

Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis*¹⁾

Zum philosophiegeschichtlichen Ursprung eines metaphysischen Hauptgedankens bei Thomas von Aquin und den Thomisten

VON CHRISTIAN SCHÄFER

1. Der Liber de Causis

Im Verlauf des 13. Jahrhunderts gelangt im lateinischen Westen ein Buch zu einiger Berühmtheit, das den Zeitgenossen für lange als eine metaphysische Schrift des Aristoteles galt, eine Zuweisung, die allerdings so abwegig ist, daß sich die Forschung bis heute nicht ganz erklären kann, wie es dazu gekommen sein mag.¹ Das Buch zirkulierte in einer lateinischen Übersetzung eines arabischen Originals, die wohl Gerhard von Cremona im 12. Jahrhundert in Toledo angefertigt hatte. Das arabische Original wiederum stellt eine – mehr oder minder stark überarbeitete – Zusammenfassung der Στοιχείωσις θεολογική (bzw. *Elementatio/Institutio theologiae*) des Proklos Diadochos aus dem 5. Jahrhundert dar, wie bereits Thomas von Aquin um 1270 feststellte: *Videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proc(u)li excerptus*².

Allerdings ist man sich nach wie vor nicht ganz sicher, wie viele Zwischenschritte im Übergang von Proklos zur arabischen Endfassung des – wohl – 10. Jahrhunderts gelegen haben mögen: Ob etwa dazwischen ein christlicher (griechischer oder syrischer) Kompilator anzunehmen sein könnte, und ob eine ursprünglich knappere Zusammenfassung der Proklos-Schrift allmählich durch weitere philosophische Einflüsse aus anderen Quellen angereichert worden sein mag.³

In der für das scholastische Denken so einflußreichen lateinischen Übersetzung (um die allein wird es im folgenden gehen) erscheint das Buch in den Handschriften unter zwei verschiedenen Titeln: Einmal, und zwar sel-

¹ Vgl. H.-D. Saffrey, Gegenwärtiger Stand der Forschung zum Liber de Causis, in: W. Beierwaltes (Hg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 462–483 (hier Anm. 65 auf S. 479).

² Proömium zur *Expositio in Librum de causis* (Hg. C. Pera), Turin/Rom 1955.

³ Es gibt dazu jedenfalls voluminöse und detaillierte Untersuchungen von Philosophiehistorikern, Mediävisten und Arabisten, die zeigen, wie verwirrend und kompliziert die Entwicklungslinien verlaufen sein könnten. Vgl. z. B. C. D'Ancona Costa, *Sources et structure du Liber de Causis*, in: *Dies., Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, 23–52. Immer noch lesenswert zum Thema der Entstehungsgeschichte ist H.-D. Saffreys in Anm. 1 genannte Arbeit. Daß mehrere Schriften des Proklos vor der Jahrtausendwende ins Syrische übertragen wurden, steht nach E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1964, xxviii, fest. Vgl. dort auf Seite xxiv auch die dürren Worte zum Zusammenhang von Proklischer *Elementatio* und *Liber de Causis*. Zu einem allgemeinen Einblick in die arabische Übersetzertätigkeit ist die gedrängte, aber wie immer äußerst lesenswerte Darstellung bei R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt am Main/New York 1993, 73–80, sehr aufschlußreich.

tener, als *Liber de expositione bonitatis purae*, und dann als *Liber de Causis*, der Titel, der sich schließlich allgemein durchsetzt.

Mit diesem Titel sind aber auch schon die ersten inhaltlichen Probleme der Schrift aufgeworfen. Der *Liber* ist nämlich im Grunde – genau wie seine Vorlage – eine axiomatische Metaphysik mit dem Versuch, in einer Reihe von Lehrsätzen (*propositiones*) zu zeigen, wie man die gesamte Wirklichkeit aus einem einzigen ersten Grund (der *causa prima*) herleitend erklären kann. Wie und was aus dieser *causa prima* alles entsteht, wird über bestimmte Ableitungsregeln dargestellt, die für den Autor als intuitiv richtig offenbar unzweifelhaft gelten. Solche aus dem Textverlauf erkennbaren Ableitungsregeln sind z. B.:

- Was vollkommen ist, bleibt nicht für sich, sondern wirkt über sich hinaus.
- Das Bewirkende ist vollkommener als das Bewirkte.
- Bewirkendes und Bewirktes sind einander ähnlich.
- Je vollkommener das Bewirkende ist, desto umfassender ist die Wirkung.
- Einheit geht der Vielheit voraus etc.⁴

Damit ergibt sich im *Liber de Causis* eine typisch neuplatonische Stufenordnung der Gesamtwirklichkeit, in der auf die absolute *causa prima* (Gott) der allumfassende Geist (im *Liber: intelligentia*) folgt, der wiederum der seelischen Welt (*animalae*) übergeordnet ist, die ihrerseits die Natur (*natura*) lenkt und beherrscht (*regit*) und Ursache für das Leben in der Körperwelt ist etc.

Aus dieser nur sehr kurzen Darstellung ist aber auch bereits erkennbar, welche Probleme eine Übersetzung allein schon des Titels *Liber de Causis* aufwirft. Denn *causae* soll hier offenbar alles meinen von „Gründe“ über „Ursachen“ bis zu „Prinzipien“ oder „Begründungen“, wie sie eben in den verschiedenen Lehrsätzen des Buchs dargestellt und ausgeführt werden.

Genau dieser Problematik der rechten Bestimmung von materialen Gründen und formalen Begründungen innerhalb der für das Denken des *Liber* so bezeichnenden ontologischen Stufung der Wirklichkeit will sich dieser Aufsatz im folgenden an einem Beispiel zuwenden; an einem Beispiel, das meines Erachtens durch einen Auffassungsstreit über den rechten Begriff von (im weitesten Sinne) „Verursachung“ ein so nicht zu erwartendes und philosophiegeschichtlich bedeutsames Ergebnis hervorbringt.

⁴ Weitere Liste klassisch gewordener Axiome aus dem *Liber de Causis* bei H.-D. Saffrey [vgl. FN 1], 482.

