

Meiner

Philosophische Bibliothek

[Anonymus]

Liber de causis

Das Buch von den Ursachen

Lateinisch-Deutsch





[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

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 auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. Von Rolf Schönberger	VII
Zur Übersetzung. Von Andreas Schönfeld	XXXIII
Zur Textenteilung	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 Blüten 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 Examinazwecke² 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 Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*; in: Ders., *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II. München 1936, S. 183–199; hier S. 188.

³ Johannes von Dacien, von dessen Persönlichkeit bisher leider wenig bekannt ist (ein zum Modismus zu rechnender Magister artium in Paris um 1280), hat eine umfängliche 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. 622 ff.

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 hermeneias 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 Kulturkreis. 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 Bacono, 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 Alfarabio 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. 189^v): „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 esset 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 remove, 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, I. 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 herkommen und übernommen worden sind. Daher ist es denjenigen, die sich auskennen, 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. Daher 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 Einschät-

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 interprètes 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. Saffrey, *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. Auf 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 Uebersetzung 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 latinisirt.“

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 Bardenhewer, 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 welchem Erfolg? „Dieser Versuch aber muß, auch bei wohlwollender Beurteilung, 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

Bei der Frage nach dem Interesse wird man wohl zuerst an den formalen Charakter der Schrift zu denken haben. „Metaphysik“ war für das mittelalterliche Denken Titel einer Schrift des Aristoteles, sie war aber auch Bezeichnung einer Disziplin. Den Aufbau der Schrift versuchte man aus den sachlichen Erfordernissen der Disziplin sich verständlich zu machen.³¹ Daß dieser Rationalismus die Unzufälligkeit in der Zusammenstellung dieser Schriften weit überschätzt hat, läßt sich nicht mehr bestreiten. Erst Francesco Suarez hat im 16. Jahrhundert den großangelegten Versuch unternommen, in die Metaphysik lehrbuchartige Klarheit zu bringen. Nicht nur der Aufbau, auch die Argumentationsstruktur der aristotelischen Metaphysik entspricht nicht derjenigen Form, die Aristoteles selbst von einer Wissenschaft gefordert hatte. Eine strenge Syllogistik scheint sich in axiomatischen Schriften am besten realisieren zu lassen. Boethius hat in dem *Opusculum De hebdomadibus*³² solches versucht. Ein weiteres Beispiel ist eben

hervorgebracht hat. Von den anderen Philosophenschulen ist einer solchen Frage jedoch nicht nachgegangen worden. Sie haben etwas akzeptiert, von wem auch immer es gesagt worden ist, solange es nur einen Grund seiner anerkannten Wahrheit hat. Die Wirkursache ist nämlich außerhalb der Sache, und durch sie erhält ein Ding weder Sicherheit noch Unsicherheit, sondern vielmehr durch den (inneren) Grund des Gesagten.“

³¹ Insgesamt ist natürlich die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter nicht nur nicht unwidersprochen geblieben; mitunter wurde er auch rüde und herabsetzend als Metaphysiker kritisiert: vgl. E. P. Mahoney, *Aristotle as ‚the worst natural philosopher‘ (pessimus naturalis) and ‚the worst metaphysician‘ (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Johannes Canonicus)*; in: O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879–1947)*. Amsterdam 1988, S. 261–273.

³² *Traktat III (Quomodo substantiae [...])*; in: A. M. S. Boethius, *Die theologischen Trakate*. Lateinisch-deutsche Ausgabe von M. Elsässer. Hamburg 1988 (= PhB; 397), S. 32–45.

