

# Causa prima

Metaphysische Gottesidee und Kausaldenken

Von Helmut Ogiermann, S. J.

## Vorbemerkungen

*Gabriel Marcel* hat einmal geäußert, zweifellos sei es die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf Gott, die als Hauptquelle des Atheismus gelten müsse<sup>1</sup>. Mit diesem Satz ist unzweideutig zur Aussage gebracht, wie sehr es moderner Mentalität widerstreben mag, Gott als „causa prima“ zu denken; wie sehr aber auch kantisches Erbe nachwirkt, wenn Kausalität einfachhin als Kategorie bezeichnet und damit nur dem Bereich des Endlichen, schließlich des weltlichen Seins zugeordnet wird. Von daher versteht sich die Einschränkung „kausaler Erklärung“ auf empirische Wissenschaft, wobei der Sinn von Kausalität eine Neubestimmung erfährt, die uns gleich beschäftigen soll. Oder man bezieht, wie *Heidegger* es tut, Kausaldenken auf die Ebene der Seienden, nicht auf die des Seins, auf welche These wir ebenfalls zurückkommen werden. Es scheint sich somit eine Tendenz durchzusetzen, die den Begriff der Kausalität an die Einzelwissenschaften abtreten möchte, oder, wenn *Heideggers* These ernst genommen wird, so scheint Kausalität allenfalls in einer Metaphysik eine Rolle zu spielen, die nur nach dem Vorletzten, nicht nach dem Letzten und Ursprünglichsten fragt, dem Sein selbst. Andererseits verstärkt sich der Eindruck, empirische Wissenschaft scheidet den Terminus Kausalität immer mehr aus, so daß er doch wieder, wenn überhaupt, eher einer überempirischen Wissenschaft vorbehalten bliebe. Die Reflexion über den Sinn von Ursache hat es also zwar vorwiegend mit den Nachwirkungen kantischen Erbes zu tun, aber sicherlich nicht allein.

Eine solche Reflexion könnte auf wortgeschichtliche Befunde zurückgreifen, um aus ihnen Aufschlüsse oder wenigstens Winke für ein genuines Verständnis von Ursache und Ursächlichkeit zu erwarten. Die heutige sprachanalytische Methode (hauptsächlich im angloamerikanischen Sprachraum), die letztlich auf den Wortgebrauch in einer Alltagssprache oder in einem „Sprachspiel“ ausgeht, darf hier ausgeklammert bleiben. Ohnehin soll ein kurzer Hinweis genügen. — Immer wieder behauptet *Heidegger*, die Ausdrücke Ursache und

<sup>1</sup> Vgl. J. Lacroix, *L'Athéisme actuel*, in: *Esprit* 22 (1954) 173.

Wirkung hätten ihre Heimat in einem irgendwie technologischen Denken. Am schärfsten formuliert er das in „Vorträge und Aufsätze“<sup>2</sup>: Gottes Wirken werde „nach der Kausalität des Machens“ ausgelegt, ohne daß es den Theologen und Philosophen einfielen, „dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken“. Wohl will Heidegger die Worte „Werk“ und „Wirken“ in einer ursprünglichen Bedeutung verwurzelt sehen, der er Wesentliches für seine eigene Begrifflichkeit abzugewinnen versucht<sup>3</sup>. Doch die Worte „Kausalität“ und „Wirkung“, Ursache als „causa efficiens“ und „effectus“ entstammen nach ihm dem Bezirk des Herstellens und Machens. Damit stimmt zusammen, daß der Sinn von „ratio“ als „Grund“ zu guter Letzt im Rechnen und Berechnen erblickt wird und „eventus“ und „effectus“ in diesen Sinnbereich hineingehören<sup>4</sup>.

Es besteht nicht die Absicht, diese Rückführungen etymologischer oder jedenfalls wortgeschichtlicher Art einer Kritik zu unterziehen. Sie mögen lediglich als Zeugnis heutiger Denkatmosphäre fungieren. Das gleiche gilt etwa für die Sätze Gabriel Marcells, kausale Interpretation habe unvermeidlich „materialisierenden“ Charakter, und er neige dazu, das „Nest“ der Kausalität mit Maine de Biran in das Phänomen der muskulären Anstrengung zu verlegen<sup>5</sup>.

Nun können aber dergleichen Versuche, einem philosophischen und metaphysischen Begriff seine eigentliche oder vorgebliche Ursprungsstelle nachzuweisen, für die Umgrenzung seines philosophischen und metaphysischen Sinnes kaum etwas ausmachen. „Anfängliche“, umgangssprachliche wie auch literarisch-dichterische, ja selbst in Philosophien auftretende Sinnbestimmungen bleiben ja nicht verbindlich. Auch wenn z. B. Aristoteles die Wirkursache bekanntlich nur im Hinblick auf die „Bewegung“ definiert<sup>6</sup>, vermag er niemanden auf diese Definition zu verpflichten. Die ontologische Idee des Grundes und der Ursache entspringt der Reflexion über das Sein des Seienden ineins mit der Einsicht in das „Prinzip“ vom Grunde. Sie werden deshalb gerade einen *metaphysischen* Ursprung haben, und was Etymologie

<sup>2</sup> Pfullingen 1954, 34.

<sup>3</sup> Ebd. 49 f.

<sup>4</sup> Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 167. — Eine andere Blickrichtung (Zusammenhang von ratio als Grund mit „subiectum“) in: Nietzsche II (Pfullingen 1961) 431 f.

<sup>5</sup> Dieu et causalité, in: RechPhil III-IV (1958) 29. Aber Marcel betont glücklicherweise, die „conception mécaniste de la causalité“ habe vermutlich kaum etwas mit dem zu tun, was Thomas v. Aquin mit causalitas gemeint haben mochte (ebd. 27). Daß Wirkgrund im Deutschen *Ursache* heißt, liegt offensichtlich an der Tendenz aller Sprache, sich selbst am Materiellen, also ontologisch Untersten, auszubilden.

<sup>6</sup> Vgl. Phys. 198a 26, Met. 1013a 24 f.

und Wortgeschichte zutage fördert, könnte zutiefst von der Vergessenheit der wahren Herkunft oder eher noch von deren Verborgenheit zeugen. Das ontologische Wesen von Grund (und dann Ursache) wird sogar in einem begrifflich unzurückführbaren Moment liegen können und tatsächlich liegen; das Aristotelische „ $\theta\epsilon\nu$ “ dürfte sich als das allen Gründen und Ursachen irreduktibel Eigene und Gemeinsame enthüllen. So wäre *Kant* dem Ur-Sinn von Ursache sehr nahegekommen, wenn er ihr Spezifisches mit den Ausdrücken „durch“ und „aus“ kennzeichnet<sup>7</sup> — ohne allerdings auf die Möglichkeit sich zu besinnen und einzulassen, dieses allgemeinste, abstrakteste Moment als wesentlich hinreichend zu betrachten: für ihn muß der transzendente Bezug auf Erfahrung hinzukommen, weil jene Begriffsmomente ohne diesen Bezug sinnleer seien. Das „durch“ und „aus“ lassen sich nach ihm schon gar nicht „empirisch ausdrücken“, denn die Empirie gebe nur das Nacheinander. Und weiterhin sei nicht zu begreifen, wie „durch ein gewisses Dasein das Dasein eines anderen gesetzt werde“<sup>8</sup>. Er fordert also ein positives Begreifen des Kausalzusammenhanges als solchen, was doch wohl wiederum darauf hinausläuft, den begrifflichen Elementen die Möglichkeit von Anschauung, Erfahrung, beizustellen. Von unserem Standpunkt aus möchten wir gleich hier erwidern, daß ein solches inneres Verstehen metaphysisch nicht gefordert wird. Es darf die Einsicht in die Notwendigkeit, in die Unabdingbarkeit eines Grundes, eines „ $\theta\epsilon\nu$ “, „quo“, „durch“, für das Sein jedes Seienden sich nicht deshalb verdunkeln, weil das Wie ontologischer Begründung für uns nicht positiv durchschaubar ist.

Unvoreingenommen und unbelastet von etymologischen Abstammungsfragen, freilich ganz in der Linie Humeschen und Kantischen Denkens, definiert die Naturwissenschaft, was in ihr Kausalität heißen soll. Sie spricht nur von „funktionaler Abhängigkeit“<sup>9</sup>; der Terminus „kausale“ Erklärung wird beibehalten, steht jedoch für eine „Vergangenheit-Zukunft-Relation“<sup>10</sup>, für „eine Beziehung zwischen dem Geschehen in einem Raum-Zeit-Punkt und dem in einem unmittelbar benachbarten, zeitlich unmittelbar folgenden Raum-Zeit-Punkt“<sup>11</sup>. Es ist interessant zu lesen, daß eine physikalische Beschreibung, die der Kausalforderung genügt, eine solche durch Größen ist, „für welche

<sup>7</sup> KrV B 124.

<sup>8</sup> Ebd. 477; er folgt hierin Hume: „Wir sind nicht imstande, irgendwelche Kraft oder Macht zu begreifen, durch welche die Ursache wirkt, oder irgendeine Verknüpfung zwischen ihr und der angenommenen Wirkung“ (Meiner, 35 89).

<sup>9</sup> H. Dolch, Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik (Freiburg 1954) 181.

<sup>10</sup> Siehe F. Hund, Denkschemata und Modelle in der Physik, in: StudGen 18 (1965) 182.

<sup>11</sup> W. Heisenberg, Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementar-

Erhaltungssätze gelten, wie Energie und Impuls“<sup>12</sup>. Immer spielt indes der Zeit-Index, also die zeitliche Beziehung zwischen den betrachteten physikalischen Ereignissen, wie der Kontext eindeutig ergibt, die grundlegende Rolle. Zudem versteht sich die strenge Forderung der Kausalität, was ebenfalls eindeutig hervortritt, im Sinne des „Determinismus“<sup>13</sup>. Wo Determiniertheit ausfällt, entfällt auch die Möglichkeit kausaler Erklärung.