2. Die achte Proposition: Emanation und Schöpfung

Es geht dabei um die 8. *propositio*, also noch ziemlich um den Anfang des *Liber de Causis* mit seinen insgesamt über 30 Lehrsätzen. Diese – in (mittlerweile wissenschaftlich üblicher) arabischer Zählung⁵ – 8. *propositio* fällt durch verschiedene Besonderheiten auf:

– Zunächst hat sie kein eindeutig identifizierbares Pendant in den Propositionen der Proklischen *Στοιχείωσις*, was wiederum bereits Thomas von Aquin aufgefallen war: „hanc propositionem Proclus ponit sed universalis“, sagt er in seinem Kommentar zum *Liber de Causis*, und es ist tatsächlich so: Das Thema dieses Lehrsatzes hat Proklos in seiner *Στοιχείωσις* eigentlich nur in allgemeiner Weise, nicht in einer eigenen Proposition, ausgeführt.⁶

– Zweitens aber zerfällt diese 8. *propositio* mit ihren 13 Untersätzen oder *sententiae* (*prop.* VIII s. 79–91) in drei thematisch unterscheidbare Teile. Nur für den ersten und längsten dieser Teile (s. 79–86) ist auch richtig, daß seine Aussagen sich (in allgemeiner Form) bei Proklos wiederfinden. Es geht da um die Bestimmung und den Stellenwert der *intelligentia*, also der ontologischen Größe, die als zweite unmittelbar auf die *causa prima* folgt und ihr am ähnlichsten ist. – Dieser erste Teil soll im folgenden aber nicht weiter kümmern. Nur eine kleine terminologische Anmerkung: Was im *Liber* „*intelligentia*“ heißt, ist bei Proklos der *νοῦς*, und man wäre deswegen geneigt, im Deutschen „Geist“ für *intelligentia* zu sagen, was vielleicht im Hinblick auf die philosophische Tradition die richtige (oder leidlichste) Übersetzung wäre – soweit man die deutsche Übersetzung einer lateinischen Übersetzung einer arabischen Übersetzung eines griechischen Originals noch leidlich nennen mag. Das Problem ist aber auch, daß man dann, wenn man „Geist“ übersetzt, mit der Geistauffassung des christlichen Trinitätsdogmas ins Gehege käme, wo ja der Geist – wohlgemerkt: *πνεῦμα* oder *spiritus*, nicht *νοῦς* oder *intelligentia* – Gott nicht ontologisch untergeordnet, sondern eine der drei konsubstantialen göttlichen Personen ist. Ich bleibe also für den Zusammenhang des *Liber de Causis*, um solche und ähnliche Probleme zu umgehen, im folgenden beim lateinischen *intelligentia*, ohne den Terminus zu übersetzen.

Die beiden anderen inhaltlich abgrenzbaren Teile der 8. *propositio* führen dagegen – im Gegensatz zum allgemeineren ersten Teil – einen Bruch mit der Lehre des Proklos herbei, und diesen Umstand möchte ich jetzt näher ins Auge fassen:

⁵ Die lateinische Zählung, wie man sie etwa bei den scholastischen Kommentatoren des *Liber* oder auch in der Fachliteratur des 19. Jahrhunderts findet (aber auch z. B. noch bei Saffrey [vgl. FN 1], 482), eilt dieser immer um eine *propositio* voraus. Die 8. wäre also demnach in der Zählung der lateinischen Übersetzung die 9.

⁶ Vgl. *In Librum de Causis Expositio*, *prop.* IX, l. ix, n. 210.

Also zunächst zum zweiten Teil⁷ der *propositio* (*prop.* VIII s. 87–89):

Für Proklos war die Sache (soweit abzusehen) systematisch unstrittig, oder jedenfalls möchte es so scheinen⁸: Die Erstursache/*causa prima* wirkt in ihrer Vollkommenheit über sich hinaus, und sie tut das, indem sie sich selbst sozusagen irradiierend oder vor Perfektion berstend in gewissen inneren Regelabläufen überströmend weitergibt an eine somit konstituierte zweite ontologische Stufe, die ihr – durch die Kontiguität in der genealogischen Folge – ähnlich ist: die *intelligentia* (bei Proklos: der *νοῦς*). Weil diese – obschon nicht ranggleich mit der *causa prima* – der *causa prima* auf untergeordnetem Niveau doch ähnlich ist, tut sie auch das, was die *causa prima* tut: Sie gibt sich aus ihrer eigenen Vollkommenheit⁹ überströmend weiter an eine somit zustande kommende dritte ontologische Stufe, die sich dann ihrerseits wieder gemäß denselben Ableitungsregeln überlaufend weitergibt usf., bis das Resultat der perfekt durchstuften Gesamtwirklichkeit erreicht ist, in der jede ontologische Stufe in sinnvoller Verwiesenheit und Rückvernetzung am Sein der nächstoberen hängt wie die Glieder in einer Kette.

Dieses „emanative“ Ableitungssystem¹⁰, wie ich es gerade für Proklos dargestellt habe, in dem jede ontologische Stufe einmal von der nächsthöheren hervorgebracht, selbst wiederum die ihr nächstfolgende hervorbringt, kann nun der schöpfungstheologisch denkende – islamische – Verfasser des *Liber de Causis* nicht mitmachen. Er muß in dieser Hinsicht mit seiner Proklosvorlage brechen, und dieser Bruch findet im zweiten thematischen Teil

⁷ „Teil“ wäre dabei eigentlich immer in Anführungsstriche zu setzen, denn die *propositio* selbst kennt keine solche formale Unterteilung (also etwa durch Zwischenüberschriften); vielmehr sind diese „Teile“, von denen hier die Rede ist, gewissermaßen thematische Blöcke, die sich m.E. im fortlaufenden Text des Lehrsatzes erkennen lassen.

⁸ Freilich ist das Proklische System insgesamt komplizierter als der doch stark aufs Wesentliche beschränkte *Liber* durchscheinen läßt. Zu einer würdigenden Gesamtdarstellung der Philosophie des Proklos Diadochos s. vielleicht am besten *L. Storvantes*, Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science, Yale University Press 1996. *D’Ancona Costa* mutmaßt (Sources et structure du Liber de Causis, 37–39; und öfter), die Reduzierung auf ein dreistufiges Hypostasensystem im *Liber* gegenüber einem differenzierteren Durchgang bei Proklos sei Plotinischem Einfluß (den sogenannten *Plotiniana Arabica*) zu verdanken.

⁹ Vollkommenheit heißt ab der Geiststufe also immer Vollkommenheit *in genere suo*, artgemäße Vollkommenheit. Dieser Vollkommenheit tut es dann auch keinen Abbruch, daß absolute Vollkommenheit nur der *causa prima* zukommt.