der *Ldc* selbst. Es gibt auch im Mittelalter Fälle solcher theorematischer Artikulationsformen. Zu erinnern ist hier nicht nur an die Schrift des ersten *Ldc*-Zitierers Alanus *Regulae caelestis iuris* (andere Titel desselben Werkes: *De maximis theologiae*; *Regulae theologicae*), sondern auch an die seines Zeitgenossen Nikolaus von Amiens.³³ Im 13. Jahrhundert wird man neben dem *Memoriale rerum difficultium* (= *De intelligentiis*) des Adam Pulchrae Mulieris,³⁴ der den *Ldc* auch selbst zitiert, an die unvollendeten *Theoremata* des Johannes Duns Scotus,³⁵ an die beiden theorematischen Traktate des Aegidius Romanus³⁶ (eines *Ldc*-Kommentators!) und an den unausgeführten ersten Teil des auch insgesamt fragmentarisch gebliebenen *Opus tripartitum* von Meister Eckhart denken.³⁷ Die Attraktivität einer Metaphysik *more geometrico* – und die Kommentatoren bringen den *Ldc* tatsächlich mit Euklid in Verbindung – darf man also auch im Mittelalter nicht unterschätzen.

Die axiomatische Methode hat jedoch auch gravierende Nachteile. Man kann von ihr zwar eine klare Fassung von Begriffen verlangen, nicht jedoch Reflexionen über ihren Ursprung. Auch das „Buch der Ursachen“ entwickelt nicht den Begriff der Ursache. Was hier unter Ursache verstanden wird, ergibt sich aus der faktischen Verwendung. Hierin scheint mir aber auch einer der Attraktionskräfte dieses kleinen Buches zu liegen.

³³ *Ars fidei catholicae*, ed. M. Dreyer. Münster 1993, S. 76–106.

³⁴ Ediert – noch unter dem Namen Witelos – von Clemens Baeumker, der später selbst die Zuschreibung korrigiert hat: Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908 (= BGPhMA; 3/2), S. 1–71. Mittlerweile gilt dieser Autor als identisch mit Adam de Pueterum Villa; das Werk wird auf ca. 1240 datiert.

³⁵ In: *Opera omnia*, ed. L. Vivès. Paris 1891, S. 2–128.

³⁶ *Theoremata de corpore Christi*, ed. A. Bladus, in: *Opera D. Aegidii Romani*, I. Rom 1555. ND Frankfurt a.M. 1968; *Theoremata de ente et essentia*, ed. E. Hocedez. Louvain 1930.

³⁷ Vgl. das Schema der 14 Traktate des geplanten *Opus propositionum* (Thesenwerk); s. Prol. gen., n. 4 (LW I, 150,1–151,1).

Aristoteles versteht selbstverständlich die „Erste Philosophie“ als ein Wissen. Es ist das Wissen von höchsten, d. h. umfaßendsten Gründen. Es ist dies aber keine allgemeine Ursachenlehre, sondern ist eine Weise, wie man ein konkretes Seiendes nach den verschiedenen Gesichtspunkten befragen kann. Diese Gründe werden zusammengefaßt in dem Lehrstück von den sog. „vier Ursachen“ – eine Bezeichnung, die jene sowohl in der Physik wie in der Metaphysik vorgebrachte Theorie leicht zu etwas gänzlich Unerfindlichem machen: Wieso gerade vier Ursachen? Was genau verursachen denn diese Ursachen? Das Mittelalter hatte wie zu allem, was es vom Denken des Aristoteles kannte, ein ambivalentes Verhältnis. Es sucht das Überzeugende zu übernehmen, das Unannehmbare entweder zurückzuweisen oder bis zur Annehmbarkeit zu modifizieren. Für Aristoteles gibt es nun keinen Sinn, nach den Gründen dieser Gründe noch einmal zu fragen. Sie haben keine und können keine haben. Auf der anderen Seite ist es unverkennbar, daß der Begriff der Schöpfung zwar keine physikalische Kausalität im Sinne der Regularität, wohl aber ein Verhältnis der Begründung einschließt.