Die im Vorstehenden skizzierte Auffassung von der Kausalität besitzt nicht nur für die Physik Gültigkeit, sondern mutatis mutandis für alle Naturwissenschaft. Dennoch sollte man meinen, nicht ohne weiteres für alle Einzelwissenschaft überhaupt. Die Wissenschaften vom Menschen dürften eine Kausalität kennen, die jene naturwissenschaftliche entscheidend übersteigt, nämlich ein echtes und nicht auf das bloße Nacheinander reduzierbares „Wirken“, also das Sein und Geschehen von etwas „durch“ den Menschen, wobei das Ursache-sein (zumal von Entschlüssen, Entscheidungen) sich anscheinend in einer unmittelbaren inneren Erfahrung ausweist. Soviel man sehen kann, wurde von den Wissenschaftstheoretikern auf diese Differenz zum rein naturwissenschaftlichen Kausalbegriff bisher noch nicht oder jedenfalls nicht in ausreichend manifester Form reflektiert<sup>14</sup>. Man möchte etwa fragen, ob der Zusammenhang zwischen einem Motiv und der motivierten Handlung auch rein psychologisch nur als zeitliche Abfolge im Rahmen von gewissen psychischen Erhaltungsgesetzen anzusehen sei, als einfaches zeitliches Sichentfalten von psychischen Strukturen, oder nicht doch als ein Wirkzusammenhang, in dem ein eigentliches „quo“, „durch“, mitspielt. Trifft das zu, dann

teilchen, in: M. Heidegger zum 70. Geburtstag (Pfullingen 1959) 295. — Kritik an gewissen Formulierungen Heisenbergs übt übrigens K. Hübner, Zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion der Quantentheorie, in: Philnat IX (1963) 3 ff.; er übernimmt die Definition der Kausalität von W. Stegmüller — sie scheint die bisher präziseste zu sein: „Kausalgesetze sind quantitative, deterministische . . . Mikro-Sukzessions-Nahwirkungsgesetze, die sich auf ein . . . von bestimmten Erhaltungsprinzipien beherrschtes Raum-Zeit-Kontinuum beziehen“ (Das Problem der Kausalität, in: Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschrift für Victor Kraft [Wien 1960] 183).

<sup>12</sup> C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (Stuttgart 1958) 330.

<sup>13</sup> Ebd. 293. Vgl. auch 85 f. — Die Notwendigkeit der Folge betont neuerdings auch J. Kłowski, Der historische Ursprung des Kausalprinzips, in: ArchGeschPhil 48 (1966) 225 ff. Das *Kausalgesetz* postuliert nach ihm darüber hinaus für gleiches Geschehen gleiche Ursachen.

<sup>14</sup> So findet sich bei H. Kunz, Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens (Stuttgart 1957), kein entsprechender Hinweis. Ebenso wenig etwa bei A. Wellek, Psychologie (Bern – München 1963). Die wohl neueste Methodologie auf diesem Gebiet, Kl. Holzkamp, Theorie und Experiment in der Psychologie (Berlin 1964), diskutiert den Begriff der Kausalität im Psychologischen, glaubt jedoch, die vermeintlichen „kausalen Vorgänge“ seien in Wirklichkeit „vom Forscher eingeführte Verknüpfungsprinzipien“ und jede „realistische“ Verwendung des Kausalitätsbegriffs sei fernzuhalten (188).

fände die streng ontologische, metaphysische Konzeption der Ursächlichkeit, von der wir im folgenden zu reden haben, hier einen gewissen Anknüpfungspunkt. Leider haben wir aber, eben wegen der theoretischen Ungeklärtheit innerhalb psychologischer Methodenlehren, auf diesen Vorteil zu verzichten.

#### Der metaphysische Sinn von Ursache

Wie bereits angedeutet, entspringt der metaphysische Begriff der Ursache (gemeint ist immer Wirkursache) einer ontologischen Reflexion: derjenigen auf das Sein des Seienden, insofern es eines Grundes und eventuell sogar einer Ursache bedarf. Er kommt also zugleich mit der Evidenz des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grund zu Bewußtsein. An dieser Stelle steht nicht erneut zur Diskussion, wie die Evidenz des Prinzips sich bildet; im übrigen wäre wohl auch ein nicht so ausschließlich intuitiver Weg dahin aufzeigbar, wie es der vom Verf. früher angegebene ist<sup>15</sup>.

Etwas bedarf, um zu sein und nicht-nicht zu sein, eines Grundes, der entweder mit seinem Sein identisch ist oder nicht und im letzteren Falle als Ursache bezeichnet wird. Eine Ursache ist dann ein Seiendes, das nicht einfachhin durch sein Sein selbst, also durch „innere“ Konstitution, begründet, also ein Seiendes, das ein *anderes* Seiendes in dessen Sein begründet. Wie geschieht das? Ein derartiges Begründen erfolgt durch ein „Wirken“, wenn Wirken ontologisch primär nichts anderes heißt als: Wirklichkeit *transzendierend* begründen (gleichsam, im Gegensatz zu „innerer, immanenter Konstitution“, wie „von außen“ — daher „causa externa“, welcher Ausdruck indes wegen seiner Mißverständlichkeit eher vermieden werden sollte). Wenn Thomas das Wirken metaphysisch als „Mitteilung von Wirklichkeit“ definiert, nämlich als „facere aliquid actu“<sup>16</sup>, dann haben wir zu präzisieren. Die Definition bleibt unscharf, solange nicht beseitigt ist, daß sie u. U. auch auf „causae internae“, innere Konstitutionsgründe, zuträfe. Macht denn die „causa interna formalis“, der Formalgrund, nicht ebenfalls „actu“? Teilt er nicht Aktualität mit, und zwar durch Selbstmitteilung (communicatio sui)? Worin unterscheidet sich davon das Wirken in seinem ihm eigentümlichen „facere actu“? Die Antwort fällt nicht schwer, sie ist schon gegeben. Wirken begründet transzen-

<sup>15</sup> Vgl. Der metaphysische Satz der Kausalität, in: Schol 30 (1955) 344 ff. — Zur metaphysischen Unterscheidung von Erst- und Zweitursache s. die schönen Darlegungen von J. Delanglade, *Le problème de Dieu* (Paris 1960) 75 ff. Wichtiges zur naturphilosophischen Deutung der Naturkausalität bringt A. Metz, *Causalité scientifique et cause première*, in: ArchPhil 24 (1961) 517 ff.; doch gerade sein Vorschlag, die geistige Kausalerfahrung (menschliches Eingreifen in die Natur) zu „extrapolieren“, um so einen echten Begriff göttlicher Kausalität zu gewinnen, scheint fragwürdig.

<sup>16</sup> S. c. G. I 23; S. th. I 105,1.

dierend, und das soll besagen: ein Wirkendes teilt nicht sein eigenes Sein unmittelbar mit, sondern teilt einem anderen *dessen* Sein mit, macht ein anderes seiend. Und gerade das Wie dieses Mitteilens läßt sich in seiner Möglichkeit nicht positiv durchschauen; man hat es nur metaphysisch zu fordern, sobald es sich um die Notwendigkeit handelt, Kontingentes in seinem Sein zu verstehen. Vielleicht darf man die Definition des Wirkens bei Thomas wie folgt ergänzen: „*facere aliquid aliud actu*“ — „*facere aliquid actu a parte entis quod iam est actu*“. Wenn das „*facere*“ die Definition beinahe tautologisch zu machen scheint, dann ersetzt man es besser durch das allgemeinere (es gilt ja auch für das Aktuieren bei innerer Konstitution) „*communicare*“ (*actum, actualitatem*). Oder man sagt noch einfacher: „*actuare*“. Für jeden, der mit thomistischer Metaphysik nicht einigermaßen vertraut ist, muß eigens unterstrichen werden, daß es um Mitteilung von *actus* geht; und das bedeutet, um Mitteilung von Sein, des jeweiligen Seins selbst<sup>17</sup>. Primär ist hier der „*actus essendi*“ gemeint, die Erst-Wirklichkeit, die ein Seiendes überhaupt zu einem solchen macht, Existenz in der Bedeutung von Seins-Vollzug, Seins-Selbstvollzug. Doch wird alles mitgemeint, was irgendwie auf diesen Seinsakt hin analog ist, also vor allem die Wesens-Potenz, insofern sie nur „*ist*“ durch ihren Bezug auf Dasein als Sein-schlechthin. Ebenso muß mitgedacht werden jenes Sein, das als „*actus secundus*“ ja nicht einfach ontologisch identisch ist mit dem „*actus primus*“, also der Erstwirklichkeit gegenüber als Zweitwirklichkeit, Zweit-Akt, eine neue Ebene von Aktualität ausmacht: soweit das Akzidens, darunter wieder ganz in einzigartiger Priorität das Wirken (*agere, operatio*), seiner Potenz gegenüber ein echtes plus-esse, Mehr-Sein, Seinserfüllung darstellt, nimmt es am Charakter des Seinsaktes teil und ist selbst etwas, was, um zu „*sein*“, eines Grundes, im kontingenten Seienden einer Ursache bedarf. Überall liegt Mitteilung von Sein vor. Eben darin liegt wesentlich der metaphysische Sinn von Wirken. Dieser Sachverhalt ruft nach ein wenig Aufhellung.

Es ist ja gerade das „*Sein*“, der „*actus essendi*“, der gegenüber dem Nichtsein oder auch der bloßen Möglichkeit (Seinsmöglichkeit) des Seienden eine Ursache verlangt. Wie auch immer man den Satz vom zureichenden Grunde und der Ursache aufweisen und zur Evidenz bringen mag, als allgemeines Seinsprinzip kann es sich nur dann rechtfertigen, wenn es vom Sein (der Seienden) als solchem und in deduktiver Abhängigkeit davon vom Sein des Kontingenten als

<sup>17</sup> Vgl. z. B. In Met. n. 751: „*Causa importat influxum in esse causati.*“ Zum Ganzen s. die immer noch führende Studie von J. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas* (Paris 1945); seine späteren Werke (bes. „*Essai sur l'agir humain*“ [Rome 1962]) überholen die dort entfaltete Metaphysik des Wirkens kaum.

solchem gilt. Grund-Haben wird dann wie eine transzendente Bestimmung des Seins aufgefaßt werden müssen: Sein ist, insofern es Sein ist, begründet (und Kontingentes, insofern es kontingentes *Sein* ist, verursacht), in Analogie zu den Sätzen vom unum-verum-bonum. Und man hat sehr zu beachten, daß der Satz der Kausalität, der sich auf alles Kontingente erstreckt, den Grund für das *Sein* des Kontingenten aussagt, nicht etwa nur den Grund für irgendein sonstiges Element in der ontologischen Struktur des Kontingenten. Soll er sich aus dem allgemeineren Satz vom Grunde ableiten, dann deshalb und allein deshalb, weil nach dem Grunde von Sein (des Kontingenten) gefragt wird. Selbstverständlich darf dann nicht a priori von „dem“ (einen) Sein geredet werden, das alle Seienden als solche konstituiert; die Möglichkeit, vom Sein-selbst als analogem zu sprechen, bleibt offen: das Sein eines kontingenten Seienden ist ja gerade es selbst, das zutiefst als kontingent angesprochen werden muß — es selbst „fällt zu“, con-tingit. Das aber impliziert Analogie des Seins; das Sein eines Seienden, das zufällt, kann in seinem ontologischen Status nicht mit demjenigen Sein univok übereinkommen, das wesensmäßig nicht zu-fallen kann, also einen inneren Bezug auf Möglichkeit (und zwar ein im Seienden vorgeordnetes Realprinzip der Möglichkeit) nicht einschließen kann. Der metaphysische Sinn von Ursache geht mithin auf das Sein-selbst der kontingenten Seienden.

