

[ANONYMUS]

Liber de causis

Das Buch
von den Ursachen

Mit einer Einleitung
von

Rolf Schönberger

Übersetzung, Glossar,
Anmerkungen und Verzeichnisse
von

Andreas Schönfeld

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 553

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar
ISBN 3-7873-1639-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003. Alle Rechte, auch die des aus-
zugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und
Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Spei-
cherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und an-
dere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestat-
ten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Lü-
deritz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig.
Werdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-
ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Print-
ted in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Rolf Schönberger	VII
Zur Übersetzung. Von Andreas Schönfeld	XXXIII
Zur Texteinteilung	XL
Übersicht der Propositionen	XLVII

[Anonymus]

Liber de causis	2
Das Buch von den Ursachen	3
Anmerkungen	65
Abkürzungen und Siglen	127
Literaturhinweise	131
Vergleichstabellen	155
I. Proklos, Elementatio theologica – Liber de causis	155
II. Liber de causis – Elementatio theologica – Kommentare	158
III. Der ‚Liber de causis‘ im Werk Meister Eckharts	161
IV. Thomas von Aquin, In librum de Causis expositio	165
V. Albertus Magnus, De causis et processu universitatis a prima causa	168
Zeittafel	177
Glossar lateinisch-deutsch	183
Nummern der Hauptthesen	207

EINLEITUNG

Von Rolf Schönberger

Bemerkungen zu einem Grundtext der mittelalterlichen Metaphysik

I.

Die Geschichte der Philosophie kennt großartige, aber auch triviale Texte. Der vorliegende ist weder das eine noch das andere. Er ist jedoch reichlich merkwürdig – und dies in mehrfacher Hinsicht. Schon sein Titel war immer wieder Variationen unterworfen: *Liber Aristoteles de expositione bonitatis*, so nannte sein Übersetzer Gerhard von Cremona entsprechend seiner arabischen Vorlage das Buch; der erste, der es noch im auslaufenden 12. Jahrhundert zitierte, Alanus ab Insulis (†1203), der ein theologisches, dichterisches und polemisches Werk von großer Kraft hinterlassen hat, zitierte es als *Aphorismi de essentia summae bonitatis*; der Text heißt aber auch: *Liber de bono*. Durchgesetzt hat sich im 13. Jahrhundert schließlich: *Liber de causis*; eine hebräische Übersetzung betitelt es sinngemäß: „Buch der Blüthen der Göttlichkeit“¹.

In der Zeit, in der der *Liber de causis* (*Ldc*) die größte Beachtung gefunden hatte, in der Philosophie des Mittelalters, kannte man weder seine genaue Herkunft, aber, was noch schlimmer ist, man glaubte sie doch zu kennen – jedenfalls in der ersten Phase. Zunächst gelangte er als ein Text des Aristoteles in das Abendland und wird folgerich-

¹ Die pseudo-aristotelische Schrift ‚Ueber das reine Gute‘ bekannt unter dem Namen ‚Liber de causis‘. Freiburg i.Br. 1882. ND Frankfurt a.M. 1961, S. 134.

tig in den Manuskripten zusammen mit dessen Texten überliefert. Der Franziskanermagister Alexander von Hales und andere, etwa Autoren von Wissenschaftseinteilungen oder auch eine Quaestionensammlung für Examina-zwecke² zitieren ihn in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts unter dem Namen des Aristoteles. Man versuchte sich natürlich, eine genauere Vorstellung von der Zuordnung des Textes zu machen: Manche sprechen mit Bezug auf den *Ldc* von dem Traktat über die immateriellen Wesen, der in den überlieferten Büchern der Metaphysik fehlt,³ manche zählen es geradezu als das 14. Buch der Metaphysik⁴ – das heute als 11. Buch gezählte wurde erst 1270 übersetzt.

² M. Grabmann, *Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionsammlung der Pariser Artistensfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*; in: Ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II. München 1936, S. 183–199; hier S. 188.

³ Johannes von Daciens, von dessen Persönlichkeit bisher leider wenig bekannt ist (ein zum Modismus zu rechnender Magister artium in Paris um 1280), hat eine umfangliche und weit verbreitete Wissenschaftseinteilung als Einleitung in seine *Summa grammatica* geschrieben, in der es heißt: „Mehrere Bücher der Metaphysik haben wir nicht übersetzt vorliegen, obgleich es sie, wie es heißt, im Griechischen durchaus gibt – bis zu 22 Bücher. Gewisse pflegen das Buch der Ursachen hinzuzufügen, obwohl man behaupten kann, dass es sich von der Metaphysik unterscheidet, denn das Buch der Ursachen handelt von den immateriellen Substanzen, insofern eine einen Einfluss auf eine andere hat; daher hat das Werk auch diesen Titel. Die Bezeichnung der Ursache ist die Bezeichnung des Einflusses. Auf diese Weise werden die immateriellen Substanzen in der Metaphysik aber nicht betrachtet, wie dem Einsichtigen einleuchtet.“ *Diuisio scientie*; in: *Johannis Daci Opera*, ed. A. Otto. Hauniae 1954 (= CPLDMA; I/1), S. 1–44; hier S. 26.

⁴ So etwa Pseudo-Adam of Bocfield: ein entsprechender Textbeleg bei M. Grabmann, *Examinazwecke* [Anm. 2], S. 188, der allerdings noch Adam of Bocfield für den Autor hält. Zu diesem

Die Werke des Aristoteles waren bekanntlich zunächst Gegenstand höchst ambivalenter Reaktionen: Man hat einerseits das eminente Gewicht dieser Philosophie wahrgenommen, andererseits aber auch die Verträglichkeit und Integrationsfähigkeit in die christliche Tradition als höchst problematisch empfunden. Schon durch die arabische Vermittlung hatte aber der lateinische Westen einen Begriff von Aristotelismus, der ziemlich durchsetzt war mit konzeptionellen Strukturen, die dem Platonismus entstammen. Dadurch konnte der *Ldc* nicht von vorneherein als einer angesehen werden, der unmöglich Aristoteles zuzuschreiben war. Bemerkenswert ist hierbei immerhin aber auch, daß in der Geschichte der sog. „Aristoteles-Verbote“, d. h. die Vorschriften für deren akademische Benutzung in Paris, dieses Werk keine Rolle spielte.

Übersetzung ist jedoch nur die erste Form der Aneignung. Lesen heißt – anspruchsvoll verstanden – im mittelalterlichen Kontext: Vorlesungen halten. So wurde auch der *Ldc* zu einem Basistext der Lehre an der mittelalterlichen Artes-Fakultät und damit zum Gegenstand von Vorlesungen, die man auch publiziert hat. Am 19. März 1255 hat diese Fakultät ihr Studienprogramm festgelegt und dabei auch die Aufnahme der meisten aristotelischen Schriften beschlossen. Zugleich damit sind auch die für die jeweilige Lektüre der Schriften vorgesehenen Zeiträume fixiert worden: 7 Wochen sollte der *Ldc* Gegenstand des Unterrichts sein⁵ (zum Vergleich: Aristoteles, *De sensu et sensato*: 6 Wochen; *De somno et vigilia*: 5 Wochen; Costa ben Luca, *De differentia inter spiritum et animam*: 2 Wochen). Roger Bacon hat ihn bereits in den 1240er Jah-

Kommentar: C. D’Ancona Costa, „*Philosophus in libro De causis*“ [Anm. 6], S. 622ff.