Die Scholastik hat ausgiebig darüber diskutiert, welche der aristotelischen „Ursachen“ denn auf die göttliche Weise der Verursachung anwendbar sind.³⁸ Sie konnten jedenfalls nicht bruchlos und unmodifiziert übernommen werden. In dieses Problemfeld gehört der *Ldc.* Zwar spricht auch Aristoteles von dem Gott, „von dem Himmel und Erde abhängen“³⁹ und der also der „erste unbewegte Bewegter“⁴⁰ ist. Nur war dem Mittelalter gerade in der Auseinandersetzung mit Aristoteles viel klarer als es den Kirchen-

³⁸ R. Schönberger, *Causa causalitatis. Zur Funktion der aristotelischen Ursachenlehre in der Scholastik*; in: I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer (Hrsg.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin, New York 1994 (= *Miscellanea Medievalia*; 22), S. 421–439.

³⁹ *Met.* XII, c. 7 (1072b14)

⁴⁰ *Phys.* VIII, c. 5 (258b12).

väterern sein mußte, daß Schöpfung nicht als Weise von Bewegung zu denken ist.

Noch ein anderes Manko des Aristoteles ist hier zu nennen: Im Kontext einer Schöpfungstheologie ist zu klären, wie sich denn die göttliche Wirksamkeit zu der seiner Geschöpfe verhält. Bekanntlich hat dies namentlich im arabischen Denken zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, Schwierigkeiten, die am Ende sich zu folgendem Dilemma zuzuspitzen scheinen: Entweder die Kausalität Gottes ist von einer – sit venia verbi – eingeschränkten Kompetenz, um auf diese Weise die Eigenständigkeit der Kreaturen nicht zu beeinträchtigen – was aber nicht mehr dem entspricht, was mit dem Wort Schöpfung gemeint ist. Oder aber Gott ist alleinwirksam, dann aber läßt sich die Eigenständigkeit der Kreaturen nicht denken. Dies aber dient nur scheinbar der größeren Ehre Gottes, da auch auf diese Weise die Kraft, etwas „wirklich“ anderes zu erschaffen, beeinträchtigt wird. Die göttliche Kausalität zu der der endlichen Dinge in ein grundsätzlich kooperatives Verhältnis gesetzt findet man anscheinend nur an einer Stelle in der antiken Philosophie, nämlich in einem pseudo-aristotelischen Text, der dem Mittelalter aber gar nicht bekannt war.⁴¹ Neben Augustinus ist es vor allem Dionysius, der die Welt primär als Bild, als Manifestation des göttlichen Lichtes zu denken suchte. Dies ist nicht die aristotelische Kategorie, sie eignet sich aber offenkundig für ein singuläres Abhängigkeitsverhältnis. In diese Richtung denkt auch der *Ldc*, der nicht nur ein einziges Prinzip zuläßt oder als notwendig voraussetzt, sondern vielmehr bereits von einem solchen ausgeht. Zugleich wird die Wirksamkeit dieser Ursache zu der der anderen ins Verhältnis gesetzt. Sie verleiht etwas an dem, was die endlichen Dinge hervorbrin-

⁴¹ Pseudo-Aristoteles, *De mundo*, c. 6 (397b9ff.); dt. Übersetzung: Aristoteles, *Über die Welt*, übersetzt von H. Strohm; in: *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*; XII/2. Darmstadt 1984, S. 251ff.

gen – nämlich das Sein –, zugleich aber auch etwas an dem Wirkenden selbst, nämlich die Kraft zu wirken.

Causa, Ursache, heißt hier Bestimmungskraft. Die Erstursache (*causa prima*) bringt alles hervor und vermittelt zugleich die Kraft zu weiterer Bestimmung. Das erste Prinzip wird hier nicht als eine weitere Ursache gedacht, auch nicht „bloß“ als die höchste. Es ist die Ursache auch der Ursächlichkeit selbst. Durch die asymmetrische Relation der Abhängigkeit versucht der Autor darüber hinaus zu zeigen, daß die allgemeinere Ursache eben gerade nicht die ganz unbestimmte, unspezifische und „entfernte“ ist, sondern gerade wegen ihrer Allgemeinheit von allen spezifischen Ursachen vorausgesetzt werden muß. Nicht die konkrete, sondern die überall vorausgesetzte allgemeine Ursache ist die allgemeine Ursache (*causa universalis*). Neben das aristotelische Schema der zueinander komplementären sich verhaltender Gründe tritt also eine hierarchische Konstellation von erster Ursache und den durch sie begründeten zweiten Ursachen. Dies macht die Konzeption des *Ldc* in besonderem Maße integrationsfähig. Der Text hat selbst bereits die universelle Reichweite und die Voraussetzungslosigkeit mit dem Wort bezeichnet, das in der post-antiken Denkgeschichte für diese Bedeutung in Anspruch genommen worden ist: „schöpfen“.⁴²

