitel I, Abschnitt 2, S. 57.

ihm auch eine Erhaltung bezogen auf die eingerichtete (Natur-)Ordnung. Die geschaffenen Dinge werden also nicht nur im Sein erhalten, sondern sozusagen auch im ordnungsgemäßen Sein.

Für die weitere Darstellung von Leydeckers Vorsehungslehre ist von großer Bedeutung, wie sich Leydecker in der Frage nach dem Verhältnis von Erhaltung und menschlichen Taten positioniert. Einerseits ist für Leydecker durch die Erhaltung schon bestimmt, wie sich Menschen verhalten werden. Gottes Erhaltung des Menschen legt seine Entscheidungen und Taten in vorausgehender Weise fest. Andererseits betont er die Freiheit des Menschen und lehnt aus diesem Grund die Lehre ab, dass Gottes Erhaltung ein fortwährendes neues Hervorbringen des Menschen jeweils bereits mit einem solchen oder solchen Willensakt sei.[230] Für Leydecker bezieht sich daher der positive Akt Gottes in der Erhaltung auf das (Denk- und Wahl-) *Vermögen* (*facultas*) des Menschen und erstreckt sich nicht auf das Hervorbringen von Gedanken oder Willensakten.[231]

2.3. *praecursus*

Wenn Gott seine Schöpfung und damit auch die vernunftbegabten Geschöpfe durch einen kontinuierlichen Akt in ihrem Sein erhält, dann stellt sich die Frage, ob und wie dieser Akt Einfluss nimmt auf die freien Taten dieser vernunftbegabten Geschöpfe. Dieser Frage wird traditionell unter dem Stichwort ‚Mitwirkung' (*concursus*) nachgegangen. Die zentrale Aussage ist dabei, dass ein und dieselbe Tat eines Geschöpfes *jeweils ganz* von Gott und von dem Geschöpf verursacht wird. Es geht dabei vor allem um die Beantwortung der Frage nach der menschlichen Freiheit: Wie kann man Gottes Mitwirkung an

[230] Auf Leydeckers Behandlung der Lehre von der Erhaltung als *reproductio* wird ausführlich im Rahmen des *praecursus* eingegangen; s. u. Abschnitt 2.3.2, S. 101.

[231] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XVII:

„*Conservatio est actus Providentiae realis, quo Deus essentiam & facultates creaturarum continuat, juxsta placitum suum.* Est ergo suppositi & virtutum [...]."

‚Erhaltung' ist der Akt der dinglichen Vorsehung, durch welchen Gott das Wesen und die Vermögen der Geschöpfe ununterbrochen fortführt, gemäß seines Gefallens. Sie ist nämlich [eine Erhaltung] des Zugrundeliegenden und der Kräfte [...].

(kursiv im Original).

den Taten der vernunftbegabten Geschöpfe denken, ohne dabei ihre Freiheit zu zerstören? Leydecker vertritt die Ansicht, dass Gottes Mitwirkung an den freien Taten diese bereits in *vorausgehender Weise* festlegt. Entsprechend verwendet er anstelle des Begriffes ‚*concursus*' den Begriff ‚*praecursus*' (vorausgehende Mitwirkung).[232]

Gottes Erhaltung ist nach Leydecker als ein Wirken zu verstehen, das in den Willen und die Taten des Menschen in einer Art und Weise einfließt, die diese festlegen. Dennoch handele der Mensch selbst und sei frei. Wie genau Leydecker den Einfluss Gottes auf die freien Taten sieht und warum er an ihrer Freiheit festhält, wird an späterer Stelle[233] genauer betrachtet.

Leydeckers Auffassung von der Mitwirkung Gottes entspringt auch der reformierten Auffassung von der Vorherbestimmung der Dinge. Seine Lehre vom *praecursus* soll die Möglichkeit einer Vorherbestimmung aller Dinge durch Gott sicherstellen und gleichzeitig die Freiheit des Menschen wahren. Außerhalb des reformierten Lagers galt das Interesse mehr der Wahrung der menschlichen Freiheit und der Heiligkeit Gottes, indem er nicht für die Sünde verantwortlich gemacht werden kann. Gottes Mitwirkung wurde deswegen hier

---

[232] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XXXIX:

„Providentia Dei circa actiones liberas in genere entis a Theologis *concursus* & *praecursus* appellatur, quo Deus ita concipitur auxilium suae creaturae praebere, ut actione sua in voluntatem ejusque liberas actiones (*actus elicitos* vocant) influat, ipsaque voluntas agat mota a Deo causa prima, a qua in *esse* & *fieri, ita* & *operari* dependet;"

Die Vorsehung Gottes hinsichtlich der freien Taten wird von den Theologen nach Art des Seins *concursus* und *praecursus* genannt, wodurch Gott so aufgefasst wird, dass er seinen Geschöpfen Hilfe gewährt, dass er bei einer Tat in den Willen und seine freien Taten (*actus eliciti* nennt man sie) einfließt und der Wille selbst handelt, von Gott als Erstursache bewegt, von welcher er im *Sein* und *Werden* abhängt, so auch im *Tätigsein*;

(kursiv im Original). Zum Umgang mit fremdsprachigen Fachbegriffen bei der Übersetzung s. o. S. 52, Anm. 105. ‚*actus elicitus*' bezeichnet in der Scholastik im Unterschied zu ‚*actus imperatus*' einen inneren Akt des Willens; vgl. Kaufmann, M., imputabilitas als Merkmal des Moralischen. Die Diskussion bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2 (1994), S. 55–66, hier S. 55, welcher die Relevanz dieser Unterscheidung mit Blick auf Kants Moralphilosophie untersucht. Zur zeitgenössischen ethischen Debatte, in der diese Unterscheidung eine Rolle spielt, vgl. Adams, M. M./Wood, R., Is to Will It as Bad as to Do It? The Fourteenth Century Debate, in: Franciscan Studies 41 (1981), S. 5–60.

[233] S. u. Abschnitt 2.3.2, S. 101.

als allgemeiner Einfluss verstanden, der die menschlichen Taten nicht festlegt (*concursus simultaneus*).[234]

2.3.1. *praecursus* vs. *concursus simultaneus*

In der Lehre von der Mitwirkung Gottes an den menschlichen Taten grenzt sich Leydecker stark von der Auffassung der lutherischen und katholischen Theologen seiner Zeit ab. Ebenso wie die Remonstranten vertreten diese eine rein allgemeine Mitwirkung Gottes, den *concursus simultaneus*. Der Lehre vom *concursus simultaneus* zufolge beschränkt sich Gottes Wirken auf einen unspezifischen Krafteinfluss in das Geschöpf, welches in freier Weise festlegt, wozu es diesen Einfluss gebraucht, also wie es handelt. Das Geschöpf macht aus Gottes unbestimmten Einfluss eine bestimmte Tat. Es wird dabei eine Indifferenzfreiheit angenommen: Was das Geschöpf tut, wird in keiner Weise durch Gott festgelegt. Damit soll einerseits die Freiheit des Geschöpfes gewahrt werden und andererseits Gott nicht in die sündigen Taten der Menschen verstrickt werden.

Das Anliegen einer menschlichen Freiheit und der Wahrung der Göttlichen Heiligkeit verfolgt auch Leydecker, allerdings ist diese Form der allgemeinen Mitwirkung nicht kompatibel mit Leydeckers Vorsehungslehre: Schließlich ist es Gott, der im Dekret bereits vor der Zeit bestimmt, welche bestimmten Taten das Geschöpf ausführt und welche nicht – und das in vollständig unabhängiger und souveräner Weise. Leydecker führt daher mehrere Argumente an, die gegen eine allgemeine und für eine vorausgehende Mitwirkung sprechen.

2.3.1.1. Argument vom Verhältnis der Erstursache und der Zweitursachen

Das Argument, welches Leydecker für gewöhnlich als erstes ins Feld führt, beruft sich auf die Vollkommenheiten Gottes, welche seine Unabhängigkeit einschließen.[235] Die Unabhängigkeit Gottes ist ein wesentlicher Bestandteil von

[234] Vgl. dazu beispielhaft R. Bellarmins Vorwurf gegenüber der reformierten Vorsehungslehre, dass dadurch Gott zum Urheber der Sünde werde; s. u. Kapitel III, Abschnitt 2.1.2.1, S. 140.

[235] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXIV:

„Talem autem Concursum praecurrentem statuere necessum est. 1. Propter perfectiones & Dignitatem causae primae, observandae & colendae in regimine Universi ea, qua par est, religione."

Eine solche, vorausgehende Mitwirkung anzunehmen ist notwendig. 1. Wegen der Vollkommenheiten und der Würde der Erstursache, die in der Leitung des Universums mit der gebotenen Verehrung zu betrachten und zu verehren ist.

Leydeckers Gotteslehre. Diese Unabhängigkeit schließt aus, dass Gott in seinem Handeln in irgendeiner Weise von den Zweitursachen bestimmt wird. Das betrifft besonders auch den Akt der Lenkung: Es ist Gott, der die Geschichte lenkt nach seinem Wohlgefallen. Dieser Aspekt der Lenkung kann Gott im Rahmen der *concursus-simultaneus*-Lehre nicht zugesprochen werden. Das gilt mit Blick auf eine Lenkung, die garantiert, wie die Tat ausgeht. Eine bloße Beeinflussung menschlicher Akteur*innen in diese oder jene Richtung, welche die Akteur*innen aber letztlich nicht festlegt, ist im Rahmen der *concursus-simultaneus*-Lehre möglich. Allerdings ist dann wohl sinngemäßer von dem Versuch einer Lenkung als von einer tatsächlichen Lenkung zu sprechen.

Ein weiteres Argument, welches Leydecker aus dem Verhältnis von Erst- und Zweitursache zieht, greift auf die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer zurück.[236] Leydecker vermutet bei der *concursus-simultaneus*-Lehre eine Umkehr des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf: Die Menschen seien dabei die unabhängigen Akteur*innen, die den von ihnen abhängigen Gott ihren Willen in gewisser Weise aufzwingen. Doch aus der Lehre von der allgemeinen Mitwirkung Gottes folgt keineswegs eine Unabhängigkeit des Geschöpfes. Vielmehr ist auch hier notwendig, dass Gott den Geschöpfen seine

---

Vgl. auch Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLI:

„Probatur. [...] II. Ex consideratione Dei causae primae, independentis, summi domini, moderatoris &c. Omnipotentis, omnium praescii &c. Qua cum Dei gloria & perfectione pugnat Jesuitarum & Remonstrantium sententia."

Er [sc. der *praecursus*] wird bewiesen [...] II. aus der Betrachtung Gottes als unabhängige Ersursache, als höchsten Herrn, Lenker, als Allmächtigen, alles Vorherwissenden usw. Mit dieser Ehre und Vollkommenheit Gottes kämpft der Lehrsatz [sc. vom *concursus simultaneus*] der Jesuiten und Remonstranten.

An erster Stelle nennt Leydecker hier Schriftstellen, die Vorhersagen künftiger Ereignisse beinhalten würden, welche einem *concursus simultaneus* in Verbindung mit einer Indifferenzfreiheit widersprächen; s. u. Abschnitt 2.3.1.2, S. 97.

[236] Vgl. ebd.:

„IV. Ex consideratione hominis ipsius, cujus proprium est, cum sit creatura, a Deo dependere in esse, fieri, consequenter & operari: & contradicorium est, creaturam operari independeter a Deo, ejus voluntatem priorem esse voluntate creatoris [...]."

[Der *praecursus* wird bewiesen:] IV. aus der Betrachtung des Menschen selbst, dessen Eigenheit es ist, weil er ein Geschöpf ist, von Gott abhängig zu sein im Sein, Werden, folgerichtig auch im Wirken; und es ist widersprüchlich, dass das Geschöpf unabhängig von Gott tätig ist, dass sein [sc. des Geschöpfs] Willen früher ist als der Wille des Schöpfers [...].

Kraft zum Handeln zur Verfügung stellt. Von dieser Kraft sind die Geschöpfe sehr wohl abhängig. Auch wäre der Wille Gottes, dem Menschen nur eine allgemeine Mitwirkung zuteil werden zu lassen, dem Willen des Geschöpfes zu dieser oder jeder Tat vorausgehend.

Auch hier ist es letztlich nur der Aspekt der Lenkung, der verschieden gedacht wird: Während in der leydecker'schen Vorsehungslehre mit ihrem *praecursus* Gott die Taten der Geschöpfe so festlegt, dass sie entsprechend seines Dekrets ausgehen, ist es beim *concursus simultaneus* nur der Mensch, der seine Taten lenkt.

Es gibt also durchaus ein unterschiedliches Verhältnis der Erst- und Zweitursache: In der reformierten Vorsehungslehre kann auch die Erstursache als *causa particularis*[237] der Taten der Zweitursache betrachtet werden. Im Rahmen eines *concursus simultaneus* ist das nicht der Fall. Damit gibt es beim *concursus simultaneus* durchaus ein von Gott unabhängiges Element auf der Seite der Zweitursache, welches letztlich ausschlaggebend dafür ist, dass das Geschöpf so oder anders handelt. Es kann hier also auch nicht von einer vollständig von der Erstursache abhängigen Zweitursache gesprochen werden – auch wenn sie nicht vollständig unabhängig ist.

2.3.1.2. Argumente von der Schrift

Mit Blick auf die Schrift verweist Leydecker auf alle Vorhersagen beziehungsweise Weissagungen, die dort getroffen werden.[238] Wenn der allgemeine Einfluss Gottes auf von Gott unabhängige Weise vom Geschöpf zu dieser oder jener Tat genutzt wird, dann steht vor der Entscheidung des Geschöpfes nicht fest, wie es sich entscheiden wird. Damit ist nicht nur die Tat selbst ungewiss, sondern jedes zukünftige Ereignis, welches von dieser Tat abhängt. Wenn die Zukunft

[237] S. u. Abschnitt 2.1.2.2, besonders S. 149.

[238] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXIV:

„Talem autem Concursum praecurrentem statuere necessum est. [...] 3. Ex Prophetiis, non nisi per illum praecursum implendis & impletis. Jes. 10,5.15."

Eine solche vorrausgehende Mitwirkung anzunehmen, ist aber notwendig. [...] 3. Aus den Weissagungen, die nicht wenn nicht durch jene vorausgehende Mitwirkung erfüllbar und erfüllt wären (Jes 10,5-15).

Vgl. auch ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLI:

aber ungewiss ist, kann sie nicht vorhergesagt werden.[239] Entweder ist also die Zukunft ungewiss oder die biblischen Vorhersagen können sicher sein. Es kann also nicht an der Gewissheit der biblischen Vorhersagen festgehalten werden, wenn von einem *concursus simultaneus* ausgegangen wird.[240]

Darüber hinaus führt Leydecker Bibelstellen an, die explizit davon sprechen, dass Gott die menschlichen Taten lenkt.[241] Wenn nämlich Gott beispielsweise den Schritt des Menschen lenkt, dann kann nicht von einem lediglich allgemeinen und unbestimmten Einfluss Gottes die Rede sein.

2.3.1.3. Argumente aufgrund der Vorsehungslehre

Nach Leydecker ist jedes Ereignis – so klein oder groß es sein mag – Gegenstand des Vorsehungshandelns Gottes: sowohl der ewigen Vorsehung[242] als auch dieser folgend der tätigen[243]. Wenn nun aber die menschlichen Taten nicht durch Gottes Einfluss festgelegt werden, dann wird alles, was von menschlichen Taten abhängt, zumindest der ewigen Vorsehung entrissen. Damit kann kaum noch

„I. Ex Scripturis, Prov. XXI. I. Jer. X. 23. Exod. 21. 13. Act. 17. 28. Jac. 4. 15. Adde certissimas de rebus futuris per causas liberas prophetias & praedicitones, quae concursu generali, & indifferenti, qualem adversarii imaginantur, impleri nequeunt."

[Der *praecursus* wird bewiesen:] I. aus den Schriften (Spr 21,1; Jer 10,23; Ex 21,13; Apg 17,28; Jak 4,15). Dazu die äußerst gewissen Prophezeiungen und Vorhersagen über durch freie Ursachen zukünftige Dinge, welche durch einen allgemeinen und indifferenten *concursus*, wie ihn sich die Widersacher einbilden, nicht erfüllt werden können.

[239] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2.1, S. 246.

[240] Davon unabhängig lässt sich infrage stellen, ob tatsächlich an der Sicherheit oder Wahrheit biblischer Vorhersagen festgehalten werden soll. Es ist allerdings darauf zu verweisen, dass im Rahmen der leydecker'schen Vorsehungslehre problemlos an der Möglichkeit von sicheren Vorhersagen festgehalten werden kann.

[241] Leydecker führt hier an: Ex 21,13; 2Sam 24,1; Spr 16,9; 21,1; Jer 10,23; Apg 17,28 und Jak 4,15.
Dabei sprechen v. a. Spr 16,9; 21,1; Jer 10,23 und Jak 4,15 deutlich gegen die *concursus-simultaneus*-Lehre.

[242] S. o. Abschnitt 1.2, S. 71.

[243] Hier spricht er v. a. im Bereich der Lenkung davon; s. u. Abschnitt 2.4.1, S. 105.

etwas als Gegenstand von Gottes Plan bezeichnet werden.[244] Mag man im Rahmen der *concursus-simultaneus*-Lehre auch von einer gewissen, allgemeinen Erhaltung und einer allgemeinen Mitwirkung[245] sprechen können, so ist es doch nicht möglich, von einer Festlegung der menschlichen Taten durch Gott oder einem detaillierten, konkreten Plan Gottes hinsichtlich der Geschichte zu sprechen. Ein Wissen Gottes um den Ausgang der menschlichen Taten kann es so auch nur nach der menschlichen Entscheidung geben als deren Folge – keineswegs aber vor der Entscheidung und als deren Ursache. Dementsprechend urteilt Leydecker, dass so keine Vorsehung möglich wäre.[246] Damit wird auch unsicher, ob das höchste Ziel der Vorsehung, die Ehre Gottes (*gloria Dei*), überhaupt erreicht werden kann.[247]

Die *concursus-simultaneus*-Lehre hat auch Konsequenzen für andere Bereiche der Dogmatik: Wenn Gott die menschlichen Taten nicht in der Hand hat, dann hat es auch keinen Sinn, ihn um irgendetwas zu bitten, das in irgendeiner Weise auch von menschlichen Taten abhängt. Vertrauen, Ehrfurcht, Hoffnung

---

[244] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLI:

„V. Porro cum ex libera hominis voluntate ejusque actionibus maximi rerum eventus in hoc toto universo dependeant [...] stante adversariorum sententia, totius fere orbis status, gravissimae mutationes, bella, pax, foedera, contractus &c. eripiuntur plane divinae Providentia."

V. Ferner, weil von dem freien Willen des Menschen und seiner Taten die größten Ereignisse der Dinge in diesem ganzen Universum abhängen [...] – sofern der Lehrsatz der Widersacher besteht –, werden der Zustand fast des ganzen Erdkreises, überaus gewichtige Veränderungen, Kriege, Frieden, Bündnisse, Verträge usw. der göttlichen Vorsehung gänzlich entrissen.

[245] Zum Verhältnis von Erhaltung und Mitwirkung s. u. Abschnitt 2.3.1.4, S. 100.

[246] Vgl. a. a. O., th. XLII:

„[...] causarum ordo & subordinatio evertatur, quin omnis Providentiae divinae natura, quae non *Providentia* sed *postvidentia* dicenda foret."
(kursiv im Original).

[...] die Ordnung und Unterordnung der Ursachen zerstört würde, ja die ganze Natur der göttlichen Vorsehung, welche [dann] nicht *Vorsehung* sondern *Nachsehung* zu nennen wäre.

[247] Vgl. a. a. O., th. XLI:

„VI. Et cum Dei gloria per actiones liberas maxime illustratur, necessum est, illustrationem divinae gloriae non dependere ab ancipiti hominum libertate, sed ipsius Dei voluntate, intentione, beneplacito & Actuali Providentia."

VI. Und weil Gottes Ehre durch die freien Taten am meisten verherrlicht wird, ist es notwendig, dass die Verherrlichung der göttlichen Ehre nicht abhängt von einer unentschiedenen Freiheit der Menschen, sondern vom Willen, der Absicht, dem Wohlgefallen und der tätigen Vorsehung Gottes selbst.

und Dank sind mit Blick auf solche Dinge ebenfalls hinfällig. Damit ist nicht nur unklar, ob das Ziel der Vorsehung, die Ehre Gottes, überhaupt erreicht wird – es ist dann sogar unangebracht, Gott mit Blick auf etwas, das von menschlichen Taten abhängt, die Ehre zu geben.[248]

Mit der reformierten Vorsehungslehre, wie sie sich auch bei Leydecker zeigt, ist eine *concursus-simultaneus*-Lehre also keineswegs vereinbar. Hier lässt sich nämlich nicht mehr von einem planmäßigen Handeln Gottes durch die menschlichen Taten zu seiner Herrlichkeit reden.

2.3.1.4. Argument vom Zusammenhang von *praecursus* und Erhaltung

Für Leydecker beziehen sich die Begriffe ‚Schöpfung', ‚Erhaltung', und ‚*praecursus*' nur auf unterschiedliche Aspekte desselben Aktes Gottes.[249] Während sich Schöpfung auf den Anfang des Seins der Dinge bezieht und Erhaltung auf deren Fortdauer im Sein, bezieht sich *praecursus* auf deren Tätigkeit. Es ist aber immer ein und derselbe wirksame Befehl Gottes, durch den die Dinge entstehen, fortdauern und auf diese oder jene konkrete Weise tätig sind. In seiner Zurückweisung der *concursus-simultaneus*-Lehre verweist Leydecker in seiner

[248] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLI:

„VII. Quin evertitur adversariorum sententia Deo debitus cultus ut enti perfectissimo, causae primae, & summo domino, uti preces, fiducia, timor, spes, amor, gratiarum actiones &c. quae objectum habent & fundamentnm Providentiam Dei & dominium in ipsas voluntates creatas. Job. 1. 21. Jac. 4. 15."

VII. Ja, von dem Lehrsatz der Widersacher wird die Verehrung zerstört, die Gott als vollkommenstem Seienden, Erstursache und höchstem Herrn geschuldet wird, wie Bitten, Vertrauen, Ehrfurcht, Hoffnung, Liebe, Danksagungen usw. welche als Gegenstand und Fundament die Vorsehung Gottes und seine] Herrschaft über die geschaffenen Willen selbst haben (Hi 1,21; Jak 4,15).

[249] S. u. Abschnitt 2.5, S. 111.

Dissertation auf diesen Zusammenhang von Erhaltung und *praecursus*.[250]

Leydecker hält daran fest, dass durch die Erhaltung bereits festgelegt ist, wie der Mensch tätig wird. Wenn nun aber durch die Erhaltung die menschliche Tat bereits festgelegt ist, dann muss tatsächlich von einem *praecursus* gesprochen werden. Um nun zu zeigen, wie bei Leydecker die Erhaltung des Menschen dazu führt, dass er in bestimmter Weise handelt, muss ein Blick darauf geworfen werden, wie Gott im *praecursus* handelt.

2.3.2. Wie handelt Gott im *praecursus*?

Leydecker verfolgt mit seiner *praecursus*-Lehre das Ziel, die Vorherbestimmung des Menschen und seiner Taten durch Gott auszusagen und dabei die Freiheit des Menschen zu wahren. Dass das besonders zu der damaligen Zeit ein ambitioniertes Ziel war, zeigt ein Blick auf seine Zeitgenossen, die in dieser Frage vor dem Mysterium gewissermaßen kapitulierten.

---

[250] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLII:

„Imo cum Providentia nihil aliud sit quam continua rei creatio, & reproductio, impossibile est eam non concipi sub concursus praevii idea, qui natura & ordine voluntatem creatam antecedat. Est enim [...] productio creaturae rationalis cum tali vel tali actu intelligendi, cogitandi, vel volendi, quo actuosum vult creaturae rationalis intellectum & voluntatem mentis aeternae suprema & sapientissima voluntas. Inde & hic praecursus a conservatione, imo & creatione solummodo sola ratione & termino differt, non tantum respectu Dei, sed etiam creaturarum, quae eadem actione qua creantur, conservantur; & qua conservantur, operantur.“

Ja, weil Vorsehung nichts anderes ist als die fortdauernde Schöpfung einer Sache und [ihre] Reproduktion, ist es unmöglich, dass sie nicht begriffen wird unter der Vorstellung des vorausgehenden *concursus*, welcher durch Natur und Ordnung dem geschaffenen Willen vorausgeht. Er ist nämlich [...] das Hervorbringen des vernunftbegabten Geschöpfes mit solchem oder solchem Akt des Begreifens, Denkens oder Wollens, in welchem der höchste und weiseste Wille des ewigen Geistes den wirksamen Intellekt und Willen des vernunftbegabten Geschöpfes will. Daher unterscheidet sich auch hier der *praecursus* von der Erhaltung, ja auch von der Schöpfung, nur allein in der Vernunft und dem Begriff, nicht nur unter der Berücksichtigung Gottes, sondern auch der Geschöpfe, welche durch dieselbe Tat erhalten werden, durch die sie geschaffen werden; und [durch dieselbe Tat] tätig sind, durch die sie erhalten werden.

An dieser Stelle versteht er unter Erhaltung beziehungsweise ‚*praecursus*‘ noch „das Hervorbringen des vernunftbegabten Geschöpfes mit solchem oder solchem *Akt* des Begreifens, Denkens oder Wollens“; Ebd. (kursiv durch den Autor). Wo sich Leydecker später ausführlicher um ein in seinem Sinne präziseres Verständnis von Erhaltung als *reproductio* bemüht, scheint er sich gegen eine solche Formulierung zu wehren; s. u. S. 102, Anm. 252.

Zunächst sei kurz dargestellt, wie Leydecker Gottes vorausgehende Mitwirkung *nicht* sieht. Er wehrt sich wie eben schon erwähnt gegen ein Verständnis der Erhaltung des Menschen, welches darunter ein neues Hervorbringen (*reproductio*) des Menschen mit jeweils bestimmten Gedanken (*cogitationes*) und Willensakten (*volitiones*) versteht:[251] Eine so verstandene *reproductio*-Lehre sehe im menschlichen Geist nur Denken (*cogitatio*) – im Sinne einer Ansammlung von Gedanken – und Willensakte (*volitiones*). Diese Lehre erkennt im menschlichen Geist nach Leydecker also nur Taten und kein Vermögen (*facultas*), das diese Taten erst hervorbringt. Es werden also das Einsichts- und Denkvermögen (*intellectus*), welches die Gedanken hervorbringt, und der Wille (*voluntas*) vernachlässigt, welcher hier als Vermögen zur Willensbildung die einzelnen *volitiones* hervorbringt.

Eine solch verstandene *reproductio* zerstört nach Leydeckers Ansicht die menschliche Freiheit. Und tatsächlich würde der Mensch hier mit Blick auf die Entscheidungsfindung nichts leisten: Das Ergebnis dieses Prozesses des Eruierens von Handlungsmöglichkeiten und der Abwägung ihrer Vorzüge würde dem Menschen schlicht eingegeben werden.

Leydecker geht einen anderen Weg.[252] Er sieht den menschlichen Geist nicht als reines Denken oder Wollen. Ihm zufolge wirkt Gott gerade an dem *intellectus* und der *voluntas*, welche von der *reproductio*-Lehre vernachlässigt würden. Diese Vermögen bringen dann in freier und selbsttätiger Weise genau die Gedanken und Willensakte hervor, die Gott möchte. Am prägnantesten fasst

[251] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. IV:

„*An providentia Dei circa nostram voluntatem non aliter sit concipienda, quam per conservationem seu continuam creationem, aut reproductionem mentis nostrae, qua simul Deus mentem ejusque cogitationem variatim producit, maxime si haec reproductio sit opponenda praedeterminationi hactemus defensae, ut inimicae libertati?* Neg."

Ob die Vorsehung Gottes hinsichtlich unseres Willens nicht anders zu begreifen sei als über die Erhaltung beziehungsweise die fortdauernde Schöpfung oder das neue Hervorbringen unseres Geistes, durch welche Gott zugleich den Geist und seine Gedanken verschiedentlich hervorbringt, am meisten wenn dieses Hervorbringen der bisher verteidigten Vorherbestimmung entgegenzuhalten sei, als Feindin der Freiheit? Das wird verneint.

(kursiv im Original).

[252] Leydecker spricht selbst an manchen Stellen seiner Dissertation „De Providentia Dei" mit Blick auf die Erhaltung von *productio*; vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLII:

Leydecker das konkrete Handeln Gottes im *praecursus* wie folgt zusammen:

„Conservat continuo Deus creaturas & causas liberas quasi continuata creatione: conservat earum essentias, & semel inditas facultates intellectus & voluntatis,

Gott erhält fortdauernd die Geschöpfe und freien Ursachen mit einer quasi fortdauernden Schöpfung: Er erhält ihre Wesen und einmal eingegebenen Vermögen des Intellekts und des Willens, und lockt und

---

„Imo cum Providentia nihil aliud sit quam continua rei creatio, & reproductio, impossibile est eam non concipi sub concursus praevii idea, qui natura & ordine voluntatem creatam antecedat. Est enim [...] productio creaturae rationalis cum tali vel tali actu intelligendi, cogitandi, vel volendi, quo actuosum vult creaturae rationalis intellectum & voluntatem mentis aeternae suprema & sapientissima voluntas."

Ja, weil Vorsehung nichts anderes ist als die fortdauernde Schöpfung einer Sache und [ihre] *reproductio*, ist es unmöglich, dass sie nicht begriffen wird unter der Vorstellung des vorausgehenden *concursus*, welcher durch Natur und Ordnung dem geschaffenen Willen vorausgehe. Er ist nämlich [...] die *productio* des vernunftbegabten Geschöpfes mit solchem oder solchem Akt des Begreifens, Denkens oder Wollens, in welchem der höchste und weiseste Wille des ewigen Geistes den wirksamen Intellekt und Willen des vernunftbegabten Geschöpfes will.

Entweder vertritt Leydecker hier eine Position, von der er sich später in seiner „Fax Veritatis" verabschiedet, oder die Verwendung der Formulierung „productio [...] cum tali vel tali *actu* intelligenti" (kursiv durch den Autor) deutet darauf hin, dass er auch in seiner Dissertation kein Hervorbringen der Geschöpfe mit bestimmten Gedanken usw. an der Tätigkeit der Geschöpfe vorbei meint. Dagegen spricht allerdings Leydeckers Analogieargument für die Vereinbarkeit von Vorsehung und Willensfreiheit; s. u. Kapitel III, Abschnitt 1.2, S. 116. Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI:

„Supponamus imo voluntatem in primo creationis momento volentem, id est cum actu volitionis creatam, nonne erit actus ille liberrimus, quia *voluntarius*, quamvis concipiatur eodem momento cum voluntate ab ipsa creationis actione dependere? Atqui non est difficilius cogitare omnibus sequentibus existentiae momentis voluntatem cum sua volitione libera a Deo produci, consequenter & liberam manere, quamvis continuo a suo creatore adeoque praecurrente Deo dependeat."

Ja, wir legen einen Willen zugrunde, der im ersten Augenblick der Schöpfung will, d. h. der mit einem Akt des Wollens geschaffen wurde: Wird jener Akt nicht überaus frei sein, weil *freiwillig*, obwohl er in diesem Augenblick [so] begriffen wird, dass er mit dem Willen von der Tat der Schöpfung selbst abhängt? Aber doch ist es nicht schwieriger zu denken, dass der Wille in allen folgenden Augenblicken der Existenz mit seinem freien Willensakt von Gott hervorgebracht wird, folgerichtig auch frei bleibt, obwohl er ständig von seinem Schöpfer und so vom vorausgehend mitwirkenden Gott abhängt.

(kursiv im Original).

Hier spricht er zunächst ebenfalls vom *Akt* des Wollens (hier aber schon *volitionis* anstelle von *volendi*), dann werde aber in der Erhaltung der Wille (*voluntas*) mit einer konkreten *volitio* hervorgebracht. Das entspricht nun auch in der Formulierung genau der Auffassung von *reproductio*, die Leydecker in seiner „Fax Veritatis" ablehnt.

atque ex iisdem continuo elicit ac producit ejusmodi actus, quos vult sua efficacia & virtute, ut tamen ipsae suos actus operentur, eliciant, producant, ut verae causae efficientes ac liberae, quae ἐκ προαιρέσεως agere aptae natae sunt.“[253]

bringt hervor mit seiner Wirksamkeit und Kraft aus denselben solche Akte, die er will, damit sie dennoch selbst ihre Akte tun, hervorlocken und -bringen, als echte wirksame und freie Ursachen, die dazu geeignet geboren wurden *aus Wahl* zu handeln.

Im Unterschied zu der dargestellten *reproductio*-Lehre ist hier das Geschöpf bei der Entscheidungsfindung selbst tätig. Die Rahmenbedingungen (*intellectus* und *voluntas*) dieses Prozesses sind zwar von Gott gestaltet worden – weshalb der Prozess auch zu dem von Gott beabsichtigten Ergebnis führt –, aber der Prozess selbst findet dennoch statt: Es ist der Mensch, der seine Willensakte ‚hervorlockt‘.[254] Auf diese Weise versucht Leydecker das Problem der Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und freiem Willen zu lösen.

Der *praecursus* geschieht über die Erhaltung der Vermögen des menschlichen Geistes. Dabei müssen diese Vermögen allerdings nicht notwendig in der Verfassung erhalten werden, in der sie sich befinden. Vielmehr kann es sein, dass Gott die Vermögen in einer anderen Verfasstheit hervorbringt.[255] Leydeckers Lehre vom *praecursus* zeigt, dass Erhaltung bei ihm auch bedeuten kann, dass Gott die von ihm erhaltene Schöpfung beeinflusst, sodass sie sich anders entwickelt, als sie es entsprechend ihrer Beschaffenheit getan hätte. Auch hier gibt es also unvermitteltes[256] und nicht-ordnungsgemäßes[257] Vorsehungshandeln Gottes. Gottes *praecursus* begleitet also jedes Handeln der freien, vernunftbegabten Geschöpfe.

Mit dieser Auffassung von der Mitwirkung Gottes an den menschlichen Taten ist es Leydecker möglich, an dem ‚jeweils ganz‘ der traditionellen *concursus*-

[253] Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. IV, arg. III.
[254] Zum zugrundeliegenden Konzept des *actus elicitus* s. o. S. 94, Anm. 232.
[255] S. u. S. 119, Anm. 298.
[256] S. o. Abschnitt 2.1.2, S. 87.
[257] S. o. Abschnitt 2.1.1, S. 86.

Lehren festzuhalten: Das Geschöpf ist im Rahmen seiner Verfasstheit und seiner Fähigkeiten tätig und wirksam. Es gibt nichts, das in der Macht des Geschöpfes läge, was Gott ihm abnehmen würde. Gottes Tätigkeit beschränkt sich auf die Verfasstheit des Geschöpfes, die nach Belieben zu verändern nicht in der Macht des Geschöpfes liegt. Damit legt er aber auch die Tat des Geschöpfes fest und wirkt alles, was zu dieser Tat nötig ist. So gelingt es Leydecker die Tat des Geschöpfes jeweils ganz als Wirkung Gottes und ganz als Wirkung des Geschöpfes zu verstehen. Ob ihm damit auch gelingt, Gottes Vorherbestimmung mit der menschlichen Freiheit zu vereinbaren wird an späterer Stelle diskutiert.[258]

2.4. Lenkung

Mit ‚Lenkung' (*gubernatio*) bezeichnet Leydecker den Aspekt der Zielgerichtetheit des Vorsehungshandelns Gottes.[259] Es ist dieser Aspekt, dass alles auf ein Ziel ausgerichtet ist, welcher eine reformierte Vorsehungslehre auszeichnet. So hat sich gezeigt, dass es letzten Endes die Lenkung ist, die Leydecker die *concursus-simultaneus*-Lehre zugunsten seines *praecursus*-Konzeptes ablehnen lässt.[260] Im Folgenden werden Leydeckers Aussagen zur Lenkung Gottes mit Blick auf die Objekte zusammengefasst, auf die sich die Lenkung bezieht, und mit Blick auf den Modus, in dem sich die Lenkung vollzieht.

2.4.1. Objekte der Lenkung

Nicht nur die Taten der vernunftbegabten Geschöpfe werden von Gott auf das von ihm bestimmte Ziel hin gelenkt: Alle Dinge – seien sie noch so klein und geschehen sie auch scheinbar zufällig oder aufgrund einer Notwendigkeit –

---

[258] S. u. Kapitel III, Abschnitt 1, S. 114.

[259] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXVII:

„*Gubernatio est actus Providentiae realis, quo Creaturae earumque Actiones a Deo suis terminis definiuntur, & ad fines suos diriguntur.*"

Lenkung ist der Akt der dinglichen Vorsehung, durch welchen die Geschöpfe und ihre Taten von Gott für seine Endziele bestimmt werden und zu seinen Zielen hingelenkt werden.

(kursiv im Original).

[260] S. o. Abschnitt 2.3.1.3, S. 98.

unterliegen der Lenkung Gottes.[261] Das entspricht Leydeckers Aussagen zum Inhalt des Dekrets im Bereich der ewigen Vorsehung[262] und folgt aus der Weisheit Gottes. Dabei geht Leydecker davon aus, dass es kein Detail der Weltgeschichte gibt, welches nicht in irgendeiner Weise von Bedeutung ist für die Erreichung des höchsten Zieles, der *gloria Dei*. Er behauptet nämlich, dass das Dekret überaus weise ist und dass diese Weisheit des Dekrets darin besteht, dass *alles* auf das höchste Ziel ausgerichtet ist.[263] Daraus folgt, dass alles auch Objekt der Lenkung Gottes ist.[264]

Es stellt sich nun die Frage, in welcher Weise Gott alles, was ist oder geschieht, auf das höchste Ziel hin lenkt.

2.4.2. Modi der Lenkung

Hierzu hält Leydecker grundsätzlich fest, dass die Art und Weise, in der Gott etwas lenkt, dessen Natur entspricht.[265] Hier scheint es eine gewisse Spannung zu geben mit Blick auf Leydeckers Aussagen zu Gottes Gebrauch der Mittel: Als zweite Regel war ihm dabei u. a. wichtig, dass Gott die Mittel auch gegen ihre Natur gebrauchen kann.[266] Beispiele für dieses Lenkungshandeln Gottes finden sich über Leydeckers Werke verstreut.

---

[261] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XXXIII:

„Versatur haec providentia Dei accuratissime circa omnia omnino libera & contingentia, maxima, minima &c.“

Diese Vorsehung Gottes [sc. die Lenkung] beschäftigt sich am genauesten mit allen gänzlich freien und kontingenten Dingen, den größten, kleinsten usw.

[262] S. o. Abschnitt 1.2, S. 71.

[263] S. o. Abschnitt 1.1.2, S. 70.

[264] Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Leydecker diese Aussage nicht aus dem Satz vom zureichenden Grund ableitet; s. o. Abschnitt 1.3.3, S. 78.

[265] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXVIII:

„*Singula Deus convenienter suis naturis gubernat, sive ea Necessaria fuerint, sive Contingentia, sive Libera.* Utitur enim suis creaturis earumque facultatibus, atque intime novit illarum conditionem & genium.“

(kursiv im Original).

Die Einzeldinge lenkt Gott übereinstimmend mit ihren Naturen, seien sie notwendig, kontingent oder frei. Er gebraucht nämlich seine Geschöpfe und ihre Fähigkeiten und hat den Zustand und Genius jener tief erkannt.

[266] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § X; s. o. S. 88, Anm. 210.

Wo Leydecker es beispielsweise unternimmt, die Existenz Gottes als Erstursache der Schöpfung zu beweisen, sagt er auch aus, dass Gott in der Schöpfung nicht nur den ersten Zustand der Welt, sondern über die Naturgesetze alle Weltzustände bestimmt und zu seinem Ziel lenkt.[267]

Neben dieser, sich im Rahmen der ordnungsgemäßen Vorsehung vollziehenden Lenkung über Naturgesetze spricht Leydecker auch davon, dass Gott lenkt, indem er den Menschen äußerlich versucht oder innerlich dafür sorgt, dass er der Versuchung nachgibt.[268] Diese Form der Lenkung Gottes reflektiert Leydecker an den Stellen, wo er über Gottes Vorsehung hinsichtlich der Sünde spricht.

Darüber hinaus unterscheidet Leydecker in seiner Dissertation *de providentia Dei* drei grundlegende Modi der Lenkung:[269] Die moralische Vorsehung (*providentia moralis*) bezeichnet dabei das gesetzgeberische Handeln Gottes: In einem weiteren Sinne versteht Leydecker darunter auch die Einsetzung der Naturgesetze und bezieht die moralische Vorsehung so auch auf die nichtvernunftbegabten Geschöpfe; im engeren Sinn bezieht er die moralische Vorsehung nur auf die vernunftbegabten Geschöpfe.[270] Diesen gibt Gott Gesetze

[267] S. o. Teil B, Abschnitt 3.1, S. 59.

[268] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LV:

„[...] positive atque ex suo decreto plurima tentationum objecta atque irritamenta malorum ad dextram & sinistram [...] [L]axat internae corruptionis & concupiscentiae habenas, ut miserrimus peccator, totus quantus est, regno peccati subjiciatur [...].“

[...] [Gott zeigt dem Sünder] positiv und aus seinem Dekret mehrere Objekte der Versuchung und Verlockungen der Übel zur Rechten und zur Linken [...] [E]r lässt sogar die Zügel der inneren Verdorbenheit und Begierde locker, damit der überaus elende Sünder, ganz wie er ist, der Herrschaft der Sünde unterworfen wird [...].

[269] Vgl. a. a. O., th. XXXI:

„Gubernationis hujus ratio triplex est: vel enim est posita in praecipiendo (& providentia moralis a Theologis dicitur) vel in agendo & efficiendo vel non agendo & permittendo [...].“

Die Vernunft dieser Lenkung ist eine dreifache: entweder nämlich ist sie im Vorschreiben gegeben (und wird von den Theologen moralische Vorsehung genannt) oder im Handeln und Bewirken oder im Nicht-Handeln und Zulassen [...].

[270] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VII, § I:

„[S]equitur *Moralis*, quae vel late, vel stricte sumitur. Priori modo ad eam pertinet omnis motio objectiva, per externa signa aliaque objecta; & sic videtur ad Bestias quodammodo se extendere. [...] Posteriori modo versatur circa Creaturas tantum rationales [...].“

Es folgt die *moralische*, welche entweder weit oder streng verwendet wird. Auf die erstere Weise gehört zu ihr jede gegenständliche Bewegung, durch äußere Zeichen und andere Gegenstände; und scheint sie sich gewissermaßen auf die Tiere zu erstrecken. [...] Auf die spätere Weise bezieht sie sich nur auf die vernunftbegabten Geschöpfe [...].

oder Einzelanweisungen, er droht ihnen Strafe an oder verheißt ihnen Lohn – je nachdem wie sie sich zu Gottes Befehl verhalten.[271] Während er die moralische Vorsehung in seiner Dissertation als Modus der Lenkung aufführt, widmet er ihr in seiner „Synopsis Theologiae Christianae“ ein ganzes Kapitel und stellt sie in seiner Einteilung auf eine Ebene mit der dinglichen Vorsehung (*providentia realis*).[272]

Die beiden anderen Kategorien – das Bewirken und das Zulassen[273] – führt Leydecker auch im Bereich der ewigen Vorsehung auf. Er nennt hier das Dekret der Vorsehung, durch das Gott bestimmt, wie er die Geschöpfe erhält, an ihren Taten mitwirkt und sie lenkt. Dieses Dekret der Vorsehung unterscheidet er hier in ein wirksames (*effectivum*) und in ein zulassendes (*permissivum*). Hier ist auch deutlich der Grund für diese Unterscheidung zu sehen: Leydecker möchte mit der Unterscheidung des göttlichen Handelns in ein tatsächlich

---

(kursiv im Original).

[271] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VII, § III:

„Actus hujus Providentiae vel spectant Veritates agnoscendas & credendas, vel Officia a nobis praestanda: quo pertinent Leges, Concessiones, Prohibitiones, nec non Promissiones & Beneficia, Comminationes & Poenae.“

Die Akte dieser Vorsehung zielen entweder auf anzuerkennde und zu glaubende Wahrheiten oder auf Pflichten, die von uns zu erfüllen sind. Dazu gehören Gesetze, Zugeständnisse, Verbote und auch Versprechungen und Wohltaten, Drohungen und Strafen.

[272] Zu den unterschiedlichen Gliederungen der Vorsehung bei Leydecker s. o. S. 85, Anm. 204.

[273] An dieser Stelle sei erwähnt, dass Leydecker unter Zulassung nicht versteht, dass eine bestimmte Handlung erlaubt wird. Zulassung bedeutet lediglich, dass Gott eine bestimmte Handlung nicht verhindert. Tritt die Handlung dann ein, bestraft sie Gott; vgl. a. a. O., lib. II, cap. VII, § VIII:

„De *Peccato* hoc tenendum Lemma, Deum nullum per se malum praecipere, vel ethice *permittere* posse; sed e contra, ipsum, ubi peccatum physice permissum, & a creatura commissum est, punire necessario.“

Über die *Sünde* ist dieser Satz festzuhalen, dass Gott nichts durch sich Böses vorschreiben oder ethisch *zulassen* kann; sondern im Gegenteil: Er selbst, wo eine Sünde physisch zugelassen und von einem Geschöpf begangen wurde, bestraft sie notwendig.

(kursiv im Original).

Vgl. auch ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLVIII:

„Alter providentiae divinae circa peccatum gradus est in actuali permissione, qua Deus voluntati efficax impedimentum non opponit [...].“

Der zweite Grad der göttlichen Vorsehung hinsichtlich der Sünde besteht in der tatsächlichen Zulassung, durch welche Gott dem Willen [sc. des Menschen] ein wirksames Hindernis nicht entgegensetzt [...].

wirksames und ein lediglich zulassendes dem Problem der Urheberschaft Gottes mit Blick auf die Sünde begegnen.[274] So hält er fest, dass nur das Gute zum Bereich des *decretum effectivum* gehört.[275]

Schon ein näherer Blick auf das *decretum permissivum* zeigt allerdings, dass die Abgrenzung zum wirksamen Dekret nicht so eindeutig ist:

„A Decreto *Permissivo* recte procedit illatio Logica; uti a non-actione Causae primae, ad non-positionem effectus. Itaque illud Decretum *efficax* dici debet, licet non sit *effectivum* mali.“[276]

Aus dem *zulassenden* Dekret geht ein logischer Schluss richtig hervor; wie von der Nicht-Tat der Erstursache zum Nicht-Gesetztsein der Wirkung. Deshalb muss jenes Dekret *wirksam* genannt werden, mag es auch nicht Übel *bewirkend* sein.

Er bezeichnet es zwar als *decretum efficax*[277] und nicht als *decretum effectivum*. Dass die Begriffe ‚*efficax*‘ und ‚*effectivum*‘ aber für gewöhnlich synonym gebraucht werden, zeigt, dass die Trennung des wirksamen Handelns Gottes von seinem zulassenden Handeln nicht so einfach ist, wie sie auf den ersten Blick scheint. Wenn sich Gottes Mitwirkung als *praecursus* auf jede freie Tat erstreckt, dann erstreckt sie sich auch auf die sündige Tat. Die sündige Tat ist dann auch eine Wirkung Gottes und wird nicht nur zugelassen. Leydecker selbst wehrt sich dagegen, Gottes Handeln mit Bezug auf die Sünde als bloße Zulassung anzusehen, die Gott von jeder Mitwirkung an der Sünde befreien würde.[278] Die Menschen lassen sich im System Leydeckers zwar als selbst

[274] S. u. Kapitel III, Abschnitt 2, S. 135, besonders Kapitel III, Abschnitt 2.2.2, S. 160.

[275] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XXVI:

„Distinguitur hoc in *Effectivum*, quo Deus proposuit omnia bona futura vera efficientia operari; [...] & in *Permissivum*, quo proposuit mala in causis secundis non impedire, sed permittere ut fiant creatura committente.“

Dieses [sc. das Dekret der Vorsehung] wird unterschieden in ein *wirksames*, worin sich Gott vorgenommen hat, alles zukünftige Gute mit echter Wirksamkeit zu wirken [...]; und in ein *zulassendes*, worin er sich vorgenommen hat, Übel in den Zweitursachen nicht zu verhindern, sondern zuzulassen, damit sie durch das sie begehende Geschöpf entstünden.

(kursiv im Original).

[276] Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XXVIII (kursiv im Original).

[277] Vgl. mit Blick auf die tätige Vorsehung auch a. a. O., lib. II, cap. VI, § XXIX:

„Atque haec Providentia Dei in malo efficax permissio merito dicenda est.“

Auch ist diese Vorsehung Gottes im Übel verdientermaßen wirksame Zulassung zu nennen.

[278] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § XXXIII:

handelnde begreifen, aber nicht als Akteur*innen, die in irgendeiner Weise von Gott unabhängig wären. Jede Tat, die Gott bei den Menschen zulässt, hat er also gleichzeitig auch gewirkt. Zulassung ist damit nicht etwas, das der Wirkung einfach gegenübergestellt werden könnte.

Im Zuge einer Verhältnisbestimmung der drei Modi der Lenkung zueinander lässt sich daher festhalten, dass die Lenkung durch Wirkung den anderen beiden Modi zugrunde liegt. Immerhin verdankt sich jede Form von Gesetz ja einem wirkenden Handeln Gottes und jede Sünde, die zugelassen wird, geschieht aufgrund des wirkenden Handelns Gottes. Lenkung durch Gesetzgebung und Lenkung durch Zulassung folgen der wirkenden Lenkung.

2.4.3. Lenkung und die Wirksamkeit der Geschöpfe

Leydeckers Ausführungen zur moralischen Vorsehung zeigen, dass er sich die Lenkung Gottes nicht im Sinne eines Marionettenspielers vorstellt: Gott muss eine Person nicht zwingen, um sie zu lenken. Er kann vielmehr äußere Begebenheiten schaffen, die dazu führen, dass eine Person sich im Gebrauch der eigenen Fähigkeiten so entscheiden, wie Gott es vorherbestimmt hat. Dass Gott ein Gesetz erlässt, führt zwar nicht automatisch dazu, dass es unweigerlich befolgt wird. Dennoch ist das Gesetz im Allgemeinen oder der Befehl im Besonderen ein äußerer Faktor, der neben anderen Faktoren ebenfalls Einfluss auf die Entscheidung des Menschen hat.[279]

In gleicher Weise zeigt auch die Rede von der Lenkung durch Zulassung, wie viel Wert Leydecker auf die eigene Wirksamkeit der Geschöpfe legt. Schließlich ist es das Geschöpf, das selbst sündigt, wenn Gott es zulässt.

Auch wenn die Lenkung bei Leydecker nie ihr Ziel verfehlen kann, geschieht sie nicht notwendigerweise als Zwang an den Geschöpfen oder an

„Hinc patet non sufficere, si cum Jesuitis, aliisque Pelagianizantibus, in hoc negotio, statuatur nuda Permissio.“ Hieraus ist es klar, dass es nicht genügt, wenn mit den Jesuiten und anderen Pelagianern in dieser Angelegenheit eine bloße Zulassung angenommen werde.

[279] Den konkreten Einfluss, den dieser äußere Faktor im Innern eines Menschen hat, rechnet Leydecker an manchen Stellen ebenfalls zur moralischen Vorsehung; vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VII, § IV:

ihrer Wirksamkeit vorbei,[280] sondern bedient sich vielmehr deren eigener Wirkmächtigkeit.

2.5. Das Verhältnis von Erhaltung, *praecursus* und Lenkung zueinander

Leydecker sieht in den drei Bereichen der tätigen Vorsehung keine drei voneinander unterscheidbaren Tätigkeiten Gottes. Er wird vielmehr nicht müde darauf hinzuweisen, dass sie sich letztlich nur dem Namen nach unterscheiden.[281] Dennoch lässt sich das Verhältnis der drei Aspekte Erhaltung, Mitwirkung und Lenkung zueinander näher bestimmen.

Die Erhaltung bezieht sich dabei am grundlegendsten auf die Tätigkeit Gottes: Nachdem Gott die Dinge ins Sein gesetzt hat, bringt er sie in jedem

---

„Neque tantum externa haec Providentia moralis est, sed etiam quaedam interna ad eandem potest reduci. Nam Deus ad actiones nostras moraliter bonas concurrendo, id facit convenienter nostris ingeniis: adeoque per intellectus persuasionem movet voluntatem, quae judicium intellectus practici ultimum sequitur."

Diese moralische Vorsehung ist nicht nur eine externe, sondern es ist auch möglich eine gewisse interne auf dieselbe zurückzuführen. Denn Gott wirkt bei unseren moralisch guten Taten entsprechend unserer Veranlagungen mit: Und so bewegt er den Willen mit Überredung durch den Intellekt, welcher [sc. der Wille] dem Urteil des *intellectus practicus* letztlich folgt.

[280] S. u. S. 113, Anm. 283. Vgl. aus heutiger Sicht s. u. Teil B, Kapitel I, Abschnitt 5.2, S. 227.

[281] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLII:

„Inde & hic praecursus a conservatione, imo & creatione solummodo sola ratione & termino differt, non tantum respectu Dei, sed etiam creaturarum, quae eadem actione qua creantur, conservantur; & qua conservantur, operantur. Quatenus enim efficax Dei jussio ad primam existentiam refertur, creatio; vel ad in existendo permanentiam, conservatio; aut ad operationem, praecursus appellatur."

Daher unterscheidet sich auch hier der *praecursus* von der Erhaltung, ja auch von der Schöpfung, nur allein in der Vernunft und dem Begriff, nicht nur unter der Berücksichtigung Gottes, sondern auch der Geschöpfe, welche durch dieselbe Tat erhalten werden, durch die sie geschaffen werden; und [durch dieselbe Tat] tätig sind, durch die sie erhalten werden. In soweit Gottes wirksamer Befehl auf die erste Existenz bezogen wird, wird er Schöpfung genannt; oder auf die Fortdauer in der Existenz Erhaltung; oder auf die Tätigkeit *praecursus*.

Hier spricht Leydecker nicht explizit von Lenkung. Wie gezeigt folgt diese für ihn aber aus Schöpfung und Erhaltung.

Vgl. auch a. a. O., th. LXVI:

„[...] cum creationis, conservationis & gubernationis actus sint pariter infiniti & tantum ratione differant."

[...] weil die Akte der Schöpfung, Erhaltung und Lenkung gleich unendlich sind und sich nur im Begriff unterscheiden.

Augenblick der Zeit gewissermaßen neu hervor. Er kann dabei auch von der Ordnung und den Gesetzmäßigkeiten abweichen, die er selbst eingesetzt hat. Damit meint Erhaltung nichts anderes als die Wirkung Gottes auf die Realität. Dementsprechend ist sie bei ihm eine fortdauernde *Schöpfung*, die sich nur dem Begriff und der Ordnung nach von der ersten Schöpfung unterscheidet.

Auf einer höheren Abstraktionsebene stellen nun *praecursus* und Lenkung bestimmte Aspekte des erhaltenden Handelns Gottes dar. Es hat sich gezeigt, dass sie sich bei genauer Betrachtung jeweils als Erhaltung vollziehen: So ist die vorausgehende Mitwirkung (*praecursus*) genau betrachtet nichts anderes als die Erhaltung des Denk- und Einsichtsvermögens und des Vermögens zur Willensbildung des Menschen. Auch die Lenkung lässt sich auf die Erhaltung zurückführen: Wenn Gott über die Naturgesetze lenkt, so tut er dies, indem er die Naturgesetze erhält. Wo Gott lenkt, indem er wirkend tätig ist, so ist diese Wirkung nichts anderes als Erhaltung. Erhaltung geschieht für Leydecker ja nicht nur in ordnungsgemäßer Weise, sondern kann auch zu Änderungen in den Dingen führen. Der Kernsatz der Lenkung ist letzten Endes, dass Gott in der Erhaltung weise und zielführend vorgeht. Dieses zielführende Vorgehen vollzieht sich auch über die Mitwirkung Gottes an den menschlichen Taten. Damit ist Mitwirkung auch ein Teilbereich oder gewissermaßen ein Beispiel für Lenkung.

Während Erhaltung sich am grundlegendsten auf das Handeln Gottes bezieht, sagt die Lenkung aus, dass und wie Gott in der Erhaltung sein höchstes Ziel verfolgt. Eine dieser Weisen, in der Gott das Ziel verfolgt, ist die Mitwirkung, welche als Erhaltung des menschlichen Geistes und seiner Vermögen ebenfalls nichts anderes als Erhaltung ist. Erhaltung ist dabei als *creatio continua* zu denken, als einen fortdauernden schöpferischen Kraftakt Gottes, mit dem er auf die Welt einwirkt.

III. Zeitgenössische Anfragen an Leydeckers Vorsehungslehre

Gegen die reformierte Vorsehungslehre im Allgemeinen und an die leydecker'sche Vorsehungslehre im Besonderen wurden verschiedene Einwände laut, mit denen sich Leydecker in seinem Werk teilweise auseinandersetzt.[282] Die Kritik richtet sich dabei vor allem an die Rede von der Vorherbestimmung und gründet sich auf die vermuteten Folgen der Vorherbestimmung im Hinblick auf das menschliche Handeln. Dabei geht es auf der einen Seite um die Freiheit des Menschen und darum, welcher Anteil ihm an seinem Handeln noch zugesprochen werden kann. Auf der anderen Seite geht es um den Anteil Gottes am menschlichen Handeln und seine Urheberschaft, besonders im Hinblick auf die Sünde.

Mit Blick auf den menschlichen Anteil an seiner Tat lassen sich vier Kritikpunkte nennen, die sich teilweise überschneiden. So wird der reformierten Vorsehungslehre vorgeworfen, sie führe das ‚stoische Schicksal' ein und zerstöre so die Kontingenz der Dinge, wodurch auch die menschliche Freiheit aufgehoben würde. Aus dieser Unausweichlichkeit folge ein gewisser Fatalismus: Gebet und menschliches Handeln wären letzten Endes unnötig, wenn bereits feststünde, was alles geschehen wird, und man nichts daran ändern könne.[283]

Mit Blick auf den göttlichen Anteil an der sündigen Tat wird kritisiert, dass er damit zum Urheber der Sünde (*auctor peccati*) würde.

---

[282] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXV:

„Criminantur adversarii nostra doctrina introduci *fatum Stoicum*, tolli rerum contingentiam, everti libertatem arbitrii, Deum statui peccati authorem, adimi necessitatem mediorum, precum &c."

Die Widersacher erheben die Anschuldigungen, dass durch unsere Lehre das *stoische Schicksal* eingeführt werde, die Kontingenz der Dinge aufgehoben werde, die Freiheit des Wahlvermögens zerstört werde, Gott als Urheber der Sünde aufgestellt werde [und] die Notwendigkeit der Mittel, Bitten usw. geraubt werde.

(kursiv im Original).

[283] Auf diesen Fatalismus-Vorwurf antwortet Leydecker, dass Gott bestimmt hat, dass seine Ziele nicht *an* den menschlichen Taten – und damit z. B. auch Bittgebeten – *vorbei* erreicht werden, sondern gerade *durch* die eigenständige Tätigkeit der Zweitursachen. Damit sind die Zweitursachen und ihre Tätigkeit nach Leydecker für das Erreichen von Gottes Zielen in Gottes Dekret unabdingbar und können nicht als unnötig betrachtet werden; vgl. ebd.:

1. Vorherbestimmung und freier Wille

Leydeckers Antworten darauf, dass er das ‚stoische Schicksal' einführe und die Kontingenz der Dinge – und damit auch des menschlichen Handelns – aufhebe, bilden den Hintergrund für seine Abwehr des Vorwurfs, seine Vorsehungslehre schließe menschliche Freiheit aus. Hier stellt er nämlich präzise klar, von welcher Kontingenz genau zu sprechen sei.

1.1. Vorherbestimmung und Kontingenz

So weist Leydecker das ‚stoische Schicksal' von sich: Die Weltgeschichte folge nicht einer blinden Unausweichlichkeit oder Notwendigkeit. Die Unveränderlichkeit der Weltgeschichte verdanke sich dem Dekret Gottes:[284]Leydecker verwirft nicht die Aussage, dass der Weltverlauf unveränderlich und zukünftige Dinge unausweichlich sind. Das würde auch seine Vorsehungslehre aufheben. Er gründet diese Unausweichlichkeit allerdings in einer anderen Ursache als die Stoiker. Nach Leydecker folgt die Notwendigkeit des Weltverlaufs aus dem Dekret Gottes und nicht aus irgendeinem blinden Schicksal.

„IV. Non tolluntur per providentiam nostra officia nec preces, nec mediorum necessitas, quia datur ex providentia certa mediorum cum fine concatenatio, neque Deus aeternam suam providentiam exequitur, nisi per illa media ordinario quae ad finis assecutionem, destinata, imperata atque instituta sunt."

IV. Es werden durch die Vorsehung nicht unsere Pflichten beseitigt, noch die Bitten, noch die Notwendigkeit der Mittel, weil es aus der Vorsehung eine sichere Verkettung der Mittel mit dem Ziel gibt, und Gott führt seine ewige Vorsehung nicht anders aus als ordnungsgemäß durch jene Mitteldinge, welche zur Nachfolge des Ziels geordnet, befohlen und eingerichtet wurden.

Die hinter dem Fatalismus-Vorwurf stehende Befürchtung, menschliches Handeln wäre unnötig, entspricht den *bypassing*-Befürchtungen in der heutigen Debatte; s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 5.2, S. 227. Leydeckers Erwiderung ist auch heute noch durchaus auf der Höhe der Diskussion; s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 5.3, S. 230.

[284] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXV:

„I. Fatum Stoicum [...] ex animo rejicimus, fatum Christianum, & divinum admittimus, id est, ipsius Dei de rebus futuris effatum & decretum, quod negare, est Deum non Deum sibi fingere. Non ergo fato Stoico omnia aguntur, sed consilio Dei, atque id credere Christianorum est."

I. Wir weisen das stoische Schicksal [...] aus dem Herzen, das christliche und göttliche Schicksal geben wir zu, das heißt den Ausspruch und das Dekret Gottes selbst über die zukünftigen Dinge, welches zu verneinen heißt, sich Gott nicht als Gott vorzustellen. Folglich wird alles nicht vom stoischen Schicksal getrieben, sondern vom Ratschluss Gottes und das zu Glauben ist [Aufgabe] der Christen.

Auf diese Aussage gründet Leydecker dann seine Verteidigung gegen den zweiten Kritikpunkt, er hebe die Kontingenz der Dinge auf.[285]Dazu differenziert er zunächst den Kontingenzbegriff. Er unterscheidet zwischen einer inneren und einer äußeren Kontingenz. Wie bereits gezeigt[286] versteht Leydecker unter innerer Möglichkeit die Widerspruchsfreiheit einer Sache und unter äußerer Möglichkeit, dass Gott diese Sache hervorbringen kann. Da etwas genau dann kontingent ist, wenn es sowohl möglich ist, dass es ist, als auch möglich ist, dass es nicht ist, ist bei Leydecker unter innerer Kontingenz wohl zu verstehen, dass ein Ding in seinem Begriff weder dem Sein noch dem Nicht-Sein widerspricht. Äußerlich kontingent meint dann, dass eine Sache ein Ding bewirken kann, aber nicht muss.

Aufgrund der Unveränderlichkeit des Dekrets[287] sind alle Dinge, die in diesem Dekret als zukünftig beschlossen wurden, äußerlich notwendig, das heißt, gesetzt dieses Dekret ist es unmöglich, dass diese Dinge nicht wirklich werden. Leydecker gibt also zu, dass es auf dem Hintergrund des Dekrets keine äußere Kontingenz gibt. Er bestreitet aber auch, dass mit Blick auf Gott überhaupt etwas völlig – und damit auch äußerlich – kontingent sein kann. Immerhin ist Gott immer ein vorsehender Gott.

Dennoch hält Leydecker daran fest, dass es auch vor dem Hintergrund von Gottes Dekret eine gewisse Kontingenz gibt, nämlich die innere. Das folgt nicht daraus, dass der Begriff der Dinge auch unter der Bedingung des

[285] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXV:

„II. Contingentia alia est extrinseca alia intrinseca uti & necessitas, falsum est necessitate extrinseca tolli intrinsecam contingentiam: falsum est quid Deo esse posse omni modo contingens. Quod contingens est ratione causarum secundarum & particularium, illud ipsum potest esse necessarium respectu causae primae & universalis. Imo effectum providentiae ipsius Divinae est aliquid fieri quocunque modo, vel contingenter vel necessario."

II. Es gibt eine äußere und eine innere Kontingenz, wie auch Notwendigkeit: Es ist falsch, dass die innere Kontingenz von einer äußeren Notwendigkeit beseitigt werde; es ist falsch, dass für Gott etwas auf jede Weise kontingent sein kann. Was nach der Vernunft der Zweit- und Partikularursachen kontingent ist, dasselbe kann notwendig sein unter Berücksichtigung der Erst- und Universalursache. Ja, es ist die Wirkung der göttlichen Vorsehung selbst, dass etwas auf bestimmte Weise geschieht, entweder kontingent oder notwendig.

[286] S. o. S. 75, Anm. 178.

[287] S. o. S. 66, Anm. 146.

Dekrets widerspruchsfrei ist. Damit ein Ding als kontingent bezeichnet werden kann, muss nicht nur seine Existenz möglich sein. Vielmehr muss auch seine Nicht-Existenz möglich sein. Um innerlich kontingent zu sein, muss ein Ding also innerlich möglich sein und gleichzeitig muss es innerlich möglich sein, dass es nicht existiert. Das ist für Leydecker der Fall, weil das Dekret selbst kontingent ist.[288]

Da das Dekret absolut betrachtet kontingent ist, sind auch die darin enthaltenen Dinge absolut betrachtet kontingent und nur hypothetisch – das heißt unter der Bedingung des Dekrets – notwendig.[289] Die innere Kontingenz bleibt nach Leydecker also erhalten. Folglich zerstört seine Vorsehungslehre seiner Ansicht nach nicht die Kontingenz der Dinge – zumindest nicht die innere – und mache damit auch nicht die menschlichen Handlungen zu absolut notwendigen, wodurch er ihre Freiheit als verteidigt ansieht.

1.2. Ein Analogieargument

Leydecker spricht sich dafür aus, dass man an der Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit auch dann festhalten muss, wenn man nicht begreifen kann, wie beides gemeinsam bestehen kann. Schließlich muss man an der Wahrheit sowohl der Vorherbestimmung als auch der menschlichen

[288] S. o. Kapitel II, Abschnitt 1.3.3, S. 78, besonders S. 81.
[289] S. o. Kapitel II, Abschnitt 1.3, S. 72.

Freiheit festhalten.[290] Leydecker liefert aber auch Argumente, die für eine Vereinbarkeit sprechen und gegen den Eindruck, dass eine Vorherbestimmung zur Aufhebung der Willensfreiheit führe.

So verweist er darauf, dass analog zum ersten Moment der Schöpfung, in dem der Mensch bereits einen festgelegten Willen habe und dennoch nicht als unfrei betrachtet werde – das setzt Leydecker einfach voraus –, der Mensch entsprechend auch in den folgenden Momenten der fortdauernden Schöpfung als frei betrachtet werden kann.[291] Diesen Analogieschluss zieht Leydecker aufgrund dessen, dass *creatio prima* und *creatio continua* für ihn dieselbe Tat Gottes bezeichnen, wenn auch in unterschiedlicher Hinsicht:[292] Wie der Mensch im ersten Moment der Schöpfung frei sei, so sei er auch frei in den folgenden Momenten der fortdauernden Schöpfung.

Es ist nun zu prüfen, in welcher Weise Gott in seinem Schöpfungshandeln

---

[290] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXV:

„V. Quamvis nobis impossibilis foret conciliatio libertatis nostrae cum Dei Providentia, neutiquam ipsa tamen foret abneganda. Cum enim nosmetipsos consideramus, sentimus nos libere agere; ad Deum vero cum attendimus, clare concipimus ad perfectionum ejus infinitudinem providentiam, quam docuimus, pertinere; est autem arrogans, temerarium & stultum, velle mysteria entis infiniti plene comprehendere, & propter rem obscuram & nobis propter finitudinem intellectus incomprehensibilem ea negare, quae certissima sunt [...]."

V. Wäre die Verbindung unserer Freiheit mit Gottes Vorsehung für uns noch so unmöglich, wäre sie selbst dennoch keineswegs zu verweigern. Wenn wir uns nämlich selbst betrachten, glauben wir, dass wir frei handeln; wenn wir aber auf Gott achten, begreifen wir klar, dass die Vorsehung, die wir gelehrt haben, zur Unendlichkeit seiner Vollkommenheiten gehört. Es ist jedoch überheblich, unbedacht und dumm, die Mysterien des unendlichen Seienden voll verstehen zu wollen und wegen der uns verborgenen Sache und wegen der unbegreiflichen Endlichkeit unseres Einsichtsvermögens diese Dinge zu verneinen, die am gewissesten sind [...].

