

# Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken

MARKUS ENDERS (München)

## A. Präliminarien zu einer Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im mittelalterlichen Denken

Weil unter der Allgegenwart Gottes hier nichts anderes als seine Ubiquität, d. h. „sein aktuelles Gegenwärtigsein ... in allen Dingen, insbesondere in jeder raumhaften Wirklichkeit“<sup>1</sup>, verstanden werden soll, stellt diese begrifflich eine Spezifizierung der Unendlichkeit als der Grenzelosigkeit Gottes dar, insofern Allgegenwart nichts anderes als die Grenzelosigkeit göttlicher Gegenwart bedeutet. Auch wenn dieser grundsätzlichen Verhältnisbestimmung beider Gottesprädikate im mittelalterlichen Denken ausdrücklich m. W. nur punktuell, z. B. bei Thomas von Aquin im Aufbau seiner Lehre von den Attributen Gottes<sup>2</sup>, Rechnung getragen wurde, so berechtigt sie doch für einen notgedrungen schematisierenden, simplifizierenden und zudem unvollständigen Überblick in methodischer Hinsicht dazu, beide Gottesprädikate hinsichtlich ihrer Begriffsgeschichte im philosophischen und theologischen Denken des lateinischen Mittelalters gemeinsam zu behandeln.

Wollte man eine Geschichte des Unendlichkeitsbegriffs als eines Gottesprädikats im Mittelalter unter Berücksichtigung der hierfür insbesondere von Leo Sweeney<sup>3</sup> geleisteten Vorarbeiten schreiben, so müßte man diese, wie mir scheint, in mindestens drei Phasen oder Abschnitte unterteilen, ohne mit dieser Einteilung allerdings einen Anspruch auf Vollständigkeit verbinden zu können:

---

<sup>1</sup> G. Stöhr, Art. Allgegenwart (Omnipräsenz) Gottes, in: HWPh, vol. 1, Basel 1971, 162.

<sup>2</sup> In der *Summa theologiae* läßt Thomas der Behandlung des Gottesprädikats der Unendlichkeit in I q. 7 die der Allgegenwart Gottes in I q. 8 folgen, weil „es dem Unendlichen zuzukommen scheint, daß es überall und in allen Dingen ist“ (I q. 8: „*Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat.*“).

<sup>3</sup> Cf. hierzu insb. L. Sweeney S. J., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York etc. 1992, 319–470. Unergiebig für die Geschichte der Unendlichkeit als eines Gottesprädikats im Mittelalter ist die ältere Studie von A. Dempf, *Das Unendliche in der Mittelalterlichen Metaphysik und in der Kantischen Dialektik*, Münster 1926.

1. In die Zeit vor der kritischen Rezeption des aristotelischen Unendlichkeitsbegriffes hinsichtlich seiner Eignung als eines Gottesprädikats, d. h. vom Anfang des Mittelalters bis ca. 1250 n. Chr. Diese frühmittelalterliche Zeit ist hinsichtlich unserer Fragestellung von Sweeney zwar schon für den Zeitraum zwischen ca. 1150 und 1250 n. Chr.<sup>4</sup>, ansonsten aber m. W. noch nicht als ganze untersucht worden<sup>5</sup>.
2. In die m. W. mit Thomas v. Aquin beginnende kritische Auseinandersetzung mit dem im dritten Buch der aristotelischen ‚Physik‘, innerhalb der Kap. 4–8, entfalteten Begriff eines stofflich und damit nur potentiell, und zwar hinsichtlich seiner Teilbarkeit als auch der Hinzufügung zu ihm, nicht aber aktuell Unendlichen<sup>6</sup> bezüglich dessen Eignung als Gottesprädikat, die in ihrer Folge wiederholt zur Bestimmung der Unendlichkeit als eines Wesensattributes Gottes führte und diesem Begriff einen bleibenden Platz in der Theologie sicherte.
3. In die mittelalterliche Wirkungsgeschichte insbesondere der zweiten *propositio* des sog. „*liber de viginti quatuor philosophorum*“, die von der Zäsur der Aristoteles-Rezeption m. W. kaum beeinflusst ist.

## B. Einige Entwicklungslinien der hochmittelalterlichen Begriffsgeschichte göttlicher Allgegenwart und Unendlichkeit

Die hier unterschiedene zweite Phase in der mittelalterlichen Geschichte des Unendlichkeitsbegriffes als eines Gottesprädikats hat Thomas von Aquin durch den Aufweis eingeleitet, daß das rein stofflich bzw. potentiell Unendliche der naturphilosophischen Bestimmung aristotelischer Provenienz, mit dem er sich

<sup>4</sup> Für dieses Jahrhundert unmittelbar vor der ca. 1250 n. Chr. neu einsetzenden Bestimmung der Unendlichkeit als eines Wesensattributes Gottes hat L. Sweeney, op. cit. (wie n. 3), 319–332, gezeigt, daß dieser Begriff in der Gotteslehre kaum eine Rolle spielte und nirgendwo eigens ausführlich thematisiert wurde.

<sup>5</sup> Eine eigene Untersuchung, die sich mit einigen wichtigen Stationen der frühmittelalterlichen Geschichte beider Gottesprädikate, und zwar bei Boethius, Eriugena und insbesondere bei Anselm von Canterbury, befaßt und diesen Überlegungen die Rekonstruktion einiger Grundzüge der Lehre von der Gegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik, und zwar bei Hilarius v. Poitiers, Augustinus und Gregor dem Großen, vorausgehen läßt, ist vom Vf. als eine thematische Ergänzung zu diesem Aufsatz ausgearbeitet worden und wird in dem Bochumer Philosophischen Jahrbuch für Antike und Mittelalter II (1997) erscheinen. Für das Gottesprädikat der Allgegenwart finden sich zumindest Ansätze einer solchen Begriffsgeschichte für das frühe Mittelalter unter Einschluß maßgeblicher patristischer Überlegungen zu diesem Thema bei A. Fuerst, *The Omnipresence of God in Selected Writings between 1220–1270*, Washington 1951, 1–20.