Nicht nur die Alternative von Allgemeinem und Besonderem, auch die von Einheit und Vielheit ist bei der Erzeugung der Gedanken des *Ldc* wirksam. Die zwar nicht namhaft gemachte, aber doch unbestreitbar zugrundeliegende Überzeugung ist, daß Ursächlichkeit primär mit Komplexität (weniger mit Gewordensein, Bewegtheit – dies wird allerdings auch nicht bestritten; es ist einfach nicht das Thema) zu tun hat. Dieses Konzept kommt mit der aristotelisch gedachten Ursache der Bewegung darin überein, daß es beim Verursachten präsent sein muß. Bei Aristoteles gilt dies, weil er keine Fernwirkung (*actio in distans*) als

⁴² Vgl. *Ldc*, prop. III, n. 32 u. XVII (XVIII), n. 148; weitere Belegstellen s. Glossar (*creare*).

möglich erachtet. Für die Tradition des Neuplatonismus aber gilt dies, weil alle Vielheit nur unter dem Aspekt der Einheit überhaupt gedacht werden kann. Nur dadurch hat sie eine Bestimmtheit, die zugleich Grund der Wirklichkeit wie der Erkennbarkeit ist. Insofern aber bestimmte Formen von Mannigfaltigkeit eine komplexe Einheit ausmachen, ist auch diese Komplexion selbst eines Grundes bedürftig. So wird hier der erste Grund von allem gedacht, der die Einheit selbst ist.⁴³ Er ist Grund von allem, insofern alles auf ein gewisses Maß an Einheit angewiesen ist, um überhaupt wirklich sein zu können. Er ist aber Grund für die Transparenz des Wirklichen, weil das Denken auf die Bestimmtheit seiner Gegenstände angewiesen ist. Dies läßt den *Ldc* vom Licht reden.⁴⁴ Das ist keine bildliche Ausdrucksweise, die er auf den ersten Grund aller Wirklichkeit anzuwenden wagt, sondern die ganz präzise diese Selbsttransparenz und den Grund der Transparenz überhaupt meint.

Der *Ldc* identifiziert diesen ersten Grund mit dem reinen Sein.⁴⁵ Darin weicht er von seiner Quelle, Proklos' *Elementatio theologica*, grundsätzlich ab. Leicht, allzu leicht erliegt man der Gefahr, Modifikationen dieser Art als Ausdruck oder Ausfluß einer veränderten Mentalität oder dessen zu nehmen, was man im 19. Jahrhundert und einige Jahrzehnte im zwanzigsten „Weltanschauung“ genannt hat – als sei die interne Konsistenz nichts, jedenfalls nichts, was gegenüber externen Erfordernissen eine eigene Plausibilität haben könnte oder auch vermissen lassen könnte. Die Kraft solcher Erfordernisse ist nicht zu bestreiten, nur ihre Bestimmtheit ist in Frage zu stellen, als könnte es nur

⁴³ Vgl. *Ldc*, prop. IV, n. 40; VI (VII), 70; XX (XXI), 165 u. XXXI (XXXII), 218; s. auch Glossar (*unum*).

⁴⁴ Vgl. *Ldc*, prop. V (VI), n. 58: „die Erstursache [...] wird von keinem Licht erleuchtet, weil sie selbst da reine Licht ist“; s. auch n. 57 u. 137.

⁴⁵ Vgl. *Ldc*, prop. II, n. 20; IV, 40; VIII (IX), 87 u. XV (XVI), 132.