¹⁰ Was als Bezeichnung keineswegs unproblematisch ist, da sich die Neuplatoniker selbst gern gegen das Emanationsdenken *sensu stricto* zu wehren scheinen (so Plotin in *Enn.* VI.1[10].3) – wie übrigens auch gegen den Systembegriff. Die neuere Forschung verwahrt sich deswegen meist gegen die Anwendung der Emanationsvorstellung (einer „unphilosophischen Etikette“, nach *K. Flasch*, Augustin, Stuttgart 1980, 17) auf den paganen Neuplatonismus. *Dominic O’Meara* schlägt in seinem Plotinus (Oxford 1995) grundsätzlich zur Nomenklatur vor, statt von „Emanation“ eher aus der Warte *ex parte rerum recipientium* von „Derivation“ zu reden, was einige Schwierigkeiten ausräumen könnte. Allerdings legen die üblichen sprachlichen Metaphern und die Wortwahl der Neuplatoniker den Emanationsgedanken sehr nahe: etwa die stark „emanistischen Termini“ wie ὑπερρεῖν, ἐκρεῖν, ἐκχύειν, ἀνηρῆσθαι; vgl. dazu auch *J. Ratzinger*, RAC-Artikel „Emanation“, Sp. 1225). – Wenn hier und im folgenden also von einem „Emanationssystem“ des antiken paganen Platonismus gesprochen wird, so in einer versuchsartigen Angleichung an die Sichtweise, die eher beim Verfasser (und dem zeitgleichen Leser) des *Liber* im Blick auf seinen Proklos und dessen philosophischen Entwurf angenommen werden darf.

der 8. *propositio* statt. Denn daß eben nicht jede ontologische Stufe die ihr nachfolgende ontologisch überströmend erschafft, sondern daß Erschaffung/Schöpfung allein Gottes Sache ist und alles direkt von Gott, nicht von anderen – wenn auch vollkommeneren – Geschaffenen ins Dasein gerufen wird, ist ein fester Grundsatz der biblischen, und damit auch der theoretischen (nämlich theologischen und philosophischen) jüdischen, christlichen und islamischen Schöpfungslehren.

– Für die dem Bekanntwerden des *Liber de Causis* in etwa epochengleiche jüdische Auffassung in dieser Frage steht u. a. Moses Maimonides, der „Rabbi Aegyptus“, der im 12. Jahrhundert versucht, den mosaischen Glauben auf einige allgemeine Lehrsätze oder Dogmen zu komprimieren. Das erste Dogma des Gott-Welt-Verhältnisses heißt bei ihm: Schöpfung und Erlösung stehen allein und unmittelbar Gott zu.¹¹ Im christlichen Bereich sind es – ebenfalls seit dem 12. Jahrhundert – zum Beispiel die *Sentenzen* des Petrus Lombardus (sozusagen das Textbuch der mittelalterlichen Universitätsstudien), die in der ersten *distinctio* des zweiten Buches festlegen: „hoc enim nomen [scil. Creator] soli Deo proprie congruit.“¹² Grob in die gleiche Zeit der arabischen Endfassung des *Liber* fällt Eriugenas Aufteilung allen Seins im *Periphyseon*: Auch hier ist die Scheidung der Wirklichkeiten am Begriff der Schöpfung festgemacht, wenn zur Grundorientierung jeder ontologischen Klassifizierung geschaffenes Sein vom ungeschaffenen unterschieden wird.¹³ Man könnte ja im übrigen auch ganz an den Anfang der Schöpfungstheologie zurückgehen und darauf hinweisen, daß die Vokabel für „erschaffen“, אָבַר, in der hebräischen Bibel nur bei Gottes Tätigkeit in der Hervorbringung angewendet wird, also ein Gott-spezifisches Verb ist.¹⁴

Für das islamische Denken sagt der anonyme Verfasser des *Liber de Causis* in Abgrenzung zu Proklos: „Et causa quidem prima [...] est creans omnes res; [...] est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res [mediante intelligentia]“ (*prop.* VIII, s. 87).¹⁵ Also: Die

¹¹ Zur Schöpfungslehre des Maimonides vgl. z. B. den Führer der Unschlüssigen, II 19–21 (dt. Übersetzung von A. Weiß, Hamburg 1923).

¹² Vgl. *P. Lombardi Sententiae*, PL 192, Liber secundus, dist. I, cap. 2.

¹³ Vgl. *Periphyseon*, I 1–16 (Ausgabe: Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon I von I.-P. Sheldon-Williams, Dublin 1968).

¹⁴ Vgl. etwa L. Koehler/W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958: „im At ist אָבַר theologischer Terminus, dessen ausschließliches Subjekt Gott ist“ (mit anschließendem Verweis auf exegetische Literatur); und, unter allerdings mehr doktrinalem als philologischem Interesse, z. B. L. Scheffczyk, *Die Welt als Schöpfung Gottes*, Aschaffenburg 1968, 13.

¹⁵ Die lateinischen Textzitate sind hier und im folgenden einer neueren zweisprachigen (lat.-frz.) Ausgabe des *Liber* entnommen, erschienen unter dem vielleicht etwas allzu poetischen Titel „La demeure de l'être“ (Hg. P. Magnard [u. a.]), Paris 1990. Den arabischen Text hat O. Bardenhever kritisch ediert: Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“, bekannt unter dem Namen *Liber de Causis*, Freiburg 1882. Eine deutsche Übersetzung des *Liber* ist neuerdings unter dem total verunglückten Titel „Von Bagdad nach Toledo“, herausgegeben von A. Fidora und A. Niederberger, Mainz 2001, erschienen. Die Einleitung (von M. Lutz-Bachmann) und die Kapitel-Kommentare zu diesem Buch sind insbesondere im Hinblick auf Entstehungsgeschichte und Entwicklungslinien lesenswert, allerdings fehlt leider im Textcorpus etwa die *Sentenzen-Unterteilung* gänzlich.

causa prima (Gott) erschafft alles, sie erschafft die *intelligentia* ohne Vermittlung und auch die Seele und die Natur und alles übrige erschafft sie (unter Zuhilfenahme der *intelligentia*)¹⁶.

Der Verfasser des *Liber* nimmt an der besprochenen Stelle also eine monotheistisch-antipantheistische Korrektur¹⁷ und Überarbeitung im Sinne seines Schöpfungsglaubens am Proklischen System vor: Er spricht den verschiedenen ontologischen Größen „nach“ Gott ab, Schöpfungsprinzip der ihr jeweils nachgeordneten zu sein, und läßt alles von Gott allein ins Dasein gesetzt werden. Die 8. *propositio* hatte sich für diesen korrigierenden Eingriff angeboten, weil sich in ihr entscheidet, wie es denn nach der *intelligentia*-Stufe mit der Konstituierung und der axiomatischen Herleitung der Welt im *Liber de Causis* weitergehen soll.¹⁸

Und die Antwort des arabischen Anonymus ist eindeutig: Die *intelligentia* hat ihren eigenen Sinn, Stellenwert und Standort im Gesamtgefüge der Wirklichkeit.¹⁹ Aber: Es ist nicht sie selbst, die die ihr nachfolgende Wirklichkeit ins Dasein ruft, denn alles, was sie selbst und was nach ihr ist, ist Gottes Schöpfung, und zwar allein und unmittelbar Gottes Schöpfung.

