

Der Gottesbegriff „ens causa sui“

Von BERNHARD CASPER (Freiburg/Br.)

Zu den Aufgaben, denen sich die christliche Theologie immer neu unterziehen muß, gehört es, daß sie sich kritisch fragt, wie und warum sie denn von Gott spreche¹. Diese Aufgabe ist eine zugleich philosophische und fundamental-theologische. Denn sie berührt die Grundlagen jeder Theologie. Wird diese Frage, wie und warum wir von Gott sprechen, nicht beantwortet, bleibt alles Reden von Gott leer. Und die Sprache der Theologie wird eigentümlich unwirklich, schwebend und unverbindlich. Sie sagt in Wirklichkeit nichts mehr, soviel theologische Gelehrsamkeit auf theologische Gegenstände im übrigen auch verwendet werden mag. Wovon reden wir, wenn wir von Gott reden? Diese Frage ist heute, hundert Jahre nach Nietzsches Feststellung, Gott sei tot, überaus bedrängend geworden. Denn es kann kein Zweifel sein, daß wir heute in einer Wirklichkeit leben, die sich selbst weitgehend so versteht, daß sie Gottes nicht bedarf. In praxi hat sie ihn schon lange beiseite gesetzt. Das gegenwärtige Denken, soweit es vom Neopositivismus bestimmt ist, entspricht dieser Lebenswirklichkeit. Es spricht von Gott nicht mehr. Jedoch haben sich immerhin zwei der großen Denker, die je auf ihre Weise auch heute noch die Epoche bestimmen, mit dem theologischen Denken von Gott auseinandergesetzt und begründet, warum ihnen dieses Denken und Sprechen von Gott nichtssagend erscheint und abzulehnen sei. Sartre hat in „L' être et le néant“ ausdrücklich seinen Atheismus begründet². Und Heidegger spricht in „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“³ davon, warum er die christliche Theologie ablehne. Sehen wir uns diese beiden Texte an, die je auf ihre Weise für das gegenwärtige Denken prägend wurden, so fällt auf, daß, so verschieden sie auch sonst sein mögen, beide jedoch darin übereinstimmen, daß sie in Gott das *ens causa sui* sehen. Das *ens causa sui*, die „ursprünglichste Sache“, ist nach Heidegger „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“⁴, „der metaphysische Begriff von Gott“⁵. Und Sartre gebraucht an allen Stellen seines Hauptwerkes, an denen er auf Gott zu sprechen kommt, eben diesen – und nur diesen – Begriff Gottes: „*Ens causa sui que les religions nomment Dieu*“⁶.

Gott, das *ursprünglichste Ding*, das *ens causa sui*, das ist also nach Sartre wie nach Heidegger der eigentliche Name und Begriff Gottes, mit dem die abendländische Metaphysik und die ihr verschwisterte Theologie Gott nannte und

¹ Die folgenden Ausführungen wurden am 18. 10. 1968 als Gastvorlesung an der Universität Löwen vorgetragen.

² Vgl. *L' être et le néant*, Paris 1943: 123–124, 178, 341, 350, 363, 711–721 und öfter.

³ In: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957: 35–73.

⁴ a.a.O. 70.

⁵ a.a.O. 57.

⁶ *L' être et le néant*, 708.

begriff. *Ens causa sui*, das bezeichnet den Punkt, an dem das Denken, das immer zugleich Auslegen seiner selbst und der Wirklichkeit ist, die Wirklichkeit erreicht, die es als Gott ansprechen darf. Allein diese Wirklichkeit erweist sich aus Gründen, die hier noch nicht zu erörtern sind, als Unwirklichkeit, als Abzutuendes und beiseite zu Stellendes, als Nichts. *Ens causa sui*, das ist der Titel, unter dem das philosophische Denken des Abendlandes und mit ihm das christlich-theologische Denken die Wirklichkeit Gottes angeblich faßte und zur Sprache brachte. Allein, ist er das wirklich? Diese Frage wollen wir uns stellen mit der Absicht, die Phylogenese dieses Begriffes aufzuhellen; welche Aufhellung uns dann dazu dienen mag, das Wesen und Unwesen dieses Begriffes besser zu erfassen.

Ist der Begriff der *causa sui*, des sich selbst verursachenden Seienden, der genuine, der ursprüngliche und maßgebliche Gottesbegriff des abendländischen Denkens und mit ihm der abendländischen Theologie? Auf diese Frage ist, wenn wir die Geschichte des abendländischen Denkens überblicken, mit Ja und mit Nein zugleich zu antworten.

Mit Ja zunächst: Denn es kann wohl kein Zweifel sein, daß von der Frühe des abendländischen Denkens her, die sich etwa in Platons Begriff des τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν⁷ zeigt, welcher zugleich Begriff der Seele wie des Gottes ist, ein ständiger Überlieferungsstrom das abendländische Denken begleitet, der die Idee der *causa sui* in sich enthält. In dieser Tradition wird der Anfang und das ewige Ziel alles Seins als das sich selbst Bewegende gedacht, welche Uridee dann bald, nämlich bei Plotin, schon die Fassung des sich selbst Schaffenden erhält⁸. Es ist eine noch ungeklärte Frage, inwieweit die Kirchenväter den platonisch-plotinischen Gedanken des τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν aufgegriffen haben. An den Ursprüngen der lateinischen Theologie, bei Lactanz⁹ und vor allem an einer vielleicht folgenreichen Stelle, an der Hieronymus¹⁰ den Gottesnamen „*Qui sum*“ (Ex 3, 14) auslegt, kann man Spuren einer solchen Rezeption vermuten. Man muß jedenfalls sehen, daß hier mögliche Ansätze für eine später stärker werdende Überlieferung liegen¹¹. Und daß schließlich Anselm von Canterburys epochemachender Gedanke, Gott sei das *ens a se*¹² durchaus in der Linie der bei den Vätern nur hier und da ausgesprochenen Idee liegt.

Denn es kann auf der anderen Seite kein Zweifel sein – und hier ist unsere Frage, ob der Begriff der *causa sui* der genuine Gottesbegriff der abendländi-

⁷ Phaedr. 245 d.

⁸ Enneaden VI, 8, 16: ἑαυτοῦ ἄρα ἐνέργημα αὐτός . . . ὅτιον ποιοῖ ἄν αὐτον

⁹ „*Verum quia fieri non potest, quin id, quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus*“ (PL 6, 152).

¹⁰ Comment. ad Ephes. II, 3 (= PL 26, 489): „*Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaeque causa substantiae.*“ – Dagegen wehrt sich Augustinus in De Trinitate I, 1 (= PL 42, 820) gegen einen Gottesbegriff, der annimmt, Deum esse eius potentiae „*ut seipsum ipse genuerit*“.

¹¹ In der z. B. auch die „*natura prima quae creat, nec creatur*“ des Scotus Erigena (PL 122, 441 ff.) zu nennen wäre.

¹² Vgl. Monologion I, 4.

schen Theologie sei, mit einem klaren Nein zu beantworten –, es kann auf der anderen Seite kein Zweifel sein, daß gerade die Hochscholastik den Gottesbegriff der *causa sui* meidet, ja ihn ausdrücklich ablehnt. Der Begriff, den Sartre und Heidegger als den führenden Gottesbegriff ansehen, ist z. B. nicht der des Thomas von Aquin. Zwar versteht Thomas im Anschluß an den negativen aristotelischen Begriff des *primum movens immobile* Gott auf vielfache Weise als *causa*. Das Denken läuft im Bedenken des Seins des Seienden hinauf zu der *causa efficiens*. „Et hanc dicimus Deum“¹³. Im Bedenken des Seins des Seienden gewahrt des Denken die *causa sempiterna*¹⁴ et *universalis*¹⁵ *totius esse*¹⁶, die wir Gott nennen.

