

## Die Ewigkeit der Welt

Dogmatik ist nicht eine Wissenschaft der Antworten, sondern der Fragen. In der letzten Woche haben wir dies in der Aussage über die *creatio ex nihilo* gesehen. Und wir haben gehört: Diese Lehre antwortet nicht (primär und allein) auf die Frage: Woher komme ich?, sondern auf die Frage: Wie halte ich die Bedrängnis dieser Welt aus, und worauf kann ich hoffen?

Wir haben behutsam versucht, die Erschaffung „aus Nichts“, „aus dem Nichts“, „nicht aus etwas“ in eine positive Aussage zu übertragen versucht und sind dabei zu der Aussage gelangt: Wenn Gott nicht aus etwas geschaffen hat, das nicht Gott ist, dann hat er aus sich selbst geschaffen. Das führt zu der Frage, die heute keiner mehr stellt, die aber im Mittelalter im Rückgriff auf Aristoteles heiß diskutiert worden ist: die Frage nach der Ewigkeit der Welt. Eigentlich ist die Frage ganz plausibel und schließt unmittelbar an die Entdeckung der *creatio ex nihilo* an: Wenn Gott „aus sich selbst“ geschaffen hat, dann muss die Schöpfung – so endlich sie auch in unserer Erfahrung ist – etwas mit Gott selbst zu tun haben. Ewigkeit ist das Wesen Gottes par excellence. Ist also nicht auch die Schöpfung in irgendeiner Weise „ewig“? Vielleicht könnte man spontan an Jer 31,1-3 denken, wo Gott zu seinem Volk sagt: „mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt“?

Heute gehen wir weiter zum Mittelalter, natürlich mit dem Weg über Aristoteles, der hier neu gelesen, diskutiert und rezipiert wird. Wenn ich angenommen habe: Die Welt ist „ex nihilo“ geschaffen, d.h. nicht aus etwas, was nicht Gott selbst ist, dann tritt die menschliche Vorstellungskraft in Aktion und will sich diese Aussage ausmalen: Wie erfolgte diese Schöpfung? War da ein Gott ohne Welt – und dann ein Gott mit der Welt? War die Welt von Ewigkeit her in und/oder bei Gott? Ist die Welt selbst der Erscheinungsort des Göttlichen? Diese Fragen stellen sich nach Ausschluss der immer bleibenden Möglichkeit, dass die Welt grund-los, zufällig, nichtig, damit restlos irrational ist. Aus diesen weiterführenden Überlegungen wird im Mittelalter die dominante Frage nach der „Ewigkeit der Welt“.

Für uns scheint sie vielleicht irrelevant zu sein, denn wir haben von den Naturwissenschaftlern zwar kaum vorstellbare, aber doch aussagbare Annäherungen an einen Ursprungszeitpunkt, „Big Bang“ genannt, und wie immer die Zahlen lauten mögen und was auch immer jenseits (nicht „vor“!) diesem Geschehen lag, bleibt unableitbar. Warum also wird die Frage nach der Ewigkeit der Welt auf einmal so aktuell?

Wie immer, hat diese Frage etwas mit dem Gottesverständnis zu tun, aber auch mit dem Selbstverständnis des Menschen und seinen Erfahrungen. Hier greifen wir ein erstes Mal auf Aristoteles zurück, der fragt: Was geschieht eigentlich, wenn man „schöpferisch“ handelt? Wie erfolgt der „Schöpfungsakt“. Näheres lesen Sie im Buch Metaphysik IX, 1050a ff.

Diese Überlegungen können wir zunächst einmal für den Menschen gut nachvollziehen, und dann in aller Behutsamkeit auf das göttliche Schöpfungshandeln übertragen: Das Ziel des Handelns, so Aristoteles, ist das „Werk“ (*ergon*) und das Handeln selbst ist „am Werk sein“ (*energeia*). Es gibt zwei Betrachtungsmöglichkeiten:

