

## Emanation und Schöpfung

Von Friedo Ricken, S. J.

Nach der üblichen Auffassung sind Emanation und Schöpfung miteinander unvereinbare Begriffe. Klaus Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1966) stellt diese Ansicht für den neuplatonischen Emanationsbegriff und den thomasischen Schöpfungs-begriff in Frage, indem er zu zeigen versucht, daß der neuplatonische Begriff der Emanation, wie er sich bei Plotin, Proklos und Dionysios Areopagita findet, bereits (wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit) alle Elemente des thomasischen Schöpfungs-begriffes enthält. K.s These wurde von W. Beierwaltes (PhilosRdsch 16 [1969] 149–151) und E.-W. Platzeck (PhilosJb 75 [1967/68] 192 f.) in Frage gestellt. In der 1971 erschienenen 2. Auflage seines Werkes (es handelt sich um einen fotomechanischen Nachdruck der 1. Auflage, der ergänzt wurde durch ein zusätzliches Vorwort [XVII], einen ausführlichen Nachtrag zum Quellen- und Literaturverzeichnis [509–517] und Addenda et Corrigenda [518–541]) hat K. in einer längeren Anmerkung (530–533) seine Auffassung zu verteidigen versucht. Da es sich bei Emanation und Schöpfung um Grundbegriffe des neuplatonischen bzw. christlichen Gott-Welt-Verhältnisses handelt, ist eine weitere Stellungnahme in der Kontroverse zu rechtfertigen. Es sei mit einer Skizzierung der Positionen begonnen.

Kremer entwickelt zunächst anhand von Plotins Darstellung des Hervorgangs des Geistes aus dem Einen dessen Emanationsbegriff (9–13). Die wichtigsten Thesen dieses Abschnittes sind: 1. Plotins Emanation ist, wie die creatio des Thomas, ein Hervorbringen aus dem Nichts. 2. Plotin „ventiliert“ bereits den Gedanken einer freiwilligen Schöpfung. 3. Wo Plotin von einer Notwendigkeit der Zeugung der jeweils folgenden Hypostase spricht, meint er damit weder eine metaphysische (d. h. logische) noch eine physische Notwendigkeit, „sondern den Gedanken des ‚bonum est diffusivum sui‘“ (10). Auf diesem Axiom basiert auch die Schöpfungslehre des Thomas (13). Die in ihm zum Ausdruck kommende Notwendigkeit ist die moralische, die der Freiheit nicht im Wege steht (13).

Die referierten Thesen werden im weiteren Verlauf des Buches differenziert und durch Belege untermauert: Die ausführliche Anm. 55 (S. 304) belegt die Auffassung, daß nach neuplatonischer Lehre auch die Materie aus dem Nichts geschaffen ist. S. 306 wird auf Unterschiede zwischen neuplatonischer Emanation und christlicher Schöpfung hingewiesen: Das Christentum lehrt eine zeitlich begrenzte Schöpfung und einen personalen Schöpfergott; es versteht Schöpfung soteriologisch-heilsgeschichtlich und christologisch-eschatologisch. S. 419–424 wird belegt, daß Thomas den Schöpfungs-begriff der Offenbarung mit Hilfe des neuplatonischen Emanationsbegriffs deutet. K. zeigt, daß, wie für den Begriff der Emanation, für den thomasischen Begriff der creatio die platonische Formalursächlichkeit (und nicht so sehr die aristotelische Wirkursächlichkeit) und platonisches Partizipationsdenken zentral sind. Nach neuplatonischer (13–15) wie nach thomasischer Lehre bedürfe Gott der Schöpfung nicht; er erfahre durch sie weder eine Bereicherung noch eine Minderung in seinem Sein. K. kann für seine These anführen, daß Thomas an zentraler Stelle (S. Th. I 45, 1, c) die creatio als emanatio totius entis a causa universali quae est Deus definiert. In demselben Abschnitt weist K. jedoch auch auf die Unterschiede zwischen Thomas und dem Neuplatonismus hin: Thomas lehne die Stellung Gottes über dem subsistierenden Sein, das von K. mit der zweiten Hypostase Plotins

gleichgesetzt wird (79–160), ab. Er lehre im Unterschied zur stufenweisen Emanation des Neuplatonismus eine unmittelbare Emanation alles Seienden aus Gott; er wende sich (aus *theologischen* Gründen!) gegen die antike These von der Ewigkeit der Welt; er betone stärker als Plotin die Freiwilligkeit der als Emanation verstandenen Schöpfung und lehre (eindeutiger) die Personalität Gottes.