<sup>6</sup> Zu dieser Unterscheidung zwischen potentiell und aktuell Unendlichem sowie zum aristotelischen Verständnis des Unendlichen im Ganzen cf. L. Sweeney, *Aristotle's Infinity of Quantity*, in: id. (wie n. 3), 143–165.

eingehend kommentierend beschäftigt hat<sup>7</sup>, nur ein privativ Unendliches ist, d. h. ein Unendliches, das wesensmäßig dazu bestimmt ist, eine Grenze zu haben, sie aber faktisch nicht hat<sup>8</sup>. In diesem privativen Sinne kann Gott nicht unendlich sein, wohl aber im Sinne des negativ Unendlichen, d. h. desjenigen, was wesensmäßig unbegrenzt ist<sup>9</sup>. Seinen Begriff göttlicher Unendlichkeit leitet Thomas in der *Summa theologiae* I q. 7 a. 1 aus der vollkommenen Unendlichkeit der Form gegenüber der unvollkommenen Unendlichkeit der Materie und damit aus dem Begriff formal-wesentlicher Vollkommenheit ab: Die Materie wird durch die Formgebung nicht nur begrenzt, sondern auch vervollkommenet, sofern sie erst durch die Form Dasein und Wesen, d. h. eine bestimmte Natur erhält. Daher ist die privative Unendlichkeit der Materie eine Unvollkommenheit, während die innere Unendlichkeit einer durch die Materie nicht eingeschränkten Form den Begriff des Vollkommenen besitzt<sup>10</sup>. Wesenhaft unbegrenzt ist eine materiellose Form, weil sie nicht von einer Materie aufgenommen und damit von der begrenzenden Wirkung der Materie frei ist<sup>11</sup>. Weil nun jede Vollkommenheit der Form entspringt und weil Gott als das subsistierende Sein selbst reine Form oder Akt ist, muß seine formal-wesentliche Unendlichkeit höchste Vollkommenheit bedeuten<sup>12</sup>. Zwar kommt eine for-

<sup>7</sup> Cf. In Phys. III c. 4, lect. 6, n. 326–335 (ed. Marietti, Rom 1954 – im Folgenden nur mit den Seitenzahlen zitiert –, 164–66); *ibid.*, lect. 7, n. 336–348 (Marietti, 169–71); *ibid.*, lect. 8, n. 349–357 (Marietti, 174–76); lect. 9, n. 358–69 (Marietti, 179–81); lect. 10, n. 370–81 (Marietti, 183–86); lect. 11, n. 382–89 (Marietti, 188–90); lect. 12, n. 390–99 (Marietti, 192–94); lect. 13, n. 400–405 (Marietti, 197 sq.).

<sup>8</sup> Cf. Comp. theol. 18, ed. F. Abert, Würzburg 1896, 41: „*infinitum [sc. privative] dicitur, quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet*“; In I Sent. d. 3 q. 1 a. 1 ad 4: „*infinitum dicitur dupliciter, scilicet privative et negative. Infinitum privative est quod secundum suum genus est natum habere finem, non habens*“; In I sent. d. 43 q. 1 a. 1 ad 1; De pot. q. 1 a. 2.

<sup>9</sup> Cf. Comp. theol. 18 (ed. F. Abert, 41): „*negative, prout infinitum dicitur, quod nullo modo finitur*.“ De pot. q. 1 a. 2: „*alio modo dicitur infinitum negative, id est quod non habet finem*.“ In I Sent. d. 3 q. 1 a. 1 ad 4: „*Infinitum negative dicitur quod nullo modo finitur est*.“; *ibid.*, d. 43 q. 1 a. 1: „*infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ...; vel negative, et sic Deus dicitur infinitus*“.

<sup>10</sup> S. th. I. q. 7 a. 1: „*Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur: unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti*.“

<sup>11</sup> Cf. In I Sent. d. 43 q. 1 a. 1: „*et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam*.“ Hierzu cf. L. Sweeney, op. cit., 433: „By implication: an item is infinite if it is without that which would determine and restrict its essence.“ Endlichkeit der Kreaturen und Unendlichkeit Gottes sind in ihrer unterschiedlichen Seinsweise begründet, cf. *id.*, *ibid.*, 437: „But each creature is a finite being because a composite of acts received and determined by potency, whereas God is infinite Being because an entirely subsistent Act and so without any recipient potency. Perfect Being because He is subsistent Actuality, God is infinite Being as free from the limiting determination of matter and all potency. Here infinity, although a negation and an absence, belongs properly and directly to the divine being itself“.

<sup>12</sup> Cf. S. th. q. 7 a. 1: „*Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ... Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ... manifestum est quod ipse Deus est infinitus et perfectus*.“ Noch präziser entfaltet Thomas diesen Gedanken in comp.

male Unendlichkeit als solche nicht nur Gott, sondern auch den nicht materiegebundenen Wesensformen wie etwa den Engeln zu, diese besitzen aber nur eine relative Unendlichkeit, insofern sie als geschaffene Formen ihr Sein nur empfangen und daher auf eine bestimmte Natur eingeschränkt sind, während Gott ein absolutes, von nichts anderem aufgenommenes und daher gänzlich uneingeschränktes Sein, mit dem er selbst identisch ist, besitzt und deshalb schlechthin oder absolut unendlich ist<sup>13</sup>.

Vorbereitet und vielleicht auch angeregt wurde der thomanische Begriff formal-wesentlicher Unendlichkeit Gottes durch den ersten in Oxford als Magister der Theologie lehrenden Dominikaner Richard Fishacre, der in seinem kurz vor 1245 verfaßten Sentenzenkommentar die Unendlichkeit der göttlichen Macht, die von der unendlichen Weisheit und Güte Gottes vorausgesetzt wird, aus der in der immanenten Materiefreiheit und damit Vollkommenheit des göttlichen Wesens gründenden unendlichen Distanz zwischen Gott und der Schöpfung abgeleitet hat<sup>14</sup>. Sowohl diese eine Unendlichkeit des göttlichen Wesens zumindest nahelegende, wenn nicht gar voraussetzende Position Fishacres als auch die dezidierte thomanische Lehre der Unendlichkeit als eines Wesensattributes Gottes, der sich interessanterweise der späte Albertus Magnus angeschlossen hat<sup>15</sup>, lassen sich nach Sweeney als

---

theol. 20 (ed. Abert, 43 sq.): „*quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. ... Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit, quod tantum forma vel actus est, nullam materiae vel potentialitatis permutationem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet.*“ In I Sent. d. 43 q. 1 a. 1 sol.: „*Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet.*“

<sup>13</sup> Cf. S. th. I q. 7 a. 2 resp.; *ibid.*, ad 1; In I Sent. d. 43 q. 1 a. 1 sol.: „*Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est, et bonitas eius, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia eius infinita sit.*“ Zum Unendlichkeitsbegriff als Gottesprädikat bei Thomas cf. L. Sweeney, *op. cit.*, 432–437 (mit ausführlichem Belegmaterial); *id.*, *Divine Infinity in the Writings of Saint Thomas Aquinas*, (Ph. D. dissertation, School of Graduate Studies, University of Toronto), 1954.