Daher denn auch die Notwendigkeit, nicht nur „agere“ von „actus“ herzuleiten, sondern auch „agere“ auf „actus“ zu beziehen, so daß eine nicht-metaphysische, empirische Bestimmung des Sinnes von Wirken höchstens als eine sekundäre, abkünftige betrachtet werden kann. Natürlich setzt das alles die Bereitschaft voraus, „actus“ entschieden als „actus essendi“ zu sehen und nicht etwa nur als Aktualität im Sinne von gegenständlicher Realität<sup>18</sup>. Wie zugleich die Fähigkeit, im kontingenten Seienden das „etwas“ vom „ist“ ontologisch streng zu unterscheiden<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Heidegger kommt in seinen „seinsgeschichtlichen“ Analysen über die verengende Sicht von „actualitas“ nicht hinaus. Vornehmlich in Nietzsche II (thematisch auf S. 410 f.) wird „actualitas“ als Abfall von „ἐνέργεια“ gewertet und zwar im Hinblick auf den Verfall der Metaphysik (und ihren Fall in die Technik als ihren letzten Ausdruck). Nirgendwo bei Heidegger ist sichtbar, daß er den ursprünglichen Sinn von „actus“ und erst recht von „esse“ bei Thomas zu würdigen weiß. „Wirklichkeit“ ist für ihn dann die „Gewirktheit“ eines Wirklichen, „das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird“ (ebd. 412). Das Seiende „erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung“ (Über den Humanismus [Frankfurt/M. 1949] 9).

<sup>19</sup> Nebenbei sei angemerkt, daß „res“ im metaphysischen Sprachgebrauch natürlich nichts anderes als „aliquid“ bedeutet (mit noch einer Nuance). Daher muß es verwundern, wenn man „res“ ohne weiteres mit dem „verdinglichenden Wort „Sache“ wiedergibt, wie z. B. H. Ebert, Der Gott der Philosophen, in: Hochland 58 (1966) 483. In diesem Punkte ist Heidegger feinfühlicher; vgl. Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 175: res stehe für jedes ens qua ens, so

## Der metaphysische Sinn von „causa prima“

Von der metaphysischen Bestimmung der Kausalität als Seinsmitteilung her und nur von ihr her läßt sich verdeutlichen, welches der metaphysische Sinn von Erst-Ursache ist. Es wird sich ergeben, daß allein die Erst-Ursache in Eigentlichkeit und Reinheit Ursache heißen kann, alle andere Ursächlichkeit solche nur sein kann in ontologischer Abhängigkeit von ihr, also in Analogie zu ihr, gleichsam mit ihr zusammen und nie ohne sie. Damit werden an sich keine Neuigkeiten gemeldet. Immerhin kommt es darauf an, die entsprechenden Zusammenhänge, so einfach sie scheinen mögen, ausdrücklich bewußt zu machen. Wenn Thomas sagt, „omne agens actionem suam producere, in quantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam“, woraus folge, daß „schlechte Handlungen“ von Gott her sind, „quantum ad id quod de actione et entitate habent“<sup>20</sup>, dann wird greifbar, wie unbefangen und konsequent ontologisch er denkt: alles Sein als Sein im Nichtgöttlichen geht auf Gottes Wirken unmittelbar zurück.

„Causa prima“ heißt somit jene Ursache, die ein Seiendes in seinem Sein begründet — in jeder Hinsicht, in welcher ihm Sein eignet, zumal in bezug auf das Sein-überhaupt, die Wirklichkeit einfachhin. In der metaphysischen Gotteslehre wird ja verhältnismäßig leicht aufgezeigt, daß ein kontingentes Seiendes diese seine Wirklichkeit-überhaupt nicht selbst begründen kann, aber auch nicht eine noch so „geringe“ Zweit-Wirklichkeit, wie sie in den ontologischen Akzidentien, gerade auch in den Wirk-Aktualitäten, gegeben ist. Und nicht nur vermag kein Kontingentes seine eigenen Zweit-Akte, „quantum ad id quod de entitate habent“, selbst zu begründen; es vermag dies auch kein anderes Kontingentes, nicht einmal eine aktual unendliche Reihe von ihnen. Jede akzidentelle Aktualität besagt ihrer Potenz gegenüber, und das heißt sehr genau: ihrer Substanzaktualität gegenüber, die in Potenz zu Akzidentien steht, ein Mehr an Sein, eine Seinsniveau-Differenz, „magis habet de ratione essendi“<sup>21</sup>; der „actus secundus“ läßt sich also aus der vorgegebenen Aktualität des „actus primus“ in seinem neuen Sein nicht verstehen. Als einziger Weg bleibt offen die Anerkennung eines actus primus, der mit seinem Wirken

sei auch bei Meister Eckhart das Wort „dinc“, das er, wie Thomas „res“, unbefangen auch auf die Seele und sogar Gott anwendet, „der vorsichtige und enthaltsame Name für etwas, das überhaupt ist“.

<sup>20</sup> S. c. G. III 71. Der Satz läßt deutlichere Stilisierung zu: „quantum ad id quod de entitate habent, et de actione, secundum quod de entitate habent“. Vgl. dazu die oft zitierten Aussagen über das Sein des Geschaffenen als „effectus primus“ (S. th. I 45,4 ad 1;5 u. ö.).

<sup>21</sup> „Actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi“ (De subst. sep. c. 7). „Actus secundus est perfectior quam actus primus“ (S. c. G. I 45).



ontologisch identisch ist; ein solcher jedoch offenbart sich leicht als „actus purus“, dessen Idee letztlich, unter rein metaphysischem Aspekt, sich mit der Idee „Gottes“ deckt.

Die angedeutete Überlegung<sup>22</sup> findet freilich bei nicht wenigen keine große Gegenliebe, namentlich wegen ihrer Abstraktheit und unpersönlichen „Vergegenständlichung“ der Gott-Geschöpf-Beziehung. Man sollte sich indes durch solche Bedenklichkeiten davon nicht abbringen lassen, der unausweichlichen Evidenz, die auf diese so abstrakte Weise vermittelt wird, ihr Recht zu geben. Auch auf diesem „schmalen“ Pfade vermag man Gott zu begegnen.

„Causa prima“ meint darum natürlich nicht das „erste Glied“ einer Ursachenreihe (was ja oft genug betont worden ist), sondern die eine, alle anderen möglichen Ursachen transzendierende und diese in ihrem Ursache-sein, ihrer Ursächlichkeit ermöglichende Ursache. Sie allein teilt ursprünglich Sein, actus, mit, jede andere Ursache nur, insoweit durch sie dazu ermächtigt. Der Primat der Erstursache liegt also wesentlich auch darin, daß sie allein andere Ursächlichkeit begründet. Wir fallen damit nicht irgendwie in den Okkasionalismus zurück oder in eine bloß „äußere“ Analogie zwischen Erst- und Zweitursache.

#### Erstursache und Zweitursachen

Schon die Tatsache, daß Thomas jedem actus die Fähigkeit zu wirken zuspricht, also ein echtes agere, macht aufhorchen und vorsichtig. Die betreffenden Texte sind allbekannt<sup>23</sup>. Wie verträgt sich der absolute Primat der Erstursache mit einer solchen Stellung der Zweitursachen? Wenn letztere in einem wahren und eigentlichen Sinne Ursachen sind, geht auch ihr Wirken auf Seinsmitteilung, was Thomas ebenso ausdrücklich behauptet<sup>24</sup>. Das Problem löst sich nur im Rückgriff auf metaphysische Analogie; und die Lösung ist nur verständlich, soweit metaphysische Analogie in ihrem genuinen Sinn aufgefaßt und festgehalten wird.

Zunächst kann man sich an der Unterscheidung orientieren, die dem hl. Thomas geläufig ist: Die Erstursache begründet „das Sein einfachhin und nicht, insofern es dieses oder ein solches ist“<sup>25</sup>; sie

<sup>22</sup> Leider differieren die ausführlichen Darlegungen in den Handbüchern in vieler Beziehung so stark, daß ein ungünstiger Eindruck entsteht. Es wird auch kaum je einmal deutlich gemacht, daß alle vorgeschlagenen Beweigänge logisch äquivalent seien.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. J. de Finance, a. a. O.

<sup>24</sup> „Omne (!) agens facit esse actu“ (S. c. G. III 66), denn wirken „nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu“ (De pot. 2,1).

<sup>25</sup> S. th. I 45,5; seine Argumentation aus der „communitas effectus“ lassen wir beiseite, obwohl sie für Thomas typisch ist. Siehe z. B. De pot. 7,2: „Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae

macht, daß etwas überhaupt „ist“, die anderen Ursachen (*causae secundae, agentia secunda*) machen, daß etwas dieses und so ist, sie determinieren und spezifizieren das Sein eines Seienden, das sie (mit-)verursachen<sup>26</sup>. Sie sind also an der Seinsbegründung beteiligt, freilich nur, insoweit das Sein eines Seienden immer ein „esse determinatum“ ist und für diese Determination eines Grundes bedarf, der nun aber nicht mehr das Absolute zu sein braucht. Die Determination als solche kann jedenfalls dem Sein-überhaupt gegenüber nicht als ein weiteres Sein des betreffenden Seienden angesprochen werden, fällt also nicht notwendig in die alleinige Zuständigkeit des Absoluten. In den Darstellungen späterer Autoren nimmt die angegebene Unterscheidung die Form an: Das „esse“ geht auf die Erstursache zurück, die „*taleitas*“ auf die Zweitursachen<sup>27</sup>.

Andererseits aber darf die Einheit des Wirkgeschehens nicht auseinanderbrechen<sup>28</sup>. Deshalb muß darauf bestanden werden, daß Erstursache wie Zweitursache das eine *Sein* des Seienden in je anderer Hinsicht begründen. Das Sein-selbst der (endlichen) Seienden ist ja in sich begrenzt, gerade wegen seiner inneren Beziehung auf Potenz — mag das konkrete Sein des Kontingenten auch durch zwei ontologisch distinkte innere Prinzipien konstituiert werden, der „*actus*“ ist „*actus limitatus*“ (und nicht etwa nur das kontingente Seiende ein *ens limitatum*). Was nun die Determination und Spezifikation begründet, verursacht damit zugleich das Sein-selbst eines Seienden. Ein solches ist eben nicht möglich ohne eine Ursache, die für seine Determination haftet. Also begründet die Zweitursache nicht eigentlich „nur“ die „*taleitas*“, sondern das Sein, insofern es begrenzt ist (ein „solches“ ist — jedoch wirklich so „ist“).