⁵ H. Denifle/E. Chatelain (Hrsg.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I. Paris 1889, n. 246 (S. 277–279; hier S. 278); eine Übersicht über die Studienordnung bei J. Isaac, *Le Peri hermeias en occident de Boèce à saint Thomas. Histoire littéraire d’un traité d’Aristote*. Paris 1953, S. 82.

ren kommentiert – und andere sind diesem Beispiel gefolgt.⁶

Albertus Magnus hat in seiner späten Zeit ein Werk verfaßt, das in seinem ersten Teil eine Übersicht über die philosophische Theologie der drei großen Philosophietraditionen bietet, in seinem zweiten Teil eine ausgedehnte Paraphrasierung des *Ldc* unternimmt. Albert hat ebenfalls den *Ldc* für die Vollendung der aristotelischen Metaphysik gehalten. In seinem Kommentar stellt er aber neue Überlegungen an: „Wir werden also von den Alten übernehmen, was immer Gutes von ihnen gesagt worden ist, was vor uns ein gewisser Jude David aus den Aussprüchen des Aristoteles, des Avicenna, des Algazzali und des Alfarabi gesammelt hat. Dies hat er in der Form von Axiomen dasjenige geordnet und hierzu selbst einen Kommentar hinzugefügt, wie dies auch Euklid in der *Geometrie* gemacht zu haben scheint.“⁷

Hierzu ist mehreres zu bemerken: Dieser jüdische Autor hat sich nicht identifizieren lassen; zwar kennt man im Toledo des späten 12. Jahrhundert einen gewissen Avendauth („Sohn des David“), der vom Judentum zum Christentum konvertiert hat. Doch gibt es keinen Beweis, daß dieser mit dem *Ldc* irgendetwas zu tun gehabt hat. Andererseits rückt damit erstmals der Kontext in den Vordergrund, der für ihn wesentlich ist: der arabische Kulturreis. All das empfiehlt den Text in den Augen des Albert nicht in besonderer Weise, ebenso wenig ist es aber auch ein Anlaß, irgendwelche Vorbehalte zu wecken. Die innere Mannigfaltigkeit der Gedanken versucht Albert an dieser Stelle zu Beginn

⁶ Die kurSORISCHE ÜBERSICHT Bietet C. D'ANCONA COSTA, *Philosophus in libro De causis*. La recezione del 'Liber de Causis' come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, dello ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld; in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 3,2. Paris u. a. 1992, S. 611–649 (frz. in: Dies., *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris 1995, S. 195–128).

⁷ *De causis et proc. univ.*, lib. 2, tr. 1, c. 1 (ed. Col. XVII/2, 59,9–15).

seines Kommentars verschiedenen Quellen zuzuordnen; im einzelnen wird dies jedoch in der Durchführung der Kommentierung nicht weiter konkretisiert.

Inzwischen war aber auch noch eine weitere Theorie in Umlauf gekommen: Die Abhebung von Axiom einerseits und Beweis andererseits hat zu der Überlegung geführt, ob beide Teile nicht jeweils einen anderen Ursprung haben. Manche haben erwogen, die Axiome Aristoteles zuzuschreiben, die Beweise hingegen einem anderen, und zwar einem arabischen Autor.⁸ Schließlich hat Aegidius Romanus in seinem Kommentar von etwa 1289–91⁹, obgleich er

⁸ Der frühe Albert tut dies ebenfalls: Belege bei H.-D. Saffrey, *Introduction*, S. XXII, Anm. 1; auch der frühe Thomas verwendet in diesem Zusammenhang (wenn er Averroes meint ohnehin) den Begriff „commentator“ im Hinblick auf die Beweispassagen. Im Explicit von Roger Bacons Kommentar heißt es (ed. Steele, 187,11): „Explicit liber de causis ab Alpharabio expositus.“ Diese Redeweise hat sich lange erhalten; als Beleg diene eine Passage aus dem Relationstraktat des Johannes Buridan: Johannes Buridan, *Tractatus de relationibus*, c. 2 (München, Staatsbibliothek, Clm 18.789, f. 189v): „Et auctor De causis in sua prima propositione minorem determinat inducendo. Nam qualitas est immediatum fundamentum similitudinis et est etiam principalissimum fundamentum, tamen ipsius et non substantia, quia tunc magis es- set identitas quam similitudo. Et si dicatur quod non, quia immediatum fundamentum identitatis debet esse substantia: Modo immediatum fundamentum similitudinis est qualitas licet remotum sit substantia. Ideo similitudo non est identitas. Hoc intendit ille magister removere, quia effectus plus trahit entitatem suam a causa principalissima et remota quam a causa immediata, ut dictum est per Aristotelem secundo Metaphysicae et idem Physicae et etiam patet per au(c)torem De causis. Ergo si substantia esset per se fundamentum remotum similitudinis, ipsa non esset proprie similitudo sed magis identitas, licet qualitas esset fundamentum propinquum; ergo principale fundamentum similitudinis est qualitas; et ita dicit ille magister esse de aequalitate respectu qualitatis et de singulis relationibus aliis.“

⁹ S. Donati, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Ro-*

den grundlegenden Befund des Thomas von Aquin kannte, nochmals die These von der Autorschaft Alfarabis angeführt.¹⁰

Die eigentliche Epochenschwelle in der Deutungsgeschichte markiert der Kommentar des Thomas von Aquin, den er am Ende seines zweiten Lehraufenthaltes an der Universität Paris (1272) verfaßt hat.¹¹ Dies ergibt sich allerdings nicht aus dem puren Faktum, daß er die wirkliche Quelle dieses Werkes zu identifizieren imstande war. Am 18. Mai 1268 hatte Wilhelm von Moerbeke in Viterbo, wo er das Amt des päpstlichen Kaplans und spätestens seit 1271 auch das des päpstlichen Pönitentiars an der Kurie innehatte, seine Übersetzung der *Elementatio* des Proklos abgeschlossen.¹² Erst jetzt war in einer Kultur, in der

mano; in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2,1. Paris u. a. 1990, S. 1–111; hier S. 65–69.

¹⁰ *Super librum de Causis*, Venedig 1550 (= ND Frankfurt a.M. 1968), prooem., M: „Die Wirkursache ‹dieses Buches› ist jedoch unbekannt, doch glauben viele, dass Alfarabi diese gewesen sei. Es wird nämlich behauptet, dass es dieses Buch bei den Griechen nicht gegeben habe, sondern aus dem Arabischen übersetzt worden sei. Daher glaubt man, dass ein Araber Autor dieses Buches gewesen sei. Im Griechischen liegen Lehrsätze des Proklos vor, von dem diese ‹hier vorliegenden› Lehrsätze herstammen und übernommen worden sind. Daher ist es denjenigen, die sich aussinnen, klar: Dieses ‹vorliegende› Buch stammt von jenem.“

¹¹ Vgl. *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*, par H.-D. Saffrey. Fribourg, Louvain 1954 (= *Textus Philosophici Friburgenses*; 4/5); zit. als „In Ldc.“; s. auch Literaturhinweise im Anhang.

¹² Vgl. W. Vanhamel, *Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke*; in: J. Brams/W. Vanhamel (Hrsg.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort (1286)*. Leuven 1989, S. 301–383. In Viterbo hatte Wilhelm 1267 den *De anima*-Kommentar des Themistius übersetzt, im September 1268 die Übersetzung des großen *Peri hermeneias*-Kommentar von Ammonius und im Dezember desselben Jahres den Kommentar des Johannes Philoponus zu *De anima* III, c. 4–8 (S. 310f.). Die drei Opuscula des Proklos hat Wilhelm in Korinth Anfang 1280 über

Kenntnisse der griechischen Sprache eine große Seltenheit waren, diese historische Erkenntnis möglich.¹³ Viel wichtiger ist demgegenüber nämlich die Konsequenz, die Thomas daraus gezogen hat: Man kann jetzt den *Ldc* vor dem Hintergrund seiner Quelle interpretieren und das heißt herausarbeiten, worin und womöglich aus welchen Motiven sich der *Ldc* vom proklischen Text unterscheidet. Genau dies versucht Thomas von Aquin.

Erst eine Detailanalyse könnte zeigen, daß Thomas dem Text nicht nur einen spezifischen und nicht wie Albert einen bloß allgemeinen Kontrast zu geben vermag. Er betrachtet den Text unter zwei Gesichtspunkten: Inhaltlich sieht er in ihm eine wesentliche Korrektur gegenüber dem Platonismus eines Proklos, eine Bewegung hin zu einem in das Selbstverständnis des Christentums integrierbaren Platonismus, der ja auch schon in Augustinus und Dionysius – dieser hat in anderer, aber von Thomas noch nicht geahnten Weise Proklos rezipiert¹⁴ – eine eindrucksvolle Gestalt gewonnen hat. In formaler Hinsicht hingegen zeigt sich Thomas mit dem zu kommentierenden Text immer wieder

tragen; die Übersetzung von dessen *Parmenides-Kommentar* ist in den Handschriften nicht näher eingegrenzt, man rechnet sie aber der letzten Lebensphase zu (S. 359).

¹³ In der älteren Literatur begegnet man zwei Fehlinformationen: Erstens war Thomas zu dieser Zeit nicht in Viterbo, sondern in Santa Sabina in Rom; von dort aus ging er ein zweites Mal nach Paris auf einen der Theologielehrstühle. Zum anderen war Wilhelm von Moerbeke, wie Gauthier überzeugend gezeigt hat, nicht die Übersetzungsagentur des Thomas von Aquin. Es gibt nämlich Beispiele, wo Thomas dessen inzwischen vorliegende Übersetzungen gar nicht benutzt hat – er hat sie also offenbar gar nicht gekannt. Dies wäre eine schlichte Absurdität, wenn Wilhelm diese Übersetzungen „für Thomas“ gemacht hätte. Letzteres ist allerdings eine ziemlich hartnäckige Legende.

