

# Die Ordnung des Kosmos und die Unordnung der Welt

VON GEORG WIELAND

»Ordnung« ist ein Zentralwort auch der philosophischen Sprache<sup>1)</sup>, das jedoch wegen seiner Komplexität und vielfältigen Verwendbarkeit in sehr unterschiedlichen Kontexten seine Wirksamkeit entfaltet: etwa als Trostbegriff in Zeiten des Ordnungsschwundes, als Funktionsbegriff bei der Analyse von Gesellschaftssystemen, als Legitimationsbegriff für normative Vorstellungen und zeitliche Abläufe oder auch nur als Hilfsbegriff von logischen und wissenschaftlichen Strukturen. Der mittelalterliche Gebrauch dieses Zentralwortes ist – so scheint mir – wesentlich geprägt von seinen beiden Hauptquellen: Aristoteles und Augustinus. Das aristotelische Bild vom Heer und seinem Führer als Charakteristik der Weltordnung (»die Natur des Alls enthält das Gute und das Beste ... wie dies beim Heer der Fall ist; denn für dieses liegt das Gute sowohl in der Ordnung als auch im Feldherrn«)<sup>2)</sup> und die augustinische Definition von Ordnung (sie »ist die Zusammenstellung gleicher und ungleicher Dinge durch Zuweisung des einem jeden zukommenden Standortes«)<sup>3)</sup> enthalten – wenigstens bis zu einem gewissen Grade und implizit – die drei für diesen Begriff wesentlichen Elemente: 1. ein Moment der Differenz oder Verschiedenheit, bei Augustinus durch das Gegensatzpaar »gleich«/»ungleich«, bei Aristoteles im Phänomen des Heeres als eines Gebildes mit unterschiedlichen Rangordnungen und Aufgaben zum Ausdruck gebracht; 2. ein Moment der Gemeinsamkeit oder des Zusammenwirkens, welches für das aristotelische Bild wie auch für die augustinische Definition maßgeblich ist. 3. Ein deutlicher Unterschied der beiden Ordnungsbestimmungen zeigt sich im dritten Element. Aristoteles macht mit seinem Heeresvergleich die Ausrichtung dieses Ordnungsganzen auf dessen Ziel ausdrücklich; Aufgabe des Heeres ist es, den auf den Sieg gerichteten Willen des Feldherrn zu erfüllen. Zum Verständnis von Ordnung gehört nämlich wesentlich auch deren Ziel oder Sinn, das oder der Antwort auf die Frage nach dem Wozu des Ordnungsganzen gibt. Die augustinische Definition bleibt in dieser Hinsicht stumm. Der Gedanke des »zukommenden Standorts« lässt das Ziel des

1) Vgl. exemplarisch dazu etwa das Stichwort »Ordnung« von Helmut KUHN, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von Hermann KRINGS/Hans M. BAUMGARTNER/Christoph WILD, Studienausgabe, München 1973, Sp. 1037–1050.

2) Metaphysik XII 10.

3) De civitate dei XIX 13.

Ganzen bestenfalls ahnen. Die für unseren Zusammenhang einschlägige begriffsgeschichtliche Darstellung Hübeners zeigt im Übrigen, dass die augustinsche Ordnungsdefinition schon vor Beginn des 13. Jahrhunderts ihre umfassende Wirkung einbüßt, weil ihr »im Unterschied zur aristotelischen Ordnungs-Konzeption das einheitsstiftende Moment der Finalität fehlt«<sup>4)</sup>.

Für eine Tagung über »Ordnungskonfigurationen« mögen begriffsgeschichtliche Analysen zum Wort- und Begriffsfeld »Ordnung« hilfreich sein. Meine Absicht zielt jedoch in eine andere Richtung. Die historische Betrachtung, die notwendigerweise empirische Befunde im Blick hat, muss sich auch bei einem so universalen Phänomen wie der Ordnung auf deren konkrete Erscheinungsformen oder eben »Konfigurationen« konzentrieren, wenn sie wissenschaftlich nachvollziehbare Ergebnisse gewinnen will. Eine solch unabweisbare Ausgangslage lässt dennoch Raum für weitergehende Fragen, zum Beispiel die, ob hinter partikulären Ordnungskonstellationen nicht immer auch universale Hintergrundannahmen stehen. Dies scheint mir selbst bei solchen »Welt-Anschauungen« der Fall zu sein, welche die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit oder – prinzipientheoretisch gewendet – nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, durch den Hinweis auf Chaos oder Zufall beantworten. Auch derartige Antworten sind metaphysische Antworten, nämlich solche, die empirisch nicht verifizierbare Hintergrundannahmen über das Ganze der Wirklichkeit enthalten. In diesem Sinne bleibt Metaphysik unausweichlich.

Die Moderne hat die metaphysischen Fragen und mehr noch die metaphysischen Antworten aus dem wissenschaftlichen Diskurs verdrängt und tabuisiert mit den bekannten von Max Weber formulierten Folgen, »dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander«<sup>5)</sup>; Metaphysik also eine Angelegenheit der Mystik, nicht der Wissenschaft, der Innerlichkeit, nicht der öffentlichen Institutionen. Demgegenüber zielt die intellektuelle Anstrengung der mittelalterlichen Scholastik gerade darauf, »die letzten und sublimsten Werte«, also die Fragen nach dem Ziel und Sinn der Welt, nach ihrem Grund und ihrer Ordnung in jenen rationalen Kontext zu integrieren, der mit Begriffen und Argumenten operiert und sich – gemessen an den Standards der Zeit – in einem genuinen Sinne als Wissenschaft versteht.

An drei Autoren aus dem 12. und 13. Jahrhundert möchte ich zeigen, welche metaphysischen beziehungsweise theologischen Grundannahmen, die nach meiner Deutung in dieser Zeit gerade nicht die Gestalt von weltanschaulichen Hintergrundannahmen haben, sondern von wissenschaftlich begründeten Erkenntnissen, also welche Grundannahmen

4) Wolfgang HÜBENER, Art. »Ordnung II. Mittelalter«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim RITTER/Karlfried GRÜNDER, Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 1254–1279, hier Sp. 1261.

5) Max WEBER, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes WINCKELMANN, 3. Aufl. Tübingen 1968, S. 582–613, hier S. 612.

den verschiedenen partikulären »Ordnungskonfigurationen« als vorausliegend gedacht werden. Die Überschrift des Beitrags lässt die dabei leitende Perspektive erkennen. »Ordnung des Kosmos« meint die physikalische oder kosmologische Gestalt des Universums mit ihren supra- und sublunaren Ordnungsformen und Bewegungsabläufen; die Frage nach dem Ganzen und seinem Grund soll also nicht auf der von Materie und Bewegung losgelösten Ebene der Fachmetaphysik, sondern auf der Anschauungsebene der sinnlich wahrnehmbaren Welt behandelt werden. »Unordnung der Welt« meint die von der geordneten Gestalt und dem geordneten Ablauf des Alls abweichenden Phänomene, die sich sowohl im Bereich der Natur als auch des Menschen finden – in der Sprache der neuzeitlichen Philosophie also das physische und moralische Übel (*malum*). Vor diesem Hintergrund sind es dann vor allem die folgenden vier Fragen, die an die drei Beispiel-Autoren gerichtet werden sollen: 1. Worin liegt der Grund für die Ordnung des Kosmos? 2. Welche Erscheinungsformen der Ordnung rücken unsere Autoren in den Mittelpunkt ihres Interesses? 3. Worin liegt der Grund für die Unordnung der Welt? 4. Welche Unordnungsphänomene spielen bei unseren Autoren die entscheidende Rolle? Die Nahtstelle von Ordnung und Unordnung erfordert natürlich besondere Aufmerksamkeit.