Vom Seienden her gesehen kann auf jenen letzten Grund hin gedacht werden, „*cui nihil sit causa essendi*“, wie man negativ sagen kann¹⁷. Nirgends aber, so weit ich sehe, sucht Thomas das Wesen dieser *causa* dadurch positiv zu bestimmen, daß er von ihr sagt, sie sei *causa sui*¹⁸. Denn die Kategorie der Kausalität ist hier, wo es um das *ipsum esse* geht, ungemäß wie jede andere Kategorie als Weise menschlichen Sagens und Begreifens: *Deus non est in aliquo genere*¹⁹. Gott ist „*supra omne id, quod cogitamus de eo*“²⁰. Zwar kennt Thomas in seinem Werk durchaus den Begriff der *causa sui*. Und er benutzt ihn häufig. Aber bezeichnenderweise ist dieser Begriff für Thomas gerade kein Name Gottes, sondern ein Begriff, mit dem das Phänomen der menschlichen, endlichen Freiheit gefaßt und beschrieben wird. Der Mensch ist das Wesen, das auf alles aus ist. Er ist in seinem Erkennen und Wollen angelegt auf *alles* Seiende überhaupt. Nichts ist seinem Erkennen und Wollen fremd. Alles kann er wissen wollen und als das Gute erstreben wollen. Und eben deshalb ist sein Wissen und Wollen auch nicht festgelegt auf das eine oder andere bestimmte Seiende, sondern lebt aus einem Horizont heraus, der grundsätzlich auf alles Wahre geht und aus einem appetitus „*quae est de bono universaliter*“²¹. Diese transzendente Offenheit und Unendlichkeit in *potentia*, die Thomas dann zuweilen auch mit dem Satz ausdrückt, die Seele des Menschen sei *quodammodo omnia*²², gerade sie bringt es aber mit sich, daß der Mensch in seinem Urteil und in seinem Wollen nicht auf das einzelne Seiende festgelegt ist, sondern alles Seiende als es selbst beurteilt. Und deshalb kann er *wählen* und muß er wählen. Oder mit anderen Worten: Gerade die Bestimmtheit durch das *bonum et verum universaliter*, die den Menschen als Geist ausmacht, ist nach Thomas der Grund für die Last und die Würde

¹³ Gent. I, 13.

¹⁴ S. th. I, 16, 7 ad 3.

¹⁵ S. th. I, 19, 6 c.

¹⁶ S. th. I, 45, 2 c, 45, 3 c, 103 5 c, 103 7 c, Gent. III 68, 80, 96 und öfter.

¹⁷ Gent. II, 15.

¹⁸ Gent. II, 88 geht es nicht um das Wesen, sondern um eine Eigenschaft Gottes, nämlich, daß er frei sei. Die zugrundeliegende Aristotelesstelle (Metaphysik 982 b) heißt: ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν

¹⁹ De potentia q 7 a 3.

²⁰ De veritate 13 ad 9.

²¹ Comp. theol. cap. 76.

²² S. th. I 80, 1 c.

seiner *Freiheit*. Der Horizont, in dem der Mensch als Geist und Streben lebt, ist universal und unendlich. Eben deshalb hat dieser Horizont nach Thomas nichts einzelnes Seiendes außer sich, durch das er bestimmt würde. Und eben deshalb muß der Mensch sich aus diesem unendlichen Horizont heraus selbst bestimmen in transzendentaler Freiheit. „Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote se habens ad quodcumque bonum.“ Und hier in diesem Zusammenhang fällt dann bei Thomas das Wort, daß der *Mensch* causa sui sei, weil er seinem Wesen nach frei sei. „Liberum autem dicimus, quod causa sui est“²³.

Nicht das Wesen Gottes wird von Thomas als causa sui bestimmt, sondern im Gegenteil das Wesen des Menschen, der aus der unendlichen Intentionalität heraus lebt und alles, was er in Wahrheit erkennt oder tut, aus dem unendlichen Horizont heraus erkennt und tut. Freilich ist dieser unendliche Horizont des esse intellectuale dem Menschen nur so gegeben, daß er darauf ausgespannt ist. Er ist ihm auf die Weise der Potentialität gegeben, nicht auf die Weise des aktuellen Besitzes. Weil der Mensch in dieser unendlichen Intentionalität lebt, der universalis ratio veri et boni, ist er frei, muß er sich – erkennend und wollend – selbst bestimmen in der *reditio in se completa*, ist *er causa sui*.

Allein, so müssen wir ja wohl fragen, wer hat dann den Gottesbegriff der causa sui gefunden und in das Denken eingeführt, das Sartre und Heidegger so sehr mit dem Denken der christlichen Theologie verschwistert sehen?

Es war nicht die Scholastik, die auch noch in ihren spätesten Formen, etwa bei Suarez allenfalls zu der negativen Aussage findet, „primum ens nullam habet causam“²⁴, deren Negativität sie ausdrücklich betont, sondern es war *Descartes*, der in seiner dritten Meditatio, ausgehend von dem denkenden Ding, das ich selbst bin, schließlich zu der klaren und distinkten Idee der unendlichen Substanz kommt, welche Ursache ihrer selbst, causa sui ist. Hier, in der dritten Meditatio der *Meditationes de prima philosophia* wird erstmals und in aller Deutlichkeit der Gottesbegriff des ens causa sui, besser der substantia causa sui aufgestellt. Und welches Gewicht diese klare und distinkt erkannte Idee der substantia infinita causa sui für das Ganze des Denkens Descartes hat, geht schon daraus hervor, daß Descartes diesen Begriff gegenüber den Einwänden des Cateurus und Arnaulds ausdrücklich als eine angemessene und positive Idee Gottes verteidigt hat²⁵. Descartes erst ist der Schöpfer jenes sich als substantia causa sui darstellenden Gottesbegriffes, den Heidegger und Sartre vor Augen haben, wenn sie vom Gottesbegriff der abendländischen Philosophie und auch der Theologie sprechen.

Es lohnt sich deshalb, daß wir an dieser Stelle etwas genauer zuschauen und nach dem Wesen der Idee, nach dem in ihr Gedachten, zu fragen. Scheinbar steht

²³ Comp. theol. cap. 76; vgl. Gent. II, 48.

²⁴ Disp. met. 28 s 1, 4; vgl. 7. Die Bemerkung J. Freudenthals: „Über die scholastische Lehre von der causa sui . . . spricht Suarez Disp. XXVIII s 1 p 2 u. 4“ (Spinoza und die Scholastik, in: Philosophische Aufsätze Eduard Zeller . . . gewidmet, Leipzig 1887, 119) ist irreführend. Suarez führt für das „causa sui“ lediglich Väter an, die er dann jedoch im Sinn der scholastischen theologia negativa interpretiert.

²⁵ Vgl. Adam et Tannery VII, 143–146 und 332–335.

die Idee der sich selbst begründenden „Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende“²⁶ noch in einer äußersten Nähe zu dem ipsum esse, der *causa prima et universalis* des mittelalterlichen Denkens. Dennoch geht sie im ganzen aus einer völlig veränderten Bewußtseinsstellung hervor. Und deshalb ist auch das in ihr Gedachte im ganzen ein anderes und Neues gegenüber dem in dem mittelalterlichen Gottesgedanken Gedachten, so sehr Descartes' Gottesidee sonst auch mit dem mittelalterlichen gläubigen Denken zusammenhängen mag.