[291] Vgl. a. a. O., th. LXVI:

„Imo cum in prima creatione Deus eam liberam fecerit, quid ni & liberam, id est, libere eligentem, volentem, nolentem continuo reproducere possit, cum creationis, conservationis & gubernationis actus sint pariter infiniti & tantum ratione differant."

Ja, da Gott bei der ersten Schöpfung diesen frei geschaffen hat, warum kann er ihn nicht auch als freien – das heißt als frei Wählenden, Wollenden, Nicht-Wollenden – ständig hervorbringen, weil die Akte der Schöpfung, Erhaltung und Lenkung gleich unendlich sind und sich nur in der Betrachtungsweise unterscheiden?

[292] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.5, S. 111.

den Willen des Menschen hervorbringt.[293]

Wie bereits gezeigt[294] versteht Leydecker den Willen (*voluntas*) als die Fähigkeit beziehungsweise das Vermögen des Menschen zur Willensbildung. Den einzelnen Willensakt, also das konkrete Wollen bezeichnet er als *volitio*. Im Rahmen seines Analogieargumentes setzt Leydecker voraus, dass der Wille im ersten Moment der Schöpfung bereits ein Wollender ist – das heißt, dass es bereits eine konkrete *volitio* gibt. Dann bezeichnet er die *volitio* als überaus frei, da sie *voluntarius* geschehe, also willentlich oder freiwillig.[295]

Das Analogieargument verweist darauf, dass man den Menschen im ersten Moment seines Seins als völlig von Gott abhängig betrachten muss, da er sich nicht selbst erschaffen und nichts zu seiner Schöpfung beitragen kann. Wenn er dennoch als frei zu betrachten ist, dann kann man ihn eventuell auch in den weiteren Momenten seines Seins auch dann als frei betrachten, wenn sein Wille auch hier von Gott abhängig ist, da die Abhängigkeit von Gott kein Kriterium mehr für die Unfreiheit des Willens darstellen kann.[296]

---

[293] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI:

„Supponamus imo voluntatem in primo creationis momento volentem, id est cum actu volitionis creatam, nonne erit actus ille liberrimus, quia *voluntarius*, quamvis concipiatur eodem momento cum voluntate ab ipsa creationis actione dependere? Atqui non est difficilius cogitare omnibus sequentibus existentiae momentis voluntatem cum sua volitione libera a Deo produci, consequenter & liberam manere, quamvis continuo a suo creatore adeoque praecurrente Deo dependeat.“

Ja, wir legen einen Willen zugrunde, der im ersten Augenblick der Schöpfung will, das heißt, der mit einem Akt des Wollens geschaffen wurde: Wird jener Akt nicht überaus frei sein, weil *freiwillig*, obwohl er in diesem Augenblick [so] begriffen wird, dass er mit dem Willen von der Tat der Schöpfung selbst abhängt? Aber doch ist es nicht schwieriger zu denken, dass der Wille in allen folgenden Augenblicken der Existenz mit seinem freien Wollen von Gott hervorgebracht wird, folgerichtig auch frei bleibt, obwohl er ständig von seinem Schöpfer und so vom vorausgehend mitwirkenden Gott abhängt.

(kursiv im Original). Später widerspricht Leydecker der Auffassung, dass der Mensch bei der Erhaltung mit einer bestimmten *volitio* hervorgebracht wird; s. o. S. 102, Anm. 252.

[294] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.2, S. 101.

[295] Zum Freiheitsverständnis Leydeckers s. u. Abschnitt 1.4.3, S. 129.

[296] Manche moderne Konzepte von Willensfreiheit dagegen gestehen durchaus eine solche Bedingtheit durch Gott oder vorausgehende Weltzustände zum Zeitpunkt der Geburt zu, fordern aber z. B. charakterbildende Momente libertarischer Willensfreiheit, damit ein Mensch auch wirklich Willensfreiheit und Verantwortung habe; s. u. Teil C, Kapitel I, Abschnitt 1.2.1, S. 182.

Das Analogieargument kann die Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und freiem Willen nicht beweisen. Leydecker führt es aber an, um ein Festhalten an dieser Vereinbarkeit zu plausibilisieren.

1.3. Das Verhältnis vom Endlichen zum Unendlichen

Ähnlich sieht es mit Blick auf die zweite Argumentationslinie Leydeckers aus. Sie argumentiert über eine Gegenüberstellung des unendlichen Gottes und des endlichen Willens.[297] Leydecker räumt dabei zunächst die Unvereinbarkeit von Willensfreiheit und Bestimmung durch eine Zweitursache ein. Mit Blick auf die erste Ursache sei das anders. Da sie unendlich und unendlich vollkommen ist, kann man bei ihr annehmen, dass sie den endlichen Willen des Menschen in einer Art und Weise festlegen kann, welche seine Freiheit nicht aufhebt.[298] Schließlich muss jedes Endliche in irgendeiner Weise vom Unendlichen abhängen, da es selbst nicht die Ursache seiner selbst sein kann.[299]

Auf Seiten des Menschen dient der Verweis auf seine Endlichkeit und die

[297] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. III, arg. III:

„Providentia Dei est actus entis infiniti in voluntatem creatam, quae suo conceptu finitudinem, ac dependentiam in agendo a causa prima involvit. Repugnet sane voluntati a causa secunda determinari, non vero a prima, quae intime rerum essentiis illabitur, operatur infinito modo, ac novit quomodo illaesa & conservata libertate potentissime in ipsarum voluntatem operari possit."

Die Vorsehung Gottes ist ein Akt des unendlichen Seienden in einem geschaffenen Willen, der in seinem Konzept die Endlichkeit und Abhängigkeit im Handeln von der Erstursache impliziert. Auf vernünftige Weise widerspricht es dem Willen, von einer Zweitursache bestimmt zu werden, nicht aber von der ersten, die innen in die Wesen der Dinge hineingleitet, tätig ist auf unendliche Weise und weiß, wie sie mit unverletzter und erhaltener Freiheit überaus mächtig in deren Willen tätig sein kann.

[298] Leydecker betont immer wieder, dass die erste, unendliche Ursache „auf überaus angenehme [*suavissime*] Weise" (a. a. O., loc. VIII, contr. III, arg. VIII, s. u. S. 120), „auf überaus freundliche [*amicissime*] Weise" (ebd.) und mit „überaus angenehmer [*suavissime*] Leitung und Lenkung" (a. a. O., loc. VIII, contr. III, font. II) im menschlichen Willen tätig ist.

[299] Vgl. ders., Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. II, § VI; s. o. S. 53, Anm. 108.
Leydecker setzt hier voraus, dass eine Ursache ihrer Wirkung vorausgeht. Im aristotelischen Vier-Ursachen-Schema ausgedrückt meint Leydecker also keine Finalursache (*causa finalis*), sondern hat eine Wirkursache (*causa efficiens*) vor Augen. Gemeint ist hier, dass nichts sich selbst über eine eigene Tätigkeit Existenz verleihen kann. Leydecker bezieht das nicht auf die Existenz Gottes, welcher zwar ebenfalls als *causa sui* aufgefasst wird, aber eben nicht in dem hier verwendeten Sinne, dass er sich selbst erschaffen hätte.

Endlichkeit seines Willen dazu, seine Abhängigkeit herauszustellen. Weil der Mensch und sein Wille endlich sind, haben sie einen Anfang und eine Ursache. Weil sie nicht die Ursache ihrer selbst sein können, ist es notwendig, dass etwas anderes ihre Ursache ist, von dem sie damit abhängig sind. Es ist daher nicht möglich, dass der endliche Wille gänzlich unabhängig sein kann.

Auf Seiten Gottes verweist Leydecker auf die Unendlichkeit seiner Weisheit und seiner Macht. Da Gott unendlich weise ist, wird er wissen, wie er im Menschen – unbeschadet dessen Freiheit – tätig sein kann, um den gewünschten Willensakt hervorzubringen. Da er darüber hinaus auch unendlich mächtig ist, wird er diese Tätigkeit auch ausführen können.[300]

Auch das Argument von der Endlichkeit des Menschen und der Unendlichkeit Gottes dient letztlich dazu, das Festhalten an der Vereinbarkeit von Vorherbestimmung und freiem Willen zu plausibilisieren: Auch wenn wir nicht wissen, wie beides miteinander bestehen kann – Gott wird es aufgrund seiner

[300] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. III, arg. VIII:

„Praejudicat divinae gloriae, sapientiae Dei & potentiae infinitae, *quod* illaesa libertate creaturam suam *liberam per modum principii Physici determinare non poßit*. Evertat praedeterminatio talis τὸ αὐτεξούσιον Jesuitarum atque τὸ ἀδέσποτον, non sane perimit τὸ ἑκούσιον ac rationalem spontaneitatem, in qua naturam libertatis consistere Reformati demonstrarunt. Quidni creator ex voluntate creata actum liberum elicere possit, adeoque eandem ad agendum permovere? quidni suavissime attemperare suam praedeterminatione genio nostre libertatis, ut amicissime cum sua operatione praecurrente conspiret? certe quaecunque sit liberi arbitrii vis, illius tamen indoles est, ut a praedeterminante divina providentia facile regi ac gubernari possit: nisi finitudinem voluntatis ac contra Dei infinitudinem non satis agnoscamus.“

(kursiv im Original).

Es schadet der göttlichen Ehre, Gottes Weisheit und unendlichen Macht, *dass sie* bei unbeschadeter Freiheit ihr Geschöpf nicht *als freies über den Modus des phyischen Prinzips bestimmen kann*. Sollte eine derartige Vorherbestimmung *die Selbstbestimmung* der Jesuiten und *das Herrenlose* zerstören, hebt sie doch nicht *das Freiwillige* oder die rationale Spontaneität auf, von welcher die Reformierten gezeigt haben, dass darin die Natur der Freiheit besteht. Warum sollte der Schöpfer aus dem geschaffenen Willen keinen freien Akt reizen können und ihn so zum Handeln vorherbewegen? Warum sollte er nicht auf überaus angenehme Weise seine Vorherbestimmung dem Genius unserer Freiheit anfügen, damit er auf überaus willkommene Weise mit seiner vorausgehenden Tätigkeit zusammen wirkt? Gewiss: Was auch immer die Kraft des freien Wahlvermögens sei, ist es dennoch seine natürliche Beschaffenheit, dass er von der vorherbestimmenden göttlichen Vorsehung leicht regiert und gesteuert werden kann. Außer wir haben die Endlichkeit des Willens und dagegen Gottes Unendlichkeit nicht genug erkannt.

unendlichen Weisheit schon wissen. Dass die Vereinbarkeit möglich sein muss, folgt laut Leydecker daraus, dass sowohl die Vorherbestimmung als auch der freie Wille unbestreitbare Tatsachen sind.

Es finden sich bei ihm allerdings auch Ansätze für einen konkreteren Nachweis, der Kompatibilität von Willensfreiheit und Vorherbestimmung. So verweist Leydecker auf ein Verständnis von Willensfreiheit, welches sich von der Indifferenzfreiheit unterscheidet und welches im Gegensatz dazu durchaus kompatibel sei mit Vorherbestimmung. So hebe die Vorherbestimmung „nicht das Freiwillige [τὸ ἑκούσιον] oder die rationale Spontaneität [*rationalis spontaneitas*] auf“.[301]

In der Frage nach der Kompatibilität von Freiheit und Vorherbestimmung ist also die Definition von Willensfreiheit von entscheidender Bedeutung.

1.4. Was heißt Willensfreiheit?

Um klar entscheiden zu können, ob die Vorherbestimmung einen freien Willen ausschließt, muss zunächst eine Definition von Willensfreiheit gegeben werden. Andernfalls kann man keine nachvollziehbaren Kriterien nennen, anhand derer geprüft werden kann, ob Vorherbestimmung und Willensfreiheit kompatibel sind.

1.4.1. Freiheit als Selbstherrschaft des Willens

So stellt Leydecker zunächst auch das Verständnis seiner ‚Gegner‘ dar: der Jesuiten und Remonstranten.

„Et primo quidem supponimus, adversarios laborare falsa imaginaria libertatis idea, dum volunt gratis, libertatem in agendo esse indifferentiam, *qua positis omnibus ad agendum requisitis voluntas possit agere vel non*

Und zuerst legen wir freilich zugrunde, dass die Widersacher eine falsche Traumvorstellung der Freiheit unterhalten, während sie umsonst wollen, dass die Freiheit im Handeln indifferent sei, *durch welche – alles zum Handeln Benötigte gesetzt – der Wille handeln oder nicht handeln kann*

[301] Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. III, arg. VIII. Zu Leydeckers Verständnis von Willensfreiheit s. u. Abschnitt 1.4.3, S. 129.

agere &c. Id est, esse liberam per independentiam & hominem liberum esse non posse, quin sit αὐτεξούσιος & ἀδέσποτος, [...].“[302]

usw. Das heißt, dass er [sc. der Wille] frei ist durch Unabhängigkeit und der Mensch nicht frei sein kann, wenn er nicht *sein eigener Herr* und *ohne Herr* sei, [...].

Die griechischen Schlüsselbegriffe, die Leydecker hier identifiziert sind αὐτεξούσιος und ἀδέσποτος. αὐτεξούσιος meint dabei, dass der Wille selbst (αὐτός) die Vollmacht (ἐξουσία) über sich hat. In ähnlicher Weise bezeichnet ἀδέσποτος, dass der Wille keinem Herrn (δεσπότης) unterworfen ist. Im Fokus dieser Indifferenzfreiheit sieht Leydecker also die Unabhängigkeit (*independentia*) des Menschen und seines Willens. Diese Unabhängigkeit garantiere die Indifferenz (*indifferentia*) des Willens: Er habe die Fähigkeit „*alles zum Handeln Benötigte gesetzt*“[303] zu handeln oder nicht zu handeln. Der Wille sei durch die Gesamtheit der inneren und äußeren Umstände einer Situation nicht festgelegt auf eine bestimmte Handlung, sondern indifferent.

Vor dem Hintergrund dieses Freiheitsverständnisses ist offensichtlich, dass Leydeckers Gegner seine Vorherbestimmungslehre ablehnen. Einerseits ist der Wille hier nicht unabhängig, sondern gänzlich abhängig von Gott. Andererseits ist er durch Gottes Dekret bereits festgelegt und nicht indifferent. Um diesem Vorwurf seiner Gegner begegnen zu können, muss Leydecker entweder bestreiten, dass seine Lehre von der Vorherbestimmung den Willen zu einem abhängigen und festgelegten macht – was Leydecker explizit nicht tut –, oder er muss das gegnerische Freiheitsverständnis ablehnen und ein eigenes Verständnis von Freiheit anbieten, welches mit seiner Lehre von der Vorherbestimmung kompatibel ist. Diesen Weg geht Leydecker.

1.4.2. Leydeckers Ablehnung der Indifferenzfreiheit

Gegen die von seinen Gegnern vertretene Indifferenzfreiheit sprechen für Leydecker vor allem zwei Gründe: Dass diese zu einer Umkehr des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf führen würde und dass seine Gegner sich so mit

[302] Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI (kursiv im Original).
[303] Ebd.(kursiv im Original).

Blick auf ihre Vorsehungslehre selbst widersprechen.

1.4.2.1. Umkehr des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf

Leydecker zufolge führt die Betonung der Unabhängigkeit des menschlichen Willens auch von seinem Schöpfer dazu, dass das Geschöpf über seinen Schöpfer erhoben wird. So schließt er an seine eben zitierte Definition der Indifferenzfreiheit folgenden Vorwurf an:

„[...] quod est libertatem creatoris dare creaturae, creaturam dominio creatoris eximere, creaturae finitae infinitas vires concedere, quasi Deus creando creaturam suo se jure abdicare possit, aut communicare independentiam in agendo quae suae divinitatis gloria est.“[304]

[...] was bedeutet, die Freiheit des Schöpfers dem Geschöpf zu geben, das Geschöpf aus der Herrschaft des Schöpfers herauszuheben, dem begrenzten Geschöpf unbegrenzte Kräfte zuzugestehen, als ob Gott bei der Schöpfung das Geschöpf von seinem Gesetz lossprechen kann oder dem Geschöpf] eine Unabhängigkeit im Handeln vermitteln, welche die Ehre seiner Göttlichkeit ist.

Nur Gott ist für Leydecker von nichts außerhalb seiner selbst abhängig – sowohl im Sein als auch im Handeln. Das Geschöpf dagegen ist in allem gänzlich abhängig von Gott. Diesen Punkt betont Leydecker schon in seiner Ablehnung des *concursus simultaneus*.[305] Dem Geschöpf nun an irgendeinem Punkt eine Unabhängigkeit vom Schöpfer zuzusprechen, widerspricht für Leydecker der Göttlichkeit Gottes und erhebt den Menschen über die Grenzen des Möglichen. Eine Unabhängigkeit des Geschöpfes im Handeln ist für Leydecker also bereits durch das Konzept ‚Geschöpf‘ ausgeschlossen.[306]

---

[304] Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI.

[305] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.1.1, S. 95.

[306] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI:

„Certe libertas creaturae nequit excedere rationem sui subjecti quod semper dependens est & finitum : adeoque eandem dependentem semper esse & finitam ultro consequitur.“

Gewiss kann die Freiheit des Geschöpfes nicht die Vernunft seines Subjekts überschreiten, welches immer abhängig ist und begrenzt. Und so folgt von selbst, dass es [sc. das Geschöpf] immer abhängig und begrenzt ist.

Gleichzeitig wirft Leydecker den Vertreter*innen einer Indifferenzfreiheit vor, sie würden nicht nur das Geschöpf in eine Gott ähnliche Höhe erheben, sondern auch Gott erniedrigen.[307] Um diesen zweiten Punkt, die Erniedrigung Gottes, besser nachvollziehen zu können, muss ein Blick auf die Vorsehungslehre der Gegner geworfen werden, die Leydecker zufolge ihrer Indifferenzfreiheit widerspricht.

1.4.2.2. Indifferenzfreiheit und die Vorsehungslehre der ‚Gegner'

Beispielhaft soll als Teilgebiet der Vorsehungslehre kurz die Prädestinationslehre des Jacobus Arminius[308] dargestellt werden, auf dessen Theologie sich die Remonstranten berufen. Mit Blick auf die Prädestination ist die Frage, ob menschliche Willensfreiheit der Freiheit Gottes und seinem Dekret nach- oder vorgeordnet ist, besonders relevant.[309] Arminius nahm Anstoß an Aussagen

[307] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXX:

„Hac enim homo excaecatus Deum sibi similiorem facit quam par est, nec Deo quod satis, sibi vero plus, quam par est, tribuit: hinc Pelagianorum haeresis enata [...]. Haec hominem extulit, supra quam decet, & reddidit Deo similiorem [...] Deum vero depressit hominique similem fecit, dum ipsi affinxit istiusmodi velleitates, decreta, & providentiam, quae magis hominem redolent quam Deum, & nullo modo cum ejus simplicitate, immutabilitate, independentia, omnipotentia caeterisque ejus perfectionibus convenire possunt."

Denn durch diese [sc. die verderbte Eigenliebe des Menschen] macht der verblendete Mensch Gott sich ähnlicher, als es angemessen ist, und schreibt Gott nicht, was recht, sich selbst aber mehr als angemessen zu: Hieraus erwuchs die Häresie der Pelagianer [...]. Diese hat den Menschen herausgetragen über das, was sich gehört, und Gott ähnlicher gemacht [...] Gott aber hat sie herabgedrückt und dem Menschen ähnlich gemacht, während sie sich selbst ein derartiges Wollen, Dekrete und Vorsehung andichtet, welche mehr nach Mensch riechen als nach Gott und auf keine Weise zu seiner Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unabhängigkeit, Allmacht und übrigen Vollkommenheiten passen können.

[308] Die Wahl fällt auf Arminius, da seine Auseinandersetzung mit F. Gomarus über die Synode von Dordt (1618–1619) große Auswirkungen auf die nachfolgende niederländische Theologie hatte. Das gilt auch mit Blick auf Leydecker, welcher immer wieder v. a. die Remonstranten, die Anhänger von Arminius, als seine ‚Gegner' nennt. Die Auseinandersetzung zwischen Arminius und Gomarus entzündete sich an der Frage nach der Prädestination. Hier vertrat Arminius eine von J. Calvin abweichende Position; vgl. Goudriaan, A./Lieburg, F. van (Hrsg.), Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619), Leiden u. a. 2011, S. Xff.

[309] Das gilt auch, wenn die Bekehrung selbst nicht als freier Akt des Menschen gedacht wird. Im Rahmen der Prädestination stellt sich nämlich die Frage, ob es einen Verdienst (*meritum*) des Menschen gibt, der die Ursache dafür ist, dass er erwählt wird.

Johannes Calvins zur Prädestination, also der Vorherbestimmung von Menschen zu Heil und Unheil. Inakzeptabel war für Arminius, dass nach Calvin bestimmte Menschen von Gott von Ewigkeit her zur ewigen Verdammung vorherbestimmt sind – ohne dass diese Menschen dies mehr verdient hätten als andere, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind.

Gegen eine solche unbedingte Erwählung mit Blick auf bestimmte Personen lehrt Arminius eine durch den vorausgesehenen Glauben bedingte.[310] Der Grund für Gottes Dekret über das Heil und Unheil bestimmter Personen sei in seinem Vorherwissen zu suchen: Weil Gott vorherwisse, dass ein Mensch sich nach Gewährung entsprechender Hilfsmittel für Gott entscheiden werde und ein anderer nicht, bestimme er die eine zum Heil, den anderen nicht. Anders als bei Leydecker[311] ist hier also nicht Gottes Dekret der Grund für sein Vorherwissen, sondern Gottes Vorherwissen der Grund für sein Dekret.

Arminius spricht explizit davon, dass die Taten der Menschen als Grund beziehungsweise Ursache (*causa*) für Gottes Dekret der Erwählung beziehungsweise Verwerfung angesehen werden können. Er geht an sogar so weit zu sagen, dass das ewige Dekret, welches Gott vor der Zeit beschließt, ein anderes hätte sein müssen, wenn sich die Menschen in der Zeit anders entscheiden würden.[312]

---

[310] Vgl. Arminius, J., Declaratio Sententiae I. Armini de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificatione hominis coram Deo, in: ders., Iacobi Arminii Opera Theologica, Lugduni Batavorum 1629, S. 119:

„Hinc sequi quartum decretum, quo decrevit *singulares & certas quasdam personas* salvare & damnare. Atque hoc decretum *praescientia Dei* innititur, qua ab aeterno scivit, quinam juxta ejuscemodi administrationem mediorum ad conversionem & fidem idoneorum, ex praeveniente ipsius gratia *crediturі erant* & ex subsequente gratia *perseveraturi*; quive vero etiam non erant *crediturі & perseveraturi*."

Darauf folgt das vierte Dekret, mit welchem er beschlossen hat, *gewisse bestimmte und sichere Personen* zu retten beziehungsweise zu verdammen. Und dieses Dekret stützt sich auf *Gottes Vorherwissen*, durch welches er von Ewigkeit her gewusst hat, wer entsprechend der Verwaltung der geeigneten Mittel zu Bekehrung und Glauben aufgrund seiner vorausgehenden Gnade *glauben würde* und aufgrund der nachfolgenden Gnade *[im Glauben] beharren würde*; und wer dagegen nicht *glauben und beharren würde*.

(kursiv im Original).

[311] S. o. Kapitel II, Abschnitt 1.1.1, S. 67, besonders S. 69, Anm. 155.

[312] Vgl. ders., Articuli nonnulli diligenti examine perpendendi, eo quod inter ipsos Reformatae Religionis Professores de iis aliqua incidit controversia: illi autem partim asseveranter vel negati, vel affirmati sunt, partim dubitanter vel affirmati vel negati, quod

Arminius legt hier die Indifferenzfreiheit zugrunde. Sein Grund dafür ist, dass Gott seiner Ansicht nach andernfalls nicht Liebe und Gerechtigkeit sein könnte, sondern sogar zum Urheber der Sünde (*auctor peccati*)[313] werden würde.

Dagegen wendet sich Leydecker. Seinem Urteil nach ist es nicht möglich, an einer Vorhersehung und einem Dekret Gottes festzuhalten und gleichzeitig eine Indifferenzfreiheit zu propagieren.[314] Die Remonstranten widersprechen sich Leydecker zu Folge, da sie voraussetzen, dass die freien Taten von Ewigkeit her feststehen. Damit Gott die menschlichen, freien Taten von Ewigkeit her vorherwissen kann und seine Dekrete diesen vorhergewussten Taten anpassen kann, muss bereits von Ewigkeit her fest stehen, dass sich die freien Taten so ereignen werden, wie sie es dann tatsächlich tun. Dass die Verzukünftigung (*futuritio*) von Ewigkeit her feststeht, folgt Leydecker zufolge im System des Arminius zwar nicht aus dem Dekret oder der Vorsehung Gottes, ist aber

---

& certis indiciis significatum singulis articulis additis, in: ders., Iacobi Arminii Epistola ad Hyppolytum a collibus illustrissimi Prinicipis Palatini Friderici quarti ad Ordines foederatos Belgii Legatum scripta, Delphis Batavorum 1613, de decretis Dei, I:

„Potest etiam actus creaturae a Deo ab aeterno consideratus aliquando occasio, aliquando etiam causa esse προκαταρκτικὴ decreti alicuius faciendi, eousque ut sine illo actu neque decretum fieret, neque fieri potuisset."

Auch kann die Tat eines Geschöpfes, wenn sie von Gott von Ewigkeit her betrachtet wird, einmal Gelegenheit einmal auch die *anfängliche* Ursache sein, ein Dekret zu beschließen – so sehr, dass ohne jene Tat auch das Dekret nicht geworden wäre, nicht hätte werden können.

[313] Dieser Vorwurf – sowie Leydeckers Antworten darauf – wird im Folgenden ausführlich dargestellt und diskutiert; s. u. Abschnitt 2, S. 135.

[314] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVIII:

„Quo cum [...] Remonstrantes cum Jesuitis & vehementer defendunt τὸ αὐτεξούσιον voluntatis, prolapsi sunt in gravissimos de Providentia & gratia errores, & tantum non occultam utriusque abnegationem; ipsorum enim providentia & gratia non est providentia & gratia quae Deum infinite perfectum deceat. Quinimo dum aperte praescientiam Dei negare pudet, necessum est aeternam liberorum actuum futuritionem concedant [...]."

Weil die Remonstranten mit den Jesuiten [...] auch heftig die *Selbstherrschaft* des Willens verteidigen, sind sie in schwerwiegende Fehler über die Vorsehung und Gnade gerutscht und in eine beinahe verborgene Verneinung von beidem. Ihre Vorsehung und Gnade sind nämlich nicht die Vorsehung und Gnade, die dem unendlich vollkommenen Gott geziemen. Fürwahr, wenn man sich schämt, offen die Vorsehung Gottes zu verneinen, ist es notwendig, dass man eine ewige zukünftige Verwirklichung freier Akte einräumt [...].

dennoch gegeben.[315]

Angenommen nämlich, ein Mensch hätte die Handlungsoptionen *a*, *b*, *c*, *d* und *e* – und Gott wüsste bereits von Ewigkeit her, für welche Option er sich entscheidet. Angenommen, der Mensch würde sich für *c* entscheiden, dann hätte Gott von Ewigkeit her gewusst, dass er sich für *c* entscheiden wird, und es wäre nicht möglich, dass sich der Mensch in der Zeit für eine andere Option entscheidet.[316] Wenn die Verwirklichung einer Handlungsoption aber von Ewigkeit her feststeht und nicht anders ausfallen kann, dann ist nicht mehr das Kriterium der Indifferenzfreiheit erfüllt, dass der Mensch die Möglichkeit haben muss, alles zum Handeln Notwendige gesetzt, so oder anders oder nicht zu handeln. Das Freiheitsverständnis des Arminius sagt aus, dass es im genannten Beispiel möglich war, dass der Mensch sich statt *c* für *a*, *b*, *d* oder *e* entscheidet. Die arminianische Auffassung vom göttlichen Vorherwissen verneint dagegen diese Möglichkeit. Arminius und andere Vertreter*innen dieser Ansichten begehen also einen logischen Widerspruch, aus dem sie sich nicht anders befreien können, als dass sie der Vereinbarkeit einer hypothetischen Notwendigkeit mit der Willensfreiheit zustimmen würden.[317]

Leydecker ist darin recht zu geben, dass sich ein umfassendes, ewiges Vorherwissen Gottes und – im Sinne der Indifferenzfreiheit – freie Taten der

---

[315] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVIII:

„Fingamus enim [...] nullam esse in Deo aeternam providentiam, nullum decretum de rerum futuritione: causa libera tamen de facto non producet alium effectum, quam qui ab aeterno habuit sibi correspondentem futuritionem;“

Denn lasst uns [...] annehmen, dass es keine ewige Vorsehung in Gott gibt, kein Dekret über die zukünftige Verwirklichung der Dinge: Eine freie Ursache wird dennoch tatsächlich keine andere Wirkung hervorbringen als die ihr entsprechende zukünftige Verwirklichung, welche sie von Ewigkeit her gehabt hat.

[316] Vgl. ebd.:

„Sit itaque libertas humana inclinans ad volendum a. b. c. d. e. & actu tamen volens c. non a. non b. non d. non e. necessum est, ut actualis volitio τοῦ c. sola habuerit sibi correspondentem aeternam futuritionem volitionis τοῦ c. adeoque in tempore voluntas non potuerit velle a. b. d. e. sed tantum c. cujus solum futuritio antecesserat.“

Angenommen die menschliche Freiheit neige sich dazu, a, b, c, d oder e zu wollen und, dass sie tatsächlich c will und nicht a, b, d oder e, ist es notwendig, dass das tatsächliche Wollen von c alleine die sich entsprechende ewige, zukünftige Verwirklichung des Wollens von c gehabt hat und so der Wille in der Zeit nicht a, b, d oder e wollen könnte, sondern nur c, dessen zukünftige Verwirklichung alleine vorangegangen wäre.

[317] Vgl. ebd.:

Menschen einander ausschließen.[318] Nimmt man ein solches Vorherwissen Gottes an, kann man keine Indifferenzfreiheit vertreten, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Nimmt man allerdings kein solches Vorherwissen Gottes auch um die menschlichen Taten an, trifft Leydeckers Einwand gegen die Indifferenzfreiheit nicht. Ein Gott, der nicht auch in dem Sinne allwissend ist, dass er die Zukunft vorherweiß, ist für Leydecker allerdings eine lächerliche Vorstellung.[319]

Daher kann er den Widerspruch zwischen Vorherwissen und Indifferenzfreiheit nicht über eine Aufgabe des Vorherwissens Gottes auflösen. Deswegen schließt er die Indifferenzfreiheit aus.[320]

Wenn er die Indifferenzfreiheit seiner Gegner ablehnt, muss er einen anderen Vorschlag zur Definition von Willensfreiheit unterbreiten und zeigen, dass dieser nicht im Widerspruch zu seiner Auffassung von Gottes Vorsehung steht.

„Quinimo dum aperte praescientiam Dei negare pudet, necessum est aeternam liberorum actuum futuritionem concedant: qua posita coguntur ἀσύστατα loqui & se implicant gravissimis difficultatibus, quibus impossibile est sese extricent, nisi tandem cogantur confiteri necessitatem ex hypothesi cum libertate consistere posse & liberi arbitrii insulsae definitioni post insanam contra Dei providentiam disputationem renuncient.“

Fürwahr, wenn man sich schämt, offen die Vorsehung Gottes zu verneinen, ist es notwendig, dass man eine ewige zukünftige Verwirklichung freier Akte einräumt: Dieses gesetzt werden sie gezwungen *Ungereimtes* zu sagen und sie verwickeln sich in überaus schwerwiegende Schwierigkeiten, aus welchen es unmöglich ist, dass sie sich herauswickeln, wenn sie nicht endlich gezwungen werden zu bekennen, dass die hypothetische Notwendigkeit mit der Freiheit bestehen kann und die geschmacklose Definition des freien Wahlvermögens nach der wahnsinnigen Disputation gegen Gottes Vorsehung aufgeben.

[318] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2.1, S. 246.

[319] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. IV:

„Stultitiam suam prodidit Epicurus cum Deum vel Numina confessus voluit videri, dum interim negavit, imo risit Divinam Providentiam, ipse ludibrium. Finxit enim sibi Deum immobilis, placidae & stupentis divinitatis. [...] Neque enim Deus est, si non sit perfectissimus, ens primum & summum, sapientissimum, optimum, omnium rerum conscium & praescium &c.“

Seine Dummheit hat Epikur gezeigt, als er gewollt hat, dass er als Gott oder die Gottheit anerkennend angesehen wird, während er unterdessen die göttliche Vorsehung verneint hat, ja sogar verlacht hat – er ist selbst Gespött. Er hat sich nämlich einen Gott von unbeweglicher, stiller und verdutzter Gottheit eingebildet. [...] Denn es ist nicht Gott, wenn er nicht überaus vollkommen ist, erstes und höchstes Seiendes, überaus weise, überaus gut, um alle Dinge wissend und vorherwissend usw.

[320] Vgl. a. a. O., th. LXIX:

1.4.3. Freiheit als Freiwilligkeit

Während Leydecker das Merkmal des gegnerischen Freiheitsverständnisses darin sieht, dass es in einer Art und Weise sein eigener Herr (αὐτεξούσιος) ist, dass es keinen anderen Herrn hat (ἀδέσποτος),[321] sind die Schlüsselbegriffe seines Freiheitsverständnisses ‚vernünftige Selbstbestimmtheit' (*spontaneitas rationalis*) und ‚freiwillig' (*voluntarius*, ἐκούσιον) sowie ‚Zustimmung' (*complacentia*).[322]

Ein wesentliches Merkmal der freiwilligen und vernünftigen Selbstbestimmung beziehungsweise Selbsttätigkeit des Willens ist, dass er ohne Zwang (*coactio*) handelt. Dabei bedeutet Zwang für Leydecker, dass der Wille gewaltsam (*violenter*) verändert wird.[323]

Während Leydecker die Abwesenheit von Zwang als wesentliches Element

„[...] nonne hinc manifeste sequitur voluntatem in tempore & libere quidem, attamen necessario [...] se movere, adeoque falsam esse imaginariam libertatis ideam quam sibi definiunt Remonstrantes?"

[...] folgt hieraus etwa nicht offensichtlich, dass der Wille in der Zeit auch zwar frei, aber doch notwendig sich [...] bewegt und die imaginäre Idee der Freiheit falsch ist, die sich die Remonstranten definieren?

[321] S. o. Abschnitt 1.4.1, S. 121.

[322] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVI:

„Libertas est ergo facultas agendi quod libet, placet, &c. Ejus ratio in spontaneitate rationali, sive in voluntario sita est [...]."

Freiheit ist folglich die Möglichkeit zu tun, was beliebt, gefällt usw. Ihr Wesen ist in der vernünftigen Selbstbestimmtheit oder in der Freiwilligkeit gelegen [...].

Vgl. auch ders., Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. III, arg. VIII:

„Evertat praedeterminatio talis τὸ αὐτεξούσιον Jesuitarum atque τὸ ἀδέσποτον, non sane perimit τὸ ἐκούσιον ac rationalem spontaneitatem, in qua naturam libertatis consistere Reformati demonstrarunt."

Eine derartige Vorherbestimmung zerstöre *die Selbstmächtigkeit* der Jesuiten und *das Herrenlose*, nicht aber hebt sie *das Freiwillige* und die vernünftige Selbstbestimmung auf, von welcher die Reformierten gezeigt haben, dass darin die Natur der Freiheit besteht.

Zu *complacentia* s. u. S. 129, Anm. 323.

[323] Vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LXVII:

„[...] voluntas actu agit & vult, sine ulla coactione, qua ex nolitione in volitionem violenter torqueatur, sed spontanee & cum complacentia rationali, quae maxime Libertatis naturam constituit [...]."

[...] [Wodurch] der Wille tatsächlich handelt und will ohne irgendwelchen Zwang, durch welchen er aus einem nicht Wollen in ein Wollen gewaltsam umgedreht würde, sondern selbsttätig und mit vernünftiger Zustimmung, welche am meisten die Natur der Freiheit ausmacht [...].

Vgl. auch ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XIII; s. o. S. 67, Anm. 149.

von Freiheit betrachtet, spricht er sich mit seinen Schlüsselbegriffen auch dafür aus, dass es zum Wesen der Willensfreiheit gehört, dass der Mensch selbst in der Willensbildung tätig ist. So wendet er sich in seiner „Fax Veritatis“ gegen den Vorschlag, die Mitwirkung Gottes an den menschlichen Taten als Hervorbringen (*reproductio*) des Menschen mit bereits bestimmten Willensakten (*volitiones*) zu verstehen.[324] Ein Grund für seine Ablehnung dieser *reproductio*-Lehre ist, dass sich die *volitiones* des Menschen hier in einer Art und Weise dem erhaltenden Handeln Gottes verdanken, die eine Tätigkeit des Menschen bei der Bildung dieser *volitiones* ausschließt.[325]

Dass der Mensch in einem solchen Falle in Leydeckers Augen nicht mehr als frei bezeichnet werden kann, zeigt, dass die eigene Tätigkeit des Menschen bei der Willensbildung für ihn ein wesentliches Merkmal der Willensfreiheit ist.

Gerade in seiner Auseinandersetzung mit der *reproductio*-Lehre finden sich bei Leydecker detaillierte Aussagen zu seinem Freiheitsverständnis, die sich an anderer Stelle so nicht finden. Aus diesem Grund und, weil seine „Fax Veritatis“ bislang nicht in deutscher Übersetzung zugänglich ist, sollen seine Ausführungen im Folgenden ausführlicher zitiert werden:

„Plus vero ad causam liberam, liberum arbitrium, & actiones liberas requiritur: nam libertatis activae agendi quodlibet nobis conscii sumus, & nos nosmet ipsos determinare libere ad actiones

Es wird aber mehr für eine freie Ursache, ein freies Wahlvermögen und freie Taten benötigt: Wir sind uns nämlich der aktiven Freiheit des Handelnden bewusst und dessen, dass wir uns selbst frei bestimmen zu unseren Taten – wenn auch abhängig

[324] Dazu ausführlich s. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.2, S. 101.

[325] Vgl. Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. IV, arg. IV, e:

„Nam cum per eandem non relinquatur causae liberae vera causalitas, sui ipsius determinatio atque suarum actionum efficientia, non potest per eam salvari libertas, quae est facultas agendi quod libet, & concipitur se antecedenter ad actiones elicitas active & efficienter habere.“

Denn weil durch diese [sc. die *reproductio*] der freien Ursache keine wirkliche Urheberschaft überlassen wird – die Bestimmung ihrer selbst und die Bewirkung ihrer Taten – kann durch diese nicht die Freiheit gerettet werden, welche die Fähigkeit ist zu handeln, wie beliebt, und so begriffen wird, dass sie sich den *actiones elicitas* vorausgehend, aktiv und wirksam verhält.

Zum Begriff ‚*actus elicitus*‘ s. o. S. 94, Anm. 232.

nostras, licet dependenter a Deo, docuit sana Theologia. [...]
Ubi observandum
I. nostram praedeterminationem uti a Theologis concepta est supponere voluntatem distinctam uti facultatem liberam a sua actione.
II. Eamque considerare libertatem uti proprietatem facultatis volendi, non vero ut merae actionis adjunctum: libera ideo est actio, quia procedit a principio seu facultate libera.
III. Et agnoscere libertatem in voluntate antecedenter ad actionem liberam, adeoque non tantum in actionibus, id est concomitantem.
IV. Denique nostram praedeterminationem concedere voluntati liberae liberam, dependenter ab intellectu practico, maxime a Dei Providentia sui ipsius determinationem.“[326]

von Gott, [wie] eine gesunde Theologie gelehrt hat. [...]
Dabei muss man beachten,
I. dass unsere Vorherbestimmung, wie sie von den Theologen begriffen worden ist, einen Willen voraussetzt als von seiner Tat verschiedenes, freies Vermögen;
II. dass [unsere Vorherbestimmung] diese Freiheit als Eigenschaft des Vermögens zu wollen betrachtet, nicht aber als Umstand einer reinen Tat: Frei ist eine Tat daher, weil sie aus einem freien Vermögen beziehungsweise Prinzip hervorgeht;
III. und dass sie eine Freiheit im Willen anerkennt, die der freien Tat vorausgeht und so nicht nur [eine Freiheit] in den Taten, das heißt als begleitende;
IV. dass zuletzt unsere Vorherbestimmung dem freien Willen eine freie, vom *intellectus practicus*, am meisten aber von Gottes Vorsehung abhängige Bestimmung seiner selbst zugesteht.

Leydecker nimmt im Menschen also nicht nur bereits bestimmte Willensakte an, sondern ein Vermögen (*facultas*), das diese *volitiones* hervorbringt und das ‚Wille‘ (*voluntas*) genannt wird. Es ist diese *voluntas* von der eigentlich die Freiheit ausgesagt wird. Freie Taten sind nur frei, weil sie sich einem freien Vermögen verdanken. Dieses Vermögen, der Wille, bestimmt sich selbst zu den

[326] Leydecker, Fax (wie Anm. 87), loc. VIII, contr. IV, arg. IV, e.

jeweiligen Willensakten (*volitiones*). Er folgt dabei dem Urteil des *intellectus practicus*, welcher die einzelnen Handlungsoptionen erkennt und beurteilt.

Der Wille als Vermögen zur Willensbildung ist selbst und ohne Zwang tätig, indem er die Willensakte hervorbringt. Er ist nach Leydeckers Auffassung frei. Dabei ist er allerdings vom Intellekt und von Gottes Vorsehung abhängig. Gottes Vorsehung prägt im *praecursus* nämlich sowohl das Einsichts- als auch das Willensvermögen und legt auf diese Weise fest, zu welcher *volitio* sich der Wille bestimmt und wie der Mensch handelt.[327] Dies geschehe allerdings nicht gewaltsam oder mit Zwang, sondern auf überaus angenehme Weise, wie Leydecker vielfach betont.[328] Der Wille handelt also in vernünftiger Weise – dem Intellekt folgend – selbstbestimmt und freiwillig ohne Zwang, sondern mit Zustimmung. Er ist nach Leydeckers Auffassung also frei und dennoch durch Gottes Wirken vorherbestimmt.

1.5. Fazit

Die Diskussion zwischen Leydecker und den Remonstranten verläuft nicht unter einheitlichen Voraussetzungen. Zwar nehmen beide eine Vorsehung auf Seiten Gottes und eine Freiheit des Willens auf Seiten des Menschen an, sie haben aber unterschiedliche Vorstellungen sowohl von Gottes Vorsehung als auch von der menschlichen Freiheit.

Es ist auffallend, dass Leydecker den Angriff der Remonstranten nicht darüber begegnet, dass er auf ihre Argumente eingehen würde. Er erkennt, dass der eigentliche Dissens in den Voraussetzungen liegt, nämlich in einem unterschiedlichen Freiheitsverständnis. Leydecker geht bemerkenswert präzise vor, wo er nachweist, dass die Remonstranten sich letztlich selbst widersprechen. Sein Schluss, dass ein sicheres Vorherwissen Gottes auch der Taten des Menschen ausschließt, dass diese Taten im libertarischen Sinne frei geschehen, wird heute weitgehend akzeptiert.[329]

Da es für ihn keine Alternative ist, die Vorsehung Gottes aufzugeben, wie

[327] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.2, S. 101.
[328] S. o. S. 119, Anm. 298.
[329] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2.1, S. 246.

sie in den vorausgehenden Kapiteln beschrieben wurde, muss er entweder die Freiheit des Menschen leugnen – was seine Gegner fordern – oder ein alternatives Freiheitsverständnis vorschlagen, das einer Vorherbestimmung durch Gott nicht widerspricht. Letzteres tut Leydecker. An einzelnen Stellen seines Werkes schafft er es, sehr präzise darzustellen, wie genau Gottes Einfluss im Menschen seiner Meinung nach angenommen werden kann, sodass die menschliche Entscheidung dadurch festgelegt wird und dennoch das Ergebnis eines freien Wahlvermögens des Menschen bleibt.

Dabei wird die Freiheit des Wahlvermögens erstaunlicherweise nicht nur oder sogar hauptsächlich daran geknüpft, dass es Handlungsalternativen gibt, die für Leydecker absolut betrachtet – also ohne Berücksichtigung von Gottes Dekret – möglich sind. Leydecker verweist zwar in der Diskussion mit den Remonstranten wiederholt darauf, dass seine Vorsehungslehre nur eine *hypothetische* Notwendigkeit menschlicher Taten aussagt und diese hypothetische Notwendigkeit kompatibel ist mit seinem Freiheitsverständnis. Man kann allerdings die Frage stellen, ob dieser Verweis auf den hypothetischen Charakter der Notwendigkeit in seinem Konzept überhaupt nötig ist. Wenn das Wesen der Freiheit des Wahlvermögens darin besteht, dass es selbst tätig ist, auf vernünftige Weise und ohne Zwang – wobei Zwang verstanden wird als etwas, das den Willen auf gewaltsame Weise verändert –, dann ist nicht ersichtlich, warum diese Freiheit nicht auch mit absoluter Notwendigkeit kompatibel sein sollte.

Angenommen Gottes Dekret selbst wäre nicht kontingent, dann gäbe es keine absolut möglichen Alternativen zu der im Dekret festgelegten Zukunft. Das Vermögen zur Willensbildung des Menschen wäre dennoch in gleicher Weise tätig und der Einfluss Gottes darauf wäre in gleicher Weise ‚überaus angenehm'[330] wie bei einem kontingenten Dekret. Die Freiheit des Menschen hängt damit nicht von der Kontingenz des Dekrets ab. Leydecker geht in seiner Definition von Willensfreiheit dementsprechend nicht auf Handlungsalternativen oder die Kontingenz des Dekrets ein. Es ist auch nicht ersichtlich, inwieweit

[330] S. o. S. 119, Anm. 298.

seine immer wieder betonten Kriterien – die vernünftige Selbstbestimmung und Freiwilligkeit – von der Kontingenz des Dekrets abhängig sein sollten. Leydeckers Argumentation ist damit robuster, als er es selbst vermutlich angenommen hat. Es ist an dieser Stelle auch festzuhalten, dass zumindest mit Blick auf Leydecker nicht davon gesprochen werden kann, dass die Rede von synchroner Kontingenz zumindest der Sache nach eine wesentliche Rolle mit Blick auf die menschliche Freiheit spielt.[331] Er verweist zwar auf einen Unterschied zwischen einer inneren und äußeren Notwendigkeit und zwischen einer absoluten und hypothetischen. In der Argumentation selbst spielt dieser Unterschied wie gezeigt allerdings keine Rolle.

Die Diskussion zwischen den Remonstranten und Leydecker sollte sich also um die Gültigkeit des jeweiligen Freiheitsverständnisses drehen. Während Leydecker dabei argumentativ gegen die Indifferenzfreiheit vorgeht, indem er auf den logischen Widerspruch zur Vorhersehung verweist, liegt auf Seiten der Remonstranten der Grund für die Ablehnung des reformierten Freiheits- und Vorsehungsverständnisses darin, dass sie nicht akzeptable Konsequenzen für

[331] In der Erforschung der Ansichten der reformierten Orthodoxie zu menschlicher Freiheit haben Asselt, Bac und Velde sowie andere die neue These vertreten, dass frühe reformierte Theologen wie Turrettini, Voetius und andere mit ihren modallogischen Konzeptionen und Unterscheidungen die Vorstellung einer synchronen Kontingenz implizieren; vgl. Asselt/Bac/Velde, Reformed Thought (wie Anm. 98), S. 47. Das bezeichnet die auf J. Duns Scotus zurückgeführte Vorstellung, dass z. B. im Moment der Entscheidung mehrere Alternativen möglich sind; vgl. a. a. O., S. 41. Gegen diese These hat sich P. Helm ausgesprochen. Seiner Ansicht nach implizieren weder die modallogischen Unterscheidungen der frühen reformierten Theologen eine synchrone Kontingenz, noch würde damit eine Indifferenzfreiheit vertreten werden; vgl. Helm, P., Reformed Thought on Freedom. Some Further Thoughts, in: Journal of Reformed Theology 4 (2010), S. 185–207, hier S. 205ff. Damit löste er eine Diskussion aus; vgl. als Gegenstimme Vos, A., Paul Helm on Medieval Scholasticism, in: Journal of Reformed Theology 8 (2014), S. 263–283; und wieder Helm, P., Necessity, Contingence and the Freedom of God, in: Journal of Reformed Theology 8 (2014), S. 243–262. Mit Blick auf Leydecker ist festzustellen, dass er menschliche Taten zwar sehr wohl als absolut betrachtet kontingent ansieht. Aber dennoch ist im Moment der Entscheidung aufgrund des Dekrets notwendig, wie sich der Mensch entscheidet. Mit Blick auf seine Verteidigung menschlicher Freiheit spielen seine modallogischen Erwägungen kaum eine Rolle. Sie ist gegeben, weil der Mensch selbst auf rationale Weise tätig ist. Mit Helm ist daher zumindest mit Blick auf Leydecker daran festzuhalten, dass synchrone Kontingenz keine große Rolle mit Blick auf menschliche Freiheit spielt. Wenn sie vorhanden wäre, dann nur als Folge der göttlichen Freiheit.

den Charakter Gottes befürchten. Sie klagen an, dass Gott hier nicht nur die Ursache für die ewige Verdammung bestimmter Menschen wird, sondern dass er hier auch zum Urheber der Sünde (*auctor peccati*) wird.

Für die Frage nach der Vereinbarkeit von freiem Willen und der Vorsehung Gottes ist also von großer Bedeutung, ob die reformierten Theolog*innen im Allgemeinen und Leydecker im Besonderen mit ihrem Modell Gott zum Urheber der Sünde machen und so Gottes vollkommenen Charakter in Abrede stellen.

2. Ist Gott *auctor peccati*?

Für Leydecker steht es außer Frage, dass es eine Vorsehung Gottes auch hinsichtlich der Sünde geben muss. Dies leitet er aus der Aussage ab, dass sich Gottes Vorsehung auf alles erstreckt. Und tatsächlich würde sich Gottes Vorsehung nur auf einen Teil menschlichen Handelns beziehen, wenn sie sich nicht auch auf die Sünde erstrecken würde. Diese Auffassung führt dazu, dass gegen die reformierte Vorsehungslehre im Allgemeinen und gegen Leydecker im Besonderen der Vorwurf erhoben wurde, er mache Gott zum *auctor peccati*, also zum Urheber der Sünde.

2.1. Der *auctor-peccati*-Vorwurf bei Bellarmin

Ein prominenter Kritiker, auf den Leydecker wiederholt verweist, ist Bellarmin. Er entwickelt diesen Vorwurf sehr ausführlich und strukturiert an der reformierten Vorsehungslehre. Dabei reflektiert er stark das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Handeln. Bevor daher Leydeckers Abwehr des *auctor-peccati*-Vorwurfes besprochen wird, wird dieser Vorwurf zunächst der Version von Bellarmin rekonstruiert.

2.1.1. Bellarmins Darstellung der reformierten Vorsehungslehre

Bellarmin stellt seiner Kritik an der reformierten Vorsehungslehre eine Darstellung ihrer für diese Kritik grundlegenden Thesen voran:

„Prima est, Deus non solum Die erste [sc. These] lautet: Gott lässt

permittit, sed etiam vult fieri quaecunque fiunt ab hominibus peccata.

Secunda, Deus non solum vult fieri, sed etiam ab aeternitate decrevit, ut fierent, quaecunqe fiunt ab hominibus peccata; idque non praevisa determinatione voluntatis humanae. Deus enim non decernit quidquam quia praescit futurum, sed praescit futura, quia ipse decrevit ut fierent.

Tertia, Deus non solum ab aeternitate decrevit, ut fierent quaecunque fiunt ab hominibus peccata, sed etiam imperat Satanae, & improbis hominibus, ut concipiant maleficia, eosque ad hoc inclinat, impellit, & etiam cogit.

Quarta, Deus non solum imperat Satanae, vel eum inclinat & impellit, ut homines ad peccandum inducat, sed etiam ipse operatur in mentibus hominum impiorum, & per eos, ut sua instrumenta, ipse tanquam prima caussa facit ea omnia, quae respectu hominum dicuntur, & sunt vere peccata.

nicht nur zu, sondern will, dass die Sünden geschehen, die von den Menschen begangen werden.

Die zweite: Gott will nicht nur, sondern hat auch von Ewigkeit her bestimmt, dass die Sünden geschehen, die von den Menschen begangen werden; und das nicht aus der vorhergesehenen Bestimmung des menschlichen Willens. Denn Gott bestimmt nicht etwas, weil er es als Zukünftiges vorherweiß, sondern er weiß die zukünftigen [Dinge] vorher, weil er selbst bestimmt hat, dass sie geschehen.

Die dritte: Gott hat nicht nur von Ewigkeit her bestimmt, dass die Sünden geschehen, die von den Menschen begangen werden, sondern er befiehlt auch dem Satan und bösen Menschen, dass sie Übeltaten begehen, und neigt sie [sc. die Menschen] zu diesen [sc. Übeltaten], treibt sie an und zwingt sie auch.

Die vierte: Gott befiehlt nicht nur dem Satan oder neigt ihn und treibt ihn an, dass er die Menschen zum Sündigen führt, sondern er wirkt auch selbst im Geist der ungläubigen Menschen und macht durch sie, als seine Werkzeuge, selbst gleichsam als Erstursache das alles, was mit Blick auf die Menschen Sünde genannt wird und wahrhaft ist.

QUINTA, tametsi ea, quae respectu hominum dicuntur, & sunt vere peccata, fiant Deo volente, definiente, imperante, & operante; tamen respectu Dei non possunt dici, nec sunt peccata, sed opera bona & iusta, quia homines mala intentione, Deus autem bono consilio illa omnia facit. Proinde Deus neque ipse peccat, neque est auctor, & caussa peccati."[332]

Die FÜNFTE: Obgleich diese, die mit Blick auf die Menschen Sünden genannt werden und wahrhaft sind, geschehen, weil Gott sie will, festsetzt, befiehlt und wirkt; dennoch können sie mit Blick auf Gott nicht Sünden genannt werden und sind es nicht, sondern gute und gerechte Werke, weil die Menschen aus schlechter Absicht, Gott aber aus gutem Ratschluss jenes alles macht. Daher sündigt Gott nicht selbst und ist weder Urheber noch Ursache der Sünde.

An diese prägnante Darstellung anschließend belegt Bellarmin für jeden seiner behandelten Autoren – Zwingli, Calvin und Beza –, dass jede dieser Thesen dessen Lehre entspricht.

Auch für Leydecker lässt sich das leicht zeigen: Leydecker vertritt nicht nur die erste These, dass Gott will, dass die Sünde geschieht, sondern auch die zweite These, dass Gott beschlossen hat, dass sie geschehen wird.[333] Auch die

[332] Bellarmin, R., Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, Societatis Iesu. De Controversiis Christianae Fidei, adversus huius temporis Haereticos, Tomus tertius. Ad S. D. M. Clementem VIII. Pont. Max., Ingolstadii 1593, contr. II, lib. II, cap. III (Hervorherbungen im Original).

[333] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLV:

„Nos credimus ac confitemur, Deum O. M. decrevisse atque etiamnum velle peccatum & malas actiones fieri se permittente, juxta Scripturas; ut om-nino duplex providentia circa peccatum spectanda veniat, aeterna, quae Dei *decretum permißivum*, & actualis, quae ipsa *permißio* peccati a Theologis appellatur: & quam alii plures providentiae actus consequuntur."

Wir glauben und bekennen, dass Gott, der gütigste und größte, beschlossen hat und auch jetzt noch will, dass die Sünde und die üblen Taten geschehen, indem er sie zulässt, gemäß der Schrift; damit ganz und gar die doppelte Vorsehung hinsichtlich der Sünde in Betracht kommt: die Ewige, welche von den Theologen *zulassendes Dekret* genannt wird, und die tätige, welche die *Zulassung* selbst der Sünde genannt wird und welcher viele andere Akte der Vorsehung folgen.

weiteren Ausführungen der zweiten These entsprechen Leydeckers Lehre.[334] Die tätige Zulassung der Sünde, also Gottes *providentia actualis* hinsichtlich der Sünde, geschieht nicht als untätige Zulassung, bei der Gott die zugelassene Sünde nicht selbst herbeiführen würde.[335]

Leydecker spricht zwar nicht davon, dass Gott dem Teufel und den Menschen die Sünde befehle – wie es Bellarmin in den Thesen 3-5 darstellt. Dennoch vertritt Leydecker, dass Gott die Menschen in einer Weise zum Sündigen bringt, der sich der Mensch letztlich nicht widersetzen kann. Dabei beschränkt sich seine Einflussnahme nicht nur auf dem Menschen Äußeres, indem er zum Beispiel den Menschen mit Dingen in Kontakt bringt, die ihn versuchen. Vielmehr bezieht sie sich auch auf das Innere des Menschen, indem er beispielsweise dafür sorgt, dass sein Einsichtsvermögen nicht zum richtigen Urteil

---

[334] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XIX:

„Infallibilis est Dei praescientia, quia fundatur non in rerum contingenti futuritione, sed Decreto, ex quo res habet quod vere futura dici possit."

Unfehlbar ist Gottes Vorherwissen, weil es nicht in der kontingenten Verzukünftigung gegründet ist, sondern im Dekret, aus dem ein Ding hat, dass es wirklich zukünftig genannt werden kann.

[335] Vgl. a. a. O., th. LIV:

„Quamvis ergo otiosam Remonstrantium & Jesuitarum permissionem rejiciamus, qua Deus fingitur solummodo otiosus spectator aut exspectator eorum, quae homo vel satanas facturus est, parato semper ejus indifferente concursu ad actum virtutis, vel actum vitii oppositum, (quod repugnare & Divinae Majestati, bonitati & sanctitati *Dominicanorum familia* jam contra *Jesuitas* obervavit.) Nequaquam tamen per nostram sententiam *Deus author peccati* statuitur [...]."
(kursiv im Original).

Obwohl wir also die untätige Zulassung der Remonstranten und Jesuiten zurückweisen, durch welche Gott erdacht wird allein nur als untätiger Beobachter oder Erwarter der Dinge, die der Mensch oder Satan tun will, mit seinem bereiten, immer indifferenten *concursus* zum Akt der Tugend oder [zum] entgegengesetzten Akt des Lasters (von dem schon die *Familie der Dominikaner* gegen die *Jesuiten* beobachtet haben, dass es der göttlichen Majestät, Güte und Heiligkeit widerstreitet). Keineswegs wird dennoch durch unseren Lehrsatz *Gott als Urheber der Sünde* aufgestellt [...].

über Gut und Böse kommt.[336]

Die in These 5 genannte Verteidigungsstrategie gegen den Vorwurf, Gott sündige in seiner Vorsehung hinsichtlich der Sünde selbst oder handle moralisch verwerflich, findet sich auch bei Leydecker. Allerdings nur in wenigen

[336] Vgl. dazu ausführlich Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LIII:

„Ex quibus omnibus evidens est, permissionem divinam mali non esse malam, nec concursum Dei ad actus peccaminosos involvere peccato sanctissimam ejus majestatem, quamvis vario modo circa malum versetur sua providentia. Etenim permissio peccati quoad eventum est ipsissima negatio illius auxilii, quo posito peccati existentia efficaciter impediretur. Neque sine ejus dispensatione creaturis rationalibus offeruntur objecta, quae facultates hoc vel illo modo constitutas movere apta nata sunt, quibusque latens in hominibus malitia saepissime educitur in apertum, nec sine ejus consilio sit, quod Diabolo τῷ πονηρῷ ad varias tentationes laxentur habenae. 1Reg. 22. 22. Nec absque sapientissima gubernatione, quod intellectus non attendat ad objectas & contrarias boni & mali ideas, adeoque haud rectum sequatur judicium, sed error & inordinatio voluntatis, qua creatura a Deo incommutabili & vero bono ejusque voluntate, ad creaturas, ad se, suamve concupiscentiam, ad malum desciscit. Cujus providentiae & gubernationis semper sunt sanctissimi fines, respectu piorum vel impiorum, quae quandoque pientius decet admirari quam scrutari, occulta enim saepius providentia est, nunquam injusta, uti omnia ejus vestigia.“

Aus diesem allen ist es offenbar, dass die göttliche Zulassung des Übels nicht übel ist und dass auch die Mitwirkung Gottes zum sündigen Akt seine überaus heilige Majestät nicht mit Sünde verwickelt, wenn sich seine Vorsehung auch auf unterschiedliche Art auf das Übel bezieht. Und tatsächlich ist die Zulassung der Sünde, insofern als Wirkung, die eigenste Verneinung jener Hilfe, die gesetzt die Existenz der Sünde wirksam verhindert worden wäre. Und ohne seinen Dispens werden den vernunftbegabten Geschöpfen die Objekte nicht angeboten, welche die auf diese oder jene Weise festgelegten Möglichkeiten zu bewegen geeignet angeboren sind und durch welche die in den Menschen verborgene Bosheit überaus oft ins offene herausgeführt wird, und nicht ohne seinen Ratschluss sei es, dass die Zügel zu verschiedenen Versuchungen vom Teufel, *dem Bösen*, gelockert werden (1Kön 22,22). Und nicht ohne die überaus weise Lenkung [geschieht es], dass das Einsichtsvermögen nicht aufmerksam achtet auf Objekte und Gegenteile, die Ideen des Guten und des Übels, und so nicht das richtige Urteil folge, sondern ein Fehler und Unordnung des Willens, durch welchen das Geschöpf von Gott, dem unveränderlich und wirklich Guten, und seinem Willen zu den Geschöpfen, zu sich selbst oder seiner Begierde, zum Übel abfällt. Dessen Vorsehung und Lenkung haben immer die heiligsten Ziele, unter Berücksichtigung der Gläubigen oder Ungläubigen, welche zu bewundern manchmal frömmer ist als zu ergründen versuchen. Öfter ist nämlich die Vorsehung verborgen, niemals ungerecht, wie alle ihre Spuren.

Sätzen und mit Verweis auf Calvin.[337] Leydeckers hauptsächliche Verteidigungsstrategie gegen eine Beeinträchtigung der Heiligkeit Gottes durch seine Mitwirkung an der Sünde greift dagegen zurück auf ein Verständnis von Sünde als Gesetzlosigkeit und als Mangel des geschuldeten Guten (*privatio boni debiti*).[338]

Es gibt also der Sache nach eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den von Bellarmin rekonstruierten Thesen einer reformierten Vorsehungslehre und der von Leydecker selbst vertretenen Lehre.

2.1.2. Bellarmins Vorwürfe

Von diesen Thesen ausgehend leitet Bellarmin weitere Aussagen her, die von reformierter Seite zwar ausdrücklich verneint werden, die nach Bellarmin aber aus diesen Thesen notwendig folgen. Der erste Vorwurf lautet, dass Gott im Rahmen dieser Thesen der Urheber der Sünde (*auctor peccati*) sei. Daran anschließend behauptet Bellarmin, dass in diesem System Gott selbst wahrhaft sündigen würde. Zuletzt auch, dass in diesem System nur Gott wahrhaft sündigen würde.

2.1.2.1. Gott ist *auctor peccati*

Für Bellarmin ergibt sich der *auctor-peccati*-Vorwurf wie von selbst aus den genannten Thesen. Er nennt dazu insgesamt drei Definitionen von *auctor*, die unmittelbar auf Aussagen der reformierten Vorsehungslehre zurückgreifen:

„At qui impellit, & cogit alium ad opus quodcunque faciendum,

[Definition 1:] Wer aber einen andern dazu treibt und zwingt ein beliebiges Werk zu

[337] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LVII:

„Finis peccati duplex est, alter est peccantis creaturae: alter dirigentis Dei & gubernantis peccatum. Qui usque adeo diversissimi sunt, ut & hinc peti ratio possit, cur actio creaturae peccati rationem habeat, Dei vero ab omni labe sit quam purissima."

Das Ziel der Sünde ist ein doppeltes: Das eine ist [das Ziel] des sündigenden Geschöpfes, das andere [das] des leitenden und die Sünde lenkenden Gottes. Diese sind so äußerst verschieden, dass auch hieraus ein Argument entnommen werden kann, warum die Tat des Geschöpfs eine Vernunft habe, Gottes [Vernunft] aber von jedem Schandfleck möglichst rein sei.

[338] S. u. Abschnitt 2.2.2.1, S. 163.

eiusdem operis auctor primarius est, & dicitur apud omnes gentes; [...]

tun, der ist der erste Urheber desselben Werkes und wird bei allen Völkern [so] genannt. [...]

At qui utitur instrumento, auctor est primarius eius operis, quod ipse per instrumentum facit; [...]

[Definition 2:] Wer aber ein Werkzeug gebraucht, der ist der erste Urheber dieses Werkes, welches er selbst durch das Werkzeug tut; [...]

At qui procurat, & quidem efficaciter, ut aliquis peccet, is eius peccati verissimus auctor dici debet, nisi cum ipso naturae lumine pugnare velimus;“[339]

[Definition 3:] Wer aber dafür Sorge trägt – und zwar wirksam –, dass jemand sündigt, dieser muss der wahrste Urheber dieser Sünde genannt werden, wenn wir nicht mit dem Licht selbst der Natur kämpfen wollen;

Nach These 3 der rekonstruierten, reformierten Vorsehungslehre treibt beziehungsweise zwingt (*cogit*) Gott den Menschen dazu, die Sünde zu tun. Damit ist er für Bellarmin nach der erstgenannten Definition der erste Urheber (*auctor primarius*) der Sünde.

These 4 spricht davon, dass Gott die Menschen als Werkzeuge gebraucht und durch sie die Sünde wirkt, was ihn entsprechend der zweiten Definition ebenfalls zum *auctor primarius* der Sünde macht.

Vorausgehend zur dritten Definition argumentiert Bellarmin, dass es notwendig ist, dass Gott die Sünden selbst herbeiführt, wenn an dem Dekret Gottes als Grund für sein unfehlbares Vorherwissen festgehalten werden soll.[340]Da

[339] Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV.

[340] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV:

„Denique Deus ab aeternitate voluit, & decrevit, ut primus homo caderet in peccatum, non ante praevisa determinatione voluntatis humanae, sed ex mero, & absoluto beneplacito suo [...] At si Deus permisset primo homini, ut staret, vel caderet pro arbitrio suo, & non potius efficaciter procurasset ut caderet, facile decretum illud frustrari potuisset; igitur necesse fuit, ut Deus primi hominis casum efficaciter procuraret, atque adeo primo homini peccandi necessitatem iniiceret.“

Schließlich hat Gott von Ewigkeit her gewollt und beschlossen, dass der erste Mensch in Sünde fällt, nicht bei vorhergesehener Bestimmung des menschlichen Willens, sondern aus seinem bloßen und absolutem Wohlgefallen [...] Doch wenn Gott dem ersten Menschen erlaubt hätte, dass er steht oder fällt nach seinem Wahlvermögen, und nicht vielmehr wirksam dafür Sorge getragen hätte, dass er fällt, hätte jenes Dekret leicht vereitelt werden können; deshalb ist es notwendig gewesen, dass Gott für den Fall des ersten Menschen wirksam Sorge getragen hat und dem ersten Menschen sogar eine Notwendigkeit zum Sündigen eingegeben hätte.

Gott aufgrund seines Dekrets (These 2) nun wirksam dafür Sorge trägt, dass die Sünde geschieht, ist er auch nach Definition 3 als *auctor primarius* zu bezeichnen.

Dass Bellarmin in diesen Definitionen jeweils vom ‚*ersten* Urheber' spricht, lässt darauf schließen, dass er auch den Menschen als Urheber seiner Taten anerkennt. Es geht also nicht um die Frage, ob Gott oder der Mensch als *auctor* zu betrachten ist, sondern nur um die Frage, ob (auch) Gott *auctor* ist. Das ist für Bellarmin im Rahmen der reformierten Vorsehungslehre eindeutig der Fall.