In seinem ein Jahr vor Kremers Untersuchung erschienenen Werk, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt 1965), war W. Beierwaltes für Proklos zu einem K.s Thesen entgegengesetzten Ergebnis bezüglich des Verhältnisses von Emanation und Schöpfung gekommen. Seine Position läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Aufgrund des antiken Philosophems von der Ewigkeit der Welt kann eine creatio ex nihilo nicht als möglich gedacht werden, „weil ein absoluter Anfang, also auch Anfang der Zeit oder zeitliches Anfangen von zeitlich Verfaßtem undenkbar ist“ (137). 2. „Auch in der Frage nach dem Grund des Anfangens von Welt scheidet sich griechisches und christliches Denken. Der Schöpfer ist... umfassendste, allgemeinste, aber personal bestimmte Ursache von Seiendem. Wille und Freiheit sind Wesensmomente seiner Personalität... Der Demiurg dagegen wirkt durch die Notwendigkeit seines Wesens“ (143). Auch in seiner Rezension von Kremer urgiert Beierwaltes den Unterschied zwischen freiwilliger Schöpfung und notwendiger Emanation (150). Außerdem betont er gegenüber K., daß „schon die Vorstellung einer ‚creatio ex nihilo‘ griechischem Denken im allgemeinen inkompatibel“ sei (150).

In der bereits erwähnten Anmerkung der 2. Auflage zeigt Kremer m. E. überzeugend, daß auch im Neuplatonismus die Materie verursacht ist und insofern bereits hier eine creatio ex nihilo vorliegt. Sind damit aber alle Einwände, die gegen die Gleichsetzung von neuplatonischer Emanation und thomasischer creatio vorgebracht wurden, hinfällig geworden? Der Einwand von Beierwaltes, daß die These von der Ewigkeit der Welt eine creatio ex nihilo ausschließe, scheint mir nicht stichhaltig zu sein. Denn der thomasische Begriff der creatio besagt lediglich, daß etwas unter der Rücksicht des Seins (inquantum est ens) verursacht ist (S. Th. I 44, 2, c; 45, 6, c). Damit ist aber nicht gesagt, daß das so Verursachte einen Anfang in der Zeit haben müsse. Nach Thomas kann die creatio ex nihilo von der Vernunft erkannt werden (II Sent. 1, 1, 2, c; De pot. Dei 3, 5; vgl. S. Th. I 44, 1, c), während der zeitliche Anfang der Welt eine philosophisch nicht beweisbare Glaubenswahrheit ist (S. Th. I 46, 2). Für ihn ist also eine ewige, aber geschaffene Welt möglich. Wenn man daher unter creatio ein Verursachen von Seiendem aus dem Nichts versteht (De pot. Dei 3, 1, c), läßt sich gegen die Gleichsetzung von Emanation und Schöpfung nichts einwenden. Ein so gefaßter Schöpfungsbegriff sieht jedoch von einem für die christliche Schöpfungslehre entscheidenden Problem ab, das sich dem Neuplatonismus nicht gestellt hat oder doch von ihm nicht gelöst wurde: der Kontingenz der Schöpfung oder dem liberum arbitrium Gottes gegenüber der Schöpfung (S. Th. I 19, 10, c; De pot. Dei 3, 15, c). D. h., nach christlicher Auffassung gibt es keinerlei Notwendigkeit für die Existenz der Welt. Derselbe Sachverhalt läßt sich auch in der Weise formulieren, daß Gott die Welt durch keinerlei Notwendigkeit veranlaßt, also frei, geschaffen hat. „Freiheit“ bezeichnet in diesem Zusammenhang das Vermögen, etwas zu wollen oder es nicht zu wollen, dieses oder ein anderes zu wollen. Dieser Begriff der Freiheit ist von dem des nicht durch fremde Ursachen genötigten Wollens zu unterscheiden, denn ein solches Wollen kann, wie z. B. das Wollen des Guten als solchen oder das Wollen der zu einem gewollten Ziel notwendigen Mittel, absolut bzw. hypothetisch notwendig sein. Wenn wir uns auf Plotin beschränken, reduziert sich also die Frage nach dem Verhältnis von Emanation und Schöpfung auf die Frage, ob Plotin ein liberum arbitrium des Einen gegenüber den aus ihm hervorgehenden Hypostasen kennt. K. geht diese Frage von zwei Seiten her an: 1. Er führt Stellen an, in denen die Freiheit des Einen ausgesprochen sei (12 Anm. 64; hinzuzuziehen