¹⁴ Vgl. W. Beierwaltes, *Dionysios Areopagites – Ein christlicher Philosoph?*; in: Ders., *Platonismus im Christentum*. Frankfurt a. M. 1998 (= Philosophische Abhandlungen), S. 44–84; bes. S. 48.

unzufrieden: Die Argumentation sei bei Proklos vielfach vollständiger und differenzierter.¹⁵

Im Vorwort zu seinem Kommentar skizziert Thomas zunächst die Stellung der Metaphysik im Ganzen des menschlichen Erkennens, und zwar hinsichtlich seiner Verfaßtheit und seiner „Endabsicht“. Dann kommt er – nicht ohne sichtliche Freude über den erreichten Erkenntnisfortschritt – auf den zu kommentierenden Text zu sprechen: „Es findet sich also einiges über die ersten Prinzipien Verfaßtes, von einander durch die verschiedenen Grundsätze getrennt, die gleichsam getrennt einige Wahrheiten betrachten. Auch im Griechischen findet sich ein in dieser Weise vorgetragenes Buch des Platonikers Proklos, das 211 Grundsätze enthält und ‚Elementatio theologica‘ betitelt ist; im Arabischen findet sich hingegen dieses Buch, das bei den Lateinern den Titel trägt ‚Über die Ursachen‘, von dem feststeht, daß es aus dem Arabischen übersetzt worden ist und im Griechischen überhaupt nicht vorliegt. Daraus scheint es ein Auszug aus dem vorgenannten Buch des Proklos, das von einem der arabischen Philosophen angefertigt worden ist; dies insbesondere deshalb, weil alles, was in diesem Buch enthalten ist, weitaus vollständiger und ausgebreiteter in jenem enthalten ist.“¹⁶

In der Kommentierung dieses Textes war die Interpretation des Thomas von Aquin „eine kopernikanische Wende“, so hat Alain de Libera geurteilt.¹⁷ Selbst in Bezug auf die historischen Gegebenheiten hat Otto Bardenhewer 1882 geschrieben: „In der That, wesentlich mehr, als Thomas hier sagt, läßt sich auch heute über den Ursprung unseres Buches noch nicht sagen.“¹⁸ Die inhaltliche Einschätzung

¹⁵ Dies zu zeigen möchte ich einer eigenen Untersuchung vorbehalten.

¹⁶ Thomas von Aquin, *In Ldc.*, prooem. (ed. Saffrey, 3,1–10).

¹⁷ Albert le Grand et Thomas d’Aquin interprète du ‚Liber de causis‘; in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), S. 347–378; hier S. 347.

¹⁸ *Die pseudo-aristotelische Schrift* [Anm. 1], S. 12.

zung des Thomas, der Text habe einen Kernpunkt des Platonismus, nämlich die Pluralität immaterieller Substanzen, zugunsten der Einheit des ersten Prinzips korrigiert, wird auch in der modernen Forschungsliteratur durchaus bestätigt.¹⁹

II.

Die literargeschichtlichen Fakten haben sich inzwischen doch vermehren lassen. Die wichtigsten seien in aller Kürze festgehalten:

Schon Thomas von Aquin hat die einzelnen Bezüge auf die *Elementatio theologica* des Proklos identifiziert. Wenn man daneben auch die literargeschichtlichen Zusammenhänge zu klassifizieren hat, tut man sich nicht ganz leicht: Der *Ldc* ist keine Zusammenfassung des Proklos-Textes, aber auch kein Ausschnitt daraus – es ist nicht das ganze Buch herangezogen.²⁰ Es ist eine Form der Adaption. Proklos hat selbst in einem ontologischen Sinne das Prinzip der Rezeption formuliert: „Alle Dinge sind in allen Dingen, jedoch in jeglichem gemäß dessen Wesensnatur.“²¹ Diesen Gedanken haben sowohl Boethius²² als auch der *Ldc* selbst übernommen.²³ Er gilt in einer geistesgeschicht-

¹⁹ H.-D. Saffrey, *Introduction* [Anm. 11], XXX; W. Beierwaltes, *Der Kommentar zum „Liber de causis“ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*; in: *Philosophische Rundschau* 11 (1963), S. 192–215; hier S. 194.

²⁰ Vgl. W. Beierwaltes, *Der Kommentar zum „Liber de causis“* [Anm. 16], S. 199; H.-D. Saffey, *Introduction* [Anm. 11], XXVI: „A tout le moins, il est clair que le Liber n'est pas une traduction ou un démarquage pur et simple du texte de Proclus.“

²¹ *Elem. theol.*, prop. 103 (ed. Dodds, 92).

²² Boethius, *De consol. philos.*, V, pr. 4: „Omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem“ (ed. Weinberger, 117,25–26).

²³ *Ldc*, prop. XI (XII), n. 103: „Alle ersten (Wesenheiten) sind in den anderen auf eine Weise, durch die es möglich ist, daß das eine von ihnen in dem anderen ist.“

lichen Hinsicht aber auch für den letzteren selbst. Die Grundvoraussetzung einer monotheistischen Religion bestimmt das, was von dem Neuplatoniker Proklos adaptiert wird und wie dies geschieht.

Ein griechischer oder syrischer Ursprung des Buches gilt als völlig ausgeschlossen. Der Text ist zweifellos ursprünglich arabisch. Er stammt jedoch nicht aus der Zeit, aus der auch der älteste arabische Textzeuge stammt, nämlich aus dem Ende des 12. Jahrhunderts. Er wird heute von den *De causis*-Spezialisten – R. C. Taylor, C. D’Ancona Costa – in das Bagdad des 9. Jahrhunderts verlegt.²⁴ Kritiker dieser These wie etwa A. Pattin haben jedoch auf den seltsamen Umstand verwiesen, daß keiner der großen Denker des arabischen Kulturkreises davon Notiz genommen zu haben scheint.²⁵ Inzwischen haben sich drei arabische Manuskripte finden lassen, denen nahezu 240 lateinische gegenüberstehen.

Umso größer ist aber der Einfluß, den der *Ldc* im lateinischen Westen gewonnen hat. (Hebräische Übersetzungen gibt es mehrere, zum Teil aus dem Arabischen, zum Teil aber auch aus dem Lateinischen!) Als Übersetzer gilt

²⁴ A. Fidora und A. Niederberger sprechen in ihrer Einführung *Von Bagdad nach Toledo. Zur Geschichte des Textes und seiner Edition* (Mainz 2001), S. 21, zwar von einer „hinreichenden Evidenz“, obgleich dies „bisher nicht abschließend nachgewiesen werden konnte.“ (zur ihrer Übersetzung des *Ldc* s. Vorwort, S. XXXV, Anm. 8 u. das Literaturverzeichnis) – Es erscheint doch einigermaßen erstaunlich, wie nahe Bardenhewer dieser Einordnung schon gekommen ist, *Die pseudo-aristotelische Schrift* [Anm.1], S. 52: „Wo werden wir die Heimath unseres Verfassers oder den Ausgangsort unseres Buches finden? Irgendwelche Anhaltspunkte zur Bestimmung desselben liegen nicht vor. Am richtigsten dürfte es sein sein, nach Bagdad oder nach Bassra, welches im zehnten Jahrhunderte den Hauptsitz des philosophischen Vereins der ‚lauteren Brüder und treuen Intimen‘ bildete.“

²⁵ A. Pattin, *Autour du Liber de causis. Quelques réflexions sur la récente littérature*; in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994), S. 355–388.