Hier entspringt die echte innere Analogie zwischen dem Wirken der Erstursache und demjenigen der Zweitursachen. Wir gehen jetzt nicht auf alle Momente ein, bezüglich deren Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Ähnlichkeit und je größere Unähnlichkeit zwischen

*proprius effectus habeant, in quibus distinguuntur . . . Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnes causant esse et eius (?) esse sit proprius effectus.*“ Die einschlägigen Texte analysiert in interessanter Weise C. Fabro: *Il fondamento della IV via*, in: *De Deo I (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis [Romae 1965])* 63 ff.

<sup>26</sup> „ . . . sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis“ (S. c. G. III 66); „*causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas . . .*“ (De pot. 3,1).

<sup>27</sup> In bezug auf das Wirken sieht das so aus: das Geschöpf genügt sich wohl „*ad agendum sub respectu talis et talis effectus*“, nicht jedoch „*sub respectu agendi qua talis*“ — Gott ist Ursache der geschöpflichen Tätigkeit „*ut ens, sed non ut tale ens*“ (W. Brugger, *Theologia naturalis* [Freiburg 1964] n. 424). Zur besprochenen Unterscheidung vgl. neustens auch J. de Finance, *Connaissance de l'Être* (Paris – Bruges 1966) 384.

<sup>28</sup> Siehe z. B. J. de Finance, *Etre et agir*, 229.

beiden bestehen<sup>29</sup>. Uns interessiert die Analogie hinsichtlich der Seinsmitteilung. Und da haben wir das bereits Gesagte nur noch einmal anders zu formulieren. Die Erstursache begründet das Sein eines Seienden einfachhin, d. h. das überhaupt-Sein, mithin alles, was auch nur irgendwie Akt und vor allem mehr-Sein bedeutet, während die Zweitursachen ihre Tätigkeit nicht anders als in innerer Abhängigkeit von der absoluten Ursächlichkeit auszuüben vermögen, weil sie ja das Sein nur spezifizieren, auf sein So-Sein hin bestimmen. Man darf natürlich nicht entgegnen, auch Gottes Wirksamkeit hänge von derjenigen des Geschöpfes ab, denn Verursachung von überhaupt-Sein gebe es niemals gleichsam für sich allein, sondern stets nur in Einheit mit einer Determinierung des Seins, diese aber komme vom Geschöpf; zumal wenn Gott den freien Akt eines Geschöpfes wolle, vermöge er es nicht ohne dessen Mitwirkung. Doch ontologisch, metaphysisch, macht Gott sich nicht abhängig; sein Wirken ist ja Voraussetzung, Ermöglichung des geschöpflichen Wirkens, und dieses läßt sich keinesfalls als Ermöglichung des göttlichen verstehen. Die eigentliche, innere Analogie zwischen den beiden Tätigkeiten liegt darin, daß beide Sein setzen; die erste Ursache setzt es unmittelbar und als es selbst (*esse qua esse*), die zweite Ursache lediglich mittelbar, nicht als es selbst, sondern als spezifiziertes, und zwar in wesentlicher Abhängigkeit von der absoluten Ursächlichkeit. Das bleibt genau wahr auch beim Mitwirken Gottes mit geschöpflicher Freiheit<sup>30</sup>. Solche innere Analogie schließt also ein, und das soll nochmals betont werden, daß es sich bei beiden Tätigkeiten um Seinsmitteilung handelt. Hier hat Thomas wohl richtig gesehen, jedenfalls muß man auch dem Geschöpf das „*facere esse actu*“ zugestehen, solange nicht bewiesen ist, daß dabei ein Widerspruch auftritt<sup>31</sup>.

Kausalforschung im Bereich der Einzelwissenschaften hat, wie wir gesehen haben, mit dem Sein der Seienden nichts zu tun; sie verbleibt

<sup>29</sup> Vgl. etwa die reale Unbezogenheit der Erstursache auf ihre Wirkung, als Gottes auf das Geschöpf: dazu schöne Sätze bei W. Brugger, *Gotteserkenntnis und Gottesglaube*, in: *Interpretation der Welt*, Festschrift für R. Guardini (Würzburg 1965) 202. Zu Gottes Wirksamkeit als *Selbstmitteilung* s. F. Malmberg, *Über den Gottmensch* (Quaest. disp., 9 [Freiburg 1960]) 39 f. Bei L. de Raeymaecker, *Les causes et la causalité absolue*, in: *RevPhilLouv* 55 (1957) 153 ff., findet sich m. E. nichts sehr Bedeutsames.

<sup>30</sup> Dazu wäre zu vergleichen J. de Finance, *Liberté créée et liberté créatrice*, in: *L'existence de Dieu* (Cahiers de l'actualité religieuse, 16 [Tournai 1961]) 229 ff.

<sup>31</sup> Wir möchten also nicht unterschreiben, nur im Falle geistiger Ursächlichkeit, d. h. hier geistig-intentionaler, werde das Sein berührt („*ad esse pertingit*“): J.-B. Lotz, *Ontologia* (Barcinone 1963) n. 491. — Das Argument aus dem „*obiectum formale*“ göttlichen Wirkens scheint dem Verf. nicht sehr durchsichtig (s. z. B. E. Coreth, *Metaphysik* [Innsbruck 1961] 587 f.); daß Sein als Sein, Aktualität schlechthin, nur auf göttliche Kausalität zurückgehe, ergibt sich schon aus der einfachen Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde (wie oben in Kürze dargelegt).

auf der Ebene der Phänomenalität. Doch selbst wenn sie auf die Seienden (Ansichseienden) bezogen wird, deutet sie nur dergleichen wie Gestalt-, Struktur-, Formwandel, also mathematisch faßbare Äquivalenzen von Umwandlungen der beobachtbaren Qualitäten (Korpuskel, Energiearten usw.). Darüber hinaus werden wir nun sagen müssen, auch so erstrecke sich die welthafte Kausalität nie auf die Seienden *als* Seiende, folglich auch nicht auf deren Sein, sondern immer nur höchstens auf washeitliche Strukturen der Seienden; d. h. niemals auf das Sein, die Aktualität, kraft deren die Seienden ihr Was- und Wiesein „vollziehen“, „wirklichen“, „verwirklichen“. Darum führt wissenschaftliche Betrachtungsweise auch nie über die „Welt“ hinaus, zu einer Kausalität, die nicht mehr die der Weltseienden wäre.

Aber auch die metaphysische Betrachtungsweise faßt die Kausalität der Erstursache primär als *immanente*. Damit die Weltseienden und ihre Kausalität möglich und wirklich seien, bedarf es einer überweltlichen, die Welt transzendierenden Kausalität. Deren Transzendenz ist trotzdem nicht das primär Interessierende, jedenfalls nicht für den Metaphysiker: ihn bewegt die Frage, wie *Welt* möglich sei, und Gott zeigt sich ihm zunächst und wesentlich als Grund, Tiefengrund der Welt. Damit verfälscht die Metaphysik Gott nicht zu einem Funktionsmoment an der Welt, verspannt ihn nicht in ein degradierendes Funktionssystem. Seine Kausalität offenbart ihn gerade in seiner herablassenden Freiheit: aus ihr heraus „dient“ er der Welt. Was die übernatürliche Offenbarung von ihm weiß, muß ebenfalls von seiner dienenden, Mensch und Welt in ein neues Eigensein rufenden Freiheit verstanden werden. Daß Gottes Wirken wie ein Moment „am“ Wirken des Geschöpfes sei<sup>32</sup>, das hat so seine große Wahrheit. Darüber darf und kann freilich, gerade als Ermöglichung göttlicher Immanenz, seine Transzendenz nicht vergessen werden. In gewisser Hinsicht gewinnt sie immer wieder sogar das Übergewicht über die geheimnisvolle Wahrheit der Immanenz. Heutzutage wäre letztere wohl noch deutlicher als zu anderen Zeiten herauszustellen und zu würdigen.

Mit einem einzigen Wort mag darauf hingewiesen sein, daß „Kausalität“ mühelos in Termini und Wendungen übergeführt werden kann, die stärker auch ihren zutiefst religiösen Sinn aussprechen. Sie läßt sich auf die Ausdrücke „das Haltgebende, Tragende, Bergende“ abbilden, und R. Guardini hat sicherlich recht, wenn er schreibt, was die religiöse Erfahrung „als das Eigentliche, Ganz-Erfüllende, Endgültige und Heilgebende auffaßt“, sei dasselbe, was das Denken „als

<sup>32</sup> K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp., 12/13 [Freiburg 1962]) 65 ff.; ders., Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln - Köln 1961) 191.

die erste Ursache, das in sich selbst Gründende und alles übrige Begründende — mit einem Wort, als das Absolute versteht“<sup>33</sup>.

#### Einwände gegen die Idee Gottes als causa

In der einen oder anderen Beziehung dürfte unser Thema von einer Diskussion des Einspruchs, den so viele gegen den Begriff der „causa prima“ erheben, klärende Hilfe erhoffen. Das Unbehagen an diesem scholastischen Begriff macht sich allenthalben bemerkbar, nicht etwa nur auf seiten nicht-katholischer Denker und Theologen, sondern sehr fühlbar auch auf seiten katholischer. Was stößt an der Idee Gottes als causa und causa prima ab? Wo empfindet man Schwierigkeiten und Widerstände? Im folgenden sollen hauptsächlich katholische Autoren zu Wort kommen, nicht-katholische nur der Ergänzung halber und schließlich die These Heideggers, die vielleicht das meiste Licht auf unser Problem wirft.

1. Man müßte eigentlich weiter ausgreifen, um die Allergie so mancher protestantischer Theologen gegen die ontologisch-metaphysische Interpretation der Gottesidee genauer zu diagnostizieren: schon einmal die Mißverständnisse, die sich etwa bei *K. Barth* finden, wenn er von „actus“ und „actus purus“ und damit auch von dessen Kausalität redet<sup>34</sup>. Selbst wer metaphysischen Grundbegriffen mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt, wie *W. Pannenberg*<sup>35</sup>, distanziert sich von ihnen schließlich doch mit aller Bestimmtheit. Bekanntlich wendet auch *P. Tillich* sich gegen die philosophische Brauchbarkeit der Kategorie der Kausalität<sup>36</sup>. Um noch ein neueres Beispiel zu nennen: alle metaphysischen Begriffe, auch die Kategorie der Kausalität, werden kompromißlos verworfen als „Illusion“ — der Mensch meint, „das Seiende erkennen zu können, wie es an sich ist; doch führt sie (die Metaphysik) in Wahrheit zu einem vom Menschen selbst hervorgebrachten Bild“<sup>37</sup>. Das letzte Motiv, Gott nicht als Ursache zu denken, ist ja ganz gewiß die immer noch fast allgemeine Abwehrhaltung gegen Metaphysik überhaupt.

