

KREATÜRLICHKEIT: GEHEIMNIS DES GLAUBENS IM LICHT DER VERNUNFT.

THOMAS VON AQUIN ÜBER SCHÖPFUNGSLAUBEN UND SEINSVERSTÄNDNIS

von Dr. Axel Schmidt

„Daß die Welt von Gott geschaffen ist, hält nicht allein der Glaube fest, sondern auch die Vernunft weist es auf.“¹ So beginnt der hl. Thomas im Sentenzenkommentar seine Antwort auf die Frage, ob Gott als der Schöpfer aller Dinge angesehen werden muß.

Vernunft und Glaube werden in diesem Satz als die zwei Zeugen der einen Wahrheit aufgeführt. Es ist sinnvoll, sich wenigstens kurz darüber zu vergewissern, wie Thomas Vernunft und Glaube grundsätzlich ins Verhältnis gesetzt hat. Dazu sollten wir wissen: Zu seiner Zeit wurden nicht nur Kreuzzüge geführt, sondern es gab auch einen sehr fruchtbaren wissenschaftlichen Austausch mit den jüdischen und arabischen Philosophen.

Hintergrund ist „das Eindringen einer Flut wissenschaftlicher und philosophischer Literatur griechischen, arabischen und jüdischen Ursprungs ins Abendland.“² Die christlichen Denker mußten sich erstmals mit dem Gesamtwerk des Aristoteles auseinandersetzen, das durch die Vermittlung vor allem von muslimischen Gelehrten an die soeben gegründeten Universitäten gelangt war. Dadurch kam ein ganz neues Element in die theologische Kultur: Drei Religionen sitzen gleichsam am Tisch und studieren ein gemeinsames Textbuch, das Werk des Aristoteles. Dieses enthält einerseits eine Reihe naturalistischer Ansichten, andererseits aber auch eine philosophische Theologie³, die der *sacra doctrina*, der christlichen Glaubenswissenschaft, Konkurrenz machte. Thomas begegnete dieser Herausforderung, indem er einen *duplex modus veritatis*, einen zweifachen Weg der Wahrheit, unterschied: die natürliche Vernunft auf der einen Seite und die übernatürliche Offenbarung auf der anderen. Dabei erwies sich die natürliche Vernunft zugleich als Basis, auf der er mit den Nichtchristen gemeinsam stehen und disputieren konnte. Allein durch diese Trennung von Philosophie und Theologie war zu erhoffen, die vielfältigen und teilweise stark gegensätzlichen Meinungen nach Art und Gewicht ihrer Beweisgründe zu beurteilen. Auffassungen, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind, sollten nicht einfachhin aufgrund der Autorität von Schrift und Lehramt unterdrückt, sondern auf dem gemeinsamen Boden der Vernunft erörtert werden. Dieses Forum eröffnet Wahrheit, noch bevor sich die Wege scheiden, hier sind einige generelle Thesen begründbar, z.B. über die Schöpfung überhaupt, während speziellere Fragen notwendig unentscheidbar bleiben. Dazu gehört für Thomas die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt. Diese entzieht sich strenger Beweisbarkeit und ist nur mittels einer anderen Erkenntnisquelle, nämlich auf-

¹ *In II Sent.* d. 1 q. 1 art. 2: „Respondeo quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.“

² Fernand van STEENBERGHEN: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Hrsg. von Max A. ROESLE, aus dem Frz. übertr. von Raynald WAGNER, München-Paderborn-Wien: Schöningh, 1977, 84.

grund von Offenbarung zu wissen. Wer behauptet, mehr beweisen zu können, gibt den Gegnern unnötigen Anlaß, sich über die Christen lustig zu machen.⁴

Freilich wollte Thomas nicht einer völligen Trennung von Philosophie und Theologie das Wort reden. Vielmehr war er erstens überzeugt, daß es nur eine Wahrheit gibt, auch wenn zwei unterschiedliche Weisen des Zugangs zu ihr bestehen. Und zweitens hat er stets die Synthese von Philosophie und Theologie im Sinne eine Form-Einheit⁵ gesucht und in seinem lebendigen Denken auch je und je vollzogen. Diese Synthese besteht nicht in einer einseitigen Indienstrahmung der Philosophie durch die Theologie, sondern in der Aufhellung der Offenbarungswahrheiten durch die freie und unabhängige Vernunft gemäß dem Programm Anselms „*Fides quaerens intellectum*.“

Folgen wir dem hl. Thomas bei seinem Versuch, die Offenbarungswahrheit von der Schöpfung auch philosophisch nachzuvollziehen! In fünf Schritten soll der Schöpfungsbegriff entfaltet werden. Im ersten wird der Zusammenhang des Schöpfungsbegriffs mit dem Beweis Gottes als der *causa prima* erörtert, im zweiten das Einzigartige und Neue des Schöpfungsvorgangs im Vergleich zu den gewöhnlichen Entstehungsvorgängen. Eine Reflexion auf die weitreichende Bedeutung der Kreatürlichkeit für das metaphysische Denken des Aquinaten leitet dann über zur Erörterung zweier wichtiger Einzelaspekte: der Kontingenz und der Zeitlichkeit des Geschaffenen.

1. Der Schöpfer aller Dinge als *prima causa*

Der Aufweis des unbewegten Bewegers. Daß es eine *prima causa*, eine erste Ursache aller Dinge gibt, hat bereits ARISTOTELES bewiesen. Dieses höchste Prinzip nannte er auch den unbewegten Beweger, was einleuchtet, wenn man die wesentlichen Schritte seines Beweises nachvollzieht:

1. Es gibt Bewegtes, wobei Bewegung bedeutet, daß etwas Mögliches verwirklicht wird.
2. Dieser Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erfordert eine Ursache, ein bewegendes Prinzip.
3. Sofern auch das bewegende Prinzip selbst bewegt ist, das heißt die Wirklichkeit des Bewegens nur möglicherweise besitzt, empfängt es sein faktisches Bewegenkönnen von etwas anderem her.

³ Vgl. dazu *S.th.* I q. 1 a. 1 ad 2.

⁴ *S.th.* I q. 46 a. 2: „Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. – Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.“

⁵ Vgl. Josef PIEPER: *Thomas von Aquin. Leben und Werk*. München: Kösel, 1958, 41990, 212.