Es zeichnet Bellarmin aus, dass er nicht nur die Thesen der reformierten Vorsehungslehre identifiziert, die seiner Meinung nach dazu führen, dass Gott dort als *auctor peccati* zu betrachten ist. Vielmehr definiert er auch den Begriff ‚*auctor*' und kann so nachweisen, dass die Aussage „Gott ist *auctor peccati*." tatsächlich aus diesen Thesen folgt. Da er in seinen ersten beiden Definitionen lediglich auf die Formulierungen der entsprechenden Thesen zurückgreift, kann eine Verteidigung gegen den Vorwurf in diesem Sinne nur darin bestehen, entweder die Thesen oder die Definitionen zurückzuweisen. Im Falle von Definition 3 könnte eine Verteidigungsstrategie darüber hinaus die Notwendigkeit der Umsetzung des Dekrets durch Gott selbst in Frage stellen. Das tut und kann Leydecker gerade nicht. Vielmehr vertritt er selbst die Notwendigkeit eines *praecursus*[341] und damit einer äußeren Notwendigkeit[342], um die Unfehlbarkeit von Gottes Vorherwissen zu wahren, welches im Dekret gründet[343]. Da Leydecker die genannten Thesen wie gezeigt der Sache nach vertritt, müsste er Bellarmins Definitionen von *auctor* zurückweisen.

Anschließend an die Entwicklung des *auctor-peccati*-Vorwurfes geht Bellarmin auf die von reformierter Seite häufig geäußerten Argumente zur Verteidigung gegen diesen Vorwurf ein. Diese Argumente fußen auf der These, dass ein und dieselbe Tat, wenn man den Menschen betrachtet als Sünde, mit Blick auf Gott aber nicht als Sünde zu betrachten ist. Dies wird häufig

[341] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.1, S. 95.
[342] S. o. S. 79, Anm. 190.
[343] S. o. S. 69, Anm. 155.

damit begründet, dass zwar der Wille des Menschen hinsichtlich der Tat ein böser sei, der Wille Gottes aber ein guter. Für diese Begründung rekonstruiert Bellarmin drei reformierte Argumente:

1. Die verdorbene Natur des Menschen ist der Grund dafür, dass der Mensch einen bösen Willen hat.
2. Gottes Wille ist gut, da er die Sünde nicht als Sünde, sondern als Strafe einer anderen Sünde will.[344]
3. Gott verfolgt ein gutes Ziel mit der Sünde, der Mensch dagegen ein schlechtes.

Zurecht verweist Bellarmin darauf, dass die ersten beiden Argumente unmöglich für die erste Sünde angeführt werden können: Weder war die Natur der ersten Menschen – auch nach reformierter Lehre – verdorben, noch hatten sie zuvor gesündigt.

Gegen das dritte Argument führt Bellarmin selbst drei Punkte an:

1. Sei es nach apostolischer Auffassung falsch, Übles zu tun, um Gutes zu erreichen.[345]
2. Da Gott auch die schlechte Absicht des Sünders wirke, erscheint er noch deutlicher als Urheber der Sünde.[346]
3. Hat Zwingli mit seiner Lehre unrecht, dass der Mensch einem Gesetz unterworfen sei – Gott aber nicht.

---

[344] Für eine ausführlichere Diskussion dieses Arguments, welches auch von Leydecker angeführt wird, s. u. Abschnitt 2.2.1.2, S. 154.

[345] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV:

„PRIMUM enim doctrina Apostolica est, non esse facienda mala, ut veniant bona, Roman. 3. Non igitur bona intentia, & finis bonus animo conceptus id efficere potest, ut liceat ea facere, quae per se intrinsece, & ex obiecto mala sunt."

Es ist nämlich ERSTENS eine apostolische Lehre, dass üble [Dinge] nicht getan werden dürfen, damit gute kommen (Röm 3). Deshalb kann die gute Absicht und das gute Ziel, welches im Geist vorgenommen wird, nicht bewirken, dass es erlaubt ist die [Dinge] zu tun, die durch sich innerlich und aus dem Objekt übel sind.

(Hervorherbung im Original).
Interessanterweise wird auch heutzutage teilweise ganz ähnlich gegen die *best possible world theodicy* argumentiert; s. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 3.1, S. 256.

[346] Vgl. ebd.:

Dieser dritte Punkt muss weiter ausgeführt werden, da Bellarmins nächster Vorwurf – Gott sündige nach reformierter Lehre selbst – es erfordert, dass auch Gott einem Gesetz unterworfen ist. Gegen Zwinglis These führt Bellarmin folgende vier Einwände an:

Wenn Gott den Menschen gleichsam als Werkzeug gebrauchen würde, indem er ihn zur Sünde treibt, dann würde Gott wollen, dass der Mensch diese Sünde begeht. Dieser Wille Gottes wäre dann aber Vorschrift und Gesetz für den Menschen, welches der Mensch zu erfüllen hätte. Der Mensch hätte dann gleichzeitig die Vorschrift, die Sünde zu tun und sie nicht zu tun. Er würde sündigen und nicht sündigen.[347] Zwinglis These führt für Bellarmin also zu einem logischen Widerspruch und kann daher nicht wahr sein. Genau betrachtet liegt für Bellarmin das Problem darin, dass Zwingli voraussetzt, dass Gott etwas gegen das Gesetz wollen könnte, das er selbst den Menschen gegeben hat.

Als zweiten Einwand führt Bellarmin seine These an, dass Gott gewisser-

„Deinde quaeram ab adversario, utrum mala hominis intentio sit a Deo, nec ne. Nam si malae intentionis est auctor Deus, sequitur omnino peccati auctorem esse Deum. [...] Nam si Deus, ut ipsi volunt, impellit homines ad peccatum, & peccatum non est sine mala intentione, certe impellit etiam ad malam intentionem. [...] Et quia decretum Dei non debet esse incertum, neque ab arbitrio creaturae pendere; oportuit ipsum Deum efficaciter procurare, ut homo mala intentione operaretur, & non minus intentionis malae, quam ipsius operis auctorem esse."

Zweitens werde ich vom Gegenteil untersuchen, ob die böse Absicht des Menschen von Gott kommt oder nicht. Wenn nämlich Gott der Urheber der bösen Absicht ist, folgt, dass Gott gänzlich der Urheber der Sünde ist. [...] Wenn nämlich Gott, wie sie selbst [sc. die Reformierten] wollen, die Menschen zur Sünde bewegt und Sünde nicht ohne böse Absicht ist, dann bewegt er sie gewiss auch zur bösen Absicht. [...] Und weil Gottes Dekret nicht unsicher sein oder vom Willen eines Geschöpfes abhängen darf, ist es notwendig, dass Gott selbst wirksam dafür sorgt, dass der Mensch mit böser Absicht tätig ist und dass er nicht weniger der Urheber der bösen Absicht ist, als er [der Urheber] des Werkes selbst [ist].

(Hervorherbung im Original).

[347] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV:

maßen einem Gesetz unterliegt, nämlich seiner eigenen Weisheit.[348]

Es ist hierbei zu beachten, dass Bellarmin nicht nur davon ausgeht, dass Gottes Weisheit für ihn gewissermaßen ein Gesetz darstellt. Er nimmt darüber hinaus auch an, dass jedes Gesetz, welches Gott den Menschen gibt, auch zu jeder Zeit seiner Weisheit entspricht. Wenn Gott nun also die Menschen dazu antreiben würde, gegen sein Gesetz zu handeln, dann würde er damit seiner eigenen Weisheit und so sich selbst widersprechen.[349] Für Bellarmin ist es

„Primum, si Deus impellit hominem ad adulterium (ut ipse dicit) quemadmodum artifex instrumentum ad opus; vult igitur ut homo sibi pareat in adulterio perpetrando, quemadmodum vult artifex ut sibi pareat instrumentum in opere faciendo; proinde ille impulsus Dei est praeceptum & lex, quam homo implere tenetur, ut instrumentum tenetur obsequi artifici, a quo movetur. Ergo homo impulsus a Deo, adulterium committens praevaricatur, & non praevaricatur Dei legem; peccat & non peccat. Et Deus illum impellens vult eum servare, & non servare legem, peccare & non peccare."

Erstens, wenn Gott einen Menschen zum Ehebruch antreibt (wie [Zwingli] selbst sagt), wie ein Künstler ein Werkzeug zum Werk [gebraucht]; er will nämlich, dass der Mensch ihm gehorsam ist beim Begehen des Ehebruchs, wie der Künstler will, dass das Werkzeug ihm gehorsam ist beim Erschaffen des Werks; also ist jener Antrieb Gottes ein Gebot und ein Gesetz, das zu erfüllen der Mensch gehalten ist – wie das Werkzeug gehalten ist dem Künstler zu gehorchen, von dem es bewegt wird. Daher übertritt der von Gott angetriebene Mensch, der den Ehebruch begeht, Gottes Gesetz – und übertritt es nicht; er sündigt und sündigt nicht. Und Gott, der jenen antreibt, will, dass er dem Gesetz dient und nicht dient, dass er sündigt und nicht sündigt.

(Hervorherbung im Original).

[348] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV:

„Deinde, licet Deo non sit lex posita ab aliquo superiore legislatore, tamen sua sapientia ipsi est lex, & (ut ipse Zvinglius ibidem docet) quod nobis est lex, Deo est ingenium, & natura."

Zweitens, mag für Gott auch kein Gesetz von einem anderen, überlegenen Gesetzgeber gegeben sein, dennoch ist seine Weisheit ihm selbst Gesetz und (wie selbst Zwingli an derselben Stelle lehrt), was für uns Gesetz ist, ist für Gott Charakter und Natur.

(Hervorherbung im Original).

[349] Vgl. ebd.:

„Quare si Deus impelleret homines ad ea, quae sunt contraria legi aeternae, ac proinde ingenio, & sapientiae Dei [...], mala esset eius voluntas quippe quae repugnaret regulae rectae divinae sapientiae, & Deus seipsum negaret [...]."

Deshalb: Wenn Gott die Menschen zu den [Taten] bewegen würde, welche dem ewigen Gesetz entgegenstehen und auf dieselbe Weise auch dem Charakter und der Weisheit Gottes [...], dann wäre sein Wille freilich böse, welcher den richtigen Regeln der göttlichen Weisheit widerstreiten würde, und Gott würde sich selbst verneinen [...].

In ähnlicher Weise wird heute gegen den Gedanken eines Eingreifens Gottes in die Weltgeschichte eingewandt, dass seine Naturgesetze nicht vollkommen wären, wenn ein solches Eingreifen nötig wäre, was zur Folge hätte, dass Gott selbst nicht vollkommen sei; s. u.

also schon unmöglich, dass Gott wollen könnte, dass der Mensch jemals sein Gesetz übertritt und damit sündigt.

Im dritten Einwand vergleicht Bellarmin Gottes Stellung zum Gesetz mit der eines Gerechten. Einem Gerechten ist gewissermaßen kein Gesetz gegeben, weil er es von selbst erfüllt. In gleicher Weise ist es auch zu verstehen, dass Gott keinem Gesetz unterliegt, weil er diesem Gesetz immer entspricht.[350]

Der vierte Einwand greift wieder auf den *auctor-peccati*-Vorwurf zurück: Unabhängig davon, ob Gott einem Gesetz untersteht oder nicht, ist er dennoch der Urheber des Verbrechens (*crimen*), nicht nur des Werkes (*opus*) – also der Tat. Das Verbrechen besteht nämlich ausschließlich in der Übertretung des Gesetzes, die mit dem Begehen der verbotenen Tat gegeben ist. Wenn nun Gott der Urheber der Tat ist, dann ist er auch der Urheber des Verbrechens.[351]

Der erste Einwand gegen die These, dass der Mensch, nicht aber Gott einem

---

S. 208, Anm. 477.

[350] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. IV:

„At iusto non est lex posita, quae eum terreat, quia sponte sua legem servat; non autem quia non peccet, si forte contra legem aliquid faciat. [...] Igitur eodem modo Deo non est lex posita, quia sponte sua, immo ex natura sua semper conformis est voluntas eius sapientiae ipsius; non quod liceat Deo seipsum negare ad ea homines impellendo, quae repugnant aeternae legi, quae est ipsa Dei infinita ratio, & sapientia."

Aber dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, welches ihn erschreckt, weil er freiwillig das Gesetz hält; nicht aber, weil er nicht sündigen würde, wenn er einmal etwas gegen das Gesetz machen würde. [...] Deshalb ist Gott auf dieselbe Weise kein Gesetz gegeben, weil durch seinen freien Willen, ja sogar aufgrund seiner Natur, sein Wille immer mit seiner Weisheit übereinstimmt; weil Gott sich nicht selbst verneinen könnte, indem er die Menschen zu dem antreibt, was seinem ewigen Gesetz widerstreitet, welches Gottes unendliche Vernunft und Weisheit selbst ist.

[351] Vgl. ebd.:

„Quarto, non potest ullo modo fieri, ut homo Deo impellente faciat quod lege Dei prohibitum est, & tamen Deus impellens non sit auctor criminis, sed operis. Nam quid aliud est crimen, nisi patratio operis lege Dei prohibiti?"

Viertens: Es kann unmöglich geschehen, dass der Mensch von Gott angetrieben macht, was vom Gesetz Gottes verboten ist, und dennoch der antreibende Gott nicht der Urheber des Verbrechens ist, sondern [nur] des Werkes. Was nämlich ist das Verbrechen anderes als die Verrichtung eines vom Gesetz Gottes verbotenen Werkes?

(Hervorherbung im Original).
Bellarmin spricht hier in Anknüpfung an Zwingli von *crimen* (Verbrechen) und *opus* (Werk), während Leydecker von *vitiositas* (Lasterhaftigkeit) und *actus substratus* (zugrundeliegender Akt) spricht; s. u. Abschnitt 2.2.2, S. 160. Die zugrundeliegende Argumentation, gegen die sich Bellarmin wendet, ist dieselbe.

Gesetz unterliege, zielt auf ihre Gültigkeit. Der letzte Einwand besteht darin zu zeigen, dass der *auctor peccati*-Vorwurf gültig bliebe, selbst wenn die These Zwinglis wahr wäre. Die beiden mittleren Einwände zielen dagegen darauf, dass mit Blick auf Gott sehr wohl davon gesprochen werden kann, dass er einem Gesetz unterstehe, nämlich seiner eigenen Weisheit. Dass es für Gott ein Gesetz gibt, ist eine notwendige Voraussetzung für Bellarmins nächsten Vorwurf.

2.1.2.2. Gott selbst sündigt

Bellarmins Kritik an der reformierten Vorsehungslehre beschränkt sich nicht auf den *auctor-peccati*-Vorwurf. Er wirft den reformierten Theologen sogar vor, dass Gott in ihrem System selbst eigentlich und wahrhaft sündige. Bellarmin führt dazu drei Kriterien dafür an, dass von einer Person ausgesagt werden kann, dass sie sündige, beziehungsweise dafür, dass einer Person die Schändlichkeit der Sünde zugeschrieben werden kann:

1. Die Tat muss einem Gesetz widerstreiten.
2. Die Person muss dabei die freie Ursache der Tat sein.
3. Die Person muss die *causa particularis* der Tat sein.

Es fällt auf, dass nicht die Rede davon ist, dass die betreffende Person einen bösen Willen haben muss, wie von reformierter Seite angeführt wird, um auszusagen, dass Gott aufgrund seines guten Willens nicht sündige. Bellarmin argumentiert gegen diese Voraussetzung, dass niemand das Böse (*malum*) als Übel wollen kann. Das Übel ist als Übel für Bellarmin kein möglicher Gegenstand des Wollens. Vielmehr werde das Böse gewollt, weil es fälschlicherweise für etwas Gutes gehalten werde.[352] Für Bellarmin muss jemand, um Sünder zu sein, also die Ursache einer Tat sein, aufgrund deren Wirkung die Schlechtigkeit der Tat folgt. Da das erste Kriterium darauf zielt, dass mit der Tat ein Gesetz übertreten wird, scheint die Schlechtigkeit der Tat analog zu

[352] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. V:

Leydecker in ihrer Gesetzeswidrigkeit zu liegen.[353]

Das zweite Kriterium fordert nicht nur Freiheit als Abwesenheit von Zwang, sondern setzt beim Sünder auch eine gewisse Vernunft voraus:[354] Die Schändlichkeit der Tat entsteht Bellarmin zufolge anscheinend auch darin, dass sich die Person der Falschheit ihrer Tat bewusst ist und diese aus freien Stücken begeht. Das zeigt sich an Bellarmins Folgerung, dass Tiere, Kinder und dergleichen nicht sündigen. Kinder und ‚Dumme' handeln nicht notwendigerweise aus Zwang, wohl aber ohne ein ausreichendes Wissen um das, was sie tun. Zu der Freiheit, die Bellarmin voraussetzt, scheint also nicht nur das Fehlen eines Zwangs zu gehören, sondern auch ein gewisses Wissen um die Schändlichkeit der Tat. Das scheint aber der Aussage zu widersprechen, dass ein Übel nicht als etwas Böses gewollt werden kann.

Auf das dritte Kriterium legt Bellarmin sein Hauptaugenmerk. Dieses ist auch der Grund dafür, dass Gott in seinem System nicht sündige, während er das nach der reformierten Vorsehungslehre durchaus tue. Um zu sündigen muss die Person die *causa particularis* der sündhaften Tat sein. Das heißt,

„Sciendum est igitur, ad hoc ut aliquis vere ac proprie peccet, non id requiri, ut is velit peccatum sub ratione peccati, id est, eligat ipsam peccati turpitudinem, atque malitiam; sed ut sit causa actionis malae, quatenus ex ipsa actione consequitur ea malitia. Nullus enim est, qui velit malum sub ratione mali, cum malum sit extra obiectum voluntatis [...]. Itaque facinorosi omnes in peccatis non ipsam peccati turpitudinem, sed bonum aliquod, ut lucrum, aut voluptatem spectant [...]."

Man muss daher wissen, dass zu dem, dass jemand wirklich und eigentlich sündigt, es nicht benötigt wird, dass dieser die Sünde als Sünde will, d. h. die Schändlichkeit und Schlechtigkeit der Sünde selbst wählt. Doch [es ist notwendig], dass er die Ursache der üblen Tat sei, insofern aus der Tat selbst diese Schlechtigkeit folgt. Denn es gibt keinen, der das Üble als Übel will, weil das Übel außerhalb der Objekte des Willens ist [...]. Deshalb sehen alle ruchlosen Menschen in den Sünden nicht die Schändlichkeit selbst der Sünde, sondern etwas Gutes, wie Gewinn oder Lust [...].

(Hervorherbung im Original).

[353] S. u. Abschnitt 2.2.2, S. 160, und besonders Abschnitt 2.2.3.1, S. 168.

[354] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. V:

„Haec sola ratio est, cur animantia bruta, pueri, stulti, dormientes non peccent, quamvis ea faciant, quae alioqui cum regula rectae rationis apertissime pugnant, ut si hominem interimant [...]."

Das [sc. dass Freiheit erforderlich ist] ist auch der einzige Grund, warum Tiere, Knaben, Dumme und Schlafende nicht sündigen, obwohl sie das tun, was sonst mit der Regel rechter Vernunft überaus offenkundig streitet, wie wenn sie einen Menschen töten [...].

sie muss der Grund dafür sein, dass die Tat so und nicht anders beschaffen ist und daher gegen ein Gesetz verstößt. Bellarmin selbst vertritt in seiner Vorsehungslehre eine allgemeine Mitwirkung Gottes an den menschlichen Taten (*concursus simultaneus*) und spricht Gott lediglich eine Mitwirkung als allgemeine Ursache (*causa universalis*) zu.[355] Der Mensch gebrauche das allgemeine, unspezifische Einfließen Gottes zu dieser oder jener spezifischen Tat, ist also die *causa particularis* dieser Tat und sündigt, sofern diese Tat einem Gesetz widerspricht. Die reformierte Vorsehungslehre vertritt dagegen keinen *concursus simultaneus*, sondern – in der Formulierung Leydeckers – einen *praecursus*. Gottes Mitwirken legt hier die Tat selbst fest, dass sie so geschieht und nicht anders. Damit ist Gott Bellarmin zufolge in der reformierten Lehre eindeutig die *causa particularis* der sündigen Tat.

Für Bellarmin folgt aus der reformierten Vorsehungslehre, dass Gott sündigt, da er ein Gesetz – nämlich das seiner eigenen Weisheit[356] – übertrete und das sowohl aus freien Stücken als auch als *causa particularis* tue.

Dass Gott die *causa particularis* menschlicher Taten ist, ist für Leydecker notwendig, ebenso wie die Freiheit Gottes und die Definition von Sünde als Gesetzesübertretung. Leydecker kann die drei von Bellarmin genannten Kriterien akzeptieren, nicht aber die Art und Weise, wie Bellarmin sie auf Gott anwendet. Eine mögliche Verteidigungsstrategie gegen diesen Vorwurf besteht für ihn in der Zurückweisung der Vollständigkeit der drei Kriterien sowie der Prämisse, dass Gott einem Gesetz unterstehe. Konkret bedeutet das, dass Leydecker weiterhin sowohl an dem Kriterium des üblen Willens festhält als auch an der Aussage, dass es für Gott kein Gesetz gibt. Er geht hierbei bedauerlicherweise allerdings nicht direkt auf Bellarmins Argumentation ein. Für Leydecker geschieht aber jedes Handeln Gottes in Übereinstimmung mit seiner Weisheit. Er teilt also Bellarmins Ansicht offenbar nicht, dass jedes Gesetz Gottes zu jeder Zeit seiner Weisheit in dem Sinne entspreche, dass es seiner Weisheit widersprechen würde, wenn er einmal wollen würde, dass sein Gesetz übertreten werde.

[355] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3.1, S. 95.
[356] S. o. Anm. 349, S. 145.

2.1.2.3. Gott allein sündigt

In einem letzten Schritt nimmt Bellarmin die Menschen von der Sünde aus. Hierfür argumentiert er, dass niemand sündigt, der die Sünde nicht vermeiden kann.[357] Er zitiert dazu Augustin, demzufolge eine Sünde nicht nur freiwillig, sondern auch ohne Notwendigkeit geschehen muss. Da aber nach reformierter Lehre jeder Mensch notwendig handle, ist für Bellarmin offensichtlich, dass die Menschen hier nicht sündigen können. Weil Gott der einzige ist, der nicht aus einer Notwendigkeit handelt, ist er auch der einzige, der sündigt.

Bellarmin sieht hier zwar, dass auch von reformierter Seite ausgesagt wird, dass die Menschen frei handeln. Immerhin begründet er mit Augustin-Zitaten, dass eine Sünde nicht nur frei, sondern auch ohne Notwendigkeit geschehen muss. Er geht dabei aber nicht auf die reformierte Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Notwendigkeit[358] ein.

2.1.3. Kritik

Bellarmins große Stärke liegt in der Klarheit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit seiner Darstellung. Er rekonstruiert präzise die Thesen der reformierten Vorsehungslehre, die für seine Argumentation relevant sind. Dann belegt er gründlich und ausführlich mit Zitaten, dass die Autoren, die er im Blick hat,

[357] Vgl. Bellarmin, Disputationes (wie Anm. 332), contr. II, lib. II, cap. VI:

„Nemo peccat in eo quod vitare non potest: primi parentes nostri in statu innocentiae, actiones malas vitare non potuerunt: igitur primi parentes nostri in actionibus malis non peccarunt. Quod si primi parentes quo tempore gratia Dei, & libero arbitrio praediti erant, peccatum vitare non poterant, ac per hoc non peccabant, etiamsi male agerent; certe multo minus possunt homines post Adae peccatum malas actiones vitare, cum gratia Dei, & libero arbitrio, ex adversariorum sententia careant, ac proinde non peccant, etiamsi in omnia scelerum & flagitiorum genera dilabantur.“

Niemand sündigt in dem, was er nicht vermeiden kann. Unsere ersten Eltern haben im Zustand der Unschuld die schlechten Taten nicht vermeiden gekonnt. Deshalb haben sie bei den schlechten Taten nicht gesündigt. Wenn also die ersten Eltern in einer Zeit, in der sie mit der Gnade Gottes und freiem Wahlvermögen ausgestattet waren, die Sünde nicht vermeiden konnten, wenn sie auch schlecht handelten; dann können die Menschen nach der Sünde Adams sicherlich um vieles weniger schlechte Taten vermeiden, weil sie die Gnade Gottes und das freie Wahlvermögen – nach der Lehre der Widersacher – entbehren, und ferner sündigen sie nicht, wenn sie auch in jeder Art von Frevel und Schandtaten verfallen.

[358] S. o. Anm. 190, S. 79.

diese Thesen auch tatsächlich so vertreten. Auch für Leydecker konnte eine für Bellarmins Argumentation genügende Übereinstimmung seiner Lehre mit diesen Thesen nachgewiesen werden.[359] Bellarmin stellt dann ausführlich jeweils seine eigenen Voraussetzungen dar: sein Verständnis von *auctor* und seine Kriterien für die Aussage „Jemand sündigt." Man kann ihm nicht vorwerfen, dass er die reformierte Position hier nicht zur Genüge oder sogar falsch verstanden hätte. Seine Definitionen des Begriffs ‚*auctor*' führen notwendig dazu, dass Gott auf dem Hintergrund der rekonstruierten Thesen als *auctor peccati* zu bezeichnen ist. Immerhin bedienen sie sich exakt der Formulierungen oder basieren – wie in der dritten Definition – auf einer notwendigen Konsequenz dieser Thesen. Daher besteht auf reformierter Seite die einzige Möglichkeit der Zurückweisung des *auctor-peccati*-Vorwurfes in einer Diskussion des Begriffs ‚*auctor*' und der Ablehnung von Bellarmins Definitionen dieses Begriffs – sofern man nicht auf wesentliche Elemente der reformierten Vorsehungslehre verzichten möchte.

Anders stellt sich die Lage mit Blick auf Bellarmins Vorwurf dar, Gott sündige im reformierten System selbst. Es hat sich gezeigt, dass Bellarmins Ablehnung des in der reformierten Theologie häufig vorgebrachten Kriteriums der bösen Absicht von ihm selbst nicht durchgehalten wird, wenn er im Kriterium der Freiheit auch ein Wissen um die Schlechtigkeit der Tat impliziert. Darüber hinaus ist für seinen Vorwurf erforderlich, dass Gott einem Gesetz unterliegt, um das erste Kriterium zu erfüllen. Andernfalls müsste Bellarmin die These vertreten, dass Gott auch dann sündigt, wenn er die gesetzeswidrige Tat eines anderen – als freie *causa particularis* – verursacht, auch wenn Gott selbst diesem Gesetz nicht untersteht. Bellarmin sieht in Gottes Weisheit quasi ein Gesetz, dem Gott untersteht. Damit Gott dieser Weisheit aber beim Verursachen einer Sünde widerstreitet, muss angenommen werden, dass jedes Gesetz Gottes zu jeder Zeit seiner Weisheit entspreche. Diese Annahme wird zumindest von Leydecker nicht geteilt – andernfalls könnte er Gottes Dekret, das auch die Sünde umfasst, nicht als überaus weise betrachten.

[359] S. o. S. 137f.

Der letzte Vorwurf steht nun vollends auf wackligen Füßen. Er setzt nicht nur die Gültigkeit des vorigen Vorwurfs voraus, sondern auch, dass jemand nicht notwendig sündigen könne. Für diese zweite Voraussetzung kann Bellarmin lediglich auf Augustin verweisen. Der Vorwurf trifft also nur dann, wenn man Augustin schlicht als Autorität akzeptiert. Darüber hinaus ist mit dem Verweis auf Augustin noch nichts darüber ausgesagt, ob man aufgrund einer äußeren Notwendigkeit bei Wahrung der inneren Kontingenz – wie es Leydecker – sündigen könne. Nimmt man aber um der Diskussion willen die Gültigkeit von Bellarmins Voraussetzungen an, dann zeigt sich noch eine dritte Voraussetzung: Gottes Freiheit muss sich in der Weise von der Freiheit des Menschen unterscheiden, dass sie keiner Form von Notwendigkeit unterliegt. Wenn nämlich Sünde ohne jegliche Notwendigkeit geschehen muss, Gott aber mit einer Form von Notwendigkeit handeln würde, dann könnte auch er nicht sündigen. Es könnte dann also niemand sündigen. Auch hier müsste auf Seiten Gottes eine Freiheit im libertarischen Sinne behauptet werden.[360]

Im Folgenden wird Leydeckers Replik dargestellt. Er befasst sich vornehmlich mit dem *auctor-peccati*-Vorwurf.

2.2. Leydeckers Replik

Leydecker wehrt sich vehement gegen den Vorwurf, dass die reformierte Vorsehungslehre Gott zum Urheber der Sünde mache. Er stellt im Grunde drei Thesen auf, um diesem Vorwurf zu begegnen:

1. Die Zulassung des Übels durch Gott ist selbst nicht böse.[361]
2. Gottes Mitwirkung am sündigen Akt „[verwickelt] seine überaus heilige Majestät nicht mit Sünde“[362].
3. Es kann nur vom Geschöpf ausgesagt werden, dass es sündigt.[363]

Im Folgenden wird dargestellt, wie Leydecker diese Thesen begründet und

[360] S. o. Kapitel II, Abschnitt 1.3.3, S. 78, besonders S. 81.
[361] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LIII; s. o. S. 139, Anm. 336.
[362] Ebd.
[363] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXXVI; s. u. Anm. 411, S. 170.

von ihnen aus gegen den *auctor-peccati*-Vorwurf argumentiert. Seine Ausführungen werden dann zunächst systemimmanent kritisiert werden. Es wird also zu fragen sein, wie konsequent er in der Anwendung seiner Vorsehungslehre in der Frage nach der Sünde ist.

Dabei sei angemerkt, dass Leydecker sich zwar ausführlich mit der Vorsehung Gottes hinsichtlich der Sünde beschäftigt, sich aber kaum mit der Vorsehung Gottes hinsichtlich des Leids beziehungsweise der Übel allgemein befasst. Er verwendet in seinen Ausführungen zur Vorsehung Gottes hinsichtlich der Sünde zwar hin und wieder den Begriff ‚Übel' (*malum*), das Hauptaugenmerk liegt aber eindeutig auf der Sünde (*peccatum*).

2.2.1. These 1: Die Zulassung des Übels ist nicht böse

Den Begriff ‚*malum*' verwendet Leydecker hauptsächlich im Kontext seiner ersten These, dass die Zulassung des Übels durch Gott selbst nicht böse sei. Hierfür finden sich bei Leydecker zwei Argumentationsstränge: Zum einen sei die Zulassung des Übels beziehungsweise der Sünde nicht böse, weil Gott damit gute Ziele verfolge. Zum anderen sei die Zulassung von Sünde nicht böse, wenn sie als Strafe für vorausgehende Sünde dient. Mit Blick auf die Vorsehung Gottes hinsichtlich der Übel allgemein denkt Leydecker eindeutig entlang der Grundlinie seines ersten Arguments.

2.2.1.1. Argument 1: Gott verfolgt gute Ziele mit der Sünde

Leydecker zufolge will Gott, dass die Sünden geschehen. Er will das aber nur, um damit gute Ziele zu erreichen. Nach Leydecker sind das in erster Linie die Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit und seiner schenkenden Barmherzigkeit zu seiner Ehre.[364] Er nennt aber noch weitere konkrete Gründe

[364] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLVI:

„Neque negari potest, ipsam peccati permissionem esse medium divinae gloriae, adeoque per se & directe a Deo volitam, etiam quatenus ea posita sequitur Actualis peccati existentia: tum demum enim est medium ostensivum justitiae punientis & misericordiae condonantis, a Deo eo fine sapientissime & sanctissime intentum;"

Und es kann nicht verneint werden, dass die Zulassung der Sünde selbst ein Mittel der göttlichen Ehre ist, und so durch sich und direkt von Gott gewollt. Auch folgt, insofern diese gesetzt ist, die tatsächliche Existenz der Sünde: Dann endlich ist [sie] nämlich als offenbarendes Mittel der strafenden Gerechtigkeit und schenkender Barmherzigkeit von Gott für dieses Ziel überaus weise und heilig beabsichtigt;

wie die Demütigung und Prüfung der Gläubigen, deren Sieg und Herrlichkeit.[365] Es gibt nach Leydecker viele gute Dinge in der Welt, die es nicht gäbe, gäbe es keine Sünde.[366] Gott vollziehe so seinen guten Willen durch die üblen Willen böser Menschen.[367] Da die Übel damit aber guten Zielen dienen würden, sei ihre Zulassung durch Gott nicht übel – Gottes Wille sei gut.

2.2.1.2. Argument 2: Gott straft Sünde mit Sünde

Ein weiteres Argument findet sich bei Leydeckers Ausführungen zur Strafe der Sünde mit Sünde. Hier zeigt sich Gott nach Leydecker nicht nur als weiser

---

[365] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXXIV:

„Fines, ad quos actus Peccaminosa diriguntur, sunt, 1. Manifestatio Tolerantiae Divinae, *Rom. II. 4.* & Justitiae tum in Reprobis, *Rom. 9: 22.* tum in ipso Christo. *Rom. 3. 25.26.* 2. Manifestatio Sapientiae & Misericordiae Divinae in Electis salvandis *Rom. 5.20: 11:31,32.* 3, Profunda fidelium humiliatio. *2Cor. 12: 7. 9.* 4. Mutiplex porro eorundem probatio, victoria & gloria *Luc. 22. 31.*“

Die Ziele, zu welchen die sündigen Akte gelenkt werden, sind: 1. die Offenbarung der göttlichen Langmut (Röm 2,4) und Gerechtigkeit, bald bei Verworfenen (Röm 9,22), bald bei Christus selbst (Röm 3,25f); 2. die Offenbarung der göttlichen Weisheit und des Erbarmens bei den zu erlösenden Erwählten (Röm 5,20; 11,31f); 3. die tiefe Demütigung der Gläubigen (2Kor 12,7.9); 4. weiter deren vielfältige Prüfung, Sieg und Herrlichkeit (Lk 22,31).

(kursiv im Original).

[366] Vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLVII:

„Certe si nunquam peccatum in mundo fuisset, multa defuissent, per quae Pater & Filius & Sp. sanctus in admiranda salutis generis humani dispensatione glorificantur: defuisset tota V. & N. T. oeconomia, incarnatio Christi, satisfactio, status varius humiliationis & exaltationis, vocatio, ex gratia justificatio, adoptio, ipsa redemptorum ecclesia, poenitentia, patientia, perseverantia sanctorum, materia omnigena ostendendi gloriam justitiae punientis, misericordiae parcentis, longanimitatis tolerantis, omnipotentiae Ecclesiam liberantis & hostes debellantis &c.“

Sicherlich: Wenn es niemals Sünde in der Welt gegeben hätte, hätte vieles gefehlt, durch welches Vater, Sohn, und Heiliger Geist in der bewundernswerten Verwaltung des menschlichen Geschlechts verherrlicht werden: Es hätte die ganze Ökonomie des Alten und Neuen Testaments gefehlt, die Inkarnation Christi, Genugtuung, die verschiedenen Zustände der Erniedrigung und Erhöhung, Berufung, Rechtfertigung aus Gnade, Adoption, die Gemeinde der Erlösten selbst, Buße, Geduld, Beharrlichkeit der Heiligen, der Stoff allerlei Art des Zeigens der Ehre der strafenden Gerechtigkeit, der schonenden Barmherzigkeit, der ertragenden Geduld, der die Kirche befreienden und die Feinde besiegenden Allmacht usw.

[367] Vgl. a. a. O., th. XLVI:

„Optime Augustinus: *nam Deus quasdam voluntates suas utique bonus implet per malorum hominum voluntates malas* [...].“

Am besten [sagt es] Augustinus: „Denn Gott erfüllt gewisse seiner Willen als guter durch die bösen Willen böser Menschen“ [...].

(kursiv im Original).

Lenker, sondern auch als gerechter Richter.[368] Leydecker zufolge bestraft Gott die Sünde mit Verblendung (*excaecatio*) und Verhärtung (*induratio*). Während die Verblendung für Leydecker eine Ermangelung (*privatio*) an geistlicher Weisheit darstellt, bezeichnet die Verhärtung eine Ermangelung an Heiligkeit und an Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz.[369]

Dabei handele Gott in dreifacher Weise: negativ, privativ und positiv. Negativ und privativ, indem er für den Menschen Hilfreiches zurückhält oder wegnimmt;[370] positiv, indem er den Menschen in Versuchung führt und die

[368] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LV:
„[U]nde & in permissione Deus sese habet, non tantum ut universi sapientissimus gubernator, verum etiam ut plurimum tanquam peccatorum justissimus judex [...]."
Daher verhält sich Gott auch in der Zulassung nicht nur wie der überaus weise Lenker des Universums, sondern am meisten auch wie der überaus gerechte Richter der Sünder [...].

[369] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXX:
„Pertinent quoque eo *Excaecatio* & *Induratio*. Illa dicit Privationem Sapientiae Spiritualis; haec Privationem Sanctitatis & conformationis ad normam legis Divinae [...]."
(kursiv im Original).
Hierzu gehören auch *Verblendung* und *Verhärtung*. Jene bezeichnet die Ermangelung an geistlicher Weisheit; diese die Ermangelung an Heiligkeit und Übereinstimmung mit der Norm des göttlichen Gesetzes [...].

[370] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. VI, § XXXI:
„Utraque considerari potest, vel ut actus Dei, vel ut actus Creaturae. Deo aliquando tribuitur solum *negative* ac *privative*: atque ita simpliciter negatur & aufertur sapientia vel flexio ad normam. Aliquando *positive*, prout Deus Gubernatione judiciali, ac dispositione objectorum tentantium, propter antecedens demeritum, Creaturam rationalem tradit sibi & potentiae Satanae, atque adeo punit speciali caecitate, aut duritie majore & graviori, quam prius in ea extitit [...]."
(kursiv im Original). Vgl. auch ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LV:
„Observandum enim est, Deum in induratione vario modo circa peccatorem versari, I. *negative*, negando S. S. gratiam aliaque salutis & conversionis media. II. *Privative*, quatenus aufert justissime ea, quae quodammodo peccatori bona fuere, lumen rationis internum, gratiam communem, restringentem (Heb. 6. 6.) Et peccato adversantem &c."
(kursiv im Original).
Man kann beide begreifen entweder als Akt Gottes oder als Akt des Geschöpfes. Gott wird er zuweilen nur *negativ* oder *beraubend* zugeschrieben: und so werden die Weisheit oder Biegung zur Norm einfach verneint oder aufgehoben. Zuweilen *positiv*, so wie Gott mit seiner richterlichen Lenkung und mit Leitung der versuchenden Objekte, wegen der vorausgehenden Schuld, das vernunftbegabte Geschöpf sich selbst und der Macht Satans überlässt und auch so sehr mit spezieller Blindheit oder mit größerer und schwererer Verhärtung bestraft, als sie davor in ihr bestanden hat [...].
Es ist nämlich zu beachten, dass Gott sich bei der Verstockung auf unterschiedliche Weise mit dem Sünder beschäftigt: I. *negativ*: wobei er die Gnade der Schrift und andere Mittel des Heils und der Umkehr negiert. II. *beraubend*: insofern auf überaus gerechte Weise die Dinge wegnimmt, die gewissermaßen gut für den Sünder gewesen wären: das innere Licht der Vernunft, allgemeine Gnade, die [den Sünder] zurückhält (Hebr 6,6) und der Sünde entgegensteht usw.

Zügel der inneren Verdorbenheit und Begierde locker lässt.[371] Verblendung und Verhärtung sind dabei nach Leydecker nicht nur Strafe, sondern auch strafbar.[372] Dass die wirksame Zulassung dieser Sünde selbst nicht böse,

[371] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LV:

„III. Et *positive*, quamvis enim nullo modo Deus infundat actu positivo duritiem cordi, quando tamen vult justissime peccatorem indurari, offert, א positive atque ex suo decreto plurima tentationum objecta atque irritamenta malorum ad dextram & sinistram, quibus homo corruptus & desertus a Deo aptus natus est abuti ad sui ipsius majorem corruptionem. ב tradit hominem tentandum diabolicis tentationibus & efficaciae spiritus mendacii & stuporis, qui potenter operatur in filiis inobedientiae, & ex concesso quasi jure, hominem ad peccatum seducit externe & interne, in peccato detinet, intellectum omnibus modis pro sua potestate, malis ideis, conceptibus, cogitationibus implet &c. Unde necessario in infirmo, lapso & labente peccatore plusquam Aegyptiacae tenebrae, errores in mente, impossibilitas bene judicandi, volendi, omnesque mali affectus & passiones suboriuntur. ג Quinimo laxat internae corruptionis & concupiscentiae habenas, ut miserrimus peccator, totus quantus est, regno peccati subjiciatur, in peccatis quotidie pergat, peccatis peccata superaddat, &c. quibus impossibile est hominem peccatorem non penitus commaculari & corrumpi, insensibilem reddi, &c. adeoque passive excaecari, indurari, obfirmari, &c. quod est & ipsius vitium, poena & miseria."

III. *positiv*: Denn obwohl Gott auf keine Weise mit einem positiven Akt die Verstockung des Herzens einfließt, wann er dennoch will, dass der Sünder überaus gerecht verstockt wird, zeigt er א positiv und aus seinem Dekret mehrere Objekte der Versuchung und Verlockungen der Übel zur Rechten und zur Linken, welche zu seiner eigenen größeren Verderbnis zu missbrauchen der verdorbene und von Gott verlassene Mensch geeignet geboren ist. ב Er übergibt den zu versuchenden Menschen teuflischen Versuchungen und der Wirksamkeit des Geistes der Lüge und der Dummheit, welcher mächtig wirkt in den Söhnen des Ungehorsams und der aus dem Erlaubten gewissermaßen mit Recht den Menschen zur Sünde äußerlich und innerlich verführt, in der Sünde festhält, das Einsichtsvermögen auf jede Weise nach seiner Macht mit üblen Ideen, Vorstellungen und Gedanken erfüllt usw. Daher wachsen im schwachen, gefallenen und schwankenden Sünder mehr als die ägyptische Finsternis Fehler im Geist, die Unmöglichkeit des gut Urteilens, Wollens und alle üblen Gefühle und Affekte allmählich nach. ג Ja, er lässt sogar die Zügel der inneren Verdorbenheit und Begierde locker, damit der überaus elende Sünder, ganz wie er ist, der Herrschaft der Sünde unterworfen wird, in den Sünden täglich fortschreitet, den Sünden noch Sünden hinzufügt usw. Durch diese Dinge ist es unmöglich, dass der Mensch als Sünder nicht bis ins innerste befleckt und verdorben wird, unempfindsam gemacht wird usw. und so passiv verblendet wird, verhärtet, verstockt usw. Dieses ist auch sein eigenster Fehler, seine Strafe und Elend.

(kursiv im Original).

[372] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXXI:

„Quatenus a Deo procedit, paenalis est; quatenus autem Creaturis inest subjective, culpabilis est [...]."

Sofern sie [sc. die Verblendung] von Gott hervorgeht, ist sie strafend; sofern sie aber subjektiv in den Geschöpfen ist, ist sie strafbar [...].

sondern vielmehr gerecht ist, liegt an der vorausgehenden Schuld („propter antecedens demeritum“[373]) des Menschen: Weil dieser bereits gesündigt hat, ist es gerecht, wenn Gott ihn zur Strafe weiter in der Sünde festhält.

Genau betrachtet ist für Leydecker jede Sünde seit dem Fall der ersten Eltern die Folge eines privativen Handelns Gottes, welches den Menschen zu einem zur Sünde geneigten macht und welches sich einem positiven, richterlichen Handeln Gottes verdankt.[374] Dieses *peccatum originale inhaerens* weist gewisse Parallelen zur Verhärtung und Verblendung auf. Da auch dieses *peccatum* die Strafe für eine vorausgehende Sünde ist – hier allerdings für die erste Sünde (*peccatum primum*) –, wäre ihre wirksame Zulassung ebenfalls mit diesem Argument als gerecht bezeichnen.

Hier besteht nun allerdings eine Schwierigkeit: Das *peccatum originale*

[373] Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXXI.

[374] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § IX:

„*Peccatum Originale Inhaerens est habitualis & congenita Vitiositas, ex primo illo Peccato orta, per quam natura nostra prorsus inepta est ad omne bonum spirituale ac salutare, & proclivis ad mala opposita.*“

Die inhärente ursprüngliche Sünde ist die habituale und angeborene Lasterhaftigkeit, aus jener ersten Sünde hervorgegangen, durch welche unsere Natur weiter ungeeignet ist zu jedem geistlichen Guten und Heil und geneigt zu entgegengesetzten Übeln.

(kursiv im Original).

Dieses *peccatum originale inhaerens* ist für Leydecker eine Strafe Gottes und gleichzeitig der Grund für die Sünden der Menschen; vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § XIII:

„Animae quidem a Deo creantur; sed nunc abscque Justitia Originali. Hic quidem sese Deus habet negative; verum insuper actus positivus Judicialis ex parte Dei, agnoscendus est; quo sit, ut ista negatio in subjecto sit justa privatio, ordinata in paenam primi peccati. Atque hinc jam, juste negata Justitia originali, Facultates active ad bona spiritualia ineptae sunt, & tamen non possunt non operari, quia sunt vitales. Unde necessario profluunt actiones moraliter male, deficientes a fine summo, Deo, & illius sanctissima Lege, tanquam canone. non enim queunt esse indifferentes, mere physicae, pure naturales.“

Die Seelen werden gewiss von Gott geschaffen, doch nun ohne die ursprüngliche Gerechtigkeit. Hier verhält sich Gott gewiss negativ. Aber darüber ist ein positiver Akt des Richtens auf Seiten Gottes anzuerkennen; durch welchen ist, dass diese Negation im Subjekt eine gerechte Beraubung ist, verordnet zur Strafe der ersten Sünde. Und hieraus schon, nachdem die ursprüngliche Gerechtigkeit verneint wurde, sind die Fähigkeiten aktiv zu guten geistlichen Dingen ungeeignet und dennoch können sie nicht nicht tätig sein, weil sie lebendig sind. Daher fließen notwendig moralisch schlechte Taten hervor, die vom höchsten Ziel, Gott und seinem heiligsten Gesetz, gleichwie von einer Richtschnur abfallen. Sie können nämlich nicht indifferent, rein physisch, rein natürlich sein.

inhaerens, welches notwendig zu einzelnen Sünden führe, sei bereits eine Strafe für den Menschen. Wenn Gott nun einzelne Sünden wiederum bestrafen würde, so würde er den Menschen für die Strafe bestrafen, die er ihm selbst beigemessen hat. Es ist nicht nachvollziehbar inwieweit das als gerecht zu betrachten sein soll. Auch ist schwer nachvollziehbar, dass eine Strafe weise sein soll, die darin besteht den Täter in seinem schuldhaften Verhalten beharren zu lassen, die ihn also nicht dazu bringt sein Verhalten zu ändern. Es hat den Anschein, dass daher höchstens das *peccatum originale inhaerens* als gerechte Strafe im Sinne dieses Argumentes betrachtet werden kann, wenn auch weiterhin fraglich bleibt, inwiefern es weise ist.

Zumindest das *peccatum primum* aber, welches als erste Sünde unmöglich die Strafe für eine vorausgehende Schuld sein kann, kann nicht als auf diese Weise gerecht zugelassen angesehen werden. Für sie muss anders argumentiert werden, was Leydecker im Kontext des ersten Argumentes[375] auch tut.

Soweit nun die Zulassung einer Sünde als gerechte Strafe für eine vorausgehende Sünde geschieht, kann sie als Mittel der Offenbarung von Gottes strafender Gerechtigkeit verstanden werden und dient damit einem guten Ziel. Diese Zulassung ist in einem solchen Fall auch nach dem vorigen Argument als gut zu betrachten.

2.2.1.3. Fazit

Das erste Argument über die guten Ziele, die Gott mit der Sünde verfolgt, ist das stärkere von beiden. Es kann auf jede Sünde angewandt werden und ist die Voraussetzung dafür, dass das zweite Argument dazu führt, dass gewisse Zulassungen als Strafe nicht nur gerecht, sondern auch gut sind.

Die Zulassung von Übel als Mittel, um ein gutes Ziel zu erreichen, ist aber nur dann gut, wenn dieses Ziel nicht auch auf eine Weise erreicht werden kann, die geringere oder keine Übel beinhaltet. Gerade mit dem Blick auf die Notwendigkeit der Mittel schreibt Leydecker nun aber:

[375] S. o. Abschnitt 2.2.1.1, S. 153.

„IX. De illa Providentia observandus hic *Canon* est, Deus mediis utitur non ex indigentia, sed ex abundantia bonitatis suae; nempe quia Creaturis causalitatem aliquam communicare placuit.

X. Sed & hic *Alter notandus*, Omnipotenti Deo nullum est Mediorum discrimen. Nam 1. Mediis vilissimis quandoque utitur. *Jud. 8:7.* 2. Aptissima reddit inefficacia. *Ps.33:16,17.* 3. Contra illorum naturam quandoque operatur. *Dan.3:22,24.* *2 Cor 2.15, 16.*“[376]

IX. Über jene Vorsehung muss diese *Regel* beachtet werden: Gott gebraucht die Mittel nicht aus einem Mangel heraus, sondern aus einem Überfluss seiner Güte; offenbar weil es ihm gefallen hat, den Geschöpfen eine gewisse Kausalität zu gewähren.

X. Doch auch diese *zweite Regel* muss man beachten: Für den allmächtigen Gott gibt es keinen Unterschied der Mittel. Denn 1. gebraucht er zuweilen überaus geringe Mittel (Ri 8,7); 2. macht er die geeignetsten wirkungslos (Ps 33,16f.); 3. arbeitet er zuweilen gegen ihre Natur (Dan 3,22-24; 2Kor 2,15f).

Wenn Gott nun aber die Mittel tatsächlich nicht benötigt, ist nicht einsichtig, wie es für Gott gut sein könnte, die Sünde zuzulassen – auch für ein gutes Ziel. Er könnte das Ziel dann ja auch ohne Sünde erreichen. Darüber hinaus scheint die Beschaffenheit eines Mittels für die Erlangung des Ziels keine Rolle zu spielen, wenn weder seine Größe, noch seine Eignung, noch seine Natur die Art und Weise seiner Verwendung durch Gott bestimmen. Leydeckers zweite Regel hinsichtlich der Mittel kann wie gezeigt[377] nur dann als sinnvoll betrachtet werden, wenn sie sich auf das menschliche Urteil bezieht: Gott würde so Mittel gebrauchen, die nach menschlichem Urteil gering oder ungeeignet wären. Nach Gottes Urteil müssen sie aber die geeignetsten sein, sonst wäre es für ihn nicht überaus weise, sie zu verwenden.[378]

Es entspräche auch nicht seiner Güte, Übel zuzulassen, wenn dazu keine

[376] Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § IXf. (kursiv im Original).
[377] Zu den folgenden Ausführungen s. o. Kapitel II, Abschnitt 2.1.2, S. 87, besonders S. 89.
[378] S. o. Kapitel II, Abschnitt 1.1.2, S. 70.

Notwendigkeit bestünde. Die erste Regel kann richtig also nicht in dem Sinne verstanden werden, dass es für Gott in keiner Weise notwendig sei, Mittel zu verwenden. Es ist im System Leydeckers zwar daran festzuhalten, dass der Gebrauch der Mittel nicht einem Mangel an Macht auf Seiten Gottes entspringt. Dennoch muss behauptet werden, dass der Gebrauch von Mitteln auch für einen allmächtigen Gott in gewisser Weise notwendig sein kann. Die Zulassung von Sünde durch einen allmächtigen und allwissenden Gott ist nur dann gut, wenn diese Sünde für die Erlangung eines guten Zieles notwendig ist, wie noch gezeigt wird.[379] An dieser Stelle sei lediglich darauf verwiesen, dass manche der Ziele, die Leydecker anführt, dergestalt sind, dass sie ohne Sünde nicht erreicht werden können. So setzt zum Beispiel die Rechtfertigung des Sünders einen Sünder voraus.

Zunächst sei auch kurz erwähnt, dass die Tatsache, dass Gott Leydecker zufolge Ziele verfolgt, indem er die Sünde zulässt, auch den Verdacht stärken könnte, dass er auch der Urheber der Sünde sei.[380]

2.2.2. These 2: Gottes Mitwirkung an der Sünde berührt nicht seine Heiligkeit

Mit der zweiten These versucht Leydecker Gottes Heiligkeit vor dem Makel der Sünde zu schützen. Er hält dabei konsequent daran fest, dass sich Gottes Vorsehung nicht nur über das Dekret, sondern auch über die Mitwirkung auf die Sünde erstreckt, genauer gesagt auf die sündige Tat. Wo immer Leydecker auf die Frage nach der Vorsehung Gottes hinsichtlich der Sünde zu sprechen kommt, betont er, dass man bei einer sündigen Tat unterscheiden müsse zwischen dem zugrundeliegenden Akt (*actus substratus*), also der Tat an sich, und der damit verbundenen Gesetzlosigkeit (ἀνομία) oder Lasterhaftigkeit (*vitiositas*) dieser Tat.[381] Die Tat an sich sei gut, da alles Zukünftige beziehungsweise Positive an

[379] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 1.2, S. 242.

[380] Vgl. dazu Bellarmins zweite Definition von ‚*auctor*'; s. o. Abschnitt 2.1.2.1, S. 140.

[381] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. I, § XXIX:

„Errant autem gravissime Adversarii, Deum sic peccati Autorem statui calumniantes. Cum debeat agnosci *usus* peccati *per accidens*, atque distingui *actus* & ἀνομία;"

Es irren jedoch überaus schwer die Widersacher, indem sie fälschlicherweise unterstellen, dass Gott so als Urheber der Sünde hingestellt würde. Obwohl man einen *Gebrauch* der Sünde *per accidens* anerkennen muss, muss man auch unterscheiden zwischen dem *Akt* und der *Gesetzlosigkeit*;

sich gut sei.[382] An dieser Tat wirke Gott mit, wie auch an jeder anderen Tat: Er erhalte den Menschen und seine Fähigkeiten, gewähre die Kräfte zum Handeln und begleite ihn beim Handeln.[383] Doch auf das, was die Tat zur Sünde mache, die Lasterhaftigkeit beziehungsweise Gesetzlosigkeit, erstrecke sich die göttliche Mitwirkung nicht. Das ist aus Leydeckers Sicht auch nicht möglich, da es sich hier nicht um eine tatsächliche Wirkung (*effectum*) handele: Sünde sei lediglich ein Mangel des geschuldeten Guten (*privatio boni debiti*) und als solcher ein *defectum*.[384] Folglich könne sie auch keine Wirkursache (*causa*

(kursiv im Original).

Vgl. dazu auch Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXV:

„Tenendum vero imprimis hoc lemma, *actiones, ut sic, in genere entis omnes bonas esse*. Quin & in peccatis ipsis distinguendum inter actum substractum, qui adeoque metaphysice bonus est, & inter ἀνομίαν, i.e. privationem bonitatis moralis debitae inesse. Imo observandum quod illius ἀνομίας non sit causa Efficiens (ac proinde neque ad eam concursus) sed Deficiens [...]."

Man muss allerdings besonders diesen Satz festhalten, *dass Taten an sich mit Blick auf ihr Sein alle gut sind*. Ja sogar bei den Sünden selbst muss man unterscheiden zwischen der zugrundeliegenden Tat, welche eben metaphysisch gut ist, und zwischen der *Gesetzlosigkeit*, d. h. [dass] eine Beraubung des moralischen, geschuldeten Guten vorliegt. Ja, man muss sogar beachten, dass die Ursache jener *Gesetzlosigkeit* keine effektive (und demnach [gibt es] auch keine Mitwirkung zu ihr), sondern eine defektive ist [...].

(kursiv im Original).

[382] Vgl. a. a. O., lib. II, cap. I, § XXVII:

„Bona sunt proprie & per se futura; at Mala non nisi ratione subjecti sunt, aut fiunt, in quo tantum alterius boni privationem dicunt [...]."

Zukünftige Dinge sind eigentlich und durch sich gut; aber üble sind oder werden sie nur in der Theorie des Subjekts, in dem sie nur eine Beraubung eines anderen guten bezeichnen [...].

[383] Vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLIX:

„Et ad actionem quidem ipsam quod spectat, quatenus Physica est & naturalis, in *genere entis*, nihil dubitandum, quin ad eam Divina Providentia concurrat, ut quae res creatas sustentet, earum facultates conservet, vires suppeditet ad agendum, atque in agendo comitetur."

Und hinsichtlich der Tat selbst, insofern sie physisch und naturgemäß ist *nach Art des Seins*, ist gewiss nichts zu bezweifeln. Ja, zu ihr wirkt die göttliche Vorsehung mit, damit diese die geschaffenen Dinge aufrecht hält, ihre Fähigkeiten erhält, Kräfte zum Handeln reichlich gewährt und beim Handeln begleitet.

(kursiv im Original).

[384] Vgl. ders., Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXV; s. o. S. 161, Anm. 381. Vgl. auch a. a. O., lib. III, cap. II, § VII:

efficiens) haben, sondern lediglich eine *causa deficiens*.[385] Gottes Mitwirkung erstrecke sich nun aber nur auf Wirkungen, nicht auf Defekte. Da Sünde keine Wirkursache haben könne, sei es auch nicht möglich, Gott als die Wirkursache der Sünde zu betrachten. Es ist – so schließt Leydecker – daher nicht zutreffend, Gott als *auctor peccati* zu bezeichnen, da er zwar an der Tat an sich mitwirke, nicht aber an dem, was diese Tat eigentlich zur Sünde mache. Er wirke also nur an etwas Gutem mit, seine Heiligkeit werde folglich nicht „mit der Sünde verwickelt“[386].

Grundlegend für Leydeckers Gedankengang ist die Annahme, dass es keine Wirkursache einer *privatio* oder eines *defectum* geben könne. Diese findet sich auch schon bei Augustin,[387] hält aber näherer Betrachtung nicht stand und wird auch von Leydecker nicht durchgehalten: Mit Blick auf die Sünde spricht er selbst davon, dass Gott eine *privatio* schafft, nämlich die *privatio* der ursprünglichen Gerechtigkeit (*iustitia originalis*), welche nach Leydecker notwendig dazu führe, dass Tatsünde (*peccatum actuale*) entsteht. An dieser

„Peccatum contra Legem Dei formaliter non est aliquid *Positivum*, ut Manichaei olim delirabant, adscribentes illud alteri Principio, ceu Deo alicui Malo: nec etiam est mere *Negativum*; sic enim merum nihil foret, & qui minime operarentur, forentque ἄεργοι, maxime peccarent: sed est aliquid *Privativum*, ut in subjecto capaci & rationali dicat στέρησιν, defectum bonitatis moralis debitae inesse.“
(kursiv im Original).

Die Sünde gegen das Gesetz Gottes ist von der Form her nicht etwas *Positives*, wie die Manichäer einst irr dachten, indem sie jene einem zweiten Prinzip zuschrieben, sowie einem üblen Gott. Sie ist aber auch nichts rein *Negatives*. Denn so wäre es reines Nichts und wer am wenigsten täte und *untätig* wäre, würde am meisten sündigen. Sondern sie ist etwas *Privatives*, damit gesagt wird, dass im fähigen und vernunftbegabten Subjekt eine *Beraubung*, ein Defekt des geschuldeten moralischen Guten einwohne.

[385] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. III, cap. II, § IX:
„Peccati formaliter nulla est causa efficiens, proprie dicta; nedum ut Deo Sanctissimo talis efficientia tribuenda sit. *Jac. 1: 13*. Sed Creatura rationalis peccans est ejus causa deficiens *a lege sibi data*.“
(kursiv im Original).

Es gibt formal keine Wirkursache der Sünde, richtig gesprochen. Geschweige denn, dass dem heiligsten Gott eine solche Wirksamkeit zugeschrieben werden dürfe (Jak 1,13). Sondern das sündigende, vernunftbegabte Geschöpf ist die *vom ihm gegebenen Gesetz* abfallende Ursache der Sünde.

[386] Ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LII.

[387] Vgl. Augustinus, A., De civitate Dei = The city of god. Ed. with an introd., transl. and comm. by P. G. Walsh, 9 Bde., Oxford u. a. 2005–2019, lib. XII, cap. VIf.

Stelle erstreckt sich Gottes Vorsehung und seine Wirkung dann in Leydeckers System auch auf ein *defectum*. Da diese *privatio iustitiae originalis* beziehungsweise *privatio imaginis Dei* aber gleichzeitig auch Sünde ist, wirkt Gott hier tatsächlich auch die Sünde selbst.

2.2.2.1. Gott als *causa* einer *privatio boni debiti* bei Leydecker

Für einen genaueren Blick auf diesen Sachverhalt ist Leydeckers Sündenlehre kurz zu betrachten. Die grundlegendste Unterscheidung ist bei Leydecker die zwischen dem *peccatum primum*[388] und der Sünde, die daraus entsteht (*peccatum a primo ortum*).[389] Letztere wird von ihm unterteilt in das *peccatum originale* (oder *habituale*) und das *peccatum actuale*. Das *peccatum actuale* meint einzelne Sünden, die begangen werden. Leydecker definiert es als Übertretung des göttlichen Gesetzes.[390] Das geschehe entweder über die Unterlassung einer geforderten Tat (*peccatum omissionis*) oder über das Begehen

[388] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. III, cap. III, § III:

„*Primum peccatum* est *ipsa primorum Hominum ab integritate defectio, per transgressionem praecepti Divini, de non gustando fructu Arboris scientiae Boni & Mali.*“
(kursiv im Original).

Die erste Sünde ist *der Abfall selbst der ersten Menschen von der Reinheit durch Übertretung der göttlichen Vorschrift darüber, die Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen.*

[389] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. III, § II:

„Peccatum hominum est vel *primum*, vel *a primo ortum*: atque hoc iterum est vel *habituale* vel *actuale*. *Illud* est deformitas facultatum, per privationem Divinae imaginis, *Tit. I:15*. Hoc est actio mala, deficiens a praeceptis divinae Legis. *Matth. 15:10,20.*“
(kursiv im Original).

Die Sünde des *Menschen* ist entweder *die erste* oder *von der ersten hergerührt*. Und diese wiederum ist entweder eigentümlich oder tätig. *Jene* ist die Deformation der Möglichkeiten durch Beraubung des göttlichen Ebenbildes (Tit 1,15). Diese ist eine schlechte Tat, die abfällt von den Vorschriften des göttlichen Gesetzes (Mt 15,10-20).

[390] S. u. Abschnitt 2.2.3.1, S. 168. Vgl. auch a. a. O., lib. III, cap. II, § II:

„Violatio Foederis Operum per Peccatum facta est. Peccatum est abetratio [sic!] Creaturae Rationalis, speciatim Hominis, a Lege Dei: seu definiente Johanne, est ἀνομία.“

Die Verletzung des Bundes der Werke geschah durch die Sünde. Die Sünde ist das Abirren des vernunftbegabten Geschöpfes, besonders des Menschen, vom Gesetz Gottes – oder wie Johannes definiert: *Gesetzlosigkeit*.

einer verbotenen Tat (*peccatum commissionis*).[391] Das *peccatum actuale* als *peccatum a primo ortum* unterscheide sich darin von der ersten Sünde, dass es eine Folge des *peccatum originale* sei,[392] welches wiederum die Folge des *peccatum primum* sei.[393] Damit bildet das *peccatum originale* bei Leydecker ein Scharnier zwischen dem *peccatum primum* und dem *peccatum actuale*. Das zeigt sich auch an Leydeckers Unterteilung des *peccatum originale* in das *peccatum originale imputatum* und das *peccatum originale inhaerens*. Das *peccatum originale imputatum* meint dabei die Schuld, die Gott den Menschen an dem *peccatum primum* anrechne.[394] Dass Gott allen Menschen Schuld an

---

[391] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. III, cap. IV, § XXIV:

„*Peccatum Actuale* est *dictum, factum, concupitum contra Legem Dei,* vel est *aversio creaturae rationalis & speciatim hominis a Deo incommutabili Bono, Sancto & Beato, ejusve Lege & summo Fine, & conversio lapsusque ejusdem ad seipsum, aliasve creaturas, quae sunt commutabile bonum.*“

Die *Tatsünde* ist: *gesagt, gemacht, begehrt gegen Gottes Gesetz.* Oder sie ist: *eine Abkehr des vernunftbegabten Geschöpfes und besonders des Menschen von Gott, dem unveränderlichen Guten, Heiligen und Seligen oder auch von dessen Gesetz und höchstem Ziel und eine Umkehr und ein Fall desselben zu sich selbst oder zu anderen Geschöpfen, die ein veränderliches Gutes sind.*

(kursiv im Original).

[392] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § XXI:

„Fuit Peccatum Originale; *Actuale* sequitur, cum illud ceu principium malum non possit non esse malis actionibus foetum ac foecundum.“

Das war die Ursprungssünde. Die *Tatsünde* folgt, weil jene gleichwie ein übles Prinzip nicht nicht schwanger und fruchtbar sein kann an bösen Taten.

(kursiv im Original).

[393] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § II:

„*Peccatum Originale est culpa ex Primo illo Lapsu, universam generis humani naturam ream faciens miserrime.* Est ergo duplex, *Imputatum, & Inhaerens.*“

Die ursprüngliche Sünde ist Schuld aus jenem ersten Fall, welche die gesamte Natur des menschlichen Geschlechtes auf überaus elende Weise schuldig macht. Sie ist eine doppelte: *angerechnet* und *inhärent.*

(kursiv im Original).

[394] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § III:

„*Peccatum Originale Imputatum est, quod juxta constitutionem Foederis legalis, aestimatur Arbitrio Dei Dominico & judiciali totius naturae; ita ut universum genus humanum eidem cum Protoplastis reatui involvat.*“

Die angerechnete ursprüngliche Sünde ist, was entsprechend der Verfassung des Bundesgesetzes für die ganze Natur bemessen wird vom herrschaftlichen und richterlichen Willen Gottes. So, damit das ganze menschliche Geschlecht zusammen mit den ersten Menschen dieselbe Schuld trägt.

(kursiv im Original).

der ersten Sünde anrechnet, belegt Leydecker mit einschlägigen Bibelstellen.[395] Die Strafe für diese angerechnete Schuld bestehe nun darin, dass Gott bei der Erschaffung der menschlichen Seelen diese fortan ohne die ursprüngliche Gerechtigkeit erschafft.[396] Dieser Mangel stelle besagtes *peccatum originale inhaerens* dar und führe notwendig zu den *peccata actualia*.

Hinsichtlich dieses *peccatum originale inhaerens* gibt es nach Leydecker auf Seiten Gottes einmal den positiven Akt des Richtens über das *peccatum originale imputatum*, welches zum negativen Akt des Nicht-Miterschaffens der ursprünglichen Gerechtigkeit führe. Das Fehlen der ursprünglichen Gerechtigkeit wird von Leydecker auch als „privatio Imaginis Dei“[397] bezeichnet. Es sei keine bloße *negatio*, da der Mensch dabei nicht substantiell verändert werde,[398] also weiterhin die Möglichkeit einer unbeschadeten Gottebenbildlichkeit in sich

---

[395] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. III, cap. IV, § IV:
„Itaque *totus mundus* inde dicitur ὑπόδικος τῷ θεῷ *Rom. 3:19.* & nos *omnes filii irae natura Eph. II.3*. Neque esse potest ratio, quare moriantur etiam infantes in Adamo, nisi hic reatus. *ICor. 15:22. Rom. 5:12,14,16.* Adde necessitatem Redeptionis per Christum, quae etiam ad infantes pertingit, eo quod per Primum Parentem sint Peccatores constituti. *Act. 4:12. Joh. 1:39. 2Cor. 5:19. Marc. 10:14,16.*“
(kursiv im Original).
Deshalb wird *die ganze Welt schuldig vor Gott* genannt (Röm 3,19) und wir *alle von Natur aus Söhne des Zorns* (Eph 2,3). Und es kann keinen Grund geben, weshalb auch Kleinkinder in Adam sterben sollten, wenn nicht durch diese Schuld (1Kor 15,22; Röm 5,12.14.16). Hinzu kommt die Notwendigkeit der Erlösung durch Christus, welche auch auf die Kleinkinder dadurch zutrifft, dass sie durch den ersten Vater zu Sündern bestimmt sind (Apg 4,12; Joh 1,39; 2Kor 5,19; Mk 10,14-16).

[396] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § XIII:
„Propagatur autem spiritualis ille Morbus haereditarius, media Generatione naturali; analogice, ut sit in Morbis corporalibus haereditariis. Animae quidem a Deo creantur; sed nunc absque Justitia Originali.“
Jene geistliche, vererbbare Krankheit [sc. das *peccatum originale inhaerens*] pflanzt sich fort über die natürliche Zeugung, analog dazu wie es sich bei körperlichen, vererbbaren Krankheiten verhält: Die Seelen werden gewiss von Gott geschaffen, doch nun ohne die ursprüngliche Gerechtigkeit.

[397] A. a. O., lib. III, cap. IV, § V.