Wer sich mit Fragen des Weltganzen und der Weltordnung im Mittelalter befasst, muss die große Wirkung zweier Traditionsstränge in Rechnung stellen, welche die einschlägigen Vorstellungen beherrschen: die christliche Schöpfungslehre und die antike von Plato, Aristoteles, Ptolemäus und Galen geprägte Auffassung der Welt als eines in sich geschlossenen Ganzen. Crombies Aussage scheint mir nach wie vor gültig: »Von allem, was das christliche Abendland von der griechisch-arabischen Wissenschaft erfuhr, hatte die Tatsache, dass die Werke des Aristoteles, Ptolemäus und Galen ein geschlossenes rationales System bildeten, das die Welt als Ganzes unter der Voraussetzung natürlicher Ursachen erklärte, den stärksten Einfluss«<sup>6)</sup>. Drei Korrekturen an dieser Aussage sind jedoch notwendig: Nicht primär die Werke der Genannten bilden das geschlossene System; sondern eher das in diesen Werken beschriebene und erklärte Universum. Zu den Gründungsvätern dieser Weltauffassung gehört wesentlich auch Plato mit seinem *Timaeus*. Und die arabische Kosmologie spielt wenigstens im 12. Jahrhundert noch keine Rolle.

Bei der Auswahl der drei Beispiel-Autoren ist die Wirkung der beiden Traditionsstränge in Rechnung zu stellen. Thierry von Chartres fungiert als Repräsentant der wichtigsten naturphilosophischen Richtung des 12. Jahrhunderts, die das Ganze der Welt – ausgehend vom biblischen Schöpfungsbericht – mit Plato, ohne Aristoteles (wenn auch mit Hilfe seiner Vierursachenlehre) und ohne Rekurs auf die christliche Auslegungstradition erklären will. Wilhelm von Auxerre repräsentiert den Versuch, der dynamischen Aristotelesrezeption in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts ein Konzept entgegenzustellen, das die christliche Tradition ausdrücklich zur Geltung zu bringen sucht. Es gilt auch

6) Alistair C. CROMBIE, Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft, 2. Aufl. Köln/Berlin 1965, S. 53.

hier zu fragen, welche Konsequenzen sich aus diesem Versuch für das Schema von Ordnung und Unordnung ergeben. Thomas von Aquin schließlich – in den Augen mancher moderner Betrachter der mittelalterliche Ordnungsdenker schlechthin – erscheint zwar nicht als Abschluss einer Entwicklung. Denn ob es eine solche überhaupt gibt und ob sie gegebenenfalls als gerad- und einliniger rationaler Prozess begriffen werden kann, ist ja gerade eine meiner Fragen. Thomas erscheint vielmehr als derjenige, der sowohl auf die philosophische Dynamik als auch auf die theologische Reaktion noch einmal reagiert.

### 1. THIERRY VON CHARTRES

Diese drei Beispiel-Autoren verweisen geographisch auf den kulturellen Raum von Paris und der Île-de-France. Zwar stammt Thierry aus England und Thomas aus Italien, doch ihre intellektuelle Prägung empfangen sie im zentralfranzösischen Schul- und Universitätsmilieu, und ihre entscheidende Wirkung ging ebenfalls von dort aus. Thierrys bekannteste und verbreitetste Schrift, der *Tractatus de sex dierum operibus*, entstand in der Mitte der vierziger Jahre des 12. Jahrhunderts während seiner Zeit als Kanzler der Kathedralschule von Chartres<sup>7)</sup>. Man kann diese Schrift geradezu als eine kosmologische Entfaltung und Anwendung des augustiniischen Ordnungsbegriffs ansehen, wenn Augustinus selbst auch an keiner Stelle erwähnt oder auch nur bemüht wird. Der Kanzler von Chartres versucht hier nämlich die »gleichen« und »ungleichen« Dinge des Universums einander zuzuordnen, und das sehr wohl auch durch »Zuweisung des einem jeden (Ding) zukommenden Standorts«. Und er nimmt ein unverkennbares Interesse an den Dingen dieser Welt, die er so beschreibt: sie seien »auf vernünftige Weise (*rationabiliter*) und in schönster Ordnung eingerichtet«. Diese Ordnung ist jedoch – gewissermaßen – geborgt und abgeleitet, denn von sich aus sind die Dinge der Welt veränderlich und hinfällig (*mutabilia et caduca*)<sup>8)</sup> – einer der wenigen und beiläufigen Hinweise auf die dem Universum eignende Unordnungsmöglichkeit. Die Fragerichtung Thierrys unterscheidet sich allerdings deutlich von der Augustins. Der augustiniische Ordnungsbegriff zielt auf die angemessene Verteilung der Rangplätze im irdischen und himmlischen Reich nach den ethischen Kriterien

7) Zur Kosmologie des Thierry im Besonderen und der des 12. Jahrhunderts im Allgemeinen siehe vor allem Andreas SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer »scientia naturalis« im 12. Jahrhundert*, Leiden/New York/Köln 1995.

8) Der *Tractatus* des Thierry ist von Nikolaus M. Häring ediert worden und liegt in drei Druckfassungen von 1955, 1969 und 1971 vor. Ich zitiere hier und im Folgenden nach der Fassung von 1969, die in Werner BEIERWALTES (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, in dem Aufsatz von HÄRING, *Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarenaldus von Arras*, S. 161–267, erschienen ist; der Text selbst S. 232–249. – *Necesse est enim quia mutabilia et caduca sunt mundana, eadem habere auctorem. Quia vero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt, secundum sapientiam illa esse creata necesse est* (nr. 2).

des Friedens und der Eintracht. Von daher erklärt sich der statische Charakter dieses Begriffs. Anders der *Tractatus* des Kanzlers. Ihm kommt es darauf an, die Ordnung des Universums in ihrem Ursprung und Zusammenhang einsichtig zu machen, und zwar – wie wir sehen werden – *secundum physicam*. Das Ergebnis des Versuchs sei hier schon vorweggenommen: Thierry begreift die Welt im Ganzen als einen evolutionären Prozess, an dessen Anfang die noch nicht ausdifferenzierte Masse der vier Elemente<sup>9)</sup> und an dessen Ende der Mensch steht<sup>10)</sup>. Evolution – das bedeutet hier natürlich nicht einen autopoietischen Vorgang, der auf der materiellen Ebene durch immer höhere Komplexität und auf der biologischen Ebene zudem durch Mutation und Selektion gesteuert wird. Die Struktur des Universums verdankt sich bei Thierry vielmehr der Weisheit und Güte Gottes, der als Wirkursache die Materie schafft, ihr als Formursache Gestalt und Ordnung verleiht und die so geordnete Welt als Finalursache lenkt und leitet<sup>11)</sup>. Das aristotelische Vierursachenschema dient also zur Explikation des göttlichen Weltwirkens, das – nimmt man diese Erklärung ernst – nicht deistisch interpretiert werden darf, so als würden die Elemente, wenn sie erst einmal erschaffen sind, von sich aus ihren Gang bis zur Bildung des Menschen gehen.