Gerhard von Cremona, den das Interesse an Ptolemaios nach Toledo getrieben hatte. Dort wurde er zu einem der fruchtbarsten Übersetzer des 12. Jahrhunderts. Anders als das Übersetzerteam Domingo Gonzales (Gundisalvi; Dominicus Gundissalinus) und Avendauth, die Wort für Wort zunächst aus dem Arabischen in das Katalanische und erst von diesem ins Lateinische übertragen haben, hat Gerhard direkt aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Allerdings hat er nicht nur einige arabische Ausdrücke stehen gelassen – wenn auch zusammen mit einem lateinischen Synonym. Auch eine Reihe von Arabismen ist stehen geblieben. Dies hat der Übersetzung viele kritische Stimmen eingebracht.²⁶ All dies ist aber zugleich ein Zeichen dafür, daß der Text einen arabischen Ursprung hat, auch wenn die ältesten arabischen Textzeugen jünger sind als die ältesten lateinischen. Natürlich bleibt es dann noch einer mikroskopischen Analyse vorbehalten zu untersuchen, wie zuverlässig und sinnvoll der dem Übersetzer vorliegende arabische Text selbst war. Durch dessen Defizienzen kann er ebenfalls zu Mißdeutungen verführt worden sein. Aufs Ganze muß man aber in Rechnung stellen, daß die mittelalterlichen Autoren, deren philosophische Klassiker mit der Ausnahme von Boethius immer übersetzte Texte waren, von eben diesen Übersetzungen nicht besonders verwöhnt worden sind.

Da der Text von Gerhard von Cremona übertragen wurde, kommt diejenige Zeitspanne in Frage, während der er in Toledo als Übersetzer tätig war: zwischen 1167 und 1187.²⁷ In diesem Jahr ist er dort im Alter von 73 Jahren gestorben.

²⁶ O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift* [Anm. 1], S. 192: „[...] daß die Arbeit Gerhard's von Cremona eher als eine ängstliche Nachbildung, denn als eine Ueersetzung des arabischen Textes zu bezeichnen ist. Dem Sprachgeiste und der Grammatik des Lateinischen hat Gerhard nicht die mindeste Rechnung getragen; im treuesten und engsten Anschlusse an seine Vorlage hat er Wort für Wort latinisiert.“

²⁷ R. Lemay situiert Gerhard schon ab 1144 in Toledo: *Transla-*

Durch die Frühdatierung rückt der Text in einen Zusammenhang einer speziellen Form der Aneignung innerhalb der arabischen Kultur, in der das transformatorische und adaptierende Interesse ganz im Vordergrund steht. Auf diese Weise wurde etwa auch Plotin angeeignet: Auszüge aus seine *Enneaden* wurden zu einer *Theologie des Aristoteles*. Der Name Plotins selbst blieb in diesem Kontext völlig im Dunkeln.²⁸ Im *Ldc* hat aber auch Plotin seine Spuren hinterlassen.

III.

Die moderne Beurteilung des *Ldc* ist zwiespältig. Otto Barthenhewer, der einen ersten und sofort einen sehr großen Schritt in der Forschungsgeschichte getan hat, hat den *Ldc* als einen Versuch beurteilt, „den wesentlichsten Inhalt jenes Lehrbuches der Elemente der Metaphysik in compendiarischer Weise zusammenzufassen“. Mit welchen Erfolg? „Dieser Versuch aber muß, auch bei wohlwollender Beurtheilung, als recht schülerhaft ausgefallen bezeichnet werden. Mehr noch! An und für sich, d. h. abgesehen von dem Interesse, welches seine Geschichte ihm verleiht, würde das Buch *de causis* es nicht verdienen, dem Staube der Handschriften entrissen zu werden.“²⁹

Lohnt es sich also, sich mit einem Text zu beschäftigen, der inzwischen nur noch von historischem Interesse zu sein scheint? Ein solches historisches Interesse betrifft nicht nur die Umstände seiner Entstehung, sondern viel-

tors of the Twelfth Century: Literary Issues Raised and Impact Created; in: *Dictionary of Literary Biography*, vol. 115: *Medieval Philosophers*, ed. J. Hackett. Detroit 1992, S. 367–380; hier S. 374; ähnlich Th. Ricklin, *Die ‚Physica‘ und der ‚Liber de causis‘ im 12. Jahrhundert*. Freiburg/Schweiz 1995 (= Dokimion; 17), S. 76, Anm. 27.

²⁸ Weitere Beispiele bei C. D’Ancona Costa, *Introduzione*; in: *Tommaso d’Aquino Commento al ‚Libro delle cause‘*. Milano 1986, S. 39–47.

²⁹ *Die pseudo-aristotelische Schrift* [Anm. 1], S. 13.

leicht sogar noch mehr seine Quellen und die verwickelte und wandlungsreiche Geschichte seiner Rezeption. Selbst wenn man den *Ldc* als Ausdruck für den interkulturellen Dialog zwischen arabischer Kultur und lateinischer Tradition, als Ausdruck für die Vielfältigkeit des Neuplatonismus, als Ausdruck für die Verschmelzung verschiedener Traditionen etc. liest – immer ist dies eine Perspektive, die nicht die des Mittelalters ist. Wenn das Mittelalter einen Text als „Ausdruck von ...“ interpretiert, dann nur als Ausdruck von Gedanken.

Was über die rein historischen Fakten hinaus zu erkunden ist, sind also Fragen wie die folgenden: Was kann man sich durch das Verstehen des Buches verständlich machen? Was glaubten die mittelalterlichen Autoren mit Hilfe dieses Buches zu verstehen? Was macht also den *Ldc* für das Denken des Mittelalters eigentlich attraktiv?

Eine Antwort lässt sich sofort ausschließen: Die vermeintliche Autorschaft des Aristoteles hat ihm nicht das Ansehen verschafft, das er genießen konnte; die unterstellte Autorschaft eines Paulus-Jüngers mag dem *Corpus areopagiticum* wesentlich zugute gekommen sein. Beim *Ldc* aber waren, wie eingangs gezeigt, bereits vor der Mitte des 13. Jahrhunderts zusätzliche Spekulationen über Autorschaft und Herkunft in Gang gekommen. Gerade dieser Text ist nicht nur ein Musterbeispiel für die abgründigen Kontingenzen der Rezeptionsgeschichte; er zeigt auch, wie plump die Rede von der Autoritätsgläubigkeit des Mittelalters ist. Albertus Magnus bringt zu Anfang seines Kommentars zu *Peri hermeneias* die Überschätzung der Autorfrage mit dem Feuereifer in Verbindung, mit welchem die Pythagoreer Aussprüche bejaht haben, wenn sie nur von Pythagoras stammten: *ipse dixit*.³⁰

³⁰ Albertus Magnus, *Peri herm.* I,1,1 (ed. Borgnet I, 375A–376B): „Was sie aber im Hinblick auf den Autor untersuchen, ist überflüssig und ist auch niemals von einem Philosophen untersucht worden – außer in den Schulen des Pythagoras; denn in diesen Schulen ist immer nur das akzeptiert worden, was Pythagoras

ZUR ÜBERSETZUNG

Von Andreas Schönenfeld

Der Übersetzung liegt die Edition des lat. Textes von A. Pattin, *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes* (1966) zugrunde, der für unsere zweisprachige Ausgabe unverändert übernommen wurde.¹ Dieser Text, der auf einer vollständigen Kollation von 10 Hss. und Konsultation von 82 weiteren MSS. sowie der arab. Hs. *Leiden* beruht,² konnte von R.C. Taylor (1989) unter Berücksichtigung einer größeren Anzahl von lat. Hss. – insbesondere des von Pattin wenig benutzten Ms. *Aosta, Seminario Maggiore Ai D 20* (Sigle ω im kritischen Apparat Pattins) – und zwei weiteren arab. Hss. aus *Istanbul* und *Ankara* verbessert werden.³ Da keine Neuedition beabsichtigt und die Edition Pattins noch gebräuchlich ist, übersetzen wir seine Textausgabe ohne einzelne Nachbes-

¹ Uitgave van ‚Tijdschrift voor Filosofie‘ Leuven, Sonderausgabe o.J. Der Text entspricht der Ausgabe Pattins in der *Tijdschrift voor Filosofie*; Bd. 28 (1966), S. 90–203. Die vollständigen Literaturangaben finden sich in der Auswahlbibliographie im Anhang.

² Vgl. R.C. Taylor, *A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-Khair (Liber de causis)*; in: P. Morewedge (Hrsg.), *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany 1992, S. 11–40; hier S. 13 u. Ders., *Remarks* [Anm. 3], S. 82–83. Es sind bisher nur drei arab. Hss. bekannt, obwohl der *Ldc* nicht selten von arab. Philosophen des 9. bis 13. Jh. zitiert wird. Zu Pattins Einschätzung der jüngeren MSS. *Ankara* und *Istanbul* vgl. Ders., *Autour du Liber de causis*, S. 370–371.