3. Exkurs: Warum Schöpfung?

Man könnte an diesem Punkt natürlich fragend einhaken: Was „erbringt“ denn eigentlich so eine Verlagerung von Emanations- auf Schöpfungsdenken? Geht es hier nur um die Einverarbeitung einer schlicht gläubig anzunehmenden Offenbarungsvorgabe? Oder gibt es auch andere Gründe, die für so eine Verlagerung sprechen? – Ich meine, es gibt solche Gründe, und möchte einschubartig zwei davon kurz erwähnen:

¹⁶ Auf das kryptische Problem, daß der *Liber* hier in einem Nachsatz immerhin noch zugesteht, Gott erschaffe alles übrige *mediante intelligentia*, also „unter Zuhilfenahme“ oder „unter Verwendung“ der *intelligentia*, gehe ich an dieser Stelle zunächst noch nicht näher ein – es ergibt zu viele verschiedene Schwierigkeiten, insbesondere im Vergleich von islamischem und christlichem Schöpfungsdenken (vgl. aber immerhin weiter unten Anm. 34), die hier nichts zur Sache tun. Ich kann nur in aller Kürze (ähnlich wie bereits für den Zusammenhang der komplizierten literarischen Genese des *Liber*) auf *D’Ancona Costa* hinweisen, da sie als die z.Zt. wohl literarisch produktivste und auch thematisch umfassendste Interpretin des *Liber de Causis* gelten kann. Es gibt von ihr eine längere Studie *La doctrine de la création „mediante intelligentia“*, in: *Dies.*, *Recherches sur le Liber de Causis*, 73–95, eine Studie, die für das Verständnis dieser Einzelschwierigkeit äußerst hilfreich ist, und auf die ich hiermit für einschlägig Interessierte weiterverwiesen haben will.

¹⁷ Vgl. *D’Ancona Costa*, *Sources et structure du Liber de causis*, Anm. 4 zu Seite 24.

¹⁸ Eine erste Hinwendung zum Schöpfungsdenken hatte der *Liber* bereits in der 4. *propositio* vollzogen und somit das Feld für die Schöpfungslehre der 8. bestellt: vgl. zur Interpretation *D’Ancona Costa*, *Sources et structure*, 32.

¹⁹ *Prop.* VIII s. 80 und s. 81 spricht er der *intelligentia* etwa zu, daß sie das Prinzip der inneren Koordination alles Seienden ist, das sie durchwaltet („est regens omnes res“: s. 81), so sehr, daß in s. 80 sogar davon gesprochen wird, sie sei „causa ei quod est sub ea“. Da sie nach s. 87–89 aber nicht Hervorbringungsgrund sein kann, muß das gerade im *Liber* so vieldeutige *causa* hier wohl im Sinne von „Anleitungsprinzip“ o.ä. verstanden werden.

Erstens, der Bruch mit dem Emanationsdenken will die *causa prima*/Gott über den Bereich des Geschöpflichen noch deutlicher hinausheben, als das im Neuplatonismus ohnehin schon versucht wird. Gott als der im Vergleich zu unserer Wirklichkeit „ganz Andere“ wird dadurch (durch das Schöpfungsdenken) alleiniger Schöpfer und ist auch darin einzig. Alles weitere ist dagegen bloß Geschöpf, ohne selbst Schöpfer zu sein. – Auf diese exklusive Sonderstellung Gottes gegenüber allem übrigen wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Zweitens aber macht das Schöpfungsmodell, obwohl es Gott als einzigartig so deutlich von den Geschöpfen abhebt, das Gott-Geschöpf-Verhältnis auch wieder intensiver: Alle Geschöpfe stehen hier nämlich in direkter Hervorbringungsverbindung zu Gott, der *causa prima*, statt durch viele hervorbringende Zwischenstufen vom Erstgrund distanziert zu sein und also nur gewissermaßen letztlich oder ganz allgemein auf ihn zurückzugehen. Man kann sich leicht vorstellen, was so eine Aufwertung jedes Geschaffenen als unmittelbar von Gott geschaffen etwa in der Anthropologie bewirkt, in der der Mensch nun nicht mehr als emanatives Endresultat eines längeren ontologischen Abstiegs und der Entfernung von Gott, sondern eben als direkt dem Willen und Wirken Gottes verdankt, angesehen wird. – Den hier gemeinten Unterschied veranschaulicht vielleicht ganz gut eine Geschichte, die in einer protologischen Passage des Koran (*Sure* 2,31 und 7,11) angedeutet wird: Gott habe von seinen Engeln verlangt, heißt es da, sich vor Adam, dem „nach“ ihnen geschaffenen, der nicht in unmittelbarer Anschauung Gottes lebt, zu verbeugen. Alle sollen es getan haben, bis auf Iblis (wohl διάβολος, der Teufel), der als erstgeschaffenes Wesen zu stolz dazu war, womit das Böse in der ersten Auflehnung gegen Gottes Befehl seinen Lauf nahm. – Beachtenswert sind nun die beiden Einschätzungskriterien, die in dieser Geschichte gegeneinander auftreten, und wie sie in diesem Kontext einer schöpfungsgläubigen Schrift bewertet werden: Der „Standpunkt“ Gottes ist gekennzeichnet durch eine Gleichberechtigung und sogar durch eine außergewöhnlich liebevolle und bevorzugende Zuwendung an das später geschaffene und in vielfacher Hinsicht defizientere Individuum: dem Adam, einem Menschen also, sollen die Engel huldigen. Entscheidend als Kriterium ist also nicht die Schaffensordnung, die Schöpfungsfolge, die ontologische „Höhe“ oder „Priorität“, sondern Gottes hingebungsvolles Interesse an den einzelnen Geschöpfen. Ganz anders, und hier innerhalb des Schöpfungsglaubens als falsch abqualifiziert, ist das Kriterium, das Iblis in seinem Stolz anlegt. Es ist im wesentlichen „derivationstheoretisch“ wertend gedacht: ‚Ich bin früher und ursprungsnäher ins Dasein getreten‘ (‚aus Licht, nicht aus Staub geschaffen‘), ‚daher bin ich höherwertig‘, meint der Engel, und das muß seiner Ansicht nach auch in Gottes Augen gelten. – Muß es eben nicht, so das Fazit im Koran, denn die Schöpfungslehre kennt nur Dinge, die unmittelbar der Güte Gottes verdankt sind und an dieser Güte un-

geteilt (und, zumindest in dieser Hinsicht, unterschiedslos) partizipieren.²⁰

– Wenn man beide eben genannten Aspekte, die betonte Heraushebung Gottes aus dem Weltprozeß und die gleichzeitige Aufwertung des Geschöpfes (insbesondere des Menschen), auf diese Weise kombiniert betrachtet, ergeben sie also ein schönes Vorführbeispiel für die alte Theologenweisheit, daß, je höher man von Gott denkt, desto höher man auch vom Menschen denken wird – statt, wie oft befürchtet, daß der Mensch eben dadurch klein gehalten wird, daß man ihm ein vollkommen überhöhtes Gottesbild gegenüberstellt.²¹