[398] Vgl. a. a. O., lib. III, cap. IV, § XI:
„Hoc Peccatum non esse Hominis *substantiam*. Sic enim Deum autorem haberet; & in regeneratione homo substantialiter mutaretur.“
(kursiv im Original).
Diese Sünde ist nicht die *Substanz* des Menschen. So hätte sie nämlich Gott als Urheber und der Mensch würde in der Erneuerung substantiell verändert werden.

trage. Leydeckers *peccatum originale inhaerens* beschreibt also eine Privation, nämlich die *privatio iustitiae originalis* beziehungsweise die *privatio imaginis Dei*. Diese Privation ist nach Leydecker ausschließlich von Gott gewirkt, der ja die Seelen ohne die *iustitia originalis* erschaffe. Gleichzeitig sei sie als Privation eines geschuldeten Guten eine Sünde,[399] weshalb das *peccatum originale inhaerens* von Leydecker ja auch als *peccatum* bezeichnet wird. Gott wird mit Blick auf sein Vorsehungshandeln hinsichtlich dieser Sünde von Leydecker also sowohl ein positiver Akt zugesprochen als auch ein negativer, der von Leydecker selbst hier sogar ausdrücklich als privativer bezeichnet wird.

Damit gibt es bei Leydecker mindestens eine Sünde, bei der sich Gottes Mitwirkung – hier sogar seine alleinige Wirkung – auch auf den Defekt, die ἀνομία beziehungsweise *vitiositas* erstreckt. Da diese Sünde bei Leydecker gleichzeitig notwendig zu den *peccata actualia* führt, erscheint Leydeckers Argumentation gegen den *auctor-peccati*-Vorwurf, die sich der Unterscheidung zwischen dem *actus substratus* und der ἀνομία bedient, schon aufgrund seiner Sündenlehre als fragwürdig: Beim *peccatum actualis* ist Leydecker der Ansicht, dass Gottes Heiligkeit von der Sünde deswegen nicht angetastet wird, weil Gott lediglich am *actus substratus* mitwirke, nicht aber an der eigentlichen Sünde, der ἀνομία. Dass er daran nicht mitwirke, folgt für Leydecker daraus, dass es nicht möglich sei. Die ἀνομία als *privatio* und *defectum* könne nämlich keine *causa efficiens* haben. In seinen Ausführungen zum *peccatum originale inhaerens* widerspricht er allerdings, wie gezeigt, explizit dieser Ansicht.

2.2.2.2. Die Ursache der Sünde bei Leydecker

Auf einen Gedanken ist noch hinzuweisen, der sich in der Abwehr des *auctor peccati*-Vorwurfes nur in Leydeckers Dissertation findet. Hier spricht er in

[399] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. III, cap. IV, § XX, wo Leydecker auch das Sünde nennt, was vom *peccatum originale inhaerens* noch in den Gläubigen zu finden sei: „Interim quod reliquum est ex naturali corruptione, in Regenitis vere peccati rationem habet: [...] Est enim deviatio a Lege Dei; adversatur integritati imaginis Divinae;“ Unterdessen hat bei den Erneuerten wirklich die Vernunft der Sünde, was von der natürlichen Verdorbenheit übgrig ist: [...] Denn es ist Abweichen vom Gesetz Gottes; Es widerstreitet der Unversehrtheit des göttlichen Ebenbilds;

Anlehnung an Augustin davon, dass die Ursache der Sünde im freien Willen des Menschen zu suchen ist.[400] Zunächst wird hier der Wille (*voluntas*) des Menschen und der Engel zur Ursache der üblen Dinge erklärt, während Gott die Ursache der guten Dinge sei. Im nächsten Schritt wird festgehalten, dass der Wille erst gut war und dass seine Hinwendung zum Bösen sich keiner *causa efficiens* verdankte. So wird das Ziel verfolgt, Gott ausschließlich Gutes zuzuschreiben, während das Schlechte dem üblen Willen zugeschrieben wird.

Hier ähnelt die Argumentation der Sache nach den Grundzügen einer *free will defense*.[401] Leydecker versucht zu verhindern, dass Gott als Ursache übler Dinge – hier speziell der Sünde – betrachtet werden kann. Dazu führt er den freien Willen des Menschen und der Engel als Ursache der üblen Dinge an. Wenn nun aber Gott die Ursache für die Beschaffenheit des (bösen) Willens wäre, dann wäre er auch die Ursache der üblen Dinge. Deshalb behauptet Leydecker an dieser Stelle, dass der böse Wille keine Wirkursache (*causa efficiens*) hat, sondern wiederum lediglich eine *causa deficiens*, an welcher Gott nicht mitwirkte[402] An dieser Stelle widerspricht Leydecker zum einen

[400] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. L:

„Optime Augustinus, *Manichaeorum* uti *Pelagianorum* acerrimus adversarius, *nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse, nisi Bonitatem Dei: malarum vero ab immutabili Bono deficientem Boni mutabilis voluntatem, prius Angelorum postea hominis.*“
(kursiv im Original).

Am besten [sagt es] Augustinus, der schärfste Widersacher der *Manichäer* und *Pelagianer*: *Keineswegs sollen wir bezweifeln, dass es keine Ursache der guten Dinge, die uns betreffen, gibt, wenn nicht die Güte Gottes; [dass die Ursache] der üblen [Dinge] aber der vom unveränderlichen Guten abfallende veränderliche Wille des Guten [ist], zuerst der Engel, dann des Menschen.*

Vgl. auch a. a. O., th. LI:

„Imo voluntas bona non facta est mala per causam efficientem, sed per se ipsam libere deficientem, ex accuratissima Augustini doctrina. [...] *ac per hoc mala voluntas efficiens est operis mali, malae autem voluntatis efficiens est nihil.*“
(kursiv im Original).

Allerdings wurde der gute Wille nicht übel gemacht durch eine Wirkursache, sondern durch sich selbst, indem er frei abfiel – aus der überaus genauen Lehre Augustins. [...] [Augustin:] *Und dadurch ist der üble Wille das Bewirkende des üblen Werkes, aber nichts ist das Bewirkende des üblen Willens.*

[401] S. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2, S. 245.

[402] Sonst spricht Leydecker nur davon, dass die *vitiositas* einer Tat sich einer *causa deficiens* und damit nicht Gottes Wirkung verdankt; s. o. Abschnitt 2.2.2, besonders S. 162.

seiner *praecursus*-Lehre: Schließlich behauptet er hier, dass der Wille von Gott geformt wird und dass sich der *praecursus* auf alles erstreckt.[403] Zum anderen setzt Leydecker hier eine Indifferenzfreiheit des Menschen und der Engel voraus, da ihr Wille sonst nicht der Wirksamkeit Gottes entzogen wäre.[404] Eine solche Freiheit lehnt Leydecker beim Menschen aber wie gezeigt vehement ab.[405]

Es ist auffallend, dass Leydecker hier deswegen auf eine Vorstellung von menschlicher Freiheit zurückgreift, die er sonst ablehnt, weil er sonst aufgrund der Sünde unangenehme Konsequenzen für seine Gotteslehre annimmt. Hier zeigt sich eine Parallele zur modernen Debatte, in der die Annahme der Indeterminiertheit menschlicher Freiheit sich häufig der Existenz des moralischen Übels verdankt.

2.2.3. These 3: Nur das Geschöpf sündigt

Nur vom Geschöpf kann ausgesagt werden, dass es sündigt – für diese dritte These Leydeckers ist seine Definition von ‚Sünde' (*peccatum*) entscheidend. Darüber hinaus ist in der Abwehr des *auctor-peccati*-Vorwurfes mit dieser These die Frage nach dem Subjekt der Sünde relevant.

2.2.3.1. Leydeckers Definition von Sünde

Wie bereits gezeigt[406] findet sich Sünde bei Leydecker in unterschiedlicher Gestalt: Sie hat ihren Anfang mit dem *primum peccatum* genommen, welches zum *peccatum originale* geführt hat, aus welchem wiederum das *peccatum actuale* folgt. Dennoch hat er ein grundlegendes Verständnis vom Begriff ‚Sünde', welches erst ermöglicht, bei allen drei Fällen von Sünde zu sprechen.

---

[403] S. o. Kapitel II, Abschnitt 2.3, S. 93.

[404] Dass freie Handlungen nur dann Gottes Wirksamkeit entzogen sind, wenn sie indeterminiert sind, ist auch mit Blick auf die Theodizee relevant; s. u. Teil C, Kapitel II, Abschnitt 2, S. 245.

[405] S. o. Abschnitt 1.4.2, S. 122. Dort kritisiert er an der Indifferenzfreiheit auch selbst ausdrücklich, dass die Taten der Menschen sich nicht der Wirksamkeit Gottes verdanken würden – also genau das, was er hier behauptet, um Gott vom Makel der Sünde zu befreien.

[406] S. o. Abschnitt 2.2.2.1, S. 163.

Er definiert Sünde als ἀνομία (Gesetzlosigkeit) beziehungsweise als Abfall vom göttlichen Gesetz. Diese ἀνομία bezeichnet er stellenweise auch als *vitiositas* (Lasterhaftigkeit). Zur Begründung dieser Definition verweist er wiederholt auf 1Joh 3,4:[407] „Wer Sünde tut, der tut auch Unrecht [(ἀνομία)], und die Sünde ist das Unrecht."[408] Wenn nun aber Sünde nur die Übertretung eines Gesetzes bezeichnet, dann ist klar, dass Gott nicht sündigen kann. Schließlich untersteht er keinem Gesetz.[409] Bei dieser Definition von Sünde ist die These, nur das Geschöpf sündige, gültig.

2.2.3.2. *subiectum* und *auctor* bei Leydecker

Damit diese These aber auch den *auctor-peccati*-Vorwurf entkräftet, geht Leydecker noch weiter: Nach ihm findet sich Sünde nur in der *ratio subiecti* und kann daher nur von dem Subjekt einer Handlung ausgesagt werden. Nun sei aber das Geschöpf das alleinige Subjekt seiner Handlung, hier der sündigen Tat.[410] Deswegen könne nur gesagt werden, dass Gott zwar macht, dass das Geschöpf sündigt, Gott selbst aber nicht sündige. Ebenso wie er zwar mache,

---

[407] Vgl. z. B. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. LII:

„Peccatum enim nihil aliud quam ἀνομία est juxta Apostolum Johannem I. Epist. c. 3. 4. *πᾶς οὖν ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ*, e converso *quisquis ἀνομίαν non facit, non facit peccatum*. Unde non recte agere, vel non agere ubi debemus ex legis obligatione, illud demum peccare est."

Die Sünde ist nämlich nichts anderes als *Gesetzlosigkeit*, gemäß dem Apostel Johannes (1Joh 3,4): *Jeder also, der die Sünde tut, tut auch die Gesetzlosigkeit*, im Umkehrschluss: *Jeder, der nicht die Gesetzlosigkeit tut, tut nicht die Sünde*. Daher: Nicht richtig handeln oder nicht handeln, wo wir aus der Verpflichtung des Gesetzes müssen, jenes ist endlich sündigen.

(kursiv im Original)

[408] Zitiert nach der revidierten Fassung der Lutherbibel von 2017.

[409] Diese Aussage setzt natürlich eine Abwehr von Bellarmins Behauptung voraus, Gottes Weisheit sei quasi sein Gesetz und es würde seiner Weisheit widersprechen, zu wollen, dass etwas gegen seine gegebenen Gesetze geschieht. Dazu ausführlich s. o. Abschnitt 2.1.2.1, besonders S. 146, und Abschnitt 2.1.2.2, besonders S. 149.

[410] Vgl. a. a. O., th. LIV:

„Etenim in actione vitiosa non deficit Deus sed creatura, & quamvis ad actum Physicum concurrat, nequaquam tamen legem sibi positam transgreditur, sed creatura, nam creaturae quosdam actus prohibuit."

Und tatsächlich fällt nicht Gott in der lasterhaften Tat ab, sondern das Geschöpf, und, obwohl er zum physischen Akt mitwirkt, übertritt er dennoch keineswegs ein ihm gesetztes Gesetz, sondern das Geschöpf [tut das]: Er hat dem Geschöpf nämlich gewisse Akte verboten.

dass Feuer brenne, er aber selbst nicht brenne.[411] Daher sei Gott auch nicht als *auctor peccati* zu bezeichnen.

Diese Argumentation kann allerdings nur dann gegen den *auctor-peccati*-Vorwurf erfolgreich sein, wenn dessen Kritik lediglich darin bestünde, dass Gott im System Leydeckers selbst sündigen würde. In seiner Abwehr dieses Vorwurfs impliziert Leydecker also eine Gleichsetzung von *auctor* mit *subiectum* beziehungsweise zumindest, dass der *auctor* einer Tat beziehungsweise der Sünde immer auch das *subiectum* dieser (sündigen) Tat ist. Denn nur wenn Gott das *subiectum* einer sündigen Tat sein müsse, um *auctor* der Sünde sein zu können, wäre der Schluss von der Aussage „Gott ist nicht das Subjekt der Tat.“ hin zu „Gott ist nicht der Urheber der Sünde.“ in der Form einer Kontraposition gültig.

Der Begriff ‚*auctor*‘ kann allerdings sehr viel umfassender verstanden werden, wie Bellarmins Argument zeigt.[412] So spricht Leydecker auch selbst davon, dass Gott *auctor* guter menschlicher Taten und sogar des Guten sei.[413] Wenn *auctor* allerdings als *subiectum* zu verstehen wäre oder *subiectum* zumindest

---

[411] Vgl. Leydecker, Synopsis (wie Anm. 82), lib. II, cap. VI, § XXXVI:

„Peccatum pertinere ad hunc modum, quo concipitur actio esse actio creaturae. Est enim haec actionis suae subjectum, non Deus, licet ad eam concurrat ceu causa prima, id est sub ratione causae efficientis, non subjecti, in quo sic producta actio est. Unde etiam creatura tantum peccat in actione, quia sola est illius subjectum, atque ab ea denominatur. Utique Deus non ardet nec urit in igne, licet ignem ardere & urere faciat.“

Die Sünde gehört zu der Weise, auf die erkannt wird, dass eine Tat die Tat des Geschöpfes ist. Dieses ist nämlich das Subjekt seiner Tat, nicht Gott, mag er auch an ihr mitwirken ganz wie die Erstursache, d. h. unter dem Begriff der Wirkursache, nicht des Subjekts, in welchem die Tat so hervorgebracht wurde. Woher auch nur das Geschöpf in einer Tat sündigt, weil es allein deren Subjekt ist und auch von dieser benannt wird. So brennt und verbrennt Gott nicht im Feuer, mag er auch machen, dass das Feuer brennt und verbrennt.

[412] S. o. Abschnitt 2.1.2.1, S. 140.

[413] Vgl. ders., De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. XLIII:

„Cum itaque actiones liberae [...] a Providentiae efficaci jussione dependeant, facile manifestum est, actiones *moraliter* bonas ejusdem Providentia [sic!] potentissimo imperio fieri, & ad bonos actus nos ita a Deo praemoveri, ut eorum **auctor** sit [...] & decet nos Deum, summum bonum, omnis boni **auctorem**, fontem & originem confiteri.“

Weil deshalb die freien Taten [...] von dem wirksamen Befehl der Vorsehung abhängen, ist es leicht ersichtlich, dass *moralisch* gute Taten durch den überaus mächtigen Befehl derselben Vorsehung geschehen und dass wir zu guten Taten von Gott so vorherbewegt werden, dass er deren **Urheber** ist [...] und es gehört sich, dass wir Gott als das höchste Gut, den **Urheber**, die Quelle und den Ursprung alles Guten bekennen.

(kursiv im Original, fett durch den Autor).

eine notwendige Bedingung für *auctor* wäre, wie Leydecker zur Abwehr des *auctor-peccati*-Vorwurfes impliziert, und nur der Mensch, nicht aber Gott, das *subiectum* der menschlichen Tat wäre, dann könnte Gott genauso wenig als *auctor* der guten Tat beziehungsweise des Guten wie als *auctor* der Sünde bezeichnet werden. Immerhin bekehrt sich beispielsweise im Falle einer Bekehrung ja auch nicht Gott, wenn er auch macht, dass der Mensch sich bekehrt.

Mag diese These also als Argument dafür dienen, dass Gott in der sündigen Tat nicht selbst sündigt, als alleiniges Argument gegen den *auctor-peccati*-Vorwurf eignet sie sich keineswegs. Das zeigt die umfassendere Verwendung des Begriffs ‚*auctor*' durch Leydecker, welcher sich nicht auf den Begriff ‚*subiectum*' reduzieren lässt. Gott könnte nämlich entsprechend des sonstigen Sprachgebrauchs Leydeckers der Urheber der Sünde sein, ohne deren Subjekt zu sein.

2.2.4. Fazit

Mag der Begriff ‚*malum*' auch vereinzelt von Leydecker gebraucht werden, so beschäftigt er sich doch nicht ausführlich mit der Frage nach der Vorsehung Gottes hinsichtlich der Übel im Allgemeinen. Was er im Hinblick auf die Vorsehung Gottes hinsichtlich der Sünde im Besonderen sagt, weist aber stellenweise Parallelen zu heute verbreiteten Theodizee-Strategien auf.

Seine Ausführungen zur ewigen Vorsehung hinsichtlich der Sünde, in denen er auf die guten Ziele verweist, die Gott über die Zulassung der Sünde zu erreichen beabsichtigt, ähneln etwa einer *best possible world theodicy*. Dass die Übel oder die Möglichkeit von Übeln notwendig sind, um gute Ziele zu erreichen, ist eine Grundvoraussetzung von Theodizee-Strategien. Die Aussage, dass diese Welt unterschiedlicher, konkreter guter Dinge ermangeln würde, wenn es keine Übel gäbe, ist aber charakteristisch für eine *best possible world theodicy* – ebenso wie die Vorstellung, dass Gott den gesamten Weltverlauf vorherbestimmt hat. Zu dieser Qualifizierung dieser Welt als beste aller möglichen passt auch die Rede Leydeckers vom weisesten Dekret.

Dagegen greift Leydecker in der Rede von der *causa deficiens* mit Blick

auf menschliche Sünde einen wichtigen Bestandteil einer *free will defense* auf: Die Aussage, dass es einen Bereich besonders im menschlichen Handeln gibt, der Gottes Verursachung entzogen ist. Leydecker hält zwar daran fest, dass die Sünde und damit die sündhafte Tat von Gott herbeigeführt werden, aber damit müsste letztlich auch die freie Willensentscheidung des Menschen zur sündigen Tat von Gott bestimmt und herbeigeführt werden. Dennoch hält Leydecker mit Blick auf die Sünde daran fest, dass der Abfall des Willens vom göttlichen Gesetz sich einer *causa deficiens* verdankt und sich damit der Wirkung Gottes entzieht. In einem System wie es Leydecker vertritt – in dem Gott mit einem ewigen Dekret alles Zukünftige beschließt und dieses Dekret mit seiner *providentia actualis* tatsächlich umsetzt – kann es nun aber keinen Bereich der Wirklichkeit geben, der Gott entzogen wäre. Dementsprechend betont Leydecker selbst immer wieder, dass alles – auch jede freie Tat der Menschen – der göttlichen Vorsehung unterliegt. Dass Leydecker mit Blick auf die Sünde nun inhaltlich die Nähe zu einer Indifferenzfreiheit sucht, welche der Wirkung Gottes entzogen ist, steht im Widerspruch zu seinen sonstigen Aussagen zur Vorsehung und ist damit zu erklären, dass er den Vorwurf, er mache Gott mit diesen Aussagen zum *auctor peccati*, von sich weisen möchte und keinen anderen Weg sieht. Das Vorhandensein von Übel scheint also früher wie heute Theolog*innen dazu zu verlocken, menschliche Willensfreiheit von göttlicher Wirksamkeit abzugrenzen.

Wie gezeigt eignet sich die erste These – Gott verfolgt mit der Zulassung der Sünde gute Ziele, weswegen die Zulassung gut ist – nicht dazu, dem *auctor-peccati*-Vorwurf zu begegnen. Ob Gottes Zulassung der Sünde als gut oder als schlecht zu betrachten ist, tut in der Frage, ob er der *auctor peccati* sei, zunächst nichts zur Sache. Darüber hinaus spricht dieser Wille Gottes, die Sünde zuzulassen, ja gerade dafür, dass er ihr Urheber ist.

Die zweite These Leydeckers, dass sich die Sünde einer *causa deficiens* verdankt und Gottes Heiligkeit daher nicht von der Sünde berührt werden kann, weil er nur an einem *effectum*, nicht aber an einem *defectum* mitarbeitet, hat sich als nicht haltbar herausgestellt: Zum einen spricht Leydecker selbst davon, dass Gott die *privatio imaginis Dei* schafft, welche Sünde sei, und

widerspricht damit seiner eigenen Behauptung, eine *privatio* könne nicht von Gott gewirkt werden. Darüber hinaus widerspricht die Absicht, die *causa deficiens* und damit die Sünde selbst der Wirkung Gottes zu entziehen, den sonstigen Aussagen Leydeckers zum Verhältnis von ewiger und tatsächlicher Vorsehung und zum *praecursus* Gottes hinsichtlich freier Taten.

Die dritte These, dass nicht Gott sündige, sondern nur das Geschöpf, mag in Leydeckers System zwar stimmen, ist aber keine sachliche Erwiderung auf den *auctor-peccati*-Vorwurf. Das wäre nur der Fall, wenn *auctor* hier implizierte, dass Gott auch das *subiectum* der Sünde sei – und gegen solch ein engeres Verständnis von *auctor* spricht schon die Aussage Leydeckers selbst, dass Gott der *auctor* der moralisch guten Taten des Menschen sowie auch des Guten selbst ist.

Abschließend lässt sich sagen, dass es Leydecker nicht gelingt, sich gegen den *auctor-peccati*-Vorwurf zu verteidigen. Das ist im Rahmen seiner Vorsehungslehre auch nicht möglich. Immerhin ist ihre zentrale Aussage, dass Gott der Urheber ist von allem, was ist. Er hat alles von Ewigkeit her beschlossen und verwirklicht diesen Beschluss auch. Gott nun in einzelnen Bereichen seine Urheberschaft abzusprechen, widerspricht diesem zentralen Sachverhalt. Es ist auch gar nicht nötig, dies zu tun. Erforderlich wäre dies nur, wenn durch das *auctor-peccati*-Sein Gottes ein Widerspruch zu sonstigen Aussagen über Gott oder seine Vorsehung entstünde. Daher besteht die eigentliche Antwort auf den *auctor-peccati*-Vorwurf nicht in der Zurückweisung der Aussage, dass Gott der Urheber der Sünde ist, sondern in der Zurückweisung des impliziten Vorwurfs, dass das der Güte, Weisheit oder Heiligkeit Gottes widerspräche. Die eigentliche Antwort bestünde also darin, eine Theodizee zu entwerfen.

C. Impulse für neuere Debatten

Wenn man über das Handeln Gottes in der Welt nachdenkt, stellt sich schnell die Frage nach dem Leid. So schnell, dass es in der Einleitung eines 2022 erschienenen Sammelbandes zum Handeln Gottes gerade einmal zwei Sätze braucht, um auf das Problem des Leides zu kommen.[414] Und bereits im zweiten Paragraphen wird die Rede auf die Willensfreiheit gebracht. Dieses aktuelle Beispiel zeigt, wie nahe diese drei Themengebiete auch noch in der aktuellen Debatte liegen – und das über die christliche Theologie hinaus.

Im vorangegangenen Teil wurde Leydeckers Vorsehungslehre dargestellt und bereits in einzelnen Punkten einer system-immanenten Kritik unterzogen. Im Folgenden soll es darum gehen, zu prüfen, ob sich aus seiner Vorsehungslehre Impulse gewinnen lassen können, die für die heutigen Debatten fruchtbar gemacht werden können.

Ignacio Silva[415], Michael J. Dodds[416] und andere haben bereits einen Versuch unternommen, die thomasische Rede von der Erst- und den Zweitursachen, die auch in der reformierten Orthodoxie grundlegend ist, in die Debatte einzubringen. Mit Leydeckers *praecursus*-Konzeption, liegt ein detailliertes Modell vor, wie sich das Verhältnis der Erstursache zur Zweitursache im Falle einer menschlichen Tat denken lassen könnte. Es wird geprüft, inwiefern Leydeckers *praecursus*-Lehre und seine Vorstellung von der Willensfreiheit etwas zur aktuellen Debatte um die Vereinbarkeit menschlicher Freiheit mit Determination beitragen kann.

Anschließend wird die Theodizee-Problematik zur Sprache gebracht und der

[414] Vgl. Sanders, J./Stosch, K. von (Hrsg.), Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology, Paderborn 2022, S. VII.

[415] Vgl. Silva, Revisiting Aquinas (wie Anm. 42).

[416] Vgl. Dodds, Unlocking (wie Anm. 42).

gängige Versuch, sie über eine Betonung der menschlichen Freiheit zu lösen, einer Kritik unterzogen. Nach den Überlegungen zur menschlichen Freiheit lässt sich eine solche *free will defense* nicht mehr vertreten. Daher wird im Anschluss die auf Gottfried W. Leibniz zurückgehende *best possible world theodicy* geprüft und als mögliche Lösung für das logische Theodizee-Problem entwickelt. Hier zeigt sich, dass Leydeckers Verständnis vom Handeln Gottes, als überaus weise und umfassende Vorsehung, dazu geeignet ist, das logische Theodizee-Problem zu lösen, wenn man seiner Betonung der Weisheit Gottes folgt. Gleichzeitig wird sich zeigen, dass die *best possible world theodicy* letztlich eine Vorsehungslehre darstellt, wie Leydecker sie vertritt.

Thema der Vorsehungslehre ist das Handeln Gottes und das Verhältnis, in dem das menschliche Handeln zum göttlichen steht. Es stellt sich also grundlegend die Frage nach dem Wesen von Freiheit – der menschlichen wie auch der göttlichen. Daher bietet es sich an, mit den folgenden Ausführungen bei der Frage nach der Freiheit anzusetzen. Dabei wird zunächst zu prüfen sein, welche Grenzen durch die Annahme eines Dekrets für ein mögliches Freiheitsverständnis gesetzt werden. Anschließend wird der Frage nachgegangen, welches Verständnis von Freiheit in diesen Grenzen denkbar ist.

Es soll im Folgenden also genauer gesagt um die Frage gehen, welche Notwendigkeit genau aus der vorgestellten Vorsehungslehre mit Blick auf das menschliche Handeln folgt und wie auf diesem Hintergrund von menschlicher Freiheit gesprochen werden kann.

I. Notwendigkeit und Freiheit

Bereits zu Leydeckers Zeiten wurde die Frage nach der Vereinbarkeit von Vorsehung und menschlicher Freiheit vor allem mit Blick auf die Fragestellung diskutiert, ob Determinismus[417] und Freiheit miteinander kompatibel sind oder nicht. Hier verläuft auch die Grenzlinie zwischen den beiden Gruppen von Vertreter*innen der Willensfreiheit heute: den Kompatibilist*innen und den

[417] Zum Begriff des ‚Determinismus' s. u. S. 194, Anm. 448.

Libertarier*innen. Kompatibilist*innen sehen Willensfreiheit und Determinismus als miteinander kompatibel an – Libertarier*innen bestreiten dies. Zentral ist dabei die Frage, inwiefern bei einem Determinismus Handlungsalternativen möglich sind.

Leydecker selbst wäre aus heutiger Sicht den Kompatibilist*innen zuzurechnen, da er mit dem Dekret Gottes eine Form des Determinismus vertritt und gleichzeitig von einer menschlichen Willensfreiheit ausgeht. Wie gezeigt ist er hinsichtlich der Willensfreiheit allerdings nicht kohärent. Mit Blick auf Gott setzt er keine kompatibilistische Willensfreiheit voraus, denn sonst wäre ein anderes Dekret nicht möglich.[418] Sogar beim Menschen setzt er in der Frage nach der Ursache der Sünde eine Freiheit voraus, die der Bestimmung durch Gott entzogen sein muss. In beiden Punkten weicht Leydecker also von seinem sonst kompatibilistischen Verständnis von Willensfreiheit ab.[419]

Gerade mit Blick auf das von Menschen verursachte Leid bietet eine libertarische Willensfreiheit die Möglichkeit, Gott aus der Verantwortung dafür zu entlassen: Wenn Gott menschliche Taten nicht bestimmen kann, ohne ihre Freiheit aufzuheben – und das kann er bei libertarisch freien Taten nicht –, dann ist er auch nicht für sie verantwortlich. Die Verantwortung liegt ganz beim Menschen. Das bildet den Hintergrund der heute stark verbreiteten *free will defense* mit Blick auf die Theodizee-Problematik.[420] Schon Leydecker äußert gegen die Indifferenzfreiheit[421] Bedenken, die er mit dem Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen und mit der Vorsehung begründete.[422]

Im Folgenden werden zunächst aktuelle libertarische Konzepte vorgestellt und kritisiert. Ein besonderes Augenmerk wird auf der Frage liegen, ob das für libertarische Positionen wesentliche Element der Indeterminiertheit dazu führt, dass dieser Freiheit ein höherer Wert zugesprochen werden kann als einer

[418] S. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3.3, S. 78. Dazu auch ausführlich s. u. Abschnitt 2.2.2, S. 198.
[419] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 2.2.2.2, S. 166.
[420] S. u. Kapitel II, Abschnitt 2, S. 245.
[421] Zur Verwendung der Begriffe ‚Indifferenzfreiheit' und ‚libertarische Freiheit' s. o. S. 33, Anm. 75.
[422] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1.4.2, S. 122.

determinierten beziehungsweise kompatibilistischen. Das ist nicht der Fall. Der Grund dafür, dass Libertarier*innen in der philosophischen Diskussion an dem indeterministischen Zustandekommen freier Entscheidungen festhalten, ist für gewöhnlich in dem Konsequenzargument[423] zu sehen. Daher wird im Anschluss an die Darstellung und Kritik der libertarischen Positionen auch das Konsequenzargument entkräftet werden. Doch auch wenn das Konsequenzargument ungültig ist, folgt aus der Annahme eines Determinismus, dass Handlungsalternativen in dem Sinne unmöglich sind, dass es unmöglich ist, dass eine andere Handlung oder Entscheidung erfolgt als die tatsächliche. Das erfordert eine Reflektion darüber, in welchem Sinn Handlungsalternativen für menschliche Freiheit notwendig sind. Im Anschluss an diese Reflektion werde ich eine eigene Position zu dieser Debatte entwickeln, die sowohl Anliegen von Leydecker als auch aktuelle Entwicklungen berücksichtigt.

1. Libertarische Freiheitskonzepte

Während es umstritten ist, ob und inwiefern bei einem Determinismus das Prinzip der alternativen Handlungsmöglichkeiten erfüllt ist, ist unstrittig, dass bei allen libertarischen Entwürfen die Akteur*innen auch anders hätten handeln können. Denn Kennzeichen für libertarische Positionen ist, dass die Handlung von Akteur*innen indeterminiert ist. Wenn eine Handlung nun nicht durch den vorausgehenden Weltzustand determiniert ist, dann gibt es mehrere Möglichkeiten, wie sich dieser Weltzustand fortentwickeln, wie also Akteur*innen handeln können.

Im Folgenden werden die deliberativen, ereigniskausalen Theorien anhand des Modells von Laura W. Ekstrom diskutiert. Am Beispiel von Robert Kane sollen abschließend die *centered event-causal theories* dargestellt und die libertarische Position insgesamt kritisiert werden.

[423] Das Konsequenzargument behauptet, dass Akteur*innen in einer determinierten Welt ihre Handlungen genau so wenig in der Hand haben, wie sie die Naturgesetze oder Weltzustände vor ihrer Geburt in der Hand haben. Daraus wird gefolgert, dass Akteur*innen in einer determinierten Welt nicht frei sein können. Für eine ausführliche Darstellung und Kritik s. u. Abschnitt 2, S. 193.

1.1. Deliberativ-ereigniskausale Libertarier*innen – Ekstrom

Deliberativ-ereigniskausale Libertarier*innen sind ein gutes Beispiel für die Auswirkungen, die das Konsequenzargument auf die Debatten um den freien Willen hatte und heute noch hat. Ihre Konzeptionen ähneln überwiegend einem kompatibilistischen Entwurf mit der Ausnahme, dass sie ein indeterminiertes Element besitzen. Dieses indeterminierte Element scheint aber mehr dem Konsequenzargument geschuldet zu sein, als dass es tatsächlich die Freiheit näher qualifizieren würde. Diese These soll im Folgenden anhand des Entwurfs von Ekstrom verdeutlicht werden.

Ekstrom folgt Gary Watson[424] und setzt die Selbstbestimmung und das Vorhandensein alternativer Handlungsmöglichkeiten als Charakteristika und notwendige Bedingungen des freien Willens. Während in ihrem Verständnis die spezifische Form der Selbstbestimmung die menschliche Freiheit über die von Tieren erhebt, impliziert sie mit ihrem Verständnis alternativer Handlungsmöglichkeiten einen Indeterminismus, um dem Konsequenzargument gerecht zu werden.

Das Selbst, welches Ekstrom im Blick hat, umfasse neben Wünschen auch Überzeugungen (*convictions*) und Präferenzen (*preferences*). Sowohl Überzeugungen als auch Präferenzen verdanken sich bei Ekstrom einer kritischen Reflektion oder müssen diese zumindest überstehen, um als Teil des Selbst aufgefasst zu werden.[425] Diese kritische Reflektion wird von der Vernunft

[424] Vgl. Watson, G., Free Action and Free Will, in: Mind 96 (1987), S. 145–172.

[425] Vgl. mit Blick auf die Überzeugungen Ekstrom, L. W., Free Will Is Not a Mystery, in: Kane, R. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 366–380, hier S. 378, Anm. 13:

„By 'conviction' I mean the mental endorsement of a proposition formed by critical reflection with the aim of assenting to what is true."

Unter ‚Überzeugung' verstehe ich die mentale Zustimmung zu einer Proposition, welche durch kritische Reflexion mit dem Ziel zustande kommt, zu bekräftigen, was wahr ist.

Hinsichtlich der Präferenzen vgl. a. a. O., S. 371:

„Call 'preferences' those desires that have been formed by way of or have withstood a process of critical evaluation with regard to the agent's conception of the good [...]."

Man verstehe unter ‚Präferenzen' die Wünsche, die durch einen Prozess kritischer Evaluation mit Blick darauf, was die handelnde Person als gut betrachtet, zustande gekommen sind oder einen solchen überstanden haben [...].

(*reason*)[426] geleistet und bezieht sich bei den Überzeugungen auf die Frage nach der Wahrheit und bei den Vorzügen auf die Frage nach dem Guten, das heißt dem Erstrebenswerten.

Solchen durch die Vernunft bestätigten Vorzügen kommt mit Blick auf die Selbstbestimmung eine konstitutive Bedeutung zu.[427] Eine selbstbestimmte Handlung ist eine Handlung, die sich einer Präferenz verdankt, die authentisch zum Selbst gehört, das heißt, einer kritischen Evaluation durch die Vernunft standgehalten hat.[428] Hier sieht Ekstrom die Möglichkeit eines kompatibilistischen Verständnisses durchaus gegeben.

Diese Form der Selbstbestimmung erhebt ihrer Ansicht nach die menschliche Freiheit bereits über die der Tiere, bietet aber nicht das ganze Bild der Freiheit, da das Konsequenzargument nach ihrer Auffassung notwendig einen

---

[426] Der Vernunft kommt dabei eine Doppelrolle zu; vgl. Ekstrom, Free Will (wie Anm. 425), S. 371:

„Reason not only establishes methods of satisfaction of our desires, but also grants the stamp of authenticity to certain ones and not others by making judgments of worth."

Die Vernunft macht nicht nur Wege aus, unsere Wünsche zu erfüllen, sondern bestimmt auch, welche dieser Wünsche authentisch zum Selbst gehören und welche nicht, indem sie Werturteile fällt.

[427] Vgl. a. a. O., S. 372:

„Autonomous action is action nondeviantly caused by a preference that is noncoercively caused and is noncoercively maintained. (By 'coercion,' I mean broadly external manipulation, including brainwashing, neurosurgery, and hypnotic suggestion, for which one has not oneself autonomously arranged.)"

Eine selbstbestimmte Handlung ist eine Handlung, die ohne Abweichung verursacht wird von einem Vorzug, der ohne Zwang verursacht wird und ohne Zwang aufrechterhalten wird. (Unter ‚Zwang' verstehe ich im weiteren Sinne Manipulation von außen, wie Gehirnwäsche, Operationen am Gehirn, Hypnose – welche man selbst nicht selbstbestimmt arrangiert hat.)

[428] Ekstrom bestimmt ‚Autonomie' in ihrer *coherence theory of autonomy* noch näher; vgl. ebd.:

„On 'the coherence theory of autonomy,' one acts autonomously when one's act is nondeviantly caused by a preference that has been formed or is maintained without the coercive influence of another agent [...] and to the extent that this preference coheres with one's other preferences and convictions."

Nach der ‚Kohärenz-Theorie der Selbstbestimmung' handelt man selbstbestimmt, wenn die eigene Tat ohne Abweichung von einer Präferenz verursacht wird, die ohne den zwingenden Einfluss einer anderen Person gebildet oder erhalten wird [...] und für den Fall, dass diese Präferenz kohärent ist zu jemandes anderen Präferenzen und Überzeugungen.

Diese Näherbestimmungen sind für die Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus allerdings nicht weiter von Belang und werden im Folgenden daher nicht berücksichtigt.

Indeterminismus erfordert.

Diesem Erfordernis will Ekstrom über ihr indeterministisches Verständnis alternativer Handlungsmöglichkeiten gerecht werden, welches ihrem Konzept einer freien Handlung zugrunde liegt:

„An act is free just in case it results by a normal causal process from a preference for the act, a preference that has *undefeated authorization*. An agent's preference has undefeated authorization just in case (i) the preference is noncoercively formed or maintained, and (ii) the preference is caused but not determined by her considerations, that is, by the inputs to her deliberative process."[429]

Eine Tat ist nur frei, wenn sie über einen normalen kausalen Prozess aus einer Präferenz dieser Tat folgt; einer Präferenz, die *unbezwungene Urheberschaft* hat. Eine Präferenz einer Person hat unbezwungene Urheberschaft nur, wenn (i) die Präferenz ohne Zwang gebildet oder erhalten wird und (ii) die Präferenz von ihren Erwägungen verursacht aber nicht determiniert wird, das heißt von dem Input ihres Überlegungsprozesses.

Eine Präferenz verdankt sich authentisch der Urheberschaft einer Person, weil sie sich der kritischen Reflexion durch die Vernunft verdankt oder dieser zumindest Stand gehalten hat. Unbezwungen ist die Urheberschaft, weil sie indeterminiert ist, das heißt, weil sie nicht auf notwendige Weise aus der Vergangenheit und den Naturgesetzen folgt und daher nicht vom Konsequenzargument betroffen ist.[430]

Ekstrom zufolge gibt es einen deliberativen Prozess bei dem verschiedene, für die Entscheidung relevante Faktoren und Handlungsalternativen abgewo-

[429] Ekstrom, Free Will (wie Anm. 425), S. 373 (kursiv im Original).

[430] So begründet sie ihre Terminologie selbst wie folgt; vgl. Ekstrom, Free Will (wie Anm. 425), S. 373:

„[...] it's claim to being authentic is not defeated by the objection that she formed it because she had to, *because it was causally necessitated by the past and the natural laws*. The preference, that is, has undefeated authorization."

[...] ihr [sc. der Präferenz] Anspruch, authentisch zu sein, wird nicht von dem Einwand bezwungen, dass sie [sc. die Akteurin] sie geformt hat, weil sie es musste, *weil es notwendig verursacht wurde von der Vergangenheit und den Naturgesetzen*. D. h. die Präferenz hat unbezwungene Urheberschaft.

(kursiv durch den Autor).
Hier führt Ekstrom der Sache nach das Konsequenzargument an.

gen werden. Die resultierende Entscheidung für eine Handlungsalternative bezeichnet sie als Präferenz dieser Handlungsalternative. Ob es nun determiniert ist oder nicht, welche Überlegungen und Gedanken genau Eingang in den Entscheidungsprozess finden, ist laut Ekstrom nicht relevant. Wichtig ist nur, dass diese Überlegungen die Präferenz zwar verursachen, aber nicht auf deterministische Weise.[431] Ekstrom führt nicht genauer aus, wie sie sich eine indeterministische Verursachung der Entscheidung durch die Überlegungen vorstellt. Es lässt sich aber bereits hier die Frage stellen, welchen Mehrwert eine solche indeterministische Entscheidung gegenüber einer deterministischen Entscheidung haben soll. Das indeterministische Element in Ekstroms Entwurf bringt der menschlichen Freiheit keine neue Qualität. Ihr Verständnis von Freiheit schlägt sich vielmehr vor allem im Bereich der Selbstbestimmung nieder. Der Indeterminismus erfüllt in ihrem Entwurf nur die Aufgabe, das

[431] Vgl. Ekstrom, Free Will (wie Anm. 425), S. 373:

„The considerations taken up by the agent might themselves have chancy causes or deterministic ones. Intederministic generation of the considerations is not required by the account, but is allowed. At the point in time of the deliberation over the various factors relevant to what to decide to prefer to do, or what to prefer to desire, the free agent's decision might terminate in one way and it might terminate in another way, instead."

Die Überlegungen, die die handelnde Person anstellt, können indeterministische oder deterministische Ursachen haben. Ein indeterministisches Entstehen der Überlegungen wird in meinem Modell nicht vorausgesetzt. Es ist aber möglich. Am Ende der Überlegungen unter Berücksichtigung der verschiedenen Faktoren, welche Handlung oder welcher Wunsch präferiert werden soll, kann die Entscheidung der Person nun auf die eine Weise ausfallen oder stattdessen auf eine andere Weise.

Vgl. dazu auch a. a. O., S. 376:

„Clearly it does not follow from the fact that an event has indeterministic causation in its immediate history that the event is unplanned or purposeless. On our model, in the case of a free act, the preference formation is caused indeterministically by the considerations that enter into the agent's deliberative process; these considerations justify the preference, giving it a purposive explanation. The decision concerning what to prefer is caused by and made for reasons, and it is, thus, rational and rationally explicable."

Offensichtlich folgt aus der Tatsache, dass ein Ereignis in seiner direkten Vorgeschichte eine indeterministische Verursachung hat, nicht, dass dieses Ereignis ungeplant oder ohne Absicht ist. In unserem Model wird die Bildung eines Vorzuges indeterministisch verursacht durch die Erwägungen, die in den Überlegungsprozess der handelnden Person Eingang finden – im Fall einer freien Tat. Diese Erwägungen rechtfertigen den Vorzug, indem sie ihm eine zielgerichtete Erklärung geben. Die Entscheidung darüber, was vorgezogen werden soll, wird von Gründen verursacht und aufgrund von Gründen gefällt und sie ist daher rational und rational erklärbar.

Konsequenzargument abzuwehren. Schließlich macht es auch nach Ekstrom für den deliberativen Prozess keinen Unterschied, ob die Überlegungen und Überzeugungen nun auf indeterministische oder auf deterministische Weise in ihn Eingang finden. Eine Antwort darauf, inwiefern genau dem Menschen durch den Indeterminismus mehr Freiheit zukommt, bleibt sie schuldig. Sie weist lediglich darauf hin, dass dadurch das Konsequenzargument abgewehrt wird.

1.2. *centered event-causal* Libertarier*innen – Kane

Ein Autor, der sowohl genau beschreibt, wie er sich das indeterministische Element im Entscheidungsprozess vorstellt, als auch Gründe dafür nennt, weshalb eine solche Entscheidung freier sei als eine determinierte, ist Kane.

1.2.1. *ultimate responsibility*

Er brachte das Argument von der *ultimate responsibility*[432] in die Debatte ein. Er unterscheidet mit Blick auf freie Handlungen zwei Arten: *will-settled* oder *indirect free actions* auf der einen Seite und *will-setting* beziehungsweise *direct free actions* auf der anderen.

Bei *will settled actions* sei der handlungswirksame Wille bereits vor der Tat durch die äußeren und inneren Umstände – den Charakter, die Beweggründe und dergleichen – in kompatibilistischer Weise festgelegt. Hier gesteht Kane den Vertreter*innen einer kompatibilistischen Sichtweise zu, dass mit Blick auf diese Handlungen, die in kompatibilistisch-freier Weise geschehen, von einer gewissen Verantwortung gesprochen werden kann. Er nimmt aber an, dass ein Mensch für eine Tat nur dann wirklich verantwortlich gemacht werden könne – die *ultimate responsibility* trage –, wenn er zumindest teilweise verantwortlich sei für die Umstände, die dazu geführt hätten, dass er so handle und nicht anders.[433]

[432] Dieser Begriff lässt sich schwer ins Deutsche übertragen, da das Adjektiv ‚*ultimate*' mehrdeutig ist. Mögliche Übersetzungen wären z. B. ‚letzte' oder ‚wirkliche' Verantwortung. Er wird daher im Folgenden als *terminus technicus* unübersetzt gelassen.

[433] Vgl. Kane, R., Freedom, Responsibility, and Will-Setting, in: Philosophical Topics 24 (1996), S. 67–90, hier S. 82:

Die *ultimate responsibility* für eine indirekt freie Tat – also eine Tat, die sich bei bestimmten äußeren Umständen aufgrund der inneren Umstände so und nicht anders ereignet – hat ein Mensch laut Kane also nur dann, wenn er auch zumindest teilweise für seinen Charakter und andere Gegenstände seiner inneren Verfasstheit verantwortlich ist. Für seinen Charakter und dergleichen ist ein Mensch nach Kane nur dann verantwortlich, wenn sich diese Verfasstheit seines Charakters einer oder mehreren Handlungen des Menschen verdankt, für die er verantwortlich ist.[434]

Ein Mensch, dessen innere Verfasstheit sich nicht teilweise ihm selbst, sondern nur äußeren Umständen oder Manipulation verdanke, könne schließlich nicht verantwortlich gemacht werden für eine Tat, die unweigerlich aus den äußeren Umständen und dieser inneren Verfasstheit folge.

Wäre nun jede Tat eine unweigerliche Folge aus den äußeren und inneren Umständen – wie es beim Determinismus der Fall wäre –, dann müsse es entweder einen infiniten Regress verantwortlicher *will-settled actions* des Menschen geben, was schon aufgrund seiner Endlichkeit nicht möglich sei, oder der Mensch hätte letzten Endes nie die *ultimate responsibility* für seine Taten. Die erste Tat des Menschen nämlich würde unweigerlich aus den

„[...] what ultimate responsibility generally requires is that if an action is determined by a set of circumstances, including one's own character and motives, then to be ultimately responsible for the action, one must be responsible to some degree for the circumstances that determined it."

[...] allgemein setzt *ultimate responsibility* voraus, dass, wenn eine Tat durch eine Menge an Umständen festgelegt wird, die auch den eigenen Charakter und Beweggründe umfasst, dann muss man, um *ultimately responsible* zu sein für diese Tat, zu einem gewissen Grad verantwortlich für die Umstände sein, die sie festgelegt haben.

[434] Vgl. Kane, Will-Setting (wie Anm. 433), S. 77:

„For you to be responsible for your will's already being set the way it is, some of your past actions must have "made a difference" in the sense that they were parts of the actual web of causes and conditions that resulted in your will's being set the way it is, and if these actions of yours had not been parts of that web of causes and conditions, it would not have resulted in your will's being set the way it is."

Damit man dafür verantwortlich ist, dass der eigene Wille bereits so festgelegt ist, wie er ist, müssen manche der eigenen Taten ‚einen Unterschied gemacht haben', in dem Sinne, dass sie Teil des tatsächlichen Netzes an Ursachen und Bedingungen waren, das dazu führte, dass der eigene Wille so festgelegt ist, wie er ist – und wenn diese eigenen Taten nicht Teil des Netzes an Ursachen und Bedingungen gewesen wären, hätte es nicht dazu geführt, dass der eigene Wille so festgelegt ist, wie er ist.

äußeren Umständen und seiner inneren Verfasstheit folgen – ohne dass er für diese innere Verfasstheit verantwortlich gemacht werden könne. Wenn er aber nicht zumindest teilweise für diese innere Verfasstheit verantwortlich sei, dann könne er auch nicht für seine erste Handlung verantwortlich gemacht werden, dann trage er auch mit Blick auf alle weiteren Taten nicht die *ultimate responsibility*.[435]

Damit dem Menschen eine *ultimate responsibility* zugesprochen werden kann, braucht es laut Kane Handlungen der zweiten Art, also *will-setting actions*, die Kane auch als *self-forming actions* (= SFA) bezeichnet. Im Unterschied zu den *will-settled actions* werde der Wille hier erst im Akt der Entscheidung beziehungsweise im Vollzug der Handlung in indeterministischer, libertarischer Weise festgelegt. Die *self-forming actions* müssten nämlich dergestalt sein, dass die Verantwortung der handelnden Person für diese *self-forming actions* nicht von vorausgehenden Taten dieser Person abhängt, denn sonst wäre der infinite Regress der *will-settled actions* mit Blick auf die Verantwortung nicht unterbrochen. Damit sich die Festlegung des Willens in einer *will-setting action* nicht etwas Anderem verdankt als der handelnden Person, darf sie nach Kane kausal nicht vollständig durch die vorausgehenden Umstände determiniert sein. Sonst wäre die Festlegung des Willens entsprechend dem Konsequenzargument vollständig von einem beliebigen Weltzustand vor der Geburt der Person und von den Naturgesetzen bestimmt. Sie müsse also indeterminiert sein.

Kane beruft sich hier allerdings – im Unterschied zu anderen Libertarier*innen – nicht einfach auf das Vorhandensein alternativer Handlungsmöglichkeiten bei indeterministischen Taten als Grund für Verantwortlichkeit. Er stellt fest, dass neben Handlungsalternativen noch weitere Bestimmungen erfüllt sein müssen. Diese fasst er unter dem Begriff der *plurality conditions* zusammen:

---

[435] Vgl. Kane, Will-Setting (wie Anm. 433), S. 81:

„[...] if no actions were will-setting in this way, we would not be ultimately responsible for anything we did."

[...] gäbe es keine den Willen festlegenden Taten in dieser Art, wären wir für nichts, was wir tun, *ultimately responsible*.

Das Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten wird laut Kane dann relevant für die Frage nach der Willensfreiheit, wenn es in dem Sinne verstanden wird, dass Akteur*innen auch andere Handlungsmöglichkeiten hätten willentlich, absichtlich und aus Gründen wählen können.[436] Dass eine alternative Handlungsmöglichkeit lediglich unbeabsichtigt oder aus Versehen zustande kommen kann, steigert die Freiheit der handelnden Person nicht. Für Kane ist das bloße Vorhandensein alternativer Handlungsmöglichkeiten daher lediglich als Implikat der *self-forming actions* und der *plurality conditions* eine notwendige Voraussetzung für Willensfreiheit.[437]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Kane von zwei Arten verantwortlicher Handlungen ausgeht: Taten, bei denen der Wille des Menschen

[436] Vgl. Kane, Will-Setting (wie Anm. 433), S. 74:
„'[C]ould have done otherwise' is not all that matters for free will even when it is accompanied by indeterminism, as the Austin-style examples show. With regard to free will, we are not interested merely in whether agents could have done otherwise, even if the doing otherwise was undetermined: we are also interested in whether they could have done otherwise willingly or voluntarily, intentionally or rationally. Or, putting the point more generally, we are interested in whether they could have gone *both* ways or *more than one way* voluntarily, intentionally, willingly, and rationally. [...] I have elsewhere referred to these conditions (of more-than-one-way, or *plural*, voluntariness, intentionality, and rationality) as '*plurality conditions*' for free will."
(kursiv im Original).
‚Hätte anders handeln können' ist nicht alles, was für den freien Willen zählt, selbst wenn es von Indeterminismus begleitet wird, wie die Beispiele nach der Art Austins zeigen. Mit Blick auf den freien Willen interessiert uns nicht nur, ob die Akteur*innen auch anders hätten handeln können, selbst wenn das Anders-Handeln nicht determiniert wäre: Uns interessiert auch, ob sie anders hätten handeln können und zwar willentlich oder freiwillig, absichtlich oder rational. Oder, allgemeiner gesagt, uns interessiert, ob sie auf *zwei oder mehr Arten* freiwillig, absichtlich, willentlich und rational hätten handeln können. [...] An anderer Stelle habe ich diese Bedingungen (von mehr-als-eine-Art oder *plurale* Freiwilligkeit, Absicht und Rationalität) als ‚*Pluralitätsbedingungen*' für den freien Willen bezeichnet.
Vgl. Austin, J. L., Philosophical Papers, Oxford 1961, S. 166. S. u. Abschnitt 3.2, S. 213.

[437] Vgl. Kane, Will-Setting (wie Anm. 433), S. 79:
„[...] notice that (*v*), "could have done otherwise," Is not derived here as a necessary condition for (*i*), free will, directly but is only indirectly derived by way of (*ii*), ultimate responsibility, (*iii*), will-setting, and (*iv*), plurality."
(kursiv im Original).
[...] beachte, dass (v) – ‚hätte anders handeln können' – hier nicht als notwendige Bedingung für (i) – freier Wille – direkt abgeleitet wird, sondern nur indirekt über (ii) – ultimate responsibility –, (iii) – Willen setzen – und (iv) – Pluralität.

bereits im Voraus durch seinen Charakter und so weiter festgelegt ist (*will settled actions*), und solche Taten, bei denen der Wille des Menschen erst festgelegt werden muss, ohne dass er dabei vollständig durch seinen Charakter und so weiter festgelegt wäre (*will setting actions* oder *self-forming actions*). Ohne diese *will setting actions* wäre der Mensch für keine seiner Taten jemals wirklich verantwortlich (Prinzip der *ultimate responsibility*). Damit der Mensch bei einer *will setting action* verantwortlich ist, muss diese als Wahl unter mehreren konkurrierenden Handlungsalternativen verstanden werden. Jede dieser konkurrierenden Handlungsalternativen muss der Mensch willentlich, absichtlich und aus Gründen wählen können. Wie genau sich Kane eine *self-forming action* vorstellt, wird im Folgenden dargestellt.

1.2.2. *self-forming actions*

Kane diskutiert sein Verständnis von *self-forming actions* anhand eines Beispiels:[438] Eine Geschäftsfrau ist auf dem Weg zu einem Treffen, das wichtig für ihre Karriere ist. Auf dem Weg dorthin wird sie Zeugin eines Überfalls. Sie steht nun vor einer schwierigen Wahl: Geht sie weiter, um ihren Ambitionen gerecht zu werden, oder bleibt sie stehen, um auf ihr Gewissen zu hören?

Damit es sich hier um eine *will setting action* handelt, müssen bestimmte Kriterien erfüllt sein. Einmal müssen beide Handlungsalternativen für sie viabel sein, andernfalls läge eine Form von Zwang vor und die Entscheidung wäre nicht frei. Dann müssen zwei Willensanstrengungen vorhanden sein, die je auf die Verwirklichung einer der beiden Handlungsalternativen abzielen. Diese Willensanstrengungen müssen sich an Stärke so ebenbürtig sein, dass erst im Moment der Entscheidung feststeht, welche über die andere die Oberhand bekommt. Kane stellt sich dabei zwei Bereiche des Gehirns vor, die jeweils versuchen die Entscheidung zu Gunsten ihrer beabsichtigten Handlungsalternative herbeizuführen. Dadurch, dass sie sich in Stärke ebenbürtig sind, entsteht nach Kane für kurze Zeit ein thermodynamisches Ungleichgewicht im Gehirn, welches es ermöglicht, dass zufällige Ereignisse auf neuronaler Ebene

[438] Vgl. Kane, Rethinking (wie Anm. 71), S. 387.

Auswirkungen haben auf den makroskopischen Vorgang im Gehirn, der letztlich zur Entscheidung zwischen den konkurrierenden Willensanstrengungen führt.[439] Bei den *self-forming actions*, die Kane zufolge die *ultimate responsibility* von Akteur*innen ermöglichen, entscheidet also das (indeterministische) Feuern oder Nicht-Feuern eines Neurons im Gehirn darüber, für welche der Handlungsalternativen sich eine Person entscheidet.

Die Entscheidung, welche Willensanstrengung Erfolg hat, ist also indeterminiert. Dennoch sieht Kane die *plurality conditions* als erfüllt an. Jede Willensanstrengung geschieht nämlich willentlich, absichtlich und aus Gründen. Egal welche Willensanstrengung Erfolg hat: Der Akteur*innen haben sie gewollt.

Entscheidend für Kanes Modell ist die Rolle, die der Zufall spielt. Um diese genauer auszuleuchten, ist ein Beispiel hilfreich, das Kane selbst anführt. Angenommen, ein Attentäter hätte es auf den Premierminister von England abgesehen und unternähme es, ihn zu erschießen:

„The assassin might fail to kill the prime minister because of undetermined events in his nervous system that might lead to a wavering of his arm. But if he does succeed in hitting his target nonetheless, despite this indeterminism, can he be held responsible? The answer is obviously yes, because he voluntarily and intentionally succeeded in doing what he was *trying* to do— killing the prime minister. Yet his action, killing the prime minister, was undetermined.“[440]

Der Attentäter könnte damit scheitern, den Premierminister zu töten, aufgrund von nicht determinierten Ereignissen in seinem Nervensystem, welche dazu führen könnten, dass sein Arm schwenkt. Wenn er aber dennoch erfolgreich sein Ziel trifft, kann er dann verantwortlich gemacht werden? Die Antwort lautet offensichtlich Ja, weil er freiwillig und absichtlich Erfolg hatte mit dem, was zu tun er *versucht* hatte – – den Premierminister zu töten. Dennoch ist seine Handlung, den Premierminister zu töten, nicht determiniert.

Akteur*innen können mit Blick auf eine nicht determinierte Handlung dann

[439] Vgl. Kane, R., The Significance of Free Will, Oxford 1996, S. 130ff.
[440] Kane, Rethinking (wie Anm. 71), S. 388 (kursiv im Original).

verantwortlich sein, wenn das Zufallselement in dieser Handlung die Rolle eines Hindernisses übernimmt. Dass Akteur*innen in ihren Handlungen ein Hindernis überwinden, stellt kein Problem für ihre Verantwortlichkeit dar.

Mit Blick auf die *self-forming actions* ist das indeterministische Hindernis einer Willensanstrengung in dem Vorhandensein der konkurrierenden Willensanstrengung zu sehen. Indeterminiert ist das Hindernis, weil seine Stärke beziehungsweise der Erfolg oder Nicht-Erfolg einer Willensanstrengung von indeterminierten Ereignissen auf neuronaler Ebene abhängen.

Wenn die Entscheidung aber letzten Endes von einem Zufallsereignis abhängt, über das die handelnde Person keine Kontrolle hat, kann ihr dann Kontrolle über ihre Entscheidung zugesprochen werden? Nach Kane hat die Person Kontrolle[441] – zwar nicht vor der Entscheidung, aber in der Entscheidung.[442] Der Grund, aus dem Kane Akteur*innen Kontrolle zuspricht, ist ein zweifacher: Einmal sieht er die Handlung als absichtliche an. Dann spricht er das Fehlen von Bedingungen an, die eine Kontrolle ausschließen würden: Nötigung, Zwang, Unfähigkeit, Unabsichtlichkeit, Unfreiwilligkeit, Fehler oder

[441] Kane definiert ‚Kontrolle' wie folgt; Kane, Rethinking (wie Anm. 71), S. 397:

„For an agent to have *control* at a time t over the being or not being of some event or state is for the agent to have the *ability* or *power* at t to *make* that event or state *be* at t and the ability or power to make it *not be* at t."

Dass eine Person zum Zeitpunkt t die Kontrolle darüber hat, ob ein Ereignis oder Zustand eintritt oder nicht, bedeutet, dass diese Person die *Fähigkeit* oder *Macht* hat zum Zeitpunkt t zu *machen*, dass das Ereignis oder der Zustand *eintritt*, und dass sie die Fähigkeit oder Macht hat zu machen, dass zum Zeitpunkt t es oder er *nicht eintritt*.

(kursiv im Original).

[442] Vgl. a. a. O., S. 389:

„To be sure, with 'self-forming' choices of these kinds, agents cannot determine which choice outcome will occur *before* it occurs or the outcomes would be predetermined after all. But it does not follow that, because one does not determine which of a set of outcomes is going to occur before it occurs, one does not determine which of them occurs, *when* it occurs [...]."

Bei ‚Selbst-formenden' Entscheidungen dieser Art können Akteur*innen den Ausgang der Entscheidung nicht bestimmen, *bevor* sie geschieht – sonst wären die Ausgänge letzten Endes doch vorherbestimmt. Aber daraus folgt nicht, dass eine Person – nur weil sie nicht im Voraus bestimmen kann, welcher Ausgang eintreten wird – nicht zu der Zeit bestimmen kann, welcher eintreten wird, *wenn* er eintreten wird [...].

(kursiv im Original).

Kontrolle durch andere.[443]

Doch genau die letzte Bedingung, die eine Kontrolle in Kanes Augen ausschließen würde, führt Kane in seinem Verständnis von *self-forming actions* ein: die Kontrolle durch jemand oder etwas anderes. Es ist ja nicht die handelnde Person, von der abhängt, wie ein Neuron in ihrem Gehirn auf indeterministische Weise feuert. Es ist vielmehr das Neuron, welches mit seinem Feuern oder Nicht-Feuern die Kontrolle darüber hat, wie die Entscheidung der Person zwischen ihren konkurrierenden Willensanstrengungen ausfällt. Das ist unabhängig von der Frage, ob das Neuron tatsächlich indeterministisch oder ob es deterministisch feuert: Die Person kann keinen Willen bilden mit Blick auf das Feuern oder Nicht-Feuern dieses Neurons, da ihr weder das Neuron, noch der Umstand, dass es jetzt feuern oder nicht-feuern muss, bewusst sind.

[443] Vgl. Kane, Rethinking (wie Anm. 71), S. 389:

„Note that, in these circumstances, the coices either way will not be 'inadvertent,' 'accidental,' 'capricious,' or 'merely random,' because they will be *willed* by the woman either way, when they are made, and done for *reasons* either way (moral convictions if she turns back, ambitious motives if she goes on) which she then and there endorses. And these are the conditions usually required to say something is done 'on purpose,' rather than accidentally, capriciously, or merely by chance. Moreover, if we also assume (as we consistently can in the woman's case) that the agent is not being coerced (e.g., no one is holding a gun to her head), nor physically constrained or disabled, nor forced or controlled by others, then these conditions (that she wills it, does it for reasons, and could have done otherwise willingly and for reasons), rule out each of the normal reasons we have for saying that agents act, but do not have control over their actions (coercion, constraint, incapacity, inadvertence, involuntariness, mistake, or control by others) [...]."
(kursiv im Original).

Man beachte, dass unter diesen Umständen die jeweiligen Entscheidungen nicht ‚versehentlich', ‚unbeabsichtigt', ‚kapriziös' oder ‚rein zufällig' sein werden, weil sie von der Frau in jedem Fall dann *gewollt* sein werden, wenn sie gefällt werden, und in jedem Fall aus *Gründen* gemacht werden (moralische Überzeugungen, wenn sie zurückgeht, ehrgeizige Beweggründe, wenn sie weitergeht), welchen sie dann und dort zustimmt. Und das sind die Bedingungen, die für gewöhnlich gefordert werden, um zu sagen, dass etwas ‚mit Absicht' getan wird – und nicht unbeabsichtigt, kapriziös oder rein zufällig. Wenn wir darüber hinaus annehmen (wie wir es in diesem Fall können), dass der Akteur weder gezwungen wird (niemand hält ihr z. B. eine Waffe an den Kopf), noch physisch gehindert wird, noch von anderen kontrolliert, dann schließen diese Bedingungen (dass sie es will, aus Gründen tut und auch anders hätte willentlich und aus Gründen handeln können) die normalen Gründe aus, aus denen wir sagen, dass Akteur*innen zwar handeln, aber keine Kontrolle über ihre Handlungen haben, nämlich Zwang, Beschränkung, Unfähigkeit, Versehen, Unwillen, Fehler oder Kontrolle durch andere [...].

Und selbst wenn ihr beides bewusst wäre, setzt Kane ja gerade die unmögliche Entschiedenheit der handelnden Person in seinen *self-forming actions* voraus: Wie Buridans Esel kann sich diese Person unmöglich aufgrund ihres Selbst für die eine oder andere Alternative entscheiden. Ihre *self-forming actions* mögen so vielleicht ihr Selbst formen – können aber unmöglich von ihrem Selbst bestimmt werden.

Kane macht hier das, was er durch sein Prinzip der *ultimate responsibility* gerade verhindern wollte. Mit dem Prinzip der *ultimate responsibility* fordert er unter anderem, dass die inneren Umstände des Menschen nicht durchgängig ‚von außen' bestimmt sein dürfen, damit er wirklich verantwortlich sein beziehungsweise die *ultimate responsibility* tragen kann. Gewährleisten sollten dies die *self-forming actions*, durch welche der Mensch seinen Charakter prägt und welche indeterminiert sein müssen, um nicht entsprechend dem Konsequenzargument vollständig von einem Weltzustand etwa vor der Geburt der handelnden Person und den Naturgesetzen bestimmt zu sein. Gerade in diesen *self-forming actions* wird diese Person aber durch ein physikalisches Ereignis vollständig bestimmt. Selbst wenn dieses Ereignis indeterminiert und damit nicht vom vorausgehenden Weltzustand bestimmt ist, so ist die Person dennoch gänzlich ‚von außen' bestimmt. Die Prägung ihres Charakters verdankt sich letztlich einem zufälligen, physikalischen Ereignis und damit nicht ihr selbst.

1.3. Fazit

Sowohl Kane als auch Ekstrom setzen in ihren libertarischen Entwürfen ein indeterministisches Element voraus, weil sie dem Konsequenzargument folgen. Damit setzen sie sich aber einem weiteren ‚Konsequenzargument' aus: Wenn der Weltzustand zum Zeitpunkt vor der Entscheidung und die Gesetzmäßigkeiten nicht der zureichende Grund für die Entscheidung sind – und damit dafür, dass es diese Entscheidung ist und keine andere – dann ist die handelnde Person durch den Zufall fremdbestimmt.[444]

[444] Vgl. Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 102f.

Am deutlichsten ist das bei Kane zu sehen: Das Neuron legt durch sein Feuern oder Nicht-Feuern fest, ob diese Entscheidung gefällt wird oder eine andere. Wenn es zufällig ist, wie es feuert, dann ist die Entscheidung vom Zufall bestimmt und die Person durch diesen Zufall fremdbestimmt. Im Rahmen einer libertarischen Konzeption sind Akteur*innen immer durch das indeterministische Element fremdbestimmt – und damit nicht frei. Denn es sind nicht die konkret verfassten Akteur*innen mit ihren Vorlieben und dergleichen, die bestimmen und die Kontrolle darüber haben, wie ihre Entscheidungen ausgehen, sondern das indeterministische Element. Libertarier*innen scheitern also daran, mit ihrer Konzeption eine wirkliche Urheberschaft von Akteur*innen zu ermöglichen.

Kane betont, dass eine vollständige Fremdbestimmung die Selbstbestimmung von Akteur*innen ausschließen würde. Es ist aber nicht möglich, dass Akteur*innen nicht vollständig fremdbestimmt sind – durch einen vorausgehenden Weltzustand und die Naturgesetze (im Falle des physikalischen Determinismus) oder durch den vorausgehenden Weltzustand, die Naturgesetze und das zufällige Feuern oder Nicht-Feuern eines einzelnen Neurons in ihrem Gehirn (im Falle von Kanes indeterminierter *self-forming action*).

Darüber hinaus ist nicht ersichtlich, weshalb es mit Blick auf die Selbstbestimmung von Akteur*innen einen Unterschied machen sollte, ob das Feuern oder Nicht-Feuern des Neurons nun zufällig oder determiniert geschieht. Dieses Feuern oder Nicht-Feuern ist in beiden Fällen ein Ereignis, das die Entscheidungen der Akteur*innen festlegt und das außerhalb ihrer Kontrolle liegt.

Am Beispiel von Kane lässt sich also zeigen, dass es für die Freiheit einer handelnden Person keinen Unterschied macht, ob das indeterministische Element libertarischer Freiheitskonzepte letzten Endes tatsächlich indeterminiert ist oder nicht. Selbst wenn man also entgegen dieser Bedenken annähme, dass eine libertarische Konzeption dazu geeignet wäre, menschliche Urheberschaft und Freiheit zu beschreiben, dann wäre diese Freiheit und ihr Wert nicht in der Indeterminiertheit zu suchen.[445] Libertarische Willensfreiheit kann somit

[445] An dieser Stelle sei kurz darauf hingewiesen, dass ganz unabhängig von den bisherigen Argumenten der Satz vom zureichenden Grund – sofern er gültig ist – Indeterminismus und damit eine libertarische Position ausschließt.

keinen höheren Wert haben als kompatibilistische Willensfreiheit.