³ Vgl. R.C. Taylor, *Remarks on the Latin Text and the Translation of the Kalam fi Mahd Al-Khair/Liber de causis*; in: *Bulletin de philosophie médiévale* 31 (1989), S. 75–102. A. Pattin hat in *Autour du Liber de causis*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 (1994), S. 354–388, zu Taylors Korrekturen Stellung genom-

serungen.⁴ Stattdessen verweisen wir im Anmerkungsteil auf Taylors Korrekturvorschläge, die auch bei der engl. Übersetzung der *Expositio super librum de Causis* des Thomas von Aquin berücksichtigt wurden.⁵

Die lange Zeit einzige dt. Übersetzung – allerdings des arab. Textes – stammt von O. Bardenhewer und erschien 1882 unter dem Titel *Die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute“ bekannt unter dem Namen „Liber de causis“*.⁶ Diese Ausgabe enthält den arab. Text nach *Codex Golinus* 209 und zusätzlich eine Edition des lat. Textes, die aber nur auf zwei Münchner Hss. beruht. Dieser Übersetzung – und auch der von G.C. Anawati (frz.) – liegt nur die arab. Hs. Leiden, *Bibliothek der Rijksuniversiteit, Or. 209* (vormals *Golinus*) aus dem 12. Jh. zugrunde, die nach R.C. Taylor als weniger zuverlässig einzustufen ist wie die beiden arab. MSS. *Ankara* und *Istanbul*.⁷

Eine neue dt. Übersetzung ist daher im Interesse der Quellenerschließung wünschenswert, zumal in erster Linie

men; s. vor allem a.a.O., p. 370ff. Insgesamt sind bis heute über 235 lat. Hss. und 27 Kommentare vor 1500 bekannt.

⁴ Unsere Übersetzung ist daher im Sinne Taylors als „interim text“ bzw. „Studentext“ zu verstehen. Taylor hat eine eigene lat. Edition des *Ldc* in Aussicht gestellt; vgl. Ders., *Remarks* [Anm. 3], S. 76 Anm. 10 u. 84.

⁵ Vgl. *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Book of Causes, translated and annotated by V.A. Guagliardo, C.R. Hess, R.C. Taylor*. Washington 1996, XXXIII–XXXV. Dieser Übersetzung liegt der korrigierte *Ldc*-Text der Edition des Thomas-Kommentars von H.-D. Saffrey (1954) zugrunde. F. Fauser hat für seine Edition des Albert-Kommentars, *De causis et processu universitatis a prima causa*, den *Ldc*-Text Pattins zusammen mit den Korrekturen Taylors übernommen; vgl. *Prolegomena*, VI, 51ff. (ed. Col. XVII, II).

⁶ Im Auftrage der Görresgesellschaft bearbeitet von Otto Bardenhewer. Freiburg i.Br. 1882. ND Frankfurt a.M. 1961. Die Ausgabe enthält eine umfangreiche Einleitung und überlieferungsgeschichtliche Hinweise.

⁷ Vgl. Bardenhewer [Anm. 6], S. 159; H.-D. Saffrey, *Der gegenwärtige Stand der Forschung zum „Liber de causis“ als einer Quelle*

die lat. Fassung des *Ldc* dem Mittelalter neuplatonisches Denken in genuiner und veränderter Form vermittelt und bedeutende scholastische Kommentatoren gefunden hat. Darüber hinaus gehört der (kommentierte) *Ldc* zu den Quellentexten der spätmittelalterlichen Mystik, was sich beispielsweise in seiner häufigen Zitation bei Meister Eckhart bekundet. Den lat. Text (ed. Pattin), unter Berücksichtigung der Korrekturen von Taylor, haben jüngst erstmalig A. Fidora und A. Niederberger ins Deutsche übersetzt: *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter* (2001). Diese Ausgabe enthält den lat. Text, einen Kurzkommentar zu den 32 Lehrsätzen und einem philosophiegeschichtlichen Abriß zur Wirkungsgeschichte des *Ldc*.⁸

Ihr eine zweite dt. Übersetzung an die Seite zu stellen, kann dem Quellenstudium nur zum Vorteil dienen, zumal die vorliegende Ausgabe darauf ausgerichtet wurde, die Erforschung seiner Kommentierung durch Albertus Magnus bzw. Thomas von Aquin und seine Rezeption im Werk Meister Eckharts durch entsprechende Anmerkungen und Verzeichnisse zu erleichtern.⁹ Unsere Übersetzung strebt die Mitte zwischen Wörtlichkeit und Lesbarkeit an, um ein-

der Metaphysik des Mittelalters; in: W. Beierwaltes (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt 1969 (= Wege der Forschung; Bd. 197), S. 462–483; hier S. 462–463 u. Anm. 2–3.

⁸ Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de causis*. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann. Mainz 2001 (= excerpta classica; XX); Erläuterungen: *Von Bagdad nach Toledo. Zur Geschichte des Textes und seiner Edition* (S. 15–28); *Kurzkommentar* (S. 151–204); *Von Toledo nach Paris. Der „Liber de causis“ und seine Rezeptionsgeschichte im 12. und 13. Jahrhundert* (S. 205–247).

⁹ Leider verzichtet ihre Ausgabe auf die zitierbare Nummerierung (n. 1–219) der einzelnen Sätze des *Ldc*, wie sie Pattin für seine Textgestaltung aus der Edition des *Thomas-Kommentars* von C. Pera [Anm. 11] übernommen hat. Ein Hauptunterschied zu unserer Übersetzung liegt darin, daß der zentrale Begriff „essentia“

erseits das sperrige Latein des *Ldc* nicht einzuebnen und andererseits einen Text zu bieten, welcher der dt. Sprache gerecht wird. An wichtigen Stellen weisen wir zum besseren Verständnis auf alternative Übersetzungen hin; diese werden mit dem Kurztiteln „Bardenhewer“ (dt.), „Guagliardo“ (engl.), „Magnard“ (frz.), „Fidora“ (dt.) oder „D’Ancona Costa“ (ital.) zitiert.¹⁰

Es wurde versucht ein lat. Wort möglichst konstant mit einem dt. Begriff wiederzugeben. Falls verschiedene Übersetzungen desselben Wortes vorkommen, sind diese jeweils im Glossar angegeben, das alle lat. Fachbegriffe und ihre signifikanten Belegstellen sammelt. Ferner verfügt die Edition von H. Boese (1987), *Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Moerbecca*, über ein umfangreiches lat.-griech./griech.-lat. Wortverzeichnis, das einen Vergleich der Sprache des *Ldc* mit der Terminologie des Proklos ermöglicht.

Die Übersichtstafeln im Anhang schlüsseln die Komposition des *Ldc* aus der *Elementatio theologica* bzw. Nennung der Propositionen im Kommentar des Thomas auf und geben zu den Lehrsätzen die entsprechenden Kapitel des Albert-Kommentars an.¹¹ Außerdem wird exemplarisch die Zitation des *Ldc* im Werk Meister Eckharts belegt, um dessen theoretische Valenz für die Mystik des deutschen Predigerordens zu dokumentieren.¹² Zwei zusätzliche Schemata (*divisio textus*) schlüsseln die Gliederung der Kom-

(*Wesen*) durchgehend – ebenso wie „esse“ – mit dem dt. Wort „Sein“ wiedergegeben wird; vgl. etwa prop. XII (XIII), n. 109/114 (a.a.O., p. 81).

¹⁰ Titelangaben und Hinweise im Literaturverzeichnis.

¹¹ Ausführlichere Tabellen zum Aufbau des *Ldc* und dessen Kommentierung bzw. Zitation bei Thomas enthält die Ausgabe *S. Thomae Aquinatis in Librum de Causis Expositio. Cura et studio C. Pera cum introductione historica P. Caramello et praeludio doctrinali C. Mazzantini*. Turin: Marietti 1955.

¹² Vgl. K. Ruh, *Der „Liber de causis“*; in: Ders., *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. III. München 1996, S. 19–32.

mentare von Albertus Magnus und Thomas von Aquin auf.

Die Auswahlbibliographie zum *Ldc* berücksichtigt Veröffentlichungen bis 2001 und vor allem solche Forschungsliteratur, welche die Beziehungen zu scholastischen Autoren untersucht. Ein ausführlicheres Literaturverzeichnis, insbesondere zum Verhältnis des *Ldc* zur arabischen und neuplatonischen Philosophie, bietet C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, S. 259–286. Weiterführende Literatur zur Rezeption des *Ldc* bei Thomas von Aquin findet man in V.A. Gualgiardo u. a., *Commentary on the Book of Causes*, Washington 1996, S. 179–193, und C. D'Ancona Costa, *Commento al „Libro delle Cause“*, Milano 1986, S. 123–162.