4. Die Bewegung wäre aber nicht erklärt, ohne auf ein erstes Bewegendes zurückzugehen, das sein Bewegenkönnen nicht wiederum von etwas anderem her empfängt, sondern aus sich besitzt und insofern reine Wirklichkeit ist. Dieses Erste bewegt also, ohne selbst in der Möglichkeit zu einer Bewegung zu stehen; kurz: es ist ein unbewegt Bewegendes.⁶

Causa finalis. Aristoteles führt dann sogleich aus, auf welche Art und Weise dieses Erste die Bewegung in der Welt verursacht, nämlich „wie ein Geliebtes“⁷, d.h. als oberste Zielursache, auf die Weise der *causa finalis*. Auch wenn Thomas von Aquin die Beweisidee von Aristoteles übernehmen wird, darf dabei nicht vergessen werden, daß Aristoteles den unbewegten Beweger keineswegs als Schöpfergott gedacht hat. Denn auch wenn er ihn immerhin als reine Wirklichkeit erkannt hat, so bestimmt er diese als die Tätigkeit des sich selbst denkenden Denkens.⁸ Für das höchste Wesen kommt nichts anderes als Gegenstand seiner Denktätigkeit in Frage. Der aristotelische Gott denkt nichts, was unter ihm steht, nicht einmal die ewigen Himmelsphären, und darum bewegt er sie auch nicht auf aktive Weise, ist nicht deren bewirkende Ursache. Er bewegt nicht aktiv, sondern nur, insofern sich die anderen, weniger vollkommenen Bewegungsursachen auf ihn als das Ziel richten und dort ihren Grund zum effizienten Bewegen haben. Etienne Gilson drückt dies sehr schön aus:

„Er bewegt durch die Liebe, die er wachruft, und auch diese Liebe weckt er nur, er schenkt sie nicht. ... Der Gott eines Thomas und eines Dante ist ein Gott, der liebt, der Gott des Aristoteles läßt sich lieben.“⁹

Kein Schöpfungsgedanke. Hiermit ist klar: Im Weltbild des Aristoteles fehlt der Gedanke der Schöpfung, und zwar schlicht deshalb, weil es keinen Gott gibt, der sich für etwas außerhalb seiner selbst interessiert. Aristoteles konnte sich indessen problemlos eine ewige Welt denken, die neben Gott und ohne Gott besteht. Ja, er mußte die Welt sogar ewig denken, weil er einsah, daß sie unmöglich entstanden sein konnte, wenn man sich „Entstehen“ nur vorstellen kann als das Hervorgehen aus etwas, das schon da ist. Solange man den Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts noch nicht hat, ist es unvermeidlich, die Welt als etwas Immerseiendes zu denken.

⁶ Vgl. ARISTOTELES: *Met.* XII c. 6-7; 1071 b 3 – 1072 a 26. Vgl. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Freiburg-München: Alber, 1980, 117-133; Horst SEIDL: *Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik*. In: *Aristoteles' Metaphysik*. Zweiter Halbband: Bücher VII (Z) – XIV (N). Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann BONITZ. Mit Einl. und Komm. hrsg. von Horst SEIDL. Hamburg: Meiner, 31991, 558-565; Helmut HOPING: *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*. Freiburg: Herder, 1997, 126-133.

⁷ Ebd., 1072 b 3.

⁸ ARISTOTELES: *Met.* XII c. 9 1074 b 33-35.

⁹ Etienne GILSON: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Dt. Fassung von Rainulf SCHMÜCKER. Wien: Herder, 1950, 84.

Anknüpfung im Widerspruch. Vor diesem Hintergrund ist nun aufzuzeigen, wie Thomas in Anlehnung an Aristoteles und zugleich im Widerspruch gegen ihn den Schöpfungsbegriff entwickelt hat. Thomas ist freilich sehr darauf bedacht, dem großen Denker Aristoteles gerecht zu werden, und darum vermeidet er es, den Widerspruch gegen ihn allzusehr herauszustellen. Er verfolgt lieber die versöhnlichere Strategie, eine Lücke im aristotelischen Denksystem aufzudecken und sie durch ein neues Konzept zu schließen, also einen Gedanken einzufügen, der an sich in das Denken paßt, aber noch nicht ausgeformt war. Dieser Gedanke meint eine Differenz, nämlich die Unterscheidung von Sein und Wesen, von Existenz und Essenz. Für Aristoteles war das Wesen ewig realisiert, und so konnte er nicht auf die Idee kommen, daß es die Existenz empfangen kann und muß. Für die Christen hingegen war klar, daß allein Gott mit Notwendigkeit existiert und daß alles andere sein Dasein nur dank des göttlichen Schöpfungswirkens besitzt. Diese fundamentale Differenz zwischen Gott und Geschöpf drückt Thomas so aus, daß Gott das Sein selbst ist (*ipsum esse subsistens*), wohingegen alle geschaffenen Dinge das *esse* nur haben; in Gott fallen Wesen und Dasein zusammen, im Geschöpf sind sie unterschieden.¹⁰ Daß Gott das Sein selbst ist, in dieser „erhabenen Wahrheit“ sieht Thomas den Inhalt der Gottesoffenbarung an Mose (Ex 3,14).¹¹

Kontingenz. Mittels dieser Begrifflichkeit kann Thomas einen Begriff von Kontingenz begründen, der den aristotelischen an Schärfe und Tiefe weit überbietet. Für ARISTOTELES ist Kontingenz dasselbe wie Zufall, und Zufall wird ein Ereignis genannt, das nicht intendiert werden konnte, weil eine Ursachenreihe durch eine zweite gestört wurde.¹² Darum gibt es für Aristoteles dort keine Kontingenz, wo solcherart Störungen ausgeschlossen sind, d.h. in den Sphären des Himmels. Eine Seinskontingenz im Sinne des Thomas indessen, wonach das außergöttliche Seiende auch nicht existieren könnte, kommt bei Aristoteles nicht vor. Sobald man Kontingenz jedoch so denkt, ist der Schöpfungsgedanke unausweichlich. Unter diesem Vorzeichen verwandeln sich die Gottesbeweise des Aristoteles in Beweise für die Existenz eines Schöpfers.

Thomas zieht diese Konsequenz denn auch im ersten Artikel seiner Abhandlung über die Schöpfung (in der *Summa theologiae*) und schreibt:

¹⁰ Vgl. u.a. *S.th.* I q. 3 a. 4; *S.c.G.* I c. 22. – Vgl. van Steenberghen (s. Anm. 2), 316-318; Leo J. ELDERS: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*. 2 Bde. Salzburg – München: Anton Pustet, 1985, 1987, I, 133-163; Bd. II, 153-156; Anthony KENNY: *Thomas von Aquin*. Aus dem Engl. von Bernardin SCHELLENBERGER. Freiburg: Herder, o.J., 88ff; John F. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, 132-176. 585-590.

¹¹ *S.c.G.* II c. 22 n. 211. Vgl. dazu Hoping (s. Anm. 6), 148. Ferner Pieper: *Thomas von Aquin* (s. Anm. 5), 191ff. 211f.

¹² Vgl. ARISTOTELES: *Physik* II c. 6. Dazu Wolfgang WIELAND: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 257ff; Wolfgang KULLMANN: *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*. Stuttgart: Steiner, 1998, 211f.