Doch zurück zum eigentlichen Thema: Es gibt eine interessante Studie von Leo Sweeney zum Problem des Schöpfungsbegriffs im *Liber de Causis*, interessant unter anderem auch deshalb, weil sie zwar bereits 1959 erschienen ist, aber in ihrer Methode und ihren Ergebnissen nach wie vor so etwas wie das letzte Wort der Forschung zu diesem Thema darstellt, sicherlich aber das gewichtigste: *The Doctrine of Creation in Liber de Causis*.²² Swee-

²⁰ Auch wenn hier eine Geschichte aus dem Koran als Anschauungsbeispiel zitiert wurde: Die Denkweisen lassen sich natürlich genauso bei christlichen Philosophen, also z. B. bei Augustinus, gegenübergestellt finden. So ganz deutlich etwa in *De Civitate Dei* XI 16. Dort wird eine – von der philosophischen Provenienz her ebenfalls neuplatonische – Rangordnung der Geschöpfe aufgestellt, so daß etwa die bloß existierenden Unbelebten den Belebten der „ontologischen Höhe“ nach untergeordnet werden, und die belebten Empfindungslosen den belebten Empfindenden (zum Augustinischen Gedanken des von den Engeln bis zu den Steinen durchstrukturierten *ordo rerum* insgesamt und mit guten Belegbeispielen vgl. übrigens auch C. Mayers „*creatio*“-Artikel im Augustinus-Lexikon, Sp. 100–103). Augustinus fährt fort: „Unter den Empfindenden wieder wird den Einsichtbesitzenden der Vorrang vor den Einsichtslosen gegeben, also den Menschen vor den Tieren, und unter den Einsichtbesitzenden den Unsterblichen vor den Sterblichen, also den Engeln vor den Menschen. Diese Rangordnung beruht auf der Ordnung der Natur [...]. Nichtsdestoweniger wiegt doch bei Vernunftwesen zum Beispiel der Wille und die Liebe so schwer, daß trotz der Naturordnung, die den Engel dem Menschen überordnet, doch nach dem Gerechtigkeitsgesetz (*lege iustitiae* [scil. *divinae*]) gute Menschen bösen Engeln vorgezogen werden.“ Ähnlich läuft das Augustinische Argument in *Ad Simplicianum* I 2, 8, wo der Fall zur Sprache kommt, daß ja auch Esau als der Erstgeborene seinem Bruder gegenüber im besseren Recht war, Jakob ihm aber der Geburtsfolge nach unterlegen und Untertan; doch war (oder wurde) Jakob eben Gott lieber, und so kam es zu einer Inversion der (hier an der Geburtsfolge dargestellten) normativen natürlichen Rangordnung, und Gott zog Jakob dem Esau vor, daß er ihm dienen mußte etc. Auch G. R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982, 102, stellt m. E. also richtig fest: „With the gods (or good angels) the demons share immortality of body; with men they share a capacity of perturbation of mind [...]. In this ‚hierarchical‘ arrangement it seems as though the demons or devils are in some sense ‚better‘ than men, because they have immortal bodies, and because they dwell in a higher place. Augustine will have none of this. Certain animals can run faster than men, and some beasts are stronger than men. Do we therefore consider them better than ourselves?“ Vorsichtigerweise anzufügen wäre hier, daß die Liebe andererseits die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet. Der gute Mensch wird den abtrünnigen Engeln deswegen vorgezogen, weil er seine eigene Vollkommenheit, die bestmögliche Einförmigkeit in seine eigenen natürlichen Vorgaben erreicht hat, während der gefallene Engel diese Vollkommenheit in *genere suo* verfehlt.

²¹ Interessant für diese Art der Einschätzung und das Problem von Enthobenheit und Präsenz, insbesondere auch für die Auseinandersetzung und Annäherungen von Platonismus und Christentum in dieser Frage, ist das vierte Kapitel (94–122) bei R. C. Neville, *God the Creator*, Chicago 1968.

²² In: *Ch. O’Neil* (Hg.), *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, 274–289.

ney untersucht die einschlägigen Passagen des gesamten *Liber* – nicht nur, wie ich hier, die der 8. *propositio* – und kommt in seiner strenggehaltenen Gesamtschau, die übrigens auch einen Seitenblick auf den arabischen Text und das Wort beinhaltet, das dort für „erschaffen“ steht (und das der lateinische Text mit *creare* übersetzt) zu demselben Ergebnis, das ich eben vorgestellt habe: „the impact of divine revelation upon our author has been strong enough to break through an otherwise rather rigid neoplatonism“, schreibt er am Ende seiner Studie und bezeichnet das Hervorbringen aller übrigen ontologischen Stufen durch die *causa prima*/Gott streng von jedem Emanationsdenken abgegrenzt als „an act of genuine creation“²³.

Sweeneys Fazit, mit dem, soweit ich sehe, alle weiteren namhaften Interpreten, also auch etwa die herausragenden Vertreter der *Liber*-Forschung Henri-Dominic Saffrey²⁴ oder die bereits erwähnte Cristina D’Ancona Costa²⁵, übereinstimmen, ist aber auch in einer zweiten Hinsicht beachtenswert, deren Inaugenscheinnahme zum verbleibenden dritten Teil der 8. *propositio* überleitet: Sweeneys konklusionsartiges Zitat hebt ja nicht nur hervor, daß an bezeichnender Stelle der *Liber de Causis* mit dem (zwar recht „eng“ verstandenen) Emanationsdenken seiner Proklosvorgabe bricht. Sondern Sweeney beharrt ja auch andererseits ganz zu Recht darauf, daß wir es nach wie vor mit „an otherwise rather rigid neoplatonism“ im *Liber* zu tun haben. Tatsächlich will der *Liber* zwar an dieser systematischen Stelle einerseits von einer emanativen Weitergabe von Sein über jeweils erschaffene und dadurch gleichzeitig erschaffende ontologische Stufen nichts wissen. Andererseits will er aber auch die neuplatonische Vorstellung von der „goldenen Kette“, der *aurea catena*, der Wirklichkeitsordnung, nicht aufgeben, in der innerhalb eines sinnvollen hierarchischen Systems jede ontologische Stufe den ihr benachbarten – unter- oder übergeordneten – durch den emanativen Hervorbringungszusammenhang in vielerlei Weise ähnlich und verbunden ist. Wie aber soll das gewahrt werden, wenn durch die Schöpfungslehre der Hervorbringungs-Zusammenhang zwischen den verschiedenen ontologischen Stufen aufgehoben wird?