Der *Ldc* besteht je nach Zählweise aus 31 oder 32 Propositionen (prop.). Diese Differenz kommt dadurch zustande, daß die lat. Textüberlieferung die prop. IV in zwei Lehrsätze aufteilt, also in prop. IV und (V). Dagegen umfaßt die prop. IV in der arab. Tradition auch den Lehrsatz (V) der lat. Zählung.¹³ Die Teilung in den lat. Hss. fällt in die Mitte des arab. Textes. Wir folgen in unserer Zitation der Überlieferung mit 32 Lehrsätzen und geben ab prop. IV jeweils nur die höhere römische Ziffer ohne Klammer an, also etwa V, VI usw. Die Texteinteilung in 219 Abschnitte beruht auf der Nummerierung in der Marietti-Ausgabe des Thomas-Kommentars, die Pattin für seine Edition übernommen hat.

Jede Proposition des *Ldc* besteht eigentlich aus zwei Teilen: an erster Stelle wird die Hauptthese angeführt (prop. I, n. 1), und in den folgenden Abschnitten wird dieser Lehrsatz weiter erläutert bzw. begründet (n. 2 ff.).¹⁴ Dementsprechend unterscheidet etwa Meister Eckhart in sei-

¹³ Bardenhewer folgt in seiner Übersetzung und Edition des unübersetzten lat. Textes der arab. Zählweise; so entspricht z. B. prop. (V) oder (VI) dem § 4 bzw. 5 bei Bardenhewer [Anm. 6].

¹⁴ Im Vergleich mit der *Elem. theol.* ist die Trennung zwischen der die Proposition eröffnenden Hauptthese und der anschließenden

nem *Johannes-Kommentar* zwischen „propositio“ – der Haupthese –, „in commento“ – ihrer Erläuterung im *Ldc* – und dem „Commentator“ des ganzen Traktats, also Thomas von Aquin oder Albertus Magnus.¹⁵

In der Ausgabe Pattins sind die Klammern im Hinblick auf den Text des arab. Ms. *Leiden* zu lesen. Die eckigen Klammern „[]“ kennzeichnen einzelne Hinzufügungen der lat. Textüberlieferung (= lat. Text ist in der arab. Hs. nicht überliefert) und die spitzen Klammern „⟨...⟩“ Ausschreibungen (= arab. Text wird den lat. Hss. nicht wiedergegeben).¹⁶ Die runden Klammern „()“ markieren verdeutlichende Einfügungen in unserer dt. Übersetzung. Der lat. bzw. dt. Text in „Kursive“ kennzeichnet einzelne Textstellen, die besondere textkritische Probleme aufwerfen. Im Anmerkungsteil finden sich dazu die entsprechenden Erläuterungen. Die Sigle „Ta (nn.)“ bezieht sich jeweils auf einen der 75 Korrekturvorschläge Taylors.¹⁷

Zur allgemeinen Orientierung über die Herkunft der Propositionen werden in der „Übersicht der Propositionen“ die Parallelstellen aus der *Elem. theol.* genannt, wobei die nachstehenden Ziffern in Klammern „(1)“ usw. die korrespondierenden Abschnitte im *Ldc* angeben. Detaillierte Stellenangaben hinsichtlich der *Elem. theol.* und Identifizierung ihrer Lehrsätze durch Thomas sowie anderer Quellen bieten die Fußnoten von V.A. Guagliardo bzw. C. D’Ancona Costa in deren Übersetzungen des Thomas-Kommentars.

den Erläuterung im *Ldc* sachlich nicht so eindeutig, wie es der Aufbau vieler, insbesondere älterer lat. Hss. nahe zu legen scheint. Dagegen zeigt das bedeutende lat. *Aosta-Manuskript* keinerlei Ansatz zu solcher Unterscheidung; vgl. R.C. Taylor, *A Critical Analysis* [Anm. 2], S. 18 u. Anm. 23.

¹⁵ Vgl. *In Ioh.*, n. 93 (LW III 80,15–81,2); n. 376 (320,12–321,1).

¹⁶ Vgl. A. Pattin, *Introduction* [Anm. 1], S. 44.

¹⁷ Vgl. *Remarks* [Anm. 3], S. 84ff.

Die vorliegende Übersetzung ist im Rahmen des Colloquiums „Der Liber de causis – ein Grundtext der mittelalterlichen Metaphysik“ am Institut für Philosophie der Universität Regensburg unter der Leitung von Prof. Rolf Schönberger im WS 1998/99 entstanden. Es sei an dieser Stelle besonders Prof. Werner Beierwaltes für seine Begutachtung der Übersetzung und wertvollen Hinweise zum Textverständnis gedankt.

Regensburg, im März 2003 P. Andreas Schönfeld SJ

ZUR TEXTEINTEILUNG

Die Feststellung des Thomas, daß die *Elem. theolog.* die 32 Lehrsätze des *Ldc* vollständiger beinhalte, ist nicht ganz zu treffend, denn weder Inhalt noch Aufbau des Traktats stimmen mit dessen Hauptquelle überein.¹ Der Verfasser verwendet neben Proklos noch andere Schriften neu-platonischer Herkunft (*Plotiniana Arabica*), wie etwa die pseudo-aristotelische *Theologia Aristotelis*, und ordnet sein unterschiedliches Material nach anderen Gesichtspunkten. Der *Ldc* ist somit keine einheitlich komponierte Abhandlung, sondern mehr eine Zusammenstellung von exzerpierten Thesen – zum Teil in vereinfachter Form –, welche vom Autor gemäß seinem eigenen Denken modifiziert worden sind. Diese literarische Eigenart hat gerade in der Scholastik dazu beigetragen, den *Ldc* als Fundus für neu-platonische Denkfiguren und metaphysische Grundsätze zu benutzen.² Daher ist die Reihenfolge der Lehrsätze nicht immer kohärent und auch nicht ganz frei von sachlichen Diskrepanzen, so daß eine in jeder Hinsicht überzeugende Texteinteilung kaum möglich ist.³

¹ Vgl. *In Ldc.*, prooem.: „Et in greaco quidem invenitur sic traditus liber *Procli Platonici*, continens CCXI propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in greeco penitus non haberit: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto *Procli* excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo pleniū et diffusius continentur in illo.“ (ed. Saffrey, 3,3–10).

² Für diese selektive Rezeptionsweise ist vor allem Meister Eckhart ein extremes Beispiel, der einzelne Lehrsätze ohne genaue Rücksicht auf ihren Kontext für seine eigene Argumentation auswertet.

³ R. C. Taylor, *A Critical Analysis* [Anm. 2], S. 20–21, charakte-

Im Vergleich zum Traktatanfang scheint die Gliederung des *Ldc* insbesondere ab prop. X, XVI und XXV an Klarheit zu verlieren. Ferner wirkt der knappe Lehrsatz XXIII (n. 172–175), der den Schöpfergott mit der Erstursache identifiziert, wie eine spätere Einfügung, da er das Vierschema der anderen Propositionen unterbricht.⁴ Der kompilatorische Charakter des *Ldc* ist vor allem in der 6. Gruppe zu beobachten, wo der Geist (*νοῦς*) einerseits in Übereinstimmung mit Proklos, *Elem. theol.* 92, dem Unendlichen (*ἀπειρότα*) nachgeordnet zu sein scheint (XVI) und andererseits zugleich im Sinne Plotins mit demselben identifiziert wird (XVII). Außerdem setzt der Autor das erste schaffende Seiende (*ens primum creans*) – also die Erstursache – mit dem ersten reinen Unendlichen (*infinitum primum purum*) gleich, nimmt also nicht wie Proklus für das Unendliche eine Mittelstellung zwischen dem Einen und dem Sein an (XVI).⁵

risiert den *Ldc* folgenderweise: „From this the author generally shows much greater interest in presenting the opinions or *doxai* of his Proclean and Plotinian sources than in formulating detailed systematic arguments. [...] The ‚Discourse‘ should perhaps be considered more a source of inspiration, a collection of stimulating philosophical *doxai* than a thoroughly coherent philosophical treatise. [...] a collection of philosophical matters for discussion by those interested in considering the nature of the higher causes of the universe. It is in fact this understanding of the ‚Discourse‘ which seems to be found in those authors of the Islamic philosophical milieu who made use of the ‚Discourse‘ or materials derived from it. [...] In the Latin West, after its translation in the twelfth century, the ‚Discourse‘ was also regarded as an aphoristic source of philosophical opinion.“; vgl. auch C. D’Ancona Costa, *Sources et structure du „Liber de Causis“*; in: Dies., *Recherches sur le Liber de causis*. Paris 1995, S. 23–52.