Dennoch lässt sich der *Tractatus* genau in diesem Sinne lesen, nämlich als Versuch, den Ablauf der Entwicklung ganz aus den Elementen und ihren natürlichen Eigenschaften zu erklären, ohne zusätzlich die göttliche Ursächlichkeit zu bemühen. Der Genesisbericht über die Wertschöpfung in seiner zeitlichen Abfolge bleibt zwar für die Darstellung als Rahmen maßgeblich; Thierry ändert daran auch nichts. Aber die Gründe für die Reihenfolge der Schöpfung haben nichts mit dem biblischen Bericht zu tun. Das – so scheint es – beruht auf der eingangs ausdrücklich gemachten Methodik des Werks: wissenschaftstheoretisch geht es darin um »Physik« (*secundum physicam*), literarisch um einen Kommentar zum Sechstageswerk, der sich mit dem historischen Sinn begnügt, auf allegorische und moralische Auslegung aber bewusst verzichtet<sup>12)</sup>. Zu den sachlichen Vorbemerkungen Thierrys gehört auch eine Aussage über die »Ordnung der Zeiten«. Eine solche Reflexion haben Naturphilosophien nicht nötig, die wie Plato und Aristoteles die Welt in ihrer Herkunft und Struktur als anfangs- und ursprungslos betrachten. Wer sie hingegen von einem Ursprung her und mit einem Anfang denkt, kann nicht umhin, einen derartigen Gedanken in seine Überlegungen einzubeziehen. Er muss mindestens darüber Auskunft geben, ob er den Anfang als ein Moment (in dem alles auf einmal entstanden ist) oder als eine

9) Thierry von Chartres, *Tractatus* (wie Anm. 8), nr. 24ff.

10) Ebd., nr. 14.

11) Ebd., nr. 3: *In materia igitur quae est quattuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa: creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa: informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa.*

12) Ebd., nr. 1: *De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus ... Postea vero ad sensum litterae historiales exponendum veniam ut et allegoricam et moralem lectionem quas sancti expositores aperte executi sunt ex toto praetermittam.*

Dauer versteht. Und wenn als Dauer, dann ist die Frage nach deren Gestalt oder Ordnung nicht abzuweisen. Thierrys Antwort darauf ist seine Theorie vom »natürlichen Tag« (*dies naturalis*): Die Schöpfung vollzieht sich in einem Ablauf von sechs Tagen, und jeder dieser (natürlichen) Tage ist der Zeitraum, innerhalb dessen das Himmelsgewölbe eine vollständige Rotation vollendet hat<sup>13</sup>.

In dieser Auskunft liegt eine offenkundige Schwierigkeit: Die Etablierung des natürlichen Zeitmaßes der Schöpfung setzt die Rotation des Himmels und damit dessen Existenz voraus. Wie behandelt Thierry das Problem? Seine Beschreibung des ersten Schöpfungstages enthält die teilweise dunkel bleibende Antwort auf diese Frage und liefert zugleich ein Muster für den Erklärungsmodus des Traktats. »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, das heißt: Im ersten Augenblick der Zeiten schuf er die Materie«<sup>14</sup>. Dieser Satz, der den Übergang von religiösem Text zu wissenschaftlicher Aussage markiert, bedarf einer doppelten Klarstellung: »Materie« bezeichnet hier, wie Thierry kurz vorher deutlich gemacht hat, nicht nur die Erde, sondern Erde und Himmel des biblischen Autors. Und der Begriff »Materie« erinnert zwar an die zentrale Kategorie der antiken Naturphilosophie und Metaphysik, hat hier aber doch nicht die Bedeutung der reinen Formlosigkeit, die für die *prima materia* kennzeichnend ist, sondern meint die vier Elemente in ihrer Vermischung und Ordnungslosigkeit<sup>15</sup>.

Den nun folgenden Prozess der Entmischung und Ausdifferenzierung der Elemente muss man in den Zusammenhang ihrer Rangordnung und ihrer Eigenschaften stellen. Denn mit ihrer Schöpfung treten sie sogleich auseinander. Dies gilt zunächst für das Feuer, das wegen seiner Leichtigkeit und Mobilität sofort in eine Bewegung gerät, die sich kreisförmig stabilisiert. Die hier faktisch vorgenommene Identifizierung von Himmel und Feuer lässt sich nicht wörtlich durch den Text belegen, wohl aber aus ihm erschließen. In dem genannten Bewegungsprozess zeigt sich der sachliche Vorrang des Feuers vor den anderen Elementen, das nach Thierrys Systemansatz das eigentliche *movens* der Naturentwicklung darstellt. Denn vom Feuer gehen, und zwar durch die ihm innewohnenden Kräfte, nämlich die Helligkeit und die Wärme, alle folgenden Wirkungen auf die anderen Elemente aus: Durch die Helligkeit erleuchtet es unmittelbar die Luft und erwärmt so mittelbar das Wasser und die Erde. Die Erwärmung lässt das Wasser in dampfförmiger Gestalt über die Luftsphäre hinaussteigen, die damit zwischen zwei Wasserkonstellationen zu stehen kommt, die dampfförmige Formation über und die liquide Formation unter sich.

13) Ebd., nr. 4: *Nunc de ordine temporum dicam. Et primo videndum est quid sit dies naturalis. Dies naturalis est spacium in quo una caeli integra conversio ab ortu ad ortum perficitur.*

14) Ebd., nr. 5: *In principio creavit deus caelum et terram i. e. materiam in primo momento temporum creavit.*

15) Ebd., nr. 24: *Istam quattuor elementorum informitatem seu potius paene uniformitatem antiqui philosophi tunc hylem tunc chaos appellaverunt. ... (Plato) ideo materiam i. e. elementorum confusionem ipsis quattuor elementis subesse confirmavit.*

Mit dieser etwas krampfhaft anmutenden Erklärung sucht Thierry dem zweiten Schöpfungstag der Genesis, nämlich der Entstehung des Firmaments, gerecht zu werden, das der biblische Bericht bekanntlich zwischen Wasser und Wasser setzt. Die Bibel nennt das Firmament übrigens »Himmel« und meint damit den Begriff, den wir lebensweltlich zur Bezeichnung des Sternengewölbes verwenden. Der *Tractatus* meidet diese Redeweise jedoch. Für ihn kann Himmel – identisch mit dem reinen Feuer – nichts Sichtbares bedeuten. Denn das aus der elementaren Vermischung freigesetzte und in regelmäßige Kreisbewegung versetzte erste Element ist in seiner Reinheit dem menschlichen Auge unsichtbar. Deshalb muss man den Himmel des *Tractatus* wohl besser – in abstrakter Sprache – als die den ursprünglichen Naturprozessen zugrunde liegende temporale Ordnungsstruktur überhaupt begreifen<sup>16)</sup>.

Es gibt nicht genug Raum, den weiteren Gang der Weltentstehung detailliert nachzuzeichnen. Lediglich einige seiner Besonderheiten seien genannt. Thierry sucht alle in der Schöpfungsgeschichte aufgeführten Erscheinungen, die Trennung von Land und Meer, die Entstehung der Pflanzen, der Sterne, der Fische und Vögel, der Tiere und des Menschen aus den Bewegungen und Eigenschaften der Elemente zu erklären. Ich gebe dafür ein Beispiel: Durch die Bewegung der Gestirne am Firmament entsteht zusätzliche lebensspendende Wärme, die sich zunächst dem Wasser, dann der Erde mitteilt; damit sind die notwendigen Bedingungen für die Genese der Fische und Vögel, der Landtiere und des Menschen gegeben. So erklärt Thierry den fünften und sechsten Tag der Schöpfung<sup>17)</sup>. Damit will er offenkundig eine natürliche und vollständige Erklärung der Weltursachen liefern – ohne Rückgriff auf göttliche oder andere außerweltliche Kräfte – und die innere gleitende Kohärenz der Weltentstehungsabläufe sichtbar machen – ohne Sprünge in der Entwicklung. Auffallend ist, dass Mensch und Sterne dabei keine Ausnahme machen. Der Mensch gilt zwar auch hier als Ebenbild Gottes, aber zugleich als letztes Glied des Evolutionsprozesses. Und die Sterne bilden keine eigene materielle Wirklichkeitssphäre mit einer von den vier Elementen substanziell verschiedenen *quinta essentia* wie sonst in der antiken und mittelalterlichen Kosmologie, sondern sie entstehen durch Verdichtung des Wassers und gehören deshalb in den elementaren Entstehungsprozess der einen Welt.