Nur dadurch, dass die libertarische Position als unhaltbar dargestellt wurde, ist allerdings noch nicht gewährleistet, dass menschliche Freiheit überhaupt möglich ist. Wenn nämlich das Konsequenzargument tatsächlich gültig wäre, welches den Kompatibilismus ausschließen würde, dann wäre es nur noch möglich, menschliche Freiheit ganz zu leugnen.

2. Das Konsequenzargument

Das einflussreichste und verbreitetste Argument gegen die kompatibilistische Sichtweise ist das sogenannte ‚Konsequenzargument'. Seine größte Verbreitung erfuhr es durch einen viel beachtete Monographie von Peter van Inwagen.[446]

2.1. Darstellung des Konsequenzargumentes

Formal lässt es sich wie folgt darstellen:[447]

Regel α	$\Box p \vdash \mathrm{N}p$	
Regel β	$\mathrm{N}p, \mathrm{N}(p \to q) \vdash \mathrm{N}q$	
(1)	$\Box((\mathrm{P}_0 \wedge \mathrm{L}) \to \mathrm{P})$	Annahme des Determinismus. P_0 ist ein beliebiger Weltzustand in der Vergangenheit, L die Gesamtheit der Naturgesetze und P eine beliebige wahre Proposition.
(2)	$\Box(\mathrm{P}_0 \to(\mathrm{L} \to \mathrm{P}))$	Aus (1) mit Exportation.
(3)	$\mathrm{N}(\mathrm{P}_0 \to(\mathrm{L} \to \mathrm{P}))$	Aus (2) mit Regel α.
(4)	NP_0	Prämisse.
(5)	$\mathrm{N}(\mathrm{L} \to \mathrm{P})$	Aus (3) und (4) mit Regel β.
(6)	NL	Prämisse.
(7)	NP	Aus (5) und (6) mit Regel β.

In seinem Kern zielt das Konsequenzargument darauf ab, alle menschlichen Handlungen als Konsequenz von Faktoren darzustellen, auf die der Mensch keinen Einfluss hat – wie dies beim Determinismus auch der Fall ist: Wenn der

[446] Inwagen, P. van, An Essay on Free Will, Oxford 1983. Es handelt sich dabei nicht um die erste formale Darstellung dieses Arguments, auch wenn sie die meiste Beachtung fand. Inwagen selbst verweist auf die Knightsbridge-Antrittsvorlesung von C. D. Broad (veröffentlicht in Broad, C. D., Ethics and the History of Philosophy. Selected Essays, London 1952) als früheste ihm bekannte Formulierung des Konsequenzarguments; vgl. Inwagen, P. van, Thinking about Free Will, Cambridge 2017, S. 140.

[447] Diese Darstellung folgt D. Speak; vgl. Speak, D., The Consequence Argument Revisited, in: Kane, R. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 115–130, hier S. 118.
Für die Verwendung der formallogischen Operatoren hier und im Folgenden vgl. Zoglauer, T., Einführung in die formale Logik für Philosophen, 6., durchges. u. korr. Aufl., Göttingen 2021, S. 45, 50, 116f.

Determinismus gilt, sind alle Handlungen eines Menschen notwendige Folgen jedes beliebigen Weltzustandes vor seiner Geburt und der Naturgesetze.[448] Als weiteren Schritt überträgt das Konsequenzargument das Unvermögen des Menschen, die vorausgehenden Faktoren zu beeinflussen, auf seine Handlungen: Wenn alle Handlungen eines Menschen notwendige Folgen eines beliebigen Weltzustandes vor seiner Geburt und der Naturgesetze sind und der Mensch auf das alles keinen Einfluss hat, dann hat er auch auf keine seiner Handlungen Einfluss – so das Konsequenzargument.

Eine besondere Rolle spielt der Satz-Operator ‚N', welcher das ‚keinen Einfluss haben' formalisiert und je nach Autor*in unterschiedlich konkretisiert wird. So definiert Inwagen:

„Let us read 'Np' as 'p and no one has or ever had any choice about whether p'."[449]	Man lese ‚Np' als ‚p ist wahr und niemand hat eine Wahl oder hat jemals eine Wahl gehabt hinsichtlich dessen, ob p wahr ist oder nicht'.

Wie die Proposition P_0, die zum Beispiel den ersten Weltzustand beschreibt, wahr ist und niemand jemals eine Wahl mit Blick auf den Wahrheitsgehalt dieser Proposition hat oder hatte (Analoges gilt mit Blick auf die Naturgesetze), so hat oder hatte nach dem Konsequenzargument niemand jemals eine Wahl mit Blick auf seine Taten, wenn der Determinismus gilt. Alternative Handlungsmöglichkeiten seien ausgeschlossen, alles geschehe mit einer gewissen Notwendigkeit. Damit könne von Freiheit keine Rede sein.

Es gibt wohl kaum Libertarier*innen oder Inkompatibilist*innen, deren

[448] In dieser Darstellung wird ein physikalischer Determinismus zugrunde gelegt. Allgemein gesprochen meint Determinismus, dass alle Weltzustände notwendig aus Ausgangsbedingungen und Gesetzmäßigkeiten folgen. Im physikalischen Determinismus stellt die physische Verfasstheit des ersten Weltzustands die Ausgangsbedingungen dar, während es sich bei den Gesetzmäßigkeiten um die Naturgesetze handelt.
Im Rahmen von Leydeckers Vorsehungslehre besteht der Determinismus auch darin, dass die Ausgangsbedingungen das Dekret Gottes sind, während die Gesetzmäßigkeiten darin bestehen, dass dieses Dekret auch verwirklicht wird.

[449] Inwagen, P. van, Free Will Remains a Mystery. The Eighth Philosophical Perspectives Lecture, in: Philosophical Perspectives 14 (2000), S. 1–19, hier S. 2. (kursiv im Original)

Ablehnung des Kompatibilismus nicht zum großen Teil auf dem Konsequenzargument basiert.

Inwagen baut sein Argument auf zwei Prämissen auf, die er Regeln nennt: In seiner Regel α – $\Box p \vdash Np$ – schließt er von der logischen Notwendigkeit einer Proposition darauf, dass niemand jemals eine Wahl bezüglich des Wahrheitsgehaltes dieser Proposition hat – oder allgemeiner gesprochen: dass der Satz-Operator ‚N' ebenfalls auf diese Proposition angewandt werden kann. Die Regel β – Np, $N(p \to q) \vdash Nq$ – dient im Fortgang des Argumentes dazu, diese Machtlosigkeit die ein Mensch bezüglich der Vergangenheit und der Naturgesetze hat, auch auf alles Folgende zu übertragen. Betrachtet man eine Proposition P nach der Form „Person A handelt zum Zeitpunkt t in der Weise X", dann lautet die Konklusion des Konsequenzargumentes in der Formulierung Inwagens: „Niemand hat jemals irgendeine Wahl dahingehend, ob er*sie so handelt, wie er*sie es tut, oder nicht." Dass das inkompatibel mit Willensfreiheit wäre, ist offensichtlich.

Für gewöhnlich wird die Regel β als das schwächste Glied der Kette betrachtet.[450] Dementsprechend wurde sie oft zum Ziel von Angriffen von Kompatibilisten und wurde von ihren Vertreter*innen wiederholt modifiziert.[451]

Meines Erachtens könnte Regel β allerdings ersetzt werden durch die scheinbar unstrittige Regel α in Verbindung mit der gültigen Formel: $(\Box p \land \Box(p \to q)) \to \Box q$. Schließlich könnte der logische Notwendigkeitsoperator $\Box$ durch Inwagens ‚N'-Operator ersetzt werden, wenn Regel α gültig wäre. Die Gültigkeit der Formel $(\Box p \land \Box(p \to q)) \to \Box q$ und die Frage nach dem modallogischen Status von Propositionen über menschliche Taten werden daher im folgenden Exkurs erörtert.

[450] So bezeichnet sie z. B. Inwagen selbst; vgl. Inwagen, Essay (wie Anm. 446), S. 96.

[451] Vgl. für eine Darstellung der Diskussionsgeschichte Speak, Consequence Argument (wie Anm. 447), S. 118ff.
An späterer Stelle wird M. Faras Einwand gegen die Regel β dargestellt und diskutiert; s. u. S. 213.

2.2. Exkurs: Geschieht alles mit Notwendigkeit?

Der Ausgangspunkt für diesen Exkurs sei die reformierte Vorsehungslehre. Denn die reformierte Theologie verwehrt sich mit Blick auf ihre Vorsehungslehre gegen eine Übertragung der Notwendigkeit der Folge auf das Folgende. Mit Blick auf die vorgestellte formale Darstellung des Konsequenzargumentes könnte man von reformierter Seite aus (1) zustimmen,[452] würde aber bestreiten, dass daraus $\Box P$ folgen würde. So wird von reformierter Seite oft angeführt, dass ihre Rede vom Dekret Gottes lediglich eine hypothetische Notwendigkeit menschlicher Taten impliziere, welche mit menschlicher Freiheit kompatibel sei.[453] Denn bei einer hypothetischen Notwendigkeit seien Handlungsalternativen absolut betrachtet möglich, denn es hätte ja ein anderes Dekret und damit auch andere Taten geben können. Es wird dabei verwiesen auf den Unterschied zwischen der Notwendigkeit der Folge (*necessitas consequentiae*: „Es ist notwendig, dass eine Tat auch geschieht, wenn sie im Dekret enthalten ist.“) und der Notwendigkeit des Folgenden (*necessitas consequentis*: „Die Tat an sich ist notwendig.“).[454]. Während mit Blick auf die Vorsehungslehre nun die Notwendigkeit der Folge und damit eine hypothetische Notwendigkeit der freien Taten eingeräumt wird, wird mit Blick auf die freien Taten die Notwendigkeit des Folgenden verneint und damit behauptet, dass sie – absolut (also losgelöst vom Dekret) betrachtet – kontingent sind, andere Taten also – absolut betrachtet – möglich sind. Ihre Vorsehungslehre impliziere daher nicht die Notwendigkeit des Folgenden.

[452] S. o. Abschnitt 2.1, S. 193, wobei $(P_0 \wedge L)$ durch das Dekret Gottes ersetzt werden würde und so aus einem physikalischen Determinismus gewissermaßen ein theologischer werden würde; s. o. S. 194, Anm. 448.

[453] Mit Blick auf Leydecker s. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1.1, S. 114, und Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3, S. 72.

[454] Formallogisch ausgedrückt meint die Notwendigkeit der Folge: $\Box(p \rightarrow q)$. Dagegen bezeichnet die Notwendigkeit des Folgenden: $\Box q$

2.2.1. Wann impliziert die Notwendigkeit der Folge eine Notwendigkeit des Folgenden?

Diese Behauptung, dass die reformierte Vorsehungslehre zwar die Notwendigkeit der Folge kennt, aber keine Notwendigkeit des Folgenden impliziert, steht nun aber vor dem Problem, dass die Notwendigkeit des Folgenden unter gewissen Umständen durchaus aus der Notwendigkeit der Folge folgt. Um diese Einschätzung zu untermauern, bediene ich mich folgenden Sachverhalts: Wenn eine Folge notwendig ist, dann ist es nicht möglich, dass ihr Antezedens wahr, ihre Konsequenz aber falsch ist. Oder formallogisch ausgedrückt: $\Box(p \to q) \to \neg\Diamond(p \wedge \neg q)$. Dieser unscheinbare Sachverhalt ist von einiger Bedeutung für die Frage nach dem Zusammenhang von der Notwendigkeit der Folge und der Notwendigkeit des Folgenden, daher sei er kurz nachgewiesen:[455]

$$
\begin{array}{lrcll}
\text{(C.1)} & \Box(p \to q) & \to & \neg\Diamond(\mathbf{p \wedge \neg q}) & \\
\text{(C.2)} & \neg(\Box(p \to q)) & \vee & \neg\Diamond(\mathbf{p \wedge \neg q}) & \\
\text{(C.3)} & \neg(\neg\Diamond(\neg(p \to q))) & \vee & \neg\Diamond(\mathbf{p \wedge \neg q}) & \\
\text{(C.4)} & \neg(\neg\Diamond(\mathbf{p \wedge \neg q})) & \vee & \neg\Diamond(\mathbf{p \wedge \neg q}) & \top
\end{array}
$$

Die Notwendigkeit der Folge impliziert also $\neg\Diamond(p \wedge \neg q)$, der behauptete Sachverhalt besteht. Wenn aber p selbst notwendig ist, dann ist $\neg\Diamond(p \wedge \neg q)$ äquivalent zu $\neg\Diamond(\neg q)$[456] und damit zu $\Box q$. Auf dem Hintergrund von (C.4) folgt also: Die Notwendigkeit der Folge – $\Box(p \to q)$ – impliziert die Notwendigkeit des Folgenden – $\Box q$ –, sofern der Antezedens notwendig ist – $\Box p$. Oder formallogisch ausgedrückt:

$$
\text{(C.5)} \qquad (\Box p \wedge \Box(p \to q)) \quad \to \quad \Box q
$$

[455] (C.1) zeigt den behaupteten Sachverhalt.
Im ersten Schritt, (C.2), wird die Implikation ersetzt. Das ist möglich, da $a \to b$ logisch äquivalent ist zu, d. h. dieselbe Wahrheitsverteilung hat wie, $\neg a \vee b$.
In einem weiteren Schritt, (C.3), wird der Notwendigkeitsoperator $\Box$ durch das äquivalente $\neg\Diamond(\neg)$ ersetzt.
Zu guter Letzt ist $\neg(p \to q)$ äquivalent zu $p \wedge \neg q$, sodass sich (C.3) als (C.4) schreiben lässt und so eine Tautologie nach der Form $\neg a \vee a$ erkennbar wird.

[456] $a \wedge b$ ist äquivalent zu b, sofern a wahr ist. Wenn a notwendig ist, dann ist a immer wahr.

Angewandt auf die Vorsehungslehre bedeutet dies, dass aus einem notwendigen Dekret eine notwendige menschliche Tat folgen würde – und umgekehrt, dass eine kontingente menschliche Tat auch ein kontingentes Dekret voraussetzen würde. Das sieht auch Leydecker. Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, ist die Rede von einem kontingenten Dekret allerdings höchst problematisch. Sollte das Dekret im Rahmen der reformierten Vorsehungslehre nicht kontingent sein können, dann muss Gleiches aufgrund von (C.5) von den menschlichen Taten ausgesagt werden.

2.2.2. Unter welchen Voraussetzungen wäre das Dekret kontingent?

Leydecker begründet die Kontingenz des Dekrets mit der göttlichen Freiheit: Gott hätte auch ein anderes Dekret fällen, eine andere Welt schaffen können.[457] Wie gezeigt[458] würde das bedeuten, dass mehrere Dekrete mit Gottes Wesen vereinbar wären. Also dass – auch wenn Gottes Wesen feststünde – es nicht determiniert wäre, welches Dekret gefällt werden würde. Das aber setzt ein libertarisches Freiheitsverständnis mit Blick auf Gottes Freiheit voraus.[459] Bei einem kompatibilistischen Verständnis von der Freiheit Gottes würde sein Wesen das Dekret determinieren. Ein Gott mit diesem Wesen beziehungsweise dieser ‚inneren Verfasstheit' würde dieses Dekret fällen. Ein anderes Dekret würde einen Gott mit einem anderen Wesen voraussetzen.[460] Wenn nun das Dekret eine kompatibilistisch-freie Entscheidung Gottes wäre und es damit aus dem Wesen Gottes folgen würde, dann müsste das Wesen Gottes kontingent sein, wenn das Dekret selbst kontingent sein soll.

Für Leydecker selbst ist es keine Frage, dass Gott das *ens summum perfectum* ist, sein Wesen also alle Vollkommenheiten umfasst – und das nicht zufällig,

[457] S. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3.3, S. 78.

[458] S. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3.3, S. 81.

[459] Zum Scheitern libertarischer Freiheitskonzeptionen s. o. Abschnitt 1.3, S. 190.

[460] Ähnlich lässt auch G. W. Leibniz seinen Theologen argumentieren; vgl. Leibniz, G. W., Confessio philosophi = Das Glaubensbekenntnis des Philosophen: Ein Dialog. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Otto Saame, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1994, S. 52:

sondern notwendig.[461] Das ist eine Ansicht, die über Jahrhunderte in der Theologie unstrittig war. Dass Gott notwendig existiert – wenn er existiert – wird auch vom Satz vom zureichenden Grund impliziert.[462]

Damit kann das Dekret allerdings unmöglich kontingent sein: Wenn es nicht möglich ist, dass Gott nicht existiert, wenn es nicht möglich ist, dass er ein

---

„Ita enim comparatum est cum rebus, ut sublatis peccatis tota rerum series longe alia futura fuerit. Sublata, vel mutata rerum serie, etiam ultima ratio rerum, id est Deus e medio tolletur mutabiturque. Eiusdem enim rationis eiusque sufficientis et integrae, qualis Deus est universo, oppositas esse consequentias, seu ex eodem sequi diversum, tam impossibile est, quam idem esse diversum;“

Denn so ist das Verhältnis mit den Dingen, dass bei aufgehobenen Sünden die gesamte Reihe der Dinge bei weitem eine andere zukünftige gewesen wäre. Bei aufgehobener oder veränderter Reihe wird auch der äußerste Grund der Dinge, d. h. Gott, auf vermittelte Weise aufgehoben und verändert. Dass aus demselben zureichenden und ganzen Grund, wie Gott es für das Universum ist, entgegengesetzte Folgen entstehen, oder aus demselben Unterschiedliches folgt, ist so unmöglich, wie dass dasselbe etwas Unterschiedliches ist;

Aus der Existenz Gottes folge die Existenz dieser Welt; vgl. Leibniz, Confessio philosophi (wie Anm. 460), S. 52, 54:

„Jam si Deus est ratio rerum sufficiens, seu ens a se et causa prima, sequetur posito Deo existere hanc rerum seriem, aliquin Deus non esset ratio sufficiens, sed accedere deberet aliquid aliud a Deo independens requisitum ad efficiendum ut h a e c rerum series existat.“

Wenn jetzt Gott der hinreichende Grund der Dinge ist, oder ein Seiendes aus sich und die Ersursache, dann folgt – gesetzt Gott[es Existenz] –, dass diese Reihe der Dinge existiert. Andernfalls wäre Gott nicht der hinreichende Grund, sondern es müsste irgendetwas anderes hinzukommen, das von Gott unabhängig ist und das nötig ist, um zu bewirken, dass d i e s e Reihe der Dinge existiert.

(Hervorherbung im Original). Die Übersetzung ist jeweils angelehnt an O. Saame; vgl. a. a. O., S. 53, 55.

[461] Leydecker schließt sich in der Argumentation für eine notwendige Existenz Gottes Bradwardinus an; vgl. Leydecker, Veritas (wie Anm. 78), lib. II, cap. I, § XXXVI:

„Summa est. I. Non posse negari ad notionem Dei summam perfectionem pertinere. II. Existentiam necessariam esse omnino perfectionem [...] III. Itaque in conceptu Dei existentiam & necessariam quidem involvi. IV. Denique Deum esse, nisi conceptus Dei abnegetur, & statuatur contradictorium aut impossibile esse, ut sit Deus.“

Zusammengefasst lautet es [sc. das Argument von Bradwardinus]: I. Dass man nicht verneinen kann, dass zum Begriff Gottes höchste Vollkommenheit gehört. II. Dass notwendige Existenz gänzlich eine Vollkommenheit ist [...] III. Dass deshalb der Begriff Gottes gewiss seine Existenz impliziert und zwar als notwendige. IV. Zuletzt, dass Gott existiert, außer der Begriff Gottes würde verneint und es würde behauptet, dass es widersprüchlich oder unmöglich sei, dass Gott existiert.

[462] Vgl. Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 31f., 39ff.

anderes Wesen hat, und wenn es nicht möglich ist, dass – gesetzt Gottes Wesen – ein anderes Dekret gefällt wird, dann ist es auch nicht möglich, dass ein anderes Dekret gefällt wird. Das Dekret ist damit notwendig[463] und nicht kontingent.

Das Dekret kann folglich nur kontingent sein, wenn entweder Gott nicht notwendig als der existiert, der er ist, oder er seine Entscheidung in libertarisch freier Weise trifft – beides würde den Satz vom zureichenden Grund verletzen.

2.2.3. Fazit

Zu den Voraussetzungen einer reformierten Vorsehungslehre gehört die Annahme, dass Gott notwendig existiert, dass er notwendig das *ens summum perfectum* ist – sonst wäre er nicht Gott – und dass er seine Entscheidungen frei und nicht fremdbestimmt trifft.[464] Auf dem Hintergrund dieser Voraussetzungen kann das Dekret wie gezeigt nicht kontingent sein. Mit Bezug auf (C.5)[465] lässt sich daraus schließen, dass menschliche Taten notwendig geschehen und damit nicht kontingent sind. Die Folge vom Dekret zu den Taten wird nämlich als notwendig angesehen. Das Antezedens der Folge, das Dekret, hat sich als notwendig erwiesen. Damit folgt aufgrund von (C.5), dass die Konsequenz der Folge, die menschlichen Taten, notwendig ist.

An dieser Stelle ist näher zu prüfen, wie notwendig die menschlichen Taten und ihnen vorausgehend das Dekret sind.

Leydecker arbeitet mit den beiden grundlegenden Kategorien ‚hypothetisch' und ‚absolut' notwendig. Bei beiden handelt es sich jeweils um eine Notwendigkeit. Die absolute Notwendigkeit ist dabei selbst notwendig, das heißt, von etwas, das absolut notwendig ist, kann unmöglich ausgesagt werden, dass es

[463] Hier ließe sich einwenden, dass es sich um eine hypothetische Notwendigkeit handelt, da das Dekret nur unter der Bedingung dieses Wesens Gottes notwendig ist. Im folgenden Fazit argumentiere ich dafür, dass diese hypothetische Notwendigkeit allerdings eine ‚notwendige' Notwendigkeit ist, wenn die Hypothese selbst absolut notwendig bzw. notwendig notwendig ist.

[464] Da libertarische Konzepte letztlich eine Fremdbestimmung durch ein indeterministisches Element voraussetzen, kann Gott – wenn er frei ist – nur auf kompatibilistische Weise frei sein; s. o. Abschnitt 1.3, S. 190.

[465] S. o. S. 197.

auch hätte nicht notwendig sein können. Etwas, das hypothetisch notwendig ist, verdankt seine Notwendigkeit traditionell gesprochen einer Voraussetzung, einer Hypothese.[466] Deshalb ist es hier möglich zu sagen, dass es auch hätte nicht notwendig sein können – nämlich wenn die Voraussetzung nicht gegeben wäre. Genau betrachtet wird diesen Kategorien fälschlicherweise noch eine weitere Unterscheidung gleichgesetzt: nämlich die zwischen einer ‚notwendigen Notwendigkeit'[467] und einer ‚kontingenten Notwendigkeit'[468]. Dabei wird die absolute Notwendigkeit implizit als notwendige Notwendigkeit charakterisiert, während die hypothetische Notwendigkeit für gewöhnlich implizit als kontingente Notwendigkeit verstanden wird.[469] So sieht beispielsweise Leydecker die hypothetisch notwendigen Elemente des Dekrets absolut betrachtet als kontingent und damit als lediglich kontingent notwendig an: Hätte Gott ein anderes Dekret beschlossen, wären andere Dinge notwendig.

Während nun nichts dagegen spricht, eine absolute Notwendigkeit als not-

[466] Für eine ausführliche Darstellung und Diskussion der Modalkategorien bei Leydecker s. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3, S. 72.

[467] Etwas ist genau dann notwendig notwendig, wenn es notwendig ist und es nicht möglich ist, dass es nicht notwendig ist.

[468] Etwas ist genau dann kontingent notwendig, wenn es notwendig ist und es möglich ist, dass es nicht notwendig ist.

[469] Diese implizite Gleichsetzung scheint die Ursache dafür zu sein, dass in der Problemgeschichte teilweise konfus über Notwendigkeit und Kontingenz geurteilt wurde. Als Beispiel sei Leibniz' Abwehr der Aussage erwähnt, die Welt sei notwendig; vgl. Leibniz, Confessio philosophi (wie Anm. 460), S. 62ff.: Leibniz trägt hier über handschriftliche Zusätze noch den Begriff „*per se* necessarium" (a. a. O., S. 64; kursiv durch den Autor) ein; vgl. a. a. O., S. 66:

„Quare errant quicunque (absolute id est per se) impossibile pronuntiant, quicquid nec fuit, nec est, nec erit."	Daher irren sich, die als (absolut, d. h. an sich) unmöglich erklären, was nicht war, nicht ist oder nicht sein wird.

(Übersetzung angelehnt an O. Saame; vgl. a. a. O., S. 67). Wobei es sich bei „(absolute id est per se)" wieder um eine handschriftliche Ergänzung durch Leibniz handelt.
Damit ist nun entweder die ursprüngliche Frage nicht beantwortet, denn es geht nicht darum, ob die Welt *an sich* notwendig ist, d. h. etwas ist, das „den Grund seiner Existenz und seiner Wahrheit in sich trägt" (ebd.), oder Leibniz setzt in unzulässiger Weise die Begriffe ‚notwendig' und ‚an sich notwendig' gleich. Da Leibniz' Philosoph die Frage als beantwortet betrachtet, liegt wohl eine Äquivokation vor. In gleicher Weise definiert Leibniz auch den Begriff ‚kontingent' als ‚etwas, das aus etwas Anderem hervorgeht'; vgl. ebd.. Diese Definition von ‚kontingent' ist nicht deckungsgleich mit der modallogischen Definition als ‚möglich, aber nicht notwendig'.

wendige Notwendigkeit zu betrachten, lässt sich die zweite implizite Zuweisung – dass eine hypothetische Notwendigkeit nur eine kontingente Notwendigkeit sei – aufgrund des bisher Gesagten nicht halten: Wenn Gott mit notwendiger Notwendigkeit so existiert, wie er ist, und die Folge von Gottes Sein über das Dekret hin zu den menschlichen Taten ebenfalls notwendig notwendig ist, dann ist auch die hypothetische Notwendigkeit des Dekrets und der menschlichen Taten eine notwendige Notwendigkeit. Es besteht dann nämlich nicht die Möglichkeit, dass sie auch hätten nicht notwendig sein können. Dazu müsste Gott nämlich nicht oder mit einem anderen Wesen existieren, was aber notwendig unmöglich ist, da er absolut notwendig mit diesem Wesen existiert. Im Falle eines mit notwendiger Notwendigkeit existierenden Gottes aus dem Dinge mit hypothetischer Notwendigkeit folgen (allerdings auf notwendig notwendige Weise) gibt es also einen Unterschied zwischen ‚hypothetischer' Notwendigkeit und ‚kontingenter' Notwendigkeit.

Eine andere Welt setzt einen anderen Schöpfer voraus. Wenn dieser Schöpfer aber absolut notwendig ist, kann es absolut betrachtet keinen anderen Schöpfer geben. Wenn dieser Schöpfer absolut betrachtet notwendig ist, kann es also absolut betrachtet keine andere Welt geben.[470] Dann ist die Welt folglich auch absolut betrachtet nicht kontingent in dem Sinne, dass es auch eine andere hätte geben können.[471] In diesem Sinn impliziert die Notwendigkeit der Folge unter den Voraussetzungen einer reformierten Vorsehungslehre die Notwendigkeit des Folgenden als notwendige Notwendigkeit.

Mit Blick auf die menschlichen Taten im Rahmen einer Vorsehungslehre,

[470] ‚Welt' wird hier im leibniz'schen Sinne verstanden, d.h. als Menge aller Dinge, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben – Leibniz bezeichnet diese Dinge als ‚kontingent'. Davon zu unterscheiden ist der Gebrauch von ‚Welt' als logisch mögliche Welt; s. u. Kapitel II, Abschnitt 3, S. 253, hier besonders S. 254f. Es sind sehr wohl mehrere Welten im Sinne Leibniz' möglich in dem Sinne, dass ihre Beschreibung keinen logischen Widerspruch enthält. Wenn es nun aber absolut betrachtet notwendig ist, dass Gott als der existiert, der er ist, und wenn die Wahl dieser Welt sich notwendig (wenn auch mit moralischer Notwendigkeit – dennoch ja notwendig), dann ist es auf keine Weise möglich, dass eine andere Welt im Sinne Leibniz' geschaffen wird.

[471] Die Welt ist nach wie vor kontingent im leibniz'schen Sinn, dass sie den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst trägt. Daraus folgt aber wie gezeigt keine modallogische Kontingenz der Welt in dem Sinn.

wie Leydecker sie vertritt, lässt sich daher abschließend festhalten, dass es notwendig unmöglich ist, dass sie nicht geschehen. Der Versuch Leydeckers, die menschliche Freiheit über modallogische Überlegungen zu verteidigen, kann also als gescheitert betrachtet werden.[472]

Die Formel $(\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q)) \rightarrow \Box q$ hat sich als gültig erwiesen. Das hat zur Folge, dass wenn man dem Sein Gottes oder dem ersten Weltzustand und den Naturgesetzen eine notwendige Notwendigkeit zuspricht, diese auch den menschlichen Taten zugesprochen werden muss. Es gibt also keine Möglichkeit, dem Konsequenzargument durch Einschränkung der Notwendigkeit menschlicher Taten zu entgehen.

2.3. Widerlegung des Konsequenzarguments

Wenn nun die Formel $(\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q)) \rightarrow \Box q$ als gültig anzusehen ist, dann kann es nur einen Grund geben, dass Regel β bisweilen ungültig ist, nämlich: Regel α ist ungültig.[473] Oder genauer gesagt: Die Gültigkeit der Regel α hängt von der Interpretation des ‚N'-Operators und der jeweiligen Proposition ab, auf die sie angewendet wird.

Auch wenn der Regel β in der Diskussion Aufmerksamkeit geschenkt wird,

---

[472] Auch Hermanni sieht alternative Handlungsmöglichkeiten dann als in ausreichendem Maß für Verantwortlichkeit gegeben an, wenn die „*logische* Möglichkeit [besteht], anders zu handeln oder das Handeln zu unterlassen"; Hermanni, Luthers Lehre (wie Anm. 155), S. 45 (kursiv im Original). Die tatsächlichen Handlungen seien, wie bei Leydecker und Leibniz kontingent notwendig, d. h. sie seien „nur durch vorausliegende Gründe oder Ursachen notwendig, an sich betrachtet aber [...] kontingent"; a. a. O., S. 44f. Hier geht es nicht um die Frage, ob die Notwendigkeit eine notwendige ist oder nicht, sondern woher etwas notwendig ist: aus sich selbst oder aus anderem. Für sich betrachtet hilft diese Unterscheidung nicht viel, denn schon Luther hat festgestellt, dass die Handlungen damit zwar nicht Gott sind, aber dennoch notwendigerweise geschehen; vgl. Luther, De servo (wie Anm. 1), S. 617, Z. 2–12.
Der Schwerpunkt in Hermannis Argumentation scheint auch eher auf dem Gedanken zu liegen, dass alternative Handlungsmöglichkeiten, *für sich* betrachtet, keinen logischen Widerspruch beinhalten, d. h. vorstellbar sind und in einer Wahl im Bewusstsein betrachtet werden können. Wie sich die Dinge aber im Bewusstsein der Akteur*innen darstellen, ist dasjenige, was für die Freiheit ihres Willens relevant ist; s. u. Abschnitt 6, S. 232.

[473] Das ergibt sich aus der Beobachtung, dass man zur Regel β kommt, wenn man die modallogischen Notwendigkeitsoperatoren in der Formel $(\Box p \wedge \Box(p \rightarrow q)) \rightarrow \Box q$ unter Verwendung der Regel α durch den ‚N'-Operator ersetzt.

so scheint bei genauerem Hinblick Regel α die Hauptarbeit im Konsequenzargument zu leisten. An dieser Stelle geschieht es nämlich, dass ein relativ klar verständlicher Operator der modal-logischen Ebene in einen Satz-Operator auf semantischer Ebene überführt wird. Oder anders gesagt: Hier wird eine weltanschauliche Konsequenz aus einer modal-logischen Aussage gezogen. Es mutet seltsam an, dass dieser Schritt so wenig beachtet wird und scheinbar fraglos akzeptiert wird.[474] Inwagen zufolge impliziert die modal-logische Notwendigkeit einer Proposition, dass niemand jemals eine Wahl hat bezüglich des Wahrheitsgehalts dieser Proposition. Handelt es sich bei dieser Proposition um eine Proposition, die eine Tat einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt zum Gegenstand hat, dann wird der behauptete Zusammenhang relevant für die Frage nach der Willensfreiheit. Dann behauptet das Konsequenzargument nämlich, dass diese Person keine Wahl hatte mit Blick auf diese Tat zu diesem Zeitpunkt. Es wird gefolgert, dass Handlungen in einer deterministischen Welt nur unfrei sein können.

Angenommen also eine beliebige Person, sagen wir Hugo, tanzt zum Zeitpunkt t mit Sandra. Wenn es sich um eine determinierte Welt handelt und Regel α gilt, dann hatten nach Inwagens Auffassung weder Hugo noch Sandra jemals eine Wahl hinsichtlich des Wahrheitsgehaltes der logisch notwendigen Proposition, dass sie zum Zeitpunkt t miteinander tanzen. Das ist offensichtlich falsch. Angenommen nämlich Hugo und Sandra sind nicht allein, sondern auch Alfons und Berta sind auf dem Ball. Nehmen wir weiter an, dass Hugo vor dem Zeitpunkt t noch nicht weiß, ob er mit Sandra, Alfons oder mit Berta tanzen wird, und nehmen wir an, dass diese drei alternativen Handlungen sich ihm als möglich darstellen. In einer solchen Situation steht außer Frage, dass Hugo tatsächlich vor der Wahl steht, mit wem er tanzt. Nur weil seine Entscheidung in einer deterministischen Welt notwendig aus einem beliebigen Weltzustand und den Gesetzmäßigkeiten folgt, ist diese Entscheidung noch lange nicht

[474] So beteuert z. B. C. Jäger in seinem Plädoyer für das Konsequenzargument mehrfach, Regel α sei „sakrosankt“; Jäger, C., Drei Konsequenzargumente für eine inkompatibilistische Theorie moralischer Verantwortung. Peter Rohs zum siebzigsten Geburtstag am 11.01.2006, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006), S. 504–527, hier S. 509, 512.

überflüssig oder seine Wahl nicht vorhanden. Selbst wenn die Proposition „Hugo tanzt zum Zeitpunkt t mit Sandra“ im Determinismus logisch notwendig ist, folgt daraus also nicht, dass Hugo keine Wahl hat, ob und mit wem er zum Zeitpunkt t tanzt. Da der Wahrheitsgehalt dieser Proposition von seiner Wahl abhängt, lässt sich also nicht sagen, dass er keine Wahl hat mit Blick auf den Wahrheitsgehalt dieser notwendigen Proposition. Die Regel α ist in der vorliegenden Formulierung also falsch mit Blick auf jede Handlung, der eine Wahl durch die handelnde Person vorausgeht. Mit Blick auf jede Handlung also, die das Konsequenzargument in einer deterministischen Welt als unfrei darstellen sollte.

Wie kommt es nun, dass Regel α dennoch so wenig Widerspruch findet? Das mag daran liegen, dass an prominenter Stelle im Argument Np wahr ist, wenn es sich um eine deterministische Welt handelt: nämlich mit Blick auf die Vergangenheit vor der Geburt einer handelnden Person und mit Blick auf die Naturgesetze. Der Grund dafür, dass der ‚N‘-Operator auf die Vergangenheit vor der Geburt einer handelnden Person (NP_0) und auf die Naturgesetze (NL) angewandt werden kann, ist allerdings nicht in deren logischer Notwendigkeit zu suchen, sondern darin, dass die Person nie vor einer Wahl stand mit Blick auf die betreffende Vergangenheit und die Naturgesetze. NP_0 und NL wären auch dann wahr, wenn P_0 und L nicht notwendig wären. Die Notwendigkeit dieser Aussagen hat also nichts zu tun mit der Gültigkeit des ‚N‘-Operators mit Blick auf diese Aussagen. Dass niemand eine Wahl hat bezüglich des Wahrheitsgehalts logisch notwendiger Propositionen gilt also nur für manche logisch notwendige Propositionen, wie beispielsweise den Satz vom Widerspruch und dergleichen.

Beim Determinismus sind alle Weltzustände aus einem beliebigen Weltzustand und den Gesetzmäßigkeiten ableitbar. Damit gibt es (zumindest hinsichtlich unserer Welt) eine Vielzahl an logisch notwendigen Propositionen P, die sich auf menschliche Handlungen beziehen. Während nun also (1)[475] richtig ist, mit Blick auf eine physisch determinierte Welt, ist (3) falsch, sofern

[475] S. o. S. 193, Abschnitt 2.1.

es sich bei P um eine Proposition handelt, deren Wahrheitsgehalt sich faktisch der Handlung einer Person verdankt.[476] Die Formulierung des ‚N'-Operators muss – damit das Konsequenzargument gültig ist – nämlich so gewählt werden, dass er Freiheit ausschließt, wenn man ihn auf menschliche Handlungen anwendet. Die Behauptung, dass dieser ‚N'-Operator auf jede logisch notwendige Proposition angewandt werden kann, – also die Regel α – ist nun ein inkompatibilistisches Vorurteil. Beim Determinismus folgen die Weltzustände, und damit die menschlichen Taten, durchaus mit logischer Notwendigkeit aus dem ersten Weltzustand und den Naturgesetzen. Mit Blick auf diese Taten dann aber die Freiheit abzustreiten, ignoriert die Tatsache, dass der Mensch selbst sehr wohl eine Rolle spielt mit Blick auf das Zustandekommen dieser Taten, eine Wahl hat mit Blick auf diese Taten und diese Taten geschehen, weil der Mensch sie tut – es also mit Blick auf seine Taten nicht egal sein kann, was er tut.

Mit der Regel α nimmt Inwagen die Konklusion seines Arguments, dass es auf dem Hintergrund des Determinismus keine freien Handlungen geben kann, in seine Voraussetzung auf. Unabhängig von der konkreten Formulierung von Regel α – solange diese Freiheit ausschließt – wäre sie nämlich nur dann uneingeschränkt gültig, wenn eine notwendig geschehende Handlung nicht frei sein könnte. Es handelt sich bei dem Konsequenzargument also um einen Zirkelschluss.

---

[476] Analog gilt dies mit Blick auf andere Interpretationen des ‚N'-Operators, wie z. B. die Definition von Speak; Speak, Consequence Argument (wie Anm. 447), S. 117:

„[N]o matter what you do (among the things that you are able to do), p."	Egal was man tut (von den Dingen, die man tun kann), p [ist wahr].

Speak folgt hier der Definition von M. Huemer; vgl. Huemer, M., Van Inwagen's Consequence Argument, in: The Philosophical Review 109 (2000), S. 525–544, hier S. 538ff.

Wenn allerdings p die Proposition ist: „Hugo tanzt zum Zeitpunkt t mit Sandra.", dann ist deren Wahrheitsgehalt nicht unabhängig von dem, was Hugo tut. Tanzt er nicht mit Sandra, dann ist p falsch. An dieser Stelle scheint natürlich strittig, ob ‚nicht mit Sandra tanzen' zu den Dingen gehört, die Hugo tun kann, wenn der Determinismus gilt. Allerdings setzt diese Formulierung des ‚N'-Operators eine Mehrzahl an Handlungsalternativen voraus – einmal wird von „things" im Plural gesprochen und einmal wäre es auch völlig absurd zu sagen: „Egal was man tut von der einen einzigen Sache, die man tun kann." Damit diese Formulierung des ‚N'-Operators im Konsequenzargument verwendet werden kann, muss sie Handlungsalternativen in einer Weise verstehen, die mit dem Determinismus kompatibel ist.

Die Regel α setzt zudem eine inkompatibilistische Fehleinschätzung voraus. Inkompatibilist*innen machen nämlich den Indeterminismus zur Voraussetzung der Fähigkeit, anders zu handeln. Wenn man die Fähigkeit, anders zu handeln, allerdings so begreift, ergeben sich aber schwerwiegende Konsequenzen. So begriffen hätten Akteur*innen im Determinismus nicht die Fähigkeit, anders zu handeln als sie es tatsächlich tun. Man kann nun aber nicht wissen, ob der Determinismus gilt oder nicht. Folglich könnte man auch nie wissen, ob man in einer Situation anders handeln kann, als man es wird. Wenn man nun vor der Wahl zwischen a, b und c steht und nicht weiß, welche Wahl man treffen wird, dann kann man auch nicht wissen, welche dieser Optionen man tatsächlich tun kann – im Sinne der Inkompatibilist*innen. Angenommen nämlich, es gilt der Determinismus und die Entscheidung wird zu Gunsten von c erfolgen. Dann *kann* man – nach der inkompatibilistischen Interpretation von ‚können' – weder a noch b tun, sondern nur c. Da man nicht weiß, ob der Determinismus gilt oder nicht, können Inkompatibilist*innen nie wissen, was sie überhaupt können oder nicht. Wissen könnten sie es nur, wenn sie entweder wüssten, dass der Indeterminismus wahr ist, oder wenn sie wüssten, dass der Determinismus wahr ist und wie sie sich entscheiden werden. Wissen darum, was sie in einer konkreten Situation können, gibt es für Inkompatibilist*innen konsequenterweise also nur im Nachhinein. So werden sie morgens nicht wissen, ob sie überhaupt aus dem Bett aufstehen können oder ob sie überhaupt liegen bleiben können. Sie können nur – gesetzt den Fall sie sind aufgestanden – wissen, dass sie wohl aufstehen konnten. Sie können aber nicht einmal wissen, ob sie auch hätten liegenbleiben können. Ein solches Verständnis von ‚können' läuft jedem Sprachgebrauch zuwider. Regel α gibt also nicht nur ein inkompatibilistisches Vorurteil wieder, sondern setzt noch dazu ein sehr fragwürdiges Verständnis von ‚können' voraus.

Mit dem Scheitern des Konsequenzarguments hat sich der stärkste Ausdruck der inkompatibilistischen Intuition als ungültig erwiesen. Es lässt sich daher die Frage stellen, ob es überhaupt noch Gründe dafür gibt, den Kompatibilismus abzulehnen.

3. Kompatibilistische Entwürfe alternativer Handlungsmöglichkeiten

Die vorausgehenden Überlegungen ergaben, dass die Rede von einer Vorsehung Gottes, welche den gesamten Weltverlauf bis ins Detail bestimmt und festlegt, zur Folge hat, dass eben dieser Weltverlauf entweder als absolut notwendig zu betrachten ist – wo Gottes Freiheit als kompatibilistische verstanden wird – oder zumindest als hypothetisch notwendig – wo Gott als libertarisch frei aufgefasst wird. Vor dem Hintergrund von Gottes Dekret über den künftigen Weltverlauf ist es in jedem Fall unmöglich, dass dieser anders von Statten gehen wird als vorherbestimmt.

Es liegt damit eine Form von Determinismus vor: Durch einen Weltzustand sind alle andere Weltzustände festgelegt. Denn schon vor der Zeit gilt, dass Gottes Dekret diesen besonderen Inhalt hat und dass dieses Dekret sich vollzieht. Dieser Determinismus ist nicht notwendigerweise identisch mit einem physischen Determinismus, bei dem durch die physische Verfasstheit der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt und durch die Verfasstheit der Naturgesetze auch alle folgenden Weltzustände festgelegt wären. Im Rahmen eines gewissermaßen theologischen Determinismus, der auf Gottes Dekret zurückzuführen ist, wäre auch ein Eingreifen Gottes in den Weltverlauf denkbar, das heißt ein Handeln Gottes, durch welches die weitere Entwicklung der Welt sich von der Entwicklung unterscheidet, die stattgefunden hätte, hätte Gott nicht gehandelt – traditionell gesprochen eine *providentia extraordinaria*.[477]

Wenn der Determinismus gilt, ist bei einem konkreten Ausgangszustand der Welt und bei konkreten Naturgesetzen nur ein Weltverlauf möglich. Es ist damit an keiner Stelle des Weltverlaufs möglich, dass die Welt sich anders entwickelt, als sie es tun wird. Es gibt keine Alternativen zur tatsächlichen Zu-

[477] Im Rahmen der *divine action debate* wurde gegen die Vorstellung eines Eingreifens Gottes in den natürlichen Verlauf der Welt der Einwand geäußert, es würde Gottes Vollkommenheit widersprechen, wenn die von ihm eingesetzte Ordnung ein solches Eingreifen Gottes zu irgendeiner Zeit erfordern würde; s. o. S. 17, Anm. 25. Die Vollkommenheit Gottes zeigt sich allerdings darin, dass der gesamte Weltverlauf der bestmögliche ist; s. u. Kapitel II, Abschnitt 3, S. 253. Eine Vollkommenheit der eingesetzten Ordnung, in dem Sinn in dem ihn der Einwand fordert, ist daher nicht notwendig. Vgl. dazu auch Plantinga, Intervention (wie Anm. 22).

kunft. Damit ist es auch nicht möglich, dass ein Mensch anders handeln wird, als er es tun wird. Damit scheinen alternative Handlungsmöglichkeiten ausgeschlossen zu sein. Zu sagen, ein Mensch entscheide sich frei für eine bestimmte Handlung, wenn es überhaupt keine Alternativen zu dieser Handlung gibt, zwischen denen er wählen könnte, läuft in höchstem Maße der Intuition zuwider. Alternative Handlungsmöglichkeiten scheinen eine notwendige Bedingung für Willensfreiheit zu sein. Wenn nun aber das Vorhandensein von alternativen Handlungsmöglichkeiten eine notwendige Bedingung für Willensfreiheit wäre und wenn beim Determinismus keine Handlungsalternativen möglich wären, dann wäre auch Willensfreiheit nicht möglich, wenn der Determinismus gelten würde.

Leydecker versuchte dieses Argument mit der Rede von der hypothetischen Notwendigkeit zu entkräften: Da der Weltverlauf nur hypothetisch notwendig ist, sind – absolut, also losgelöst vom Dekret, betrachtet – Handlungsalternativen sehr wohl möglich. Weil das Dekret ein anderes sein könnte, könnte auch eine alternative Handlung wirklich sein. Diese Verteidigungsstrategie steht vor zwei Problemen. Einmal verliert sie ihren Boden, wenn man zu dem Schluss kommt, dass Gott nicht auf libertarische Weise frei sein kann. Denn dann ist der Weltverlauf nicht nur kontingent notwendig, sondern notwendig notwendig.[478] Das zweite Problem besteht darin, dass das Dekret nun einmal besteht. Eine alternative Handlung wäre nur möglich, wenn das Dekret anders lauten würde. Aber auch auf dem Hintergrund eines anderen Dekrets wäre nur die eine alternative Handlung möglich und nicht mehr. Vor dem Hintergrund eines Dekrets ist nur eine Handlung möglich. Da es aber nur ein Dekret geben kann und nicht mehrere, kann auch nur eine Handlung möglich sein. Innerhalb eines solchen Weltverlaufes gibt es deshalb nie mehrere mögliche Handlungsalternativen.

Wenn es keine alternativen Handlungsmöglichkeiten gibt, stellt sich die Frage, ob oder inwiefern man davon sprechen kann, dass man auch anders handeln könnte als man es tut.

[478] S. o. Abschnitt 2.2.3, S. 200.

3.1. ‚Anders-handeln-Können' in der konditionalen Analyse

Die Diskussion um alternative Handlungsmöglichkeiten dreht sich nicht nur um den modalen Status von Handlungsalternativen beim Determinismus oder um die Notwendigkeit von alternativen Handlungsmöglichkeiten für moralische Verantwortung und Freiheit. Wo das Prinzip der alternativen Handlungsmöglichkeiten als ‚hätte anders handeln können' verstanden wird, steht die Frage nach der Fähigkeit beziehungsweise dem Vermögen des Menschen so oder anders zu handeln im Vordergrund. Kompatibilisten stehen dabei vor der Herausforderung, einen Begriff von ‚Fähigkeit' oder ‚Vermögen' zu entwickeln, der mit der Unmöglichkeit alternativer Handlungen beim Determinismus kompatibel ist.

Die traditionelle Lösung stellt die sogenannte ‚konditionale Analyse' des Begriffs der Fähigkeit dar. Nach der konditionalen Analyse hat jemand in einer bestimmten Situation genau dann die Fähigkeit zum Akt A, wenn folgender Konditional erfüllt ist: Wenn eine Person in einer bestimmten Situation versucht A zu tun, dann tut sie A.[479]

Die konditionale Analyse sieht sich vielen Vorwürfen ausgesetzt. Das verbreitetste und anerkannteste Argument gegen die Geeignetheit der konditionalen Analyse, Akteur*innen Fähigkeiten zuzuschreiben, beruht darauf, dass der Konditional auch wahr sein kann, ohne dass die Akteur*innen das Antezedens verwirklichen kann. Anders gesagt: Es gibt Fälle, in denen von Akteur*innen gesagt werden kann, dass sie A tun würden, wenn sie versuchen würden A zu tun – in denen die Akteur*innen aber gar nicht erst versuchen können A zu tun. Als Beispiele werden oft Neurosen oder Koma-Patienten angeführt.

Die Koma-Patientin Betty zum Beispiel würde Frühstück essen, wenn sie es versuchen würde. Denn wenn sie es versuchen würde, wäre sie nicht im

[479] Vgl. Fara, M., Masked Abilities and Compatibilism, in: Mind 117 (2008), S. 843–865, hier S. 850:

„**The Conditional Analysis:** An agent has the ability to A in circumstances C if and only if she would A if she were to try, in circumstances C, to A."
(Hervorherbungen im Original).

Die konditionale Analyse: Eine Person hat genau dann die Fähigkeit zu A unter den Umständen C, wenn sie A tun würde, wenn sie unter den Umständen C versuchen würde A zu tun.

Koma. Nach der konditionalen Analyse hätte sie selbst im Koma die Fähigkeit Frühstück zu essen. Dennoch wäre es nach Inwagen und anderen Unsinn, ihr im Koma die Fähigkeit Frühstück zu essen zuzusprechen, da sie das in diesem Zustand nicht einmal versuchen kann.[480]

Dieses und andere, ähnlich gelagerte Beispiele zeigen, dass die konditionale Analyse des Begriffs ‚Fähigkeit' nicht immer die richtigen Ergebnisse erzielt. Gerade mit Blick auf das Anders-handeln-Können im Determinismus ist sie daher äußerst problematisch, da es hier unmöglich ist, dass das Antezedens eintritt und die Person versucht, anders zu handeln.

3.2. Anders-handeln-Können als dispositionale Eigenschaft

Aufgrund der hohen Problematik der konditionalen Analyse ist in jüngerer Zeit die dispositionale Analyse von ‚Fähigkeit' in den Mittelpunkt gerückt. Unter einer Disposition versteht man in der philosophischen Debatte um diesen Begriff gewissermaßen die Neigung einer Sache, unter bestimmten Umständen eine bestimmte Manifestation zu zeigen.[481] So hat eine Vase beispielsweise dann die Disposition zu zerbrechen, wenn sie zerbricht, sollte sie auf dem Boden aufschlagen. In diesem Fall besteht die Manifestation der Disposition in dem Zerbrechen der Vase. Die bestimmten Umstände oder Stimulusbedingungen sind das Aufschlagen auf dem Boden aus einer bestimmten Mindesthöhe.

Das Besondere bei Dispositionen ist, dass die Manifestation nun nicht immer eintreten muss, wenn die Stimulusbedingungen erfüllt sind. Die Vase könnte etwa mit Verpackungsmaterial geschützt sein, sodass sie den Aufschlag übersteht, ohne zu zerbrechen.[482] In der aktuellen Debatte um Dispositionen wird dabei von Maskierung gesprochen, das heißt, die Manifestation der Disposition wird maskiert oder verborgen.

Diese weithin anerkannte Eigenschaft von Dispositionen will zum Beispiel

[480] Vgl. Inwagen, Essay (wie Anm. 446), S. 119; Fara, Masked Abilities (wie Anm. 479), S. 851.

[481] Vgl. z. B. a. a. O., S. 843.

[482] Vgl. Johnston, M., How to Speak of the Colors, in: Philosophical Studies 68 (1992), S. 221–263, hier S. 233.

Fara für die Definition von ‚Fähigkeit' nutzbar machen. Wenn nämlich die Manifestation einer Disposition nicht immer eintreten muss, wenn die Stimulusbedingungen erfüllt sind – ohne dass die Sache die Disposition verlieren würde –, dann könnte eventuell auch die Verwirklichung einer Fähigkeit ausbleiben, ohne dass man die Fähigkeit verlieren würde. Im Unterschied zur konditionalen Analyse definiert Fara daher ‚Fähigkeit' wie folgt:

„**The Dispositional Analysis:** An agent has the ability to A in circumstances C if and only if she has the disposition to A when, in circumstances C, she tries to A."[483]

Die dispositionale Analyse: Eine Person hat genau dann die Fähigkeit zu A unter den Umständen C, wenn sie die Disposition zu A hat, wenn sie unter den Umständen C versucht A zu tun.

Da Fara den Begriff der Disposition in seine Definition von ‚Fähigkeit' aufnimmt, ist es in seinem Sprachgebrauch möglich, auch dann von einer Fähigkeit zu sprechen, wenn eine Person mit ihrem Versuch keinen Erfolg hat, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wie eine Disposition, kann nach Fara auch eine Fähigkeit maskiert werden, ohne dass man diese Fähigkeit verlieren würde.[484]

Mit dieser Definition will Fara nun nachweisen, dass Inwagens Regel β – $\mathrm{N}p$, $\mathrm{N}(p \to q) \vdash \mathrm{N}q$[485] falsch ist. Fara interpretiert dabei den ‚N'-Operator wie folgt:

---

[483] Fara, Masked Abilities (wie Anm. 479), S. 848 (Hervorherbungen im Original).

[484] Mit Blick auf Fähigkeit spricht Fara in folgender Weise von Maskierung (Fara, Masked Abilities [wie Anm. 479], S. 848.):

„(Masking) An agent's ability to A in circumstances C is *masked* iff
(*i*) The agent tries to A;
(*ii*) circumstances C obtain;
(*iii*) the agent retains the ability while trying to A; yet
(*iv*) the agent does not succeed in Aing."

(Maskierung) Die Fähigkeit einer Person zu A unter den Umständen C ist genau dann *maskiert*, wenn
(*i*) die Person A versucht;
(*ii*) die Umstände C bestehen;
(*iii*) die Person während des Versuchs die Fähigkeit zu A behält, und dennoch
(*iv*) diese Person es nicht schafft A zu tun.

(Hervorherbungen im Original).

[485] S. o. S. 193.

„$N\alpha$ abbreviates 'α and no one is, or ever has been, able to make it the case that not-α'."[486]

$N\alpha$ steht für ‚α und niemand ist, oder war jemals dazu in der Lage zu machen, dass nicht-α der Fall ist'.

Dann greift er zurück auf ein Beispiel von John L. Austin:[487] Eine erfahrene Golferin steht vor einem einfachen Putt. Sie hat die Fähigkeit, diesen Putt zu machen. Nun kommt allerdings ein plötzlicher Windstoß auf, der den Golfball von seiner Bahn abbringt und dafür sorgt, dass die Golferin mit ihrem Versuch, den Putt zu machen, keinen Erfolg hat. Fara wendet Regel β nun wie folgt auf das Beispiel an: p ist für ihn die Aussage „Ein plötzlicher Windstoß kommt auf." und q steht für „Die Golferin verfehlt das Loch." Nach Regel β wäre die Aussage wahr, dass die Golferin das Loch verfehlt und nicht die Fähigkeit besitzt oder jemals besessen hat, das Loch zu treffen. Dieses Ergebnis der Regel β sei allerdings falsch, wenn man die dispositionale Analyse zugrunde legt. Hier behalte die Golferin die Fähigkeit, den Putt zu machen. Diese Fähigkeit werde durch den plötzlichen Windstoß lediglich maskiert. Regel β sei daher in diesem Fall ungültig, was zeige, dass sie nicht allgemeingültig sei. Daher kann auch das Konsequenzargument in den Augen Faras nicht (allgemein) gültig sein.[488]

Faras Argument gegen Regel β und damit gegen das Konsequenzargument

[486] Fara, Masked Abilities (wie Anm. 479), S. 862 (kursiv im Original).

[487] Vgl. Austin, Philosophical Papers (wie Anm. 436), S. 166, Anm. 1.

[488] Vgl. Fara, Masked Abilities (wie Anm. 479), S. 862f.:

„Principle (β) is in general false because of the possibility of masked abilities. Masking conditions for an ability are conditions which, if they were to obtain, would prevent the ability from being exercised, a fact which typically no one is able to do anything about. In those cases where no one has the ability to prevent the masking conditions from obtaining, therefore, principle (β) will have a false instance. And if principle (β) is false, then the master argument for incompatibilism is unsound. The dispositional analysis of abilities has rescued compatibilism."

Prinzip (β) ist im Allgemeinen falsch wegen der Möglichkeit maskierter Fähigkeiten. Maskierende Bedingungen für eine Fähigkeit sind Bedingungen, die – wenn sie bestehen – die Fähigkeit daran hindern würden, ausgeübt zu werden. Ein Umstand, an dem normalerweise niemand etwas ändern kann. In diesen Fällen, in denen niemand die Fähigkeit hat, maskierende Bedingungen zu verhindern, erweist sich Prinzip (β) als falsch. Und wenn Prinzip (β) falsch ist, dann ist das Hauptargument für den Inkompatibilismus ungültig. Die dispositionale Analyse hat den Kompatibilismus gerettet.

beruht allerdings auf einer Voraussetzung, die Fara selbst an anderer Stelle ablehnt. Nämlich, dass einem Ding eine Disposition zugesprochen werden kann, deren Stimulusbedingungen unmöglich eintreten können.

In der Frage nach dem Unterschied zwischen der konditionalen und der dispositionalen Analyse von ‚Fähigkeit' führt Fara das Beispiel von Alice an. Alice leidet unter einer so starken Arachnophobie, dass sie unmöglich versuchen kann, eine Spinne aufzuheben. Die konditionale Analyse spreche nun Alice die Fähigkeit zu, eine Spinne aufzuheben. Denn würde sie es versuchen, hätte sie Erfolg damit – immerhin ist sie genauso geschickt und stark wie jeder andere. Dieses Urteil der konditionalen Analyse ist Fara zufolge offenkundig falsch. Die dispositionale Analyse komme dagegen zum richtigen Ergebnis. Ihr zufolge komme Alice nicht die Fähigkeit zu, eine Spinne aufzuheben. Der Grund sei in der Unmöglichkeit der Stimulusbedingungen gegeben.[489]

Fara selbst geht davon aus, dass es unmöglich ist, dass in einer deterministischen Welt sich Akteur*innen anders verhalten, als sie es tun. Damit ist es aber auch unmöglich, dass die Bedingung für die Disposition, anders zu handeln, erfüllt wird. Schließlich stellt nach Faras Definition von ‚Fähigkeit' der Versuch, anders zu handeln, die Stimulusbedingung für die Disposition dar. Wenn es unmöglich ist, dass Akteur*innen in einer deterministischen Welt versuchen, anders zu handeln, und wenn die Zusprechung einer Disposition mit unmöglichen Stimulusbedingungen falsch ist, dann haben Akteur*innen in einer deterministischen Welt auch nach Faras dispositionalen Definition nicht die Fähigkeit anders zu handeln.

Faras Kritik an der Regel β und am Konsequenzargument setzt voraus, dass Akteur*innen Dispositionen zugeschrieben werden können, deren Manifestation Bedingungen voraussetzt, die unmöglich eintreten können. Wer wie Fara diese

[489] Vgl. Fara, Masked Abilities (wie Anm. 479), S. 852f.:
„Ascriptions of dispositions with impossible antecedents are not true, and so compulsives like Alice [...] are not disposed to behave in *any* way in situations that, because of the circumstances they find themselves in, cannot obtain."
(kursiv im Original).
Zusprechungen von Dispositionen mit unmöglichen Voraussetzungen sind nicht wahr. Und so haben Zwanghafte wie Alice [...] überhaupt keine Disposition sich in *irgendeiner* Art zu verhalten in Situationen, die aufgrund ihrer Umstände nicht eintreten können.

Voraussetzung ablehnt, wird auch seine Kritik am Konsequenzargument nicht nachvollziehen können.

Es zeigt sich hier ein Dilemma: Wenn man wie in der dispositionalen Analyse von ‚Fähigkeit, anders zu handeln,' die Möglichkeit der Bedingungen für alternatives Handeln voraussetzt, dann muss man zu dem Schluss kommen, dass man im Determinismus nicht die Fähigkeit hat, anders zu handeln. Wenn man allerdings wie in der konditionalen Analyse auch unmögliche Bedingungen akzeptiert, dann kommt man in etwa mit Blick auf Koma-Patienten zu falschen Urteilen. Wenn die Fähigkeit, anders zu handeln, eine Voraussetzung für Willensfreiheit ist, scheinen Kompatibilist*innen vor einem schweren Problem zu stehen.

3.3. Sind Handlungsalternativen überhaupt notwendig?

Mit seinem Aufsatz „Alternate Possibilities and Moral Responsibility"[490] hat Harry G. Frankfurt großen Einfluss auf die Debatte um alternative Handlungsmöglichkeiten genommen. Er befasst sich mit dem Prinzip alternativer Möglichkeiten, demzufolge jemand nur dann moralisch verantwortlich gemacht werden kann für seine Tat, wenn er auch hätte anders handeln können.[491] Frankfurt beschäftigt sich mit der Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit. Er vertritt eine semi-kompatibilistische Position, derzufolge Verantwortung und Determinismus miteinander kompatibel sind – unabhängig von der strittigeren Frage, ob dasselbe auch für Freiheit und Determinismus gilt. Sein Argument richtet sich gegen den Inkompatibilismus, der beides unter anderem mit Verweis auf das Prinzip der alternativen Möglichkeiten bestreitet.

Um zu zeigen, dass dieses Prinzip nicht gültig ist, entwirft Frankfurt neben

[490] Frankfurt, Alternate Possibilities (wie Anm. 72).

[491] Das Prinzip alternativer Möglichkeiten stellt seinen Vertreter*innen zufolge eine notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit dar, keine hinreichende; vgl. z. B. Schmechtig, P., ‚Flickers of Freedom' und moralische Verantwortung. Eine deontische Verteidigung des Prinzips der alternativen Möglichkeiten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 63 (2009), S. 76–98, hier S. 81, welcher allerdings in seiner Formulierung des Prinzips alternativer Möglichkeiten über die materiale Implikation einen hinreichenden Zusammenhang skizziert; vgl. a. a. O., S. 76.

anderen ein Szenario[492], in dem ein Beobachter namens Black eingreifen würde, wenn eine handelnde Person namens Jones[493] nicht so handeln würde, wie Black es möchte. Dazu wird Black die Fähigkeit zugeschrieben, genau zu erkennen, wie sich Jones entscheiden wird, und die Handlung herbeizuführen, auf die es Black abgesehen hat. Durch die bloße Gegenwart Blacks habe Jones nun keine Möglichkeit, anders zu handeln als Black es beabsichtige – ohne allerdings, dass sich Jones der Gegenwart Blacks und den damit verbundenen Konsequenzen bewusst wäre.

Gesetzt den Fall, dass Jones sich genau für die Handlung entscheidet, auf die es Black abgesehen hat, ist Jones nach Frankfurt moralische Verantwortlichkeit zuzuschreiben. In diesem Fall nämlich sei Black untätig und es mache für das Zustandekommen von Jones Entscheidung keinen Unterschied, dass Black bei einer anderen Entscheidung eingegriffen hätte. Wenn etwas aber mit Blick auf eine Handlung völlig unerheblich ist, dann ist man nach Frankfurt nicht berechtigt, dieses zu einem Kriterium der Verantwortlichkeit einer Person für ihre Handlung zu erheben.

Frankfurts Argument ist zweigeteilt. In seinem ersten Teil beruht es darauf, dass Jones für sich genommen und unter Absehung von Black als für seine Handlung moralisch verantwortlich betrachtet wird. Hier wird gewissermaßen ein intuitives Urteil vorausgesetzt. Im zweiten Teil stellt Frankfurt dar, dass das Vorhandensein von Black als einem *counterfactual intervener*[494] (kon-

[492] Für die folgenden Ausführungen vgl. Frankfurt, Alternate Possibilities (wie Anm. 72), S. 835f.

[493] Frankfurt selbst nennt ihn Jones_4, da es das vierte Szenario ist, das er entwirft; vgl. a. a. O., S. 835.

[494] Der Begriff geht wohl auf J. M. Fischer zurück; vgl. Fischer, J. M., Responsibility and Control, in: The Journal of Philosophy 79 (1982), S. 24–40, hier S. 29. Mit dieser Formulierung soll betont werden, dass Black zwar unter bestimmten Umständen eingreifen könnte und würde – es aber *de facto* nicht tut (daher *counterfactual*). Dass der *counterfactual intervener* nicht eingreift, ist von fundamentaler Bedeutung: Anders könnte Jones' faktische Entscheidung nicht als *ganz normale Entscheidung* begriffen werden und ihm so auch nicht intuitiv Verantwortung zugesprochen werden. Dieser Hinweis erscheint nötig, da Frankfurt in der theologischen Debatte teilweise falsch verstanden wird.
So wendet K. von Stosch gegen Frankfurt ein, dass ein Mensch nicht als frei begriffen werden kann, wenn z. B. Gott dessen Entscheidung immer ändert; vgl. Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 75: „Sollte Jones wirklich immer zu einer bestimmten Handlung gezwungen

trafaktischer Eingreifer) keinen Unterschied für die Verantwortlichkeit von Jones machen kann – immerhin nimmt dieser in keiner Weise Einfluss auf die Entscheidung von Jones. Dieser Teil ist nicht von einer intuitiven Zustimmung abhängig: Was keinen Einfluss nimmt auf die Entscheidung einer Person, kann auch an ihrer Verantwortlichkeit nichts ändern. Black muss dazu allein durch sein Vorhandensein die Möglichkeit von Handlungsalternativen ausschließen, um zeigen zu können, dass diese unerheblich für Verantwortung sind, da Blacks untätiges Dasein nichts an der Verantwortlichkeit von Jones ändert.

Frankfurts Beispiele haben eine lange Debatte angestoßen. Standardmäßig werden sie dadurch zu entkräften versucht, dass Jones in einem gewissen Sinn doch alternative Handlungsmöglichkeiten zugesprochen werden können beziehungsweise sogar müssen. So beispielsweise die Möglichkeit, die Handlung aus eigenem Antrieb zu begehen, alternativ zu der Möglichkeit, sie aufgrund des Eingreifens von Black zu begehen.[495] Dementsprechend sei Jones tatsächlich

---

werden, wird er sich irgendwann nicht mehr frei für oder gegen diese Handlung entscheiden können.“ Auch mit Blick auf die Theodizee-Problematik verkennt Stosch die Konsequenzen von Frankfurts Beispielen; vgl. Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 75: „Wenn es möglich ist, das Handeln eines Akteurs so zu manipulieren, dass er immer nur die gewünschten Handlungen ausführt, ohne dadurch zugleich dessen Freiheit aufzuheben, fragt sich, warum Gott nicht wie Black handelt und dafür sorgt, dass alle Menschen immer nur Gutes tun. Warum – so müsste man bei Zustimmung zu Frankfurt fragen – hat Gott die Welt nicht so arrangiert, dass alle Freiheitsentscheidungen wie in Frankfurts Beispiel zum Guten hin gewendet werden?“

Frankfurt argumentiert allerdings nicht dafür, dass man menschliche Entscheidungen so manipulieren oder festlegen kann, dass ihre Freiheit nicht aufgehoben wird: Hätte Black eingegriffen, wäre Jones Entscheidung und Handlung nicht frei gewesen. Für den Fall, dass Jones aber *von sich aus* sich so entscheidet, wie Black es möchte, und Black daher *nicht eingreift*, ist Jones für seine Entscheidung verantwortlich – ohne dass eine alternative Handlung möglich gewesen wäre. Wenn daraus die Konsequenz gezogen wird, dass eine kompatibilistische Position möglich ist, dann ist die Konsequenz für die Theodizee-Debatte nicht, dass Gott ständig in die Entscheidungen der Menschen eingreifen könnte, sondern dass er sie so hätte erschaffen können, dass sie sich stets frei für das Gute entscheiden – mithin, dass der erste Teil von J. L. Mackies Einwand gültig ist; s. u. Kapitel II, Abschnitt 2.2, S. 248.