- \* Das Ziel liegt im Werk, also außerhalb des Handelnden, z.B. wenn ich ein Haus baue, ein Buch schreibe etc. Dabei verselbständigt sich das Werk vom Schöpfer. Mein Handeln geht in das Werk ein, so dass ich selbst gegenüber dem Werk zurücktreten. In dieser Weise wurde in der Antike z.B. der Künstler eher wie ein Handwerker behandelt. Er stellte etwas her, das als dieses Werk in Auftrag gegeben und entlohnt wurde. So geniehaft der Künstler auch sein mochte, ihm galt nicht die Aufmerksamkeit.
- \* Die andere Möglichkeit kennen wir ebenfalls: Es gibt Ziele, die liegen im Vollzug selbst, in der „performance“, sagen wir heute. Das gilt zunächst ganz unspektakulär von Grundvollzügen des Menschen: Wer sieht, will sehen und hat schon gesehen, indem er sieht. Wer erkennt, will erkennen und hat schon erkannt, wenn er erkennt. Wer liebt, der will lieben und hat schon geliebt, in dem er liebt. Bernhard von Clairvaux schwärmt in dieser Weise von der Liebe, die gleichsam kein Ziel außerhalb ihrer selbst mehr hat, sondern sich als Ziel im Ziel verwirklicht. Die moderne, künstlerische Variante dieses Modells ist der Aktionskünstler, der nicht mehr ein Werk schafft, sondern dessen Kunstaktion selbst seine schöpferische Tätigkeit ist. Denken Sie an den Aktionskünstler Joseph Beuss ... Wenn wir diese Sicht des Handelns mit der Priorität auf dem schaffenden Künstler durchdenken, dann steht hier die Handlung selbst im Mittelpunkt, während das Werk zurücktritt. Das Genie des Künstlers steht vor der Kamera und wird bewundert. Die stinkenden Butterreste, die er in die Ecke des Museumsraums geschmiert hat, werden abends vom besorgten Reinigungspersonal beseitigt...

Wie also hat Gott die Welt erschaffen? War das Werk wichtig, und er tritt diskret dahinter zurück? (*actio transiens*) Ist sein Schaffen wichtig, in dem er sich selbst realisiert, und wir sind die unbedeutende Nebenwirkung des göttlichen Selbst-

vollzugs (actio immanens)? Sind diese beiden Alternativen überhaupt schon eine erschöpfende Beschreibung aller möglichen Formen schöpferischen Handelns? Nähern wir uns zunächst einfach an (und befragen Sie Ihr eigenes Empfinden, das vorbegrifflich immer schon eine Einstellung zu diesen Fragen hat). Dann können wir Folgendes festhalten:

\* Je mehr die Schöpfungslehre „werkorientiert“ ist, desto mehr tritt Gott, der Schöpfer, zurück; in der Verselbständigung des Werkes ist die Erinnerung an den Ursprung nur noch ein pietätvoller Rückblick in die Vergangenheit.

\* Je mehr die Schöpfungslehre „handlungsorientiert“ ist, desto fraglicher wird es für die Geschöpfe, ob Gott überhaupt etwas an uns liegt, oder ob er sich einfach „selbst verwirklicht“. Oder sie fühlen sich in ihrem eigenen „göttlichen Charakter“ bestätigt. Jedenfalls spricht die Schöpfungslehre hartnäckig von einer „creatio continua“, was eher für diese zweite Variante spricht.

\* Und wieder die Frage: Sind das die einzigen Möglichkeiten, das Verhältnis zwischen Gott und Welt zu denken?

Vielleicht ahnen wir jedenfalls schon, warum in der Frage nach der „Ewigkeit der Welt“ etwas Bedeutsames für das menschliche Selbstverständnis – und für unser Gottesverständnis – enthält.

### **1. Die Ewigkeit der Welt nach Aristoteles**

*Ewigkeit ist ein streng zu Gott gehöriges Prädikat und meint keinesfalls die unendliche Fortsetzung von Zeit. Insofern steht „Ewigkeit“ für die Transzendenz des göttlichen Lebens, das nie völlig begreifbar sein kann. Für Aristoteles geht die Lehre von der Ewigkeit der Welt aus dem Postulat der Rationalität aller Erscheinungen hervor. Gott wird zum Garanten der Begreifbarkeit der Welt. Im Mittelalter lehrt der Rationalismus des Averroes eine ewig geschaffene Welt (kreatianistischer Aeternismus), eine einzige Vernunft in allen Menschen (Monopsychismus) und die Gleich-Gültigkeit allen Handelns (Fatalismus).*

In der Antike kann Aristoteles sowohl die Welt als auch Gott, den unbewegten Beweger, als ewig bezeichnen. Das tut er, weil Gott und Welt bei ihm ungetrennt sind und in eine einzige Vorstellung zusammen fließen. Mit dem Christentum treten Gott und Welt auseinander und werden erst über nachfolgende, nicht notwendige Ereignisse wie Schöpfung, Inkarnation und Geistsendung und Eschatologie wieder miteinander verbunden, in der heilsgeschichtlichen Bewegung des

dreieinen Gottes. Durch die Schöpfungslehre entstehen in der Philosophie einige Fragen, die der Antike unbekannt waren. Die wichtigste ist: Wer ist jetzt ewig, Gott oder die Welt? Auf die Frage gibt es drei Antworten: allein Gott ist ewig, allein die Welt, zugleich Gott und die Welt.