4. Das Problem von Sein und Form (die ontologische Realdistinktion)

Eine mögliche Antwort, oder zumindest eine sehr plausible Beantwortungsgrundlage, findet sich im dritten und letzten Teil der 8. *propositio* (*prop.* VIII s. 90 und 91), den ich hier jetzt abschließend diskutieren will:

²³ L. Sweeney, *The Doctrine of Creation in Liber de Causis*, 289.

²⁴ Vgl. H.-D. Saffrey, im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Expositio in Librum de Causis* des Thomas von Aquin, Fribourg/Louvain 1954, XXXI: „la transposition du système néoplatonicien des ‚processions‘ en celui d’une véritable création“ [etc].

²⁵ Vgl. D’Ancona Costa, *Sources et structure du Liber de Causis*, 52. Eine interessante Genetisierung des philosophischen Schöpfungsbegriffs des *Liber* findet sich bei derselben Autorin in der Arbeit *Cause prime non est ylatium*, in: *Dies.*, *Recherches sur le Liber de Causis*, 105–106.

In diesem dritten Teil erläutert der Verfasser des *Liber de Causis* – ziemlich unvermittelt, wie es zunächst scheinen will –, daß es in allem, was nicht mit der *causa prima* identisch ist (in allem Geschaffenen also) eine inwendige Unterscheidungsmöglichkeit gibt: Denn während Gott schlicht und einfach nur Sein (*esse tantum*) sei, könne man bei der *intelligentia*, der *anima*, der *natura* und allem übrigen das *esse* – Sein – von etwas trennen, was im lateinischen Text mit dem arabischen Wort des Originaltextes bezeichnet und als *terminus technicus* unübersetzt belassen wird: das Wort heißt in der offenbar phonetischen Transkription des Gerhard von Cremona *helya(tin)* bzw. *yliahim*. Alles außer Gott – hier stößt man eben noch einmal auf die Heraushebung der Sonderstellung Gottes – sei also *esse* und *hilya*;²⁶ der Text substituiert im folgenden ab und an den Begriff des *hilya*-Besitzes umschreibend mit [*habens*] *forma(m)*, also „Form [-habend]“. Und Cristina D’Ancona Costa, die glücklicherweise des mittelalterlichen Philosophenarabisch mächtig zu sein scheint, übersetzt den Terminus schließlich als „détermination formelle“²⁷.

Was der dritte Teil der 8. *propositio* also offenbar besagen will, ist:

1. daß allen Geschöpfen Gottes die Tatsache des Seins – *esse* – zukommt, und zwar, wie gesehen, durch einen Schöpfungsakt Gottes

2. daß allen Geschöpfen Gottes, die sind, von vornherein immer schon eine bestimmte Art der Gegebenheit, eine „détermination formelle“, also nicht nur die Tatsache, sondern auch davon ontologisch unterscheidbar eine bestimmte Art und Weise des Seins, zukommt.

Und:

3. daß Gott allein dieser Unterscheidung nicht unterliegt, sondern daß er schlicht Sein (*esse tantum*) ohne Einschränkung auf eine Art und Weise zu sein ist (*non est hilyatin*, stellt der *Liber* in *prop.* VIII s. 90 fest).²⁸ – Anschließend beharrt die 8. *propositio* in ihrem Schlußsatz (s. 91) übrigens noch einmal darauf, wenn jemand sich nun darauf versteife, auch Gott müsse eine *hilya* aufweisen, so müßte man ihm paradox antworten: Gottes *hilya* wäre es höchstens, ein *infinitum* zu sein – also genau das Gegenteil eines „De-finierten“, das heißt eines nach erkennbarer Art und Weise zu sein Eingeschränkten.

Diese Rede von Gott als dem *esse tantum* gegenüber der inwendigen ontologischen Unterscheidbarkeit der Geschöpfe in der Tatsache ihres Seins und in dessen Art und Weise erinnert sehr stark an die mit Thomas von

²⁶ *Prop.* VIII s. 90: „Et intelligentia est habens helyatin, quoniam est esse et forma et similiter anima est habens helyatin. Et natura est habens helyatin. Et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipse est esse tantum.“

²⁷ C. D’Ancona Costa, *Cause prime non est yliatim*, 107. Zum *hilya*-Begriff des weiteren: Sources et structure du *Liber de causis*, Anm. 84 zu Seite 43.

²⁸ Auch für diese Lehre der Differenzierungsummöglichkeit in Gott weist D’Ancona Costa vorsichtig auf mögliche Plotinische Vorläufergedanken hin (*Cause prime non est yliatim*, 110), sieht aber in der *esse-tantum*-Doktrin letztlich doch eine genuine Leistung des *Liber de Causis* (113).

Aquin – und vor allem dann nach ihm durch seine Kommentatoren (von Johannes Capreolus bis Francisco Suárez) – berühmt gewordene scholastische Lehre der „ontologischen Realdistinktion“ von Existenz und Essenz. Diese Realdistinktion besagt allgemein gesprochen, daß mit der Tatsache des Seins, dem Dasein beziehungsweise der Existenz eines jeden Seienden, gleichzeitig immer eine davon geistig unterscheidbare bestimmte Weise des Gegebenseins, ein So-Sein oder ein Wesen, ausgemacht werden kann, wobei dieses So-Sein eben zum Beispiel bei Thomas auch durchaus (wie im *Liber de Causis*) mit dem Terminus ‚forma‘ benannt wird: „essentia [...] dicitur etiam forma“, sagt Thomas tatsächlich in Kapitel 1 von *De ente et essentia*.

Diese beiden metaphysisch seinskonstitutiven Momente der *entia* hatte Thomas erstmalig genau in diesem seinem abgründigen Jugendwerk herausgearbeitet.²⁹ Er war darin zu seiner Ansicht gekommen, die metaphysische Seinsstruktur alles kontingent Seienden sei – im Gegensatz zu Gott als *esse tantum*³⁰ – als *compositio ex esse et quod est* zu kennzeichnen, also als eine „Zusammensetzung“ von (tatsächlich) sein und etwas-sein (die Formulierung hier aus der späteren Schrift *De veritate* q.27 a.1 ad 8). Aus dieser *compositio* wurde bei den thomistischen Bearbeitern der These schließlich in zunehmender terminologischer Verfestigung die Realdistinktion von Existenz und Essenz, von Sein und Wesen, von Dasein und So-Sein, von *actus essendi* und *forma essendi*. – Zu Descartes’ Zeiten etwa ist die ontologische Realdistinktion dann bereits so sehr zum schulphilosophischen Gemeinplatz geworden, daß er sie nach eigener Aussage fast schon automatisch, jedenfalls wie aus Gewohnheit anwendet: „assuetus sum in omnibus rebus existentiam ab essentia distinguere“, schreibt er in den *Meditationes* (V 8), „ich bin es so gewohnt, bei allen Dingen das Dasein vom Wesen zu unterscheiden“³¹.