<sup>14</sup> Zu R. Fishacre cf. L. Sweeney, S. J., *op. cit.*, 385–411 (= ch. 18: *Divine Infinity According to Richard Fishacre*); cf. hierzu die Zusammenfassung *ibid.*, 422: „... Fishacre is aware not merely that the divine power is infinite but that *God Himself* is infinite („*Deus in se ... est infinitus virtualiter*“). He is infinitely removed from matter because *he* is completely subsistent substance („*in infinitum elongatus est ... cum sit substantia omnino separata*“). True enough, he does not explicitly state that the divine essence or being is infinite, but that statement seems only a step away.“ Zum Einfluß des Sentenzenkommentars Richards auf Thomas cf. *ibid.*, 409, n. 65.

<sup>15</sup> Cf. Albertus Magnus, *Summa theol.* I, tr. 3, q. 14, m. 1 ad 2 (ed. Borgnet XXXI, 71): „*Infininitum autem quod est actus nihil habens potentiae passivae, non dividitur ad intra sed ad extra, ut si dicam, potest in unum, potest in duo, potest in tria, et sic de aliis. Et si infinitum est, non est accipere in tali processu ultimum in quo stat virtus eius, ita quod non posset in amplius. Et tale infinitum quia actus est purus in se, et non est in potentia nisi [ad] id quod est extra se, secundum se est maxime intelligibile, nobis autem incomprehensibile propter infinitatem potentiae et essentiae, quibus excellit ea in quae potest: hoc autem attingi potest per intellectum sed non comprehendit.*“ Zur Lehre von der (nur) relativen Unendlichkeit Gottes beim frühen Albert cf. F. J. Catania, *Divine Infinity According to Albert the*

Reaktionen auf eine namentlich nicht näher identifizierbare, von der „Summa fratris Alexandri“, von Thomas von Aquin und von Bonaventura nur mit „*quidam*“ angesprochene Gruppe deuten, die das Prädikat der Unendlichkeit einschränkt auf die Macht Gottes, eine Unendlichkeit des göttlichen Wesens aber mit vor allem an Aristoteles angelehnten Argumenten ablehnt und von Sweeney daher nur summarisch als „medieval opponents of Divine Infinity“ bezeichnet wird<sup>16</sup>.

Heinrich von Gent hat das thomanische Konzept der formal-wesenhaften Unendlichkeit Gottes rezipiert und – unter Rekurs auf den averroischen Begriff eines prozessual oder progressiv Unendlichen, das alles Begrenzte übersteigt – zur Bestimmung der göttlichen Unendlichkeit als einem *finis consummans* und zugleich *finis consumens*, d. h. als einem vollendenden Ziel und einer entgrenzenden Grenze, die alle Vollkommenheiten im unendlichen Wesen Gottes koinzidieren läßt, hin modifiziert, wie Ludwig Hödl in einem lehrreichen Aufsatz zum Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa der „*Quaestiones ordinariae*“ Heinrichs gezeigt hat<sup>17</sup>. Mit diesem Gottesbegriff des in seiner absoluten Vollkommenheit Progressiv-Unendlichen hat Heinrich für die fundamentale Bedeutung des Gottesprädikats der Unendlichkeit in der Gotteslehre des Duns Scotus, und zwar sowohl in der seines Sentenzenkommentars<sup>18</sup> als auch in der seines Traktats über das erste Prin-

---

Great's Commentary on the Sentences, Ph. Diss., St. Louis Univers., 1959; id., Albert the Great, Boethius and Divine Infinity, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 28 (1961), 97–114; eine ähnliche Lehre wie der frühe Albert vertritt Alexander von Hales, demzufolge göttliche Unendlichkeit nur die Unendlichkeit der Wirkungen göttlicher Macht bedeutet, cf. hierzu Sweeney, op. cit., 362 sq.

<sup>16</sup> Cf. hierzu ausführlich Sweeney, op. cit., 337–363; zur Identität dieser *quidam* cf. *ibid.*, 355: „they are most likely Christian thinkers who were active just prior to 1250 and who had at least to some extent come under the influence of Greek and Arabian forces.“ Eine Zusammenfassung ihrer Lehre *ibid.*, 355: „first, infinity and quantity are necessarily linked, and only divine power involves even virtual quantity and, thereby, infinity. Secondly, because perfection is conceivable only in terms of finitude and determination. Since, then, the divine essence is perfect, it must be finite. Finally, because only something finite can be comprehensively known. Since, accordingly, the blessed in heaven directly and comprehensively see God, His essence is manifestly finite.“ Ob die griechische, Vollkommenheit und Intelligibilität mit Begrenzung und Endlichkeit, Unendlichkeit aber mit Unvollkommenheit und Nicht-Erkennbarkeit assoziierende (cf. Sweeney, op. cit., 334 sqq., 348, 354) Denkweise dieser *quidam* ihrerseits als eine Reaktion auf die Pariser Verurteilung von 1241 verstanden werden kann, die sich vor allem gegen die Leugnung einer Wesensschau Gottes in der *visio beatifica* richtete, wie Sweeney, op. cit., 354, behauptet, sei hier dahingestellt.

<sup>17</sup> Cf. *id.*, Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich von Gent († 1293), in: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Misc. Med. 22/2), ed. I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer, Berlin/New York 1994, 548–68, insb. 555 sqq.; Hödl hat auch auf den averroischen Begriff eines progressiv Unendlichen als eine mögliche Quelle für Heinrich aufmerksam gemacht, cf. *ibid.*, 562, n. 65.

<sup>18</sup> Cf. hierzu die bei A. Antweiler, Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie, in: *Freiburger Theologische Studien*, Heft 38, Freiburg i. Breisgau 1934, 158–69, zusammengestellten und übersetzten Texte, cf. insb. In Sent. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 119 (21) (Op. omnia IV 211,3–5): „*infinitum tale*

zip<sup>19</sup>, eine wichtige Vorarbeit geleistet<sup>20</sup>. Zu dieser hochmittelalterlichen Tradition des Unendlichkeitsbegriffs als eines Wesensattributes Gottes gehört mit Einschränkung auch die „Summa fratris Alexandri“<sup>21</sup>, ohne Einschränkung und nicht zuletzt Bonaventura, der wie Thomas die Unendlichkeit des göttlichen Wesens, auf die er wiederholt aus der Unendlichkeit der göttlichen Macht schließt<sup>22</sup>, in dessen Materielosigkeit und damit Freiheit von Begrenzung begründet sieht<sup>23</sup>, der diese Unendlichkeit qua *immensitas* als den vollständigen Besitz aller Vollkommenheiten bestimmt und mit der Omnipräsenz Gottes identifiziert<sup>24</sup>, der aktuelle Unendlichkeit als ein exklusives Gottesprädikat auffaßt<sup>25</sup> und darüber hinaus m. W. als einziger in der Unendlichkeit Gottes den seinsmäßigen Grund für dessen Dreifaltigkeit sieht<sup>26</sup>. –