Denn wie kommt Descartes zu seiner Idee Gottes und der *substantia causa sui*? So, daß die Urabsicht, die das Denken ermöglichende und in Gang setzende Intention, die der Sicherung ist. Die das cartesische Denken in Gang setzende Urfrage ist: Wie kann ich *sicher* wissen, was ist? Wie kann ich zu einem über alle Zweifel erhabenen Wissen gelangen? Denn nur ein solches Wissen kann ja Inhalt von Wissenschaft im Sinne der neuzeitlichen Wissenschaft sein. Ein solches Wissen hat zum Maßstab seiner selbst, daß es „klares und deutliches Erfassen des von mir Ausgesagten“²⁷ ist. Und der Weg, der Descartes zu solchem Wissen führt, ist bekannt. Er geht aus von dem einzig Gewissen, das ich unbezweifelbar primär klar und deutlich erfasse, nämlich, daß ich denke, daß ich ein „denkendes Ding“²⁸ bin. In diesem meinem „Ich-denke“ erscheinen nun die Wahrheiten der Wissenschaften. Aber sie sind so lange nicht sichere Wahrheiten, als nicht das Ganze aller Wahrheiten sichergestellt ist. So gelangt denn das Denken zu dem Ganzen aller möglichen Wahrheiten als zu dem „Urbild“, in welchem „die gesamte Realität in formaler Weise enthalten ist“²⁹. Eben diese Idee ist gleichsam das Spiegelbild meines Denkens, indem nämlich die formale Unendlichkeit meines Erkennenkönnens sich in ihr abbildet und als erfüllte Unendlichkeit vorgestellt wird. Diese Idee ist die Idee Gottes, die klar und deutlich erkannt wird³⁰ und für sich selbst bürgt. Sie bürgt aber für sich selbst, weil, wenn dieser Idee keine Wirklichkeit entspräche, überhaupt nichts wirklich wäre.

Die Idee der unendlichen Substanz *bürgt für sich selbst*. Das ist im Grunde der Sinn des „*causa sui*“, welches auch nach Descartes nicht besagen will, daß hier etwa nach der Ursache der ersten Ursache im Sinn der Ursachenreihe geforscht werde³¹. Aber im Gegensatz zu dem mittelalterlichen Gedanken, der das Hinaufgehen des Denkens zu dem ipsum esse letzten Endes als Berührtwerden von dem ipsum esse versteht und als Erkenntnis, die von aller endlich-kategorialen Erkenntnis verschieden ist, hat die Erkenntnis der Idee Gottes und ihrer Selbstbürgschaft bei Descartes den Sinn der absoluten Vergewisserung. Das wird darin deutlich, daß Descartes immer wieder betont, die Idee Gottes werde klar

²⁶ Adam et Tannery VII, 48.

²⁷ a.a.O. 33.

²⁸ a.a.O. 32.

²⁹ a.a.O. 43.

³⁰ a.a.O. 49.

³¹ vgl. a.a.O. 143.

und distinkt erkannt³² und das „causa sui“ bedeute eine positive Einsicht³³. Es wird auch darin sichtbar, daß die Gewißheit, welche die Selbstbürgschaft Gottes bei sich hat, gleichen Grades ist wie die Gewißheit der mathematischen Wahrheiten³⁴.

Betont also Thomas bei allen Aussagen, die er über Gottes Wesen macht, immer wieder einschränkend, Gott sei nicht „in aliquo genere“³⁵ – auch nicht dem der Substanz³⁶ –, hebt er also deutlich die Gotteserkenntnis von jeder kategorialen Erkenntnis ab, so ebnet Descartes gerade diese Differenz ein. Es wird deshalb bei ihm mit einer selbstverständlichen Unbefangenheit davon gesprochen, daß Gott die unendliche Substanz sei, die alle endliche Substanz in sich enthält. Hebt das mittelalterliche Denken doch immer wieder auf den analogen Charakter alles Sprechens von Gott ab, so fällt diese bewußte Erhebung der Analogie bei Descartes weg. Und zwar deshalb, weil im Gegenteil ein Interesse daran besteht, unter dem Leitmotiv der absoluten Vergewisserung die Gotteserkenntnis wie jede andere Erkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis im strengen Sinne auszuweisen. Das Urbild der Wissenschaft im strengen Sinn aber ist für Descartes die *Geometrie*. Weshalb ja denn zwar nicht Descartes selbst, aber doch einer seiner unmittelbaren Nachfahren, der Benediktiner François Lamy, den Gottesbeweis in der Tat im strengen Sinne *more geometrico* führte³⁷.

Stellen wir diese Sachverhalte in Betracht, die die geschichtliche Bewußtseinsstellung markieren, welche Descartes' Gottesgedanken im ganzen hervorbringt, so wird leicht sichtbar, welchen Sinn das „causa sui“ hat: Es bezeichnet den obersten Inhalt des auf Vergewisserung ausgehenden menschlichen Denkens. Diesen obersten Inhalt, dessen Descartes in der Vision der *mathesis universalis* ansichtig wurde³⁸, aber braucht das Denken als sichersten Inhalt, will es überhaupt irgendeines Inhaltes gewiß sein. Deshalb bekommt dann mit innerer Konsequenz die Idee der *causa sui* auch die Funktion des Garanten aller Wissenschaften. Die Gewißheit und Wahrheit allen Wissens hängt letztlich von der Erkenntnis des wahren Gottes ab, welche erst alles in seiner Wahrheit sicherstellt³⁹.

Dies also bringt die Idee der sich selbst verbürgenden Substanz als der *causa sui* hervor: Unter der Leitfrage nach dem absolut sicheren Wissen, die einem neuen geometrisch-mathematischen Selbstverständnis von Wissenschaft entspricht, sucht das Denken nach jener Wirklichkeit, von der her es aller Wirklichkeit überhaupt gewiß sein kann. Diese Wirklichkeit, die nach dem gleichen neuen Wissenschaftsverständnis sich als die Reihe der Wirkursachen darstellt⁴⁰,

³² a.a.O. 49.

³³ a.a.O. 145.

³⁴ a.a.O. 79.

³⁵ S. th. I, 3, 5; Gent. I, 25.

³⁶ S. th. I, 3, 5 ad 1. – Vgl. im übrigen dazu den Aufsatz von Bernhard Welte „Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin“ in: *Theologie und Glaube* 1968, Heft 6.

³⁷ Lamy, François, *Lettres philosophiques*, Paris 1703; vgl. dazu Leibniz, *Théodicée* § 392.

³⁸ Vgl. dazu Rombach, H. *Substanz, System, Struktur*, Freiburg 1965, I, 363.

³⁹ Vgl. Adam et Tannery VII, 87.

⁴⁰ Vgl. dazu Archiv für Begriffsgeschichte XI, 54 (Bonn 1967) und die dort zitierte Stelle aus Sinibaldi, Joh. Bened. *Genantropoeia*, Roma 1642, lib. II Tract. 1, c 3: „*Natura universalis nihil est aliud, quam communis et universalis causarum dispositio dependens immediate a Deo.*“

zwingt mich nach der obersten Ursache zu forschen, welche, da Wirklichkeit nun vornehmlich vom Wirken her verstanden wird, am adäquatesten damit bezeichnet wird, daß man sagt, sie wirke sich selber, sie sei causa sui.