„Alles, was sich in einem Ding nur durch Teilhabe findet, muß in ihm von dem verursacht sein, dem es wesentlich zukommt, wie z.B. das Eisen glühend wird durch das Feuer. Es wurde oben gezeigt, als von der Einfachheit Gottes die Rede war, daß Gott das durch sich subsistierende Sein selbst ist. ... Es bleibt also letztlich, daß alles andere als Gott nicht sein eigenes Sein ist, sondern am Sein teilhat. Deshalb ist alles, was auf verschiedene Weise am Sein teilhat, ... notwendig verursacht von dem ersten Seienden, das auf vollkommene Weise ist.“¹³

Teilhabe und Kausalität. Der platonische Gedanke, daß alle durch Teilhabe konstituierten Dinge durch ihr ideales Urbild begründet sind, wird von Thomas mit dem aristotelischen Gedanken der Kausalität verbunden: So ist das höchste Seiende (*maxime ens*)¹⁴ die Ursache alles Seienden. Weil Gott das Sein wesenhaft besitzt und es in Identität selbst ist, darum kann er die Ursache der Teilhabe aller am Sein bloß partizipierenden Dinge sein:

„Gott ist die Seinsursache für alles andere Seiende.“¹⁵

Aus der bloßen Seinsteilhabe folgt das Verursacht- und damit das Geschaffensein:

„Daraus, daß etwas nur durch Teilhabe ein Seiendes ist, folgt, daß es von einem anderen verursacht ist. Demnach kann ein derartiges Seiendes nur ein Verursachtes sein.“¹⁶

Beweisbarkeit der Kreatürlichkeit. Thomas ist mithin der Meinung, daß das Geschaffensein der außergöttlichen Dinge ebenso beweisbar ist wie die Existenz Gottes. Anders gesagt: Mit dem metaphysischen Gottesbeweis ist im Prinzip bereits bewiesen, daß Gott für alles von ihm unterschiedene Seiende die Ursache des Seins ist. In diesem Punkt unterscheidet sich Thomas etwa von seinem Lehrer ALBERT DEM GROßEN, der die Erschaffung der Welt für eine Glaubenswahrheit hielt.¹⁷

Erschaffung der Materie. Besonders klar wird die Position des heiligen Thomas in seinem Beweis, daß auch die Materie (die sog. *materia prima*) von Gott geschaffen sein muß. Zunächst gibt er in gedrängter Kürze einen exzellenten Überblick über den bisherigen Fortschritt der Philosophie:

„Diejenigen jedoch, die weiter fortschritten, unterschieden begrifflich zwischen der substantiellen Form und der Materie, die sie für ungeschaffen hielten, und sie gelangten zur Anerkennung von substantieller Veränderung in den Körpern. Für diese Veränderung nahmen sie gewisse allgemeinere Ursachen an, so nach Aristoteles die schräge Bahn [der Sonne, d.h. die Ekliptik] oder nach Platon die Ideen.

Erläuterung: Der Fortschritt besteht darin, daß nunmehr eine Vielzahl von Substanzen denkbar ist, die entstehen und vergehen können – d.i. der Fall substantieller Veränderung. Diese Veränderung ist umfassender als die akzidentelle Veränderung und erfordert darum auch eine vergleichsweise umfassendere Ursache.

¹³ *S.th.* I q. 44 a. 1.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ *S.c.G.* II c. 15: „Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.“

¹⁶ *S.th.* I q. 44 a. 1 ad 1.

¹⁷ Das hängt mit dem unterschiedlichen Schöpfungsbegriff zusammen: Für Albert gehört zum Begriff der Schöpfung der zeitliche Anfang, der auch nach Thomas nicht beweisbar ist. Vgl. *In II Sent.* d. 1 q. 1 art. 2: „Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur; sed per fidem supponitur.“ Zu den zwei konstitutiven Merkmalen des Schöpfungsbegriffs vgl. die vorangehenden Ausführungen im Text, zitiert unten Anm. 27.

Doch es ist zu bedenken, daß die Materie durch die [substantielle] Form zu einer bestimmten Art näher bestimmt wird (*contrahitur*), und ähnlich die Substanz einer Art durch die hinzukommende Eigenschaft auf eine bestimmte Seinsweise, wie etwa ein Mensch durch das Weiße näher bestimmt wird. Beide [soeben genannte philosophische Positionen] betrachteten also das Seiende unter einem partikulären Gesichtspunkt, teils insofern es dieses Seiende ist, teils insofern es ein so beschaffenes Seiendes ist. Deswegen nahmen sie für die Dinge auch nur partikuläre Ursachen an.

Schließlich aber erhoben sich einige bis zur Betrachtung des Seienden als Seienden: und sie betrachteten die Ursache der Dinge nicht nur, sofern sie diese oder solche sind, sondern sofern sie Seiende sind. Das also, was Ursache der Dinge ist, insofern sie Seiende sind, muß Ursache der Dinge sein nicht nur, sofern sie so beschaffen sind auf Grund von akzidentellen Formen, noch auch, sofern sie diese sind auf Grund der substantiellen Formen, sondern auch gemäß allem, was zu ihrem Sein gehört, auf welche Weise auch immer. Und so muß man auch die Materie als von der allgemeinen Ursache der Seienden geschaffen ansehen.“¹⁸

Weiteres Licht fällt auf diesen Gedanken des heiligen Thomas von der Antwort auf einen Einwand her. Erfordert nicht alles Werden ein Zugrundeliegendes, das im Wechsel kontinuierlich beharrt? Doch was soll dem Werden zugrundeliegen, wenn die ganze Materie erschaffen wird? Die Antwort zeigt deutlich, daß Thomas nur im Widerspruch gegen dieses aristotelische Axiom an Aristoteles anknüpfen kann: Aristoteles hat von vornherein nur das Werden und Vergehen innerhalb der sinnfälligen Welt im Blick und übersieht den „Hervorgang der Dinge aus dem allumfassenden Grund des Seins“¹⁹. Hier liegt freilich nicht nur eine Blickerweiterung gegenüber Aristoteles vor, sondern auch eine geradezu antiaristotelische These: daß nämlich sein Modell des Entstehens und Vergehens auf grundlegende metaphysische Zusammenhänge nicht anwendbar ist.

Erläuterung: Der schwierige erste Satz macht klar, daß bei beiden Arten von Veränderung jeweils ein Beharrliches (Zugrundeliegendes) und ein Wechselndes gedacht wird: bei der substantiellen Veränderung wechselt die substantielle Form, bei der akzidentellen die Eigenschaft. Nicht ausgesprochen ist nun die entscheidende Einsicht: es gibt noch eine dritte Möglichkeit, die bisher noch ausgeblendet war: daß nämlich das Zugrundeliegende selbst entstehen oder vergehen könnte. Erst wenn dieser Fall bedacht wird, kann man von einer totalen Perspektive sprechen, ansonsten bleibt es bei einer partikulären Betrachtungsweise. Im einen Fall wird nur die Entstehung dieser Einzelsubstanz, im anderen Fall nur die Entstehung einer Eigenschaft betrachtet und auf eine Ursache zurückgeführt.

Erläuterung: Erst auf diesem Denkniveau wird alle partikuläre Betrachtungsweise überschritten, denn nun wird das ganze Sein der Dinge betrachtet, also insbesondere deren Beharrliches im (substantiellen) Wandel, d.i. die Materie. Wir hatten schon gesehen, daß die Ursache für die Entstehung einer Substanz umfassender sein muß als die Ursache für das Auftreten einer Eigenschaft an einer Substanz. Entsprechend umfassender muß nun die Ursache sein, die das ganze Sein eines Dings begründet, insbesondere auch die Materie.

¹⁸ *S.th.* I q. 44 a. 2.