Es ist vielfach gemutmaßt worden, Thomas von Aquin habe den, oder zumindest einen Anstoß für seine berühmte *esse-essentia*-Unterscheidung aus dem *Liber de Causis* erhalten, und zwar speziell auch aus dem von mir eben referierten Schlußteil der 8. Proposition. Tatsächlich zitiert Thomas den *Liber* und seine Kommentare in *De ente et essentia* relativ häufig. Und er ist sich, so sagt er im 4. Kapitel der Schrift, sicher, daß in der 8. *propositio* „forma“ (*hilya*) soviel heißt wie *quidditas*, daß hier also dem *esse*, dem Sein, eine „Washeit“, ein Irgendetwas- oder Etwas-Bestimmtes-Sein (eben *quidditas*) als metaphysisches Seinsprinzip der *entia* ergänzend zugesellt wird. –

²⁹ Vgl. v. a. *De ente et essentia* 4, 34, 14f. (Ausgabe von M.-D. Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d’Aquin, Paris 1948; im folgenden alle Zitierbelege nach dieser Ausgabe): „patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate“.

³⁰ Vgl. *De ente et essentia* 5, 37, 13f.: „Deus cuius essentia est ipsum esse suum.“ Zur Besprechung des *esse-tantum*-Begriffs durch Thomas (mit recht ausgiebiger Bezugnahme auf die 8. *propositio* des *Liber*) vgl. *De ente et essentia* 5, 37, 21–39, 4.

³¹ Und auch bei Descartes steht ganz im Sinne der Tradition diese Unterscheidung übrigens v. a. im Dienste eines Erweises Gottes als solch einer Distinktion enthoben, als *esse tantum*. Descartes am selben Ort: „manifestum [est] non magis posse existentiam ab essentia Dei separare quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis“.

Nebenbei: wie *forma* ist auch *quidditas* für Thomas ein Synonym für *essentia*; auch diese terminologische Gleichung ist in Kapitel 1 von *De ente et essentia* nachzulesen.³²

5. Die Wurzeln des Realdistinktion-Gedankens

Geäußert hat diese These einer Abhängigkeit der thomasischen Unterscheidung *esse-essentia* von den Vorgaben des *Liber de Causis* in moderner Zeit vor allem M.-D. Roland-Gosselin im Kommentar zu seiner kritischen Ausgabe von *De ente et essentia*.³³ Seiner Einschätzung ist seither von zahlreichen Interpreten Folge geleistet worden. Ob sie in allem richtig ist, kann und will ich hier nicht entscheiden, obwohl durchaus ernstzunehmende Indizien dafür zu sprechen scheinen (vgl. unten die Anm. 35). Diese auszuarbeiten wäre jedoch Aufgabe einer eigenen Untersuchung.

Wohl aber bleiben hier Platz und Zeit für ein Fazit, das zeigen soll, daß zumindest der Sache nach im *Liber de Causis* eine metaphysische Unterscheidung in der Konstitution der endlichen Seienden getroffen wird, die der, wie man sie aus den traditionellen, klassisch gewordenen Formulierungen der sogenannten ontologischen Realdistinktion kennt, fast vollkommen gleicht. Mehr noch: Das Fazit soll zeigen, wie im *Liber de Causis* diese Unterscheidung zustande kommt und welchen Sinn sie ursprünglich dort in der Abwehr pantheistisch-emanativer Vorstellungen erfüllt. Ich denke also, daß eine nähere Betrachtung der 8. *propositio* des *Liber* viel über die philosophiegeschichtliche Genese des „ontologischen“ (eigentlich ja metaphysischen) Realdistinktion-Gedankens verraten kann, wie auch immer seine anschließende philosophiegeschichtliche Entwicklung ausgesehen haben mag.

Ich komme dazu noch einmal auf den Zusammenhang zurück, von dem die *esse-forma*-Distinktion im dritten Teil der 8. Proposition ihren Ausgang genommen hat: Die Frage war dort, wie für die Konstitution der Wirklichkeit – beziehungsweise für deren Interpretation – Schöpfungslehre einerseits, und das in sich so beeindruckend schlüssige Derivations-System einer in hierarchischer Stufung zusammenhängenden und zusammengehaltenen Gesamtwirklichkeit andererseits, ohne Verlust der Vorteile beider Denksätze in eins gebracht werden kann.

Die *esse-forma*-Unterscheidung der 8. Proposition ist für den Verfasser des *Liber* offenbar der Schlüssel zur Lösung dieser Aufgabe, wie sie in den nachfolgenden Propositionen durchgeführt wird: Ihr *esse*, die Tatsache ihres Seins, ihre Existenz, verdanken alle *entia* allein Gott, der sie als ihr Schöpfer

³² Vgl. auch den Gebrauch im Zitat von Anm. 29.

³³ M.-D. Roland-Gosselin, 146–149. Gefolgt ist ihm darin u.a. D’Ancona Costa, *Cause prime non est ylatim*, 118. Allerdings hatte auch Bardenheuer, 257, in seinem Kommentar zum arabischen *Liber* bereits auf die Bezugnahme der thomasischen Erstlingschrift auf die 8. Proposition des *Liber de Causis* hingewiesen und die Möglichkeit einer Inspiration des Realdistinktion-Gedankens besprochen.

vorgabelos aus dem Nichts ins Dasein setzt. Das *esse* wird, so präzisiert der *Liber in prop.* XVII s. 148, *per modum creationis* verliehen. Die Wirklichkeit des Seins ist hier also richtiggehend Tat-Sache, Faktum, da das Dasein der Dinge allein die Tat ihres Schöpfers ist.

Während dieser primäre Seinsakt, also die Existenz oder die Tatsache des Seins, alles Geschaffene individuell und in ausschließlicher Beziehung direkt an den Schöpfer zurückverweist, stellt die Art und Weise des Seins, die *forma* oder *quidditas* des Seienden, den Zusammenhang innerhalb der Wirklichkeit, also zwischen den *entia* her.³⁴ Zur Erinnerung: Im Emanationsdenken ist – wie für den Fall des Proklos anfangs (wenn auch vielleicht etwas plakativ) beschrieben – Seinssetzung und Wesensweitergabe ein und dasselbe, oder jedenfalls wollte es zumindest den meisten späteren Interpreten des Neuplatonismus so scheinen. Nicht *ex nihilo* werden hier verschiedene Substanzen in verschiedener Weise zu sein ins Dasein gerufen; vielmehr heißt Emanation in dieser Sicht Daseinsverströmung ein und derselben anfangslosen Substanz in verschiedenen Stufen, die für die Verschiedenartigkeit der vielen Instanziierungen dieser Allsubstanz vom allerersten Ursprung bis zum letzten Gehtnichtmehr stehen. Emanation in diesem engen Auslegungssinne ruft also nichts Neues in die Existenz, sondern ist eine auffächernde Formverwandlung des einen immer schon Existenten in immer neuen Ausprägungen.