Dabei muß, um den vollen Gehalt dieser Aussage zu fassen, gleichzeitig darauf aufmerksam gemacht werden, daß ja auch das, was Kausalität bedeutet, sich kraft des mit der Neuzeit einsetzenden Wissenschafts- und Wirklichkeitsverständnisses verschiebt. Haben die in der antiken und mittelalterlichen Philosophie erscheinenden *αἰτίαι* und *causae* den Sinn, die vierfach unterschiedenen ontologischen Gründe des Seins des Seienden sichtbar werden zu lassen und zur Sprache zu bringen, die Prinzipien, aus denen dem Seienden sein Sein zukommt, so verengt sich zu Beginn der Neuzeit das ontologische Kausalitätsprinzip zum ontisch verstandenen Kausalgesetz. Aus dem ontologisch verstandenen Kausalverhältnis wird ein streng funktionales Verhältnis der Abhängigkeit zweier Seiender voneinander, wodurch dann umgekehrt das eine Seiende als Funktion des anderen ($y = f [x]$) begriffen werden kann. Welches Verständnis von Kausalität als Funktionalität seinerseits zurückverweist auf die mit Beginn der Neuzeit einsetzende Mechanisierung des Naturbegriffes, durch welche Natur als das verstanden wird, „quod per figuras et implicationes partium explicari potest“⁴¹. Hält man sich dies vor Augen, so gewinnt die cartesianische Gottesidee der causa sui noch einmal an Schärfe und Deutlichkeit. Sie stellt sich nun dar als metaphysische Ermöglichung der modernen Naturwissenschaften, welche die Natur eben derart als funktionales Gefüge gegenseitig sich bedingender *more mechanico* wirkender Ursachen verstehen, als das Weltuhrwerk, welches als ideellen Grund seiner Möglichkeit jedoch der sich selbst und alles verursachenden Generalursache bedarf. Diese Generalursache aber ist, wenngleich transzendent, so doch als Ursache der geometrisch-mechanisch und funktional-kausal verstandenen Natur prinzipiell gleichen Wesens wie das von ihr Verursachte. Hier liegt das verborgene Wesen der cartesianischen Gottesidee, die sich selbst als *substantia infinita causa sui* artikuliert.

Fassen wir das, was wir bisher sahen, zusammen, so zeigt sich, daß die Gottesidee des *ens causa sui* zwar durch manche Züge der antiken und mittelalterlichen Philosophie vorbereitet ist, jedoch als solche erst in der spätabendländisch-neuzeitlichen Bewußtseinsstellung auftaucht. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie Produkt eines ganz bestimmten veränderten Seinsverständnisses ist, welches auf absolute Vergewisserung im Sinne des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffes abzielt. Kraft dieser Tendenz werden die Differenzen des analogen und nicht kategorialen Erkennens, welche das mittelalterliche Erkennen Gottes auszeichneten, eingeebnet. Ja, die Idee Gottes wird im Grunde vom Denken in Dienst genommen als der metaphysische Garant aller Wissenschaften. Und sie trägt folglich selbst die Züge des neuzeitlichen Vorentwurfs von Wissenschaft: Sie zeigt sich als klare und distinkte Idee, *more geometrico demonstranda*.

⁴¹ Mako, *Compendiaria metaphysicae Institutio*, Venedig 1797, 204 (Nr. 303), zitiert a.a.O. 38.

Die geschichtlichen Folgen dieser Umprägung der Gottesidee, die endgültig durch Descartes erfolgte und sich im Begriff der *causa sui* manifestiert, liegen auf der Hand und sollen hier nur kurz skizziert werden.

Leibniz, der große Barockdenker, der vor allem das Philosophieren im Deutschland des 18. Jahrhunderts so nachdrücklich bestimmt hat, differenziert zwar in seinem reichen System in vielem mehr als Descartes. Man kann jedoch zeigen, daß die Grundzüge seines Gottesgedankens durchaus mit denen Descartes übereinkommen. Auch für Leibniz ist Gott ja „la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle“⁴². Und eben dieser Gottesbegriff, den wir zugleich mit dem Selbstbewußtsein in uns vorfinden⁴³, steht im Ganzen des Kontextes der Universalwissenschaft an der Stelle des sichernden Garanten alles Wissens, so daß die Erkenntnis Gottes durchaus „le principe des sciences“ genannt werden kann⁴⁴. Daher kommt dann die alles differenzierende, nicht kategoriale Sprechende einebnende Selbstverständlichkeit, mit der Leibniz von der „notion de Dieu“, nämlich dem „être absolument parfait“⁴⁵ spricht. Das Ganze des Seins, welches auch bei Leibniz als mathematisch-geometrisch funktionales Ganzes verstanden wird, schließt sich in der Idee des sich selbst begründenden, metaphysisch notwendigen Wesens, welches als die unendliche Kugel vorgestellt werden kann, deren Mittelpunkt überall und deren Grenze nirgends ist⁴⁶. Weil das Sein des Seienden überhaupt ein mathematisch zu fassendes funktionales Ganzes ist, kann die Substanz, welche, sich selbst begründend, den Grund der Möglichkeit alles Seienden darstellt, gerade in ihrem Sich-selbst-Begründen durch ein geometrisches Symbol gefaßt werden; oder, wie es an anderer Stelle heißt: Die höchste Weisheit, die Quelle aller Dinge „agit en parfait Géometre“. Und umgekehrt muß die wahre Physik deshalb auch aus nichts anderem als „aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheit geschöpft werden“⁴⁷.

Werden hier, im System Leibnizens die infinite, absolut vollkommene Substanz als der ermöglichende Grund der geometrisch verfaßten Natur und das finite Seiende immerhin noch unterschieden, so fällt bei *Spinoza* mit einer gewissen, von dem cartesianischen Gottesbegriff ausgehenden Notwendigkeit dieser Unterschied schließlich völlig weg. Bei Spinoza wird die Substanz selbst, das sich selbst Begründende, die *causa sui*⁴⁸, der Grund ihrer eigenen Möglichkeit und aller ihrer Veränderungen. Im Gegensatz zu Leibniz und Descartes kann es deshalb für Spinoza überhaupt nur noch eine Substanz geben: *Deus sive natura*,

⁴² *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu I, § 7*; vgl. *De la nature et de la grace 8*.

⁴³ *Remarques sur le livre de M. King 4*.

⁴⁴ *Lettre à Bayle (1687)*.

⁴⁵ *Disc. met. 1*.

⁴⁶ *De la nature et de la grace 13*.

⁴⁷ *Lettre à Bayle (1687)*.

⁴⁸ Vgl. Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967, 197–251. Die Meinung, daß trotz der christlichen Sprechweise bereits in Leibnizens monadologischem System die Selbstbegründung der Welt und damit der kosmologische Atheismus erreicht sei, vertritt Hans Heinz Holz in seinem Vorwort zu Leibnizens „*Kleinen Schriften zur Metaphysik*“ (Darmstadt 1965), XV.

Gott oder das in sich geschlossene funktional-kausale System der natura naturans et naturata, der sich selbst erschaffenden und durch sich selbst geschaffenen Natur, die nun zuoberst mit Recht den Titel der causa sui trägt. Im Grunde ist hier, im Denken Spinozas, wie Karl Löwith festgestellt hat, der kosmologische Atheismus bereits hergestellt; und zwar gerade aufgrund des Titels der causa sui, unter dem Descartes die Idee Gottes begriffen hatte⁴⁹.