Die Unterscheidung von Gott und Welt führt bei den mittelalterlichen Averroisten<sup>1</sup> zunächst dazu, dass bei ihnen zugleich Gott und die Welt ewig sind. Aber diese Zuordnung führt zur Konkurrenz zweier Ewigkeiten, ihr ist keine lange Dauer beschieden. Die Neuzeit spricht sich selbst eine Art Ewigkeit in Form einer in sich ruhenden Beständigkeit zu, „Natur“ genannt. Für den Naturalismus der Neuzeit soll die Natur ewig sein, ausgestattet mit göttlichen Zügen. Das ist also wieder die aristotelische Gott-Natur, vermehrt nur um den aus der Offenbarung stammenden Gedanken, das Endliche sei zur Teilnahme am Unendlichen berufen. Platon hatte im *Timaios* (37d) die Ewigkeit als Abbild der Zeit gekennzeichnet. Aristoteles rühmt sich, die Ewigkeit als erster der Welt zugeschrieben zu haben, da alle anderen vor ihm gelehrt hatten, der Kosmos sei geworden.

„(279b) Alle lehnen, der Kosmos sei geworden. ... (283b) Der gesamte Himmel ist also weder entstanden, noch kann er untergehen, wie einige meinen; sondern er ist einer und ewig und hat in seiner ganzen Dauer weder Anfang noch Ende hat und fasst und umgreift in sich selbst die unbegrenzte Zeit. Davon kann man sich aus dem Gesagten überzeugen wie aus den Meinungen jener, die anders lehren und ihn entstanden sein lassen.“<sup>2</sup>

Wenn Aristoteles die Welt ewig sein lässt, heißt das nicht, dass er alle ihre Erscheinungen für göttlich und deshalb unbegreifbar hält, sondern umgekehrt: Die Welt in ihrer Ewigkeit ist gleich beständig und notwendig wie ihre ewige Ursache im unbewegten Bewegten. Die Ewigkeit der Welt garantiert die überraschungsfreie Eindeutigkeit aller endlichen Zusammenhänge. Natürlich gibt es im Endlichen Werden und Vergehen, aber prinzipiell ist alle Wirklichkeit mit der Möglichkeit der Erkenntnis aus letzten und ewigen Ursachen verbunden. Zeit ist für Aristoteles daher nicht mehr die Teilhabe an einer transzendenten Ewigkeit, sondern eine Einheit des Messens und Erkennens: „Denn dies ist die Zeit, die Zahl der Bewegung in bezug auf das Frühere und Spätere“.<sup>3</sup> Zur Zeit lesen wir eine

---

<sup>1</sup> E. Behler, Die Ewigkeit der Welt. 1. Teil: Die Problemstellung der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, Paderborn u.a. 1965; Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen (*Dux perplexorum*), Buch 1-3. Übers. und hg. von Adolf Weiss (Phil. Bibl. Bd. 184a-c), Hamburg (<sup>1</sup>1923/24) 1972.

<sup>2</sup> Aristoteles, *De caelo* I, 279b; 283b.

<sup>3</sup> Aristoteles, Physik Δ 11, 219 b 1-2.

Studie von Giorgio Agamben, der nachweist, wie Aristoteles gegenüber Platon eine Reduktion von dem *chora* genannten unräumlichen Raum des Werdens zu den *topoi* genannten klar abgegrenzten und situierten Orten innerhalb der Raum-Zeit-Gefüges vollzieht. Gott in seiner Ewigkeit ist für Aristoteles wichtig als Garant der vollkommenen Verstehbarkeit endlicher Bewegung. Dieter Hattrup formuliert den Merksatz: „Der Kosmos ist der ewig notwendige Ausdruck des ewig nach Notwendigkeit sich bewegenden Gottes. **Gott und Welt sind nur die beiden Momente der sich selbst gleich bleibenden Bewegung, wobei Gott das Moment der Ewigkeit in der Bewegung ist, die Welt das Moment der Bewegung in der Ewigkeit.** Gibt es das eine erste Prinzip als unbewegte Ursache aller Bewegung, dann gibt es in diesem zugleich Unveränderlichkeit und Veränderung, alles in höchster Rationalität, also begreifbar“.