¹⁹ Ebd. ad 1.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Thomas folgt Aristoteles in seinem Beweis für die Existenz eines unbewegten Bewegers, der die *prima causa* unter allen Ursachen ist. Weil Gott unbeweglich ist, hat er keine unverwirklichten Möglichkeiten, und darum ist er strikt seinsnotwendig. Alles andere hat dagegen die Möglichkeit, sein oder nicht sein zu können. Diese Überlegung führt zur fundamentalen Bestimmung Gottes als des „*ipsum esse subsistens*“: in Gott sind Sein und Wesen identisch. Alles außergöttliche Sein ist dagegen radikal kontingent, denn hier sind Sein und Wesen nicht dasselbe. Darum verweist das tatsächliche Sein eines jeden Wesens, das nicht Gott ist, auf das notwendige Sein Gottes, von dem her es allein zureichend begründet ist.²⁰

2. Der nähere Begriff der Schöpfung

Negativer Begriff der Schöpfung. Wie aus dem soeben besprochenen Einwand ersichtlich ist, muß klargestellt werden, daß die Schöpfung etwas völlig anderes ist als die physische Bewegung und Veränderung. Es sind insbesondere zwei Aspekte, die aus dem Schöpfungsbegriff ausgeschieden werden müssen: 1. daß dabei ein Beharrliches identisch bleibt; 2. daß es sich um einen sukzessiven Vorgang in der Zeit handelt. Genau dann haben wir es mit einer Schöpfung aus dem Nichts zu tun. Wo nämlich

„die ganze Substanz eines Dings ins Sein gebracht wird, kann es kein Identisches geben, das sich jeweils anders verhält; denn dieses wäre ja nicht hervorgebracht, sondern etwas für das Hervorbringen Vorausgesetztes.“²¹

Von einer anderen Seite her argumentiert Thomas gegen das Vorurteil, daß Schöpfung nur an einem Zugrundeliegenden denkbar sei, indem er feststellt, daß Schöpfung nicht Veränderung sei, sondern schlicht die Abhängigkeitsbeziehung des Geschaffenen zum Schöpfer besage.²² Schöpfung ist darum als „Hervorbringung von Seiendem“ (*productio entis*) zu bestimmen. Im Kommentar zur *Physik* des Aristoteles schreibt Thomas mit unübertrefflicher Klarheit:

„Weil jede Bewegung eines Zugrundeliegenden bedarf, folgt, daß die universale Hervorbringung des Seins von Gott her weder Bewegung noch Veränderung ist, sondern ein einfaches Entspringen.“²³

Zum anderen muß ausgeschlossen werden, daß Schöpfung als sukzessiver Vorgang in der Zeit gedacht wird. Denn das Nacheinander ist der Bewegung eigen.²⁴ Das Besondere der sukzessiven Bewegung ist ja, daß sie ein Mittleres ist zwischen ihrem Anfang und ihrem

²⁰ Als Vorgänger in der Lehre von der Seinsdifferenz gelten Boethius und Avicenna (den die Kritik Averroes traf, das Sein als Akzidens zu mißdeuten), ferner Wilhelm von Auvergne. Vgl. dazu Elders (s. Anm. 10), I, 134ff.

²¹ *S.c.G.* II c. 17 n. 949.

²² *S.c.G.* II c. 18 n. 952: „Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis.“

²³ *Phys.* VIII lect. 2: „Et quia omnis motus indiget subiecto, ut hic Aristoteles probat et rei veritas habet, sequitur quod productio universalis entis a Deo non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio.“

²⁴ *S.c.G.* II c. 19 n. 956: „Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus; nec terminus motus, sicut mutatio. Igitur nulla est in ipsa successio.“ – Vgl. *Phys.* VIII lect. 2: „Ad hoc enim quod sit motus vel mutatio, requiritur quod aliter se habeat nunc et prius: et sic aliquid esset prius existens.“

Ziel. Im Falle der Schöpfung gibt es ein solches jedoch nicht, weil zwischen Sein und Nichtsein kein Mittleres ist.²⁵ Schöpfung muß also in einem Augenblick geschehen, „*in instanti*“.²⁶

Erschaffen kommt nur Gott zu. Dem Schöpfungsbegriff eignen zwei Charakteristika: 1. Schöpfung setzt nichts in dem zu erschaffenden Ding voraus. 2. Das zu erschaffende Ding empfängt das Sein von einer höheren Ursache, so daß bei ihm das Sein auf das Nichtsein folgt.²⁷ Hieraus ergibt sich als Konsequenz, daß allein Gott in der Lage ist, im präzisierten Sinne zu erschaffen. Wenn nämlich Seiendes aus Nicht-Seiendem hervorgebracht wird, dann wird im eigentlichen Sinne (*simpliciter*) und *per se* Sein hervorgebracht. Im Unterschied dazu wird das Sein lediglich *per accidens* hervorgebracht, wenn z.B. ein Mensch einen Menschen zeugt, denn *per se* wird hier nicht das Sein überhaupt, sondern nur ein gewisses Sosein hervorgebracht. Nur dasjenige Wesen, das *per se* Ursache des Seins ist, kommt also als schöpferisches Prinzip in Betracht, d.i. das „erste Sein“, also Gott allein.²⁸ – Thomas wendet denselben Gedanken noch einmal anders, indem er das Sein aufgrund seiner allumfassenden Gemeinsamkeit als das Erstverursachte bestimmt:

„Das Sein aber ist das Erstverursachte, was daraus ersichtlich ist, daß es allen gemeinsam zukommt. Die dem Sein eigentümliche Ursache ist also das erste und allumfassende Wirkende, d.h. Gott. Alle anderen wirkenden Dinge aber sind nicht Ursachen des Seins schlechthin, sondern Ursachen des Dieses-Seins, wie des Menschseins oder des Weißseins. Das Sein schlechthin wird aber durch Erschaffen verursacht, weil dieses nichts voraussetzt, denn es kann ja nichts vorher bestehen, was außerhalb des schlechthin Seienden wäre. Durch die übrigen Herstellungsvorgänge entsteht ein Dieses- oder So-Seiendes; denn aus vorher bestehendem Seienden entsteht Dieses- oder So-Seiendes. Also ist das Erschaffen ein Gott eigentümliches Wirken.“²⁹

²⁵ *S.c.G.* II c. 19 n. 957: „Item. In omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continue motum primo venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium. Igitur non est ibi aliqua successio.“

²⁶ Ebd. n. 960: „Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur et illuminatum est.“

²⁷ *In II Sent.* d. 1 q. 1 art. 2: „... ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur: unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio praesupponit materiam quae non generatur, sed per generationem completur in actum formae transmutata; in reliquis vero mutationibus praesupponitur subjectum, quod est ens completum; ... et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi praexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquitur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influenza causae superioris.“

²⁸ *S.c.G.* II c. 21 n. 978: „Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut philosophus dicit, in I *Physicorum*. Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis in quantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praesistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.“

²⁹ *S.c.G.* II c. 21 n. 972: „Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praesistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praesistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.“ – Vgl. auch *De Pot.* q. 7 a. 2: „Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse, sed differunt in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam

3. Kreatürlichkeit als Signum des Endlichen

Halten wir einen Moment inne, bevor wir weitere sich anschließende Fragen besprechen, und bedenken wir die Tragweite des hier entwickelten Schöpfungsbegriffs! Es wäre ein Mißverständnis, die Spekulationen des hl. Thomas als bloßes Anhängsel an die aristotelische Philosophie aufzufassen, auf das man auch ebensogut verzichten könnte, ohne etwas Wesentliches einzubüßen. Bei der von Thomas ins Spiel gebrachten Seinsdifferenz handelt es sich vielmehr um einen radikalen Neubau des metaphysischen Gesamtentwurfs. Josef PIEPER hat in seinem Essay über das „*negative Element in der Philosophie des Hl. Thomas*“ darauf hingewiesen, daß der Schöpfungsgedanke nicht nur ein Grundgedanke im Werk des Aquinaten ist, sondern „die innere Struktur nahezu aller Grundbegriffe der philosophischen Seinslehre des heiligen Thomas bestimmt und prägt.“³⁰ Der Gedanke, „daß es nichts gibt, das nicht *creatura* wäre“, sei so etwas wie der „verborgene Notenschlüssel Schöpfung“³¹, das „Salz“ der Metaphysik, ohne das etwa die Einsichten in die transzendentalen Eigenschaften des Seins schal – „flach, steril, tautologisch“ – werden.³² Nach Piepers Interpretation hängen mit der Kreatürlichkeit der Dinge nämlich zwei Aspekte aufs innigste zusammen, zwei gegenläufige Auskünfte über den Zusammenhang von Wahrheit und Sein, die einander wechselseitig ergänzen und korrigieren.

Erkennbarkeit und Unergründlichkeit der Kreatur. Zum einen steckt nämlich im Schöpfungsbegriff, daß alle Dinge erdacht sind; denn der göttliche Schöpfer hat sie konzipiert, und so haben sie ein Wesen, das sich unserer nach dem Was fragenden Erkenntnis erschließt. Pieper sagt es bündig: „Die Dinge sind erkennbar, weil sie Kreatur sind.“³³ Aber auch das scheinbar Gegensätzliche folgt aus der gleichen Prämisse: „Die Dinge sind unergründlich, weil sie Kreatur sind.“³⁴ Wären die Dinge reduzierbar auf ein Stück Natur, dann unterstünden sie der Macht und prinzipiell uneingeschränkten Manipulation des Menschen, der sich dann als das Maß aller Dinge etablieren könnte. Daß es sich jedoch anders verhält, hat seinen Grund in der Endlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnis-kraft, der gegenüber sich die Schöpfungsgedanken des unendlichen Gottes wie ein „Abgrund von Licht“ verhalten, der unauslotbar bleibt.³⁵ Die Schöpfung kann Gott nur auf höchst unvollkommene Weise widerspiegeln; und selbst das, was sie an Auskunft über

causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei.“

³⁰ Josef PIEPER: *Das negative Element in der Philosophie des Hl. Thomas*. In: DERS.: *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1953, 17.

³¹ Ebd., 16.

³² Vgl. ebd., 18.

³³ Ebd., 24.

³⁴ Ebd., 28.

³⁵ Vgl. ebd., 75.

ihren göttlichen Ursprung zu erkennen gibt, vermag unser schwacher Intellekt nur ungenügend zu ergründen.³⁶

Der aristotelischen Philosophie wurde immer wieder ein gewisser Rationalismus vorgeworfen – ob zu Recht oder Unrecht, mag hier dahingestellt bleiben. Über diesen Verdacht ist die Seinslehre des hl. Thomas jedenfalls aufgrund der Einsicht in die Seinsdifferenz weit erhaben. Nicht minder abwegig wäre es jedoch, bei ihm nun einen Agnostizismus auszumachen, also eine zu weitgehende Einschränkung der Erkenntnisfähigkeit. Es ist derselbe Grundgedanke der Kreatürlichkeit, der gegen das eine wie das andere Extrem schützt: „daß die Dinge aus ihrer Erdachtheit durch den Creator beides haben: ihre seinsmäßige Lichtheit und Offenbarkeit wie auch, im selben, ihre Unergründlichkeit und »U-naustrinkbarkeit«, ihre Erkennbarkeit wie ihre »Unerkennbarkeit«.“³⁷

4. Notwendigkeit und Kontingenz in der Schöpfung

Gegen den Nezzesarismus. Erkennbar und mit Begriffen sagbar ist das, was eine gewisse Notwendigkeit bei sich führt. Eine wesentliche Grenze der begrifflichen Erkenntnis und deduktiven Beweisführung liegt deshalb dort vor, wo wesentlich und unaufhebbar Kontingenz im Spiel ist, d.h. Nichtnotwendigkeit. Wir hatten schon gesehen, daß für Thomas alles Geschaffene in dem Sinne kontingent ist, daß es auch nicht sein könnte, denn es besitzt das Sein nur durch Teilhabe und aufgrund eines freien Schöpfungsratschlusses. Thomas mußte sich in diesem Zusammenhang insbesondere gegen den sog. Nezzesarismus der arabischen Aritoteleskommentatoren wehren, die meinten, daß Gott das Universum „*per naturae necessitatem*“, d.h. naturnotwendig hervorbringe, da er ja in allem, also auch in seiner schöpferischen Tätigkeit, das notwendige Sein sei.³⁸ Thomas stellt dagegen fest: Gott wirkt im Bereich der Geschöpfe „nicht naturnotwendig, sondern durch Willensentscheidung“, denn er ist „nicht auf eine einzige Wirkung begrenzt“.³⁹ Und er trifft den Nerv des arabischen Notwendigkeitsdenkens, wenn er eigens betont, daß keineswegs in jedem Fall die Notwendigkeit das gegenüber der Kontingenz Vollkommenere

³⁶ *De Ver.* q. 5 a. 2 ad 11: „Ad undecimum dicendum, quod creaturae deficiunt a repraesentatione creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in Creatoris cognitionem; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui nec totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo. Et ideo prohibemur perscrutari ea quae in Deo sunt, ne scilicet velimus ad finem inquisitionis pervenire, quod nomen perscrutationis ostendit: sic enim non crederemus de Deo nisi quod noster intellectus capere posset. Non autem prohibemur scrutari cum ista modestia, ut recognoscamus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem; et ideo Hilarius dicit, quod qui pie infinita persequitur, etsi nunquam perveniat, semper tamen proficiet prodeundo.“

³⁷ Pieper (s. Anm. 30), ebd., 43.

³⁸ Vgl. AVICENNA: *Met.* IX 1 (ed. VAN RIET, 434-446). Vgl. dazu Hopping (s. Anm. 6), 225.