⁴ Dafür spricht auch, daß das Wort „Deus“ nur in diesen Lehrsatz vorkommt und dort mit einer Doxologie verbunden ist; vgl. n. 173–174: „Deus, benedictus et sublimis/excelsum“.

⁵ Vgl. R.C. Taylor, *A Critical Analysis* [Anm. 2], S. 31, Anm. 33; R.M. Dodds, *Commentary*, prop. 89–94/S. 246–249.

Ein gewisser Mangel an Kohärenz zeigt sich auch bei der letzten Proposition, deren erste Hälfte aus *Elem. theol.* 107 und zweiter Teil aus *Elem. theol.* 116 gezogen ist. Die vorausgehenden Lehrsätze XXV–XXXI (n. 181–213) und die erste Hälfte von prop. XXXII (n. 214–216) handeln über die verschiedenen Substanzen, wohingegen der Schlußteil (n. 217–219) unerwartet einen Existenzbeweis für das „Eine“ als Prinzip aller Einheit bringt. Mit dieser Zusammenstellung versucht der Autor offensichtlich zu einem Abschluß der vorausgehenden Lehrsätze zu kommen, der zugleich den Bogen zur ersten Proposition des *Ldc* schlagen soll.⁶ Unsere Einteilung der 32 Lehrsätze in 10 thematische Gruppen geht allein vom Inhalt der einzelnen Propositionen aus.⁷ Eine planvolle Gliederung des Traktaats – trotz aller formalen oder sachlichen Spannungen im Detail – ist dabei nicht zu übersehen.

⁶ Vgl. R. C. Taylor, *A Critical Analysis* [Anm. 2], S. 19–20. Der Lehrsatz XXXII könnte so gesehen auch zur 9. Gruppe gezogen werden, so daß eine weitere Vierergruppe entstehen würde.

⁷ G. C. Anawati, *Prolegoménes*; in: *Liber de Causis. Traduction française*. Montreal 1950, 92, unterteilt die Propositionen in 4 Hauptgruppen: (A) Erste Prinzipien – Erstursache: prop. 1–6, 12, 16–22, 24; (B) Intelligenzen – Erkenntnis: 5, 7–11, 13–15, 19, 23; (C) Substanzen: 25–28; (D) Substanz und Zeit: 29–32; s. R. C. Taylor, *A Critical Analysis* [Anm. 2], S. 15; Ders., a.a.O., S. 15–17, schlägt folgende Einteilung vor: (A) prop. 1: Das allgemeine Kausalprinzip; (B) 2–6: Das wahre Seiende/Nicht-zeitliche Substanzen; (C) 7–11: Natur und Eigenschaften des Geistes; (D) 12–15: Erkenntnistheoretische Fragen; (E) 16–17: Das Unendliche; (F) 18–24: Die Erstursache; (G) 25–32: Verschiedene Arten von Substanzen und ihre Eigenschaften. Die „diviso textus“ des Thomas, *Super librum de Causis expositio*, ist von den Interessen der Kommentierung geleitet und besteht aus 4 Hauptteilen: (A) prop. 1: *Principium/De ordine causarum*; (B) prop. 2–32: *De primis causis rerum*: (I) 2–15: *De distinctione primarum causarum*; (1) 2–5: *Distinguit causas primas*; (2) 6–15: *Determinat de singulis*; (II) 16–32: *De coordinatione seu dependentia primarum causarum ad invicem*; (1) 16–19: *Quomodo inferiora dependent a superioribus*.

Der *Ldc* nennt zuerst das universelle Kausalprinzip, was den Hervorgang (πρόοδος) alles Seienden aus der Erstursache bzw. dem „Einen“ (τό έν) bestimmt, und schließt – im Anklang an die Lehre von der Rückkehr (ἐπιστροφή) aller Dinge in ihren Ursprung – mit der These, daß das „erste wahre Eine“ das Prinzip aller Einheit ist (XXXII). Fast genau in der Textmitte (n. 115ff.) wird die Allseele (ψυχή) als Exemplarursache der Natur und ihre geistige Rückwendung (*reditio*) zum Ursprung behandelt, was zugleich ihre Vermittlungsfunktion bzw. ontologische Mittelstellung zwischen Geist und Körperwelt (φύσις) widerspiegelt (XIV–XV).

In diese dreigliedrige Grundstruktur fügen sich die übrigen Propositionen ein: Die 2. Gruppe (II–V) entfaltet eine spezielle Ontologie der höheren Seins (*esse superius*) – Sein, Geist, Seele und Natur – und seiner Entstehung aus der Erstursache, wobei dieser grundlegende Abschnitt mit der 8. und 9. Gruppe (XXV–XXXI) korrespondiert, der eine allgemeine Substanzontologie unter dem Gesichtspunkt der Formursächlichkeit und Vermittlung zwischen Ewigkeit und Zeit bzw. Sein und Werden (n. 214) beinhaltet. Die zentrale Frage des Neuplatonismus, wie aus dem „Einen“ (τό έν) das „Viele“ (τὰ πολλά) hervorgehe, bildet den Hintergrund für die Thematik der 3. Gruppe, welche das Verhältnis des Geistes zur Erkenntnis der Erstursache bzw. seine Vermittlungsfunktion bei der Schöpfung bestimmt (VI–IX).

Daran schließt sich die 4. Gruppe an (X–XV), die den durch die Intelligenzen (οἱ νοῦ) vermittelten Schöpfungsprozeß näher charakterisiert, indem sie die Prinzipien der Emanation – die Scheidung und Einung der Formen

ris; (2) 20–23: Quomodo superiora influunt in inferiora; (3) 24–32: Quomodo inferiora diversimode recipiunt influxum primi influentis; vgl. H.-D. Saffrey, *Introduction* [Einleitung, Anm. 11], S. XXXVIII–XXXIX. Ein ausführliches Schema der Gliederung findet sich im Anhang.

durch die Ideenschau und die Immanenz des Verursachten in seiner Ursache nach der Seinsweise der Ursache – näher behandelt. Zugleich führt diese Texteinheit zur 5. Gruppe über die Tätigkeit der Weltseele weiter (XIV–XV), deren spezifisches Wirken in der Formung und Bewegung der Körperwelt besteht.

Der 6. Abschnitt (XVI–XIX) scheint zunächst keinen Zusammenhang mit den vorausliegenden und nachfolgenden Propositionen aufzuweisen. Aber genauer betrachtet – trotz der sachlichen Divergenzen in der Gruppe selbst (n. 134; 139) – ergibt sich eine Verbindung zum Kontext durch die Frage, wie sich die unendlichen Formkräfte von Geist (n. 83; 129) und Allseele (n. 121f.) zu der Schöpferkraft bzw. Unendlichkeit der Erstursache verhalten. Außerdem wird die Differenz zwischen Schöpfung (*creatio*) als Seinsverleihung „ohne Mittel“ (*absque medio*) und vermittelte Einprägung der Wesensform (*formatio*) durch das Wirken von Geist und Allseele aufgezeigt (n. 148). Diese Unterscheidung wird im Hinblick auf die Formung der Einzeldinge weitergeführt. Der Lehrsatz XIX erläutert die Weise der kausalen Abhängigkeit, welche die Mitteilung und Aufnahme der Guttheiten (*bonitates*) bestimmt: „Nur das Vollkommene im Verursachten hängt von seiner Ursache ab, die über ihm steht“ (n. 150).⁸ Die Beziehung zur nächsten Einheit (XXff.) ergibt sich aus der Aufgabe, die spezifische Formung durch Geist und Seele mit der Weltlenkung des „Ersten“ (*ens primum*) so zusammenzudenken, daß weder eine der beiden Hypostasen selbst schöpferisch tätig ist, noch die Erstursache in ihrem Wirken die absolute Transzendenz verliert.

Die 7. Gruppe (XX–XXIV) nimmt eine Sonderstellung ein, weil nur hier die Erstursache (*causa prima*) mit Gott als dem „Schöpfer“ identifiziert wird (n. 173f.). Die The-

⁸ Mit den einfachen „Guttheiten“, die von der Erstursache ausfließen, sind Unendlichkeit, Kraft, Wissen, Leben, Licht usw. gemeint; vgl. n. 137 (prop. XVI).

matik der vorhergehenden Lehrsätze wird mit einer Reflexion über das Wesen der „causa prima“ und ihr unmittelbares Verhältnis zu den geschaffenen Dingen weitergeführt.