[495] Das sieht bereits Frankfurt; vgl. Frankfurt, Alternate Possibilities (wie Anm. 72), S. 836:

„Of course it is in a way up to him wether he acts on his own or as a result of Black's intervention. [...] But wether he finally acts on his own or as a result of Black's intervention, he performs the same action.“	Natürlich liegt es in gewisser Weise an ihm [sc. Jones], ob er aus eigenem Antrieb oder als Folge von Blacks Eingreifen handelt. [...] Ob er aber letztlich aus eigenem Antrieb oder als Folge von Blacks Eingreifen handelt: Er vollzieht dieselbe Handlung.

Dieser Behauptung Frankfurts, die Handlung von Jones wäre jeweils identisch unabhängig

nur dafür verantwortlich, dass er die Tat aus eigenem Antrieb begangen hat – nicht für die Tat selbst.[496] Um diese inkompatibilistischen Einwände entkräften zu können, müsste man nun entweder Black in die Lage versetzen, auch diese Handlungsmöglichkeiten zu negieren, sollte Jones sie anders nutzen, als von Black beabsichtigt. Das heißt, Black müsste so beschaffen sein, dass er allein durch sein untätiges Vorhandensein auch die Entscheidung von Jones festlegen würde. Denn dann wären auch die vorgeschlagenen Alternativen nicht möglich, ohne dass sich etwas an der Freiheit der Entscheidung von Jones ändern würde – immerhin greift Black ja nicht ein. Das ist mit Blick auf eine libertarische Entscheidung – wenn sie als instantan gedacht wird – aber nicht möglich: Eine notwendige Voraussetzung für Blacks Eingreifen ist nämlich, dass Jones sich anders entscheidet (oder das vorher mit Sicherheit abzusehen ist), als Black es möchte. Da eine solche libertarische Entscheidung aber erst ab dem Moment feststeht, in dem sie getroffen wird – und auch nicht vorhersehbar ist[497] – kann Black erst eingreifen, nachdem Jones eine Entscheidung getroffen hat. Es ist also unmöglich – mit Blick auf eine so verstandene libertarische Entscheidung –, Black so zu konzipieren, dass Jones – auch ohne das Eingreifen

davon, ob er aus eigenem Antrieb oder gezwungenermaßen handelt, hat bereits Inwagen widersprochen: Es könne sich nicht um dieselbe Handlung handeln, wenn sich die Handlungen in entscheidendem Maße unterschiedlichen Ursachen verdanken würden; vgl. Inwagen, Essay (wie Anm. 446), S. 169.

[496] So z. B. Naylor, M. B., Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities, in: Philosophical Studies 46 (1984), S. 249–258, hier S. 257. Auch K. D. Wyma sieht Jones' Verantwortung in ähnlicher Weise darin gegeben, dass er sich auch so hätte entscheiden können, dass er keine Verantwortung gehabt hätte; vgl. Wyma, K. D., Moral Responsibility and Leeway for Action, in: American Philosophical Quarterly 34 (1997), S. 57–70, hier S. 59ff. Ähnlich sieht es M. Otsuka; vgl. Otsuka, M., Incompatibilism and the Avoidability of Blame, in: Ethics 108 (1998), S. 685–701, hier S. 688, 699ff.: Jones hatte die Möglichkeit, sich so zu verhalten, dass ihn keine Schuld trifft, sondern Black. Die Verantwortlichkeit bzw. die Schuld hätte Jones vermieden, wenn er von der Handlung Abstand genommen hätte, sodass Black hätte eingreifen müssen. Auch H. Steward verweist auf diese notwendige Fähigkeit von Akteur*innen, die Handlungen bzw. Entscheidungen zu unterlassen – sonst seien es keine *Handlungen* der Akteur*innen, sondern *Ereignisse*; vgl. Steward, Fairness (wie Anm. 70), S. 65, 83f.

[497] S. u. Kapitel II, Abschnitt 2.1, S. 246. Es ist daher auch nicht möglich, einen allwissenden Gott als gewissermaßen *counterfactual observer* anzunehmen, der durch sein Vorherwissen bereits jede Handlung von Jones festlegen würde, ohne darauf Einfluss zu nehmen.

Blacks – nicht die Möglichkeit hat, sich für oder gegen die von Black gewollte Handlungsalternative zu entscheiden.

Daher bleibt alternativ nur die Möglichkeit, die Relevanz dieser nicht ausschließbaren Handlungsmöglichkeiten mit Blick auf moralische Verantwortlichkeit herunterzuspielen, wenn Frankfurts Beispiele weiterhin die These stützen sollen, dass solche Handlungsalternativen, wie sie der Determinismus ausschließt, relevant sind mit Blick auf Verantwortlichkeit.[498] Es fällt auf, dass die Diskussion damit wieder darüber verläuft, ob Freiheit und Determinismus miteinander kompatibel sind oder genauer: ob Freiheit und Verantwortlichkeit letztlich Handlungsmöglichkeiten von der Art voraussetzen, die es nur im Indeterminismus geben kann.

Frankfurt ist es also nicht gelungen zu zeigen, dass es für Verantwortlichkeit irrelevant ist, ob der Determinismus gilt oder nicht. Ihm ist allerdings gelungen zu zeigen, dass es für Verantwortung unerheblich ist, ob eine Entscheidung auch umgesetzt werden kann oder nicht.[499] Dennoch sind seine Beispiele nicht folgenlos. Sie haben Vertreter*innen von beiden Seiten dahin gebracht, zu erkennen, dass die Diskussion sich mehr der Frage zuwenden sollte, was eine verantwortliche Handlung tatsächlich im Wesen ausmacht.[500]

---

[498] So bezeichnet Fischer die Handlungsmöglichkeiten, die Frankfurts Beispiele nicht ausschließen können, gerne als ledigliche „flickers of freedom“ (z. B. Fischer, J. M., Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism. New Work, in: Kane, R. [Hrsg.], The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 243–265, hier S. 259) und sieht sie als ungeeignet und nicht robust genug an, moralische Verantwortung zu begründen; vgl. ebd.

[499] Die Frage, die Frankfurt behandelt, scheint damit mit der klassischen Fragestellung zusammenzuhängen, die mit der Unterscheidung von *actus elicitus* und *actus imperatus* diskutiert wurde; s. o. S. 94, Anm. 232.

[500] So z. B. die Inkompatibilistin Steward; Steward, Fairness (wie Anm. 70), S. 88:

„It seems to me as though the considerations offered in this paper should encourage a relocation of the current debate over semi-compatibilism, away from the question what fairness demands, and towards the question what agency requires.“

Mir scheint, dass die vorgestellten Überlegungen dazu ermutigen sollten, die Debatte über Semi-Kompatibilismus zu verlagern: Weg von der Frage danach, was Fairness erfordert, und hin zu der Frage, was ‚Handlung‘ bedeutet.

Der Semi-Kompatibilist Fischer spricht sich ebenfalls für eine Verlagerung der Debatte aus; vgl. Fischer, Semicompatibilism (wie Anm. 498), S. 263:

4. Zwischenfazit

Mit Blick auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus, dreht sich die Diskussion darum, ob der Determinismus solche alternativen Handlungsmöglichkeiten ausschließt, wie sie Willensfreiheit erfordern würde.

In der reformierten Tradition wurde – auch von Leydecker – versucht, das Problem alternativer Handlungsmöglichkeiten im (theologischen) Determinismus darüber zu lösen, dass behauptet wird, dass Handlungsalternativen absolut betrachtet doch möglich seien. Aufgrund des Unterschieds der Notwendigkeit der Folge und der Notwendigkeit des Folgenden, sei die tatsächliche Handlung nicht notwendig – das heißt, es sei absolut betrachtet nicht unmöglich, dass sie nicht geschieht. Dieser Versuch hat sich als Irrweg herausgestellt.[501] Es wurde gezeigt, dass die Notwendigkeit des Folgenden durchaus besteht, wenn zu der Notwendigkeit der Folge auch eine notwendige Existenz Gottes hinzukommt, der auf nicht-libertarische Weise ein Dekret beschließt. So ist die Folge nicht nur kontingent notwendig, sondern notwendig notwendig. Darüber hinaus würde auch eine rein hypothetische Notwendigkeit menschlicher Taten ebenso dazu führen, dass die Vorsehungslehre vom Konsequenzargument betroffen ist. Menschliche Taten sind dann nämlich eine notwendige Folge eines Sachverhalts – des Dekrets – auf den Menschen keinen Einfluss haben.

Mit der konditionalen Analyse des Begriffs ‚können' und dem dispositionalen Verständnis von ‚Fähigkeit' wurden zwei bedeutende Versuche unternommen, auch determinierten Akteur*innen tatsächlich die Fähigkeit zuzusprechen anders handeln zu können, obwohl Handlungsalternativen als nicht möglich

„But they should make a reasonable person abandon an endless attempt to identify some sort of alternative possibility and instead set about identifying what about the actual sequence of events leading to an action (or omission or consequence) grounds ascriptions of moral responsibility."

Aber sie [sc. Frankfurts Beispiele] sollten eine vernünftige Person dazu bringen, den endlosen Versuch aufzugeben, irgendeine Form alternativer Möglichkeit zu identifizieren, und stattdessen sich daran zu machen, zu identifizieren, was an der tatsächlichen Folge von Ereignissen, die zu einer Handlung (oder Unterlassung oder Folge) führen, Zuschreibungen von moralischer Verantwortung begründet.

[501] S. o. Abschnitt 2.2.3, S. 200.

betrachtet werden. Auch diese Versuche sind gescheitert. Im Falle der konditionalen Analyse wurde gezeigt, dass sie etwa mit Blick auf Koma-Patienten zu falschen Ergebnissen führt. Im Falle des dispositionalen Verständnisses ist es zumindest fraglich, ob man in diesem Sinne anders handeln kann, wenn es unmöglich ist, dass die entsprechenden Stimulusbedingungen eintreten – wie das beim Determinismus durchgängig der Fall ist.

Wenn unklar ist, ob determinierten Akteur*innen tatsächlich die Fähigkeit zugesprochen werden kann, anders handeln zu können, dann ist es nur folgerichtig mit Frankfurt die Frage zu bedenken, inwiefern alternative Handlungsmöglichkeiten tatsächlich eine Voraussetzung für Freiheit oder Verantwortlichkeit darstellen. Das Beispiel von Black und Jones zeigt, dass es keine objektiven alternative Handlungsmöglichkeiten braucht. Aber auch hier werden Handlungsalternativen vorausgesetzt, nämlich mit Blick auf die Entscheidung.

Es stellt sich dabei allerdings die Frage, ob die Fragestellung selbst überhaupt sinnvoll ist, denn auch die inkompatibilistische Deutung hat sich als untauglich herausgestellt:[502] Wenn es für ‚können' relevant wäre, ob der Determinismus gilt oder nicht, würde die seltsame Situation entstehen, dass man nie wissen würde, was man in einer konkreten Situation tun könnte. Man würde nur nach einer Tat wissen können, was man tatsächlich tun konnte – nicht einmal, ob man auch etwas Anderes hätte tun können. Ob damit für die Willensfreiheit etwas gewonnen wäre, lässt sich bezweifeln. Man würde so nämlich nicht einmal wissen können, für welche Handlungsoption man sich tatsächlich entscheiden könnte, ob man selbst frei ist oder überhaupt jemals jemand frei war.[503]

Wenn man Willensfreiheit als Eigenschaft des Willens betrachtet, dann ist

[502] S. o. S. 207.

[503] So sieht es auch Nahmias; vgl. Nahmias, E., Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing, in: Kane, R. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 555–576, hier S. 572:

„Such a theory also suggests that we may be in no position to know whether or not humans have free will (and are morally responsible), assuming we are not in a position to know whether determinism is true [...]."

Solch eine Theorie [sc. die libertarische] lässt ebenso vermuten, dass wir nicht wissen können, ob Menschen Willensfreiheit haben (und moralisch verantwortlich sind) oder nicht, sofern wir nicht wissen können, ob der Determinismus wahr ist [...].

fraglich, weshalb sie überhaupt von etwas außerhalb des Willens abhängen sollte. Betrachten wir als Beispiel die Konzeption von Kane: Seine *self-forming action* mit dem indeterministischen Feuern eines Neurons unterscheidet sich mit Blick auf den Willen der handelnden Person ja nicht von dem gleichen Vorgang mit einem deterministischen Feuern des Neurons. Beide Male gibt es gleich große Potentiale im Gehirn, beide Male gibt das Neuron den Ausschlag – für den Prozess der Entscheidung macht das keinen Unterschied. Dass dieses Feuern von Kane als indeterministisch konzipiert wird, verdankt sich seiner Überzeugung, dass das Konsequenzargument gültig ist – was es nicht ist. Der einzige Unterschied ist, dass die Aussage ‚Es ist möglich, dass die Alternative eintritt' wahr ist, während beim Determinismus nur der tatsächlich eintretende Fall möglich war. Die Behandlung des Konsequenzarguments hat allerdings gezeigt, dass die inkompatibilistische Grundvoraussetzung – dass Notwendigkeit Handlungsalternativen, Wahl und so weiter ausschließe – falsch ist mit Blick auf die Notwendigkeit von Aussagen, die sich auf menschliche freie Handlungen beziehen.[504]

Es scheint also sinnvoll zu sein, die Frage, ob der Wille frei ist, mit Blick auf diesen Willen und seine Tätigkeit zu entscheiden. Handlungsalternativen, beziehungsweise Anders-handeln-Können, müssen damit im subjektiven Urteil der entscheidenden Person gegeben sein. Die Person trifft eine Entscheidung, weil sie eine Entscheidung treffen muss: Es stellen sich ihr in ihrem Bewusstsein verschiedene Handlungen als mögliche dar. Sie hat ein Verständnis von ihren Fähigkeiten und davon, welche Handlungen sie aufgrund ihrer Fähigkeiten unter den gegebenen inneren und äußeren Umständen ausführen kann. Ein

[504] Mit Blick auf die Notwendigkeit der Aussage „Ein Dreieck hat drei Ecken." stellt sich der Fall natürlich anders dar: Hier trifft der ‚N'-Operator zu. Nur weil er aber mit Blick auf manche notwendige Aussagen zutrifft, heißt das aber nicht, dass er auf alle notwendige Aussagen zutrifft. Eine Aussage, die sich auf eine menschliche Handlung bezieht, würde der Form folgen „Person A begeht zur Zeit t die Handlung H." Ob diese Aussage notwendig wahr ist – wie im Determinismus – oder ob sie nur kontingent ist – wie im Indeterminismus –, ändert nichts daran, dass A eine Wahl hat (wenn der Handlung H *de facto* eine Wahl vorausgeht). Aus einer Notwendigkeit der Aussage würde auch nicht folgen, dass es unerheblich für die Wahrheit dieser Aussage ist, was sie tut (sie *muss* nämlich H tun, damit die Aussage wahr ist) usw.

anderes Verständnis von ‚können' und alternativen Handlungsmöglichkeiten scheint mit Blick auf die Frage nach der Freiheit des Willens unangemessen.

Angenommen eine Person säße in einem Raum mit drei verschlossenen Türen, wäre aber davon überzeugt, dass alle drei Türen nicht verschlossen sind. Diese Person steht nun also in ihrem Bewusstsein vor der Wahl, den Raum durch eine der drei Türen zu verlassen oder im Raum zu bleiben. Ob die Türen tatsächlich verschlossen sind oder nicht, ist für diese Entscheidung unerheblich – so viel haben Frankfurts Beispiele gezeigt. Anders liegt der Fall, wenn die Person überzeugt ist, dass alle drei Türen verschlossen sind: Dann hat sie in ihrem Bewusstsein nicht mehr die Wahl, den Raum zu verlassen oder in ihm zu bleiben. Für die Freiheit der Entscheidung und des Willens ist es also unerheblich, ob alternative Handlungen objektiv betrachtet vorhanden sind oder nicht. Es ist nur relevant, dass sich der Person in ihrem Bewusstsein alternative Handlungen als möglich darstellen. Damit ist nicht gesagt, dass im Bewusstsein vorhandene alternative Handlungsmöglichkeiten eine hinreichende Bedingung für Willensfreiheit sind. Es ist lediglich daran festzuhalten, dass, wenn alternative Handlungsmöglichkeiten eine notwendige Bedingung für Willensfreiheit sind, nur ausschlaggebend sein kann, ob sie im Bewusstsein der Akteur*innen vorhanden sind oder nicht. Denn wenn Willensfreiheit eine Eigenschaft des Willens ist – und damit von Prozessen, die sich im Innenleben von Akteur*innen vollziehen – dann scheint es nur folgerichtig, Faktoren nur in der Weise, wie sie sich im Innenleben dieser Akteur*innen darstellen, als relevant für die Frage nach der Willensfreiheit zu betrachten.

Es mutet seltsam an, dass dem Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein vom Determinismus ein so großes Gewicht beigemessen wird mit Blick auf die Frage, ob der Wille frei sein kann oder nicht. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, was die dahinterliegende Befürchtung ist.

5. Was ist eigentlich das Problem? – Empirische Forschungen

Intuition spielt in der gegenwärtigen Debatte um den freien Willen eine große Rolle. Sie dient dabei weniger dazu, ein Modell des freien Willens zu

entwickeln, als vielmehr, die Aussagen bestehender Modelle in bestimmten Szenarien mit den Urteilen der Intuition zu vergleichen.[505] Liefert ein Modell in einem bestimmten Szenario andere Ergebnisse mit Blick auf Willensfreiheit oder Verantwortlichkeit als die angenommene Intuition, dann wird es als mangelhaft bewertet.[506] Dieses Vorgehen leuchtet ein: Immerhin findet sich die Rede von der Freiheit des Willens auch im allgemeinen Sprachgebrauch. Ein philosophischer Entwurf, der dazu in keinem Zusammenhang steht, sollte sich eher eine andere Bezeichnung als ‚Willensfreiheit' geben. Dennoch ist der Verweis auf die Intuition auch äußerst problembehaftet.

Zunächst stellt sich die Frage: Wessen Intuition ist maßgeblich? Die der Philosoph*innen, die sich intensiv denkerisch mit der Frage beschäftigt haben? Oder die ‚unbeeinflusste' und ‚unverfälschte' Intuition ‚der Menschen auf der Straße'? Für gewöhnlich wird mit der Intuition der letztgenannten Gruppe argumentiert. Das liegt auch nahe, da man hier erwarten kann, dass die Intuition weniger interessengeleitet ist. Selbst wenn bei dieser Frage Konsens besteht, ist damit aber noch nicht geklärt, wie die Intuition der betreffenden Gruppe denn genau aussieht. Welche Philosoph*innen haben mit ihrem Verweis auf die allgemeine Intuition recht?

Ein weiteres Problem besteht darin, dass es keine kohärente Intuition geben könnte. Es besteht ja die Möglichkeit, dass die verschiedenen Intuitionen, die die Allgemeinheit zu unterschiedlichen Szenarien hat, gar nicht in ein kohärentes System gebracht werden können, sondern sich widersprechen.

5.1. Inkompatibilistische und kompatibilistische Tendenzen in der Forschung

Mit Blick auf die Intuition der Allgemeinheit beziehungsweise der Laien hat sich in den vergangenen Jahren eine Forschungsbewegung aufgemacht, zu ermitteln, welche Intuitionen sich hier denn tatsächlich finden. Diese ‚empirischen Philosoph*innen' bedienen sich der statistischen Methode, wie sie etwa

[505] Diese Vorgehensweise entspricht der von Strawson dargestellten metaphysischen Methode; vgl. Strawson, P. F., Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy, New York (NY) 1992.

[506] So z. B. bei der Anwendung der konditionalen Analyse auf Koma-Patienten; s. o. Abschnitt 3.1, S. 210.

in der Psychologie Anwendung findet.

5.1.1. Nahmias, Morris, Nadelhoffer und Turner

Frühe Umfragen[507] haben dabei ein unerwartetes Ergebnis geliefert: Konfrontiert mit der Beschreibung mehrerer deterministischer Universen haben die Befragten eine hohe Bereitschaft an den Tag gelegt, Akteur*innen Verantwortung für ihre Taten zuzusprechen. So zeigte die Untersuchung von Eddy Nahmias, Stephen Morris, Thomas Nadelhoffer und Jason Turner[508], dass mehr als zwei Drittel der Befragten in allen drei Universen den Akteur*innen einen freien Willen zusprachen – unabhängig davon, ob hinsichtlich einer verwerflichen, einer lobenswerten oder einer ethisch neutralen Tat gefragt wurde.[509] Mit Blick auf die moralische Verantwortlichkeit sahen diese je nach Universum 60 %, 77 % und sogar über 80 % als gegeben an.

5.1.2. Nichols und Knobe

Dagegen vermuteten Shaun Nichols und Joshua Knobe, dass diese starken kompatibilistischen Tendenzen sich eher einer emotionalen Reaktion der Befragten auf die geschilderten negativen Taten verdankten, als dass die Befragten tatsächlich kompatibilistische Ansichten vertraten.[510] In ihrer 2007 veröffentlichten Studie haben sie daher einmal abstrakt gefragt[511] und einmal

[507] Die Veröffentlichung „Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility“ von E. Nahmias, S. Morris, T. Nadelhoffer und J. Turner stammt aus dem Jahr 2005.

[508] Vgl. Nahmias, E./Morris, S./Nadelhoffer, T./Turner, J., Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility, in: Philosophical Psychology 18 (2005), S. 561–584; dazu auch dies., Is Incompatibilism Intuitive?, in: Philosophy and Phenomenological Research 73 (2006), S. 28–44.

[509] Die genauen Ergebnisse finden sich u. a. hier: a. a. O., S. 39. In den meisten Fragestellungen gaben sogar mehr als 75 % der Befragten an, dass die Akteur*innen einen freien Willen hatten.

[510] Vgl. Nichols, S./Knobe, J., Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions, in: Noûs 41 (2007), S. 663–685, hier S. 664, 668.

[511] Vgl. a. a. O., S. 670:

„In Universe A, is it possible for a person to be fully morally responsible for their actions?“	Ist es möglich, dass eine Person in Universum A [sc. ein deterministisches] moralisch völlig verantwortlich ist für ihre Taten?

konkret[512]. Bei der abstrakten Fragestellung waren nur 14 % der Befragten der kompatibilistischen Ansicht, dass Akteur*innen moralisch verantwortlich sein können, während 72 % der Befragten bei der konkreten Fragestellung so urteilten.[513] Es hat sich also gezeigt, dass die Intuition sehr stark variiert – je nachdem, ob man mit einem konkreten Szenario oder der abstrakten Frage konfrontiert ist.

Die kompatibilistischen Tendenzen aus der Studie von Nahmias, Morris, Nadelhoffer und Turner allerdings einfach mit einem Verweis auf eine emotionale Reaktion abzutun, erscheint dabei aber etwas verfrüht. Denn zum einen handelt es sich bei den in der Studie dargestellten Taten nicht um besonders schlimme Taten – es sind ja auch gute und neutrale Taten dabei – und zum anderen werden sie dort anders als in der Studie von Nichols und Knobe nicht sehr ausführlich und emotional beschrieben.[514]

Weitaus schwerwiegender könnte aber sein, dass die Fragestellung von Nichols und Knobe noch in einem weiteren Punkt stark von den Fragestellungen von Nahmias, Morris, Nadelhoffer und Turner abweicht. Nichols und Knobe beschreiben nämlich nicht nur ein deterministisches Universum und fragen dann nach der moralischen Verantwortlichkeit. Sie stellen nämlich der Beschreibung des deterministischen Universum die Beschreibung eines indeterministischen Universums gegenüber, das sich von dem ersten nur darin unterscheidet, dass menschliche Handlungen nicht determiniert sind. Es scheint naheliegend, dass die Befragten dadurch dahingehend beeinflusst werden können, zum einen die Frage nach der Determiniertheit oder Indeterminiertheit des Universums (und besonders der menschlichen Entscheidungen) als relevant für die Frage nach der Verantwortlichkeit einzuschätzen und zum anderen den unterschwelligen

[512] So wird nach der ausführlichen Beschreibung einer abscheulichen Tat die Frage nach der Verantwortlichkeit gestellt; Nichols/Knobe, Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions (wie Anm. 510), S. 670:

„Is Bill fully morally responsible for killing his wife and children?“	Ist Bill völlig moralisch verantwortlich dafür, seine Frau und Kinder getötet zu haben?

[513] Vgl. ebd.

[514] Diese doppelte Kritik an dem Erklärversuch von Nichols und Knobe übt auch Nahmias; vgl. Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 566, dort auch Anm. 12.

Urteilen des zweiten Universums (menschliche Entscheidungen müssen indeterminiert sein) zuzustimmen. Zumindest macht dieser Versuchsaufbau die Studien von Nichols und Knobe nicht vergleichbar mit denen von Nahmias, Morris, Nadelhoffer und Turner, sodass die Frage empirisch noch nicht geklärt ist, welche Tendenzen tatsächlich verbreiteter sind.

5.2. *bypassing* in der Intuition

In weiteren Studien sind Eddy Nahmias, D. Justin Coates und Trevor Kvaran einer möglichen Erklärung für die inkompatibilistischen Intuitionen nachgegangen – wie unterschiedlich stark diese auch in den unterschiedlichen Untersuchungen ausfallen.[515] Ihre Hypothese lautet, dass sich die inkompatibilistischen Intuitionen darüber erklären lassen, dass die Befragten – irrtümlicherweise – zumindest unterbewusst der Ansicht waren, dass der Determinismus dazu führen würde, dass das Selbst einer Person für ihre Entscheidung keine Rolle spielt – man spricht hier von *bypassing*.[516] Um diese Hypothese zu überprüfen, haben sie vier Szenarien beschrieben. Es handelt sich dabei jeweils um eine determinierte Welt, deren Beschreibung der Determiniertheit von Handlungen sich darin unterscheidet, dass einmal ein quasi mechanisches Bild vom Menschen als bestimmt durch neuronale Prozesse und chemische Vorgänge und einmal ein psychologisches Bild vom Menschen als bestimmt durch Gedanken, Wünsche und dergleichen vorgestellt wurde. Darüber hinaus wurde die determinierte Welt einmal als alternatives Universum beschrieben und einmal als die tatsächliche Welt. Zu diesen vier Szenarien (alternative Welt und tatsächliche Welt jeweils mit einer neurobiologischen und einer psychologischen Darstellung), die im Sinne von Nichols und Knobe abstrakt formuliert waren, haben sie auch noch konkrete Szenarien abgefragt, die

[515] Vgl. Nahmias, E./Coates, D. J./Kvaran, T., Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism. Experiments on Folk Intuitions, in: Midwest Studies in Philosophy 31 (2007), S. 214–242.

[516] Vgl. Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 561. Diese Vermutung, dass *bypassing*-Befürchtungen ein Hauptgrund für inkompatibilistische Intuitionen sind, wird auch von Knobe und Nichols geteilt; vgl. Knobe, J./Nichols, S., Free Will and the Bounds of the Self, in: Kane, R. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 530–554, hier S. 536.

sich lediglich in der Schlusspassage unterschieden und sowohl eine konkrete schlechte Tat als auch eine konkrete gute Tat (jeweils in neurobiologischer und in psychologischer Darstellung) beschrieben.[517] Die Ergebnisse[518] zeigen einmal, dass bei psychologisch beschriebenen Szenarien die Zuschreibung von Willensfreiheit und moralischer Verantwortung deutlich höher liegen als bei den neuropsychologischen Beschreibung. In dem psychologischen Szenario, in dem von der wirklichen Welt die Rede ist, liegen die Werte sogar bei über 80 %. In den neurologisch beschriebenen, abstrakten Szenarien lagen die Werte dagegen zwischen knappen 40 % und guten 50 %. Auch die Beobachtung von Nichols und Knobe wurde bestätigt, dass ein konkretes Szenario höhere kompatibilistische Quoten hervorruft als abstrakte. Nahmias erklärt das allerdings nicht ausschließlich über die emotionale Betroffenheit der Befragten. Er vermutet vielmehr, dass die Nennung von konkreten Personen die Befragten eher dazu bringt, eine Beteiligung dieser Personen an ihrer Entscheidungsfindung anzunehmen – und damit die Befürchtung entkräften, dass *bypassing* vorliegen könnte.[519]

Um die Rolle solcher *bypassing*-Befürchtungen näher bestimmen zu können, haben Eddy Nahmias und Dylan Murray weitere Untersuchungen durchgeführt, in denen sie auch Fragen gestellt haben, die eventuelle *bypassing*-Befürchtungen der Befragten erkennen lassen würden.[520] Sie fanden heraus, dass je mehr die Befragten in einem Szenario von *bypassing* ausgehen, desto mehr gehen sie auch davon aus, dass Akteur*innen in diesem Szenario keinen freien Willen und keine Verantwortlichkeit haben.[521]

[517] Für eine ausführliche Darstellung der Szenarien vgl. Nahmias/Coates/Kvaran, Folk Intuitions (wie Anm. 515), S. 222ff.

[518] Vgl. a. a. O., S. 227–234; in Auswahl auch bei Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 564.

[519] Vgl. a. a. O., S. 564f.

[520] Vgl. Nahmias, E./Murray, D., Experimental Philosophy on Free Will: An Error Theory for Incompatibilist Intuitions, in: Aguilar, J. H./Buckareff, A. A./Frankish, K. (Hrsg.), New Waves in Philosophy of Action, New York 2010, S. 112–129; Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 565ff.

[521] Vgl. a. a. O., S. 567f. Außerdem hat sich herausgestellt, dass die Vermutung, dass *bypassing* vorliegt, in dem abstrakten Szenario von Nichols und Knobe besonders stark vertreten war: 66 % gegenüber 35-49 % in den übrigen Szenarien; vgl. a. a. O., S. 568. Das

In einem weiteren Schritt haben sie zusätzlich noch Kontrollfragen gestellt, um zu überprüfen, ob die Befragten tatsächlich begriffen haben, dass es in der deterministischen Welt unmöglich ist, dass eine Handlung anders erfolgt, als sie es tut. Zusätzlich haben sie der Beschreibung ihrer Szenarien eine explizite Erklärung angefügt, dass der Determinismus kein *bypassing* zur Folge hat. Damit sollte ermöglicht werden, dass die Antworten der Befragten nicht von einem falschen Verständnis der Szenarien abhängen. Von den Befragten, die sowohl die modallogischen Konsequenzen des Determinismus als auch das Fehlen von *bypassing* richtig erkannt haben, haben in den abstrakten Szenarien 62 % (Szenario von Nichols und Knobe) und 78 % Willensfreiheit und Verantwortung bejaht. In den konkreten Szenarien jeweils 89 %. Bei dem an Nichols und Knobe angelehnten Szenario haben trotz Erläuterung noch 49 % der Befragten angegeben, dass *bypassing* vorliegt, und davon gaben 70 % inkompatibilistische Antworten. Bei dem zweiten Szenario waren es nur 29 %, die von *bypassing* ausgingen und von denen 85 % angaben, dass es dort keine Willensfreiheit oder Verantwortung gibt.[522]

Es scheint damit empirisch erwiesen, dass kompatibilistische Intuitionen stärker verbreitet sind als inkompatibilistische und dass diese inkompatibilistischen Intuitionen sich zu einem sehr großen Teil über *bypassing*-Befürchtungen erklären lassen. Das eigentliche Problem besteht für die Intuition damit nicht in der Frage, ob Determinismus besteht und mit Willensfreiheit und Verantwortung vereinbar ist. Das eigentliche Problem besteht darin, ob Akteur*innen die Urheber ihrer Handlungen sind oder ob sie gewissermaßen umgangen werden.

---

bestärkt weiter die Vermutung, dass in der Art und Weise, wie Nichols und Knobe ihr Universum A beschreiben, inkompatibilistische Tendenzen besonders nahegelegt werden.

[522] Eine Auswahl der Ergebnisse findet sich bei Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 570. Für die vollständigen Ergebnisse vgl. Murray, D./Nahmias, E., Explaining Away Incompatibilist Intuitions, in: Philosophy and Phenomenological Research 88 (2014), S. 434–467, hier S. 450–455.

5.3. Sind *bypassing*-Befürchtungen berechtigt?

Dass diese Befürchtung nicht nur in der Intuition von Laien eine Rolle spielt, sondern auch hinter den Ansichten philosophischer Vertreter*innen des Inkompatibilismus steckt, scheint etwa an den unterschiedlichen Fassungen des ‚N'-Operators deutlich zu werden, welcher wie gezeigt eine entscheidende Rolle in dem stärksten – wenn auch ungültigen – Argument des Inkompatibilismus einnimmt: dem Konsequenzargument.[523] Dass eine Person ‚keine Wahl hat' mit Blick auf Handlungen, die sich tatsächlich der Wahl dieser Person verdanken, oder dass ‚es nicht an der Person liegt' wie sie handelt oder dass die Handlung geschieht ‚egal, was die Person tut,' drückt deutlich die Befürchtung aus, dass Akteur*innen und ihr Selbst bei dem Zustandekommen ihrer Entscheidungen und Handlungen umgangen werden.

Auch in der theologischen Diskussion begegnet dieses Fehlurteil. So schreibt zum Beispiel Armin Kreiner:

> „(3) Ohne [libertarische] Willensfreiheit gäbe es auch keine Verantwortlichkeit, denn *das Subjekt hätte keinen Platz in der Ursachenkette*, die zu einer bestimmten Handlung führte. (4) Ohne Willensfreiheit gäbe es keine Auswahl zwischen Werten als Handlungszielen. Diese ‚Wahl' stünde nicht in der Macht des Subjekts, sondern wäre letzten Endes das Ergebnis von Faktoren, die *allesamt außerhalb* des Subjekts liegen."[524]

Mit seinem vierten Punkt rekurriert Kreiner auf das Konsequenzargument, in dem *bypassing*-Befürchtungen zum Ausdruck kommen. Im dritten Punkt spricht er explizit davon, dass Akteur*innen vor dem Hintergrund des Determinismus überhaupt keine Ursachen ihrer Handlungen wären – *bypassing* in Reinform.

Gegen diese immer wieder geäußerten *bypassing*-Befürchtungen auch in akademischen Debatten ist daran festzuhalten, dass sie schlicht falsch sind.[525] Im Determinismus sind alle folgenden Weltzustände – also auch die menschlichen

[523] S. o. Abschnitt 2, S. 193.

[524] Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 250 (kursiv durch den Autor).

[525] Vgl. Nahmias, Bypassing (wie Anm. 503), S. 562:

Handlungen – vollständig durch den ersten Weltzustand und Gesetzmäßigkeiten bestimmt. Zu sagen, dass eine Person deswegen kein Glied der Ursachenkette sein könne, die zu ihrer Entscheidung führe, wäre gleichzusetzen mit der Aussage, dass beispielsweise die Weltzustände zu den Zeitpunkten t_4, t_5 und t_6 keine Glieder in der Ursachenkette wären, die zu t_7 führt. Gerade das Gegenteil ist beim Determinismus der Fall: Eine andere Person würde bei entsprechender Verfasstheit notwendig dazu führen, dass eine andere Entscheidung getroffen würde. Die tatsächliche Person und ihre tatsächliche Verfasstheit sind folglich alles andere als irrelevant mit Blick auf ihre Handlung.

Es ist vielmehr der Indeterminismus, in dem die vorausgehenden Weltzustände keine hinreichende Ursachenkette für die folgenden Weltzustände darstellt.

Solche *bypassing*-Äußerungen sind daher reiner Unsinn. Denn die Akteur*innen sind gerade im Determinismus als Teil der Welt auch Teil der Ursachenkette und haben als Teil dieser Welt ihre eigene Ursächlichkeit und Wirksamkeit – unbeschadet der Tatsache, dass diese völlig bestimmt sind durch vorausgehende Weltzustände und Gesetzmäßigkeiten. Wenn die Akteur*innen als Teil der Welt nämlich fehlen würden oder andere Akteur*innen ihre Plätze einnähmen, wären die folgenden Weltzustände andere als sie es mit ihnen sind.

„Determinism does *not* entail, nor should it be taken to mean, that a person's beliefs, desires, and decisions make no difference to what happens, or that certain things will happen even if the past had been different, or regardless of what one tried to do. One the contrary, determinism suggest that what happens later depends on what happens earlier; which actions actually occur depends on which beliefs, desires, and decisions actually occur [...]."

Der Determinismus impliziert *nicht*, und sollte auch nicht so verstanden werden, dass die Überzeugungen, Wünsche und Entscheidungen einer Person keinen Unterschied machen mit Blick auf das, was passiert, oder dass gewisse Dinge passieren werden, selbst wenn die Vergangenheit anders gewesen wäre, oder egal, was jemand versucht zu tun. Im Gegenteil: Der Determinismus behauptet, dass das, was später passiert, von dem abhängt, was früher passiert. Welche Handlungen tatsächlich stattfinden, hängt von den tatsächlichen Überzeugungen, Wünschen und Entscheidungen ab [...].

(kursiv im Original).

Solche *bypassing*-Befürchtungen scheinen auch hinter dem Fatalismus-Vorwurf zu stecken, dem sich Leydecker mit seiner Vorsehungslehre ausgesetzt sieht. Er antwortet in ähnlicher Weise wie Nahmias, allerdings seinem theologischen Determinismus entsprechend; s. o. S. 113, Anm. 283.

Schon Leydecker konnte in der Verteidigung der Willensfreiheit in seiner deterministischen Vorsehungslehre darauf verweisen, dass die handelnde Person selbsttätig ist und in der Entscheidung ihre geistigen Vermögen selbst gebraucht – also keineswegs umgangen wird.[526]

6. Fazit

Es hat sich gezeigt, dass das bedeutendste Argument gegen eine Willensfreiheit in deterministischen Systemen – wie beispielsweise Leydeckers Vorsehungslehre – nicht haltbar ist. Zum einen handelt es sich bei dem Konsequenzargument um einen Zirkelschluss, zum anderen wird in unzulässigerweise behauptet, dass Menschen hier nicht selbstbestimmt handeln würden – nur weil sie auch vollständig von etwas anderem bestimmt seien. Konzepte, welche die vollständige Bestimmung durch Gott und die Bestimmung durch das Selbst in Konkurrenz zueinander sehen, stehen einmal vor dem Problem, dass sie diese Inkompatibilitätsbehauptung nicht begründen können: Dass das Selbst umgangen wird, wenn seine Handlungen vollständig von etwas Anderem bestimmt sind, mag zwar bei bestimmten Formen von Fremdbestimmung der Fall sein, auf keinen Fall aber bei allen. Auch im Determinismus ist der Mensch vollständig fremdbestimmt – bestimmt durch etwas anderes – und dennoch ist er selbst tätig es und macht einen Unterschied, wie er beschaffen ist und was er möchte und tut.

Im Gegenteil stehen libertarische Entwürfe vor dem Problem, dass sich hier nur schwer erklären lässt, inwiefern eine Entscheidung hier selbstbestimmt sein soll, wenn es nicht von der Verfasstheit des Selbst abhängt, ob diese Entscheidung oder jene getroffen wird. Darüber hinaus macht es letztlich keinen Unterschied für den Prozess in der entscheidenden Person, ob dieses Element tatsächlich indeterminiert ist oder nicht, egal wo das indeterministische Element in einer libertarischen Konzeption von Willensfreiheit verortet wird. Libertarische Freiheit – wenn es sich dabei überhaupt um Freiheit handeln kann – kann daher unmöglich einen höheren Wert haben als kompatibilisti-

[526] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1.4.3, S. 129, besonders auch S. 113, Anm. 283.

sche Freiheit. Der einzige Unterschied besteht darin, dass Aussagen über eine Handlung in einem Fall modallogisch kontingent, im anderen Fall notwendig sind. Dass Menschen keinerlei Form von Einfluss auf die Wahrheit notwendiger Aussagen über ihre eigenen Handlungen haben, stellt einen folgenschweren Irrtum dar. Selbst wenn man einer libertarischen Position zugestehen würde, dass sie eine freie Entscheidung beschreibt, kann sie unmöglich mehr Selbstbestimmung bieten als dieselbe Konzeption mit determiniertem Element – denn die Indeterminiertheit kann nur daraus resultieren, dass das Element nicht von der Verfasstheit des Selbst bestimmt wird.

Während Leydeckers Versuche fehlschlagen, menschliche Taten als absolut betrachtet kontingent zu betrachten, ist an seiner Grundüberzeugung festzuhalten, dass die Menschen mit Blick auf ihre Entscheidungen und ihre Taten selbst tätig, ursächlich und wirksam sind – gerade gegen die *bypassing*-Befürchtungen, die in vielfältiger Weise heutige Debatten zur Willensfreiheit und zur Theodizee beeinflussen.

Mit all dem ist noch nicht gezeigt, dass Menschen tatsächlich frei und verantwortlich sind.[527] Es wurde aber erwiesen, dass die Freiheit oder Nicht-Freiheit der Menschen nicht von dem Gelten oder Nicht-Gelten des Determinismus

[527] Unbeschadet dieser Tatsache wird im Folgenden weiter davon ausgegangen, dass Menschen tatsächlich frei und verantwortlich sind bzw. sein können. Eine ausführliche Begründung dieser Position würde den gegebenen Rahmen sprengen. In den Grundzügen würde die Begründung daran festhalten, dass Willensfreiheit an der Verfasstheit des Entscheidungsprozesses gezeigt werden muss und das für diesen Prozess wesentlich ist, sollte er frei sein, dass die Person sich zu sich selbst verhalten kann und sich mit den ausschlaggebenden Faktoren identifiziert; vgl. Frankfurt, H. G., Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: The Journal of Philosophy 68 (1971), S. 5–20. Damit wird die Frage nach der Freiheit und Verantwortlichkeit einer konkreten Person in einer konkreten Situation zu einem subjektiven Urteil, da Menschen unterschiedliche Konzeptionen von ‚Selbst' verinnerlicht haben, die je nach Situation unterschiedlich zum Tragen kommen; vgl. Knobe/Nichols, Bounds (wie Anm. 516).
Da nicht die Freiheit des Menschen die zentrale Frage dieser Arbeit ist, sondern die Beziehung göttlichen und menschlichen Handelns zueinander, möge dieser kurze Abriss genügen. Denn die Beziehung göttlichen und menschlichen Handelns ist stets so zu denken, dass göttliches Handeln das menschliche vollständig bestimmt, unabhängig davon, ob das menschliche Handeln nun frei und verantwortlich ist – wovon hier ausgegangen wird – oder nicht. Im Rahmen dieser Arbeit soll daher nur gezeigt werden, dass eine Bestimmung durch göttliches Handeln menschliche Freiheit nicht ausschließt.

abhängen kann. Damit ist gezeigt, dass wenn Menschen als frei und verantwortlich zu betrachten sind, sie das auch vor dem Hintergrund eines Determinismus sind sowie vor dem Hintergrund eines Verhältnisses von menschlichen und göttlichem Handeln, wie es zum Beispiel Leydecker vertritt. Für die zentrale Frage nach dem Verhältnis göttlichen und menschlichen Handelns zueinander ist also gewonnen, dass eine vollständige Bestimmtheit menschlichen Handelns durch Gott – welche gegeben wäre, wenn Gott die Welt als determinierte erschaffen hat – nicht notwendig dazu führt, dass menschliche Freiheit und Verantwortung ausgeschlossen sind beziehungsweise der Mensch umgangen wird.

Daraus folgt allerdings auch, dass auch Gott verantwortlich für die Taten der Menschen ist, wenn er sein Dekret frei beschließt, welches diese Taten enthält, und seine tätige Vorsehung frei vollzieht, welches diese Taten aktualisiert. Beide – Mensch und Gott – sind für die menschliche Tat auf jeweils ihre Weise verantwortlich. Wie unter anderem damit umzugehen ist, dass diese menschlichen Taten oft Leid verursachen, soll im folgenden Kapitel behandelt werden.

II. Freiheit und Verantwortung

Das vorausgehende Kapitel hat gezeigt, dass der Mensch auch im Rahmen der Vorsehung verantwortlich sein kann für seine Taten. Doch kommt hier noch ein Zweites hinzu: Gott ist ebenfalls verantwortlich für die Taten des Menschen. Genauer gesagt: Gott ist verantwortlich dafür, die Taten des Menschen verursacht zu haben. Gott hat gewollt und beschlossen, dass diese Taten geschehen und ist mit seinem Wirken auch der hinreichende Grund dafür, dass diese Taten geschehen. Eine Verantwortung des Menschen und eine Verantwortung Gottes schließen sich nicht aus, da sich die Fremdbestimmung des Menschen durch Gott und die Selbstbestimmung des Menschen nicht ausschließen. Das erfordert eine Theodizee-Strategie, die aufzeigt, dass Gott zwar verantwortlich für die Taten der Menschen ist, dass er aber im Unterschied zu den Menschen nicht verwerflich handelt.

Da die bösen Taten des Menschen – das *malum morale*[528] – und ihre Konsequenzen nicht das einzige Leid darstellen, darf es in der Auseinandersetzung mit der Theodizee-Problematik heute nicht nur um die Frage danach gehen, ob Gottes Heiligkeit durch seine Mitwirkung an der Sünde angetastet wird.[529]

Im Folgenden soll das denkerische Problem, vor dem der Glaube an einen allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gott angesichts des Leides steht, in zwei Ebenen eingeteilt werden: in das logische Problem, einen solchen Gott und das Vorhandensein von Leid widerspruchsfrei aussagen zu können, und in das subjektive Problem der Überzeugungskraft der Antwortversuche auf das logische Problem, wie es sich besonders im empirischen Theodizee-Problem stellt.

Die logische Ebene soll durch folgendes Argument veranschaulicht werden:[530]

Prämisse 1	Gott ist allwissend.
Prämisse 2	Gott ist allmächtig.
Prämisse 3	Gott ist allgütig.
Prämisse 4	Es existiert Leid, d. h. Gott verhindert nicht jedes Leid.
These 1	Gott weiß um jedes Leid (aus Prämisse 1).
These 2	Gott kann jedes Leid verhindern (aus Prämisse 2).
These 3	Gott will jedes Leid verhindern (aus Prämisse 3).
These 4	Gott verhindert jedes Leid, von dem er weiß, das er verhindern kann und das er verhindern will.
These 5	Gott verhindert jedes Leid, d. h. es gibt kein Leid (aus Thesen 1–4).
These 6	Prämissen 1–3 und Prämisse 4 können nicht gleichzeitig wahr sein.
These 7	Prämisse 4 ist unzweifelhaft wahr.
Konklusion	Prämisse 1, Prämisse 2 oder Prämisse 3 sind falsch.

Aus der Allwissenheit, Allmacht und der Allgüte Gottes scheint also zu

[528] Vgl. Leibniz, Theodizee (wie Anm. 50), § 21.

[529] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 2, S. 135.

[530] Vgl. Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 117–122; ders., Theodizee (wie Anm. 56), S. 239f.

folgen, dass es kein Leid gibt. Nun gibt es unzweifelhaft Leid. Das zeigt unsere Erfahrung: Wir leiden. Wenn These 1–5 stimmen, dann kann Gott nicht allwissend, allmächtig und allgütig sein. Mindestens eines dieser Prädikate kann ihm dann nicht zukommen – falls er denn überhaupt existiert.

Im Folgenden soll zunächst kurz skizziert werden, unter welchen Voraussetzungen das logische Theodizee-Problem prinzipiell lösbar ist. Im Anschluss daran sollen zwei gängige Lösungsversuche für das logische Theodizee-Problem dargestellt werden und auf ihr Lösungspotential sowie auf ihre Überzeugungskraft hin untersucht werden – auch vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens. Es handelt sich um die *free will defense*[531] und die *best possible world theodicy*.[532]

1. Wie kann man das logische Theodizee-Problem lösen?

Das logische Theodizee-Problem folgt in der dargestellten Weise der Form eines Argumentes: Es geht von Prämissen aus und führt über verschiedene Argumentationsschritte zu einer Konklusion.[533] Diese Konklusion muss von jedem geteilt werden, der die Prämissen teilt und von der Gültigkeit des Argumentes überzeugt ist. Dementsprechend gibt es prinzipiell zwei Möglichkeiten, diesem Problem zu begegnen: Durch Ablehnung mindestens einer der Prämissen oder durch den Erweis der Ungültigkeit des Argumentes, das heißt durch Kritik an mindestens einem Argumentationsschritt.[534]

Eine Theodizee-Strategie, die an den Prämissen festhält, wird bei einer der Thesen ansetzen müssen. Der aussichtsreichste Ansatz bestreitet, dass ein allgütiger Gott jedes Leid verhindert, von dem er weiß und das er verhindern

[531] Zur Geschichte des Begriffs *free will defense* vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 213, Anm. 21, und die dort genannte Literatur.

[532] In Anlehnung an Plantinga wird häufig zwischen einer *defense* und einer *theodicy* unterschieden. Nach Plantinga behauptet eine *defense* nur, dass ihre Lösung des Problems möglich ist; vgl. Plantinga, Necessity (wie Anm. 58), S. 192. Eine *theodicy* dagegen behaupte die Wahrheit ihrer Lösung. Vgl. dazu auch Woudenberg, History (wie Anm. 51), S. 187.

[533] Zu Funktion, Form und Kritik eines Argumentes vgl. Rosenberg, J. F., Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 2009, S. 27ff.

[534] Vgl. a. a. O., S. 29f.

kann. Wenn es gute und zwingende Gründe gibt, das Leid zuzulassen, dann entspricht es der Güte Gottes, es nicht zu verhindern.[535] Ein guter Grund in diesem Sinne würde darin bestehen, dass ohne dieses Leid mehr Leid entstehen würde beziehungsweise ein das Leid überwiegendes Gut nicht erreicht würde – was wiederum auch als größeres Leid gedeutet werden könnte. Zwingend ist ein Grund in diesem Sinne, wenn das durch das Leid vermiedene größere Leid, beziehungsweise das erreichte höhere Gut, logisch notwendig mit dem Leid verknüpft ist, wenn es also logisch unmöglich ist, das größere Leid zu vermeiden ohne geringeres Leid in Kauf zu nehmen. Das heißt, auch ein allmächtiger und allwissender Gott kann das größere Leid nicht vermeiden beziehungsweise das höhere Gut nicht erreichen ohne (zumindest die Möglichkeit von) Leid. Beide Bestimmungen, dass die Gründe gut und dass sie zwingend sein müssen, beinhalten ihre je eigenen Herausforderungen, welche im Folgenden kurz reflektiert werden.

1.1. Gute Gründe

Während man – wie gleich diskutiert wird – mit Blick auf ‚zwingend' die Frage stellen kann, ob es prinzipiell möglich ist, dass Gründe für einen allmächtigen Gott zwingend sein können, liegt die Herausforderung hinsichtlich der Güte der Gründe darin, Menschen diese Güte plausibel zu machen. So kann beispielsweise bei einer *free will defense*, die in der Willensfreiheit einen solchen guten Grund sieht, die Frage gestellt werden, inwiefern der Wert der Willensfreiheit tatsächlich die Inkaufnahme der Möglichkeit des Leides rechtfertigt.[536] Bei der *best possible world theodicy* wird zwar nicht in Frage gestellt, dass die bestmögliche Welt einen hohen Wert hat, wohl aber, dass die wirkliche Welt die bestmögliche ist. Wenn gezeigt werden könnte, dass diese Welt nicht die bestmögliche ist und dass Gott mindestens eine Welt hätte schaffen können, die besser ist, dann wäre die *best possible world theodicy*

[535] Dieses Muster stellt gegenwärtig den Standard dar: So verfahren z. B. Kreiner und Hermanni trotz unterschiedlicher Theodizee-Strategien nach diesem Schema; vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 207ff.; Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 122ff. Vgl. auch Benasso, Problem (wie Anm. 51), S. 231f.

[536] Vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 248.

gescheitert. Dementsprechend wäre die *free will defense* gescheitert, wenn gezeigt werden könnte, dass der Wert der Willensfreiheit zu gering wäre, um die Inkaufnahme der Möglichkeit des aus der Freiheit resultierenden Leides zu rechtfertigen. So etwas zu zeigen würde allerdings voraussetzen, dass man a) eine Methode hätte, von der unstrittig wäre, dass sie den Wert einer Sache korrekt beziffert beziehungsweise zumindest den relativen Wert einer Sache zu einer anderen bestimmen könnte, und dass man b) diese Methode auch anwenden könnte.

Mit Blick auf die Frage des Wertes möglicher Welten verweist besonders Hermanni darauf, dass man weder eine gesicherte, abgeschlossene Liste von unstrittigen Kriterien[537] für die Güte einer Welt hat, noch eine gesicherte und unstrittige Weise, diese Kriterien gegeneinander zu gewichten und abzuwägen.[538] So zählt Hermanni mit der Artenvielfalt, Gesetzmäßigkeit, Bilanz von Freude und Leid, dem Vorhandensein vernünftiger und moralischer Wesen, dem Verhältnis ihrer guten und bösen Entscheidungen sowie der Verbindung von Sittlichkeit und Glück zwar sechs in der Problemgeschichte genannte Kriterien auf, nimmt die Gültigkeit und Abgeschlossenheit dieser Liste aber lediglich an, um im Folgenden zu zeigen, dass selbst unter diesen Voraussetzungen unklar wäre, ob in etwa eine Welt ohne Raubtiere besser wäre als eine Welt mit Raubtieren, da die Gewichtung der betreffenden, hier eventuell gegenläufigen, Kriterien – Artenvielfalt und Bilanz von Freud und Leid – noch zu bestimmen wäre. So hätte eine Welt mit Raubtieren eine höhere Artenvielfalt aber auch mehr Leid, nämlich das Leid der Beutetiere.[539] Insgesamt steht

[537] In der englischsprachigen Debatte werden die Begriffe *world-good-making properties* und *world-bad-making properties* verwendet, um Eigenschaften einer Welt zu beschreiben, die sie besser bzw. schlechter machen; vgl. z. B. Kraay, K. J., Incommensurability, Incomparability, and God's Choice of a World, in: International Journal for Philosophy of Religion 69 (2011), S. 91–102, hier S. 92.

[538] Vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 320ff.

[539] Damit genügt es für den Vergleich zweier Welten auch nicht, ein gesichertes Kriterium zu etablieren und auf beide Welten anzuwenden zu können. Denn es müsste gleichzeitig gezeigt werden, dass durch die Verbesserung einer Welt hinsichtlich dieses Kriteriums, diese Welt nicht hinsichtlich eines anderen Kriteriums verschlechtert würde, wie es im genannten Beispiel der Fall ist.

er dem Unternehmen, eine solche Methode zu entwickeln, skeptisch gegenüber:

> „Eine verbindliche Kriteriologie [...] liegt nicht vor, und man darf skeptisch sein, ob endliche Vernunftwesen mit je eigenen Präferenzstrukturen und individuell ‚gefärbten', rational nicht restlos einholbaren Werturteilen in der Lage sind, sie zu entwickeln."[540]

Darüber hinaus wäre diese Methode für uns nicht anwendbar. Man müsste nämlich ein umfängliches Wissen über beide Welten besitzen, das beispielsweise jede einzelne Freude und jedes einzelne Leid umfasst – andernfalls könnte man sie nicht in Gänze vergleichen.[541] Ein solches Wissen besitzen wir nicht.

Mit Blick auf die Frage des Wertes der Willensfreiheit verweist auch Armin Kreiner auf das Fehlen von „entsprechenden Kriterien"[542] anhand derer man die Frage objektiv entscheiden könnte, ob der Wert der Willensfreiheit die mit ihr verbundenen Übel rechtfertigt. Daher komme „hier kein theoretisches Argument in Frage, sondern eine normative Behauptung hinsichtlich der Werthaftigkeit menschlicher Freiheit und Verantwortung."[543] Dennoch führt er Gründe für die Annahme des Werts der Willensfreiheit an und sieht den Hauptgrund in der „ethische[n] Relevanz menschlicher Entscheidungen"[544], die damit einhergehe.

Gegen die Behauptung, dass Willensfreiheit *per se* einen Wert darstelle oder notwendige Voraussetzung für andere Werte sei, wendet sich Gerhard Stremin-

---

[540] Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 322.

[541] Das Argument, dass eine Welt $W*$ offensichtlich besser ist als die tatsächliche Welt W, wenn sie ein Leid nicht enthält, das in W enthalten ist, aber im übrigen völlig identisch ist, ist nicht gültig. Denn das Fehlen auch nur dieses einen Leides würde zu weiteren Veränderungen führen: Alles, was in W kausal mit diesem Leid in Verbindung steht, würde sich verändern. J. Franklin erläutert aus mathematischer Perspektive ausführlich, weshalb die Vorstellung, man könne die Welt in einem kleinen Detail verändern, sonst aber gleich lassen, schlicht falsch ist; vgl. Franklin, J., The Global/Local Distinction Vindicates Leibniz's Theodicy, in: Theology and Science 20 (2022), S. 445–462.
Zu den verschiedenen Weisen, in denen Gott eine Welt verbessern könnte vgl. auch Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 323–334.

[542] Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 248.

[543] Ebd.

[544] A. a. O., S. 251.

ger. Er unterstützt seine Kritik mit verschiedenen Argumentationslinien,[545] welche – wie Kreiner zurecht bemerkt[546] – teilweise unterschiedliche Freiheitsbegriffe miteinander vermischen.[547] Dennoch finden sich bei Streminger auch Argumente gegen die Werthaftigkeit von Willensfreiheit, wie Kreiner sie im Blick hat. So bringt Streminger den Wert beziehungsweise Unwert der Freiheit mit den Gefühlen in Verbindung, die die Freiheit im Menschen auslösen kann.[548] An dieser Stelle ist nicht von Belang, ob nun Kreiner oder Streminger Recht hat. Entscheidend ist vielmehr, dass sie sich unterschiedlicher Kriterien zur Beurteilung des Wertes der Freiheit bedienen, ohne für ihre Form der Begründung zwingende Gründe anführen zu können.

Die menschliche Rationalität kommt hier an eine Grenze: So wenig es (ohne die Annahme eines theistischen Gottes) rational entschieden werden kann, ob es eine bessere Welt als die tatsächliche geben kann, so wenig kann rational

[545] Vgl. Streminger, G., Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem, 2., überarb. Aufl., Tübingen 2016, S. 179–195.

[546] Vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 248 Anm. 32.

[547] So spricht er an mehreren Stellen nicht von der Willensfreiheit, sondern etwa von Freiheit als individuellem Grundrecht, welches einem vom Staat eingeräumt wird – oder auch nicht; vgl. z. B. Streminger, Übel (wie Anm. 545), S. 183:
„Individuelle Freiheit ist also nicht [...] ein so überragendes Gut, das alles Negative, das durch ihren Missbrauch entsteht, kompensiert. Vielmehr akzeptieren die meisten Menschen, dass es zahlreiche Situationen gibt, in denen Gerechtigkeit und der Schutz Unterprivilegierter wichtiger sind als die Freiheiten einzelner."

[548] Vgl. a. a. O., S. 179f., 183: „Die Situation, in der freie Entscheidungen, sofern sie von einer gewissen Wichtigkeit sind, gefällt werden, ist üblicherweise emotional sehr komplex. Freie Entscheidungen sind mit einem Gefühl der Autonomie, der Zwanglosigkeit und des Selbstwertes verknüpft. Häufig spielt überdies ein Gefühl der Macht eine gewisse Rolle, da der Handelnde imstande ist, nach eigenem Gutdünken in die Welt der Empfindungen, der Antriebe, der Willensregungen einzugreifen; und sollte sich auch noch herausstellen, dass eine richtige Entscheidung getroffen wurde, so stellt sich häufig ein besonderes Wohlgefühl ein. [...] Aber in Wirklichkeit ist Freiheit nur dann ein Gut, wenn es mit einem Gefühl der Sicherheit verknüpft ist, nämlich mit dem Wissen, *richtig* gewählt zu haben. Eine frei gewählte Entscheidung lässt nur dann Glücksgefühle aufkommen, wenn es zumindest gute Gründe gibt, dass die richtige Wahl getroffen wurde. [...]
Aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass dieses Wohlgefühl nur unter bestimmten Umständen berechtigt ist. Denn die meisten Handlungen haben weitreichende Auswirkungen auf andere Lebewesen, auf Menschen, Tiere, Pflanzen, wodurch sich selbst gegenüber künftigen Generationen eine Verantwortung ergibt. Zu Recht sprechen wir von der *Last der Verantwortung* [...]." (kursiv im Original).

entschieden werden, ob der Wert der Willensfreiheit die Menge des damit verbundenen Leides überwiegt beziehungsweise die Inkaufnahme des Leides rechtfertigt. Diese Grenze ist für Vertreter*innen einer *free will defense* schwerwiegender als für Vertreter*innen der *best possible world theodicy*. Immerhin ist der behauptete Wert der Willensfreiheit eine notwendige Bedingung für das Gelingen der *free will defense*. Ihr Überzeugungpotential hängt davon ab, wie sehr sie diesen Wert plausibel machen kann – wenn sie ihn schon nicht beweisen kann.

Im Rahmen der *best possible world theodicy* sorgt die Grenze dagegen dafür, dass ein gerne geäußerter Einwand nicht gelingt, nämlich die Behauptung, dass diese Welt offensichtlich nicht die bestmögliche ist. Gelegentlich wird Vertreter*innen der *best possible world theodicy* allerdings sogar zum Vorwurf gemacht, dass sie nicht empirisch beweisen, dass diese Welt die bestmögliche ist. So fasst beispielsweise Norbert Hoerster seine Kritik an Leibniz mit folgenden Worten zusammen:

> „Um es abschließend noch einmal deutlich zu sagen: Es gelingt Leibniz in keiner Weise, eine von den empirischen Fakten unserer Welt ausgehende, auch nur im Ansatz plausible Theodizee zu entwerfen. Alles, was Leibniz eigentlich erst zeigen müsste [sc. die Allgüte Gottes], setzt er als metaphysische Wahrheit voraus. Daraus folgt: Für den, der diese Wahrheit nicht erkennen kann, sind Leibniz' Ausführungen wertlos; für den jedoch, der diese Wahrheit zu erkennen glaubt, sind sie im Grunde überflüssig."[549]

Diese Kritik an der *best possible world theodicy* verkennt zwei Dinge. Einmal, dass es um die Lösung des logischen Theodizee-Problems geht, welches als Argument gegen die Existenz eines allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gottes gerichtet wird und damit sowohl für Theisten als auch für Atheisten relevant ist. Es geht nicht darum, in irgendeiner Form zu beweisen, dass Gott existiert und diese drei Vollkommenheiten hat. Es geht darum zu zeigen, dass diese drei Eigenschaften nicht im logischen Widerspruch dazu stehen, dass es Leid in der Welt gibt.

[549] Hoerster, Der gütige Gott (wie Anm. 61), S. 37.

Daher verkennt diese Kritik als zweites, dass die Allgüte Gottes nicht von Leibniz vorausgesetzt wird, um das logische Theodizee-Problem zu lösen. Vielmehr ist die Allgüte Gottes eine Voraussetzung des logischen Theodizee-Problems selbst: Ohne diese Voraussetzung gibt es keinen logischen Widerspruch zwischen der Existenz eines (in dem Fall nicht allgütigen) Gottes und dem Vorhandensein von Leid. Im Kontext der Theodizee-Debatte (und in diesen Kontext gehört die *best possible world theodicy*) muss also gerade nicht empirisch nachgewiesen werden können, dass diese Welt die bestmögliche ist. Es genügt hier der Verweis darauf, dass aus der vorausgesetzten Existenz eines theistischen Gottes keine leidfreie Welt folgt, sondern eben die bestmögliche.

Diese Strategie würde natürlich an einem (empirischen oder andersgearteten) Beweis scheitern, der zeigen würde, dass diese Welt nicht die bestmögliche ist. Ein entsprechender empirischer Beweis ist nach den obigen Ausführungen allerdings nicht möglich.[550]

1.2. Zwingende Gründe

Neben der Voraussetzung, dass Gott für die Zulassung des Leides gute Gründe haben muss, besteht auch noch die Voraussetzung, dass diese Gründe für Gott zwingend sein müssen – das heißt, dass Gott das größere Leid nicht ohne Leid verhindern beziehungsweise das größere Gut nicht ohne Leid realisieren kann.

Dieses Grundmuster setzt also einen Allmachtsbegriff voraus, der auf den ersten Blick gewisse Einschränkungen hat. Allmacht bedeutet hier die Macht zu allem logisch Möglichen.[551] Genauer betrachtet wird der Allmachtsbegriff dadurch also konkretisiert – die Macht Gottes wird nicht eingeschränkt.[552]

---

[550] Für eine ausführliche Darstellung der *best possible world theodicy* und einer Diskussion ausgewählter Einwände s. u. Abschnitt 3, S. 253. An dieser Stelle sei besonders auf den Einwand A. Beckermanns verwiesen, der aus ethischen Gründen die These verwirft, dass es sich um die bestmögliche Welt handeln könne; s. u. Abschnitt 3.1, S. 256.

[551] Vgl. Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 122; Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 209. K. von Stosch deutet Allmacht mit Verweis auf Kierkegaard in erster Linie als „Macht zur frei gewählten und widerrufbaren Selbstbegrenzung“ und scheint so die Frage nach der logischen Notwendigkeit umgehen zu wollen; Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 48, Anm. 20.

[552] So wird ausgesagt, dass Gott nichts logisch Widersprüchliches hervorbringen kann.

Angewandt auf die Paradoxie vom Stein lässt sich zeigen, dass man nur so Allmacht sinnvoll verstehen kann.

Die Paradoxie vom Stein stellt Theisten vor folgendes Dilemma: Entweder könne Gott keinen Stein schaffen, den er selbst nicht tragen könne, oder (gesetzt den Fall er habe einen solchen Stein erschaffen) er könne diesen nicht tragen – in jedem Fall gebe es etwas, das Gott nicht tun könne, daher könne Gott nicht allmächtig sein beziehungsweise sei Allmacht ein widersprüchlicher Begriff.

Allmacht wird innerhalb dieses Paradoxons verstanden als Macht zu allem, also auch zu logisch nicht möglichen Dingen – denn einen Stein zu erschaffen, den ein allmächtiges Wesen nicht tragen kann, ist eine logisch unmögliche Aufgabe. Diesem Dilemma kann man auf unterschiedlichen Wegen begegnen.

So lehnt Frankfurt in seiner Lösung des Dilemmas den vorausgesetzten Allmachtsbegriff nicht ab, sondern wendet ihn gegen das Argument: Angenommen Allmacht würde auch die Macht zu logisch Unmöglichem umfassen, so müsste man sagen, dass Gott einen Stein erschaffen kann, der so schwer ist, dass er ihn nicht tragen kann, und dass Gott diesen Stein tragen kann.[553] Da das Dilemma voraussetzt, auch unmögliche Dinge tun zu können, spricht für Frankfurt auch nichts dagegen, das Dilemma mit der unmöglichen Aussage zu lösen, dass Gott einen Stein tragen kann, den er nicht tragen kann.

Das Problem an dieser Lösungsstrategie ist offenkundig: Man verabschiedet sich aus dem rationalen Diskurs. Ein logischer Widerspruch ist nämlich lediglich eine Aneinanderreihung von Worten und keine kohärente Aussage. Das hat

---

Ein logischer Widerspruch allerdings ist nicht etwas, sondern nichts; vgl. Hick, J., Evil and the God of Love, Nachdr. d. 2. Aufl. m. neuem Vorw., London 2010, S. 265f. Es wird dadurch kein Sachverhalt ausgesagt. Daher gibt es auch nach diesem Verständnis von Gottes Allmacht keine wirkliche Handlung, die Gott nicht tun kann; vgl. Swinburne, R., Omnipotence, in: American Philosophical Quarterly 10 (1973), S. 231–237, hier S. 231:

„A logically impossible action is not an action. It is what is described by a form of words which purport to describe an action but do not describe anything which it is coherent to suppose could be done."

Eine logisch unmögliche Handlung ist keine Handlung. Es ist eine Reihe von Worten, die vorgibt, eine Handlung zu beschreiben, die aber nichts beschreibt, von dem es kohärent wäre anzunehmen, dass es getan werden könnte.

[553] Vgl. Frankfurt, H. G., The Logic of Omnipotence, in: The Philosophical Review 73 (1964), S. 262–263, hier S. 263.

höchst problematische Konsequenzen auch für die vertretene Position: Vom Stein wird nämlich gleichzeitig ausgesagt, dass Gott ihn tragen kann und dass Gott ihn nicht tragen kann. Ein und dieselbe Aussage („Gott kann diesen Stein tragen“) wird dadurch zugleich bejaht und verneint – ein logischer Widerspruch.