Bezüglich des Begriffes der Allgegenwart Gottes innerhalb dieser hochmittelalterlichen Tradition sei hier vor allem auf die Untersuchung von A. Fuerst<sup>27</sup> verwiesen, die eine überwiegend gründliche Analyse dieser Thematik bei Alexander von Hales<sup>28</sup>, in der „Summa Halensis“<sup>29</sup>, bei Albertus Mag-

*quod est perfectissimum, in quo est ratio entis, quod scilicet dicit perfectionem simpliciter.*“ Der (Gottes-) Begriff des schlechthin unendlichen Seienden schließt jede Vollkommenheit in sich ein, cf. In Sent. I d. 3 p. 1 q. 1–2 59 (17) (Op. omnia III 41,2 sq.): „*ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem ‚perfectionem simpliciter‘ sub ratione infiniti*“.

<sup>19</sup> Cf. Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, ed. W. Kluxen, TzF 20, WB Darmstadt 1974, 87–131 (= Kap. IV,9–11; n. 68–87); zur Mittelpunktstellung des Gottesbegriffs des *ens infinitum* in der metaphysischen Gotteslehre des Traktats cf. W. Kluxen, *ibid.*, 190 sq.

<sup>20</sup> Cf. hierzu L. Hödl (wie n. 17), 565 sqq.

<sup>21</sup> Cf. Sweeney, *op. cit.*, 422–425, bes. – in Zusammenfassung ihrer Lehre – 425: „Infinity is predicated of God’s essence with reference not to itself so much as to creatures and, hence, through extrinsic denomination“.

<sup>22</sup> Bonaventura, In I Sent. d. 43 a. unicus q. 2 fund. 1–6 (Op. omnia Quaracchi I, 768); De scientia Christi q. 6 fund. 7 (Op. omnia Quaracchi V, 34): „*plene autem capere infinitum non est nisi per actum infinitum; actus autem infinitus esse non potest, nisi sit virtus infinita; nec virtus potest esse infinita, nisi pariter et substantia infinita sit.*“ Eine Übersetzung und Kommentierung der gesamten *quaestio* in: A. Speer (ed.), Bonaventura. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Vom Wissen Christi (PhB vol. 446), Hamburg 1992, 166–197.

<sup>23</sup> Cf. In I Sent. d. 19 p. 2 a. un. q. 3, concl. (Opera omnia I, 361 sq.); In II Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 resp. (Opera omnia II, 100 sq.).

<sup>24</sup> Cf. hierzu Sweeney, *op. cit.*, 429–32 (mit Zitaten insb. aus In I Sent. d. 43 a. unicus q. 2 (Opera omnia I, 769 sq.); cf. *ibid.* ad 5: „*Nil enim dicitur immensum, nisi quod habet summam et perfectissimam actualitatem et nihil coarctans et determinans.*“

<sup>25</sup> Cf. In II Sent. d. 2 p. 1 a. 1 q. 3 concl. 4 (Opera omnia II, 63): „*Solus igitur Deus, qui est actus purus, est actu infinitus, et totum esse et possessionem sui esse simul habet.*“ In III Sent. d. 1 a. 2 q. 1 fund. 1 (Opera omnia III, 19): „*Nil autem est infinitum actu nisi solus Deus.*“

<sup>26</sup> Cf. De myst. *■*in. q. 4 a. 2 concl. (Opera omnia V, 85 sq.).

<sup>27</sup> A. Fuerst, *The Omnipresence of God* (wie n. 5); die unten zitierten Ergebnisse der einzelnen Analysen von Fuerst, die im großen und ganzen Zustimmung verdienen, können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden; diese Aufgabe soll im Rahmen einer umfangreicheren Untersuchung zu dieser Thematik geleistet werden.

<sup>28</sup> Cf. A. Fuerst (wie n. 5), 21–49; cf. hierzu die Zusammenfassung der Position Alexanders *ibid.*, 201 sq.: „In *Question 33* Alexander of Hales assigned both reasons for God’s omnipresence. First of all, Alexander reasoned from the existence of the world to the necessity of

nus<sup>30</sup>, bei Odo Rigald (†1275)<sup>31</sup>, bei Bonaventura<sup>32</sup> und bei Thomas von Aquin<sup>33</sup> vorgelegt hat und der an dieser Stelle nur Folgendes hinzugefügt

---

some cause effecting its conservation everywhere, which cause, he further deduced, could be only God. The precise reason why this Conserver must be said to be *in* and not *with* all things was found in Anselm's concept of God's perfection and in the necessity of a spiritual union between the Conserver and the thing conserved, a union effected by reason of the immediate operation of the Conserver within every part of the world. The second reason assigned by Alexander for God's omnipresence was His infinite perfection. From the authority of St. John Damascene and from the argument that to the Exemplar must be attributed in an eminent degree all the perfections found in creatures, Alexander concluded that God's infinite perfection necessitates that He be in all things.<sup>44</sup>

<sup>29</sup> Cf. hierzu A. Fuerst, op. cit., 50–74, cf. die Zusammenfassung ibid., 202: „The *Summa Halesiana* differed from Alexander in this that it assigned only one reason for God's omnipresence, namely, His infinite perfection. The author or compiler of the *Summa* proposed three arguments for God's omnipresence, and all three were based on the infinite perfection of God, namely, St. Anselm's concept of God as a Being greater than which no one can conceive, St. John Damascene's argument from the divine perfection, and the argument from the fact that God is the Exemplar of all created things. ... One peculiar fact was noted about the *Summa Halesiana*, however; it refuted all objections against the omnipresence of God not on the basis of the divine perfection, but by reason of the divine operation in created things.“

<sup>30</sup> Cf. hierzu A. Fuerst, op. cit., 75–99, der eine Abhängigkeit Alberts in dessen Begründung der Allgegenwart Gottes von Alexander von Hales für wahrscheinlich hält, cf. die kurze Zusammenfassung ibid., 202 sq.: „St. Albert the Great based his doctrine of the omnipresence on both reasons, operation and infinite perfection. However, it was discovered that there is little originality in the reasons proposed by St. Albert, for upon comparison with *Question 33* of Alexander of Hales a striking parallel of ideals was noted. This parallel between Albert and Alexander was too extensive to be assigned to chance. St. Albert must either have had the *Question* of Alexander before him when he wrote or have been following a source common to both but unknown to us.“