Woher sich diese Abwehrhaltung für gewöhnlich herleitet, müßte des genaueren untersucht werden, was hier nicht beabsichtigt ist. Soweit theoretische und nicht ausgesprochen religiöse oder auch exi-

<sup>33</sup> Religion und Offenbarung I (Würzburg 1958) 157.

<sup>34</sup> Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Zollikon - Zürich 1948) 288 ff.

<sup>35</sup> Sein und Akt im Mittelalter, in: *KerygDogm* 7 (1961) 197 ff. — Zur Frage der Möglichkeit einer philosophischen Theologie (auch der Gottesbeweise) vgl. neuerdings G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott, in: *ZThK* 62 (1965) 86 ff.

<sup>36</sup> Vgl. *Systematische Theologie* I (1955) 247 f. 281.

<sup>37</sup> *W. Anz*, Christlicher Glaube und griechisches Denken, in: *Zeit und Geschichte*, Festschrift f. R. Bultmann (Tübingen 1964) 533.

stentielle Gründe in Frage kommen, scheint *G. Ebeling* ins Zentrum zu treffen, wenn er „die“ moderne Denkhaltung dafür verantwortlich macht: Zurückweisung allen „Objektivierens“<sup>38</sup>. Damit wird eine allzu allgemeine Thematik angeschnitten, als daß sie im Kontext unserer Abhandlung erörtert werden könnte.

2. Unter den katholischen Philosophen bekunden begreiflicher Weise die existentialistisch eingestellten eine tiefe Abneigung gegen die Idee Gottes als *causa*. Es genüge, an *G. Marcel* zu erinnern. An Textthemen soll nachgetragen werden, was sich zu unserer Frage in „*L'Homme Problématique*“<sup>39</sup> niedergeschlagen hat. Man müsse „mit der Idee Gottes als einer Ursache Schluß machen“, da sie den Menschen verdingliche; der Gott, dessen Tod Nietzsche tatsächlich verkündete, sei „der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung . . . , der Gott als erster Beweger“. Er polemisiert gegen eine Theologie, die „noch den traditionellen Kategorien tributpflichtig“ sei. Kausalität lasse sich von der Basis des „Bio-teleologischen“ nicht lösen. Von einer strengen Analogie will er nichts wissen. In dem bereits erwähnten Aufsatz<sup>40</sup> hält er den Rekurs auf Analogie für untersagt. In welchem Sinne er selbst dergleichen wie „Einwirkung“ Gottes verstanden wissen will, erläutert er an einem „existentiellen“ Beispiel. Ontologische, metaphysische Kausalität aber würde das Verhältnis Gott—Mensch „en termes d'objet“ behandeln und damit entpersönlichen, ja überhaupt entwirklichen.

Marcel's Aufsatz steht als Entgegnung auf eine Studie aus der Feder von *J. M. Le Blond: L'Usage Théologique de la Notion de Causalité*<sup>41</sup>. Der Verfasser skizziert zunächst, welche Verarmung und Verengung der Begriff der Ursächlichkeit seit Descartes erlitten hat, um

<sup>38</sup> A. a. O. 104 f.; Objektivieren heißt schließlich, metaphysische Texte „ohne Rücksicht auf die Verstehensbedingungen“ zu interpretieren, „die in ihnen stillschweigend vorausgesetzt sind“. Metaphysisches Denken verfällt dem Vorwurf der Situationsvergessenheit. „Es wird die Situation des metaphysischen Sprachgeschehens, d. h. der Bezug zur Existenz des Menschen, abgeblendet und so der Anschein neutraler Deskription erweckt.“ Metaphysik verdeckt also den existentiellen Bezug, der sie erst ermöglicht und zugleich als „objektives“ Denken verunmöglicht. Sie täuscht sich über sich selbst, indem sie „das Ansichsein Gottes analog dem Ansichsein von innerweltlich Seiendem zur Sprache bringt, d. h. unter Neutralisierung des Existenzbezugs“. — Die Antwort darauf müßte wohl lauten, dann habe die Diskussion von vorn zu beginnen und die Möglichkeit echter Metaphysik, zumal den legitimen Sinn der ontologischen Analogie, Schritt für Schritt auf- und nachzuweisen. Ein immer noch typisch protestantisches Motiv gegen den Versuch einer Metaphysik klingt m. E. bei W. Anz auf, wenn er ziemlich schneidend formuliert, sie besage „die Antwort auf die Gottesfrage, die der Mensch sich selbst gibt, und . . . darum eine Handlung des Unglaubens“ (a. a. O. 538).

<sup>39</sup> Paris 1955, dt.: *Der Mensch als Problem* (Frankfurt/M. 1956). Vgl. Schol 31 (1956) 562 ff.

<sup>40</sup> S. Anm. 5.

<sup>41</sup> Ebd. 15 ff.

im Verlaufe einer geistvollen Auslegung der Thomanischen Konzeption den *ursprünglich* metaphysischen Charakter von „causa“ herauszuheben und zugleich dessen Kraft, auf inadäquate, irgendwie farblose und fachterminologische Weise das intime religiöse Verhältnis von Gott und Mensch — Gott als Urheber, Schöpfer, Vater — auszusagen<sup>42</sup>.

Es muß unbedingt festgehalten werden, daß der metaphysische Sinn von Kausalität der ursprüngliche ist. Jeder andere bedeutet eine methodologisch mehr oder weniger notwendige Niveausenkung. Es ist wichtig, sich davon zu überzeugen, daß metaphysische Kausalität nicht von einer spezifizierten Kausalbestimmung ausgeht und diese dann auf etwas „Höheres“ überträgt: etwa von der mechanischen oder biologischen Ursächlichkeit, und sie nun auf Gott anzuwenden versucht. Eine derartige Analogisierung könnte bestenfalls zu einer rein äußeren Analogie oder gar nur metaphorischen Redeweise befugen. Gegen solche Konstruktion verwahrt sich Marcel mit Recht. Man darf ja auch nicht umgekehrt verfahren und von einer höheren Seinsstufe auf niedere übertragen, als wäre z. B. das Apersonale im Grunde nur „in minderer Weise“ Person. Ähnliches liegt vor, wo behauptet wird, Sein sei in Wahrheit Geist (oder Bei-sich-sein), das sogenannte Ungeistige daher noch nicht „eigentlich“ Sein. Das verantwortbare Denken in Analogie entdeckt in den mechanischen Vorgängen eben das Moment der Kausalität, das „quo“, „durch“ — wofern es dieses darin entdeckt, und analogisiert dieses Moment. Oder es stößt auf dieses Moment in einer allgemein ontologischen Reflexion (der Reflexion auf einen Zusammenhang, der zur Evidenz des Prinzips vom Grunde und der Ursache führt) und findet es dann in gewissen Erfahrungsbereichen realisiert wieder, so im Bereich des personalen Wirkens, der Freiheit. Analogisiert wird also das „abstrakte“ Moment des Kausalnexus, wobei am Ende sich zeigt, daß freies Wirken eben wesenhaft ein gegenüber anderem Wirken Mehr an Wirken, reineres, „wirkenderes“ Wirken ist, daß darum auch das Moment der Freiheit von demjenigen Wirkenden analog behauptet werden muß, der das, was Wirken meint, in absolut höchster Vollkommenheit vollzieht. Eines aber will vor allem bedacht sein: die metaphysische Reflexion entwickelt die Idee des Grundes und der Ursache im Hinblick auf das Kontingente, und zwar das kontingente Sein, und so gelangt sie primär, ursprünglich, in der Konsequenz ihres Ansatzes zu *dem* Grunde, *der* Ursache, zu Gott. Sonstiges Grund- und Ursache-sein

<sup>42</sup> Vgl. oben Anm. 33. Vgl. auch M. Nédoncelle, *Conscience et Logos* (Paris 1961): Gott ist Ursache, allerdings eine ganz einzigartige, „qui m'enveloppe et me caractérise absolument“ (130); und Gott der Urheber ist Ur-Geber, „donateur“ (134 ff.).

kann nur in Analogie zu ihm und in innerer Abhängigkeit von ihm Sinn haben. Der Einwand G. Marcells trägt also zu kurz.

Zu den existentialistisch geprägten Denkern darf man die personalistischen hinzunehmen. Beider Grundhaltungen gleichen einander zumal in bezug auf die Gottesfrage: die gleiche Abneigung gegen „objektivierende“ Begriffe und Beweise, die gleiche Diskriminierung von „Ursache“ als mechanistischer, biologistischer, technomorpher Kategorie, der gleiche Verdacht, bei kausaler Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses werde der Mensch verdinglicht, ja auch Gott selbst. Als Beispiel sei erwähnt *H. Duméry*<sup>43</sup>. Er geht so weit, den Einwand aufzugreifen, Gott als *causa* stehe in einer Reihe mit den anderen *causae*, eine wirklich transzendente Ursache würde „la chaîne explicative“ zerreißen. Man kann kaum leichtfertiger rasonnieren. Dumérys positives Anliegen, nämlich die Möglichkeit eines Zugangs zum lebendigen, personalen Gott, zu einer ursprünglich religiösen Gottesbegegnung, ist natürlich keineswegs zu bagatellisieren.