Dass diese widersprüchliche Aussage nicht nur nichts aussagt, sondern auch das gewünschte Ziel verfehlt – nämlich Gottes Allmacht in einem möglichst umfänglichen Sinn zu verteidigen –, zeigt sich darin, dass diese Aussage äquivalent ist mit der Aussage, dass Gott weder den Stein tragen kann noch ihn nicht tragen kann. Gott ist in der Verteidigung Frankfurts also nicht nur allmächtig, sondern gleichzeitig auch ohnmächtig.[554]

Die Standardlösung des Dilemmas vom Stein besteht daher vielmehr darin, dass Gottes Allmacht als Macht zu allem logisch Möglichen begriffen wird.[555] Dies lässt sich theologisch mit Gottes Wesen näher erläutern.[556]

Während man zur Lösung des logischen Theodizee-Problems Gottes Allmacht also näher bestimmen muss als Macht zu allem logisch Möglichen, kann diese Näherbestimmung nicht zur Immunisierung des logischen Problems abgewiesen werden. Wer nämlich Allmacht als Macht auch zu logisch unmöglichen Dingen verstehen will, um zu behaupten, dass ein allmächtiger Gott nie Leid zulassen muss, um größeres Leid zu vermeiden,[557] der ermöglicht damit auch, das

[554] Zur Ehrenrettung Frankfurts sei gesagt, dass er mit dieser irrationalen Verteidigungsstrategie letztlich die Irrationalität einer Kritik des Allmachtsbegriffs ausgehend von der Paradoxie des Steins aufzeigt.

[555] Vgl. Anderson, C. A., Divine Omnipotence and Impossible Tasks. An Intensional Analysis, in: International Journal for Philosophy of Religion 15 (1984), S. 109–124, hier S. 109, 118ff.

[556] Vgl. dazu die Diskussion um Leydeckers Allmachtsbegriff; s. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3.2, S. 76.
Nicht überzeugen kann dagegen der Begründungsversuch von Hoerster, dessen einziges Argument dafür, dass Gott auch in seiner Allmacht „an die Gesetze der Logik gebunden ist“, darin besteht, dass das Gegenteil für uns undenkbar wäre – ebenso wenig wie die für Gott dann ‚möglichen‘ Welten, wie z. B. eine Erde, „die gleichzeitig sowohl eine Kugel als auch eine Scheibe wäre“; Hoerster, Der gütige Gott (wie Anm. 61), S. 44. Doch weshalb sollte unser Denkvermögen Gott Grenzen setzen? Außerdem wäre Gott, wenn er auch logisch Unmögliches schaffen könnte, in der Lage, Menschen in der Weise zu schaffen, dass sie eine solche Welt denken könnten.

[557] So setzt z. B. D. Lugenbehl in seiner Bestärkung des logischen Problems letztlich einen

logische Problem in der Manier Frankfurts schlicht zu umgehen. Wenn ein allmächtiger Gott nämlich logisch Unmögliches verwirklichen kann, dann kann er auch als allgütiger Gott moralisch nicht gerechtfertigtes Leid zulassen. Ganz im Sinne Frankfurts:[558] Wenn man eine Unmöglichkeit annehmen sollte (nämlich, dass Gott Unmögliches tun kann), wieso dann nicht gleich eine zweite (nämlich, dass er allgütig ist und moralisch Verwerfliches tut)? Ob bei dieser Lösung des logischen Problems mit Blick auf Gottes Güte viel gewonnen ist, scheint allerdings fraglich.

Will man also auf rationale Weise das logische Problem lösen, ohne eine der Prämissen aufzugeben, dann wird man einen Grund suchen, der die Zulassung (zumindest der Möglichkeit von) Leid in der dargestellten Weise moralisch rechtfertigt.

2. Die *free will defense*

Im Rahmen der *free will defense* wird der freie Wille als ein solches Gut oder als die notwendige Bedingung für Güter angesehen, welche die Zulassung des Leides rechtfertigen. Die Möglichkeit moralisch schlechter Entscheidungen, welche Leid nach sich ziehen, wird von Vertreter*innen der *free will defense* als notwendige Bedingung für den freien Willen angesehen: Es kann für sie keinen wertvollen freien Willen geben ohne die Möglichkeit, sich moralisch schlecht zu entscheiden. Gleichzeitig stellt der freie Wille selbst ein so hohes Gut dar, dass es moralisch gerechtfertigt ist, die Möglichkeit des Leides dafür in Kauf zu nehmen – oder er stellt zumindest die notwendige Bedingung für solche Güter dar.[559]

Eine *free will defense* in diesem Sinne kann, wenn überhaupt, nur dann gelingen, wenn ihr ein libertarisches Verständnis vom freien Willen zugrunde

solchen Allmachtsbegriff voraus, wie D. Gordon zurecht kritisiert; vgl. Lugenbehl, D., Can the Argument from Evil Be Decisive after All?, in: Religious Studies 18 (1982), S. 29–35, hier S. 34; Gordon, D., Is the Argument from Evil Decisive?, in: Religious Studies 19 (1983), S. 407–410, hier S. 407.

[558] Vgl. Frankfurt, Omnipotence (wie Anm. 553), S. 263.

[559] Vgl. dazu beispielhaft Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 213, 248ff., welcher v. a. in der Sittlichkeit den Wert sieht, den die Willensfreiheit ermögliche.

liegt. Mit einem kompatibilistischen Verständnis nämlich hätte Gott die Möglichkeit, freie Wesen zu schaffen, bei denen er garantieren kann, dass sie sich stets für das Gute entscheiden – sodass er nicht die Möglichkeit des Leides in Kauf nehmen muss, um den freien Willen zu realisieren.[560] Gerade aber dieses libertarische Verständnis vom freien Willen stellt die *free will defense* vor Probleme.

2.1. Libertarische Willensfreiheit und Vorhersagen

Wenn die zukünftigen freien Taten der Menschen im Voraus feststehen, dann weiß Gott um sie. Und umgekehrt: Wenn Gott um die zukünftigen freien Taten des Menschen weiß, dann stehen sie fest. Egal, wie man versucht ein Wissen Gottes um die zukünftigen freien Taten des Menschen zu denken, ohne dass Gott sie vorherbestimmt: Sobald Gott um eine zukünftige Tat weiß und sein Wissen nicht falsch sein kann, steht diese Tat fest. Es ist unmöglich, dass eine bestimmte Person in dieser Situation anders entscheiden wird, als Gott es vorherweiß. Im libertarischen Sinne kann diese Entscheidung nicht als frei bewertet werden. Dementsprechend folgt aus einem libertarischen Verständnis der Willensfreiheit, dass Gott nicht wissen kann, wie sich die Menschen zukünftig frei entscheiden werden.

Auch ein Verweis auf Anicius M. S. Boethius[561] hilft an dieser Stelle nicht. Denn angenommen, Gott würde tatsächlich die gesamte Geschichte in Form der Gleichzeitigkeit sehen und hätte daher kein Wissen um menschliche Handlungen als zukünftige – solange es heute wahr ist, dass Gott weiß, wie man sich morgen entscheidet, kann man sich morgen nicht anders entscheiden als Gott es heute weiß.[562]

Aber auch die Annahme, Gott könnte die gesamte Geschichte in Form der Gleichzeitigkeit sehen, wäre falsch, wenn Menschen im libertarischen Sinne frei

[560] Vgl. Mackie, Evil (wie Anm. 54), S. 209. Für eine ausführliche Darstellung dieses Arugments s. u. Abschnitt 2.2, S. 248.

[561] Vgl. Boethius, A. M. S., Trost der Philosophie = Consolatio Philosophiae. Lateinisch und deutsch herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, 6. Aufl., Düsseldorf u. a. 2002, S. 265ff.

[562] Vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 284.

wären oder wenn es in der Geschichte zufällige Ereignisse gäbe. Ein zufälliges Ereignis, wie eine libertarisch freie Entscheidung, wird erst im Moment ihres Zustandekommens festgelegt. Eine solche Entscheidung kann zwar gleichzeitig mit ihrem Zustandekommen gewusst werden. Da aber die Geschichte eine Abfolge solcher Entscheidungen ist, die jeweils vorausgehende Entscheidungen voraussetzen, kann die ganze Geschichte erst im Modus der *Nach*zeitigkeit gewusst werden beziehungsweise im Moment des Zustandekommens der letzten libertarisch freien Entscheidung beziehungsweise des letzten zufälligen Ereignisses. Immerhin kann eine Entscheidung erst stattfinden, wenn der Weltzustand aktuell ist, in dem sie stattfindet – vorher kommt es ja gar nicht zu diesem Entscheidungsmoment und ist auch nicht sicher, dass es überhaupt zu diesem Entscheidungsmoment kommen wird. Das setzt aber alle vorausgehenden Weltzustände als vergangene voraus.[563]

Gott kann die gesamte Geschichte also nur dann im Modus der Gleichzeitigkeit wissen, wenn sie determiniert ist. Die Annahme, Gott könnte in irgendeiner Weise heute schon sicher wissen, wie morgen eine libertarisch freie Entscheidung ausfällt, ist schlicht falsch.

Nun finden sich in der Bibel aber zahlreiche Texte, die davon sprechen, dass Gott die Zukunft vorhersagt.[564] Wenn man an diesen Teilen der biblischen Tra-

[563] Vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 284f.: „Sofern eine Aussage nur dann wahr ist, wenn sie mit dem von ihr behaupteten Sachverhalt übereinstimmt, kann keine Aussage über zukünftige kontingente Ereignisse gegenwärtig wahr sein, denn der Sachverhalt, auf den sich diese Aussagen beziehen, existiert (noch) nicht."

[564] In 1Sam 23,1-14 wird sogar davon berichtet, dass Gott die freien Taten von Menschen vorhersagt, die geschehen würden, wenn die Situation eine andere wäre.
David befreit die Stadt Keïla von den Philistern. Saul erfährt davon, dass David und seine Leute in Keïla sind und stellt eine Streitkraft auf. In dieser Situation befragt David Gott, ob Saul nach Keïla ziehen wird und ob die Leute von Keïla ihn Saul übergeben werden. Gott bejaht dies. Daraufhin zieht David von Keïla fort und Saul unterlässt es, nach Keïla zu ziehen.
Diese ganze Episode wäre unmöglich, wenn die Leute von Keïla und Saul im libertarischen Sinne frei wären. Selbst wenn es möglich wäre, dass Gott wirklich zukünftige Entscheidungen vorherwüsste – wie im Anschluss an Boethius manchmal vertreten wird –, so könnte Gott doch unmöglich eine libertarische freie Entscheidung vorherwissen, die nie eintreten wird.
Es könnte dagegen gehalten werden, dass es sehr naheliegend ist zu behaupten, dass Saul nach Keïla zieht und die Leute von Keïla David ausliefern werden. Gott habe kein sicheres Vorherwissen um diese Ereignisse, aber die Sache sei doch so gut wie klar. Wenn das aber

dition und gleichzeitig an einem libertarischen Verständnis der Willensfreiheit festhalten will, steht man vor einem Problem.[565]

2.2. Die *free will defense* und der Wert des freien Willens

Die vorstehenden Beobachtungen stellen nicht zwingend ein fatales Problem für die *free will defense* dar, zeigen aber ihre Grenzen. Wer eine *free will defense* vertritt, kann nicht ohne Probleme verschiedene andere weltanschauliche Aussagen tätigen. Prinzipiell ist eine *free will defense* dadurch aber nicht ausgeschlossen.

Anders ist es mit folgendem Argument. Es setzt an den zwei zentralen Voraussetzungen einer *free will defense* an:

1. Der freie Wille hat einen Wert – *per se* oder dadurch, dass er eine notwendige Bedingung für andere Werte ist – der es rechtfertigt, dass Gott mit seiner Verwirklichung auch die Möglichkeit von durch ihn resultierenden Leides in Kauf nimmt.
2. Der freie Wille hat diesen Wert nur, wenn er im libertarischen Sinn verstanden wird.

Würde die erste Voraussetzung nicht gelten, dann dürfte Gott das Leid nicht wegen des freien Willens zulassen. Anders gesagt: Ohne die erste Voraussetzung hätte Gott mit dem freien Willen keinen *guten* Grund, das Risiko von Leid in Kauf zu nehmen. Würde die zweite Voraussetzung nicht gelten, dann müsste Gott nicht die Möglichkeit des Leides in Kauf nehmen. Der freie Wille wäre also kein *zwingender* Grund.

Im vorausgehenden Kapitel wurde gezeigt, dass die zweite Voraussetzung

---

stimmt, dann bräuchte David Gott nicht darum fragen, ob diese Ereignisse eintreten werden. Unabhängig davon, wie man die Historizität dieser Geschichte einschätzt, steht dieser Text doch beispielhaft dafür, dass Teile der biblischen Tradition nicht denkbar wären, wenn Menschen in libertarischem Sinne frei wären.

[565] Leydecker formuliert es in Anlehnung an Tertullian wie folgt; vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. X:

„*Providentia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas* [...]."
(kursiv im Original).

Die Vorsehung Gottes hat so viele Zeugen, wie sie Propheten gemacht hat [...].

falsch ist. Ein Wille, bei dessen Entscheidungen auch unverursachte – zufällige – Elemente zum Tragen kommen, mag vielleicht als frei betrachtet werden. Immerhin kann die Freiheit einer Entscheidung nicht davon abhängen, ob sie in einer determinierten Welt getroffen wird oder in einer indeterminierten. Wenn das stimmt, dann kann ein freier Wille in einer indeterminierten Welt aber unmöglich einen höheren Wert haben als in einer determinierten. Seine Freiheit und damit sein Wert sind prinzipiell nicht davon abhängig, ob die Welt determiniert ist oder nicht, ob seine Entscheidungen vorhersagbar und vorherbestimmbar sind oder nicht. Der Verdacht liegt nahe, dass ein auf libertarische Weise ‚freier' Wille eher einen geringeren Wert hat als ein kompatibilistischer – falls er überhaupt einen Wert hat.

Wenn ein freier Wille in einer indeterminierten Welt nicht höherwertiger sein kann als in einer determinierten – und wenn eine *free will defense* genau das aber notwendigerweise voraussetzen muss – dann ist eine *free will defense* prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Sie scheitert daran, dass die Vertreter*innen einer libertarischen Willensfreiheit nicht in der Lage sind – nicht in der Lage sein *können* – zu begründen, worin der höhere Wert, die größere Freiheit, eines indeterminierten Willens liege.

Dieses Argument wurde bereits von Mackie hervorgebracht und lässt jede *free will defense* in sich zusammenfallen. Daher soll es ausführlicher dargestellt werden. Es ist verwunderlich, dass es mit Klaus von Stosch und Kreiner zwei bedeutende, deutschsprachige Vertreter der *free will defense* gibt, die sich zwar mit Mackies Argument auseinandersetzen, es aber nicht in Gänze bedenken.

Mackie formulierte das Argument bereits 1955 in seinem viel beachteten Aufsatz „Evil and Omnipotence" wie folgt:

„[I]f God has made men such that in their free choices they sometimes prefer what is good and sometimes what is evil, why could he not have made men such that they always freely choose the

Wenn Gott solche Menschen geschaffen hat, die bei ihrer freien Wahl manchmal das Gute, manchmal das Böse bevorzugen, warum hat er nicht Menschen erschaffen können, die immer frei das Gute wählen? Wenn keine logische Unmöglichkeit

good? If there is no logical impossibility in a man's freely choosing the good on one, or on several, occasions, there cannot be a logical impossibility in his freely choosing the good on every occasion. God was not, then, faced with a choice between making innocent automata and making beings who, in acting freely, would sometimes go wrong: there was open to him the obviously better possibility of making beings who would act freely but always go right."[566]

darin besteht, dass ein Mensch bei einer oder mehreren Gelegenheiten frei das Gute wählt, dann kann keine logische Unmöglichkeit darin bestehen, dass er [sc. der Mensch] bei jeder Gelegenheit frei das Gute wählt. Gott stand dann nicht vor der Wahl zwischen der Erschaffung unschuldiger Roboter oder von Wesen, die – aus freien Stücken – manchmal fehlgehen. Ihm stand die offensichtlich bessere Möglichkeit offen, Wesen zu erschaffen, die frei handeln, aber immer richtig handeln.

Sowohl Kreiner als auch Stosch richten sich in ihrer Abwehr von Mackies Einwand gegen diese Passage und kritisieren daran, dass es vielleicht logisch möglich ist, dass sich Menschen immer frei für das Gute entscheiden, aber dass es nicht logisch möglich ist, dass Gott diese Entscheidungen garantiert. Vorausgesetzt wird, dass die Freiheit der Menschen als libertarische verstanden werden muss. Kreiner schreibt:

> „Natürlich ist die Prämisse des Einwands richtig, daß es logisch möglich ist, daß sich freie Wesen stets nur für das Gute entscheiden, denn ansonsten wären sie definitionsgemäß nicht frei. Nicht möglich ist jedoch, daß Gott es bewirkt, daß sich diese Wesen immer frei für das Gute entscheiden, denn eine von Gott bewirkte Entscheidung kann nicht gleichzeitig frei sein."[567]

Stosch formuliert es wie folgt:

[566] Mackie, Evil (wie Anm. 54), S. 209.
[567] Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 258 (alte Rechtschreibung im Original).

> „Diese Fragestellung [sc. Mackies] verkennt, dass eine derartige Determination von Freiheit dem Wesen von Freiheit widerspricht. [...] Das Wesen von Freiheit kann *per definitionem* nicht so bestimmt sein, dass der Ausgang ihrer Selbstbestimmung sichergestellt ist.“[568]

Diese Abwehr seines Einwandes unter Verweis auf den behaupteten libertarischen Charakter menschlicher Freiheit sah bereits Mackie voraus. Er konterte mit dem Verweis darauf, dass eine libertarische Freiheit keinen besonderen Wert darstellt:[569]

„If it is replied that this objection is absurd, that the making of some wrong choices is logically necessary for freedom, it would seem that ‘freedom’ must here mean complete randomness or indeterminacy, including randomness with regard to the alternatives good and evil, in other words that men’s choices and consequent actions can be “free” only if they are not determined by their characters. Only on this assumption can God escape the responsibility for men’s actions; for if he made them as they are, but did not determine their wrong choices, this can only be because the wrong choices are not determined by men as they are. But then if freedom is ran-

Wenn man darauf erwidern würde, dass dieser Einwand absurd ist [und] dass das Treffen von einigen falschen Entscheidungen logisch notwendig ist für Freiheit, dann würde es scheinen, dass ‚Freiheit‘ hier vollständige Zufälligkeit oder Indeterminiertheit meinen muss – auch Zufälligkeit mit Blick auf die Alternativen Gut und Böse. In anderen Worten, dass die Entscheidungen und nachfolgenden Taten der Menschen nur dann „frei“ sein können, wenn sie nicht durch ihren [sc. der Menschen] Charakter bestimmt sind. Nur mit dieser Annahme kann Gott der Verantwortung für die Taten der Menschen entkommen. Denn wenn er sie so geschaffen hat, wie sie sind, aber nicht ihre falschen Entscheidungen bestimmt hat, dann kann das nur daher kommen, dass die falschen Entscheidungen nicht bestimmt sind von

[568] Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 93f. (kursiv im Original).

[569] Da dieser Teil von Mackies Argument in der Diskussion häufig ignoriert wird, wird er im Folgenden ausführlich zitiert.

domness, how can it be a characteristic of will? And, still more, how can it be the most important good? What value or merit would there be in free choices if these were random actions which were not determined by the nature of the agent?

I conclude that to make this solution plausible two different senses of 'freedom' must be confused, one sense which will justify the view that freedom is a third order good, more valuable than other goods would be without it, and another sense, sheer randomness, to prevent us from ascribing to God a decision to make men such that they sometimes go wrong when he might have made them such that they would always freely go

den Menschen, wie sie sind. Aber wenn Freiheit Zufälligkeit ist, wie kann sie ein Merkmal von Willen sein? Und darüber hinaus: Wie kann sie das wichtigste Gut sein? Welchen Wert oder Vorzug gäbe es bei freien Entscheidungen, wenn diese zufällige Taten wären, welche nicht bestimmt wären vom Wesen der Person?

Ich ziehe den Schluss, dass zwei verschiedene Bedeutungen von ‚Freiheit' vermischt werden müssen, um diese Lösung [sc. die *free will defense*] plausibel zu machen: Die eine Bedeutung rechtfertigt die Ansicht, dass Freiheit ein Gut dritter Ordnung ist, wertvoller als andere Güter ohne sie, und die andere Bedeutung, reine Zufälligkeit, um uns davon abzuhalten, von Gott auszusagen, dass er sich entschieden hat, Menschen zu erschaffen, die manchmal fehlgehen, wenn er sie auch so hätte erschaffen können, dass sie immer frei richtig han-

[570] Mackie, Evil (wie Anm. 54), S. 209. Dass Mackie mit dem Verständnis von Freiheit als Zufälligkeit die libertarische Freiheitskonzeption meint, scheint offensichtlich. In seinem 1982 veröffentlichen Buch „The Miracle of Theism" führt er den eben dargestellten Einwand weiter aus und benennt die libertarische Position auch explizit; vgl. ders., The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God, Oxford 1982, S. 166. Auf den folgenden Seiten argumentiert er dann auch ausführlich dafür, weshalb ein libertarisches Freiheitskonzept seiner Ansicht nach fehlschlägt. Auf dieses Buch nehmen sowohl Kreiner als auch Stosch Bezug; vgl. Kreiner, Leid (wie Anm. 57), S. 255; Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 93. Beide setzen sich in ihrer Verteidigung nur mit dem ersten Teil des Einwandes von Mackie auseinandersetzen und lassen den zweiten Teil außer Acht, der ihre Antwort vorwegnimmt und zur Grundlage der endgültigen Kritik an der *free will defense* macht. Der zweite Teil des Einwandes findet sich auch bei Streminger; vgl. Streminger, Übel (wie Anm. 545), S. 179. Auch Hermanni verweist darauf, dass die *free will defense* an dem mangelnden Wert libertarischer Freiheit scheitert; vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 306; ders., Metaphysik (wie Anm. 100), S. 123.

right.“[570] deln.

Die Frage nach der Möglichkeit der *free will defense* entscheidet sich an der philosophischen Konzeption der Willensfreiheit. Der maßgebliche Grund, weshalb sich Theolog*innen der libertarischen Position zuwenden, ist meines Erachtens darin zu sehen, dass sich nur mit einer solchen Position die *free will defense* vertreten lässt.[571]

Sie verlassen sich dabei teils auf das Urteil von Philosoph*innen wie zum Beispiel Robert Kane.[572] Diese vertreten die libertarische Position allerdings hauptsächlich aufgrund der Annahme, dass das Konsequenzargument gültig ist und eine kompatibilistische Position unmöglich macht. Wie gezeigt ist das Konsequenzargument nicht gültig.[573] Da die libertarische Position darüber hinaus nicht zeigen kann, worin der höhere Wert einer indeterministischen Entscheidung gegenüber einer vernünftig selbstbestimmten Entscheidung liegt, fehlt Theolog*innen jede Möglichkeit eine *free will defense* zu vertreten.

3. Die *best possible world theodicy*

Eine weitere Strategie, das logische Theodizee-Problem zu lösen, geht auf Leibniz zurück und wird gegenwärtig in der deutschsprachigen Theologie von Friedrich Hermanni vertreten: Die Beste-aller-möglichen-Welten-Theodizee.[574]

[571] So z. B. deutlich zu sehen bei Stosch, Theodizee (wie Anm. 50), S. 71.

[572] Vgl. dazu exemplarisch a. a. O., S. 76f. Hier referiert Stosch knapp Kanes Unterscheidung zwischen *will-setting* und *will-settled actions*; s. o. Kapitel I, Abschnitt 1.2.1, S. 182. Daraufhin schließt er sich Kane an, ohne dafür Gründe anzuführen.

[573] S. o. Kapitel I, Abschnitt 2.3, S. 203.

[574] Im Englischen ist teilweise die Rede von der *no better world defense*, also davon, dass es keine bessere Welt geben kann als die wirkliche. Damit ist noch nicht ausgedrückt, dass es nicht mehrere wertmaximale Welten geben kann. Wäre dies der Fall, dann hätte Gott keinen zureichenden Grund zur Erschaffung einer dieser Welten. Er hätte nämlich keinen Grund, eine Welt einer anderen vorzuziehen. Gott könnte dann nur über eine Zufallsentscheidung eine Wahl treffen. Da im Folgenden gegen das Vorhandensein von Zufall argumentiert wird, wird von der Beste-aller-möglichen-Welten-Theodizee (*best possible world theodicy*) gesprochen und der Ausdruck ‚beste aller möglichen Welten‘ synonym mit ‚bestmögliche Welt‘ abgekürzt.

Sie lässt sich argumentativ ähnlich entwickeln, wie das logische Theodizee-Problem:[575]

Prämisse 1	Gott ist allwissend.
Prämisse 2	Gott ist allmächtig.
Prämisse 3	Gott ist allgütig.
These 1	Gott weiß um jede mögliche Welt und ihren Gütegrad (aus Prämisse 1).
These 2	Gott kann jede mögliche Welt erschaffen (aus Prämisse 2).
These 3	Gott will die beste der möglichen Welten erschaffen (aus Prämisse 3).
Konklusion	Gott erschafft die beste aller möglichen Welten – wenn er überhaupt eine Welt erschafft.

Gott hat nun offensichtlich eine Welt geschaffen, nämlich die wirkliche, also ist sie die beste aller möglichen.

Die beste aller möglichen Welten kann diese Welt aber nur sein, wenn jedes Leid in ihr logisch notwendig mit der Vermeidung eines größeren Übels oder – was das Gleiche sagen will – mit der Verwirklichung eines größeren Guts verknüpft ist. Andernfalls wäre eine andere Welt möglich, in der diese Güter erreicht beziehungsweise diese größeren Übel vermieden werden doch ohne das betreffende Leid. Die Welt als ganze wäre also notwendig schlechter, wenn es etwas von dem darin enthaltenen Leid nicht gäbe.

Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass jedes einzelne Leid dieser Welt diese Bedingung erfüllt. Also kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass es einen allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gott gibt. Das Problem des Leides scheint damit also auf der logischen Ebene gelöst zu sein. Es gab nach dieser Auffassung schlicht keine bessere Welt, die Gott hätte erschaffen können.

Bevor die Kritik an dieser Lösungsstrategie reflektiert wird, muss der zugrundeliegende Welt-Begriff näher bestimmt werden. Bei Leibniz bezeichnet

[575] Vgl. Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 127; ders., Theodizee (wie Anm. 56), S. 264f.

er die Reihe der – in Leibniz' Sinne – kontingenten Dinge, also aller Dinge, die den Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben, sondern ein anderes Seiendes zu ihrer Existenz benötigen.[576] Dieser Welt-Begriff stimmt also nicht überein mit dem Gebrauch des Wortes, wenn etwa von einer zukünftigen Welt die Rede ist oder von einer Welt vor dem Sündenfall und dergleichen. Leibniz' Rede von der bestmöglichen Welt also mit dem Verweis auf eine kommende, bessere Welt kritisieren zu wollen, zeigt, dass man ihn nicht verstanden hat. Der Welt-Begriff bei Leibniz bezeichnet umfassender die Gesamtheit aller in seinem Sinne kontingenten Dinge, die existiert haben, existieren und existieren werden[577] – und so dann auch die zukünftige Welt, sollte es sie denn geben.

In der gegenwärtigen Debatte wird der Begriff ‚Welt' in Anschluss an Alvin C. Plantinga noch weiter gefasst als Leibniz es tut.
Hier bezeichnet ‚Welt':

„[...] a possible world is simply a possible state of affairs that is maximal."[578]

[...] eine mögliche Welt ist schlicht ein möglicher Sachverhalt, der maximal ist.

Ein Sachverhalt S ist für Plantinga genau dann maximal, wenn er jeden möglichen Sachverhalt $S*$ (zum Beispiel, dass Sokrates stupsnasig ist[579] oder ‚$7 + 5 = 12$'[580]) entweder einschließt (das heißt, $S*$ besteht, wenn S besteht) oder ausschließt (das heißt, $S*$ besteht nicht, wenn S besteht).[581]

Dieser Welt-Begriff[582] umfasst nicht nur die Welt im Sinne Leibniz', sondern auch alle anderen Sachverhalte wie Gott, Zahlen und andere notwendige Dinge. Eine solche logisch mögliche Welt wird von Gott dementsprechend

[576] Vgl. Leibniz, Theodizee (wie Anm. 50), § 7.
[577] Vgl. a. a. O., § 8.
[578] Plantinga, Necessity (wie Anm. 58), S. 45.
[579] Vgl. ders., Necessity (wie Anm. 58), S. 44, als Beispiel für einen kontingenten Sachverhalt.
[580] Vgl. ders., Which Worlds Could God Have Created?, in: The Journal of Philosophy 70 (1973), S. 539–552, hier S. 541, als Beispiel für einen notwendigen Sachverhalt.
[581] Vgl. a. a. O., S. 539f.; ders., Necessity (wie Anm. 58), S. 44f.
[582] Im Folgenden wird dieser Begriff mit der Formulierung ‚logisch mögliche Welt' oder ‚Welt im Sinne Plantingas' wiedergegeben.

nicht erschaffen, sondern verwirklicht (*actualize*).[583] Nicht in jeder logisch möglichen Welt, die Gott verwirklichen kann, erschafft er auch eine Welt im Sinne Leibniz'.[584] Während Gott also keine Welt im Sinne Leibniz' erschaffen muss, ist es nicht möglich, dass er keine Welt im Sinne Plantingas verwirklicht.

Die Beste-aller-möglichen-Welten-Theodizee beruht auf den Voraussetzungen, dass eine beste Welt tatsächlich möglich ist und dass Gott diese verwirklichen kann, und folgert daraus, dass die wirkliche Welt die bestmögliche ist. Gegen beide Voraussetzungen und gegen die Konklusion wurden Einwände erhoben, die im Folgenden betrachtet werden.

3.1. Die Wirklichkeit der bestmöglichen Welt

Einwände die damit argumentieren, dass man sich eine bessere Welt als die wirkliche vorstellen kann, fallen in die Kategorie empirisches Theodizee-Problem[585] und scheitern daran, dass man die Aussage „Diese Welt könnte besser sein." unmöglich beweisen kann.[586] Während man subjektiv stark davon überzeugt sein kann, dass eine bessere Welt möglich wäre, ist dieses subjektive Urteil nicht begründbar, denn das einzige Wesen, das beurteilen kann, ob eine logisch mögliche Welt besser ist als eine andere und ob eine vorgeschlagene Welt überhaupt logisch möglich ist, ist Gott.[587] Da eine ernsthafte Diskussion dieser Frage göttliche Allwissenheit voraussetzen würde, soll sie an dieser Stelle unterbleiben.

---

[583] Vgl. Plantinga, Which Worlds (wie Anm. 580), S. 540f.

[584] So führt zumindest Plantinga den Begriff der logisch möglichen Welt in die Debatte ein. Es sind selbstverständlich Annahmen denkbar, die dazu führen, dass es nur eine logisch mögliche Welt gibt und dass Gott in ihr eine Welt im Sinne Leibniz' erschafft; s. u. Abschnitt 3.2.3, S. 275.

[585] Vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 315ff. Hermanni stellt ausführlich dar, weshalb dieses Problem prinzipiell nicht lösbar ist. Vgl. dazu auch Reichenbach, B. R., Evil and a Good God, New York (NY) 1982, S. 117f., und die Vertreter*innen des skeptischen Theismus; s. o. Abschnitt 3.2, S. 27.

[586] S. o. Abschnitt 1.1, S. 237.

[587] In jüngerer Zeit hat Franklin am Beispiel mathematischer Probleme verdeutlicht, dass eine kleine lokale Verbesserung (v. a. *ceteris paribus*, wie hier gerne argumentiert wird) nicht impliziert, dass diese global betrachtet möglich ist; vgl. Franklin, Global/Local Distinction (wie Anm. 541). Behauptungen, dass die Welt offensichtlich besser wären, wenn ein kleines Leid fehlen würde, lassen sich so nicht seriös vertreten.

Dagegen versucht Ansgar Beckermann, unter anderem mit Verweis auf Immanuel Kant, nachzuweisen, dass die wirkliche Welt nicht die bestmögliche Welt sein kann.[588] Nach seiner Darstellung des logischen Theodizee-Problems kommt auch Beckermann zu der Aussage, dass eine Lösung dieses Problems davon ausgehen muss, dass Gott für die Zulassung des Leids beziehungsweise der Möglichkeit von Leid gute und zwingende Gründe haben muss, um als moralisch gerechtfertigt zu gelten.[589] Gerade in dieser Lösung sieht er allerdings eine günstige Ausgangslage für den Religionskritiker:

> „Aber die argumentative Situation ist für den Religionskritiker deutlich günstiger. Ihm kann es egal sein, ob sich zeigen lässt, dass man *manche* Übel um höherer Güter willen in Kauf nehmen muss. Ein einziger kleiner Fall reicht aus – ein Schmerz oder ein Leid, bei dem sich mit Aussicht auf Erfolg dafür argumentieren lässt, dass es *nicht möglich* ist, dass dieser Schmerz oder dieses Leid zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist. Und einen solchen Fall zu finden, ist keineswegs aussichtslos.“[590]

Da seine Argumentation hier lediglich darauf abzielt, es als *wahrscheinlich* darzustellen, dass ein konkretes, wirkliches Leid unmöglich die genannten Bedingungen dafür erfüllt, dass Gott in seiner Zulassung gerechtfertigt wäre, bewegt sich Beckermann nicht im Bereich des logischen Theodizee-Problems – wie er behauptet –, sondern des empirischen.[591]

Nach Oliver J. Wiertz dient diese Argumentationlinie dazu, Beckermanns Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung zu stützen.[592] Beckermann stellt hier

---

[588] Vgl. Beckermann, A., Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), S. 239–245.

[589] Vgl. a. a. O., S. 240: „Ein allwissendes, allmächtiges und allgütiges Wesen verhindert das Auftreten von jedem Schmerz und jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.“

[590] A. a. O., S. 241f. (kursiv im Original).

[591] Vgl. Wiertz, O. J., Was spricht dagegen, das logische Problem des Übels als gelöst zu betrachten? Eine Anfrage an Ansgar Beckermann, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65 (2011), S. 596–605, hier S. 598.

[592] Vgl. a. a. O., S. 599; O. J. Wiertz bezieht sich auf Beckermann, Problem (wie Anm. 588),

die These auf, dass Gott konkretes Leid nicht verhindert, obwohl er es aufgrund seiner Allmacht könne, wenn die Theisten Recht hätten – das käme einer unterlassenen Hilfeleistung gleich.

Für diese unterlassene Hilfeleistung gibt es nach Beckermann keinen Rechtfertigungsgrund, da die Zulassung von manchem konkreten Leid notwendig unmoralisch sei. Dazu bedient sich Beckermann nicht nur der problematischen Behauptung, dass manches empirisch beobachtbare Leid offensichtlich nicht logisch notwendig für die Erreichung guter Zwecke sei.[593] Seine eigentliche Kritik setzt dagegen Kants Forderung voraus, „die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“[594] zu gebrauchen.[595] Beckermann folgert daraus, dass „[u]nschuldige Menschen zu töten, [...] immer und auf jeden Fall falsch [ist] – egal was mit einem solchen Tötungsdelikt erreichen [sic!] werden soll.“[596] Nicht nur, dass die Konsequenzen einer Handlung keine Auswirkung auf ihre moralische Güte haben – wenn jemand beispielsweise einen geplanten Mord begeht, dann ist er laut Beckermann bereits durch die Tatsache verwerflicher, dass er damit bestimmte Ziele verfolgt.[597] Angewandt auf die vorgestellte Lösung des logischen Theodizee-Problems schließt er:

> „Wenn wir akzeptieren, dass das Sterben des Kindes auf eine Handlung Gottes zurückgeht, womöglich noch auf eine geplante, überlegte Handlung Gottes, ist der Fall verloren. [...] Ein allwissendes und allmächtiges Wesen, das unschuldige Menschen sterben lässt, handelt unmoralisch und kann schon deshalb nicht allgütig sein.“[598]

S. 242, 244.

[593] Zur Problematik des empirischen Theodizee-Problems, welches sich im Kern auf solche Behauptungen stützt, s. o. Abschnitt 1.1, S. 237.

[594] Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: ders., Werke. Akademische Textausgabe, Bd. 4, Berlin 1968, S. 385–463, hier S. 429.

[595] Vgl. Beckermann, Problem (wie Anm. 588), S. 243.

[596] Ebd.

[597] Vgl. ebd.: „Es mache einen Unterschied, ob jemand eine andere Person aus blinder Wut töte oder ob er sie vorsätzlich und überlegt ums Leben bringe. Den zweiten Fall halten wir in der Regel für schwerwiegender als den ersten.“

[598] A. a. O., S. 243f.

Die *best possible world theodicy* scheitere diesem Argument zufolge daran, dass hier jedes konkrete Leid gerade mit der Erreichung eines höheren Gutes oder der Vermeidung größeren Übels, also mit einer Absicht, verbunden wird. Leid anderer Personen herbeizuführen oder zuzulassen, um damit eine eigene Absicht zu erreichen, sei nicht nur immer verwerflich, sondern immer auch verwerflicher als eine Handlung im Affekt. Im Unterschied zu der Behauptung, dass nicht jedes faktische Leid logisch notwendig für einen Zweck ist, setzt dieses Argument bei den Lösungsvoraussetzungen für das logische Theodizee-Problem an und baut darauf den Vorwurf des unmoralischen Handelns auf.

Dieses Argument beruht allerdings auf sehr problematischen Voraussetzungen. So hat Wiertz nachgewiesen, dass Beckermann die Forderung Kants in unzulässigerweise ausdehnt: Daraus nämlich zu folgern, dass es niemals gerechtfertigt sein könne, wenn Gott Menschen zur Verwirklichung von Zwecken leiden lasse, bedeute, Kants einschränkende Partikel ‚jederzeit zugleich' und ‚niemals bloß' in unzulässiger Weise zu unterschlagen.[599] Gottes Handeln wäre nur dann im Sinne Kants unmoralisch, wenn er tatsächlich einmal einen Menschen *bloß* als Mittel und *nicht zugleich* als Zweck gebrauchen würde. Das würde auch implizieren, dass Gott seine Handlung der leidenden Person nicht rational einsichtig machen und von ihr als rationalem und moralischen Subjekt Zustimmung erwarten könnte.[600]

Da das aber nicht notwendig daraus folgt, dass mit dem Leid ein Zweck verwirklicht wird – wie es zur Lösung des logischen Theodizee-Problems vorausgesetzt wird –, ist das wiederum nur eine Behauptung empirischer Sachverhalte, die alles andere als zwingend ist. So scheint sich Beckermanns Argumentation ausschließlich im Rahmen des empirischen Theodizee-Problems zu bewegen. Wenn diese Welt nämlich die bestmögliche Welt ist, dann wäre es für Gott unmöglich, moralischer zu handeln, als er es tut. Auch Beckermanns Vorwurf der unterlassenen Hilfeleistung kann somit nicht das logische Theodizee-Problem zu einem unlösbaren machen.

[599] Vgl. Wiertz, Was spricht dagegen (wie Anm. 591), S. 601f.
[600] Vgl. dazu in ähnlicher Weise a. a. O., S. 602.

3.2. Die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt

Bereits bei Leibniz lassen sich schon Argumentationsansätze finden, die gewissermaßen ein Totschlagargument zum Beweis der Möglichkeit einer bestmöglichen Welt darstellen würden. Der Kerngedanke ist denkbar einfach: Der allwissende, allgütige und allmächtige Gott würde nur die bestmögliche Welt erschaffen, sonst keine. Gott hat diese Welt erschaffen. Diese Welt muss also die bestmögliche sein. Wenn die bestmögliche Welt wirklich ist, muss sie auch möglich sein.[601] Dieses Argument setzt einmal voraus, dass es überhaupt eine Welt gibt. Es setzt aber auch voraus, dass es den allwissenden, allgütigen und allmächtigen Gott gibt. Für manche erscheint das anrüchig, immerhin ist es gerade die Existenz solch eines Gottes, die im Rahmen des logischen Theodizee-Problems angezweifelt wird.[602] In seiner Verteidigung nun seine Existenz wiederum vorauszusetzen, scheint einem Zirkelschluss zu gleichen. Tatsächlich würde dieses Argument nicht gelingen, wenn es zwingende Argumente gäbe, die die Unmöglichkeit einer bestmöglichen Welt nachweisen würden. Dann würde dieses Todschlagargument eher zum Tod der theistischen Gottesvorstellung führen müssen. Denn wäre diese Welt mit Sicherheit nicht die bestmögliche, dann gäbe es diesen Gott nicht, wenn aus seiner Existenz die bestmögliche Welt folgt. Solange allerdings die Frage nach der Möglichkeit einer bestmöglichen Welt umstritten ist, hängt die Plausibilität des Argumentes von der Überzeugungskraft der Gründe ab, die für die Existenz eines theistischen Gottes sprechen.

Dieses Argument für die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt wird daher beiseite gelassen und es wird gezeigt, dass den gegenwärtigen Argumenten gegen die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt auch anders begegnet werden kann.

---

[601] Vgl. Blumenfeld, D., Is the Best Possible World Possible?, in: The Philosophical Review 84 (1975), S. 163–177, hier S. 166f.; vgl. dazu auch ausführlich Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 285–289.

[602] Vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 101, Anm. 35.

3.2.1. *ad-infinitum*-Argumente

Einer der verbreitetsten Argument-Typen gegen die Möglichkeit einer besten aller möglichen Welten behauptet, dass die Güte einer Welt sich ins Unendliche steigern lassen könnte, sodass es ebenso wenig eine beste aller möglichen Welten gebe, wie es eine größtmögliche Zahl gibt.

Diese Argumente kommen in unterschiedlicher Gestalt. Bei Plantinga findet sich diese Überlegung nur in Frageform:

„Various questions arise here; for example, is there such a thing as *the* best of all possible worlds, or even *a* best? Perhaps for any world you pick there is a better."[603]

Dabei kommen verschiedene Fragen auf; zum Beispiel: Gibt es so etwas wie *die* beste aller möglichen Welten oder überhaupt *eine* beste? Vielleicht gibt es zu jeder möglichen Welt eine bessere.

Diese Konkretisierung, dass eine Welt dann besser wäre, wenn es mehr Personen darin gäbe, die Glückseligkeit erleben, findet sich auch bei Richard Swinburne.[604] In dieser Form können an dem Argument verschiedene kritische

[603] Plantinga, Which Worlds (wie Anm. 580), S. 539 (kursiv im Original). Vgl. auch ders., God, Freedom, and Evil, unv. Nachdr. d. 1. Aufl. 1974, Grand Rapids (MI) 2002, S. 34:
„In the first place, he might say, what is the reason for supposing that *there is* such a thing as the best of all possible worlds? No matter how marvelous a world is – containing no matter how many persons enjoying unalloyed bliss – isn't it possible that there be an even better world containing even more persons enjoying even more unalloyed bliss?"
(kursiv im Original).
Als erstes könnte er [sc. ein Vertreter der *free will defense*] sagen: Was ist der Grund für die Annahme, dass es so etwas wie die besten aller möglichen Welten *gibt*? Egal wie wundervoll eine Welt ist – die egal wie viele Personen enthält, die sich ungetrübter Glückseligkeit erfreuen – ist es nicht möglich, dass es eine noch bessere Welt gibt, die noch mehr Personen enthält, die sich ungetrübter Glückseligkeit erfreuen?

[604] Vgl. Swinburne, R., The Existence of God, 2. Aufl., Oxford 2004, S. 115f.:
„For again take any world W. Presumably the goodness of such a world, as I shall argue in more detail later, will consist in part in it containing a finite or infinite number of conscious beings who will enjoy it. But, if the enjoyment of the world by each is a valuable thing, surely a world with a few more conscious beings in it would be a yet more valuable world—for there would be no reason why the existence of the latter should detract from the enjoyment of the world by others [...]."
Wiederum für jede Welt W: Vermutlich besteht die Güte einer solchen Welt, wie ich später ausführlicher erörtern werde, zum Teil darin, dass sie eine endliche oder unendliche Zahl an bewussten Wesen enthält, welche sich ihrer erfreuen. Wenn aber die Freude eines Wesens an der Welt ein Gut ist, wäre sicherlich eine Welt mit ein paar mehr bewussten Wesen darin eine bessere – denn es gäbe keinen Grund, weshalb die Existenz dieser [zusätzlichen Wesen] die Freude jener [ursprünglichen Wesen] an der Welt mindern sollte [...].

Punkte ausgemacht werden. Einmal setzt es voraus, dass die bestmögliche Welt Personen enthält, die Freude und dergleichen empfinden können – diese Voraussetzung wird allerdings nicht weiter begründet und erscheint dem einen vielleicht mehr, der anderen weniger plausibel. Dann setzt es voraus, dass eine Welt besser wäre, wenn es mehr glückliche Personen darin gäbe – auch diese Voraussetzung müsste erst begründet werden.[605]

Bruce R. Reichenbach hat das Argument differenzierter entwickelt.[606] Er geht von der Frage aus, was denn überhaupt mit dem Begriff ‚beste' gemeint sei. Für ihn gibt es zwei Antwortoptionen: Einmal beinhalte diese Welt die besten Geschöpfe und einmal die meisten Güter.

Beide Male lasse sich die Güte der Welt ins Unendliche steigern beziehungsweise nähere sich asymptotisch an die Vollkommenheit Gottes an. Im ersten Fall werde eine Güte-Hierarchie mit Blick auf die Geschöpfe vorausgesetzt, die den Geschöpfen in unterschiedlichem Grad wertvoll machende Eigenschaften zuspricht.[607] Auch wenn nicht (nur) gemeint wäre, dass die Geschöpfe die bestmöglichen sein müssen, sondern dass es eine möglichst große Vielfalt und Reichhaltigkeit geben müsse, ließe sich nach Reichenbach die Güte ins Unendliche steigern.[608]

Wenn man dagegen unter der bestmöglichen Welt verstehen solle, dass sie

(kursiv im Original).

[605] Diese Kritikpunkte sieht A. Kraal; vgl. Kraal, A., Is the Existence of the Best Possible World Logically Impossible?, in: International Philosophical Quarterly 53 (2013), S. 37–46, hier S. 42. Wie sehr sie überzeugen, mag individuell unterschiedlich sein. Solange jedenfalls keine anderen Gründe für diese Voraussetzungen (oder ihre Bestreitung) angeführt werden, ist die Annahme ihrer Gültigkeit eine Frage der Intuition und hat als solche keine zwingende argumentative Kraft.

[606] Für die folgenden Ausführungen vgl. Reichenbach, Evil (wie Anm. 585), S. 123–128.

[607] Vgl. a. a. O., S. 126:

„But it is not obvious that there is a finite limit to the types of characteristics or the degree of their possession or actualization. To the contrary, these characteristics would exist or be possessed in an asymptotic series which increasingly approaches but never reaches the degree of perfection found in God."

Es ist aber nicht offensichtlich, dass es eine endliche Obergrenze für die Art der Charakteristika oder den Grad ihres Besitzes oder ihrer Verwirklichung geben sollte. Im Gegenteil: Diese Charakteristiken würden existieren oder zukommen in einer asymptotischen Reihe, die sich immer mehr an den Grad der Vollkommenheit annähert, den man in Gott findet, ohne ihn zu erreichen.

[608] Vgl. a. a. O., S. 127:

‚optimal'[609] sei in dem Sinne, dass sie die größtmögliche Summe an Gütern enthalte, dann müsse zunächst konkretisiert werden, was genau ein Gut darstelle: Geht es um Freude, um Nützlichkeit, um Zufriedenheit, um Tugend? Unabhängig davon, welche Konzeption verfolgt wird, lasse sich auch hier die Güte der Welt ins Unermessliche steigern.[610] Egal also, wie man den Begriff ‚bestmögliche Welt' auch deute, sei er inhaltslos in dem Sinne, dass es keine solche Welt geben könne.[611]

Diese letzte Form zeigt die zugrundeliegende Struktur dieses Argumentationstyps: Es werden ein oder mehrere Kriterien für die Güte einer Welt

„Between various life forms, whether actual or possible, there is possible an infinite variety of other life forms. And regarding the richness of the actual or any possible world, for any degree of richness n, there could be n+1 richness."

Zwischen unterschiedlichen Lebensformen – seien sie wirklich oder möglich – kann es eine unendliche Vielfalt von anderen Lebensformen geben. Und mit Blick auf die Reichhaltigkeit der wirklichen oder irgendeiner möglichen Welt kann es für jeden Grad an Reichhaltigkeit n [auch] n+1 Reichhaltigkeit geben.

[609] Reichenbach gebraucht den Begriff „optimific" (ebd.), welcher auch so viel wie ‚gut machend' bedeuten kann.

[610] Vgl. Reichenbach, Evil (wie Anm. 585), S. 128:

„But no matter which of these be accepted, whether individually or in combination, as in the previous case one could imagine an infinite series of optimific states in which for any amount of optimific states of affairs n, one could conceive of n+1 optimific states of affairs, or considered qualitatively for any degree of optimificity in the world one could conceive of even more optimificity. For example, for any sum total of happiness n which might be produced, it would be possible to think of a greater total of happiness, n+1, which might have been produced."

Doch egal welche von diesen [Werten] man annimmt, ob einzeln oder in Kombination, könnte man sich wie zuvor eine unendliche Reihe gut machender Sachverhalte vorstellen, in welcher man für jede beliebige Zahl an gut machenden Sachverhalten n sich n+1 gut machender Sachverhalte vorstellen könnte; oder qualitativ betrachtet: für jeden Grad an Gutheit in der Welt könnte man sich noch mehr Gutheit vorstellen. Es wäre zum Beispiel möglich, für jede Gesamtsumme n an Glück, welches hervorgebracht wird, eine größere Gesamtsumme n+1 an Glück zu denken, welche hervorgebracht werden würde.

[611] Kraals Kritik an Reichenbach, dass es mit Blick auf die genannten Güter (z. B. Freude) fragwürdig sei, ob man hier von einer ‚Gesamtsumme' sprechen könne, trifft das Argument nicht; vgl. Kraal, Existence (wie Anm. 605), S. 44. Einmal hat er selbst einen Lösungsvorschlag parat (indem man von der Anzahl der z. B. frohen Menschen spricht; vgl. ebd.) und einmal müssen die Welten ja vergleichbar sein, d. h. sich in dem Maße, wie die Kriterien für Güte zutreffen, unterscheiden können, wenn es eine bestmögliche geben soll. Kraal, der die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt vertritt, kann hier also höchstens die Quantifizierbarkeit der konkreten Kriterien in Frage stellen, die Reichenbach als Beispiel anführt, nicht aber die Quantifizierbarkeit von Kriterien überhaupt.

angeführt und gezeigt – oder lediglich behauptet –, dass diese unendlich steigerbar sind, wodurch sich auch die Güte der Welt unendlich steigern ließe.

Die Stärke von Reichenbachs Fassung des Arguments liegt darin, dass sie keine eigene Konzeption von der Güte einer Welt voraussetzen muss, sondern von den möglichen Konzeptionen von Vertreter*innen der Möglichkeit einer bestmöglichen Welt ausgeht. Daher muss er nicht begründen, weshalb ein Kriterium eine Welt besser mache – das überlässt es den Vertreter*innen der Möglichkeit der bestmöglichen Welt. Es behauptet lediglich, dass sich jedes Kriterium ins Unendliche steigern lasse.

Ein großes Problem, vor dem Argumente dieser Art notwendigerweise stehen, besteht darin, dass wir als Menschen unmöglich die Güte möglicher Welten miteinander vergleichen können. Wie bereits gezeigt[612] verfügen wir über keine Methode zur Bewertung der Güte von Welten, das heißt, wir wissen weder, welche Kriterien alles eine Rolle spielen, noch, wie man sie anwenden müsste. Wenn wir nicht wissen, welche Kriterien alles eine Rolle spielen – können wir dann Aussagen darüber treffen, ob sie ins Unendliche steigerbar sind? Schon George Schlesinger hat erkannt, dass das zumindest mit Blick auf manche Kriterien nicht zutrifft.[613]

Man könnte nun einwenden, dass ein einzelnes steigerbares Kriterium ausreichen würde, da sich mit dessen Steigerung ins Unendliche *ceteris paribus* auch der Wert einer logisch möglichen Welt ins Unendliche steigern ließe. Dieser Einwand würde allerdings einmal übersehen, dass manche Kriterien sich notwendigerweise gegensätzlich entwickeln könnten – ein Vergleich *ceteris paribus* also unmöglich sein könnte – und dass bei der Anwendung der Kriterien auch ihre Relation zueinander eine Rolle spielen könnte.[614] Es wäre daher also möglich, dass es nur eine optimale Konstellation aller Kriterien zueinander geben könnte, selbst wenn alle Kriterien ins Unendliche steigerbar wären.

---

[612] S. o. Abschnitt 1.1, S. 237.

[613] Vgl. Schlesinger, G., On the Possibility of the Best of All Possible Worlds, in: The Journal of Value Inquiry 4 (1970), S. 229–232, hier S. 230.

[614] So mit Blick auf Thomas von Aquin vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 251.

Es zeigt sich, dass die Gründe, die das empirische Theodizee-Problem zu einem (für uns) unlösbaren machen, auch dazu führen, dass solche Argumente nicht zwingend sein können. Die Annahmen, die man machen müsste, damit sie zwingend die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt ausschließen, sind Annahmen, deren Wahrheit wir nicht wissen können.

3.2.2. Inkommensurable Welten?

Ein anders gelagertes Argument gegen die Möglichkeit einer bestmöglichen Welt geht von der Annahme aus, dass manche logische Welten nicht miteinander in ihrem Wert vergleichbar sind. Damit ist nicht gemeint, dass sie den gleichen Wert haben, sondern dass ihr tatsächlicher Wert so vergleichbar ist, wie Äpfel und Birnen es im allgemeinen Sprachgebrauch sind.[615] Um die Annahme von solcher Inkommensurabilität zu plausibilisieren führt William E. Mann ein Beispiel an:

„Suppose that Teresa is torn between two callings. She is a very talented soprano whose voice could enrich the operatic world. She also believes that the dying poor have a claim on all her energies. She perceives that she is not able to pursue both callings; [...] I suggest that it misdiagnoses and oversimplifies her plight to describe it as induced by lack of knowledge about which kind of life is really better. There is something fantastic to the claim that following

Angenommen Teresa wäre zwischen zwei Berufungen hin- und hergerissen. Sie ist ein sehr talentierter Sopran, deren Stimme die Opernwelt bereichern könnte. Sie glaubt auch daran, dass im Sterben liegende Bedürftige einen Anspruch auf ihre gesamte Kraft haben. Sie nimmt wahr, dass sie nicht in der Lage ist, beide Berufungen zu verfolgen; [...] Ich schlage vor, dass es eine Fehldiagnose und Vereinfachung ihrer Notlage wäre, wenn man sie als durch fehlendes Wissen darüber verursacht beschreiben würde, welche Art Leben tatsächlich besser ist. Es ist etwas

[615] Dieses Argument geht zurück auf W. E. Mann; vgl. Mann, W. E., The Best of All Possible Worlds, in: MacDonald, S. (Hrsg.), Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology, Ithaca (NY) 1990, S. 250–277, hier S. 268–273. Er zieht auch diesen sprachlichen Vergleich zur Illustration heran; vgl. a. a. O., S. 269.

the operatic career is better than living the life of caring for the dying poor, or even the more modest claim that *Teresa's* following an operatic career is better than her caring for the dying poor. But there is something equally fantastic about the reverse ranking, or the claim that the two callings are exactly equal in value. The fantasy resides not so much in one's pretending to know what one does not know as it does in one's thinking that there is a correct answer to the question 'Which life is the best life to live?' or even to the question 'Which life is the best life for Teresa to live?'"[616]

Abstruses an der Behauptung, dass die Verfolgung einer Opernkarriere besser ist als ein Leben im Dienst an sterbenden Bedürftigen – oder selbst an der weniger starken Behauptung, dass *Teresas* Verfolgung einer Opernkarriere besser ist als ihr Sorgen für sterbende Bedürftige. Aber es ist etwas gleichermaßen Abstruses an der umgekehrten Bewertung oder der Behauptung, dass beide Berufungen exakt wertgleich sind. Das Abstruse liegt nicht so sehr darin, dass man behauptet etwas zu wissen, das man nicht weiß, als vielmehr darin, dass man denkt, es könnte eine korrekte Antwort auf die Frage geben: „Welches Leben ist das beste?", oder auch nur auf die Frage: „Welches Leben ist das beste für Teresa?"

Wenn beide möglichen Lebenswege von Teresa nicht miteinander mit Blick auf ihren Wert vergleichbar sind – obwohl beiden Wert zugesprochen werden kann –, dann sind auch die logisch möglichen Welten, in denen sie jeweils einen dieser Lebenswege wählt, nicht miteinander vergleichbar. Wenn das Prinzip der Vergleichbarkeit aber nicht für alle möglichen Welten gegeben wäre, dann hätte Gott bei der Wahl zwischen zwei Welten, die in ihrem Wert nicht miteinander vergleichbar wären, keinen zureichenden Grund sich für die eine und gegen die andere zu entscheiden. Er könnte sich also nicht rational für eine Welt und gegen eine andere, mit dieser nicht vergleichbaren Welt entscheiden.

[616] Mann, The Best of All Possible Worlds (wie Anm. 615), S. 269 (kursiv im Original). Mann greift hier auf ein Beispiel von J. Raz zurück; vgl. Raz, J., The Morality of Freedom, Oxford 1998; vgl. auch Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 97.

Schon Mann war sich bewusst, dass diese Sicht mehrere Probleme mit sich bringt: Einmal kann er nicht ausschließen, dass beide Lebenswege sich – zum Beispiel nach einer Form des Utilitarismus oder auch nach deontologischen Prinzipien – sehr wohl vergleichen lassen.[617] Auch sieht er die Möglichkeit, dass es eine bestmögliche Welt geben könnte, die mit jeder anderen möglichen Welt vergleichbar wäre, auch wenn von diesen manche Welten untereinander nicht vergleichbar wären.[618]

Eine stärkere Version des Argumentes von der Inkommensurabilität wird in jüngerer Zeit von Klaas J. Kraay vertreten.

3.2.2.1. Gottes Rationalität bei Kraay

In seinem Aufsatz „Incommensurability, Incomparability, and God's Choice of a World" entwickelt Kraay in Anschluss an Bruce Langtry[619] ein ausführliches Begriffsystem und Modell mit Blick darauf, wie sich Gottes Wahl einer möglichen Welt je nach theologischem System darstellen lässt. Dieses System wird im Fortgang als Rahmen dienen, in den die theistische Auffassung von der bestmöglichen Welt eingezeichnet werden wird.

Kraay setzt mit seinem Konzept von Inkommensurabilität eine Ebene höher an als Mann. Er geht davon aus, dass Gott die Güte möglicher Welten anhand eines Sets an Kriterien bestimmt. Unter einem solchen Set versteht er die Gesamtheit aller *world-good-making* und *world-bad-making properties*.[620] Es stelle sich dabei die Frage, ob es nur ein solches Set geben könne, dieses also notwendig ist, oder ob mehrere solcher Sets möglich wären, es also kontingent

---

[617] Manns Antwort besteht darin, dass er einfach anderer Meinung ist; vgl. Mann, The Best of All Possible Worlds (wie Anm. 615), S. 270:

„I cannot prove that they are wrong, but I am not thereby obliged to agree with them."

Ich kann nicht beweisen, dass sie [sc. Utilitaristen u. a.] falsch liegen, aber ich bin dadurch nicht verpflichtet, ihnen zuzustimmen.

[618] Äpfel mögen nicht mit Birnen vergleichbar sein, aber beide seien besser als Persimmonen. Dann könnte es ja auch etwas geben, das besser wäre als Äpfel und Birnen – Kuchen vielleicht; vgl. a. a. O., S. 272.

[619] Vgl. Langtry, B., God, the Best, and Evil, Oxford u. a. 2008.

[620] Vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 92. Interessant und für den Fortgang seiner Argumentation entscheidend ist, dass ein solches Set nur mögliche Eigenschaften von logisch möglichen Welten enthält, welche eine Welt entweder besser oder schlechter machen, und nicht auch die Regeln, nach denen diese Eigenschaften zueinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen.

ist, welches Set Gott zur Bewertung der Güte einer logisch möglichen Welt heranzieht. Er bezeichnet die Auffassung, dass es mehrere mögliche Sets an Kriterien zur Bewertung des axiologischen Status, das heißt des Güte-Grades, einer Welt geben kann als ‚*contingentism*',[621] und die gegenteilige Ansicht, dass es nur ein solches Set geben kann, als ‚*necessitarianism*'.[622]

S und T seien zwei beliebige solcher Sets. Alle Welten, in denen Gott sich entschließt, dass er sie nach dem Set S bewertet, fasst Kraay in einem „cluster"[623] zusammen. Alle Welten, in denen das Set T maßgeblich ist, werden in einem anderen Cluster zusammengefasst. Ein Cluster ist damit die Menge aller Welten, die nach dem gleichen Set beurteilt werden.[624] Wer *necessitarianism* vertritt, geht von nur einem Cluster aus, wer *contingentism* vertritt, von mehreren. Da Welten aus dem T-Cluster nach einem ganz anderen Kriterien-Set beurteilt werden als Welten aus dem S-Cluster, sind Welten aus dem T-Cluster und Welten aus dem S-Cluster ‚inkommensurabel' (*incommensurable*).

Neben der Inkommensurabilität sieht Kraay auch die Möglichkeit, dass zwei Welten desselben Clusters – die also nach denselben Kriterien beurteilt werden – nicht miteinander vergleichbar sind.[625] Welten desselben Clusters, die auch miteinander vergleichbar sind, fässt Kraay in Hierarchien (*hierarchies*) zusammen.[626] Innerhalb einer Hierarchie könne es nun sein, dass es entweder eine beste, mehrere unübertreffliche oder keine beste der möglichen Welten gibt (wenn es unendlich viele immer bessere Welten gibt).

Mit diesen Begriffen argumentiert Kraay nun, um zu zeigen, dass Gottes

[621] Hierunter fasst Kraay u. a. Voluntaristen wie R. Descartes, für die sich auch Kategorien wie Gut und Böse Gottes Willen verdanken; vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 93.

[622] Vgl. a. a. O., S. 92f. Da diese Begriffe in dem Kontext dieser Diskussion auch von anderen Autor*innen gebraucht werden, werden sie im Folgenden so verwendet.

[623] A. a. O., S. 94.

[624] Vgl. ebd. Kraay weißt hier zurecht darauf hin, dass sich seine Definition von ‚*cluster*' von Manns Gebrauch des Begriffes unterscheidet. Mann bedenkt die Möglichkeit mehrerer Kriterien-Sets nicht.

[625] Vgl. a. a. O., S. 96f. Hier hat er solche Fälle von Nicht-Vergleichbarkeit im Blick, wie Mann sie angeführt hat und bei denen Mann sagen würde, dass sie inkommensurabel seien.

[626] Vgl. a. a. O., S. 98.

Entscheidung für die Aktualisierung einer möglichen Welt in keinem Fall rational sein könne. Myron A. Penner formalisiert Kraays Argument wie folgt:

„1. Either *contingentism* or *necessitarianism* is true.	1. Entweder ist *contingentism* oder *necessitarianism* wahr.
2. If contingentism is true, then every possible world is incommensurable with some other world.	2. Wenn *contingentism* wahr ist, dann ist jede mögliche Welt inkommensurabel mit irgendeiner anderen Welt.
3. If every possible world is incommensurable with some other world, then every possible world is incomparable with some other world.	3. Wenn jede mögliche Welt mit irgendeiner anderen Welt inkommensurabel ist, dann ist jede mögliche Welt unvergleichbar mit irgendeiner anderen Welt.
4. If necessitarianism is true, then every possible world is inter-archal with respect to some other world.	4. Wenn *necessitarianism* wahr ist, dann ist jede mögliche Welt *inter-archal* im Hinblick auf irgendeine andere Welt.
5. If every possible world is inter-archal with respect to some other world, then every possible world is incomparable with some other world.	5. Wenn jede mögliche Welt *inter-archal* ist im Hinblick auf irgendeine andere Welt, dann ist jede mögliche Welt unvergleichbar mit irgendeiner anderen Welt.
6. So, every possible world is incomparable with respect to some other world.	6. Also ist jede mögliche Welt unvergleichbar im Hinblick auf irgendeine andere Welt.
7. If a possible world x is incomparable with respect to some other world y, then God's choice to actualize x instead of y (or vice versa) would be irrational.	7. Wenn eine mögliche Welt x unvergleichbar ist mit Blick auf irgendeine andere Welt y, dann ist Gottes Wahl irrational, x anstelle von y zu verwirklichen (oder umgekehrt).
8. So, God's choice to actualize	8. Also ist Gottes Wahl, irgendeine Welt zu verwirklichen, irrational.

any world will be irrational."[627]

Es handelt sich um ein Dilemma. Egal ob man einen oder mehrere Cluster voraussetzt, es gibt immer Welten, die nicht miteinander vergleichbar sind – entweder über Inkommensurabilität oder darüber, dass sie Hierarchien angehören. Wenn das Argument gültig wäre, dann wäre Gottes Entscheidung für die Verwirklichung einer der möglichen Welten notwendig irrational.

Dazu benötigt es noch die Annahme des *comparativist principle*:

„An agent S can make a rational choice between alternatives A and B only if she appeals to some axiological fact F in virtue of which A is better than B or vice versa."[628]

Eine Person S kann eine rationale Wahl zwischen den Alternativen A und B nur dann treffen, wenn sie auf einen axiologischen Fakt F verweist, aufgrund dessen A besser ist als B oder umgekehrt.

Dieser Begriff geht auf Ruth Chang zurück.[629] Der Gedanke, dass es für eine Entscheidung einen zureichenden Grund geben muss, findet sich in der Debatte schon bei Leibniz.[630] Dieser Gedanke wird hier aufgegriffen und zu einem Kriterium dafür gemacht, dass die Entscheidung einer Person als rational

[627] Penner, M. A., Incommensurability, Incomparability, and Rational World-Choice, in: International Journal for Philosophy of Religion 75 (2014), S. 13–25, hier S. 16 (kursiv im Original). Mit *inter-archal* bezeichnet Penner die Beziehung zweier Welten aus unterschiedlichen Hierarchien desselben Clusters zueinander, was Kraay als *intra-cluster incomparability* bezeichnet; vgl. a. a. O., S. 15; Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 96f. Für Penner sind zwei Welten genau dann *incomparable*, wenn sie entweder *incommensurable* oder *inter-archal* sind; vgl. Penner, Rational World-Choice (wie Anm. 627), S. 15.

[628] A. a. O., S. 14 (kursiv im Original). Kraay formuliert wie folgt (Kraay, Incommensurability [wie Anm. 537], S. 92):

„The second is *comparativism*. This view holds that only a comparative fact—specifically, a fact about the relative axiological status of some alternatives—can rationally ground one's choice between those alternatives."
(kursiv im Original).

Die zweite [sc. Annahme] ist *comparativism*. Diese Ansicht geht davon aus, dass ein vergleichbarer Fakt – genauer gesagt ein Fakt hinsichtlich des relativen axiologischen Status von Alternativen – die Wahl zwischen diesen Alternativen rational begründen kann.

[629] Vgl. Chang, R., Introduction, in: dies. (Hrsg.), Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason, Cambridge 1997, S. 1–34, hier S. 9.

[630] Vgl. Leibniz, Theodizee (wie Anm. 50), § 8. Auch Hermanni argumentiert entsprechend; vgl. Hermanni, Theodizee (wie Anm. 56), S. 288f.

bewertet werden kann.

Bevor dieses Argument kritisiert werden soll, wird zunächst dargestellt, wie Kraay und andere zu der Behauptung kommen, dass es Welten gibt, die nicht miteinander vergleichbar sind. Sie greifen dabei zurück auf eine philosophische Debatte, in der das Prinzip der Vergleichbarkeit in Frage gestellt wird.[631] Die zwei Hauptargumente sind *multiple-rankings*-Argumente und *minor-improvement*-Argumente.[632]

Multiple-rankings-Argumente verweisen darauf, dass bei der Bewertung einer Sache anhand mehrerer Kriterien diese Kriterien auf unterschiedliche Weise verrechnet werden können, wodurch sich eine Vielzahl von möglichen Ranglisten (*rankings*) oder Güte-Reihenfolgen ergibt.[633] Da ein Set zur Bewertung logisch möglicher Welten nur die Kriterien enthält, die eine Welt besser oder schlechter machen, aber nichts darüber aussagt, wie diese Kriterien zu verrechnen sind, ist es möglich, dass im Vergleich mancher Welten mehrere *rankings* möglich wären. Da es in manchen Fällen keinen Grund gebe, eine

[631] Für eine Darstellung der Debatte und die entsprechende Literatur vgl. Dorr, C./Nebel, J. M./Zuehl, J., The Case for Comparability, in: Noûs 57 (2023), S. 414–453, hier S. 423ff.

[632] So nennt sie Kraay; vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 97. C. Dorr, J. M. Nebel und J. Zuehl sprechen von *tradeoff arguments* und dem *argument from small improvement*; vgl. Dorr/Nebel/Zuehl, Comparability (wie Anm. 631), S. 425.