Thierry betrachtet diese Welt nach dem sechsten Tag als eine in sich abgeschlossene Größe ohne neue, weiterführende Entwicklungen<sup>18)</sup>. Der Mensch ist und bleibt die letzte Stufe des Prozesses. Was immer auch werden und entstehen mag, folgt den beschriebenen Mustern des Ursprungs. Die Endgültigkeit der Welt in ihrer Substanz ist Ausdruck und

16) Vgl. zu dieser Kurzdeutung ausführlicher SPEER, Die entdeckte Natur (wie Anm. 7), das Kapitel V über Thierry von Chartres unter dem Titel: Schöpfung als natürlicher Prozeß, S. 222–288.

17) Thierry von Chartres, *Tractatus* (wie Anm. 8), nr. 14.

18) Ebd., nr. 16: *Quicquid igitur post sextum diem vel natum vel creatum est, non novo modo creationis institutum est sed aliquo praedictorum modorum substantiam sortitur. ... Nam etsi postea quaedam nova monstra creasset, non tamen idcirco dicimus illum novo modo creationis usum fuisse.*

wohl auch Folge einer vollkommenen Harmonie unter den Elementen – einer Ordnung, die so fest gefügt erscheint, dass selbst denkbare Abweichungen nur nach dem bei der Weltentstehung wirksamen Modell realisiert werden können. Thierry spricht von solchen Abweichungen als *nova monstra*, die später entstanden sind – Phänomene von Unordnung, für die sich in seinen Vorstellungen eigentlich kein Platz findet, Phänomene, für die er jedenfalls keine Erklärung bereit hat.

## 2. WILHELM VON AUXERRE

Etwa zehn Jahre nach Thierrys anspruchsvollem Versuch, die Weltentstehung wissenschaftlich zu erklären, veröffentlichte der Pariser Magister Petrus Lombardus seine vier Sentenzenbücher, seit dem 13. Jahrhundert der verpflichtende Schultext der Universitäts-theologie. Ein Vergleich der beiden Konzeptionen ist sehr aufschlussreich. Denn Petrus eröffnet seinen Schöpfungstraktat nach allgemeinen Erwägungen über das Prinzip, die Motivation und Angemessenheit der Schöpfung mit einer Abhandlung über die Engel, bevor er sich an das Sechstageswerk und in ihm an die Erschaffung des Menschen macht<sup>19</sup>. Dabei fällt auf, dass der Lombarde nicht nur die Schöpfung der reinen Geister in ihrer Substantialität oder Natur beschreibt, sondern sogleich auch ihren Stand und Fall, also ihre Geschichte erörtert. Die gleiche Struktur – also erst die Natur und dann die (Heils-)Geschichte – wiederholt sich beim Menschen, allerdings mit dem Unterschied, dass dessen Abfall im Unterschied zu dem der Geister universal ist und seine Erlösung sich deshalb entsprechend umständlich gestaltet. Diese doppelte Vorgabe, Platzierung der Engel vor dem Sechstageswerk und Integration der (Heils-)Geschichte in den Schöpfungstraktat, bestimmt die theologische Darstellung der kommenden Jahrzehnte und findet sich zum Beispiel auch bei Alanus de Insulis (*De articulis catholicae fidei*), bei Petrus von Poitiers (*Sententiarum libri quinque*) oder bei Magister Bandinus (*Sententiarum libri quatuor*).

Auch die *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre, eine theologische Gesamtdarstellung in Quaestionenform aus den frühen zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts, folgt mit Varianten eben diesen Vorgaben. Der Schöpfungstraktat beginnt mit einer Diskussion zweier zentraler Begriffe aus der christlich platonischen Tradition: *exemplar* oder Idee und *mundus architipus*. Unter *exemplar* oder Urbild versteht Wilhelm den göttlichen Urgedanken, »in dem die Gründe (*rationes*) aller Dinge und die göttliche Anordnung (*dispositio*) der sinnlichen Welt enthalten sind«<sup>20</sup>, und unter *mundus architipus* »nichts anderes als die göttliche Anordnung (*dispositio*) oder Einrichtung (*ordinatio*), die von Ewigkeit her

19) Die hier einschlägigen Passagen finden sich in Buch II dist. 2 der Sentenzen.

20) Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea* II tr. 1 c. 1, hg. von Jean RIBAILLIER, Paris/Grottaferrata 1982, 13, 38ff.: *Tota Trinitas est exemplar omnium rerum, in quo sunt rationes omnium rerum et dispositio tota mundi sensibilis.*

über die zu schaffenden Dinge im göttlichen Geist gewesen ist<sup>21</sup>). Es handelt sich also um zwei Ordnungsbegriffe, die zwar innertrinitarisch diskutiert werden – ist es die ganze dreifaltige Gottheit oder der Gottessohn, dem sie wesentlich zugeschrieben werden müssen? –, die aber zugleich die eigentlichen Gründe dafür sind, dass alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist. Wilhelm erörtert die innere Struktur der Schöpfung am Leitfaden dieser biblischen Wortreihe, nachdem das Sechstagerwerk und der göttliche Ruhetag behandelt worden sind, begreift die Reihe also als ein wesentliches Charakteristikum der Welt überhaupt. Begriffsgeschichtliche Aufmerksamkeit verdient dabei die Beziehung, die er zwischen Gewicht und Ordnung herstellt: Ordnung ist die Wirkung des Gewichts, das einem jeden Ding seinen Platz und seine ihm gebührende Stelle zuweist<sup>22</sup>).

Nach der Klärung der einschlägigen Voraussetzungen beginnt die Abhandlung über die Schöpfung der Welt. Den Satz: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde« legt Wilhelm so aus: »Himmel« ist das Empyreum, der jenseits der Fixsternsphäre liegende unbewegliche Aufenthaltsort der Engel (und später auch der Heiligen), »Erde« die Materie der sichtbaren Dinge<sup>23</sup>). Thomas von Aquin liefert uns im Schöpfungstraktat seiner *Summa theologiae* (im Folgenden: Sth) eine im Übrigen historisch zutreffende Beschreibung verschiedener Himmelsbegriffe in der antiken und mittelalterlichen Auslegungsgeschichte der Genesis<sup>24</sup>). Danach sind für Chrysostomus der Himmel in Gen 1,1 und das ebenfalls Himmel genannte Firmament (Gen 1,8) identisch. Die Mehrheit der Interpreten unterscheidet jedoch die beiden: Augustinus betrachtet den ersten Himmel als ein spirituelles Gebilde (*natura spiritualis informis*), den zweiten als sichtbare körperliche Größe, hält aber auch die Position des Basiliius, die im Wesentlichen mit der von Thierry identisch ist, für vertretbar. Beda und Walfried Strabo halten – wie Wilhelm selbst – den Himmel des ersten Tages für das Empyreum, das Firmament des zweiten Tages für den Sternenhimmel. Und Johannes von Damaskus sieht im ersten Himmel die den gesamten Kosmos umgebende letzte neunte Sphäre, das *primum mobile* der Philosophen, und im Firmament ebenfalls den Sternenhimmel.