<sup>31</sup> Cf. A. Fuerst, op. cit., 100–145, cf. die Zusammenfassung ibid., 203: „Odo Rigald continued to follow the pattern of Alexander of Hales by assigning two reasons for the omnipresence, the indigence of creatures and the infinite perfection of God. According to him, God, as the *end a se*, must act immediately in all creatures both as Creator and Conserver, for created things cannot exist nor continue in existence without the essential presence of God. The infinite perfection of God also demands that He be omnipresent, both because of His immensity and because of the unity of His power and essence.“

<sup>32</sup> Cf. A. Fuerst, op. cit., 146–170; Fuerst beschränkt seine Untersuchung allerdings auf In Sent. I d. 37 (Opera omnia I, 632–45), auch wenn dieser umfangreiche Text für die Allgegenwartslehre Bonaventuras von zentraler Bedeutung ist, cf. hierzu die Zusammenfassung ibid., 203: „St. Bonaventure manifested the influence of Odo Rigald in the development of his doctrine, for the Seraphic Doctor based the omnipresence of God on the same two principles with the exception that he assigned the infinite perfection of God as the first principle and the indigence of creatures as the second. In the first place, according to Bonaventure, God must be in all things because of His infinite simplicity, immensity, omnipotence and immutability; otherwise His essence would be restricted, His power limited, and His immutability destroyed. Secondly, since creatures are contingent and dependent upon God for their existence, He must operate in all things as the efficient Cause of their being; furthermore, since the divine power and substance are identical, this divine Agent must always be in all things not only by power but also by substance.“ Es fehlt bei Fuerst allerdings eine Erörterung dieser Thematik in ‚Itinerarium mentis in Deum‘ VI 5 (Opera omnia V 311) und vor allem in Itin. V 8, zur Allgegenwartslehre Bonaventuras in diesem

sei<sup>34</sup>: Dieser hochmittelalterlichen Tradition zur Lehre von der Allgegenwart Gottes wurde ein Grundzug des patristischen, insbesondere augustinischen Verständnisses göttlicher Allgegenwart durch Petrus Lombardus vermittelt, demzufolge Gott in jedem Ding sowohl seinem Wesen als auch seiner Macht als auch seiner Gegenwärtigkeit nach anwesend ist, ohne dadurch räumlich oder zeitlich begrenzt zu werden<sup>35</sup>. Gott ist zwar überall und zu jeder Zeit,

---

Kapitel und deren neuplatonischen Motiven cf. W. Beierwaltes, Neuplatonisches bei Bonaventura. Adnotatiunculae zum ‚Itinerarium mentis in Deum‘ V 8, in: Néoplatonisme et philosophie médiévale (Actes du colloque internationale de Corfou, 6 au 8 Octobre 1995, organisé par la S. I. E. P. M.), ed. L. Benakis, Louvain-la-Neuve 1997, 131–146 (Recontre de Philosophie Médiévale, 6).

- <sup>33</sup> Cf. A. Fuerst, op. cit., 171–200; die Besonderheit der thomanischen Omnipräsenzlehre sieht Fuerst, *ibid.*, 203, in Folgendem: „St. Thomas Aquinas developed a doctrine that was unique among the Scholastics we have studied, for he based the divine omnipresence exclusively on God’s immediate operation in all things. The principal argument of the Angelic Doctor was based on the Aristotelian principle that the mover and the thing moved must be in contact because an action at a distance is repugnant, and the Avicennian doctrine that God constantly operates in all things by creation and conservation. Therefore, according to St. Thomas, God is omnipresent because as the efficient Cause of all being He operates immediately in all things.“ Diese am Sentenzenkommentar, dist. 37, des Thomas ausgewiesene Interpretation sucht Fuerst anschließend (cf. *ibid.*, 193–99) auch in S. th. I q. 8 bestätigt zu finden (cf. Fuerst, *ibid.*, 193 sq.: „In Harmony with his purpose to give a summary of Christian doctrine for beginners, the Angelic Doctor does not present a profound study of the omnipresence in Question 8 but for the most part summarizes his teaching as already expressed in the *Commentary on the Sentences*.“), wird dabei aber dem Eigencharakter der dortigen Überlegungen zur Allgegenwart Gottes nicht in ausreichendem Maße gerecht, so daß wir uns für diesen Text zu einer eigenen, in ihrer Kürze durchaus vorläufigen Interpretation entschlossen haben.
- <sup>34</sup> Einen eigenen Traditionsstrang innerhalb der mittelalterlichen Präsenzlehren stellt die Schule von Chartres dar, die hier aber nicht eigens untersucht werden soll, cf. hierzu z. B. Thierry v. Chartres, der die wesenhafte Allgegenwart Gottes als ein Implikat dessen, daß die Gottheit die *forma essendi* für alles Einzelseiende ist, auffaßt, cf. De sex dierum operibus 31 (ed. N. M. Häring 1971, 568 sq.): „*At diuinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidem est vel ex calore calidum ita singule res esse suum ex diuinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse uere perhibetur.*“
- <sup>35</sup> Cf. Petrus Lombardus Sent. I d. 37 c. 1 (ed. Collegii Bonaventurae ad claras aquas, Grottaferata/Rom 1971, 263): „*Sciendum igitur est quod Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate.*“ Die wichtigste Quelle für diese Lehre einer dreifachen Anwesenheitsweise Gottes in jeder Entität ist nach dem Hinweis der Herausgeber Hugo von St. Viktor, De sacramentis I p. 3 c. 17 (PL 176, 223 B, zur Präsenzlehre Hugos cf. A. Fuerst, op. cit., 14 sq.); die Väter, auf die sich Petrus, *ibid.*, c. 3–5, als Autoritäten für seine dreigliedrige Bestimmung der Allgegenwart Gottes beruft, sind an erster Stelle Gregor der Große, obschon der von Petrus zitierte Text aus einem Hoheliedkommentar nicht auf Gregor selbst zurückgeht, sondern der Glossa ordinaria in Cant. 5,17 (cf. hierzu den krit. Apparat zu dieser Stelle) entstammt, cf. *ibid.*, c. 3 (264): „*Licet Deus communi modo omnibus rebus insit praesentia, potentia, substantia, tamen familiari modo dicitur inesse per gratiam illis qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant.*“; zur wirkungsgeschichtlichen Bedeutung dieser triadischen Bestimmung göttlicher Allgegenwart cf. A. Fuerst, op. cit., 18: „it is through the *Master* that this enigmatic triad has flowed into the stream of tradition and so was presented to the thirteenth-century commentators.“ An zweiter Stelle zitiert Petrus Augustinus, und



dennoch aber gänzlich unräumlich und unumschreibbar<sup>36</sup>. Von dieser Gegenwart Gottes in allen Dingen unterscheidet Petrus Lombardus besondere gnadenhafte Weisen göttlicher Anwesenheit, die aber nicht ubiquitär sind<sup>37</sup>.