³⁹ *S.c.G.* II c. 23 n. 989f: „Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (II, c.22) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.“

darstellt, denn bei uns Menschen „ist dasjenige vollkommener, was durch den Willen wirkt, als das, was naturnotwendig wirkt.“ Also handelt auch Gott mit freiem Willen.⁴⁰

Eine wichtige Folge dieser Aufwertung der Kontingenzen ist die Abwehr der Vorstellung Avicennas, wonach aus Gottes Selbsterkenntnis mit Notwendigkeit die Schöpfung mit- samt ihrer unabänderlichen Ordnung erfließt. Thomas hält dagegen im Anschluß an die Glaubensverkündigung fest, daß die faktische Ordnung der Dinge aus Gottes Freiheit hervorgeht.⁴¹

Miteinander von Kontingenzen und Notwendigkeit. Die ausnahmslose Freiheit Gottes den Geschöpfen gegenüber schließt für Thomas allerdings nicht aus, daß es Notwendig- keit im geschöpflichen Bereich geben kann, genauer gesagt, daß es sowohl kontingente als auch seinsnotwendige Dinge gibt.⁴² Denn für ihn steht

„nichts im Wege, daß etwas notwendig ist und dennoch eine Ursache seiner Notwendigkeit hat, wie die Schlüsse aus den Beweisen. Folglich steht nichts im Wege, daß einige Dinge von Gott so hervorgebracht sind, daß sie trotz ihres Hervorgebrachtheits dennoch schlechthin seinsnotwendig sind. Dies ist sogar ein Zeugnis für die Vollkommenheit Gottes.“⁴³

Das klingt nun beinahe widersprüchlich. Thomas präzisiert seinen Gedanken wie folgt: Die Seinsnotwendigkeit, die er einigen Geschöpfen zuspricht, ist keine solche mit Blick auf das Prinzip ihres Seins, sondern nur eine solche der Wesensprinzipien oder der Ord- nung⁴⁴. Wenn eine bestimmte Wesenheit einmal gegeben ist, dann folgt aus dieser Gege- benheit anderes mit Notwendigkeit, z.B. die Sterblichkeit eines Lebewesens.⁴⁵ Daß Tho- mas der Kontingenzen eine Notwendigkeit an die Seite stellt, so daß die geschaffenen Dinge gleichsam zwei Gesichter haben, ist nicht verwunderlich, denn gäbe es nur Kontingenzen in der Welt ohne notwendige Sachverhalte, dann wäre nichts erkennbar. Merkwürdig ist le- diglich, daß Thomas hier von absoluter statt von hypothetischer Notwendigkeit spricht.

⁴⁰ Ebd. n. 996: „Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primus agens, debetur actio quae est per voluntatem.“

⁴¹ *S.c.G.* II c. 26 n. 1041: „Per haec autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio: quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.“

⁴² *S.c.G.* II c. 30 n. 1066: „...non tollitur quin voluerit [scil. Deus] aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.“

⁴³ Ebd. n. 1067: „Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.“

⁴⁴ *S.c.G.* II c. 36 n. 1121: „Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ... est necessitas ordinis.“

⁴⁵ *S.c.G.* II c. 30 n. 1069: „Sciendum est itaque quod, si rerum creaturarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positus, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.“

5. Der zeitliche Anfang der Schöpfung

Vernunft und Glaube. Der Doppelaspekt von Notwendigkeit und Kontingenz wirkt sich auf das Verhältnis von Vernunft und Glaube aus: Was auf Gottes freien Schöpferwillen zurückgeht, das kann nicht mit strenger Notwendigkeit erschlossen oder wissenschaftlich bewiesen werden; man muß es also auf andere Art und Weise in Erfahrung bringen. Doch welche Art von Erfahrung kommt hier in Frage? Entweder kann man es selbst durch eigene Anschauung verifizieren und dann feststellen: „Aha, so verhält es sich also!“ Oder man muß – wenn dieser Weg verwehrt ist – auf eine Auskunft warten, die Gott selbst über seine Entscheidungen gegeben hat – und ihr dann glauben.

Zweifaches Unwissen. In ein solches Dilemma führt nach Thomas insbesondere auch das Problem, ob die Welt einen zeitlichen Anfang besitzt oder ob sie seit Ewigkeit besteht.⁴⁶ Denn

- (1.) steht es Gott frei, die eine oder andere Welt zu erschaffen. M.a.W. impliziert nach Thomas die Kreatürlichkeit der Welt noch nicht die Endlichkeit ihrer zeitlichen Dauer. – Wir können also **nicht a priori** wissen, ob die Welt zeitlich endlich oder unendlich ist.
- (2.) kann man nach Thomas an der Welt selbst nicht ablesen, ob sie einen zeitlichen Anfang hat oder nicht. – Wir können es also auch **nicht auf empirischem Wege** wissen.

Daraus folgt zwingend, daß die Entscheidung der Alternative durch Offenbarung bekannt gemacht werden muß; andernfalls bleibt sie schlechthin unwißbar.

Doch wie begründet Thomas seine beiden Thesen (1) und (2)?

Schöpfung impliziert nicht zeitliche Endlichkeit. These (1) besagt, daß es einer geschaffenen Welt nicht widerspricht, „seit Ewigkeit“ zu existieren. Hierzu beruft er sich u.a. auf das von Augustinus referierte Argument einiger Platoniker, wonach „ein Fuß von Ewigkeit her stets im Staube gestanden und unter sich gleichfalls immer eine Fußspur gehabt“ hat; die Spur wäre dann gleich ewig wie der Fuß.⁴⁷ Eine Wirkursache muß nämlich ihrer Wirkung nicht in jedem Fall zeitlich vorausgehen; dies muß sie nur dann, wenn es sich um ein sukzessives Bewegen handelt, nicht aber im Falle eines instantanen Wirkens wie der Schöpfung.⁴⁸ Auch von seiten der geschaffenen Welt ist es nicht erforderlich, daß ihr das Nichts zeitlich vorausgeht. Schon AVICENNA hat darauf hingewiesen, daß zum

⁴⁶ Vgl. Albert ZIMMERMANN: „Mundus est aeternus“. – Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin. In: DERS.: *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*. Berlin u.a. 1976, 317-330; Ralph MCINERNEY: *A First Glance at St. Thomas Aquinas. A Handbook for Peeping Thomists*. Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1990, 103- 112; J. B. M. WISSINK (Ed.): *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his receptors. In the thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*. Leiden u.a.: E. J. Brill, 1990.

⁴⁷ Vgl. AUGUSTINUS: *De Civ. Dei* X c. 31.

Begriff der *creatio ex nihilo* nur gehört, daß die Welt „nicht aus etwas gemacht“ ist (*non est factus de aliquo*).⁴⁹

Blindheit der Wissenschaft für das Singuläre. Für die These (2) bringt Thomas ein erkenntniskritisches Argument:

„Das neue Auftreten (*novitas*) der Welt kann von seiten der Welt selbst nicht bewiesen werden. Das Prinzip eines Beweises ist nämlich das allgemeine Wesen (*quod quid est*). Ein jedes Ding aber, wenn es nach seiner Art begriffen wird, abstrahiert vom Hier und Jetzt, weswegen es heißt, daß die Allgemeinbegriffe überall und immer sind. Deshalb kann nicht bewiesen werden, daß der Mensch, der Himmel oder der Stein nicht immer gewesen sind.“⁵⁰

Thomas weist damit in äußerst gedrängter Form auf das Problem hin, wie wir mit Allgemeinbegriffen etwas Singuläres erfassen und erkennen können. Wenn der Verstand zum Zweck der Begriffsbildung von den singulären Bedingungen des Wirklichen (dem Hier und Jetzt) einmal abstrahiert hat, wie soll er zu diesen zurückkommen und singuläre Einzelereignisse bestimmen? Anders gesagt: Der singuläre Anfang der Welt gehört zur Geschichte, über deren einmalige und kontingente Geschehnisse wir allein durch Augenzeugen unterrichtet werden könnten; es war aber niemand zugegen, als die Welt erschaffen wurde. Andererseits können wir hier keinen Beweis erwarten, weil ein Beweis sich auf etwas Allgemeines gründet, das wiederholt und uneingeschränkt, insbesondere zeitlich unbeschränkt muß vorkommen können. Darum ist es unmöglich, mittels eines allgemeinen Grundes beweisen zu wollen, daß etwas einmalig und unwiederholbar geschehen ist.