Mit dem empyreischen Himmel werden nach der *Summa aurea* auch die ihm zuzuordnenden Engel geschaffen. Wilhelm behandelt sie deshalb, und weil sie würdiger als alle anderen Geschöpfe sind, als erste<sup>25</sup>). Das Darstellungs- und Ordnungsprinzip der Würde

21) Ebd., II tr. 1 c. 2: *Mundus architipus nihil est aliud quam dispositio divina sive ordinatio que fuit ab eterno in mente divina de creaturis faciendis* (15, 46ff.).

22) Ebd., II t 7 c. 2 qu. 9 a. 2: *Et dicimus quod mensura, numerus et pondus idem sunt quod modus, species et ordo. ... Similiter ordo quasi effectus est ponderis; nam pondus collocat et ordinat rem in loco sibi debito* (217, 90–95).

23) Ebd., II tr. 2: *Per celum intelligitur celum empyreum et contenta in eo, scilicet angeli qui in eo fuerunt creati; per terram vero materiam omnium visibilium* (31, 5ff.).

24) Sth 68, 1 ad 1.

25) Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea* (wie Anm. 20), II tr. 2: *Primo igitur dicemus de dignioribus creaturis, scilicet de angelis* (31, 8).

bringt ihn jedoch spätestens beim Menschen in Schwierigkeiten. Und er muss dort zugeben, dass Moses den Schöpfungsvorgang nach keinem einsichtigen Ordnungsschema beschrieben hat: »Er ordnete das eine so, das andere so und verwendete hier eine solche, dort eine andere Ordnung«<sup>26</sup>). Der Pariser Magister geht systematischer vor. Er betrachtet zunächst die Engel im Zustand der Unschuld (unmittelbar nach der Schöpfung), dann im Zustand der Schuld (nach dem Fall der bösen Engel) und schließlich im Zustand der Herrlichkeit (demjenigen der nicht gefallenen guten Engel)<sup>27</sup>). Für unseren Zusammenhang legen sich hier zwei Fragen nahe: 1. Warum konnten die Engel trotz ihrer Nähe und Liebe zu Gott überhaupt aus der Ordnung fallen und sündigen, und welchen Einfluss hat ihr Fall auf die Unordnung der Welt? 2. Wie wirkt sich die Ordnung der guten Engel auf die Welt und die Menschen aus?

1. Wilhelm führt den Fall der Engel auf deren freie Entscheidung zurück, dies jedoch mit Einschränkungen und Modifikationen. Denn der freie Wille ist nur unter einer doppelten Voraussetzung überhaupt zur Sünde fähig: Er muss ein aus dem Nichts stammendes Geschöpf sein. In dieser Provenienz liegt die erste Voraussetzung beschlossen; sie heißt hier »materieller Defekt« und meint jenen Mangel, der in der Geschöpflichkeit selbst, in ihrer Begrenztheit und Korruptibilität ihren Grund hat. Nur der geschöpfliche Wille kann überhaupt sündigen. In der Sprache der neuzeitlichen Philosophie heißt dieser Defekt später das metaphysische Übel. Der »aktive Defekt« ist die zweite Voraussetzung jeder, also auch der Engelssünde<sup>28</sup>). Damit bezeichnet Wilhelm die falsche Ausrichtung einer aktuellen Handlung, bei Luzifer die Betrachtung seiner eigenen und der göttlichen Vortrefflichkeit, ohne dabei der in ihnen liegenden Rangordnung und Differenz Rechnung zu tragen. Es liegt in der Konsequenz dieses Ansatzes, dass Wilhelm die mundanen Einwirkungsmöglichkeiten der gefallenen Engel auf den freien Willen des Menschen und dessen aktive Defekte konzentriert und ihnen – jedenfalls im Schöpfungstraktat – keine kosmischen oder dämonischen Kräfte zuschreibt. Die diabolische Wirkung spielt sich – modern gesprochen – ausschließlich auf der psychologischen und moralischen Ebene ab<sup>29</sup>).

2. Die guten Engel im Zustand der Herrlichkeit bilden auch in der *Summa aurea*, die damit auf eine seit Ps.-Dionysius und Gregor den Großen wirksame Tradition zurückgreift, eine hierarchische Ordnung. Wilhelm definiert Hierarchie als »die geordnete Gewalt (*potestas*) heiliger und vernünftiger Wesen, die darauf abzielt, bei den ihr Unterworfenen die gebührende Herrschaft zu bewahren«<sup>30</sup>). Bemerkenswert an dieser Definition ist

26) Ebd., II tr. 8 c. 2 qu. 6: *Nec primum ordinem dignitatis solum secutus est Moyses, nec ordinem naturalem solum, sed aliqua sic, aliqua sic ordinavit, et usus est ordine sive tali sive tali* (204, 84ff.).

27) Ebd., II tr. 3 (46, 1ff.).

28) Ebd., II tr. 3 c. 3: *Tamen liberum arbitrium est causa male voluntatis non secundum se sed secundum accidens, scilicet per defectum, qui duplex est, scilicet quasi materialis et quasi activus*. (56, 82–85).

29) Ebd., II tr. 3 c. 7 qu. 7: *De speciebus machinationum dyaboli* (81–84).

30) Ebd., II tr. 4 c. 1: *Ierarchia est rerum sacrarum et rationalium ordinata potestas in subditis debitum retinens principatum* (85, 4f.).

die Zuschreibung an Dionysius, bei dem sie aber nicht vorkommt; es handelt sich bei der Bestimmung vielmehr um den Niederschlag einer zeitgenössischen Theologendebatte, wie der Editor Ribailier an dieser Stelle mit Recht betont. Wilhelm begreift Hierarchie als ein universales Ordnungsgefüge, das auf Gott in seiner innertrinitarischen Zuordnung, auf Engel und Prälaten anzuwenden ist. Die Anwendung allein auf Prälaten und nicht auf säkulare Herrschaftsverhältnisse erklärt sich aus dem Definitionselement heilig (*sacer*).

Diese Zurückhaltung finden wir in der etwa zehn Jahre nach der *Summa aurea* verfassten Schrift *De universo* des Wilhelm von Auvergne nicht. Der Pariser Bischof und Ratgeber Ludwigs IX. erinnert sich im Zusammenhang mit den Engelsordnungen an eigene frühere Gedanken »zur wohlgeordneten und geziemend eingerichteten Königsherrschaft und zur königlichen Familie«<sup>31</sup>. Und er führt dann neun Ordnungen von Menschen auf, die dem König bei seiner Aufgabe zur Seite stehen sollen, angefangen beim innersten Kreis derer, die dem Herrscher in Liebe auf das engste verbunden sind, über die Ratgeber (sie stehen bezeichnenderweise an zweiter Stelle), Richter, Magnaten, Statthalter der Provinzen, Heerführer, Verwaltungsbeamten bis zu den Gesandten und einfachen Boten. Die Verwandtschaft dieses Ordnungsschemas mit der Hierarchie der Engel ist unübersehbar. Der Magister Wilhelm von Auxerre kennt solche weitgehenden Analogien zwischen himmlischen und irdischen Ordnungen nicht. Er beschränkt sich auf die Betrachtung der moralischen Wirkung, welche die Engel durch ihren Schutzdienst bei den Menschen erzielen. Dabei gerät ihm dieser Passus teilweise zu einem Stück Engelspsychologie, die mögliche Frustration, Trauer und Abwendung der Schutzengel von den sündigen Menschen zum Thema macht<sup>32</sup>.