ist K. Kremer, Das „Warum“ der Schöpfung: ‚quia bonus‘ vel et ‚quia voluit‘, in: K. Flasch [Hrsg.], Parusia [Festschr. Hirschberger, Frankfurt 1965] 241–264; 249–251). 2. Die Stellen, die von einem notwendigen Hervorgang aus dem Einen sprechen, interpretiert er im Sinne einer moralischen Notwendigkeit, die er für mit dem christlichen Schöpfungsbegriff vereinbar hält. Gegen beide Argumentationen lassen sich m. E. Einwände vorbringen.

Zu 1. Die Stellen, an denen von der βούλησις des Einen die Rede ist (II 1, 1, 2. 34. 38) beweisen für die Frage nach dem liberum arbitrium nichts, denn daß man etwas wünscht oder will, besagt noch nicht, daß es sich um ein freies Wollen handelt. Nach der aristotelischen Analyse des menschlichen Wollens ist das letzte Ziel, das Glück, das notwendige Voraussetzung eines jeden Wollens und Handelns ist, Gegenstand einer notwendigen βούλησις (EN 1094a 18–22; vgl. 1111b 26–30). Ebensowenig beweiskräftig scheinen mir die Stellen zu sein, die von Überlegung (λογισμός) und Entscheidung (προαίρεσις) sprechen (III 2, 14, 1–6; VI 8, 17, 1–4; vgl. V 3, 15, 36). Denn einmal ist gerade dem antiken Denken die Vorstellung einer durch die Einsicht in das Gute determinierten Entscheidung vertraut. Zum andern sagen weder III 2, 14 noch VI 8, 17, daß die Welt auf einer Überlegung bzw. Entscheidung beruhe, sondern lediglich, daß sie in einem Zustand sei, *als ob* sie darauf beruhe. Bei V 3, 15, 36 sind, worauf Kremer (Parusia 250) hinweist, Text und Interpunktion umstritten. Aus VI 8 geht vollends deutlich hervor, daß das Wollen des Einen durch sein Wesen und seine Vernunft determiniert ist (z. B. VI 8, 13, 5–11; 18, 38–43). Das Eine ist also insofern frei, als es in seinem Wollen nicht durch eine seinem Wollen äußerliche Ursache bestimmt ist. Aber diese Freiheit ist nicht die Freiheit des liberum arbitrium, die erforderlich ist, um die Kontingenz der Welt zu wahren. Die höchste Freiheit des Einen ist vielmehr zugleich höchste Notwendigkeit (vgl. Platzeck 192 f.). Von daher ist wohl auch VI 6, 15, 31 zu verstehen, wo ebenfalls ein durch die Natur des Einen bestimmtes Wollen gemeint sein dürfte. Ebenso dürfte VI 7, 8, 13 f. zu interpretieren sein: Es gibt zwar keinen äußeren Grund, der die intelligible Welt hätte zwingen können, die sichtbare hervorzubringen. Deshalb kann Plotin sagen, daß sie sowohl bei sich zu bleiben als auch aus sich hervortreten vermochte. Dennoch mußte sie, wie es ebd. Z. 12 f. heißt, notwendig, d. h. aufgrund einer inneren Notwendigkeit, die sichtbare Welt aus sich entlassen. Für V 5, 12, 43 f. hat Platzeck 193 mit Recht darauf hingewiesen, daß die hier ausgesprochene Negation der Besorgtheit noch keine Gleichgültigkeit gegenüber dem Hervorgang der nachfolgenden Hypostasen bedeutet.