Die sozusagen „bewahrende Innovation“, die der *Liber de Causis* demgegenüber bietet, dürfte jetzt klar hervortreten: Nicht durch das Übereinkommen in der formal vielfach variierten einen Existenz wird der philosophisch so interessante und wertvolle Wirklichkeitszusammenhang begründet. Sondern über (wie der *Liber* differenziert) die Art und Weise zu sein, *per modum formae* (*prop.* XVII s. 148), also durch die ontologische Beschaffenheit der *entia*, die andererseits ihre – eigene! – Existenz, ihr Dasein, einem unmittelbaren Schöpfungsakt allein der *causa prima* verdanken, wird die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den verschiedenen ontologischen Stufen gewahrt. Eine perfekt gestufte Ähnlichkeitsbeziehung, die das Emanationssystem für eine kohärente Deutung und nachvollziehbare interpretative Entwicklung der Wirklichkeit so beeindruckend, so erhaltens- und nachah-

³⁴ Was aber mit dem Zusatz, die *causa prima* erschaffe alles *mediante intelligentia* (*prop.* VIII s. 87 u. ö.)? Unterläuft oder widerlegt diese Mediation denn nicht die Unmittelbarkeit der Gottbeziehung? Das Problem ist viel kommentiert worden. Ich verweise für eine kursorische Sichtung der damit verbundenen Fragen und Stellungnahmen auf die oben in Anm. 16 genannte Arbeit von D'Ancona Costa. Ein spezielles Problem stellt dabei vielleicht zusätzlich die Schwierigkeit dar, daß hier nicht an eine Mediation gedacht werden darf, wie sie der Logos Christus für den Vater wahrnimmt, etwa im Sinne des Johannesprologs. Es wäre in einem islamischen Text doch etwas zu sehr überraschend, und außerdem: Logos und Gott sind ja konsubstantial und ontologisch gleichrangig, *intelligentia* und *causa prima* nicht. Die Lösung scheint im *Liber* vielmehr in *prop.* VIII s. 80f. vorab angedeutet, wo die *intelligentia* als eine Art „Pool“ aller *formae* vorgestellt wird, die Gottes Schöpfung (die allein seine bleibt) als so oder so, in verschiedenen Formen, Arten und Weisen zu sein (welche die *intelligentia* alle umschließt, aber eben im Gegensatz zur *causa prima* als faßbar definiert), sozusagen „filtriert“.

menswert machen. Es ist tatsächlich eine, in Sweeneys Worten, korrigierend eingreifende „doctrine of creation“ in einem „otherwise rather rigid neoplatonism“, was hier geboten wird: Ein System von in ihrem Dasein nicht untereinander, sondern allein und unmittelbar von der *causa prima* abhängigen Entitäten, die aber alle in ihrer Art und Weise zu sein, ihrem Wesen nach betrachtet, durch (*mediante intelligentia* gesicherte [?]) Ähnlichkeitsbeziehungen in einem hierarchisch gegliederten und im Sinne des Schöpfers für die Geschöpfe aufs beste bestellten Ordnungszusammenhang stehen, den wir Wirklichkeit nennen.

Die ontologische Realdistinktion im *Liber de Causis* stellt sich somit als Ergebnis einer Emanation-Schöpfungs-Opposition dar, wie sie der Verfasser der Schrift offenbar im Hinblick auf seine Glaubensvorgaben einerseits, und auf seine philosophische Proklos-Vorlage andererseits, verspürte. Gleichzeitig darf die somit eingeführte ontologische Distinktion aber auch als Antwort des Verfassers auf das Problem gelten, wie die bewahrenswerten Elemente beider Interpretationsansätze für die Begründung der Gesamtwirklichkeit beibehalten werden können, ohne sich zu widersprechen oder sich gegenseitig zu eliminieren.

Die Frage bleibt, ob es wohl diese Unterscheidung im *Liber de Causis* war, die Thomas und den nachfolgenden Scholastikern die Anfangsidee für ihre Entwicklung der ontologischen Realdistinktion gab. Wenn ja, dann stünde eine der metaphysischen Hauptlehren mehrerer Jahrhunderte in tiefer Dankesschuld bei einem anonymen arabischen Prokloskompilator.³⁵

³⁵ Abschließend eine nur ganz kurze Stellungnahme dazu: Ein wichtiges Indiz dafür, daß hier der ideengebende Ort für die nachfolgende Tradition der „ontologischen Realdistinktion“ gefunden ist, dürfte vielleicht sein, daß diese so gut wie immer in thematischer Nähe zur *esse-tantum*-Bestimmung Gottes auftaucht; so, wie gesehen, noch bei Descartes (vgl. oben Anm. 31). Zu erinnern ist selbstverständlich auch an die lange Tradition der Zusammengehörigkeit von ontologischer Realdistinktion und *esse-tantum*-Theologie in der Auslegung von *Ex* 3, 14. Schließlich hat die *esse-tantum*-Lehre von Gott gegenüber der metaphysischen *compositio*-Theorie der Geschöpfe aber auch zusätzlich einen gewissen Erklärungswert für den Gegenentwurf, den Thomas in *De ente et essentia* gegenüber dem „universellen Hylemorphismus“ des Avicebra anstrebt: Dieser hatte nämlich Gott allein keiner Unterscheidbarkeit in Form und Materie unterworfen und Ihn somit von allem Geschöpflichen in der ontologischen Konstituierung als einzigartig abgetrennt; aus dem *Liber* konnte Thomas nun eine Lehre verwertend heranziehen, die das undifferenzierbare *esse tantum* Gottes beibehält, in den Geschöpfen aber eine andere ontologische Unterscheidung (nämlich *esse-essentia*) vornehmen kann, ohne etwa den geschaffenen Geistwesen irgendeine Materialität zusprechen zu müssen, wie das in seinen Augen für die These des Avicebra gegolten haben muß. – Das alles sind Hinweise, die dafür sprechen, daß die Lehre von der ontologischen Realdistinktion insgesamt stark von der *esse-tantum*-These für Gott abhängig ist, genauso, wie das im *Liber* der Fall ist. Bei den weiteren möglichen Kandidaten für das „Erfinderpapent“ einer Essenz-Existenz-Unterscheidung (also etwa Avicenna oder Alfarabi; vgl. z. B. L. M. *De Rijk*, *La philosophie au moyen âge*, Leiden 1985, 146) scheint dieser *esse-tantum*-Schlüssel zum Verständnis der scholastischen Realdistinktions-Diskussion dagegen zu fehlen.