Das Ringen der guten und bösen Engel um die Seele des Menschen setzt jedoch eine Lage voraus, die durch die theologische Systematik noch gar nicht gerechtfertigt ist, nämlich seine Existenz und auch seinen Fall. Die *Summa aurea* eröffnet den Traktat über die Schöpfung der sichtbaren Welt mit einer gegen drei Irrtümer gerichteten Interpretation des ersten Satzes der Genesis<sup>33</sup>. Im Wort »Anfang« sieht Wilhelm die aristotelische Meinung von der Anfangslosigkeit der Welt ausgeschlossen; im Wort »schuf« jeden Anklang an eine rein künstlerische Deutung des Schöpfungsvorgangs im Sinne Platons, der Künstler, Material und Bauplan für die drei Gestaltungsprinzipien der Welt hält; in den Worten »Himmel« und »Erde« schließlich die »manichäische« Position mit den zwei Weltprinzipien des Guten, nämlich des Geistigen, und des Bösen, nämlich des Körperlichen. Wilhelm reiht

31) Guilelmus Alvernus, *De universo* II–II c. 112, in: *Opera omnia*, T. I, Paris 1674 (ND Frankfurt 1963), 964° F–G: *Scito, quod tempore adolescentiae meae, cum cogitarem de sacris istis principatibus et ordinibus, incidit mihi cogitatus de regno terrae bene ordinato ac decenter disposito, et de familia regia.*

32) Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea* (wie Anm. 20), II tr. 5 c. 3 und c. 6 (106ff. und 114ff.).

33) Ebd., II tr. 8 c. 1: *Per hoc quod dicitur: In principio, ... excluditur opinio Aristotelis ... Per hoc quod dicit: creavit, excluditur opinio Platonis ... Per hoc quod dicit: creavit celum et terram, excluditur opinio Manichaei* (167ff., 16–69).

sich mit seiner Kritik am Katharismus in die große Zahl der einschlägigen theologischen Auseinandersetzungen seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert ein. Für unser Thema ist die katharische Lehre insofern von Bedeutung, als sie die Theologen zwingt, den einen Schöpfer der ganzen Welt, »alles Sichtbaren und Unsichtbaren, des Geistigen und des Körperlichen« (wie es in dem gegen die Katharer gerichteten Glaubensbekenntnis des vierten Laterankonzils von 1215 heißt)<sup>34</sup>, mit der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit seiner Schöpfung zusammen zu denken. Man kann dieses theologische Bemühen als den Versuch betrachten, auch die irdische Welt als einen prinzipiell bewohnbaren Ort zu erweisen, einen Ort, der die Ordnung seines Ursprungs nicht ganz außer sich hat.

Die Darstellung des Sechstageswerks in der *Summa aurea* bestätigt diese Annahme im Großen und Ganzen. Wilhelm verkennt die Korruptibilität der sichtbaren Welt ebenso wenig wie die der geistigen Geschöpfe und liefert dafür auch die gleiche Erklärung: Die Vergänglichkeit der Schöpfung ist kein Kunstfehler Gottes, sondern verdankt sich ihrer Herkunft aus dem Nichts, ist also ein der geschöpflichen Existenz mit Notwendigkeit innewohnendes Merkmal<sup>35</sup>. Im Übrigen ist der Magister bemüht, das Genesisgeschehen als einen einsichtigen und geordneten Prozess zu verstehen und dunkle Passagen des biblischen Berichts zu glätten oder rational zu entschärfen. So überlässt er die schwierige Frage nach dem Grund und Zweck des Wassers oberhalb des Firmaments (am zweiten Schöpfungstag) »den neugierigen Forschern, deren Erörterungen Gott die Welt ausgeliefert hat«<sup>36</sup>. Die Anlage des achten Traktats zielt jedoch auf den Menschen<sup>37</sup>, den Endzweck der ganzen Schöpfung<sup>38</sup>, und innerhalb der anthropologischen Abhandlung liegt der Schwerpunkt wiederum auf dem freien Willen (*liberum arbitrium*), der als Ursprung (*origo*) der menschlichen Verfehlungen bezeichnet wird<sup>39</sup>. Wir brauchen die ausführliche

34) *Firmiter credimus et simpliciter confitemur ... unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotente virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam.* – Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. vom Centro di Documentazione. Istituto per le Scienze Religiose Bologna, 3. Aufl. Barcelona/Freiburg/Rom 1973, S. 230.

35) Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea* (wie Anm. 20), II tr. 8 c. 2 qu. 1 a. 2: *Patet ergo quod corruptio et mutabilitas sunt in Deo sive in exemplari non per imitationem, sed per rationem ordinationis et ordinationem, sed non per dispositionis imitationem vel proprietatem Dei, sed per proprietatem sue originis, que scilicet de nihilo fuit* (177, 29–32).

36) Ebd., II tr. 8 c. 2 qu. 2 a. 2: *Quare autem sunt ibi aque ille et ad quid, non determinatur a Scriptura, nec est nostrum, sed curiosis indigatoribus relinquitur, in quorum disputationem tradidit Deus mundum* (192, 53ff.).

37) Ebd., II tr. 8 prooemium: *Dicto de angelis, dicendum est de aliis creaturis ... tertio de homine, de quo principaliter intendimus* (166, 2–5).

38) Ebd., II tr. 9 prooemium: *Post alias creaturas dicendum est de homine, qui est finis aliarum creaturarum, et de quo principaliter intendimus* (227, 2f.).

39) Ebd., tr. 10 prooemium: *Dicto de lapsu primi hominis et eius peccato consequens est dicere de aliis peccatis, quorum, quia liberum arbitrium origo est, primo dicendum est de illo* (274, 3ff.).

Debatte über Begriff und Funktion des *liberum arbitrium* nicht im Detail zu verfolgen; es genügt der Hinweis auf dessen systematischen Ort: Wilhelm begreift das Übel im Wesentlichen als eine Konsequenz des freien Willens und damit vor allem als eine moralische Größe<sup>40</sup>). Es deutet also alles darauf hin, dass sich in der *Summa aurea* die Ordnung des Kosmos ausschließlich Gott, die Unordnung der Welt jedoch im Prinzip der Freiheit seiner Geschöpfe verdankt.

### 3. THOMAS VON AQUIN

Vor diesem Hintergrund rechtfertigt sich das Interesse an der Schöpfungslehre des Thomas von Aquin durch die Vermutung, dass er das Ordnungs-/Unordnungsverhältnis anders akzentuiert als sein Pariser Kollege in den zwanziger Jahren. Die ausgereifte Form der thomasischen Lehre findet sich im ersten Teil der *Summa theologiae*, der während der zweiten Hälfte der sechziger Jahre in Rom entstanden ist. Der einschlägige Traktat umfasst 76 Quaestiones und reicht in seinen verschiedenen Themenstellungen von der Frage nach dem Ursprung der Welt im Ganzen bis zur körperlichen Fortpflanzung des Menschen<sup>41</sup>). Ein vergleichender Blick auf das System zeigt insofern Ähnlichkeiten mit Wilhelms *Summa aurea*, als auch Thomas zunächst allgemeine Grundfragen der Schöpfung behandelt, sich dann zuerst den reinen Geistern, danach der Erschaffung der körperlichen Dinge zuwendet, die er nach dem Schema des Sechstageswerks behandelt. Fünfzehn Quaestiones sind dabei den Engeln<sup>42</sup>), 28 hingegen dem Menschen gewidmet<sup>43</sup>) – ein deutliches Zeichen für das anthropologische Interesse auch des Aquinaten. Und selbst bei Details, die nicht durch die Normativität der biblischen Vorlage oder der christlichen Dogmatik erzwungen sind, gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Summen. Ich nenne als Beispiel nur Sth 46,3, wo Thomas – ähnlich wie zuvor Wilhelm – den Eingangssatz der Genesis zur Widerlegung der aristotelischen, manichäischen und platonischen Irrtümer verwendet.