Man könnte hier jedoch einhaken und das Gesagte bezweifeln: Läßt sich denn nicht in der Physik beweisen, daß ein ganz bestimmtes Ereignis, z.B. eine Mondfinsternis, zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen ist? Wenn dies möglich ist, so argumentiert Heinrich von Gent, dann läßt sich womöglich doch der Anfang der Welt durch kosmologische Überlegungen zwingend berechnen.⁵¹ Modern ausgedrückt: Die Physik arbeitet nicht nur mit allgemeinen Gesetzen, sondern kennt und benutzt genauso die individuellen Anfangsbedingungen. Das Gesetz bestimmt zwar nur die vielen möglichen Bewegungen, aber die Anfangsbedingungen legen eindeutig fest, welche Bewegung dann tatsächlich stattfindet; und somit kann man die Bewegungszustände eindeutig voraus- und zurückberechnen.

⁴⁸ *S.th.* I q. 46 a. 2 ad 1.

⁴⁹ Ebd., ad 2.

⁵⁰ *S.th.* I q. 46 a. 2: „Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab *hic et nunc*, propter quod dicitur *universalia sunt ubique et semper*. Unde demonstrari non potest quod homo aut caelum, aut lapis non semper fuit.“

⁵¹ HEINRICH VON GENT: *Quodl.* I q. 7-8 (Opera Omnia V, 35): „Nec valet ratio eorum, quoniam licet ‘quod quid est’ rei absolute acceptum abstrahat ab *hic et nunc* ... Unde licet ‘quod quid est’ eclipsis lunae abstrahit ab *hic et nunc*, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab *hic et nunc* et ideo potest bene probari *hic et nunc esse*. Unde, licet ‘quod quid est’ creaturae et ‘esse’ ut sequitur essentiam eius non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum ‘esse in effectum’ ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere nisi post non-esse praecedens duratione, quod est probare creaturam mundi incepisse esse.“

Doch das Gegenargument ist nicht so schlagend, wie es – zumal aus heutiger Sicht – scheint: Selbst wenn es möglich sein sollte, die heutige Gestalt des Kosmos auf die Anfangsbedingungen eines „Urknalls“ vor 13,7 Milliarden Jahren zurückzuführen, so wäre damit nicht die Singularität dieses Geschehens bewiesen. Wäre der Anfang der Welt ein Ereignis, das sich wie eine Mondfinsternis berechnen ließe, dann wäre er auf ein Ensemble von Randbedingungen reduziert. Diese aber sind grundsätzlich wiederholbar, und das heißt, nichts steht im Wege, daß der sog. Urknall beliebig oft vorgekommen ist, also keineswegs die gesuchte Singularität besitzt.

Also behält Thomas von Aquin doch recht mit seinem erkenntniskritischen Argument, wonach man den zeitlichen Anfang der Welt nicht auf direkte Weise beweisen kann. Denn allgemeine Begriffe sind für das Singuläre blind, das durch sie doch bewiesen werden soll.

Schöpfung impliziert nicht zeitliche Unendlichkeit. Doch auch die entgegengesetzten Argumente, welche einen zeitlichen Anfang der Welt unmöglich erscheinen lassen, hielt Thomas für ebensowenig durchschlagend. Betrachten wir nur eines dieser Argumente, das vom Wirken der ersten Ursache ausgeht. Wenn Gott – so referiert Thomas ein Argument des Avicenna – die „zureichende Ursache der Hervorbringung der Geschöpfe“ ist, dann hindert nichts, daß die Wirkung gesetzt wird; sie folgt also ohne Aufschub, und d.h. seit Ewigkeit.⁵² Und weiter: Weil sich Gottes ewiger Wille nicht ändert, ist es undenkbar, daß die Welt ein *Novum* darstellt, das nicht genauso ewig wäre wie Gott selbst.⁵³

Das Argument unterstellt ein nezesitaristisches Verhältnis Gottes zur Welt und bedenkt nicht, daß eine frei wirkende Ursache anders als ein bloßes Naturvermögen ihre Wirkung zu einer beliebigen Zeit setzen kann und von daher nicht darauf festgelegt ist, die Wirkung eben dann zu setzen, wenn der Wille da ist; eine freie Ursache kann die Wirkung hervorbringen, wann immer sie will. Bloße Naturdinge wirken schlicht ihrem Sein gemäß, der freie Wille hingegen wirkt gemäß der Form seiner Vorstellung und Absicht. Würde Gott alles naturhaft hervorbringen, dann ließe sich ein zeitlicher Anfang der Schöpfung nicht konsistent denken, die Welt wäre so ewig wie Gott. Da Gott aber frei willentlich schafft,

⁵² *S.c.G.* II c. 32 n. 1090: „Ist eine ausreichende Ursache gegeben, dann ist notwendig, daß auch die Wirkung gegeben ist. Wenn nämlich dann, wenn eine Ursache gegeben ist, es nicht notwendig ist, daß die Wirkung gegeben ist, dann wäre also, wenn die Ursache gegeben ist, sowohl das Sein als auch das Nichtsein der Wirkung möglich, und damit wäre die Folge der Wirkung aus der Ursache nur eine mögliche. Was aber möglich ist, das bedarf eines (anderen), durch das es in den Akt gebracht wird ... und dann wäre die erste Ursache nicht zureichend. Gott aber ist die zureichende Ursache der Hervorbringung der Geschöpfe.“ – Dazu Hoping (s. Anm. 6), 231f. Zu Avicennas Lehre von der Ewigkeit der Welt vgl. Ernst BEHLER: *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*. München u.a.: Schöningh, 1965, 77-114.