3. Auch unter Autoren, die eine eigentliche Ontologie, Seinsmetaphysik, wollen oder bei denen man das zumindest voraussetzen sollte, finden sich immer wieder einige, die gegen kausale Gotteserkenntnis polemisieren; jedenfalls hat man den Eindruck, der Sinn dieser Kausalität werde irgendwie doch mißverstanden oder abgewertet. So wenn *J.-B. Metz* „kausale Abhängigkeit“ allzusehr an „objektivistisches Seinsverständnis“ heranrückt, das Gott als „dinglich vorhandenes Seiendes“, als „einen beliebigen (wenn auch ontisch höchsten) Gegenstand ansetzt“<sup>44</sup>. Er meint, Thomas weise eine solche objektivistische „Verrechnung“ Gottes (unter die Seienden) energisch ab. Ganz sicherlich. Man möchte nur fragen, ob es zutrifft, daß Thomas Gott denn nicht „ens“ nenne, und zwar „*summum ens*“, das als „*causa omnium*“ angesprochen wird. Wiederum ganz sicherlich. Warum denn „Seiendes“ ohne weiteres mit „dinglich vorhandenem Seienden“ gleichsetzen oder mit „Gegenstand“? Damit wird Kausalabhängigkeit selbst zu einer Kategorie des Dinglichen. Das aber hat man auf alle Fälle auszuschließen. Metz sucht seine Idee von der „anthropologischen Wende“, die bei Thomas anheben soll, auch hier durchzuhalten: Die Erhellung der Transzendenz geschehe nicht „nach Art einer objektivistischen Erhellung der Seienden, sondern nach Art einer (transzendentalen) Selbsterhellung des Verständnisses der Seienden“ — was alles richtig aufgefaßt werden kann, wofern „Verständnis“ der Seienden echte ontologische Analyse der Seienden in ihrem Sein (z. B. ihrer

<sup>43</sup> Le problème de Dieu en philosophie de religion (Bruges 1957). Aus der bereits ziemlich reichen Literatur sei hervorgehoben: W. Brugger, *H. Duméry* und das Problem der Gotteserkenntnis, in: *Schol* 34 (1959) 233 ff.

<sup>44</sup> Christliche Anthropozentrik (München 1962) 73 ff.



Kontingenzen) besagt. Was soll da der Ausdruck „objektivistische“ Beweise? Freilich ist Metaphysik nur möglich im seinsverstehenden Menschen (in seiner Offenheit auf das Sein, die ihn als Geist konstituiert); gleichwohl kann das Verstehen von Sein (und der Seienden vom Sein her) nur so ausgelegt werden, daß die transzendental verstehende Subjektivität sich als „objektiv“ durchschaut, d. h. in ihren Funktionen als seinsgebunden. Dazu muß sie ihre eigene Transzendentalität wiederum transzendieren, indem sie die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Verständnisses von Sein und Seiend als Einsicht in *ontologische* Bedingungen weiß. „Objektiv“ wird allzu leicht und vorschnell mit „objektivistisch“ (gleich dinglich, „matérialisant“) zusammengeworfen, wie auch „ontologisch“ (und ontisch) mit „dinglich“. Warum eigentlich?

Daß Metz die metaphysische Kausalität nicht etwa leugnet, belegt auch sein Hinweis auf die zwar nicht gerade sehr durchsichtigen, aber anregenden Bemerkungen über die „via triplex“ bei Thomas in *K. Rabners* „Geist in Welt“<sup>45</sup>.

Überall, wo heute (nicht allein im deutschen Sprachraum) über Sein und Seiend, Sein und Grund, Grund und Ursache philosophisch diskutiert wird, macht sich der Einfluß *Heideggers* geltend. Anstatt Veröffentlichungen zu besprechen, die ganz und gar dem Heideggerschen Denkstil verfallen sind, wie m. E. das Buch von *W. Strolz*, Menschsein als Gottesfrage<sup>46</sup>, scheint es angebracht, uns ohne Umschweife der These Heideggers zu unserem Thema zuzuwenden.

4. Es läßt sich unmittelbar von den Ausführungen in „Identität und Differenz“<sup>47</sup> ausgehen. Die Frage, wie (der) Gott in die Philosophie komme, wird selbstverständlich auf die Geschichte der abendländischen Metaphysik beschränkt, die nach Heidegger in der „Seinsvergessenheit“ befangen blieb und als Metaphysik sie auch nicht zu überwinden vermag. Der „Gott der Metaphysik“ hat seinen Ursprung

<sup>45</sup> München 21957, 392 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Schol 40 (1965) 573 ff.

<sup>47</sup> Pfullingen 21957, 51 ff. Heidegger selbst verweist darauf, daß die Charakterisierung der Metaphysik als „onto-theo-logisch“ bereits in der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ ausgesprochen ist. — Die knappste Darstellung des Ganzen gibt wohl O. Pöggeler: Der Denkweg M. Heideggers (Pfullingen 1963) 145 ff., s. auch 261 ff., freilich ohne alle kritischen Fingerzeige. Wichtig für die Auseinandersetzung mit diesem Themenkomplex bei Heidegger ist der Aufsatz von G. Siewerth, M. Heidegger und die Frage nach Gott, in: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz (Düsseldorf 1963) 245 ff.; wir kommen auf einiges daraus noch zurück. Aus der Vielzahl der einschlägigen Publikationen sei noch erwähnt die ausgezeichnete Abhandlung von H. Birault: De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger, in: De l'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16), 1961, 49 ff. W. J. Richardson's „Heidegger — Through Phenomenology to Thought“ (The Hague 1963) geht auf unser Thema noch nicht ausdrücklich genug ein. (Vgl. Schol 40 [1965] 108 ff.)

im Grund-Ursache-Denken, das von vornherein das Sein der Seienden als Logos, Grund, Gründendes ansetzt. Wie es dazu kam, wird letztlich als Geschick des Seins selber gedeutet, als Schickung des Seins (an den Menschen, den Philosophen). Das Sein selbst stürzt das ganze Abendland in diese ausweglose Verlegenheit und unentrinnbare Verdüsterung. Wenn nun Gott als das „höchste“ Seiende gedacht wird, und zwar darum, weil das Sein der anderen Seienden, soll es „gründlich“ begriffen werden, in einem Ersten, Letzten, Höchsten gründen muß, dann wird Gott zur „causa sui“ und folglich zu einem Wahngebilde: ein bloßer Funktionszusammenhang zwischen Sein und Seiend. Für Heidegger heißt das schließlich, die onto-theo-logische Metaphysik bewege sich *innerhalb* „der“ Differenz (von Sein und Seiend), ohne diese Differenz als sie selbst zu erfahren und zu reflektieren — also die Differenten (Sein/Seiend) auf den sie entlassenden Grund ihrer Möglichkeit zu übersteigen. Von hier aus kann man auch nachvollziehen, was Heidegger mit der Behauptung sagen will, sogar das Wort „Sein“ werde an die (dem Vorläufigen verhaftete) Metaphysik zurückgegeben, das eigentliche Wesens-Woher der Differenz (und damit des Seins) könne allenfalls mit „das Ereignis“<sup>48</sup> oder mit dem Wort „Es gibt“<sup>49</sup> vorsichtig tastend umschrieben werden.

Wie gelangt Heidegger nun zu dem Satz, der metaphysisch einzig sachgerechte Name für Gott sei „causa sui“, und inwiefern stellt ihm zufolge der Gott der Metaphysik ein Wahngebilde dar, nicht den „göttlichen Gott“, den Heidegger sucht — denn er sucht ihn, das sollte nicht übersehen werden: sein Denken möchte für den wahren Gott „freier“ sein<sup>50</sup>.

Um mit dem zweiten zu beginnen, der Gott der Metaphysik als „causa sui“ habe mit dem Gott des religiösen Menschen und Lebens nichts zu tun; vor der „causa sui“ könne der Mensch weder beten noch opfern, noch musizieren und tanzen. Allerdings. Aber die Metaphysik erreicht ja auch nicht ohne weiteres denjenigen Gott, der dem Ahnen des religiösen Menschen voll entspricht, obwohl wir meinen, es sei bereits der wahre Gott, nur eben nicht in seiner Vollgestalt. Der „abstrakte“ Gott der Philosophie ist noch nicht der „konkrete“ Gott der Religionsgeschichte oder gar der Offenbarung. Ob nun freilich das, was Heidegger über die Seinsdifferenz hinaus als deren Wesensgrund zu erblicken scheint, irgendwie schon ein erster, scheuer und

<sup>48</sup> Dazu bes. Pöggeler, a. a. O.

<sup>49</sup> Vgl. B. Welte, Die Gottesfrage im Denken Heideggers, in: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg-Basel-Wien 1965) 262 ff.

<sup>50</sup> Eine Parallele dazu: auch im neukantianischen Denken eines Léon Brunschvicg begegnet die Formulierung, die metaphysische Kausalität versage, der Mensch suche „le Dieu qui seul pourra être avoué comme divin“ (La Raison et la Religion [1939] 66).

verhaltener Vor-Blick auf den wahren Gott sein mag, wie *B. Welte*<sup>51</sup> nahezubringen versucht, wird kaum überzeugen. Denn auch vor dem „Es“, dem „Es gibt“, kann der Mensch nicht ins Knie fallen noch musizieren und tanzen. Vielleicht trägt übrigens eine religionsgeschichtliche Beobachtung ein wenig zur Sache bei: der so gut wie überall in den naturhaften Religionen anerkannte „Hochgott“ oder „Deus otiosus“, der als Schöpfer und Weltenherr gilt, empfängt wegen seiner unerhörten Transzendenz gerade keinen Kult, man betet zu ihm höchstens in extremen Notsituationen. Die Metaphysik denkt möglicherweise nur diesen Gott, also wohl gerade den ganz und gar göttlichen, den für einfache religiöse Mentalität allzu „fernen“, darum allzu göttlichen.

Was aber hat es mit der „causa sui“ auf sich? An dem Ausdruck selbst, der ja z. B. von Thomas scharf abgelehnt wird, braucht man nicht unbedingt zu mäkeln. Identifizieren wir ihn mit „ratio sui“ oder noch genauer „ratio sua“. An und für sich, streng genommen, impliziert er einen Widerspruch. Wie versteht Heidegger ihn des näheren, wie gelangt er zu ihm?

Den Gedankengang in Kürze nachzuzeichnen ist nicht leicht. Sein Ausgangspunkt war oben schon genannt. Sobald Sein als Logos aufgefaßt wird, verwickelt sich nach Heidegger das Denken von Sein und Seiend in einen gewissen Zirkel. Sein begründet das Seiende, das Seiende, nämlich das höchste Seiende, begründet Sein. „Das Seiende als solches ... ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag<sup>52</sup> von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ‚ist‘: als das Seiendste.“ So denke die Metaphysik. Zusammenfassend schreibt Heidegger (die wörtliche, ausführliche Zitation erscheint hier notwendig): „Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui.“

Für Heidegger steht all dem zutiefst entgegen, daß die Metaphysik die Differenz von Sein und Seiend nicht mehr an sich selbst, aus ihrer Wesensherkunft, interpretieren kann. Ihre Leitworte sind Sein und

<sup>51</sup> A. a. O. 276.

<sup>52</sup> „Austrag“ bedeutet „Dif-ferenz“. Die „Auseinandergetragenen“ sind die „Dif-ferenten“.