## **2. Die Ewigkeit der Welt nach Averroes**

Diesem strengen aristotelischen Rationalismus, der in verschiedenen Intensitätsgraden später in der Geschichte wieder auftreten sollte, begegnet der Schöpfungsglaube zum erstenmal umfassend im Mittelalter durch die Vermittlung der arabischen Philosophie. Am wirksamsten war hier der Rationalismus des Ibn Rušd oder Averroes (1126-1198), der die islamische Offenbarung zu berücksichtigen hatte und auch deren Inhalt rational in das System einzubauen versucht hat.<sup>4</sup>

Die vollständige Rationalität der Welterklärung war im Denken des Aristoteles durchaus enthalten, nur eben nicht mit aller Konsequenz durchgeführt und entwickelt. Die Herkunft der Materie, die Existenz der individuellen Seele und das Gericht über den Menschen sind für Aristoteles keine Fragen, also kann es keinen Konflikt zwischen Rationalität und Glauben geben. Die Geschichte etwa scheidet er ausdrücklich aus den philosophischen Fragen aus; der Historiker steht nicht höher als der Handwerker. Bei Averroes hatte sich durch die islamische Lehre von der Offenbarung der Inhalt des philosophisch zu Bedenkenden vermehrt. So paradox es klingt: Die Offenbarung erzeugt einen Rationalismus, der vorher gar nicht vorstellbar ist. Averroes lehrt eine ewig geschaffene Welt (kreatianistischer Aeternismus), eine einzige Vernunft in allen Menschen (Monopsychismus) und die schließliche Folgenlosigkeit allen Handelns (Fatalismus) Das sind letztlich

---

<sup>4</sup> Vgl. Fernand Van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, hg. von Max A. Roesle, München u.a. (frz. <sup>1</sup>1966) 1977, 47-50.

keine antiken philosophischen Themen, sondern rationalisierte Offenbarungsinhalte.

Bei Averroes fordert die islamische Vorgabe eine Schöpfungsvorstellung. Sie soll aber zugleich auch, das ist die aristotelische Vorgabe, völlig aus Prinzipien gedacht werden. So kommt es, dass beide ewig sind, Gott, der ungeschaffen ist, und die Welt, die in Ewigkeit geschaffen ist. Gott kann bei Averroes nicht unmittelbar schaffen, denn dadurch verlöre er seine Unbedürftigkeit, das Schöpfungswerk übernehmen niedere Demiurgen. Gab es vorher nur eine Ewigkeit, die eine und einzige Gott-Welt, so jetzt deren zwei. Die Schöpfungsaussage, dass Gott in souveräner Entscheidung eine Welt geschaffen habe, wobei alles Begreifen in die Unbegreiflichkeit Gottes gelegt wird, erzeugt das Verlangen, das Unbegreifliche zu begreifen. Die Vorstellung des Entzuges, die im Schaffen Gottes enthalten ist und die dem Menschen die Schöpfung als seinen Bereich zuweist, wird noch einmal zum Anreiz, nach Begreifen zu streben, weil man Gott als Gott ja zutraut, vollständig vernünftig und „logisch“ (= logosgemäß?) zu sein.

Was in der Ontologie der Weltentstehung gilt, setzt sich bei den beiden anderen Themen, bei der persönlichen Individualität und dem Schicksalsgedanken fort. Anders als Aristoteles findet Averroes überhaupt erst einmal einen individuellen Menschen vor, dem die Teilnahme an der Ewigkeit in Aussicht gestellt wird. Sein Monopsychismus, die Ein-Seelen-Lehre, besagt, dass das Denken in jedem Menschen ein unpersönlicher Vorgang sei und man nur in Hinsicht auf eine allgemeine Denkfähigkeit von Ewigkeit reden könne. Der *intellectus agens* ist einer, der *intellectus passivus* im Individuum empfängt aus dieser göttlich garantierten Vernunft. Aristoteles konnte keine Personalität zerstören, weil diese Vorstellung bei ihm gar nicht auftreten konnte. Averroes aber musste sie ins aristotelische System einordnen und hat sie dadurch aufgehoben.