Thomas v. Aquin macht sich diese Unterscheidung zu eigen<sup>38</sup>, während er die Weise göttlicher Allgegenwart folgendermaßen präzisiert: Die Ubiquität kommt Gott ursprünglich und an sich zu. Ursprünglich überall seiend ist das, was in seiner Wesens-Ganzheit überall ist<sup>39</sup>. Denn die Ganzheit des Wesens kann im Unterschied zu einer quantitativen Ganzheit, weil sie nicht wie diese an der Ganzheit des Ortes gemessen wird, sehr wohl ganz an einem Ort und zugleich ganz an einem anderen Ort sein<sup>40</sup>. Ursprünglich heißt diese (Wesens-)Ganzheit, weil sie nicht auf Grund von an verschiedenen Orten gegenwärtigen Teilen überall ist, insofern das, was einer Entität auf Grund ihrer Teile zukommt, ihr nicht ursprünglich zukommt<sup>41</sup>. Gott aber ist nicht nur ursprünglich überall, sondern auch an sich überall, weil ihm die Ubiquität unter jeder beliebigen Voraussetzung, mithin wesenhaft und nicht akzidentell zukommt<sup>42</sup>.

---

zwar dessen Brieftraktat über die Gegenwart Gottes an Dardanus (Ep. 187), cf. *ibid.*, c. 4; danach wird von Petrus aus Hilarius, *De trin.* VIII, und schließlich aus Ambrosius, *De spiritu sancto*, c. 7, zitiert, cf. *ibid.*, c. 4 sq. (264 sq.). Damit sind alle maßgeblichen Autoritäten in der Präsenzlehre der lateinischen Patristik von Petrus genannt und werden in der von ihm vorgenommenen Synthese dem Hohen Mittelalter erschlossen.

<sup>36</sup> Cf. Petrus Lombardus, *Sent.* I d. 37, c. 5 sq. (270 sq.); zu dieser *distinctio* und damit zur Präsenzlehre des Petrus Lombardus im Ganzen cf. die vier Charakteristiken, die A. Fuerst, *op. cit.*, 20, festgehalten hat: „Firstly, there may be found here an orderly and systematic compilation of most of the principal elements developed by tradition concerning the doctrine of the omnipresence of God. Secondly, the exposition has been predominantly influenced by St. Augustine and Hugh of St. Victor. Thirdly, one notes a particular lack of any dialectical discussion of the formal reason why God is present everywhere. Fourthly, the triad of power, presence, and essence, containing as it does a tautology, is found in Lombard and through him has entered into all subsequent treatises of the thirteenth-century commentators.“

<sup>37</sup> Cf. Petrus Lombardus, *Sent.* I d. 37, c. 2 sq.

<sup>38</sup> Thomas unterscheidet in *S. th.* I q. 8 a. 3, resp. zwischen einem Dasein Gottes in allen geschaffenen Dingen, sofern er in ihnen wirkt, und einer gnadenhaften Gegenwart Gottes in den Vernunftwesen, die ihn erkennen und lieben, d. h. in den Heiligen.

<sup>39</sup> Thomas v. Aquin, *S. th.* I q. 8 a. 4 resp.: „*dicendum quod esse ubique primo et per se est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique.*“

<sup>40</sup> Cf. Thomas v. Aquin, *S. th.* I q. 8 a. 2 ad 3: „*Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quo illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud.*“

<sup>41</sup> Thomas v. Aquin, *S. th.* I q. 8 a. 4, resp.: „*Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique: quia quod convenit alicui ratione suae partis, non convenit ei primo.*“

<sup>42</sup> Thomas v. Aquin, *S. th.* I q. 8 a. 4 resp.: „*Per se ergo convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo. Quia quocumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius: quia quocumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.*“

### C. Zur zweiten *propositio* des „*liber XXIV philosophorum*“ und seiner Wirkungsgeschichte im Mittelalter

Die mittelalterliche Wirkungsgeschichte insbesondere der zweiten *propositio* des „*liber XXIV philosophorum*“ ist nach den Vorarbeiten von Clemens Baeumker<sup>43</sup> zum großen Teil, wenn auch längst nicht mehr auf dem neuesten Stand, von Dieter Mahnke in seinem 1937 erschienenen und 1966 nachgedruckten Buch ‚Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt‘ bereits geschrieben worden<sup>44</sup>. Zumindest bis zu der Neuedition des *liber* durch Françoise Hudry war es *opinio communis* der Forscher, daß der *liber* ein anonymes, ca. Ende des 12. Jahrhunderts entstandenes, aus 24 definitiven Sätzen (*propositiones*) und kurzen, vermutlich erst später hinzugefügten Kommentaren bestehendes Opusculum sei, das Grundzüge eines trinitarischen Gottesbegriffes entfaltet, „der wesentlich von neuplatonischem Denken bestimmt ist“<sup>45</sup>. Die zweite *propositio* des *liber*, die als Proprium des göttlichen Seins dessen Allgegenwart und Unendlichkeit expliziert, lautet: „*Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*“<sup>46</sup> („Gott ist eine unbegrenzte Sphäre, deren

<sup>43</sup> Cf. C. Baeumker, Das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Meister“ (*Liber XXIV philosophorum*), in: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze, mit einem Lebensbilde Baeumkers ed. v. M. Grabmann, Münster i. W. 1927, 194–207.

<sup>44</sup> Cf. D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle 1937, Stuttgart–Bad Cannstatt 1966 (repr.), 146 sqq.; zu ergänzen sind vor allem: G. Poulet, ‚Le symbole du cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part‘, in: Revue de métaphysique et de morale 64 (1959), 257–75. Le Livre des XXIV Philosophes, traduit du latin, édité et annoté par F. Hudry, Grenoble 1989, 9–13. Zur Vorgeschichte des *liber* und des ebenfalls von Alanus ab Insulis stammenden *sermo de sphaera intelligibili* im 12. Jahrhundert cf. M.-T. d’Alverny, Alain des Lilles. Textes inédits, Paris 1965, 163–80 (Edition des *sermo de sphaera intelligibili* ibid., 297–306).