Doch diese Gemeinsamkeiten können fundamentale Differenzen zwischen den beiden Werken nicht verdecken. Dabei meine ich nicht in erster Linie die größere systematische Stringenz, die genauere Kenntnis der philosophischen und theologischen Tradition oder den höheren begrifflichen, argumentativen und methodischen Anspruch des Aquinaten,

40) Ebd., tr. 11 prooemium: *Dicto de libero arbitrio, consequens est dicere de his que a libero arbitrio procedunt, ut de actionibus seu bone sint seu male* (309, 2f.).

41) Sth I 44–119; im prooemium der qu. 44 gliedert Thomas den Traktat in die folgenden drei Teile: *Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione, tertio, de conservatione et gubernatione.*

42) Sth 50–64.

43) Sth 75–102.

sondern eine inhaltliche Akzentuierung, die ein gereiftes, ja neues Verständnis von Weltordnung anzeigt. Die *Quaestio* 47 bietet ein gutes Beispiel für diese These. Es geht hier – modern gesprochen – um die innere Struktur der Schöpfung, in der Sprache des Thomas um die Vielheit, Verschiedenheit und Ungleichheit der geschaffenen Dinge. Die sachliche Schwierigkeit dieses Themas liegt in der Einheit Gottes, des ersten Prinzips, begründet: Aus Einem kann nichts als Eines hervorgehen. Das jedenfalls behaupten bedeutende antike Philosophen, das behauptet auch der einflussreiche Avicenna, der – nach der im Ganzen zutreffenden thomasischen Interpretation – aus der Selbsterkenntnis Gottes ein erstes Anderes, die erste Intelligenz, und aus deren Gottes- und Selbsterkenntnis wiederum ein Zweites hervorgehen lässt. Bei dem so in Gang gesetzten Prozess erweist sich die Vielheit der Welt Dinge als Resultat einer sich selbst steuernden Emanation. Steuerung kann aber nicht – wie Thomas den Vorgang deutet – absichtsvolle Lenkung durch das erste Prinzip bedeuten, sondern meint die kontingente, gegenseitige Beeinflussung der vielen Seienden mit dem Ergebnis: Die Welt wäre ein Produkt des Zufalls<sup>44</sup>.

Dieser Auffassung setzt er seine eigene Position entgegen. Danach kann die Schöpfung, wenn man diesen Begriff ernst nimmt, von Beginn an und grundsätzlich nur als vielfältig und verschiedenartig gedacht werden. Denn wegen des unendlichen Abstands der geschaffenen Dinge zu Gott vermag keines unter ihnen, auch das im Rang höchste nicht, die göttliche Güte und Größe angemessen zu repräsentieren. Eine der Schöpfung überhaupt mögliche angemessene Repräsentanz mag allenfalls in der Gesamtheit aller Dinge liegen, und sie ist um so vollendeter, je vielfältiger und reichhaltiger die Welt sich darstellt. »Das Universum wäre nämlich nicht vollkommen, wenn sich in den Dingen nur eine einzige (und man darf hinzufügen: nur wenige) Stufe(n) von Güte fände(n)«<sup>45</sup>. Zwei naheliegende Konsequenzen zieht Thomas aus diesem Gedanken jedoch nicht: Er plädiert weder für ein unendliches Universum, das die göttliche Güte und Größe viel angemessener zu repräsentieren vermöchte als ein endliches, noch auch für eine Vielheit von Welten. Eine aktuelle Unendlichkeit innerhalb der Schöpfung hatte er bereits in der Gotteslehre als widersprüchlich zurückgewiesen<sup>46</sup>, und eine Weltenpluralität schließt er aus Ordnungsgründen aus<sup>47</sup>. Denn da alles von Gott geschaffen ist, steht es in einem Verhältnis zu ihm und damit auch zueinander. Und dieser innere Zusammenhang, diese einheitliche Ordnung ist für Thomas der Grund für die Existenz nur einer einzigen Welt. Entfiere der göttliche Ordnungsbezug, spräche argumentativ nichts gegen die Annahme von vielen Welten, wenn auch der Augenschein eine andere Sprache spricht.

44) Sth I 47, 1: *Secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu.*

45) Sth I 47, 2: *Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.*

46) Sth I 7, 4.

47) Sth I 47, 3: *Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.*

Thomas begreift also – und dies ist das eigentliche Ergebnis der Betrachtung – die Vielheit und Verschiedenheit der Welt uneingeschränkt positiv und gerade nicht als Abfall von der Einheit oder als (negativ zu deutenden) Abstieg in die Materialität. Vielheit ist die der Schöpfung eigene und ihr einzig mögliche Form der Repräsentanz des göttlichen Schöpfers. Dabei steht die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe nicht – gewissermaßen individualistisch – unverbunden nebeneinander, sondern bildet ein geordnetes Ganzes, das Universum in der Fülle seiner Erscheinungen. Angesichts dieser Ordnungsdominanz stellt sich die Frage nach der Unordnung der Welt, paradox formuliert nach der Einordnung der Unordnung in die Ordnung des Ganzen. Thomas widmet diesem Problem zwei eigene Quaestionen. Unter dem Thema »Über die Unterscheidung der Dinge im Besonderen« verhandelt er nacheinander das Übel und seine Ursache<sup>48</sup>). Es fällt zunächst auf, dass der Aquinate die Frage strukturell und nicht heilsgeschichtlich traktiert, also die in den biblischen Dokumenten und in der christlichen Tradition vermittelten Berichte und Erzählungen über den Fall der Engel und Menschen ganz mit Schweigen übergeht. Inhaltlich sind für die Ordnungsthematik die drei folgenden Positionen von Belang: 1. Zur Vollkommenheit des Universums gehört die größtmögliche Mannigfaltigkeit der Dinge; folglich müssen sich in ihm auch solche Dinge finden, die von der Ordnung abweichen können und daher auch wirklich von ihr abweichen<sup>49</sup>). In unserem Text steht zwar nicht »Ordnung«, sondern »Güte«, aber der gedankliche Zusammenhang und der thomatische Sprachgebrauch erlauben die Identifizierung von Güte und Ordnung hier mühelos. Wiederum paradox formuliert heißt die erste Position also: Zur Ordnung der Welt gehört auch ihre Unordnung. Man kann sich fragen, ob dieser Satz auch für die Welt der ewigen Vollendung gilt. 2. Mag das Übel und damit die Unordnung der Welt noch so groß sein, es kann das Gute und die Ordnung niemals gänzlich beseitigen<sup>50</sup>). Dieser Ordnungsvorrang hat einen ontologischen und zugleich logischen Grund. Der Sache nach findet sich Übles, von der Norm Abweichendes nämlich immer an oder in etwas: Blindheit am Sehorgan, Krankheit im Organismus usw., so dass es notwendig einen Träger, also etwas Positives voraussetzt, eine Voraussetzung, die durch keine noch so massive Konzentration von Übel aufgehoben werden kann<sup>51</sup>). 3. Bei diesen Prämissen nimmt es nicht wunder, dass Thomas das göttliche Weltwirken ähnlich positiv deutet: Gott in seiner Allmacht kann Gutes auch aus dem Übel bewirken.

48) Sth I 48 und 49; im prooemium zur qu. 48 heißt es: *Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo, de distinctione boni et mali ... Circa primum quaerendum est de malo, et de causa mali.*

49) Sth I 48, 2: *Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere.*

50) Sth I 48, 2 ad 3: *Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in iniquaque parte, nisi per ordinem ad totum.*

51) Sth I 48, 3.