Seiend, sie kommt also über die Differenz nicht hinaus. Daher weiß sich das Denken auf dem Wege „zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Aus-trags“. Metaphysische Begriffe treffen also nicht das „Wesen“ des Seins und deshalb auch nicht den „göttlichen“ Gott.

Vielleicht sieht Heidegger in dem „Kreisen“, dem „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“, auch so etwas wie einen widersprüchlichen Zirkel. Sein begründet Seiendes, Seiendes Sein. Nun aber hat für Heidegger nur Grund von Seiendem einen Sinn, niemals die Idee eines Grundes von Sein. Sein ist „Ab-Grund“, „grund-los“. Warum? Die Antwort klingt entschieden, jedoch selbst unbegründet — hat er denn auch nur irgendwo in seiner Diskussion des Satzes vom Grunde wirklich aufgewiesen, dieser gelte einfachhin vom Seienden und nicht vom Sein? „Jede Begründung und schon jeder Anschein einer Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen.“<sup>53</sup> Jedenfalls wird nirgendwo der metaphysische Unterschied zwischen Grund und Urasche einigermaßen sachgerecht exponiert, zumal der Unterschied zwischen einem „inneren“ Gründen (als Konstituieren von Seiendem in seinem Sein) und „äußerem“, transzendenter Begründen durch eigentliche Ur-Sächlichkeit. Ursache ist ein Seiendes, das gerade das *Sein* eines Seienden begründet. Selbstverständlich nur im Falle eines kontingenten Seienden. Das setzt aber das Sein eines Seienden doch nicht selbst zu einem Seienden herab; „Sein“ wäre im Kontingenten nach der thomistischen Metaphysik niemals selbst ein „Seiendes“, sondern inneres, konstitutives Prinzip und daher auch nie ontologisch identisch mit dem Seienden, das es konstituiert. Viel wesentlicher scheint indes eine weitere Einsicht sich auszuwirken: „Sein“ darf, wenn die Rede von Verursachung von Sein überhaupt als sinnvoll betrachtet werden soll, nicht *monistisch* auftreten. Behauptet Heidegger aber nicht einen Seinsmonismus (er behauptet ihn!), wenn er (kaum nur als Ansicht der griechischen Metaphysik) erklärt: „Denn das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität?“<sup>54</sup> Dann aber kann Sein nicht wieder verursacht werden, es ist ja vor aller Verursachung immer schon vorauszusetzen. Oder man müßte eben die „causa sui“ im strengen Sinne,

<sup>53</sup> Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 185. — Man erinnert sich, daß für Heidegger dies das Schlimmste ausmacht: nur Seiendes zu kennen, nur am Leitfaden der Kausalität Seiendes aus Seiendem zu erklären, Sein-selbst wieder wie Seiendes zu behandeln.

<sup>54</sup> Ebd. 143. — Keinen Einwand gegen die These, Heidegger vertrete einen Seinsmonismus, gibt seine Bemerkung her, Sein dürfe nicht „als das Allgemeine zum jeweilig Seienden“ vorgestellt werden; es gebe Sein „nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung“ (Identität und Differenz, 64).

d. h. als Selbstverursachung und nicht nur Selbstbegründung, zu lassen; ein Widerspruch. Verursachung heißt, wie Heidegger im Vorübergehen notiert, „Begründung durch Seiendes“; Seiendes wird also vorausgesetzt und mit ihm Sein des Seienden. Verursacht werden kann daher nur ein Seiendes von spezifischem Sein, wir nennen es kontingentes Sein (das *Sein* ist kontingent, nicht nur das betreffende Seiende!). Wenn Kontingentes verursacht wird, dann gibt es außer ihm auch Nichtkontingentes, also ein Sein völlig anderer „Struktur“. Ein Monismus des Seins hebt sich auf. Daß auch eine Reihe oder Kette von Kontingenten sich nicht selbst begründen kann und es deshalb nicht nur Kontingentes gibt, darüber im Anhang ein Wort.

Man wird es uns nicht verbieten, den Heideggerschen Ausdruck „ontologische Differenz“ zu übernehmen, nun aber nicht einfachhin eine Differenz von Sein („in absoluter Singularität“) und Seienden (in ihrer Jeweiligkeit und Vielfalt) zu postulieren, sondern aufgrund sorgfältiger Analyse der begegnenden Seienden sie, die welthaften, als different zu ihrem jeweiligen, eigenen Sein zu verstehen; das kontingente Sein also als different zum Seienden, das kontingente Seiende als different zu seinem Sein. Kontingenz impliziert ja in letzter Instanz *diese* Differenz: von Sein und Seiend, nicht nur die von Sein und Wesen. Solche Nichtidentität verdient den Titel „ontologische Differenz“. Das „Absolute“, Nichtkontingente, weist sie nicht auf; es „ist“ in reiner ontologischer Identität von Sein und Wesen, wiederum zuletzt: von Sein und Seiend. Das führt uns darauf, auch und erst recht das Absolute ein „Seiendes“ zu nennen — nur nicht in Differenz zu seinem Sein. Die Ängstlichkeit, mit der man beim Sprechen von Gott diese Bezeichnung (Gott ist Seiendes, Seiender) vermeiden möchte, ist übertrieben. Zumal bedacht werden sollte, daß „seiend“ primär nicht etwa „in Teilhabe seiend, in begrenzter Weise am Sein teilnehmen“ bedeutet, sondern Sein vollziehen, participium verbi, Sein als eigenes gleichsam darleben. Was fraglos von Gott, der *causa prima*, zuvor und zuhöchst ausgesagt werden muß<sup>55</sup>. Diese Sicht ermöglicht auch eine Antwort auf die Frage Heideggers nach demjenigen, was nicht innerhalb der Differenz, sondern über ihr, als ihre „Wesensherkunft“, gedacht werden muß und sie verstehen läßt. Eine solche Antwort fällt zwar nicht nach dem Geschmack Heideggers selber aus, gleichwohl scheint sie die einzig berechtigte. Vor und über „der Differenz“ „gibt es“ nur und wesentlich das ontologisch Identische, die formale Identität von Sein und Seiend, das metaphysisch Absolute; es allein „bedingt“ das ontologische Geschehen der Differenz. — Falls einer entgegenhalten wollte, auch die ontologische Identität werde noch irgendwie „innerhalb“ der Differenz gedacht,

<sup>55</sup> Vgl. ThPh 42 (1967) 99 f.

weil mit den Worten „Sein“ und „Seiend“, während doch diese selbst nur im Gesichtsfeld der Differenz einen Sinn hätten (man komme also nicht eigentlich über die Differenz hinaus), dann müßten wir das für ein Spiel mit Worten halten und zuallerletzt für nicht nachvollziehbar: man kommt über „Sein“ nicht hinaus (und ebensowenig über „Seiend“); jenes „Es“ und „das Ereignis“, man mag die Sache wenden, wie man will, übersteigt den Sinn von Sein keineswegs.

In unserem Kontext wäre es übrigens nicht unwichtig, die primäre Intention Heideggers bei seinen Reflexionen über Sein, Seiend und Grund ans Licht zu stellen. Er glaubt zu sehen, daß das „Sichzuschicken“ des Seins als Grund den Primat der Subjektivität ausgelöst und im Laufe der abendländischen Geschichte immer mehr durchgesetzt habe. Das Anliegen der Suche nach Grund und Begründung entspringe, wie u. a. auch O. Pöggeler sehr klar herausgearbeitet hat, der Tendenz der Subjektivität, sich der Seienden zu „versichern“, um sie sich verfügbar zu machen, was schließlich in die moderne Technik ausmünde, die daher das „Verenden“ der Metaphysik bedeute. Es genüge an dieser Stelle zu bemerken, daß wir Grund als legitime Forderung seinshaltigen, also realontologischen Denkens verstehen. Im Endeffekt will ja Heidegger selbst, so scheint es, das Sein legitim als Grund fassen (Grund der Seienden). Darüber hinaus muß jedoch, daran halten wir fest, auch nach dem Grund des (jeweiligen) Seins gefragt werden, um so am Ende gerade die schlechthinnige Unverfügbarkeit des Seins für menschliche Subjektivität denkend zu erfahren.

Ohne weiteres sei zugegeben, daß wieder einmal erst durch Heideggers bohrendes Problematisieren unser Blick für wesenhafte Zusammenhänge geschärft worden ist.

G. Siewerth hat einige Gesichtspunkte namhaft gemacht, die in der kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger ihren Wert behalten. Er stellt mit Recht fest, im Denken der großen abendländischen Theologie geschehe längst und immer die Reflexion auf die Differenz von Sein und Seiend, auf die Unterscheidungen zwischen Wesen und konkreter Wirklichkeit, zwischen Sein und Wesen usw.; die Zurückführung der Seienden auf Gott gelinge, ohne daß Gott „in die Welt verspannt würde“; Gott sei abgründige, unzugängliche Freiheit, transzendente „Unbezogenheit“ und „Unbedürftigkeit“; nirgends in der antiken wie in der mittelalterlichen Philosophie sei Gott so zum begründenden Grunde geworden, daß das Sein der Seienden „nichts wäre als der selbstbegründende Prozeß des göttlichen Grundes, der *causa sui*“<sup>56</sup>. Daß Heidegger den „göttlichen“ Gott lösen will aus der selbstherrlichen Vernunft des Menschen, die sich seiner bemächtigen und so über ihn verfügen möchte mit den Mitteln von Logik und

<sup>56</sup> A. a. O. 257 253 251.

Onto-Logik, dem muß rückhaltlos zugestimmt werden. Auch dem, daß „das“ Sein, letztlich Gott, in unbedingter Freiheit gründet, ohne sich selbst der berechnenden Subjektivität des Menschen auszuliefern, stimmen wir ohne Abstriche zu: nur läßt sich „das“ Sein dann nur verstehen, wenn seine „Freiheit“ echt personal interpretiert wird — „das“ Sein ist der seiende Gott, dessen Ursache-sein aus „abgründiger“ Freiheit entspringt. Einem nicht personalen „Es“ und „Es gibt“, dem „Ereignis“ ist der Mensch heillos preisgegeben<sup>57</sup>.