<sup>45</sup> W. Beierwaltes, Art. ‚*Liber XXIV philosophorum*‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, vol. 5, Berlin/New York 1985, 767–770, (Zit. 767); cf. auch M.-T. d’Alverny, Alain des Lilles (wie n. 44), 164; C. Baeumker, op. cit., 204, rückt den *liber* sehr nahe an den Anfang des 13. Jahrhunderts heran. Françoise Hudry (wie n. 44), 16–27, hat eine von ihr mit „L“ abgekürzte Handschrift in Laon entdeckt – es handelt sich um die anonyme Handschrift ms Laon, Bibl. mun. 412, fol. 92v–93v –, die sie aus paläographischen Gründen als die mit Abstand älteste Handschrift des *liber* auf die Dekade zwischen 1220 und 1230 n. Chr. datiert und die sie, nicht zuletzt wegen des ungewöhnlich häufigen Vorkommens griechischer Ausdrücke, als die Übersetzung eines sehr viel älteren griechischen Originals betrachtet, das inhaltlich vor allem auf die zwar verloren gegangene, insbesondere aus späteren indirekten Zeugnissen aber weitgehend rekonstruierbare aristotelische Frühschrift „*De Philosophia*“ zurückgehe, cf. F. Hudry, op. cit., 31–46; eine kritische Auseinandersetzung mit Hudrys Entstehungstheorie, insbesondere mit der angenommenen Hauptquelle dieser ältesten Handschrift des *liber*, die Hudry, op. cit., 85–172, ediert, übersetzt und mit zahlreichen Anmerkungen versehen hat, muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

<sup>46</sup> C. Baeumker, op. cit., 208, 8 sq.; die von F. Hudry zugrundegelegte Handschrift ‚L‘ weicht hiervon nur ganz geringfügig ab, cf. ead., op. cit., 93: „*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*.“

Zentrum überall und deren Peripherie nirgends ist“). Gemäß dem Kommentar zu dieser *propositio* sowie weiteren zu ihrer Erläuterung geeigneten *propositiones* und Kommentaren aus dem *liber* ist das Zentrum der alles enthaltenden Kugel des göttlichen Lebens deshalb überall (wirksam), weil es keine Ausdehnung besitzt; der Umfang dieser Kugel ist insofern nirgends, als Gott in seinem kreativen und umfassenden, mithin konstitutiven Wirken durch nichts begrenzt wird und insofern unendlich ist<sup>47</sup>. Ihrerseits traditionsgeschichtlich, über die Vermittlung insbesondere des Ps.-Dionysius Areopagita und Eriugenas<sup>48</sup>, vor allem auf die „geistige Kugel“, die *σφαῖρα νοητή*, als welche Plotin die Welt der Ideen, d. h. den absoluten Geist (*νοῦς*) bezeichnet<sup>49</sup>, und über diesen hinaus auf das zugleich allgegenwärtige und transzendente<sup>50</sup> so-

<sup>47</sup> Die Allgegenwart des ganzen göttlichen Seins bei gleichzeitiger Transzendenz desselben wird von der *propositio* 3 und dem ihr zugehörigen Kommentar deutlich expliziert, cf. Baeumker, op. cit., 208,17–22: „*Deus est totus in quolibet sui. Haec definitio data est secundum considerationem essentiae divinitatis in sua simplicitate. Cum non sit aliquid ei resistens, ipsa simul ubique tota ens et etiam similiter supra et extra, ubique non distribuitur defectu virtutis alicuius in ipsa deficientis, nec stat terminata virtute alieni dominantis.*“ Zur Allgegenwart und Unendlichkeit des göttlichen Wirkens und seiner Versinnbildlichung durch das Symbol der unendlichen Kugel im *liber* cf. ferner Baeumker, op. cit., 210,24–211,2: „*Non sic autem est in divino esse, sed opera infinita a centro ad extimum et actum. Unde sua clausio est infinita*“; *ibid.*, 211,24–29; 212,20–25. Eine eindringliche, den zweifachen, die Allgegenwart und die Unendlichkeit des göttlichen Wirkens explizierenden Symbolgehalt des Kugelsymbols erfassende Interpretation dieser Texte hat die oben genannte Untersuchung von D. Mahnke, op. cit., 174 sq., durchgeführt: „die Ubiquität des allenthaltenden Kugelzentrums zur Veranschaulichung seiner überall zugleich wirkenden unräumlichen Schöpferkraft und die Infinität der allumfassenden Peripherie zur Darstellung seiner nirgends begrenzten überräumlichen Reichweite. Hier wird zum erstenmal ganz ausdrücklich die Sphäre zugleich gar nicht und unendlich ausgedehnt, nämlich sowohl zum unendlich kleinen Mittelpunkt kontrahiert als zum unendlich großen Umfang expandiert gedacht und in der ‚sphaera infinita‘ als innigster Verbindung beider Unendlichkeiten, der unteilbaren, überall zentralen Alleinheit und der unbegrenzten, nirgends peripherisch abgeschlossenen Allumfassung, erst das rechte Sinnbild Gottes gefunden, der ‚totus in quolibet sui‘, zugleich aber auch ganz ‚supra et extra‘, immer noch ‚exteriorius‘ als jeder äußerste Punkt ist, also im wahrsten Sinne sein ‚centrum ubique‘ und seine ‚circumferentia nusquam‘ hat.“

<sup>48</sup> Zu Ps.-Dionysius cf. D. Mahnke, op. cit., 66 sq., 170, n. 5; zu Eriugena cf. *ibid.*, 190–195.

<sup>49</sup> Cf. Plotin VI 5,4,22; VI 5,9, bes. 10–12; II 9,17; der Terminus *σφαῖρα νοητή* in: VI 5,10,43 sq.; II 9,17,5.11; das Symbol der ‚geistigen Kugel‘ versinnbildlicht „die Idee der inneren Einheit, Gleichheit und vollendeten Ganzheit“. (D. Mahnke, op. cit., 219); in diesem Sinne und nicht im Sinne der räumlichen Gestalt kann der raum- und zeitfreie Geist eine ‚Kugel‘ genannt werden. Zur plotinischen Herkunft des Begriffs der ‚intelligiblen Sphäre‘ cf. ausführlich W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. 1979, 188–191.