Von Spinoza an ist deshalb das Wort von der substantia causa sui suspekt. Was freilich nicht hindert, daß das der Sache nach von Descartes unter diesem Titel Gedachte in vielfacher, offener oder verdeckter Weise von der *Theologia naturalis* des 18. Jahrhunderts nachgedacht wird. Christian Wolffs Popularisierung der Leibnizschen Philosophie führt, obwohl Wolff zwischen ratio und causa unterscheidet⁵⁰, die causa sui der Sache nach sowohl in das deutsche Denken überhaupt ein wie auch in das Denken der deutschen lateinisch schreibenden Theologen, die Wolff, besonders nach der Mitte des Jahrhunderts, in immer größerem Maße folgen⁵¹. In Formulierungen, welche das „notwendige Ding“, „welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat“ als das „selbständige Wesen“⁵² zu bestimmen suchen und als die „substantia prima“⁵³, quae „vi propria existit“⁵⁴, zeigt sich deutlich die cartesisch-leibnizsche Tendenz an, Gott unter Einebnung analoger Weisen des Verstehens direkt als den Schlußstein des Weltgebäudes zu begreifen. Diese Erkenntnis wird dadurch noch deutlicher, daß man sie vor dem Hintergrund eines ihr zugehörigen völlig mechanisierten Naturverständnisses sieht. Die Welt im Ganzen ist nach Wolff ja nichts als eine Maschine, d. h. „ein zusammengesetztes Werk, dessen Bewegungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind“⁵⁵. Grund bedeutet in diesem Seinsverständnis dann aber rein ontisch verstandenes, durch die Kategorien von Raum und Zeit bestimmtes Durch-einander-Bewirktsein der einzelnen Seienden⁵⁶. Und eben diese ontisch-funktionale Verknüpfung macht denn auch die Wahrheit der Dinge aus⁵⁷. Deswegen ist „in der Welt Wahrheit, weil sie eine Maschine ist“⁵⁸. Und eben deswegen kann die Welt denn auch Werk der Weisheit Gottes genannt werden, weil sie Maschine ist⁵⁹. Umgekehrt erscheint deswegen Gott, das „notwendige Ding“ als Konstrukteur und Programmierer der Weltmaschine, oder – sagen wir es moderner und gemäßer, da Personalität aus diesem Gottesbegriff ja eli-

⁴⁹ Vgl. Ethik I, def. 1.

⁵⁰ Vgl. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, II. Band, Frankfurt 1733, § 13.

⁵¹ Vgl. dazu Haaß, R., Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jahrhundert, Freiburg 1952, unter dem Stichwort „Wolff“.

⁵² Wolff, Chr., Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, I. Band, Halle 1725, §§ 928–929.

⁵³ *Theologia naturalis*, Leipzig 1736, § 311.

⁵⁴ Ebd. § 27.

⁵⁵ Vernünfftige Gedanken von Gott . . . I, § 557.

⁵⁶ Vgl. ebd. §§ 29, 558, 559, 1033, 1037.

⁵⁷ Ebd. § 976.

⁵⁸ Ebd. § 559.

⁵⁹ Ebd. § 1037.

miniert werden kann –, als die „black box“ der Weltkybernetik, welche alle Bewegungen des Seienden überwacht und steuert.

Es bedeutet, das darf man wohl sagen, die Größe und Grenze des *Deutschen Idealismus* zugleich, daß er die Anstöße, die ihm von diesem Denken der Aufklärung her zukamen, aufnahm und sie in eine Philosophie des Geistes hinein verwandelte und überhöhte. Wie sehr Hegel Spinoza verehrte und bei aller Differenz Spinozas Gedanken dennoch voraussetzte, ist nur zu bekannt. Und es zeigt sich überaus deutlich gerade an der Idee der *causa sui*. Schon früh, nämlich in einem Aufsatz im Kritischen Journal der Philosophie von 1802 kommt Hegel auf Spinozas berühmte Definition zu sprechen. Und er stellt sie gegenüber dem dogmatischen Skeptizismus, welcher Denken und Sein trenne, als den Inbegriff der wahren Vernunftkenntnis heraus, jener Vernunftkenntnis, in der die nur verständigen Begriffe gerade so aufgehoben sind, daß sie einander widersprechen. Das als *causa sui* Gedachte ist das wahrhaft Vernünftige, nämlich das Eine, das sich selbst trägt und das sich widersprechende Viele und Endliche in sich enthält und aufhebt⁶⁰. Insofern ist das im Gedanken der *causa sui* Gedachte, das sich auch im ontologischen Beweis ausspricht, für Hegel in der Tat *das eigentlich und letzten Endes vom Denken zu Denkende*, die ursprüngliche Sache des Denkens, weil das absolut Selbständige, in welchem das Denken zur Ruhe kommt. In Spinozas Definition ist nach Hegel „das Spekulativste“⁶¹ niedergelegt, wenn auch nur in der Form der Versicherung. Im Gegensatz zu Spinoza, dem Hegel vorwirft, er sei auf halben Wege stehengeblieben, weil er die durch den Titel der *causa sui* angezeigte absolute Einheit nur als Negation des Endlichen gefaßt habe, will Hegel den Gedanken aber nun weiterführen bis zu jenem Punkt, an dem gesehen wird, daß das Eine nicht nur die Negation des Vielen ist, sondern vielmehr das Viele aus sich *erzeugt*. In eben jenen Prozeß der Erzeugung des Vielen aus dem Einen einzusteigen, ist die innerste Absicht des Hegelschen dialektischen Denkens. Und der Gedanke der *causa sui* wird für Hegel geradezu zur Möglichkeit, diese Absicht zu erreichen. Denn, wie Hegel vielleicht am klarsten in den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes ausführt, zeigt sich gerade das die Verstandeskategorie zerbrechende *Vernunftverhältnis von Ursache und Wirkung*, welches eine Form der Notwendigkeit darstellt, so, daß, anders als in dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, beide Glieder der Relation hier untrennbar miteinander verbunden sind. Die Ursache ist nur Ursache der Wirkung. Und die Wirkung nur Wirkung der Ursache. Beide „haben schlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung“⁶². D. h. das in der bloßen Relation des Einen zu dem Vielen, des Ganzen zu den Teilen vorliegende Verhältnis, dessen Glieder man sich je für sich vorstellen kann, wird in der Relation Ursache–Wirkung dynamisiert und als *ein* Prozeß verstanden, dessen Glieder mit Notwendigkeit ohne einander nicht sein können. Eben dieses Charakters wegen kann aber das zuhächst von der Philosophie zu Denkende in dem Vernunftverhältnis von Ursache und Wirkung

⁶⁰ Vgl. Werke (Glockner) 1, 231 ff. und 253–254 sowie Enzyklopädie, § 153.

⁶¹ Werke (Glockner) 8, 439.