M. Müller steht ebenfalls nicht an, Heidegger im Hinblick auf die Theorie des Grunddenkens die Gefolgschaft aufzukündigen<sup>58</sup>. Die „causa prima“ sei in der Geschichte der Metaphysik genauso „Abgrund“ wie in der Mystik und gerade nicht in geradlinigem Fortgang in der Reihe univoker „causae secundae“ zu erreichen. Die große Metaphysik des Abendlandes habe den letzten Grund niemals einfach „beigestellt“, „beigebracht“ und über ihn „verfügen“ wollen (auch nicht in den Gottesbeweisen, setzt er dankenswerterweise hinzu). Daraus aber folgt, daß „der abirrende faktische Gang der abendländischen Seinsgeschichte“ nicht notwendig die innere Struktur metaphysischen Denkens spiegele. Schon gar nicht spiegelt sie, wie Heidegger will, ein Seinsgeschick als Sichzuschicken des Seins selbst; das Denken des Seins, auch das der „größten“ Denker, ist immer noch etwas anderes als das Sein selbst. Und etwas anderes als das Denken des Seins (gen. obj.) und seine Geschichte, also die Geschichte des Seinsdenkens, kann auch ein Heidegger in seinen Analysen der abendländischen Metaphysik nicht geben; es ist Willkür, sie „Seinsgeschichte“ zu nennen. Außer man legt die parmenideische Identität von Sein und Denken, wie Heidegger in „Identität und Differenz“, als Identität von Sein und Mensch aus, und zwar so, daß das Sein selbst *sich seiner* im Menschen bewußt wird. Derartiges klingt freilich einigermassen (seins-)mythologisch.

### Nachtrag

#### Die aktual unendliche Reihe

Das Problem der „series causarum actu infinita“ steht dort nicht mehr zur Debatte, wo Kausalität nur empirisch bestimmt wird. Wo sie ihren ontologischen Charakter bewahrt, hat es seine Aktualität nicht eingebüßt. Ihr ontologischer Charakter macht sie zu Seins-Ur-

<sup>57</sup> Dazu vgl. etwa die Worte J.-P. Sartres zur Theorie Heideggers vom seinsgeschicklichen Denken: „Je flaire l'aliénation“ — er wittert Selbstentfremdung der menschlichen (bei ihm allerdings absoluten) Freiheit (im Nachruf auf M. Merleau-Ponty, in: Les temps modernes [1961]).

<sup>58</sup> Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg 3/1964) 272 f.

sächlichkeit, was als Gegenbegriff denjenigen der Kontingenz fordert. Denn ontologische Ursache bezieht sich, wie wir gesehen haben, wesentlich auf kontingent Seiendes. Die bleibende Frage ist dann immer noch, ob nicht etwa eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten ontologisch genüge, d. h. sich selbst adäquat, als „ratio sufficiens“, zu begründen vermöge. Besser noch: ob innerhalb einer solchen Reihe jedes einzelne angebbare kontingente Reihenglied adäquat in seinem Sein begründet sei.

Es bereitet keine Schwierigkeit, empirische, phänomenale Ursachen bis „ins Unendliche“ zurücklaufen zu lassen. Geht das in gleicher Weise bei ontologischen Ursachen? Die traditionelle Metaphysik lehnt das ab, obschon die Lösungsvorschläge nicht einfach übereinstimmen. Es erweist sich als notwendig, immer wieder auf diesen Punkt zurückzukommen<sup>59</sup>.

Eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten kann nun keines ihrer Glieder und so auch nicht sich selbst jemals adäquat begründen, wofern man sie streng ontologisch nimmt (es läßt sich ja ihre rein logische Möglichkeit nicht widerlegen, aber auch kein Nichtwiderspruchsbeweis führen), und zwar für sich allein, also ohne die Möglichkeit eines Nichtkontingenten, Absoluten, miteinzurechnen. Es gibt sie nämlich gar nicht und kann sie nicht geben. Denn es besteht in einer auch aktual unendlichen Reihe von verursachten Ursachen, bedingten Bedingungen niemals die Möglichkeit, auch nur eine dieser Ursachen als „gesetzt“, als „gegeben“ anzusehen, auch nur eine der Bedingungen als gegeben, als erfüllt zu betrachten. Jede Ursache, die innerhalb einer solchen Reihe vorkommen soll, gibt es nur bedingterweise, und die Rückfrage nach den Bedingungen stößt auf keine Bedingung, die einfachhin gesetzt wäre; sie ist immer wieder nur bedingterweise zu haben. Man beruft sich zwar auf unendlich viele Bedingungen, von denen jedoch keine einzige jemals „ist“. Die alte Formel, die Reihe müsse wie ein einziger Bedingungssatz behandelt werden, dessen Untersatz schlechthin fehlt, besitzt ihre Gültigkeit. Auf diesem Wege gelangt man also nie zur Existenz auch nur eines einzigen Kontingenten. Eine Ursache „außerhalb“ der Reihe, eine nicht-kontingente, absolute, zeigt sich als notwendig, wenn man die Existenz der Reihe und jedes einzelnen Kontingenten überhaupt ontologisch begründen will.

Die stereotypen Einwände dagegen arbeiten stets mit der Idee bloß empirischer Kausalität. So wenn *Nicolai Hartmann* gegen den

<sup>59</sup> Vgl. Anm. 54. — Die alte Unterscheidung zwischen „series per se ordinata“ und „per accidens ordinata“ kann auf sich beruhen bleiben; es genügt, zu wissen, daß ein Glied der Reihe durch ein anderes bedingt ist. Übrigens wird noch nicht gefragt, ob das Absolute die Welt transzendiere, also ob die Welt kontingent sei; die Überlegung bleibt völlig abstrakt.



Begriff des „absolut notwendigen Wesens“, den er einen ungeheuren Mißbegriff nennt, polemisiert<sup>60</sup>; Notwendigkeit sei „nun einmal“ relational, d. h. bedingte Notwendigkeit, was für ihn aus der Erfahrung feststeht (doch wohl kaum aus einer bloßen Definition). Die Kritik am Reihenbegriff bei *G. Klaus*<sup>61</sup> könnte durch die Formulierungen des hl. Thomas in S. Th. I 2, 3 und anderswo provoziert sein; aber Thomas weiß, daß nicht jede Reihe ein erstes Glied haben muß (vgl. In Met. n. 303). Die Reihe der Kontingenten müßte aktual unendlich sein, was freilich unter rein logischem Aspekt nicht zu hindern braucht, *alle* Ursachen in eine einzige zusammenzufassen, nämlich in eine Reihe der Verursachenden; dann aber wäre die „causa prima“ eben doch nicht mehr „causa causata“ und gehörte unter ontologischem, metaphysischem Aspekt nicht in eine Reihe mit den kontingenten Ursachen. Ganz abgesehen davon, daß die Ursächlichkeit der Erstursache auf das Sein einfachhin geht, die der Zweitursachen nicht. Wichtiger sind vielleicht Einwände, die sich auf die von manchen scholastischen Autoren vertretene Idee beziehen, die Gesamtheit der kontingenten Ursachen müsse selbst wieder als kontingent angesprochen werden, verlange somit für sich selbst eine Ursache, die dann nicht in diese Gesamtheit falle. Es lohnt sich zu wiederholen, daß diese Idee m. E. nicht ausreichend geklärt ist: Entsteht nicht das Paradox einer Reihe oder Menge, die sich selbst enthält, müßte das Ganze aller Kontingenten (man bildet ja die Reihe *aller* Kontingenten) nicht doch, wenn es selbst kontingent ist, in die Menge der Kontingenten fallen? Ob die „Typentheorie“ hier, auf metaphysischer Ebene, wirklich weiterhilft? *B. Russell* hat gegen die Möglichkeit, der Gesamtheit der innerweltlichen Ursachen eine Ursache zuzuordnen, schon aus elementar logischen Gründen protestiert<sup>62</sup>. Auch wenn man ihm überzeugender antworten würde, als *P. Copleston* es getan hat, die eben angetönte Schwierigkeit ist damit noch nicht aus der Welt geschafft. Außerdem fragt es sich, ob die Gesamtheit solcher Ursachen überhaupt als ein neues Phänomen, ein neues Seiendes und „Gegebenes“ hingestellt werden dürfe, wogegen z. B. *L. Brunschwigk* sich wehrt<sup>63</sup>. Jedenfalls muß genauestens überlegt werden, wie man all diese Setzungen rechtfertigt. *J. Seiler*<sup>64</sup> analysiert ausführlich die logischen und ontologischen Implikationen einer solchen Ganzheitsbildung, die Lehre von der „suppositio“ (die ein *B. Russell* bei den

<sup>60</sup> Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin 1949) 92 f. Ganz ähnlich *H. Bröcker*, in: *StudGen* 7 (1954) 547 f., u. a.

<sup>61</sup> Jesuiten – Gott – Materie (Berlin 1958) 171. Zu einer weiteren Merkwürdigkeit seiner Kritik vgl. *J. de Vries*, *G. Klaus* über die thomistischen Gottesbeweise, in: *Schol* 34 (1959) 54 ff.

<sup>62</sup> Warum ich kein Christ bin (München 1963) 186 ff.

<sup>63</sup> A. a. O. 55. Vgl. auch *E. Le Roy*, *Le problème de Dieu* (Paris 1907) 35.

<sup>64</sup> Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Luzern u. Stuttgart 1965) 50 ff.

alten Scholastikern anscheinend nicht vermutet), mögliche Bedenken. Er kommt zum Schluß, im Falle der Übertragung des Kontingenzmerkmals auf die Gesamtheit der Kontingenten bestünden keinerlei Bedenken. Daß eine solche Ganzheit aber überhaupt eben wie ein „Ganzes“, wie ein Gegebenes, behandelt werden dürfe, wird nicht sehr deutlich. Man entschlägt sich also lieber der Berufung auf das doch auch kontingente Ganze.

Möchte jemand durchaus daran festhalten, daß die Gesamtheit der aktual unendlich vielen Kontingenten als echte Idee legitimiert sei, daß dann ein Absolutes, dessen die Wirklichkeit fraglos bedürfe, gefunden sei und der Schritt über die Reihe oder Menge hinaus sich erübrige, so läßt sich vielleicht erwidern, auf diese Weise verwickle man sich in einen Widerspruch. Die Gesamtheit könne nicht mehr als kontingent bezeichnet werden (wegen der dabei entstehenden Paradoxie der Menge, die sich selbst enthält) und müsse es andererseits doch (denn noch so viele kontingente Elemente könnten ein ontologisch Konträres, ein Absolutes, unmöglich aufbauen).

Die zu Beginn des Nachtrags vorgelegte Argumentation umgeht die zuletzt berührten Schwierigkeiten. Die Gewißheit der Wirklichkeit der „causa prima“, ihrer Präsenz im menschlichen Geiste, wird durch die Einrede von der unendlichen Reihe nicht erschüttert, vielmehr vertieft. Allerdings sind so hochgradig abstrakte, rationale Reflexionen dazu angetan, die *psychische* Labilität, wie sie dem metaphysischen Denken ohnehin eignet, noch zu steigern.