[633] Kraay illustriert das am Beispiel zweier Philosophinnen, Eunice und Janice; vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 97:

„Plausibly, there are multiple good-making properties of philosophers (originality, insightfulness, clarity of thought, clarity of expression, and the like), and perhaps there is no single best way to weigh the contributing effects of these on overall talent. Perhaps Eunice surpasses Janice with respect to some properties, but Janice surpasses Eunice with respect to others. If no such 'sharpening' is privileged, one might argue that the two philosophers are incomparable, even though they are commensurable with respect to the set of philosophical good-making properties."

Plausiblerweise gibt es mehrere auszeichnende Eigenschaften von Philosoph*innen (Originalität, Scharfsinnigkeit, Klarheit der Gedanken, Klarheit des Ausdrucks und dergleichen) und vielleicht gibt es nicht die eine beste Weise, ihren jeweiligen Beitrag mit Blick auf das Talent abzuwägen. Vielleicht übertrifft Eunice Janice mit Blick auf manche Eigenschaften, aber Janice übertrifft Eunice mit Blick auf andere. Wenn keine Gewichtung berechtigter ist, könnte man argumentieren, dass beide Philosophinnen nicht vergleichbar sind, obwohl sie kommensurabel sind hinsichtlich des Sets an philosophischen auszeichnenden Eigenschaften.

Kraay referiert hier ein Beispiel von Chang; vgl. Chang, Introduction (wie Anm. 629), S. 22f.

Rechenmethode den anderen vorzuziehen, gebe es manche Fälle, in denen eine Vergleichbarkeit daher nicht gegeben sei. Diese würde nämlich ein *ranking* voraussetzen beziehungsweise zur Folge haben.

Bei *minor-improvement*-Argumenten wird davon ausgegangen, dass bei manchen Vergleichsgegenständen (x und y), von denen keines besser ist, Gegenstand x nicht besser wird als y, wenn man x etwas verbessert. Wenn man Äpfel und Birnen nicht miteinander vergleichen kann, dann ist ein Apfel nicht besser als eine Birne, auch ein etwas besserer Apfel nicht.[634] Jedes dieser

[634] So führt Mann sein Beispiel von Teresa, die vor der Wahl steht, den Armen zu helfen (verwirklicht in ‚*Hospice World*') oder Opernsängerin zu werden (verwirklicht in ‚*Opera World*'), wie folgt fort; vgl. Mann, The Best of All Possible Worlds (wie Anm. 615), S. 270:

„Moreover, consider a third possible world, the Opera-Plus-*Tosca* World, which is maximally like the Opera World except that in the Opera-Plus-*Tosca* World, Teresa gives one more performance of *Tosca* than she gives in the Opera World. It seems clear that ceteris paribus, the Opera-Plus-*Tosca* World is better than (and thus commensurable with) the Opera World. If the Opera World and the Hospice World were equal in value, then it would follow that the Opera-Plus-*Tosca* World is better than the Hospice World. But that seems absurd: imagine someone saying 'If only Teresa had given one more performance, she would have vindicated her choice of career.'"

Bedenken Sie darüber hinaus eine dritte mögliche Welt, die Opern-plus-*Tosca*-Welt, welche maximal gleich ist wie die Opern-Welt, außer dass Teresa in der Opern-plus-*Tosca*-Welt eine Darbietung von *Tosca* mehr gibt, als sie es in der Opern-Welt tut. Es scheint offensichtlich, dass ceteris paribus die Opern-plus-*Tosca*-Welt besser ist als die (und daher kommensurabel ist mit der) Opern-Welt. Wenn die Opern-Welt und die Hospiz-Welt gleichwertig wären, dann würde daraus folgen, dass die Opern-plus-*Tosca*-Welt besser ist als die Hospiz-Welt. Aber das scheint absurd: Stellen Sie sich vor, jemand sagte: „Wenn Teresa nur eine weitere Darbietung gegeben hätte, hätte sie ihre Karrierewahl gerechtfertigt."

(kursiv im Original). Im Umkehrschluss folgert Mann, dass Opern-Welt und Hospiz-Welt nicht gleichwertig sind, obwohl keine von beiden besser sei als die andere. Sie seien vielmehr ein Beispiel für Nicht-Vergleichbarkeit.

C. Dorr, J. M. Nebel und J. Zuehl formalisieren diesen Argumenttyp wie folgt (F ist ein beliebiges Adjektiv, wie etwa ‚gut'); vgl. Dorr/Nebel/Zuehl, Comparability (wie Anm. 631), S. 426:

„P1: x is not more F than y and y is not more F than x.	P1: x ist nicht mehr F als y und y ist nicht mehr F als x.
P2: $x+$ is more F than x.	P2: $x+$ ist mehr F als x.
P3: $x+$ is not more F than y.	P3: $x+$ ist nicht mehr F als y.
Conclusion: x is not at least as F as y and y is not at least as F as x."	Konklusion: x ist nicht mindestens so F wie y und y ist nicht mindestens so F wie x.

(kursiv im Original). Die Konklusion widerspricht dabei der Vergleichbarkeitsthese; vgl. a. a. O., S. 417:

Argumente für sich genommen würde ausreichen, um Beispiele anzuführen, in denen die Vergleichbarkeit von zwei Vergleichsgegenständen nicht gegeben ist, obwohl von beiden Gegenständen dasselbe Adjektiv ausgesagt werden kann.

Wäre mindestens eines dieser Argumente gültig und wären ihre Prämissen wahr, könnte es wie von Kraay dargestellt sein, dass logisch mögliche Welten in ihrer Güte nicht mit jeder anderen logisch möglichen Welt verglichen werden könnten, obwohl von ihnen jeweils Güte ausgesagt werden kann. Damit wäre die Rede von einer bestmöglichen Welt sinnlos, da nur unter vergleichbaren Welten eine beste möglich ist.

3.2.2.2. Kritik

Diesem Argument kann auf mehreren Wegen begegnet werden. Zunächst kann die für das Argument notwendige Annahme, dass manche Welten desselben Clusters nicht miteinander vergleichbar sind, kritisiert werden.

So weißt Penner darauf hin, dass Schritt 4 in Kraays Argument[635] zu Unrecht davon ausgeht, dass unter der Voraussetzung von *necessitarianism* jede logisch mögliche Welt mit mindestens einer anderen Welt desselben Clusters nicht vergleichbar ist. Für den Fall nämlich, dass Gott sehr wohl wüsste, wie er die Güte-Kriterien einer Welt miteinander zu verrechnen habe, gäbe es nicht nur einen einzigen Cluster, sondern auch nur eine einzige Hierarchie. Alle logisch möglichen Welten wären in diesem Fall miteinander vergleichbar und die Konsequenz des Argumentes wäre hinfällig.[636]

Gegen Kraays *multiple-rankings*-Argument kann man daher einwenden, dass er damit nur beweist, dass seine Konzeption eines Sets, mit dem Gott die Güte von logisch möglichen Welten bestimmt, ungenügend ist. Würde ein solches Set tatsächlich nur die Eigenschaften beinhalten, die eine Welt in Gottes Augen besser oder schlechter machen, dann gäbe es tatsächlich

„**Comparability**[: ...] either x is at least as F as y or y is at least as F as x."

Vergleichbarkeit[: ...] entweder x ist mindestens so F wie y oder y ist mindestens so F wie x.

(Hervorherbungen im Original).

[635] S. o. S. 269.

[636] Vgl. Penner, Rational World-Choice (wie Anm. 627), S. 17–20.

mehrere Möglichkeiten, wie man den Gütewert logisch möglicher Welten mit diesem Set bewertet. Das heißt aber nichts anderes, als dass das Set nicht ausreichend ist, um den Wert einer Welt zu bestimmen. Damit ein solches Set ausreichend ist, muss es auch die Methode enthalten, wie die Kriterien zu gewichten sind. So gefasst gibt es keine Möglichkeit mehr, logisch mögliche Welten innerhalb eines Clusters, in unterschiedliche *rankings* zu bringen. Unterschiedliche *hierarchies* könnte es dann nur noch unter der Voraussetzung geben, dass Kraays *minor-improvement*-Argument überzeugend wäre.

Mit Blick auf solche *minor-improvement*-Argumente versuchen Dorr, Nebel und Zuehl eine Form von Vagheit hinter den vermeintlich präzisen Formulierungen nachzuweisen, die dazu führt, dass die Vergleiche in den unterschiedlichen Prämissen des Argumentes nicht auf dieselbe Weise durchgeführt werden. Angewandt auf Manns Beispiel von Teresa könnte man die Wirkung des *minor-improvement*-Argumentes ihnen zufolge wie folgt erklären:

Weil die Vorstellung von zwei unterschiedlichen Lebenswegen recht vage ist und ein großer Unterschied zwischen beiden besteht – nicht in ihrer Wertigkeit, sondern in ihrer Gestalt –, werde von Leuten, die das Argument hören, in diesem Kontext ein recht grobes Vergleichsraster angewandt. Da man nichts Konkreteres wisse, könne man – in diesem Kontext – kein genaueres Urteil fällen, als dass kein Lebensweg besser wäre als der andere – P1[637] werde bejaht. Daran ändere auch eine kleine Verbesserung eines Lebensweges nichts: Beide Lebenswege würden sich noch sehr stark unterscheiden und die jeweilige Vorstellung wäre immer noch sehr vage – P3 werde bejaht, da es sich um den gleichen gedanklichen Kontext handle, der das gleiche grobe Vergleichsraster mit sich bringe. Wenn man allerdings einen Lebensweg mit seiner kleinen Verbesserung vergleiche, ändere sich der gedankliche Kontext und man könne präziser urteilen: Der Lebensweg ohne die Verbesserung sei schlechter als mit – P2 werde bejaht. Dieses Urteil verdanke sich aber einem feineren Vergleichsraster als dem grobkörnigen im vageren Kontext, in dem P1 und P3 bejaht werden. Es gebe folglich keinen einheitlichen Kontext, in dem alle drei Prämissen als

[637] S. o. das Schema der *minor-improvement*-Argumente, S. 272, Anm. 634.

wahr betrachtet würden.[638] So betrachtet liegen keine tatsächlichen Fälle von Nicht-Vergleichbarkeit vor und es spricht nichts dagegen, dass ein allwissender Gott beide Lebenswege genau erfassen, beurteilen und miteinander vergleichen kann.

Gesetzt den Fall, dass es nur ein mögliches Set von Kriterien zur Beurteilung einer logisch möglichen Welt gibt, gibt es nur einen Cluster. Da es keine Fälle von Nicht-Vergleichbarkeit gibt, gibt es in diesem Cluster auch nur eine Hierarchie. Damit ist natürlich noch nichts darüber ausgesagt, ob es in dieser Hierarchie eine bestmögliche Welt, mehrere wertmaximale oder ob es keine unübertrefflich gute mögliche Welt gibt, weil es für jede mögliche Welt unendlich viele Welten gibt, die besser sind – wie es die *ad-infinitum*-Argumente behaupten.

Welche Gründe für die Annahme sprechen, dass es nur ein mögliches Set von Kriterien zur Beurteilung einer logisch möglichen Welt gibt, wird mit folgendem Vorschlag deutlich.

3.2.3. Ein Vorschlag

Was bedeutet es, dass eine Welt besser ist als eine andere? Wenn man die Wahl Gottes betrachtet, welche der logisch möglichen Welten er verwirklicht, dann ist festzuhalten, dass – wie bei jeder Wahl – die Güte einer Möglichkeit darin besteht, wie attraktiv sie der handelnden Person erscheint. Die Güte einer Möglichkeit ist also nicht objektiv gegeben.

Das scheint zunächst ein voluntaristisches Bild nahezulegen: Gott bestimmt, was gut und was schlecht ist, welche Eigenschaften eine logisch mögliche Welt besser oder schlechter erscheinen lassen. Es ist allerdings fraglich, ob ‚bestimmen' hier als Wahl aufgefasst werden muss.[639] Welche Möglichkeiten Akteur*innen wie attraktiv erscheinen, liegt an ihrer inneren Verfasstheit: ihren Überzeugungen, Vorlieben, ihrem Charakter beziehungsweise Wesen. Zu sagen, dass es sich einer Wahl Gottes verdankt, was eine logisch mögliche Welt in

[638] Vgl. Dorr/Nebel/Zuehl, Comparability (wie Anm. 631), S. 447.

[639] Zu den Problemen, die sich aus der Vorstellung einer Wahl des Sets an Kriterien ergeben, vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 95f.

Gottes Augen attraktiver oder weniger attraktiv macht, wäre gleichbedeutend mit der Aussage, dass Gottes Wesen sich einer Wahl verdankt. Eine rationale Wahl des eigenen Wesens ist aber unmöglich – das würde einen infiniten Regress bedeuten.[640] Außerdem würde es der theistischen Auffassung widersprechen, dass Gott notwendig existiert, also auch notwendig als der existiert, der er ist.

Aus Gottes Vollkommenheiten folgen die Kriterien zur Bestimmung der Attraktivität einer logisch möglichen Welt. Zumindest aus den Vollkommenheiten, mit Blick auf welche die konkrete Beschaffenheit einer logisch möglichen Welt einen Unterschied macht – hinsichtlich Gottes Allmacht etwa oder seiner Allwissenheit isoliert betrachtet wird es unerheblich sein, wie eine logisch mögliche Welt beschaffen ist. Anders liegt der Fall mit Blick auf seine Güte, Gerechtigkeit und dergleichen. So betrachtet bestimmt Gottes Wesen, welches Set an Kriterien zur Bewertung einer logisch möglichen Welt gilt. Eine Mehrzahl von Clustern ist dadurch ausgeschlossen, da Gott dazu ein anderer sein können müsste, was ausgeschlossen ist, wenn er notwendig existiert.[641] Eine Mehrzahl von Hierarchien in dem einzig möglichen Cluster ist dadurch ausgeschlossen, dass Gottes Wesen nicht nur bestimmt, welche Eigenschaften eine Welt besser oder schlechter machen, sondern auch wie sie gewichtet sind.

Wenn Gott auf kompatibilistische Weise frei ist, folgt daraus, dass er die logisch mögliche Welt verwirklicht, die ihm am attraktivsten erscheint, das heißt diejenige, welche am meisten den Kriterien entspricht, die aus seinem Wesen folgen. Wenn Gott für seine Entscheidung, welche Welt er verwirklicht, einen hinreichenden Grund hat – und nur dann ist seine Entscheidung eine freie –, und wenn sein Wesen notwendig ist, dann gibt es genau eine logisch

[640] Vgl. Kraay, Incommensurability (wie Anm. 537), S. 95f.; Hermanni, Metaphysik (wie Anm. 100), S. 109.

[641] Das gilt auch, wenn Gottes Wesen lediglich kontingent ist: Denn wären dann andere Cluster auch absolut betrachtet möglich, sobald ein Gott existiert, sind sie es nicht mehr – sofern er auf kompatibilistische Weise frei ist.

mögliche Welt[642] – nämlich die aus Gottes Sicht beste oder attraktivste.[643]

3.3. Die Realisierbarkeit der bestmöglichen Welt

Plantingas eigentliches Argument gegen die Vorstellung, dass Gott die bestmögliche Welt verwirklichen würde, liegt nicht in der Bezweifelung der Möglichkeit einer bestmöglichen Welt. Sein eigentliches Argument besteht darin, dass Gott die bestmögliche Welt dann nicht verwirklichen könnte, wenn diese Welt die Existenz freier Geschöpfe enthalten würde und wenn ihre Güte davon abhängen würde, dass diese freien Geschöpfe bestimmte Entscheidungen treffen würden.[644] Dieser Einwand trifft dann zu, wenn die Geschöpfe auf libertarische Art frei wären, denn dann könnte Gott nicht bestimmen, wie sich diese Geschöpfe entscheiden. Ob tatsächlich die bestmögliche Welt verwirklicht werden würde, würde dann davon abhängen, ob die libertarisch freien Geschöpfe auch immer die entsprechenden Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten

[642] Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, dass ‚Welt' hier nicht in dem von Leibniz verwendeten Sinn gebraucht wird, also nicht die Reihe der in Leibniz' Sinne kontingenten – d. h. ihr Sein nicht sich selbst verdankenden – Dinge bezeichnet.
Es gibt auch unter diesen Bedingungen mehrere Welten in Leibniz' Sinne, die – für sich betrachtet – keinen logischen Widerspruch enthalten. Es ist aber – wenn man Gottes notwendiges Sein betrachtet – nicht möglich, dass eine andere Welt in Leibniz' Sinne geschaffen wird als die beste. Es gibt daher nur eine logisch mögliche Welt (im Sinne Plantingas).

[643] L. Resnick meint, dass diese Welt daher nicht die beste sein könnte, weil es keine logisch mögliche Welt gäbe, die schlechter wäre; vgl. Resnick, L., God and the Best Possible World, in: American Philosophical Quarterly 10 (1973), S. 313–317, hier S. 313f. Sein Argument beruht auf der Prämisse, dass es mehr als eine logisch mögliche Welt geben muss, damit es eine beste geben kann. Resnick gebraucht hier den Begriff ‚logisch möglich' nicht durchweg korrekt. Es gibt mehrere logisch mögliche Welten in Leibniz' Sinne, da ihre Vorstellung bzw. Beschreibung – für sich genommen – keinen logischen Widerspruch enthalten. Das bedeutet nicht, dass es auch logisch möglich ist, dass sie existieren. Das hat schon Leydecker gesehen; s. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 1.3.1, S. 74. Die aktuelle Welt (in Plantingas Sinne) enthält dementsprechend die beste aller logisch möglichen Reihen an Dingen, die den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst tragen – und jeweils für sich betrachtet gibt es auch andere Reihen an Dingen, die den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst tragen, Reihen, welche keinen logischen Widerspruch enthalten – in diesem Sinne also logisch möglich sind. Wie der Verweis auf Leydecker zeigt, ist diese Lösung von Resnicks Problem keine Ad-hoc-Konstruktion; vgl. a. a. O., S. 315. Sie ist vielmehr auch unabhängig von seinem Argument eine rationale Konzeption.

[644] Vgl. Plantinga, Which Worlds (wie Anm. 580), S. 550ff.

verwirklichen würden.

Um diesem Einwand zu begegnen, soll der Blick etwas geweitet werden. Betrachten wir zwei logisch mögliche Welten A und B. A ist indeterministisch verfasst, B deterministisch. Akteur*innen in A sind auf libertarische Weise frei, Akteur*innen in B auf kompatibilistische. Angenommen beide Welten wären ansonsten komplett identisch: In beiden Welten befinden sich dieselben Geschöpfe, finden dieselben Ereignisse statt und treffen die Akteur*innen dieselben Entscheidungen. Beide Weltverläufe sind völlig identisch. Kann die Indeterminiertheit von A dazu führen, dass A einen höheren Wert in Gottes Augen hat als B?

Mit Blick auf den Wert der Willensfreiheit wurde gezeigt, dass libertarische Willensfreiheit unmöglich einen höheren Wert haben kann als kompatibilistische.[645] Die Existenz libertarisch freier Akteur*innen kann A also keinen höheren Wert verleihen als B. Es ist auch nicht ersichtlich, inwiefern eine indeterministische Verfasstheit der Naturgesetze in A ihr einen höheren Wert verleihen soll. Zugegeben: In A wäre die Lage für Gott spannender. Er würde nicht wissen, wie sich die Welt tatsächlich entwickeln wird und ob tatsächlich der beste Weltverlauf dabei herauskommen wird. Das wiederum scheint den Wert von A in den Augen eines allgütigen Gottes, der unnötiges Leid verhindern möchte, eher schmälern zu müssen. Denn mit dem Indeterminismus ist das Risiko enthalten, dass sich diese Welt schlechter entwickelt, als sie es im besten Falle könnte.

Wenn A und B also dieselben Geschöpfe und Verläufe aufweisen, scheint A unmöglich einen höheren Wert haben zu können und Gott würde B verwirklichen, da er diese im Unterschied zu A ganz selbst verwirklichen kann und nicht darauf angewiesen ist, dass zufällig das gewünschte Ergebnis herauskommt.

Zu jeder logisch möglichen Welt B mit kompatibilistisch freien Akteur*innen gibt es eine logisch mögliche Welt A mit libertarisch freien Akteur*innen, die zufälligerweise dieselben Entscheidungen treffen wie die Akteur*innen in Welt B. Zu jeder logisch möglichen Welt B gibt es also eine logisch mögliche Welt A mit dem identischen Weltverlauf.

Umgekehrt ist das aber nicht der Fall, könnte eingewandt werden. Denn

[645] S. o. Kapitel I, Abschnitt 1.3, S. 190.

es ist nur möglich, dass die kompatibilistischen Akteur*innen einer logisch möglichen Welt B sich auf die eine Weise entscheiden, die sich aus ihrer inneren Verfasstheit ergibt, während es möglich ist, dass die Akteur*innen der logisch möglichen Welt A mit derselben inneren Verfasstheit anders entscheiden. Jede logisch mögliche Welt A also, in der mindestens eine Entscheidung anders getroffen wird, als sie in einer entsprechenden logisch möglichen Welt B aus der inneren Verfasstheit der entscheidenden Person folgt, kann scheinbar keine determinierte Welt B haben, die ihr völlig entspricht.

Nun wäre es ja denkbar, dass der in Gottes Augen bestmögliche Weltverlauf Entscheidungen von Akteur*innen enthält, die anders ausfallen, als sie in einer deterministischen Welt ausfallen würden. Könnte ein solcher Weltverlauf also nur mit libertarisch freien Geschöpfen realisiert und so nicht von Gott verwirklicht werden, wie Plantinga behauptet?

Ausgehend von Leydeckers Vorsehungslehre lässt sich diese Frage mühelos verneinen. Denn solche Entscheidungen, die sich nicht aus dem Charakter einer Person ergeben würden, kann Gott über den *praecursus*[646] im Modus der *providentia extraordinaria*[647] herbeiführen. In einem solchen Fall würde Gott das Entscheidungsvermögen der Person auf subtile Art und Weise für diese Entscheidung so verändern, dass es selbst in kompatibilistischer Manier die Entscheidung hervorbringt, die es ohne Gottes Eingreifen nicht hervorgebracht hätte.

Es stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob man eine solche Entscheidung noch als frei betrachten könnte oder ob hier ein Fall von Manipulation vorliegt, der die Freiheit dieser Entscheidung zunichtemachen würde.[648] Unabhängig wie man diese Frage entscheidet, ist für den Wert dieser Entscheidung unerheblich, ob die Person vom Zufall oder von Gott beeinflusst wird. Eine solche

[646] S. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 2.3.2, S. 101.

[647] S. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 2.1.1, S. 86.

[648] Vgl. Hermanni, F., Das Wesen der menschlichen Freiheit. Philosophisch-theologische Überlegungen, in: Gräb-Schmidt, E./Heesch, M./Lohmann, F./Schlenke, D./Seibert, C. (Hrsg.), Leibhaftes Personsein. Theologische und Interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag, Leipzig 2015, S. 115–126, hier S. 120.

Entscheidung wäre zumindest nicht weniger Wert als dieselbe libertarische Entscheidung.

Folglich gibt es zu jeder logisch möglichen Welt A mit libertarisch freien Akteur*innen auch eine logisch mögliche Welt B mit kompatibilistisch freien Akteur*innen, die den identischen Weltverlauf enthält – entweder ohne Eingreifen Gottes, wenn die Akteur*innen in A sich immer so entscheiden, wie es ihrer inneren Verfasstheit entspricht, oder mit Eingreifen Gottes, wenn es Entscheidungen geben sollte, die nicht der inneren Verfasstheit entsprechen.

Damit ist es aber nicht mehr möglich, dass es eine unübertrefflich gute Welt gibt, die nur mit libertarischen Akteur*innen verwirklicht werden kann, wodurch Plantingas Einwand erledigt ist.

So ist auch gezeigt, dass die Vorstellung von einem Handeln Gottes in der Welt, welches ‚offen' ist und auf die Mithilfe libertarisch freier Akteur*innen angewiesen ist, wie es häufig in der *divine action debate* im Sinne eines offenen Theismus konzipiert wird, theologisch betrachtet unsinnig ist. Wenn die unübertrefflich gute Welt ganz ohne die Mithilfe libertarisch freier Akteur*innen verwirklicht werden kann, dann würde es dem Wesen Gottes widersprechen, das Risiko einzugehen und statt einer kompatibilistischen dieselbe, gleichwertige logisch mögliche Welt mit libertarischen Akteur*innen zu verwirklichen zu versuchen.

4. Fazit

Neben dem aufkommenden Bild von der Natur als eigener, von Gesetzmäßigkeiten bestimmten Größe, und der Betonung des Menschen als Subjekts der Geschichte, war es besonders auch die Erfahrung der Weltkriege und der Shoa, die das theologische Reden von einer Vorsehung Gottes im deutschsprachigen Raum in die Krise geführt hat.

Doch ist weder die Erfahrung des Leides noch die davon ausgehende Infragestellung des Theismus neu. Auch Leydecker versucht sich an Antworten, auch wenn diese Antworten nicht genügen. Sein Versuch der Verteidigung gegen den Vorwurf, Gott werde in seiner Vorsehungslehre zum Urheber der Sünde, scheitert.[649]

[649] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 2.2.4, S. 172.

Dennoch lassen sich aus Leydeckers Vorsehungslehre und seinem Umgang mit den zeitgenössischen Anfragen an ihr Impulse gewinnen, die für die heutige Diskussion um das Handeln Gottes auch angesichts des Leids in der Welt fruchtbar gemacht werden können.

Den Ausgangspunkt hierfür bildet Leydeckers Bestimmung des Verhältnisses göttlicher und geschöpflicher Freiheit zueinander. Gottes Wille und Gottes Freiheit gehen der menschlichen notwendig voraus,[650] da Gott der Schöpfer ist – die erste Ursache aller Dinge. Während daher Gott vollständig unabhängig ist, sind die Geschöpfe vollständig von ihrem Schöpfer abhängig.[651]

Menschliche Akteur*innen sind immer vollständig bestimmt von Faktoren, die außerhalb ihrer Selbst liegen. Ihnen deswegen ihre Freiheit abzusprechen, sieht Leydecker als Fehlschluss an. Er weißt diesen Vorwurf von sich, indem er unter anderem auf die Selbsttätigkeit des menschlichen Willens verweist.[652]

Dieser Vorwurf, dass die vollständige Bestimmtheit des Menschen von Faktoren, die außerhalb seiner Selbst und außerhalb seines Einflussbereichs liegen, dazu führt, dass der Mensch nicht frei sein kann, bildet den Kern der heutigen Kompatibilismus-Debatte. Hier ist es das Konsequenzargument, das diesen Vorwurf präzisiert. Es versucht nachzuweisen, dass der Mensch in gleichem Maße unerheblich ist für seine Taten, wie er für die Verfasstheit der Naturgesetze oder eines Weltzustands vor seiner Geburt unerheblich ist. Es handelt sich hierbei allerdings um einen Zirkelschluss,[653] der von der Befürchtung ausgeht, dass Menschen – ihr Wille und ihre Verfasstheit – beim Zustandekommen ihrer Handlungen gewissermaßen umgangen werden.[654]

Hier lässt sich nun mit Leydecker auf die Selbsttätigkeit des menschlichen Willens verweisen. Gerade im Determinismus ist die Befürchtung absurd, der menschliche Wille und seine Verfasstheit wären unerheblich für seine Entschei-

[650] Daher spricht Leydecker vom *prae-cursus*, von *vorausgehender* Mitwirkung; s. o. Teil B, Kapitel II, Abschnitt 2.3, S. 93.
[651] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1.4.2.1, S. 123.
[652] S. o. Teil B, Kapitel III, Abschnitt 1.4.3, S. 129.
[653] S. o. Kapitel I, Abschnitt 2.3, S. 203.
[654] S. o. Kapitel I, Abschnitt 5.2, S. 227.

dungen und würde somit umgangen.[655] Dieser Verweis auf die Selbsttätigkeit und Urheberschaft des menschlichen Willens findet sich freilich auch unabhängig von Leydecker in der Diskussion – dennoch schärft dieser Impuls den Blick dafür, welche Befürchtungen damals wie heute hinter den inkompatibilistischen Intuitionen stehen können.

Es ist nun vielmehr die libertarische Position, die sich gegen den Vorwurf verteidigen muss, dass das Selbst beim Zustandekommen der Entscheidung zumindest nicht die entscheidende Rolle spielt.[656] Ausgehend von der irrigen Annahme, das Konsequenzargument sei gültig, verorten Libertarier*innen an irgendeiner Stelle im Entscheidungsprozess ein indeterministisches Element. Dieses indeterministische Element ist vom vorausgehenden Weltzustand kausal unabhängig – und damit auch von der Verfasstheit der Person, ihren Überlegungen, Wünschen und dergleichen. Damit versuchen Libertarier*innen nicht vom Konsequenzargument getroffen zu werden. Gleichzeitig ist die Entscheidung damit in entscheidender Weise von etwas abhängig, was *gerade nicht* zur Verfasstheit der entscheidenden Person gehört – deren Urheberschaft lässt sich damit anzweifeln. Darüber hinaus kann das indeterministische Element nicht dazu führen, dass der Entscheidungsprozess in irgendeiner Weise als freier oder wertvoller betrachtet werden kann. Schließlich ist es für den Prozess, das heißt dafür, wie Akteur*innen zu ihren Entscheidungen kommen, unerheblich, ob besagtes Element tatsächlich indeterministisch ist oder nicht. In beiden Fällen haben die Akteur*innen notwendigerweise keine bewusste Kontrolle über dieses Element. Der Wert einer libertarischen Willensfreiheit ist demnach unmöglich höher als der einer kompatibilistischen.

Diese Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit zueinander und diese Überlegungen zur Werthaftigkeit libertarischer Willensfreiheit gegenüber der kompatibilistischen haben weitreichende Konsequenzen für die Theodizee-Debatte. Mit dem mangelnden Mehrwert libertarischer Willensfreiheit entfällt auch die Möglichkeit einer *free will defense*.[657] Gott hat so

[655] S. o. Kapitel I, Abschnitt 5.3, S. 230.
[656] S. o. Kapitel I, Abschnitt 1.3, S. 190.
[657] S. o. Abschnitt 2.2, S. 248

nämlich keinen Grund, das Risiko von Leid einzugehen.

Gott kann jeden Weltverlauf einer indeterminierten Welt W auch in einer deterministischen Welt $W*$ verwirklichen, indem er – wo nötig – in diesen determinierten Weltverlauf eingreift um die Zufallsereignisse von W in $W*$ zu schaffen, die sich ohne dieses Eingreifen eventuell nicht ereignet hätten. Damit kann es keine indeterminierte Welt geben, die einen höheren Wert hat als jede Welt, in der es keinen Zufall gibt.[658]

Wenn Gott daher allmächtig, allwissend und allgütig ist, dann hat er die bestmögliche Welt geschaffen. Da weder prinzipiell[659] noch empirisch[660] ausgeschlossen werden kann, dass diese Welt die bestmögliche ist, kann auch die Existenz Gottes als allmächtigem, allwissenden und allgütigen weder *a priori* noch *a posteriori* ausgeschlossen werden. Das logische Theodizee-Problem ist daher als durch die *best possible world theodicy* gelöst anzusehen. Die Einwände, die gegen die *best possible world theodicy* vorgebracht werden, missverstehen teilweise die Argumentation oder die menschliche Freiheit. Die *best possible world theodicy* löst dabei nicht nur das logische Theodizee-Problem, sondern impliziert auch eine Vorsehung Gottes – also einen Plan Gottes, der sich auch vollzieht. Denn die bestmögliche Welt ist eine determinierte. Gleichzeitig folgt sie – wenn das oben angeführte Argument[661] gültig ist – notwendig aus dem theistischen Gottesbegriff. So lässt sich Leydeckers These am Anfang seiner Dissertation durchaus an das Ende dieser Arbeit stellen: Wenn es den theistischen Gott gibt, dann gibt es eine determinierte Welt, nämlich die bestmögliche – und damit Vorsehung[662].

[658] S. o. Abschnitt 3.3, S. 277.
[659] S. o. Abschnitt 3.2, S. 260.
[660] S. o. Abschnitt 1.1, S. 237, besonders S. 239, Anm. 541, und S. 256, Anm. 585.
[661] S. o. Abschnitt 3, S. 253.
[662] Vgl. Leydecker, De Providentia Dei (wie Anm. 3), th. I; s. o. S. 9.

Literaturverzeichnis

Die verwendete Literatur wird in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt und in Quellen und weitere Literatur eingeteilt. Unter ‚Quellen' wird die Literatur aufgeführt, die vor dem 20. Jahrhundert entstanden ist – unabhängig davon, ob es sich dabei um eine neuere Edition oder Übersetzung dieser Werke handelt oder um die Originalausgabe. Unter ‚weitere Literatur' wird die gesamte übrige Literatur aufgeführt.

Auf Abkürzungen der Zeitschriftentitel und dergleichen wird aus Gründen der einfacheren Zugänglichkeit verzichtet. Der Rufname der Autor*innen, Herausgeber*innen und dergleichen wird jeweils ganz, etwaige weitere Vornamen in Initialen angegeben. Bei der Angabe weiterer Werke derselben Person wird der Name durch „–" ersetzt.

Quellen

Arminius, Jacobus, Articuli nonnulli diligenti examine perpendendi, eo quod inter ipsos Reformatae Religionis Professores de iis aliqua incidit controversia: illi autem partim asseveranter vel negati, vel affirmati sunt, partim dubitanter vel affirmati vel negati, quod & certis indiciis significatum singulis articulis additis, in: ders., Iacobi Arminii Epistola ad Hyppolytum a collibus illustrissimi Prinicipis Palatini Friderici quarti ad Ordines foederatos Belgii Legatum scripta, Delphis Batavorum 1613.

– Declaratio Sententiae I. Armini de Praedestinatione, Providentia Dei, Libero arbitrio, Gratia Dei, Divinitate Filii Dei, & de Iustificatione hominis coram Deo, in: ders., Iacobi Arminii Opera Theologica, Lugduni Batavorum 1629.

Augustinus, Aurelius, De civitate Dei = The city of god. Ed. with an introd., transl. and comm. by P. G. Walsh, 9 Bde., Oxford u. a. 2005–2019.

Bellarmin, Robert, Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, Societatis Iesu. De Controversiis Christianae Fidei, adversus huius temporis Haereticos, Tomus tertius. Ad S. D. M. Clementem VIII. Pont. Max., Ingolstadii 1593.

Boethius, Anicius M. S., Trost der Philosophie = Consolatio Philosophiae. Lateinisch und deutsch herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, 6. Aufl., Düsseldorf u. a. 2002.

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: ders., Werke. Akademische Textausgabe, Bd. 4, Berlin 1968, S. 385–463.

Leibniz, Gottfried W., Confessio philosophi = Das Glaubensbekenntnis des Philosophen: Ein Dialog. Kritische Ausgabe mit Einleitung, Übersetzung, Kommentar von Otto Saame, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1994.

– Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg 1996.

Leydecker, Melchior, De Historia Jansenismi. Libri VI. Quibus De Cornelii Jansenii Vita et Morte, nec non De Ipsius et Sequacium Dogmatibus disseritur, Trajecti ad Rhenum 1695.

– De Republica Hebraeorum. Libri XII. Quibus De Sacerrima Gentis Origine et Statu in Aegypto; de Miraculis Divinae Providentiae in Reipublicae constitutione; de Theocratia; de Illius Sede et Civibus; de Regimine Politico; de Religione Publica et Privata disseritur. Porro Antiquitates Judaeorum Verae ostenduntur et falsae corriguntur; Historia V.T. exponitur; Fabulosae Origines Gentium, Aegyptiorum, Phoeniciorum, Arabum, Chaldaerum, Graecorum et Romanorum referuntur: Subjicitur Archaeologia Sacra, Qua Historia Creationis & Diluvii Mosaica contra Burneti profanam Telluris Theoriam asseritur, Amstelaedami 1704.

– De Veritate Religionis Reformatae Seu Euangelicae. Libri VII. Quibus Doctrina Christiana de Oeconomia S. S. Trinitatis in Negotio Salutis Humanae explicatur, et Reformata Fides ex certis Principiis, in Verbo Dei Revelatis, congruo nexu demonstratur et defenditur, Trajecti ad Rhenum 1688.

– Disputatio Theologica Inauguralis, De Providentia Dei. Habita Lugd. Bat. 4. July, 1675, in: ders., Fax Veritatis, Lugduni Batavorum 1677.
– Dissertatio Quarta Historico-Theologica de Stoicorum Fato & Epicureorum Fortuna. In Christianismum introductis, per Scientiam Mediam & negationem Praescientiae futurorum contingentium, in: ders., Historia Ecclesiae Africanae Illustrata, Ultrajecti 1690.
– Fax Veritatis. Seu Exercitationes ad Nonnullas Controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur. Multa ex Parte Theologico-Philosophicae. Praefixa est praefatio de statu Belgicae Ecclesiae, et suffixa dissertatio de Providentia Dei, Lugduni Batavorum 1677.
– Historia Ecclesiae Africanae Illustrata. Qua Ecclesiae Africanae Origo, Status, variaque illius Fata et Interitus exponuatur, et De illius Principiis, Fide, Cultu, Libertate, et Pugna praecipue cum Schismaticis Donatictis disceritur Pro Ecclesiae Reformatae Veritate et Libertate. Adjectae Sunt Digressiones, quibus de Schismate Donatistico, Libertate Ecclesiae Africanae, Praescriptionibus et Methodis Papistarum, Persecutionibus, Gentilium fato et fortuna in Christianismum introductis, disseritur, Ultrajecti 1690.
– Medulla Theologica. Concinnata Ex Scriptis Celeberrimorum Virorum, Gisberti Voetii, Joh. Hoornbeeck, Andr. Essenii. Atque exornata Consensu et Testimoniis Doctiss. Theologorum, quorum Opera Bibliothecam Studiosae Iuventutis queant constituere. Cura et Studio M. Leideckeri, Ultrajecti 1683.
– Synopsis Theologiae Christianae. Libris VII. comprehensa, qua Fides Reformata accurata Synthesi exponitur et demonstratur, Errores refutantur, solitaque Theologorum Methodus exornatur. Adjecta est Epistola De facillima lectione Textus Hebraici absque Punctis et Vocalibus, Trajecti ad Rhenum 1689.
– Veritas Euangelica Triumphans. De Erroribus quorumvis Saeculorum, Opus Historico-Theologicum, In Duos Tomos distributum: Quo Principia Fidei Reformatae demonstrantur, Origines Errorum ostenduntur, et Doctrina de Oeconomia S. S. Trinitatis in Salutis negotio fuse explicatur et defenditur. Opera et Studio Melchioris Leydeckeri S. S. Theol. Doct. et Profess, Trajecti ad Rhenum 1688.

– Vis Veritatis. Seu Disquisitionum Ad Nonnullas Controversias, quae hodie in Belgio potissimum moventur, De Oeconomia Foederum Dei Libri Quinque. Suffixa est Authoris Oratio Inauguralis Ut Et Johannis Voet, J.U.D. et Profess. Ultrajectini Epistola ad Amicum de Petri Allingae Praefatione Erotematum Decadibus praemissa, Trajecti ad Rhenum 1679.

Luther, Martin, De servo arbitrio, in: ders., D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 18, Weimar 1908, S. 551–787.

– De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen (1525). Übersetzung: Athina Lexutt, in: Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Härle, Wilfrid/Schilling, Johannes/Wartenberg, Günther (Hrsg.), Bd. 1, Leipzig 2006, S. 219–661.

Weitere Literatur

Adams, Marilyn McCord/Wood, Rega, Is to Will It as Bad as to Do It? The Fourteenth Century Debate, in: Franciscan Studies 41 (1981), S. 5–60.

Alston, William P., Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, in: Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 311–332.

– The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition, in: Philosophical Perspectives 5 (1991), S. 29–67.

Anderson, Curtis A., Divine Omnipotence and Impossible Tasks. An Intensional Analysis, in: International Journal for Philosophy of Religion 15 (1984), S. 109–124.

Angehrn, Emil, Geschichtsphilosophie, Stuttgart u. a. 1991.

Asselt, Willem J. van/Bac, J. Martin/Velde, Roelf T. te (Hrsg.), Reformed Thought on Freedom. The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology, Grand Rapids (MI) 2010.

Austin, John L., Philosophical Papers, Oxford 1961.

Bac, J. Martin, Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza, Leiden u. a. 2010.

Beckermann, Ansgar, Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), S. 239–245.

– Glaube, Berlin u. a. 2013.

Benasso, Marco, Das Problem des Übels, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hrsg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, S. 231–244.

Bergmann, Michael, Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil, in: Noûs 35 (2001), S. 278–296.

– Skeptical Theism and the Problem of Evil, in: Flint, Thomas P./Rea, Michael C. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford u. a. 2009, S. 374–399.

Bernhardt, Reinhold, Was heißt ‚Handeln Gottes'? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (zugleich Habilitation, Heidelberg 1997), 2., unv. Aufl., Wien u. a. 2008.

Blumenfeld, David, Is the Best Possible World Possible?, in: The Philosophical Review 84 (1975), S. 163–177.

Bracken, Joseph A., Response to Elizabeth Johnson's 'Does God Play Dice?', in: Theological Studies 57 (1996), S. 720–730.

Brierley, Michael W., Naming a Quiet Revolution. The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: Peacocke, Arthur R./Clayton, Philip (Hrsg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI) 2004, S. 1–17.

Broad, Charlie D., Ethics and the History of Philosophy. Selected Essays, London 1952.

Campbell, Joseph K., Free Will, Cambridge 2011.

Chang, Ruth, Introduction, in: dies. (Hrsg.), Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason, Cambridge 1997, S. 1–34.

Clayton, Philip, God and Contemporary Science, Edinburgh 1997.

Clayton, Philip/Simpson, Zachary, Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action, Minneapolis (MN) 2008.

Coulson, Charles A., Science and the Idea of God, Cambridge 1958.

Dijksterhuis, Eduard J., Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin u. a. 1956.

Dilman, Ilham, Free Will. An Historical and Philosophical Introduction, London 1999.

Dilthey, Wilhelm, Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt (1901), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3, 3. Aufl., Stuttgart 1996, S. 284–309.

Dodds, Michael J., Unlocking Divine Action. Contemporary Science & Thomas Aquinas, Washington D.C. 2012.

Dorr, Cian/Nebel, Jacob M./Zuehl, Jake, The Case for Comparability, in: Noûs 57 (2023), S. 414–453.

Dougherty, Trent/McBrayer, Justin P. (Hrsg.), Skeptical Theism. New Essays, Oxford u. a. 2014.

Drees, Willem B., Thick Naturalism. Comments on Zygon 2000, in: Zygon 35 (2000), S. 849–860.

Edwards, Denis, How God Acts. Creation, Redemption, and Special Divine Action, Minneapolis (MN) 2010.

Ekstrom, Laura W., Free Will. A Philosophical Study, Boulder (CO) 2000.

– Free Will Is Not a Mystery, in: Kane, Robert (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 366–380.

Fara, Michael, Masked Abilities and Compatibilism, in: Mind 117 (2008), S. 843–865.

Farrer, Austin M., Faith and Speculation. An Essay in Philosophical Theology. Containing the Deems Lectures 1964, London 1967.

– Love Almighty and Ills Unlimited. An Essay on Providence and Evil, Containing the Nathaniel Taylor Lectures for 1961, London 1962.

Felt, James, Making Sense of Your Freedom, Ithaca (NY) 1994.

Fischer, John M., Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism. New Work, in: Kane, Robert (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 243–265.

– Responsibility and Control, in: The Journal of Philosophy 79 (1982), S. 24–40.

Frankfurt, Harry G., Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: The Journal of Philosophy 66 (1969), S. 829–839.

– Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: The Journal of Philosophy 68 (1971), S. 5–20.
– The Logic of Omnipotence, in: The Philosophical Review 73 (1964), S. 262–263.

Franklin, James, The Global/Local Distinction Vindicates Leibniz's Theodicy, in: Theology and Science 20 (2022), S. 445–462.

Gaidenko, Piama, Natur- und Technikbegriff in der beginnenden Neuzeit, in: Gloy, Karen (Hrsg.), Natur- und Technikbegriffe. Historische und systematische Aspekte: von der Antike bis zur ökologischen Krise, von der Physik bis zur Ästhetik, Bonn 1996, S. 60–76.

Gordon, David, Is the Argument from Evil Decisive?, in: Religious Studies 19 (1983), S. 407–410.

Goudriaan, Aza/Lieburg, Fred van (Hrsg.), Revisiting the Synod of Dordt (1618–1619), Leiden u. a. 2011.

Gregersen, Niels H., Special Divine Action and the Quilt of Laws, in: Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Stoeger, William R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 179–200.

Heiland, Stefan, Naturverständnis. Dimensionen des menschlichen Naturbezugs, Darmstadt 1992.

Helm, Paul, Necessity, Contingence and the Freedom of God, in: Journal of Reformed Theology 8 (2014), S. 243–262.
– Reformed Thought on Freedom. Some Further Thoughts, in: Journal of Reformed Theology 4 (2010), S. 185–207.

Hennemann, Gerhard, Grundzüge einer Geschichte der Naturphilosophie und ihrer Hauptprobleme, Berlin 1975.

Hermanni, Friedrich, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.
– Das Wesen der menschlichen Freiheit. Philosophisch-theologische Überlegungen, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Heesch, Matthias/Lohmann, Friedrich/Schlenke, Dorothee/Seibert, Christoph (Hrsg.), Leibhaftes Personsein.

Theologische und Interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag, Leipzig 2015, S. 115–126.
– Luthers Lehre vom unfreien Willen. Ein Plädoyer, in: Heckel, Ulrich/Kampmann, Jürgen/Leppin, Volker/Schwöbel, Christoph (Hrsg.), Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, Tübingen 2017, S. 28–48.
– Metaphysik. Versuche über letzte Fragen, unv. Studienausg., Tübingen 2012.
Hick, John, Evil and the God of Love, Nachdr. d. 2. Aufl. m. neuem Vorw., London 2010.
Hickson, Michael W., A Brief History of Problems of Evil, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 3–18.
Hoek, Pieter C., Melchior Leydecker (1642-1721). Reformed Scholasticism of a Catholic Character in Calvin's Footsteps, in: Church History and Religious Culture 91 (2011), S. 193–201.
– Melchior Leydecker (1642-1721). Een onderzoek naar de structuur van de theologie van een gereformeerd scholasticus (Dissertation), Amsterdam 2013.
Hoerster, Norbert, Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem, München 2017.
Honderich, Ted, How Free Are You?, Oxford 1993.
Howard-Snyder, Daniel, Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism, in: Kvanvig, Jonathan L. (Hrsg.), Oxford Studies in Philosophy of Religion, Bd. 2, Oxford u. a. 2009, S. 17–57.
– On Rowe's Argument from Particular Horrors, in: Clark, Kelly J. (Hrsg.), Readings in the Philosophy of Religion, 2. Aufl., Peterborough (ON) u. a. 2008, S. 350–360.
– The Argument from Inscrutable Evil, in: ders. (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 286–310.
Huemer, Michael, Van Inwagen's Consequence Argument, in: The Philosophical Review 109 (2000), S. 525–544.
Inwagen, Peter van, An Essay on Free Will, Oxford 1983.
– Free Will Remains a Mystery. The Eighth Philosophical Perspectives Lecture, in: Philosophical Perspectives 14 (2000), S. 1–19.

– The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil. A Theodicy, in: Philosophical Topics 16 (1988), S. 161–187.
– The Problem of Evil, in: Wainwright, William J. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford u. a. 2005, S. 188–219.
– Thinking about Free Will, Cambridge 2017.

Jäger, Christoph, Drei Konsequenzargumente für eine inkompatibilistische Theorie moralischer Verantwortung. Peter Rohs zum siebzigsten Geburtstag am 11.01.2006, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 60 (2006), S. 504–527.

Johnson, Elizabeth A., Does God Play Dice? Divine Providence and Chance, in: Theological Studies 57 (1996), S. 3–18.

Johnston, Mark, How to Speak of the Colors, in: Philosophical Studies 68 (1992), S. 221–263.

Kane, Robert, A Contemporary Introduction to Free Will, Oxford 2005.
– Freedom, Responsibility, and Will-Setting, in: Philosophical Topics 24 (1996), S. 67–90.
– Introduction. The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2), in: ders. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 3–35.
– Rethinking Free Will. New Perspectives on an Ancient Problem, in: ders. (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 381–404.
– The Significance of Free Will, Oxford 1996.

Kaufmann, Matthias, imputabilitas als Merkmal des Moralischen. Die Diskussion bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 2 (1994), S. 55–66.

Knight, Christopher C., An Eastern Orthodox Critique of the Science-Theology Dialogue, in: Zygon 51 (2016), S. 573–591.
– Divine Action and the Laws of Nature. An Orthodox Perspective on Miracles, in: Buxhoeveden, Daniel/Woloschak, Gayle E. (Hrsg.), Science and the Eastern Orthodox Church, Burlington (VT) 2011, S. 41–52.

– Emergence, Naturalism, and Panentheism. An Eastern Christian Perspective, in: Peacocke, Arthur R./Clayton, Philip (Hrsg.), All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century, Minneapolis (MN) 2007, S. 81–92.
– The God of Nature. Incarnation and Contemporary Science, Minneapolis (MN) 2007.
– Theistic Naturalism and 'Special' Divine Providence, in: Zygon 44 (2009), S. 533–542.
– Theistic Naturalism and the Word Made Flesh. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, in: Peacocke, Arthur R./Clayton, Philip (Hrsg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI) 2004, S. 48–61.

Knobe, Joshua/Nichols, Shaun, Free Will and the Bounds of the Self, in: Kane, Robert (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 530–554.

Kraal, Anders, Is the Existence of the Best Possible World Logically Impossible?, in: International Philosophical Quarterly 53 (2013), S. 37–46.

Kraay, Klaas J., Incommensurability, Incomparability, and God's Choice of a World, in: International Journal for Philosophy of Religion 69 (2011), S. 91–102.

Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, erw. Neuaufl., Freiburg im Breisgau 2005.

Langtry, Bruce, God, the Best, and Evil, Oxford u. a. 2008.

Leibniz, Gottfried W., Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg 1996.

Lockmann, Ute, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (zugleich Dissertation, Bonn 2002/2003), Innsbruck u. a. 2004.

Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart u. a. 2004.

Lugenbehl, Dale, Can the Argument from Evil Be Decisive after All?, in: Religious Studies 18 (1982), S. 29–35.

Mackie, John L., Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), S. 200–212.

– The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God, Oxford 1982.

Mann, William E., The Best of All Possible Worlds, in: MacDonald, Scott (Hrsg.), Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology, Ithaca (NY) 1990, S. 250–277.

Mawson, Tim J., Free Will. A Guide for the Perplexed, London 2011.

McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013.

Muhrmann-Kahl, Michael, Die entzauberte Heils-Geschichte, Göttingen 1992.

Murray, Dylan/Nahmias, Eddy, Explaining Away Incompatibilist Intuitions, in: Philosophy and Phenomenological Research 88 (2014), S. 434–467.

Nahmias, Eddy, Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing, in: Kane, Robert (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 555–576.

Nahmias, Eddy/Coates, D. Justin/Kvaran, Trevor, Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism. Experiments on Folk Intuitions, in: Midwest Studies in Philosophy 31 (2007), S. 214–242.

Nahmias, Eddy/Morris, Stephen/Nadelhoffer, Thomas/Turner, Jason, Is Incompatibilism Intuitive?, in: Philosophy and Phenomenological Research 73 (2006), S. 28–44.

– Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility, in: Philosophical Psychology 18 (2005), S. 561–584.

Nahmias, Eddy/Murray, Dylan, Experimental Philosophy on Free Will: An Error Theory for Incompatibilist Intuitions, in: Aguilar, Jesús H./Buckareff, Andrei A./Frankish, Keith (Hrsg.), New Waves in Philosophy of Action, New York 2010, S. 112–129.

Naylor, Margery B., Frankfurt on the Principle of Alternate Possibilities, in: Philosophical Studies 46 (1984), S. 249–258.

Nichols, Shaun/Knobe, Joshua, Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions, in: Noûs 41 (2007), S. 663–685.

Otsuka, Michael, Incompatibilism and the Avoidability of Blame, in: Ethics 108 (1998), S. 685–701.

Papineau, David, The Rise of Physicalism, in: Gillett, Carl/Loewer, Barry (Hrsg.), Physicalism and its Discontents, Cambridge 2001, S. 3–36.

Peacocke, Arthur R./Clayton, Philip (Hrsg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflection on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids (MI) 2004.

Penner, Myron A., Incommensurability, Incomparability, and Rational World-Choice, in: International Journal for Philosophy of Religion 75 (2014), S. 13–25.

Picht, Georg, Der Begriff Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989.

Plantinga, Alvin C., God, Freedom, and Evil, unv. Nachdr. d. 1. Aufl. 1974, Grand Rapids (MI) 2002.

– The Nature of Necessity, Oxford 1974.

– What is 'Intervention'?, in: Theology and Science 6 (2008), S. 369–401.

– Which Worlds Could God Have Created?, in: The Journal of Philosophy 70 (1973), S. 539–552.

Polkinghorne, John, The Faith of a Physicist. Reflections of a Bottom-Up Thinker, Princeton (NJ) 1994.

– The Metaphysics of Divine Action, in: Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Peacocke, Arthur R. (Hrsg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1995, S. 147–156.

Porter, Andrew P., By the Waters of Naturalism. Theology Perplexed among the Sciences, Eugene (OR) 2001.

Raz, Joseph, The Morality of Freedom, Oxford 1998.

Rea, Michael C., Skeptical Theism and the 'Too Much Skepticism' Objection, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 482–506.

Reichenbach, Bruce R., Evil and a Good God, New York (NY) 1982.

Resnick, Lawrence, God and the Best Possible World, in: American Philosophical Quarterly 10 (1973), S. 313–317.

Ritchie, Sarah L., Dancing around the Causal Joint. Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories, in: Zygon 52 (2017), S. 361–379.

– Divine Action and the Human Mind, Cambridge 2019.

Rosenberg, Jay F., Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 2009.

Rowe, William L., The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: American Philosophical Quarterly 16 (1997), S. 335–341.

Russell, Robert J., Challenge and Progress in 'Theology and Science'. An Overview of the VO/CTNS Series, in: ders./Murphy, Nancey C./Stoeger, William R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 3–56.

– Finite Creation without a Beginning. The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies, in: ders./Murphy, Nancey C./Isham, Christopher J. (Hrsg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1993, S. 291–326.

– Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action, in: Clayton, Philip/Simpson, Zachary (Hrsg.), The Oxford Handbook of Religion and Science, Oxford 2008, S. 579–594.

Russell, Robert J./Clayton, Philip/Wegter-McNelly, Kirk/Polkinghorne, John (Hrsg.), Quantum Mechanics. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 2001.

Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Isham, Christopher J. (Hrsg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1993.

Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Meyering, Theo C./Arbib, Michael A. (Hrsg.), Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1999.

Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Peacocke, Arthur R. (Hrsg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1995.

Russell, Robert J./Stoeger, William R./Ayala, Francisco J. (Hrsg.), Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatikanstadt u. a. 1998.

Russell, Robert J./Stoeger, William R./Coyne, George V. (Hrsg.), Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding, Vatikanstadt u. a. 1988.

Sanders, John/Stosch, Klaus von (Hrsg.), Divine Action. Challenges for Muslim and Christian Theology, Paderborn 2022.

Saunders, Nicholas, Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002.

Schlesinger, George, On the Possibility of the Best of All Possible Worlds, in: The Journal of Value Inquiry 4 (1970), S. 229–232.

Schmechtig, Pedro, ‚Flickers of Freedom' und moralische Verantwortung. Eine deontische Verteidigung des Prinzips der alternativen Möglichkeiten, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 63 (2009), S. 76–98.

Senor, Thomas D., Skeptical Theism, CORNEA, and Common Sense Epistemology, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 426–443.

Silva, Ignacio, A Cause among Causes? God Acting in the Natural World, in: The European Journal for the Philosophy of Religion 7 (2015), S. 99–114.

– Divine Action and Thomism. Why Thomas Aquinas' Thought Is Attractive Today, in: Acta Philosophica 25 (2016), S. 65–84.

– Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature, in: The Journal of Religion 94 (2014), S. 277–291.

– Thomas Aquinas Holds Fast. Objections to Aquinas within Today's Debate on Divine Action, in: Heythrop Journal 54 (2013), S. 658–667.

Smedes, Taede, Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science and Religion and the Quest for Unity, in: Zygon 43 (2008), S. 235–258.

Smith, James K. A., Is the Universe Open for Surprise? Pentecostal Ontology and the Spirit of Naturalism, in: Zygon 43 (2008), S. 879–896.

– The Spirit, Religions, and the World as Sacrament. A Responce to Amos Yong's Pneumatological Assist, in: Journal of Pentecostal Theology 15 (2007), S. 251–261.
– Thinking in Tongues. Pentecostal Contributions to Christian Philosophy, Grand Rapids (MI) 2010.

Speak, Daniel, The Consequence Argument Revisited, in: Kane, Robert (Hrsg.), The Oxford Handbook of Free Will, 2. Aufl., Oxford u. a. 2011, S. 115–130.

Steward, Helen, Fairness, Agency and the Flicker of Freedom, in: Noûs 43 (2009), S. 64–93.

Stoeger, William R., Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe, in: Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./ders. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 225–247.
– Describing God's Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality, in: Shults, F. LeRon/Russell, Robert J./Murphy, Nancey C. (Hrsg.), Philosophy, Science, and Divine Action, Leiden 2009, S. 111–139.

Stosch, Klaus von, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: Theologische Revue 101 (2005), Sp. 89–108.
– Theodizee, 2., überarb. Aufl., Tübingen 2018.

Strawson, Peter F., Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy, New York (NY) 1992.

Streminger, Gerhard, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem, 2., überarb. Aufl., Tübingen 2016.

Sullivan, Meghan, Peter van Inwagen's Defense, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 396–410.

Swinburne, Richard, Omnipotence, in: American Philosophical Quarterly 10 (1973), S. 231–237.
– The Existence of God, 2. Aufl., Oxford 2004.

Thomas, Owen C., Chaos, Complexity, and God. A Review Essay, in: Theology Today 1 (1997), S. 66–76.

Thornton, Mark, Do We Have Free Will?, New York (NY) 1990.

Tillich, Paul, Systematische Theologie I und II. Herausgegeben und eingeleitet von Christian Danz, 9. Aufl., Berlin u. a. 2017.

Trusted, Jennifer, Free Will and Responsibility, Oxford 1984.

Vesey, Godfrey/Flew, Anthony, Agency and Necessity, Oxford 1987.

Vos, Antonie, Paul Helm on Medieval Scholasticism, in: Journal of Reformed Theology 8 (2014), S. 263–283.

Watson, Gary, Free Action and Free Will, in: Mind 96 (1987), S. 145–172.

Wegter-McNelly, Kirk, Does God Need Room to Act? Theo-Physical In/Compatibilism in Noninterventionist Theories of Objectively Special Divine Action, in: Russell, Robert J./Murphy, Nancey C./Stoeger, William R. (Hrsg.), Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress, Vatikanstadt 2008, S. 299–314.

Wiertz, Oliver J., Was spricht dagegen, das logische Problem des Übels als gelöst zu betrachten? Eine Anfrage an Ansgar Beckermann, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65 (2011), S. 596–605.

Wildman, Wesley J., The Divine Action Project, 1988–2003, in: Theology and Science 2 (2004), S. 31–75.

Williams, Clifford, Free Will and Determinism, Indianapolis (IN) 1980.

Woudenberg, René van, A Brief History of Theodicy, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden (MA) 2013, S. 177–191.

Wright, George E., God Who Acts. Biblical Theology as Recital, London 1952.

Wykstra, Stephen J., CORNEA, Carnap, and Current Closure Befuddlement, in: Faith and Philosophy 24 (2008), S. 87–98.

– Rowe's Noseeum Arguments from Evil, in: Howard-Snyder, Daniel (Hrsg.), The Evidential Argument from Evil, Bloomington (IN) 1996, S. 126–150.

– The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering. On Avoiding the Evils of 'Appearance', in: International Journal for Philosophy of Religion 16 (1984), S. 73–93.

Wykstra, Stephen J./Perrine, Timothy, Foundations of Skeptical Theism. CORNEA, Core, and Conditional Probabilities, in: Faith and Philosophy 29 (2012), S. 87–98.

Wyma, Keith D., Moral Responsibility and Leeway for Action, in: American Philosophical Quarterly 34 (1997), S. 57–70.

Yong, Amos, How Does God Do What God Does? Pentecostal-Charismatic Perspectives on Divine Action in Dialogue with Modern Science, in: Smith, James K. A./ders. (Hrsg.), Science and the Spirit. A Pentecostal Engagement with the Sciences, Bloomington (IN) 2010, S. 50–71.

– Radically Orthodox, Reformed, and Pentecostal. Rethinking the Intersection of Post/Modernity and the Religions in Conversation with James K.A. Smith, in: Journal of Pentecostal Theology 15 (2007), S. 233–250.

– The Spirit at Work in the World. A Pentecostal-Charismatic Perspective on the Divine Action Project, in: Theology and Science 7 (2009), S. 123–140.

– The Spirit of Creation. Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination, Grand Rapids (MI) 2011.

Zoglauer, Thomas, Einführung in die formale Logik für Philosophen, 6., durchges. u. korr. Aufl., Göttingen 2021.

Personenregister

Adams, Marilyn McCord, 94
Alston, William P., 26
Anderson, Curtis A., 244
Angehrn, Emil, 11
Aquin, Thomas von, 20, 21, 34, 264
Arbib, Michael A., 13
Arminius, Jacobus, 124–127
Asselt, Willem J. van, 39, 134
Augustinus, Aurelius, 11, 38, 154, 162, 167
Austin, John L., 185, 213
Ayala, Francisco J., 13
Bac, J. Martin, 39, 134
Beckermann, Ansgar, 24–26, 242, 257–259
Bellarmin, Robert, 45, 95, 135, 137, 138, 140–152, 160, 169, 170
Benasso, Marco, 23–25, 27, 237
Bergmann, Michael, 26
Bernhardt, Reinhold, 11
Blumenfeld, David, 260
Boethius, Anicius M. S., 246, 247
Bracken, Joseph A., 22
Bradwardinus, Thomas, 38, 199
Brierley, Michael W., 20
Broad, Charlie D., 193
Calvin, Johannes, 124, 125, 137, 140
Campbell, Joseph K., 28
Chang, Ruth, 270, 271
Clayton, Philip, 13, 14, 16
Coates, D. Justin, 227, 228
Coulson, Charles A., 19
Coyne, George V., 13
Dijksterhuis, Eduard J., 11
Dilman, Ilham, 28
Dilthey, Wilhelm, 12
Dodds, Michael J., 20, 174
Dorr, Cian, 271, 272, 274, 275
Dougherty, Trent, 26
Drees, Willem B., 20
Duns Scotus, Johannes, 134
Edwards, Denis, 20, 22
Ekstrom, Laura W., 28, 47, 177–182, 190
Fara, Michael, 195, 210–214
Farrer, Austin M., 21, 22
Felt, James, 28
Fischer, John M., 216, 219
Flew, Anthony, 28
Frankfurt, Harry G., 29, 30, 215–217,

219, 221, 223, 233, 243–245
Franklin, James, 239, 256
Gaidenko, Piama, 11
Gomarus, Franciscus, 39, 124
Gordon, David, 245
Goudriaan, Aza, 124
Gregersen, Niels H., 17
Heiland, Stefan, 11
Helm, Paul, 134
Hennemann, Gerhard, 11
Hermanni, Friedrich, 24, 25, 39, 69, 190, 199, 203, 235, 237–239, 242, 252–254, 256, 260, 264, 270, 276, 279
Hick, John, 243
Hickson, Michael W., 23
Hoek, Pieter C., 38
Hoerster, Norbert, 24, 26, 241, 244
Honderich, Ted, 28
Howard-Snyder, Daniel, 26, 27
Huemer, Michael, 206
Inwagen, Peter van, 26, 27, 193–195, 204, 206, 211, 212, 218
Isham, Christopher J., 13
Johnson, Elizabeth A., 20
Johnston, Mark, 211
Jäger, Christoph, 204
Kane, Robert, 28–30, 47, 177, 182–191, 222, 253
Kant, Immanuel, 94, 257–259
Kaufmann, Matthias, 94
Knight, Christopher C., 15, 20, 21
Knobe, Joshua, 225–229, 233
Kraal, Anders, 262, 263
Kraay, Klaas J., 238, 260, 266–271, 273–276
Kreiner, Armin, 24, 25, 230, 236, 237, 239, 240, 242, 245–247, 249, 250, 252
Kvaran, Trevor, 227, 228
Langtry, Bruce, 267
Leibniz, Gottfried W., 23, 81, 175, 198, 199, 201–203, 235, 241, 242, 253–256, 260, 270, 277
Leydecker, Melchior, 9, 12, 33–46, 48–124, 126–135, 137–140, 142, 143, 146, 148, 149, 151–177, 194, 196, 198–201, 203, 209, 220, 231–234, 244, 248, 277, 279–283
Lieburg, Fred van, 124
Lockmann, Ute, 11, 12
Lugenbehl, Dale, 244, 245
Luther, Martin, 9, 10, 69, 203
Löwith, Karl, 12
Mackie, John L., 24, 217, 246, 249–252
Mann, William E., 265–268, 272
Mawson, Tim J., 28
McBrayer, Justin P., 26
Meyering, Theo C., 13
Morris, Stephen, 225–227
Muhrmann-Kahl, Michael, 12
Murphy, Nancey C., 13

Murray, Dylan, 228, 229
Nadelhoffer, Thomas, 225–227
Nahmias, Eddy, 221, 225–231
Naylor, Margery B., 218
Nebel, Jacob M., 271, 272, 274, 275
Nichols, Shaun, 225–229, 233
Otsuka, Michael, 218
Papineau, David, 16
Peacocke, Arthur R., 13
Penner, Myron A., 269, 270, 273
Perrine, Timothy, 27
Picht, Georg, 11
Plantinga, Alvin C., 16–19, 25, 208, 236, 255, 256, 261, 277, 279, 280
Polkinghorne, John, 13, 22
Porter, Andrew P., 18
Raz, Joseph, 266
Rea, Michael C., 26
Reichenbach, Bruce R., 256, 262–264
Resnick, Lawrence, 277
Ritchie, Sarah L., 14–23
Rosenberg, Jay F., 236
Rowe, William L., 26
Russell, Robert J., 13, 14, 17
Sanders, John, 174
Saunders, Nicholas, 13, 14, 17
Schlesinger, George, 264
Schmechtig, Pedro, 215
Senor, Thomas D., 26
Silva, Ignacio, 20, 22, 174
Simpson, Zachary, 14
Smedes, Taede, 15, 17, 18
Smith, James K. A., 19, 21
Speak, Daniel, 193, 195, 206
Steward, Helen, 28, 218, 219
Stoeger, William R., 13, 17, 18, 20
Stosch, Klaus von, 12, 23–25, 34, 174, 216, 217, 242, 249–253
Strawson, Peter F., 224
Streminger, Gerhard, 239, 240, 252
Sullivan, Meghan, 27
Swinburne, Richard, 243, 261
Tertullianus, Quintus Septimius Florens, 248
Thomas, Owen C., 15
Thornton, Mark, 28
Tillich, Paul, 17
Trusted, Jennifer, 28
Turner, Jason, 225–227
Turrettini, Francesco, 38, 39, 134
Velde, Roelf T. te, 39, 134
Vesey, Godfrey, 28
Voetius, Gisbert, 39, 134
Vos, Antonie, 134
Watson, Gary, 178
Wegter-McNelly, Kirk, 13, 18
Wiertz, Oliver J., 257, 259
Wildman, Wesley J., 13–15, 17, 18
Williams, Clifford, 28
Wood, Rega, 94
Woudenberg, René van, 23, 236
Wright, George E., 13
Wykstra, Stephen J., 27

Wyma, Keith D., 218
Yong, Amos, 21
Zoglauer, Thomas, 193
Zuehl, Jake, 271, 272, 274, 275
Zwingli, Ulrich, 137, 143, 144, 146, 147

Abkürzungsverzeichnis

AP	*alternate possibilities*
arg.	*argumentum*
cap.	*capitulum*
contr.	*controversia*
CORNEA	*condition of reasonable epistemic access*
CTNS	*Center for Theology and the Natural Sciences*
DAP	*divine action project*
font.	*fontes solutionum*
GDA	*general divine action*
lib.	*liber*
loc.	*locus*
observ.	*observatio*
PAP	*principle of alternate possibilities*
praenot.	*praenotatio*
SDA	*special divine action*
SFA	*self forming action*
th.	*thesis*
VO	*Vatican Observatory*