Ein dreigliedriger Aufbau unterstreicht die Bedeutung dieser Texteinheit: Die erste prop. XX über die Abgeschiedenheit der Erstursache (*seiuncta a rebus*) korrespondiert mit der letzten These (XXIV), welche die Immanenz des „Einen“ in allen Geschöpfen (*in rebus omnibus*) darlegt. Beide Lehrsätze gehören zusammen, da sie die Relation der Erstursache zu ihrer Schöpfung komplementär bestimmen. Durch die Mittelposition der prop. XXII wird die Unbegreiflichkeit der Erstursache im Sinne der negativen Gotteserkenntnis hervorgehoben.⁹ Die beiden übrigen Lehrsätze fügen sich kohärent in diese Rahmung ein: prop. XXI bestimmt den Reichtum des „Ersten“ als positiven Grund für die Emanation der Guttheiten und die Erhabenheit der Erstursache (XXI).¹⁰ Der Lehrsatz XXIII setzt die unumgreifbare Transzendenz Gottes in Beziehung zur ersten Intelligenz, die als erstes Geschaffenes sein unmittelbares Abbild (*plus similis*) ist. Infolgedessen besitzt der Geist in Unterschied zu den anderen Geschöpfe zwar ein vollkommenes Wissen, aber in Hinblick auf seinen Schöpfer eine begrenzte Erkenntnis, so daß sein geistiger Einfluß – im Unterschied zur Erstursache (XXIV) – nicht alle Dinge unmittelbar erreicht.

Der Übergang zur 8. und 9. Gruppe (XXV–XXXI) erscheint etwas abrupt, zumal der Begriff der „causa prima“ ab n. 181 bis zum Ende des Traktats nicht mehr vorkommt. Ein Zusammenhang zeigt sich aber insofern, daß in diesem Schlußteil – im Kontrast zum Innesein der Erstursache in allen Dingen „secundum unam dispositionem“ (XXIV)

⁹ Vgl. die Frontstellung von Lehrsatz VI (n. 57–63) in der 3. Gruppe.

¹⁰ Vgl. auch prop. XX , n. 160, über die Schönheit (*decor*) als Grund des Wirkens.

– die formbedingte Verschiedenheit ihrer Aufnahme (n. 177; 179) unter dem Aspekt der Zeitlichkeit mit Hilfe einer allgemeinen Substanz- und Medienlehre erläutert wird.

ÜBERSICHT DER PROPOSITIONEN

(1) *Das Prinzip allen Wirkens*

- Prop. I 1–18 Der Einfluß der Erstursache und die Zweitursache.
Elem. theol.: 56 (1); 57 (2–5); 70 (6–11).
Seite 3–5

(2) *Die Grade des höheren Seins*

- Prop. II 19–26 Die Erstursache, der Geist und die Seele.
Elem. theol.: 88 (19); 87, 169 (24); 191 (26).
Seite 7
- Prop. III 27–36 Die göttliche, geistige und beseelende Tätigkeit der Seele.
Elem. theol.: 201, 116, 129, 18 (27).
Seite 7–9
- Prop. IV 37–48 Das Sein als erstes Geschaffenes, die ersten und zweiten Geiste.
Elem. theol.: 138, 101, 100 (37); 89, 84, 86 (42).
Seite 9–11
- Prop. V [IV] 49–56 Die oberen und unteren Geiste und die Seelen.
Elem. theol.: 181–183, 175, 184–185 (49).
Seite 13

(3) *Das Verhältnis von Erstursache und Geist*

- Prop. VI 57–63 Die unbenennbare Erstursache und ihre Erkenntnis.
Elem. theol.: 123 (57).
Seite 15–17

		Übersicht der Propositionen
Prop. VII	64–71	Die Einheit des Geistes und Rückwendung zum Wesen. Elem. theol.: 171 (64-67); 15 (68). Seite 17–19
Prop. VIII	72–78	Der Geist weiß, was über und unter ihm ist. Elem. theol.: 173 (72). Seite 19–21
Prop. IX	79–91	Die Erstursache erschafft durch Vermittlung des Geistes. Elem. theol.: 12 (79). Seite 21–23
(4)	<i>Die Schau der Ideen, Weise der Einung und Emanation der Formen</i>	
Prop. X	92–99	Die Formfülle und Erkenntnis- weise der Geiste. Elem. theol.: 177 (92-93). Seite 23–25
Prop. XI	100–102	Die Erkenntnis des Geistes von den ewigen Dingen. Elem. theol.: 172, 174 (100–101). Seite 25–27
Prop. XII	103–108	Das wechselseitige Innesein der Geiste. Elem. theol.: 103 (103–104). Seite 27
Prop. XIII	109–114	Die Wesenserkenntnis der Geiste. Elem. theol.: 167 (109). Seite 29
(5)	<i>Die Erkenntnis und Wirkkraft der Seele</i>	
Prop. XIV	115–123	Die Seele als urbildliche Ursache der Körperwelt. Elem. theol.: 195, 193, 194 (115). Seite 29–31

Prop. XV 124–128 Die Rückwendung des
Wissenden zu seinem Wesen.
Elem. theol.: 83, 186, 15–16, 41–44
(124).
Seite 31–33

(6) *Die unendlichen Kräfte und das schaffende, reine Unendliche*

Prop. XVI 129–137 Der Geist als höchste Kraft und
erstes Unendliches.
Elem. theol.: 92 (129); 93
(131).
Seite 33–35

Prop. XVII 138–142 Die Einheit der Kraft gemäß
ihrer Nähe zum „Einen“.
Elem. theol.: 95 (138).
Seite 35–37

Prop. XVIII 143–148 Die Schöpfung als Seinsgabe
und die Mitteilung der
Wesensformen.
Elem. theol.: 102 (143).
Seite 37

Prop. XIX 149–154 Die Aufnahme der Guttheiten
gemäß der kausalen
Abhängigkeit.
Elem. theol.: 111 (149).
Seite 37–39

(7) *Das Wesen der Erstursache und der Einstrom ihrer Guttheiten*

Prop. XX 155–161 Die Abgeschiedenheit, Unmit-
telbarkeit und Herrschaft
der ersten Gutheit.
Elem. theol.: 122, 120, 121
(155–156).
Seite 39–43

Prop. XXI 162–165 Der Reichtum und die Einheit
des „Ersten“.
Elem. theol.: 127 (162).
Seite 43

- Prop. XXII 166–171 Die Erhabenheit der Erstursache über jeden Namen.
Elem. theol.: 115 (166).
Seite 43–45
- Prop. XXIII 172–175 Der wissende Geist und Gott als Schöpfer und Weltlenker.
Elem. theol.: 134 (172).
Seite 45–47
- Prop. XXIV 176–180 Das Innesein der Erstursache und die Verschiedenheit der Dinge.
Elem. theol.: 142 (176–178).
Seite 47–49
- (8) *Die Natur der Substanzen und die Weise ihrer Formung*
- Prop. XXV 181–186 Das Nicht-Erzeugtsein der Substanzen, die durch ihr Wesen bestehen.
Elem. theol.: 45 (182–183).
Seite 49–51
- Prop. XXVI 187–190 Die Unvergänglichkeit der Substanzen und die Ursache ihrer Formung.
Elem. theol.: 46 (187).
Seite 51
- Prop. XXVII 191–193 Die nicht-ewigen Substanzen als Kompositum oder Akzidens.
Elem. theol.: 48 (191).
Seite 53
- Prop. XXVIII 194–198 Die Natur der einfachen und zusammengesetzten Substanzen.
Elem. theol.: 47 (194).
Seite 53–55
- (9) *Die Hierarchie der Substanzen und ihr Verhältnis zur Zeit*
- Prop. XXIX 199–202 Die Überzeitlichkeit der Substanzen, die durch ihr Wesen bestehen.
Elem. theol.: 51 (200).
Seite 55

- Prop. XXX 203–209 Die ewigen, zeitlich-ewigen und vergänglichen Substanzen.
Elem. theol.: 55 (203).
Seite 55–59
- Prop. XXXI 210–213 Die Verbindung von Ewigkeit und Zeit durch mittlere Substanzen.
Elem. theol.: 106 (210).
Seite 59–61

(10) *Das Prinzip aller Einheit*

- Prop. XXXII 214–219 Das schöpferische „Eine“ als Ursache der Einheit und Dauer.
Elem. theol.: 107 (214); 116 (217).
Seite 61–63