„Averroes zerstörte die Personalität des menschlichen Individuums.“<sup>5</sup>

Ähnliches zeigt sich beim Fatalismus, bei der Gleichgültigkeit aller moralischen Entscheidungen, der aus einer ewigen Wiederkehr aller Dinge, wie sie für Platon und Aristoteles selbstverständlich war, von vornherein und automatisch folgt.

---

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 43.

### 3. Die Geschöpflichkeit der Welt (Thomas)

Thomas verbindet Aristoteles mit dem Schöpfungsglauben. Dass die Welt geschaffen ist, kann mit der Vernunft bewiesen werden, nicht aber, dass die Welt einen Anfang hat. Dieter Hattrup ist geneigt, Thomas an dieser Stelle mehr oder weniger explizit zu kritisieren: Der Glaube wird so zwar mit der Vernunft vereinbar, aber die Vernunft hat keine Notwendigkeit, zum Glauben überzugehen.<sup>6</sup>

Überspringen wir die Frage nach der *materia prima*. Wie beweist Thomas die Schöpfung oder das Geschaffensein aller Dinge? Die erste Frage oder Quaestio zur Schöpfungslehre (STh I, q. 44) beginnt in vier Artikeln mit der Überlegung, auf welche Weise es möglich ist, Gott als die Wirk-, Exemplar- und Zielursache aller Dinge zu denken: *Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo*.

„Notwendig werden also alle Dinge, die sich durch ihre unterschiedliche Teilnahme am Sein unterscheiden, so dass sie mehr oder weniger vollkommen sind, von einem ersten Sein erzeugt, das in höchsten Maße vollkommen ist. = „*Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est*“ (STh I, q. 44 a. 1).

Der zweite Abschnitt in der Quaestio 46 stellt diese Frage: Ist der Anfang der Welt eine Glaubensaussage? = „*Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei*“ (I, q. 46, a. 2). Die Antwort ist ganz bestimmt von der Erkenntnislehre des Thomas, nach der alle Erkenntnis durch eine Hinwendung zu den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen seinen Anfang nimmt, durch eine *conversio ad phantasmata*. Jede Erkenntnis nimmt also in Raum und Zeit ihren Anfang und wird dann abstrahiert. Dieser Prozess der Abstraktion, der für alle Wissenschaft und alles Beweisen kennzeichnend ist, macht es nun unmöglich, einen Anfang, also einen Zeitpunkt festzuhalten.

„Ein jedes Ding aber, wenn es nach seiner Art begriffen wird, abstrahiert von dem 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. = *Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit*“: STh I, q. 46, a. 2.

---

<sup>6</sup> STh I, qu. 44-46.

Das Raster der Allgemeinbegriffe ist von solcher Art, dass ein positiver Beweis des endlichen Anfangs selbst bei einem Stein unmöglich ist. Ein Begriff bindet viele Einzelfälle in eine Gesamtvorstellung. Nur dadurch, dass etwas häufig vorkommt, kann von ihm ein Begriff gebildet werden. Die Aussage: Die Welt hat einen Anfang, ist also nicht falsch, sondern hat einen anderen Sinn als die Aussage: Dieser Baum oder dieser Stern hat einen Anfang. Thomas warnt sogar davor, das für beweisbar zu halten, was seiner Art nach nur im Glauben entgegen genommen werden kann, da sonst die Ungläubigen zu lachen anfangen, wenn sie sehen, dass der Glaube auf so wackligen Füßen steht.

Zusammengefasst: 1. Die Notwendigkeit des Daseins der Schöpfung wird nur von der Wirkursache her bewiesen. 2. Die Wirkursache ist vor den anderen die entscheidende Ursache der Schöpfung. 3. Gott wird als erste Ursache parallel zu den Zweitursachen behandelt.

Benennen wir das theologische „Risiko“ bzw. die möglichen einseitigen Interpretationen dieser Positionen aus der Perspektive unserer anfänglichen Überlegungen zur Handlungslehre: Die Begründung des Thomas, der für die Welt eine notwendige erste Kausalursache annimmt, kann ganz und gar in „werkorientierte“ Schöpfungslehre hineingezogen werden, die folglich den Schöpfer in dieselbe Rolle bringt wie den antiken Künstler, der ein bezahlter Handwerker ist, den man nach getaner Arbeit wegschickt. In unseren drei Ausgangsbegriffen gesprochen: Thomas hebt die Kontingenz und damit den Gnadencharakter des Endlichen nicht explizit hervor.