⁶² Werke (Glockner) 16, 512.

gedacht werden; nämlich so, daß begriffen wird, wie die Ursache, das Absolute, „von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat in dieser . . .“. Die ursprüngliche Sache, das Absolute ist „selbstvermittelt durch die Wirkung. In und durch die Wirkung ist sie erst Ursache“. Gerade diese Vermittlung im Prozeß, die *reditio in se completa* durch ihre Wirkung hindurch, bedeutet aber nun erst im vollen Sinn, daß die Ursache ganz bei sich, ganz *causa sui*, „Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen“ ist. Denn „dies, was das Andere sein soll, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur *sich* bewirkt⁶³“. Das Sein überhaupt wird so von Hegel gedacht als die Vermittlung des Absoluten, der ursprünglichen Sache schlechthin zu sich, welche eben dadurch erst im vollen Sinn Ursache, *causa sui*, wird; oder, wie es an derselben Stelle heißt „die sich selbst aufhebende⁶⁴ (d. h. bewahrende) Vermittlung⁶⁵“. Indem dieser unter dem Titel der *causa sui* erscheinende Prozeß der Vermittlung des Absoluten zu sich selbst erfaßt wird, wird erfaßt, wie das Viele aus dem Einen erzeugt wird und das Eine „sich selbst zu seiner Manifestation bewegt⁶⁶“. Man kann also in dem Gedanken der *causa sui*, welcher als „das Spekulative“ freilich erst durch das Vernichten der Verstandeskategorie der Kausalität erreicht wird⁶⁷, Hegels ganze Philosophie sehen. Sie ist eine Philosophie des Geistes, wie sie Hegel denn auch selbst versteht. Der „reine Begriff der Freiheit, des für-sich-seienden Denkens, des Geistes⁶⁸“ ist nach Hegel in dem Begriff der *causa sui* enthalten. Und es nimmt nicht Wunder, daß wir bei Schelling im gleichen Kontext der Freiheit gerade jenem Gedanken von der vollkommenen Selbstbegründung des Absoluten wiederbegegnen⁶⁹. Hegel versteht den Fortschritt von der spinozistischen *substantia causa sui* zu dem eigenen Gottesgedanken als den Fortschritt von der bloßen Philosophie der absoluten Substanz zu der Philosophie der absoluten Person⁷⁰. Und in der Tat darf man wohl sagen, daß, vom Phänomen her gesehen, Hegel mit der Idee der *causa sui* durchaus und sehr genau das Phänomen beschreibt, das wir bereits in der mittelalterlichen Philosophie als *causa sui* gefaßt fanden: das Phänomen des endlichen, sich selbst bestimmenden Geistes. Allein durch die Aufgipfelung dieses Gedankens zu dem Allgedanken schlechthin, in welchem das Sein des Seienden ohne Rest gefaßt wird, erscheint dieser Gedanke in seiner ganzen Großartigkeit doch zugleich unwahr, was sich ja denn in dem Protest gegen Hegel alsbald zeigte. Stellt die Aufgipfelung der Idee der *causa sui* zur Idee des sich selbst im All produzierenden Geistes

⁶³ Werke (Glockner) 16, 512.

⁶⁴ d. h. bewahrende.

⁶⁵ Werke (Glockner) 16, 511.

⁶⁶ Werke (Glockner) 16, 510; vgl. Logik = Werke (Lasson) IV, ² 1934, II, 61. – Den ontologischen Beweis faßt Hegel in diesem Zusammenhang folgendermaßen: „Daß darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es *nicht* ist, das Absolute ist“ (a.a.O. 62).

⁶⁷ Werke (Glockner) 16, 514.

⁶⁸ Werke (Glockner) 6, 342.

⁶⁹ Vgl. Werke (Schröter) 4, 249–250.

⁷⁰ Werke (Glockner) 8, 339.

nicht im Grunde die höchste Tyrannis dar? Und ist der Gott, der sich so als die Notwendigkeit der sich selbst vermittelnden absoluten Person zeigt, nicht gerade der Vernichter jedes wirklichen endlichen Selbstseins und seiner Freiheit⁷¹? Werden nicht gerade dadurch, daß Hegel, darin über die Aufklärung hinausgehend, Geschichte und Freiheit in den dialektisch sich vermittelnden Allgedanken der *causa sui* einbezieht, Geschichte und Freiheit als sie selbst verunmöglicht und an die *causa sui* als die oberste Form der Notwendigkeit verfremdet? In der Tat muß man sagen, daß, wie Descartes' *causa sui more geometrico concepta* die Keime des kosmologischen Atheismus in sich trug, so Hegels sich als *causa sui* darstellende Geistphilosophie den soziologisch-historischen Atheismus ermöglichte, wie sich denn ja in Feuerbach und Marx zeigen sollte.

Wir wollen diese bekannte Umkehr Hegels durch Feuerbach und ihre Fortführung durch Marx hier nicht nachzeichnen. Sondern wir wollen, um unseren eigenen Gedanken zu Ende zu bringen zunächst noch fragen, wie sich denn der Gottesbegriff der *causa sui*, der uns nun deutlich vor Augen steht, auf das *theologische Sprechen* auswirkte. Um nicht zu breit zu werden, wollen wir dies nur skizzenhaft ausführen. Doch mögen immerhin einige Stichproben zeigen, daß jener Logos, der von Descartes' dritter *Meditatio* ausging, durchaus auch in die Theologie eindrang und sie prägte. Wir sagten bereits, daß im 18. Jahrhundert in dem Maß, in dem katholische Theologen sich Wolff und seiner Schule angeschlossen auch der cartesische Gottesbegriff offen oder verdeckt in das theologische Sprechen eindrang und es leitete⁷². Wird – offenbar der Definition Spinozas wegen – die Formel „*causa sui*“ auch weitgehend vermieden, so ist der cartesische Begriff der Tendenz nach doch da. Er verbirgt sich zumeist unter dem anselmschen Titel des *ens a se*, welches dann oft durch den Wolffschen Zusatz erläutert wird: *vi propria existit*⁷³. Und diese Tendenz setzt sich denn durchaus in

⁷¹ Vgl. dazu Hommes, U., Hegel und Feuerbach, Diss. phil. Freiburg 1957, 81: „Das aber heißt . . . daß man dies Identitätsverhältnis . . . nicht vom Menschen her als einem Gegenüber Gottes deuten kann, sondern es wesentlich und primär verstehen muß als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten Gottes, und dies durchaus mit der darin einbeschlossenen Aufhebung des Menschen als solchem, d. h. seines Selbstseins und seiner Freiheit.“

⁷² Als Beispiel sollen hier nur die „*Elementa philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta*, Tom. II, Augsburg 1755 des Jesuiten Berthold Hauser angeführt werden: „... *cujus essentia est ratio sufficiens, cur existat, illius existentia est absolute necessaria*“ (188) „*Cum ens a se omne principium extrinsecum suae existentiae excludat, per suam essentiam existit*...“ (189). A.a.O. Tom III, Augsburg 1756 heißt es: „*Dei nomine intelligo Ens a se existens, simpliciter necessarium*“ (414). „*Talem esse Deum, certa animi notione praesentimus*... Trismegisto Deus dicitur Apator, Autopator, hoc est patre carens et ipsimet sibi pater“ (415). „... *proin Deus definiri potest: Ens a se*“ (470). – Über die Bedeutung Hausers vgl. Haaß a.a.O. 169 ff. Eben heißt es bei Benedikt Stattler: „*Ens infinite perfectum* ... *evidenter sui ipsius ratio existendi sufficientissima est vi ipsius possibilitatis suae, i. e. evidenter existit*“ (*Philosophia methodo scientiis propria explanata*, Pars V, Augsburg 1771). – Der Freiburger Jesuit Philipp Steinmeyer beginnt seinen Gottesbeweis in den *Institutiones Metaphysicae*, Freiburg 1772, 335, geradezu mit den Worten Descartes' selbst: „*Nos existimus, seu Anima nostra existit; ratio igitur existentiae nostrae*...“

⁷³ Vgl. Steinmeyer a.a.O. 337.

das 19. Jahrhundert hinein fort. So spricht *Hermes* etwa von dem „Urding“, „das nicht entstanden, sondern durch sich selbst ist“. Eine solche „Ursache“ muß die Vernunft annehmen, um „daraus die Möglichkeit des Daseins der entstandenen Ursachen und so der gegenwärtigen Veränderungen in der Welt zu begreifen“⁷⁴. Aber auch die durchaus orthodoxen und des Semirationalismus nicht verdächtigen Tübinger gebrauchen den *Terminus causa sui* wörtlich oder der Sache nach in ihrer Gotteslehre; so etwa *F. A. Staudenmaier*⁷⁵, *J. E. Kuhn*⁷⁶ und der in dieser Frage von Kuhn abhängige Würzburger *Hermann Schell*⁷⁷. Dabei zeigt sich, daß gerade bei den Tübingern bewußt oder unbewußt die Fassung Gottes als *causa sui* von der Geistphilosophie des Deutschen Idealismus⁷⁸ bestimmt ist. Andere Theologen des 19. Jahrhunderts gebrauchen den Begriff unspezifischer und suchen ihn mit der von uns bereits genannten Hieronymusstelle zu belegen, so z. B. *Dieringer*⁷⁹. Die *Neuscholastik* des 19. Jahrhunderts schließlich meidet das Wort *causa sui*. Allein, es ist zu fragen, inwieweit sich nicht in der Lehre von der Aseitität verwandte Züge finden. Die starke Betonung der natürlichen Gotteserkenntnis und ihres wissenschaftlichen Charakters könnte darauf hindeuten.