Zu 2. Überblickt man diesen Textbefund, so wird man den Stellen, die eindeutig von einem notwendigen Hervorgang sprechen, das entscheidende Gewicht beimessen (z. B. II 9, 8, 20 f. 27; III 2, 2, 8 f.; III 2, 3, 3 f.). K. interpretiert sie im Sinn einer moralischen Notwendigkeit (13; Parusia 254). Es ist zu fragen, was der Begriff der moralischen Notwendigkeit in diesem Zusammenhang leistet. Versteht man „moralische Notwendigkeit“ in der in der Scholastik üblichen Bedeutung, d. h. als eine aus einer Gewohnheit resultierende Notwendigkeit, die die Freiheit voraussetzt, aber einschränkt (vgl. Brugger in LThK<sup>2</sup> 7 [1962] 1056; ders. in Brugger, PhilosWb [1967] 257), dann kann bei Gott von moralischer Notwendigkeit nicht die Rede sein. Aber so scheint K. „moralische Notwendigkeit“ nicht zu verstehen. Er definiert sie vielmehr unter Berufung auf Leibniz als die Notwendigkeit, die dann vorliegt, wenn man „durch gute Gründe zum Handeln veranlaßt wird“ (13). Diese Definition läßt zwei Interpretationen zu: a) Moralische Notwendigkeit liegt immer dann vor, wenn sich ein Wesen aufgrund seines liberum arbitrium für eine Möglichkeit entscheidet, für die es vernünftige Gründe geltend machen kann. Dann besagt der Begriff dasselbe wie der des liberum arbitrium eines von Vernunftgründen bestimmten Wesens. Weshalb aber spricht man dann von Notwendigkeit? Dieser Begriff ist geeignet, das Verhältnis des christlichen Gottes zu seiner Schöpfung zu erklären; für den Hervorgang der Hypostasen aus dem Einen Plotins ist er unbrauchbar.

b) Moralische Notwendigkeit liegt vor, wenn sich ein von der Vernunft bestimmter Wille notwendig für das jeweils Bessere entscheidet. Für einen Willen, der zwar vernünftig ist, aber auch anders als durch Vernunftgründe bestimmt werden kann, bedeutet eine solche moralische Notwendigkeit ein Sollen; sie besagt aber nicht, daß ein solcher Wille auch notwendig durch das jeweils Bessere bestimmt werde (vgl. Kant, Grundlegung zur Met. d. Sitten [412 ff. Akad. Ausg.]). Für einen Willen dagegen, der wie der göttliche nur durch die Vernunft bestimmt werden kann, besagt eine so verstandene moralische Notwendigkeit eine absolute Nötigung. Dieser Begriff der moralischen Notwendigkeit ist geeignet, das Wollen von Plotins Einem bei der Erzeugung des Geistes zu erklären. Für die christliche Schöpfungslehre ist er dagegen unbrauchbar. Denn eine so verstandene moralische Notwendigkeit der Schöpfung ist mit deren Kontingenz unvereinbar. Läge für Gott eine solche moralische Notwendigkeit vor, die Welt zu schaffen, so könnte er nicht wollen, die Welt nicht zu schaffen, d. h. er wollte das Dasein der Welt notwendig. Kremer hat diese Schwierigkeit gesehen (Parusia 262 f.), aber die Lösung, die er bringt, befriedigt nicht.