Daraus ginge dann eine bedenkliche Seite dieses Konzeptes hervor: die Selbstgenügsamkeit der endlichen Vernunft. Der Gottesbeweis des Thomas als kausaler Schöpfungsbeweis macht die Freiheit Gottes nicht explizit sichtbar und lenkt von Gottes Schöpfungshandeln als Selbstvollzug mit Wille und Wesen ab. Der Glaube erkennt zwar die Spuren Gottes, der Unglaube aber kann unbegrenzt weiterforschen, ohne je an eine Grenze zu stoßen. Die Hypothese Gott beginnt auf diese Weise zur Nebensache oder zur Privatsache zu werden, weil sie in der aufweisbaren öffentlichen Vernunft nicht erscheint. Die Selbstgenügsamkeit der endlichen Vernunft hat also diese zwei Momente, das eine ist der unbeschränkte Aufstieg der Vernunft aus eigener Kraft zu einer höchsten Wirkursache. Zum anderen wird die zeitliche Kontingenz auf den Glauben beschränkt und tritt im Raum-Zeit-Kontinuum nicht als Erfahrung auf.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Für eine andere, vom Geist des Thomas inspirierte und doch von der Wirkursächlichkeit abrückende Schöpfungslehre vgl. Hans-Eduard Hengstenberg, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Paderborn 1940; Regensburg <sup>2</sup>1948. Über die



#### **4. Die Welt als „Spur Gottes“ nach Bonaventura**

Bonaventura repräsentiert die andere Seite der endlichen Vernunft gegenüber dem unendlichen Gott. Wie es keinen Beweis für die Existenz Gottes geben kann, so auch nicht für die Schöpfung. Beide sind eines Beweises unbedürftig, ja unfähig. Dagegen ist die Zeitlichkeit der Welt einsehbar. Wenn alle Dinge und die Vernunft sich nicht aus sich selbst begründen können, dann ist ihre Herkunft der ungetrennte eine Grund. Ohne realen Abstand aber gibt es keine Zeit.

Die negative Aussage über die Unzulänglichkeit des menschlichen Begreifens kann aber auch als positive Aussage über die Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen genommen werden, die allen empirischen und auch rationalen Aussagen voraus geht. Es gibt in der endlichen Zeit für den Menschen keine letzte wirklich eingeholte Ursache und keinen wirklich begründeten Grund. Alles entzieht sich in unendlichen Ketten, die man vorweg nehmend, in Gedanken, aber nicht als real begriffene überspringen kann. Jede Erscheinung, die begriffen ist, sei sie empirisch oder rational, ergreift in der Unabsehbarkeit ihres Grundes vielmehr selbst den Menschen, da sie ihn jeweils angeht, bevor er umfassend begriffen hat. Das ist der Grundgedanke des Exemplarismus Bonaventuras, nach dem in jeder endlichen Erscheinung die Spuren Gottes (*vestigia Dei*) unmittelbar erkannt werden, aber nicht ergriffen werden können, da der Begriff je neu die Ferne herstellt, über die er hinweg helfen wollte, sondern im Ergreifenlassen, in der die Distanz von Gott und Welt von Gott her aufgehoben wird.

In unserer Begrifflichkeit könnten wir sagen: Bonaventura ist – stärker als Thomas – ein Denker der „Kontingenz“. Die auch pastoral relevante Konsequenz lautet: Für Bonaventura ist die Vernunft fähig, innerhalb ihrer endlichen Vollzüge zwar nicht den Glauben zu beweisen, aber ihre eigene Endlichkeit als mögliche Kontingenz einzusehen und damit den Geschenkcharakter der Schöpfung nicht nur als möglich, sondern als plausibel zu erweisen.

*Textlektüre (siehe Textauszüge):*

1) Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I,46,2: *Utrum mundum incoepisse sit articulus fidei*; zit. nach der Deutschen Thomasausgabe;

2) Bonaventura, *Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*: Sent. II d. 1 p. 1 a. 1 q. 2; zit. nach: Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Frankfurt a.M. 2000.

3) Meister Eckhart, Auszug aus dem Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums

---

Unmöglichkeit einer Synthese von Aristoteles und Schöpfungsglaube, wie sie bei Thomas versucht wird vgl. Fernand Brunner, Über die thomistische Lehre vom Ursprung der Welt, in: ZPhF 16 (1962) 251ff.