Im ganzen kann kaum Zweifel daran bestehen, daß, wenn auch oft nicht explizit, so doch hintergründig und mitschwingend der von Descartes ausgehende Gottesbegriff in der neueren Theologie, vornehmlich der des 18. und 19. Jahrhunderts, tatsächlich anzutreffen ist. Es wäre einer eingehenden Untersuchung wert, wie und wo sich die neueste Theologie von diesem Gottesbegriff löste oder ihn gar ausdrücklich ablehnte.

Wir wollen dieser Frage hier nicht weiter historisch nachgehen, sondern statt dessen am Ende unserer Überlegungen noch einmal die Frage stellen, die uns von Anfang an beschäftigte und die ja auch der Grund für die Erhebung der historischen Fakten war. Was hat dies, was wir sahen, indem wir Einblick in die Ge-

⁷⁴ Einleitung in die christkatholische Theologie, Münster 1831, 365–366. – S. 370 steigert *Hermes* den Begriff der Ursache noch einmal zu dem der „eigentlichen Ursache“.

⁷⁵ „Was Ursache der Dinge werden will, muß den Grund seines Seins in sich selber tragen, muß dieser Grund selber sein.“ Art. „Gott“ in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, Freiburg 1847–1850, IV, 605.

⁷⁶ *Katholische Dogmatik*, I. Band, 2. Abteilung, Tübingen² 1862, 792: „Weil aber das Unendliche über das Endliche schlechthin erhaben und etwas ganz anderes . . . ist; so schreitet der denkende Geist über jene Vergleichung (die analogisch wahre Vorstellung des Absoluten) hinaus und begreift das Unendliche im Unterschied und Gegensatz zum Endlichen als *ens a se* und *causa sui*. In diesem . . . Begriffe des Absoluten ist . . . eine Unterscheidung von Sein und Grund des Seins und eine Bewegung aus dem Grunde zur Existenz poniert. Aber diese Bewegung ist als eine immanente bestimmt . . .“ A.a.O. heißt es: „So entsteht uns der Begriff Gottes ganz nach der logischen Regel aller Begriffsbildung durch Erkenntnis des *genus proximum* und der *differentia specifica*. Gott hat das Sein mit allen andern Dingen *gemein*, er ist ein Wesen; er ist aber im Unterschiede von allen anderen Dingen (dem Sein außer ihm) das absolute Sein . . .“

⁷⁷ Vgl. dazu *Berning, Vincent, Das Denken Hermann Schells*, Essen 1964, 135 ff.

⁷⁸ Vgl. z. B. *Kuhn a.a.O.* 796.

⁷⁹ Vgl. *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Mainz 1847, 38–39.

schichte und das Wesen der Gottesidee des *ens causa sui* gewannen, für das theologische Denken heute zu bedeuten?

Das Denken der Theologie, so setzen Sartre und Heidegger voraus, denkt Gott als die *causa sui*. Mögen sie im einzelnen damit nicht recht haben, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß ein breiter Strom des Denkens, der von weit her kommt, aber erst seit der Neuzeit eindeutig zu dem wird, was er ist, Gott so denkt und ihn derart zu fassen sucht, sei es in der philosophischen Reflexion, sei es im Denken der *fides quaerens intellectum*, welches sich der philosophischen Reflexion bedient. Aber ein solches Fassen Gottes aus der Vollmacht des Denkens, wie es sich unter dem Titel der *causa sui* verbirgt, bedeutet, das zeigt nicht nur die Geschichte, in Wirklichkeit die *Eliminierung Gottes*. Zu einem solchen, durch das vorstellende Nachstellen als *causa sui* gefaßten Gott kann der Mensch in der Tat „weder beten noch kann er ihm opfern⁸⁰“. Denn er findet in diesem Gott nur sich selbst.

Es sind im übrigen ja verschiedene Gründe, aus denen Heidegger und Sartre den Gott *causa sui* ablehnen und in dieser Idee selbst den Grund für den Tod Gottes sehen. Ist es nach Heidegger die *Denkbarkeit* Gottes selbst, die es uns nicht erlaubt von Gott zu sprechen, so sieht Sartre den Grund für die notwendige Leugnung Gottes darin, daß das *ens causa sui*, „*que les religions nomment Dieu*“ der *Freiheit der menschlichen Existenz* widerspricht. Denn die *causa sui* – die bei Sartre im übrigen viel eher die Züge des die Geschichte einbegreifenden Hegelschen Absoluten an sich trägt als die der bloßen cartesianischen *prima substantia* –, diese *causa sui* muß, weil sie sich selbst als absolute Selbstbestimmung zeigt, den Menschen mit Notwendigkeit zum bloßen Ding machen, zu dem seines eigensten menschlichen Seins entkleideten Zeug. Der Gott *als* Gott kann nur leben von der Reue, d. h. der Selbstaufgabe des sich selbst bestimmenden Menschen⁸¹. Wenn Gott ist als die zeitlos-absolute *causa sui*, kann der Mensch nicht sein. Denn eben dem Begriff der absoluten *causa sui* widerspricht die Existenz des sich selbst als *causa sui* verstehenmüssenden Menschen. Die „Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem großen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit⁸²“ wie schon Nietzsche den Gottesgedanken formulierte, widerspricht per definitionem der Freiheit der sich selbst bestimmenmüssenden Existenz. Heißt das aber nicht, daß das Problem, so wie es Sartre stellt, am Ende zurückschlägt auf den Gottesbegriff selbst, der hier von vornherein derart angesetzt ist, daß er sich ad absurdum führt? Heidegger, der das Problem grundsätzlich in der Frage nach der Sagbarkeit Gottes ansiedelt, hätte hier dann tiefer gesehen als Sartre, der offenbar das eigene cartesianisch fundierte Seinsverständnis, das zugleich Verständnis Gottes wie des Menschen bedeutet, nicht weiter hinterfragt.

Allein, wie ist dann, wenn sich dies so verhält, wenn der Begriff Gottes, und sei er noch so transzendental, sich selbst ad absurdum führt, wie ist dann von

⁸⁰ Heidegger, N., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70.

⁸¹ Neben den schon genannten Stellen in *L'Être et le néant*, vor allem 363, vgl. dazu *Les mouches*, 3. Akt, 2.–6. Szene.

⁸² Zur *Genealogie der Moral*, Werke, Darmstadt 1963, II, 854.

Gott zu sprechen? Oder kann man in der Tat als Denker heute von Gott nur schweigen? Lassen Sie mich dazu am Ende noch einige wenige und sehr fragmentarische Gedanken vorlegen.