Überdenkt man diese Positionen, so zeigt sich, wie eng die *Summa theologiae* Gott mit der Welt verbindet. Das Universum in seiner Ordnung und der ihr geradezu mit Notwendigkeit innewohnenden Unordnung repräsentiert die göttliche Güte und Größe. Und Gott seinerseits bewirkt »in den Dingen, dadurch dass er das Gut der Ordnung des Universums (*bonum ordinis universi*) schafft, folgerecht und gewissermaßen beiläufig (auch) die Verkehrtheit (*corruptio*) der Dinge«<sup>52</sup>). Ein vom Ansatz her ganz konsequenter Gedanke, der die Verantwortung wenigstens für den physischen Teil der weltlichen Unordnung wiederum aus Ordnungsgründen Gott zuspricht. Anders steht es mit dem moralischen Übel. »Zur Ordnung des Universums gehört auch« – so heißt es nämlich im gleichen Textzusammenhang – »die Ordnung der Gerechtigkeit«<sup>53</sup>), die verlangt, dass die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Folglich bildet die Strafe ein unverzichtbares Element der gerechten Ordnung. Gott ist zwar Urheber der Strafe, die für den Bestraften immer ein Übel bedeutet, nicht jedoch Urheber der Schuld, die immer und ganz auf den Täter einer verkehrten Tat zurückgeht.

Zur »Unterscheidung der Dinge im Besonderen« gehört neben der Gut-Böse (Übel)-Differenz auch der Unterschied von geistiger und körperlicher Schöpfung<sup>54</sup>). Thomas begründet damit die Abfolge seiner einschlägigen Darstellung: Zunächst behandelt er also die Engel, die Repräsentanten der geistigen Schöpfung (qu. 50–64), dann die Erschaffung der körperlichen Welt am Leitfaden des Sechstageswerks (qu. 65–74) und schließlich das aus geistiger und körperlicher Substanz zusammengesetzte Wesen, den Menschen (qu. 75–102). Der Aufbau des Engeltraktats selbst folgt nicht dem Handlungsablauf von Schöpfung und Fall, wie bei Wilhelm von Auxerre und der von den Sentenzen des Petrus Lombardus begründeten Kommentartradition, sondern dem logisch-ontologischen Substanz-Akzidenz-Schema: Erst wird die Substanz, dann werden Verstand und Wille der Engel behandelt, bevor ihre Schöpfung und schließlich auch ihr Fall zur Sprache kommen. Dieser hat seinen systematischen Grund in der Geschöpflichkeit des angelischen Willens<sup>55</sup>).

In zwei eher peripheren Fragen nach dem Zeitpunkt und dem räumlichen Ort der Engelsschöpfung zeigt sich das dezidierte kosmische und mundane Ordnungsinteresse des Aquinaten. Sind – so heißt die erste Frage – die Engel zeitlich vor der körperlichen Welt geschaffen worden? Darauf gibt die Tradition keine einheitliche Antwort. Thomas hält die beiden ihm bekannten Lösungsvorschläge für akzeptabel, plädiert aber energisch für die

52) Sth I 49, 2: *Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum.*

53) Sth I 49, 2: *Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est autor mali quod est poena; non autem mali quod est culpa.*

54) Sth I 50 prooemium: *Post haec considerandum est de distinctione coporalis et spiritualis creaturae.*

55) Sth I 63, 1: *Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae.*

Zeitgleichheit von geistiger und weltlicher Schöpfung, weil beide einander zugeordnet sind und ein einziges Universum bilden: »Die Zuordnung der Dinge zueinander ist das Gut des Universums«<sup>56</sup>). Unterschiedliche Schöpfungszeitpunkte bedeuteten eine Beeinträchtigung dieses Guts und damit der Ordnung des Alls. Der Grundgedanke wird bei der zweiten Frage noch stärker akzentuiert: Sind die Engel im empyreischen Himmel geschaffen worden? Ja, so Thomas, weil die höchste Erscheinungsform der körperlichen Welt der für die geistigen Wesen eigentlich angemessene Ort ist: Sie sind »in einem körperlichen Ort geschaffen worden, um so ihre Hinordnung auf die körperliche Natur zu zeigen«<sup>57</sup>). Man könnte nun vermuten, dass das Substanz-Akzidenz-Schema als Darstellungsprinzip sich auch auf die systematische Platzierung der Engelshierarchien auswirkt. Doch diese erscheinen bezeichnenderweise hier nicht im Substanzzusammenhang, sondern in einem anderen Kontext. Sie sind nämlich nicht Ausfluss des angelischen Wesens, sondern der angelischen Tätigkeit und ergeben sich aus der Weise, wie die Engel aufeinander einwirken oder miteinander kommunizieren<sup>58</sup>). Ordnung ist demnach – wenigstens hier – ein Handlungs- oder Tätigkeitsprodukt. Und mir will scheinen, dass Thomas den gleichen Strukturgedanken auch auf das göttliche und menschliche Wirken anwendet: Ordnung ist dort wie hier Handlungsresultat. Und weil Handlungen sich immer auch durch ihre Ziele definieren, deutet sich hier der eingangs berührte Zusammenhang von Ordnung und Finalität wenigstens an.

Es würde sich lohnen, andere Aspekte des thomasischen Schöpfungstraktats zur Sprache zu bringen: so die kaum noch wahrnehmbare Rolle der Ideenlehre beim Schöpfungsprozess, die Historisierung der Genesis-Auslegungstradition, die Entkosmologisierung und Theologisierung des Schöpfungsberichts. Doch für die Ordnungsthematik mag das bisher Gesagte genügen. Thomas platziert den Ordnungsbegriff deutlich in den Handlungskontext. Gottes – natürlich – weises Schaffen ordnet die Dinge unmittelbar, so dass sie ein aufeinander bezogenes Ganzes bilden; die geistigen Wesen wirken aufeinander ein, so dass dadurch deren Hierarchien, übrigens bei guten wie bei bösen Engeln, entstehen. Und Gleiches gilt – *mutatis mutandis* – auch für den menschlichen Handlungs- und Ordnungsraum. Man könnte den hier gemeinten Gedanken so pointieren: Thomas »verdünnt« die kosmologischen, angelologischen und anthropologischen Strukturen, um zu einem handlungsorientierten Ordnungsverständnis Platz zu bekommen. Vergleicht man diese

56) Sth I 61, 3: *Angeli enim sunt quaedam pars universi: non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam: ordo enim rerum ad invicem est est bonum universi.*

57) Sth I 61, 4 ad 1: *Sed facti sunt (angeli) in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream.*

58) Dass Thomas sich dieses Zusammenhangs deutlich bewusst war, zeigt das prooemium von Sth I 108, mit dem der Traktat über die Engelshierarchien eröffnet wird: *Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines: dictum est enim quod superiores inferiores illuminant et non e converso.*

Position mit denen Wilhelms und Thierrys, so fallen die Unterschiede ins Auge. Wilhelm von Auxerre legt ein Schöpfungskonzept vor, das ganz von Heilsgeschichte geprägt ist. Von daher erklärt sich die zentrale Rolle des *liberum arbitrium*, die klare Verantwortungsverteilung für Ordnung und Unordnung und auch – so will mir scheinen – die moralische und psychologische Einfärbung des Traktats. Thierry von Chartres schließlich entwickelt die kohärenteste Konzeption der sichtbaren Welt, die allerdings für ein Verständnis ihrer offenkundigen Unordnungen keinen Raum lässt und keinen Schlüssel liefert. Wollte man die logisch bestimmte Form von Rationalität zum alleinigen Kriterium geistiger Entwicklungen machen, nähmen Wilhelm und Thomas gegenüber Thierry Rückschrittpositionen ein, die sich allerdings durch ein jeweils höheres Maß an Differenzierung und Komplexität auszeichnen.