<sup>50</sup> Das Eine ist zugleich ‚überall‘ – als der hervorbringende Grund von allem – und ‚nirgends‘, d. h. transzendent zu allem, cf. III, 9,4,1–9; VI 8,16,1–8. Eine noch prägnantere Erläuterung des gleichzeitigen Überall- und Nirgendseins des ersten Prinzips findet sich bei Porphyrios, Sententia 31, 16,13–17,11 (ed. Mommert): Dieses ist überall in bezug auf die ihm nachgeordneten Dinge, sofern diese durch es und damit in ihm entstehen und von ihm erhalten werden; es ist nirgends, sofern es selbst durch nichts entstanden ist und von nichts erhalten wird, das Überall- und Nirgendsein gilt daher in einem absoluten Sinne vom ersten Prinzip, relativ vom (absoluten) Geist und in einem noch eingeschränkteren Sinne, nämlich nur in bezug auf die Körperwelt, von der Seele. Zum Ganzen cf. K. Kremer, Gott und Welt

wie seiner hervorbringenden Wirkmacht nach unendliche Eine als dem ausdehnungslosen Zentrum<sup>51</sup> von allem zurückgehend, hat die *propositio* II des *liber* mit ihrer geometrisch symbolisierten Lehre von der Allgegenwart und Unendlichkeit des göttlichen Seins und Wirkens eine enorme mittelalterliche und neuzeitliche Wirkungsgeschichte gezeitigt, die das erwähnte Buch von Mahnke eindrücklich aufzeigt. Dabei hat Mahnke zwischen einer gleichsam kongenialen, der doppelseitigen Interpretierbarkeit des Kugelsymbols entsprechenden und dieses spekulativ weiterführenden Wirkungsgeschichte, der vor allem Meister Eckhart und Nikolaus von Kues angehören – wobei allerdings zu konzedieren ist, daß die hochspekulative Lehre des Cusaners von der absoluten Unendlichkeit Gottes sich keinesfalls auf dessen Rezeption und Interpretation der zweiten *propositio* des *liber* reduzieren läßt<sup>52</sup> –, und einer bereits mit Alanus ab Insulis einsetzenden und teilweise von diesem abhängigen Interpretationsrichtung unterschieden. Denn Alanus ersetzt die „*sphaera infinita*“ nach der Formulierung des *liber* in seiner 7. *regula theologica* durch den Ausdruck „*sphaera intelligibilis*“<sup>53</sup>, deren spezifische Differenz gegenüber einer gleichfalls, wenn auch in einem anderen, nämlich rein räumlichen Sinne, we-

---

in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der ‚Dinge‘ in Gott, Stuttgart etc. 1969, 41–44; 80–82 (dort weitere Stellen zur vor- und nachplotinischen Traditionsgeschichte dieses Philosophems).

<sup>51</sup> Zur Anwendung des Zentrumsymbols auf das Eine cf. VI 9,8; 10,17; V 1,11,11–13 (vom *νοῦς* ausgesagt); VI 5,4,22; V 5,5; IV 3,17,12; IV 4,16,23 sq.; VI 8,18,7–30 (?); I 7,1,23 sq.; zur Unendlichkeit des Einen als dessen unbegrenzte Wirkmacht cf. VI 9,6,10–12; V 5,10,18–23, bes. 21.: „τὸ δ' ἀπειρον ἢ δὴναμις ἔχει“; die Inkommensurabilität der absoluten Einheit des Einen ist der Grund seines Unbegrenztseins in bezug auf sich selbst und in bezug auf anderes, cf. V 5,11,1–4; cf. hierzu T. Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis* von Gregor von Nyssa, Leiden/New York/Köln 1996, 164–170; zur Thematik der Unendlichkeit bei Plotin im Ganzen cf. L. Sweeney, op. cit., 167–222; unter der Unendlichkeit des absoluten Geistes kann Plotin allerdings auch dessen Allgegenwart verstehen, cf. VI 5,4,13–17 (von D. Mahnke, op. cit., 222, n. 1, fälschlicherweise dem Einen selbst zugeschrieben). Dieses Verständnis von Unendlichkeit als einem Prädikat des ersten Prinzips könnte auf Speusipp – cf. hierzu J. Halfwassen, *Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), 50 sqq. – und darüber hinaus auf Platon selbst zurückgehen, cf. J. Halfwassen, *Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre*, in: *Platonisches Philosophieren. Zur Situation der Platon-Forschung. Akten des Tübinger Platon-Kolloquiums zu Ehren von Hans-Joachim Krämer vom 29.–30. April 1994*, ed. Th. A. Szlezák, Tübingen 1997 (im Druck), n. 46; unmittelbar rezipiert wurde diese plotinische Bestimmung der Unendlichkeit des Einen als dessen unbegrenzte Wirkmacht höchst wahrscheinlich von Gregor von Nyssa in ‚*Contra Eunomium III*‘ und in dessen mystagogischer Schrift ‚*De vita Moysis*‘, cf. hierzu Th. Böhme, *Theorie – Unendlichkeit – Aufstieg*, op. cit., 137–47, 169 sq.; *ibid.*, 123 sqq., eine kritische Auseinandersetzung mit der Studie von E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966.

<sup>52</sup> Cf. hierzu M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (Epimeleia vol. 10), München/Salzburg 1968.

<sup>53</sup> Cf. Alanus ab Insulis, *Regulae theologicae* (PL 210, 627 A): „*Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.*“

der Anfang noch Ende besitzenden körperlichen Kugelgestalt er zwar ausdrücklich in der Ubiquität ihres Zentrums und dem Nirgendwosein ihres Umfangs sieht<sup>54</sup>, dann aber dieses Zentrum der intelligiblen Kugel überraschenderweise auf die Kreatur bezieht, sofern diese, im Vergleich zur *immensitas* Gottes nur wie ein Augenblick oder Punkt sei<sup>55</sup>, während er die Peripherie der intelligiblen Kugel durchaus auf die *immensitas* Gottes bezieht, sofern diese in ihrer universell ordnenden Wirkweise alles umfaßt und in sich enthält<sup>56</sup>. Bis in die Zeit Meister Eckharts ist die *propositio* II in dieser alanischen Formulierung tradiert und teilweise auch in Anlehnung an seine Interpretation verstanden worden, so etwa von Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Eckharts jüngerem Zeitgenossen Thomas Bradwardine<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. *ibid.* (wie n. 53), 627 B: „O magna inter *spaeram* corporalem, et intelligibilem differentia! In *spaera* corporali centrum propter sui parvitatem vix alicubi esse perpenditur, circumferentia vero in pluribus locis esse comprehenditur. In intelligibili vero *spaera* centrum ubique, circumferentia nusquam.“

<sup>55</sup> Cf. *ibid.* (wie n. 53), 627 B/C: „Centrum dicitur creatura, quia sicut tempus collatum aeternitati reputatur momentum, sic creatura immensitati Dei comparata, punctum, vel centrum.“

<sup>56</sup> Cf. *ibid.* (wie n. 53), 627 C: „Immensitas ergo Dei circumferentia dicitur, quia omnia disponendo quodam modo omnibus circumfertur, et omnia infra suam immensitatem complectitur.“

<sup>57</sup> Cf. hierzu D. Mahnke, *op. cit.*, 171 sqq.