⁵³ Ebd. n. 1091: „Es steht aber fest, daß Gott bei jedem, von dem er jetzt will, daß es sei, von Ewigkeit her gewollt hat, daß es sei; denn bei ihm kann keine neue Bewegung des Willens hinzukommen. [...] Also erscheint es notwendig, daß er von Ewigkeit her das Geschöpf ins Sein gebracht hat.“

ist es ihm möglich, eine Welt zu schaffen, deren Sein auf das Nichtsein folgt.⁵⁴ Thomas setzt also bei der Freiheit Gottes an, die durch nichts genötigt ist. Dem freien Erschaffen der Ursache entspricht die Kontingenz auf seiten der geschaffenen Dinge: Was nicht durch ein notwendiges Wirken hervorgebracht wurde, das ist selbst nicht seinsnotwendig und folglich auch nicht notwendigerweise immerseiend.⁵⁵

Fassen wir zusammen: Thomas ist davon überzeugt, daß Gott sowohl eine immerseiende als auch eine in der Zeit anfangende Welt schaffen kann. Im Schöpfungs-begriff, den Thomas, im Widerspruch an Aristoteles anknüpfend, entwickelt, ist zwar die radikale Kontingenz der Geschöpfe enthalten, nicht aber die endliche Dauer der geschaffenen Welt. Da die Schöpfung aber ein freies Wirken Gottes ist, ist auch den griechisch-arabischen Argumenten für eine ewige Welt der Boden entzogen, soweit sie nämlich aus der notwendigen Seinsweise Gottes auf eine gleichfalls notwendige Wirkweise geschlossen haben, aus welcher dann das Immersein der Wirkungen zwangsläufig folgen würde.

Kontingenz und Zeit. Abschließend möchte ich noch einen Schritt über Thomas von Aquin hinausgehen. Aus seiner Einsicht in die radikale Kontingenz des Geschaffenen läßt sich nämlich vermutlich sogar ein Argument für den zeitlichen Anfang der Welt machen, freilich kein direktes, sondern ein transzendentes. Kontingenz muß dann allerdings konsequent wie die Kreatürlichkeit als allgemeiner Seinsmodus aufgefaßt werden, der sich dem Modus der freien Wirkweise Gottes (*ad extra*) verdankt. Thomas hat dies gelegentlich⁵⁶, aber leider nicht durchgängig so gesagt.⁵⁷ Sofern Kontingenz Resultat eines Freiheitswirkens ist, darf sie nicht abgewertet werden. Vielmehr zeigt sich, daß der so gedachte Kontingenzbegriff für den Begriff der Zeit fundamental ist. Denn ein freies Wirken in der Zeit setzt voraus, daß dem freien Willen mehrere Alternativen zu Gebote stehen, und zwar nicht nacheinander, sondern in einem Moment. Das schließt ein, daß einer endlichen

⁵⁴ *S.c.G.* II c. 35 n. 1114: „Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.“

⁵⁵ Vgl. *S.c.G.* II c. 31 n. 1081f.

⁵⁶ Vgl. *S.c.G.* II c. 31 n. 1082: „Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium...“ Ebd. n. 1081: „Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, non effectum necesse est absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem...“

⁵⁷ An anderer Stelle verbleibt Thomas bei der aristotelischen Gleichsetzung von Kontingenz und Zufall. Die so verstandene Kontingenz gehe nicht auf Gott zurück, der als die *causa suprema* notwendig ist, sondern auf weniger vollkommene Zweitursachen, deren Wirken durch ungünstige Umstände verhindert werden kann; Standardbeispiel ist das Wirken der Sonne, das zwar notwendig ist, gleichwohl aber aufgrund des kontingenten Verhaltens mittlerer Ursachen den Pflanzen nicht unvermeidlich zum Fruchtbringen verhilft. *S.th.* I q. 14 a. 13 ad 1: „Licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius.“ – Vgl. *S.th.* I q. 19 a. 8; *S.c.G.* I c. 67.

Freiheit für die Zukunft immer mehr reale Möglichkeiten zu Gebote stehen, als sie tatsächlich verwirklichen kann. Deshalb sind zukünftige Möglichkeiten von vergangenen Fakten radikal unterschieden. Der Moment, in dem die alternativen Möglichkeiten entschieden werden, die jeweilige Gegenwart, trennt ein für allemal die verwirklichten von den unverwirklichten Möglichkeiten.⁵⁸ So hat die Zeit Struktur und Richtung. Da im Jetzt je neue Möglichkeiten entspringen, die wiederum zur Entscheidung anstehen, entsteht der Eindruck des Fließens der Zeit. Jedem Ereignis der Vergangenheit haftet der Modus der kontingenten Entscheidung an, ein quasi Auserwähltsein – im selben Sinne, wie jeder Kreatur die Geschöpflichkeit unabstreifbar anhaftet. Anders gewendet: Gäbe es diese Kontingenz nicht, dann wäre die Asymmetrie der Zeit und die Erfahrung des fließenden Jetzt bloßer Schein. Echte Zeit setzt darum voraus, daß es Kontingenz im besagten Sinne gibt. Dann ist jeder gegenwärtige Augenblick etwas unableitbar Neues, und das muß für die ganze Zeit gelten.

Eine Welt aber, in der unableitbar Zeit aus Nichts entsteht, so daß vom Jetzt der Gegenwart aus einige Möglichkeiten bereits verwirklicht, andere noch zukünftig offen sind, muß einen Anfang haben, denn in einer endlichen Welt kann es Unendlichkeit nur als potentielle geben.⁵⁹

Mit Bezug auf die beiden Thesen von Thomas könnte man den Gedanken auch so formulieren: (1) Gott steht es frei, eine zeitlose Welt zu schaffen, die dann natürlich keinen Anfang hat. Gott kann zwar unendlich viele zeitliche Welten schaffen, aber keine mit aktuell unendlicher Vergangenheit.

(2) Kann man der Welt ihr Geprägtsein durch die Kontingenz ansehen? Je nachdem welche Maßstäbe an die *ratio* gelegt werden, wird man bald zu einem bejahenden, bald zu einem verneinenden Ergebnis kommen. An der Erkenntnis der Kontingenz hängt jedoch nicht nur der Beweis der Zeitlichkeit der Welt, sondern auch derjenige der Kreatürlichkeit und mithin der Gottesbeweis.

Es wäre eine sehr lohnende Aufgabe, der Frage nachzugehen, ob es andere als die von Thomas angeführten Gründe für die Kontingenz der geschaffenen Dinge gibt. Thomas selbst hat die Kontingenz ja, wie wir gesehen haben, durch den Gedanken der Zusammensetzung *esse* und *essentia* ausgedrückt. Woran aber sieht man einer existierenden Sache an, daß sie das Sein nur durch Teilhabe besitzt? Und wie ist der Besitz dann zu verstehen – als etwas einmal für immer Übergebenes oder als je neu zu Empfangendes?

⁵⁸ Vgl. Axel SCHMIDT: *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis. Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004) 96-118, 107-111.

⁵⁹ Vgl. Axel SCHMIDT: *Wie kommt die Zeit zum Sein? Physik und Theologie im Gespräch über den Anfang von Welt und Zeit*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 68 (2005) 102-124.

Daß Thomas es wohl im zweiten Sinne verstanden wissen möchte, dürfte klar sein aufgrund der *creatio continua*, der fortwährenden Schöpfung. Gott hat ja nicht vor Milliarden von Jahren die Welt geschaffen und hält sich seitdem aus seiner Schöpfung heraus, sondern er gibt ihr das Sein je neu, indem er allererst die Zeit gibt. Im *actus essendi* kommt der dynamische Charakter der fortwährenden Schöpfung zum Ausdruck. So zeigt die Vernunft auf, was der Glaube festhält: Alles ist von Gott geschaffen und wird beständig von ihm im Sein erhalten.