Das Seinsverständnis, dem wir in dem Gedanken der *causa sui* nachgingen und das ohne allen Zweifel ein in der Neuzeit weithin herrschendes Seinsverständnis wurde, hat sein Wesen darin, daß es das All als *Notwendigkeit* (Verursachtes) begreift, welche Notwendigkeit jedoch die vom menschlichen Denken ausgehende Notwendigkeit ist – sei es die Notwendigkeit der geometrisch verstandenen Natur, sei es die lebendige Notwendigkeit des Geistes, der sich mit sich selbst dialektisch vermittelt. In dieser Notwendigkeit versichert sich das Denken seines Gedachten. Und es kann sich seines Gedachten absolut versichern, weil es in allem Gedachten nur bei *sich* bleibt. Dieser Zirkel der Intentionalität aus Denken und Gedachtem, der in der cartesianischen Methode grundgelegt ist, hat seine Größe, die eben im Charakter der Notwendigkeit als der absoluten Sicherheit des Gedachten liegt. Allein, man kann fragen, ob diese Größe nicht zugleich auch das Elend des sich so selbst verstehenden Denkens bedeutet, insofern nämlich das Denken gerade durch diesen seinen intentionalen Charakter an einem Grundproblem seiner selbst vorbeigeht. Dieses Grundproblem zeigt sich in der Frage, ob das Denken denn nur denke, was sich von ihm *zeitlos feststellen* lasse, oder ob es in einer Offenheit schlechthin auf das achten wolle, was sich ihm zeigt. Gewiß haben weder Descartes noch Hegel beabsichtigt, nur Gedachtes zu denken und nicht zu denken, was ist. Allein, man kann doch fragen, ob in dem Zug zur absoluten Sicherung des Gedachten in der zeitlosen Notwendigkeit des Denkens selbst nicht die unbedachte Voraussetzung des spätabendländischen Denkens schlechthin liegt. Sucht das Denken aber diese unbedachte Voraussetzung zu bedenken, d. h. setzt es sich unvoreingenommen dem Phänomen des eigenen Daseins als Denken aus, so kann es der Differenz ansichtig werden, die Klaus Hemmerle als die Differenz zwischen fassendem und lassendem Denken thematisiert hat⁸³. Hemmerle faßt das Aufbrechen dieser Differenz in die Frage: „Will Denken das, was ist, haben und sich in dem, was ist, haben, oder will Denken einfach, daß das, was ist, sei und daß darin es selber sei⁸⁴?“ Im Aufbrechen dieser Differenz wird sichtbar, daß das nur intentional das Sein des Seienden in dem – wie auch immer gearteten – Gedanken der ungeschichtlichen Notwendigkeit sichernde Denken ein abkünftiges Phänomen ist. Im Aufbrechen dieser Differenz kann deshalb das Denken selbst verwandelt werden und aus einem das Sein des Seienden auf den intentionalen Horizont des Selbstbewußtseins hin stellenden Denken zu einem ursprünglicheren Denken werden, in dem dann durchaus auch die fassende Bewegung des Denkens aufgehoben und aufbewahrt ist. Dieses ursprünglichere Denken versteht sich selbst als sich *verdankendes* Denken. Ihm ist dies, daß es Sein und Denken überhaupt *gibt*, das zuäußerst Denkwürdige geworden, welches von dem fassenden Denken auf keine Weise

⁸³ Vgl. Das Heilige und das Denken in: Casper-Hemmerle-Hünemann, *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg 1966, vor allem 20–33.

⁸⁴ a.a.O. 22.

eingeholt werden kann. Die Weitung des Denkens in ein solches Sich-Verdanken hinein ist deshalb auch ein Akt der *Freiheit*, der durch nichts erzwingbar ist.

Allerdings gibt es, so scheint mir, eine Dimension des Daseins, in der solches Sich-Übersteigen des Denkens in ein verdankendes Denken hinein immer schon geübt wird. Ich meine die Dimension des Ursprungs von Sprache, die auch die Dimension der geschichtlich sich ereignenden Begegnung zwischen mir selbst und dem Anderen selbst ist.

Es kommt ja wohl nicht von ungefähr, daß Sartres existenciales, aber methodisch intentionales Denken gerade am Problem des Anderen seine Grenze findet. Den Anderen als den Anderen selbst kann das intentional fassende Denken nicht denken, ohne ihn zu verfremden. Das intentional fassende Denken, das sich manifestiert im Blick, tötet den Anderen selbst und macht ihn zum bloßen Zeug (*ustensilité*); wie umgekehrt ich in meinem Selbstsein durch den denkenden Blick des Anderen getötet und zum verfügbaren Zeug seiner Welt werde. Inbegriff des intentional Blickenden und auf einen zeitlos absoluten Horizont Beziehen aber ist die *causa sui*. Und hier liegt denn ja, wie wir sahen, der tiefere Grund, warum Sartre das „ens causa sui, que le religions nomment Dieu“ ablehnt. Der Andere als der Andere selbst ist im Grunde das Paradox, das nicht sein kann und nicht sein darf.

Allein hier ist ja nun zu fragen, ob dieses Scheitern des intentionalen Denkens am Problem des Anderen nicht selbst nur aus einem tieferen Ursprung heraus erfahren werden kann, der in dem bloß intentionalen Denken zwar abgedeckt ist, der aber gleichwohl in jeder glückenden Begegnung mit dem Anderen sich meldet. Die Wirklichkeit solcher Begegnung mit dem Anderen selbst ist intentional nicht abzusichern und festzustellen⁸⁵. Gleichwohl *geschieht* solche Begegnung. Und die Wirklichkeit solcher geschehenden Begegnung zwischen dem Einen selbst und dem Anderen selbst bedeutet dann doch erst im uneingeschränkten Sinn den *Ursprung* sowohl von *Sprache* wie von *Geschichte*. Gibt das Denken sich aber an solche seinem Verfügenkönnen entzogene Begegnung frei, so hat es sich selbst als bloß intentional-fassendes Denken in ein Verdanken hinein übersteigen. Es ist, wie dies Franz Rosenzweig ausgedrückt hat, aus einem alles zeitlos in der Notwendigkeit festmachenwollenden Denken zu einem hörenden und sprechenden Denken geworden, welches weiß, daß es, um selbst zu sein, den Anderen als ihn selbst ernst nehmen muß. Und das bedeutet zugleich, daß es die Zeit, die sich ursprünglich in der Begegnung ereignet, ernst nimmt und ihrer bedarf⁸⁶.

Ist ein solches Denken, das sich derart in der Begegnung in das Verdanken hinein übersteigt, darin aber nicht offen für den absoluten Anruf, der es trifft – in der alltäglichen Situation der Begegnung so gut wie in möglichen menschheitlich bedeutsamen Ereignissen der Geschichte? Und wird ein derart als Freiheit sein gelassenes (d. h. sich selbst der Begegnung verdankendes) Dasein diesem Anruf dann nicht mit dem Vocativ *Gott* antworten dürfen? Ein solcher Vocativ

⁸⁵ Vgl. dazu Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965.

⁸⁶ Vgl. Das neue Denken in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 387.

wäre dann freilich weder Begriff noch Idee, sondern er bedeutete die *Bezeugung der Freigabe* des Denkens an den es in Wahrheit zuäußerst sein lassenden Anspruch. Er bedeutete das Zeugnis der Freigabe des Denkens in ein letztes Hören hinein – ein Hören, das kein verfügbares Objekt mehr hat, sondern reines Hören der geschichtlich bestehenden Freiheit auf Hoffnung hin ist.