
Gott

1. Die religiöse Herkunft des Gottesnamens
2. Entdeckung und Bestimmung der Normativität des Gottesnamens in der »Theologie« der Griechen
 - 2.1 Das mythische Gottesverständnis
 - 2.2 Das philosophische Gottesverständnis
3. Der christliche Gottesbegriff: Der trinitarische Gott als reine Liebe
4. Zur Synthese zwischen antik-philosophischem und christlichem Gottesverständnis in der Patristik und im lateinischen Mittelalter
 - 4.1 Die christliche Rezeption philosophischer Gottesprädikate
 - 4.2 Die Privationstheorie des Bösen als Antwort auf das Theodizeeproblem
 - 4.3 Das Phänomen der sog. Gottesbeweise
 - 4.4 Unbegreifbarkeit Gottes und »negative Theologie«
 - 4.5 Vier Grundmodelle einer philosophischen Theologie im Mittelalter
5. Die Entdeckung der zweifachen Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs« bei Anselm von Canterbury
 - 5.1 »Ontologischer Gottesbeweis« und »ontologischer Gottesbegriff«
 - 5.2 Vorstufen des »ontologischen Gottesbegriffs« im (Neu-)Platonismus
 - 5.3 Die inhaltliche Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs« (»Q«)
 - 5.3.1 Der affirmativ-theologische Gehalt von »Q«
 - 5.3.2 Der negativ-theologische Gehalt von »Q«
 - 5.4 Die formale Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs«
 - 5.4.1 »Q« als negative Denkregel der Unübertrefflichkeit
 - 5.4.2 Der ontologische Gottesbeweistyp in der Philosophie der Neuzeit
6. Die schlechthinnige Unübertrefflichkeit Gottes als seine aktuell unendliche Vollkommenheit
7. Der systematische Ertrag des philosophischen Gottesbegriffs: Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit
 1. Im Unterschied zum philosophischen Gottesbegriff als einem von der natürlichen Vernunft des Menschen hervorgebrachten Begriff ist der Gottesname stets religiöser Herkunft, da er als Wesens-

enthüllung und Selbstkundgabe einer Gottheit dem Menschen gegeben bzw. gezeigt werden muss. Dies gilt nicht nur für den zentralen Namen »Jahwe« des Gottes der Stammväter Israels, dessen Namensoffenbarung an Moses als dem Offenbarungsempfänger daher mit einer Theophanie verbunden ist;¹ dies gilt auch etwa für die Namen der Götter Griechenlands, deren Stammbaum nach dem Zeugnis HERODOTS zwar HESIOD und HOMER erstellt und ihnen ihre Beinamen gegeben sowie Künste und Ehren unter ihnen verteilt und ihre Gestalten aufgezeigt haben. Dennoch haben die Griechen die Namen ihrer Götter von anderen Völkern, zumeist aus Ägypten, übernommen, und zwar erst auf einen Gottesspruch hin, nämlich auf das Geheiß des Orakels von Dodona.² Dabei ist die sich in den religiösen Gottesnamen manifestierende menschliche Erfahrung des Göttlichen ursprünglich die einer unverfügbaren Übermacht.³ Daher kommt dem sprachlichen Ausdruck für Gott im Griechischen (θεός) ursprünglich die Bedeutung eines Prädikats für unverfügbare Mächte zu, die für den Menschen existentiell höchst relevant sind, so z. B. für das Gerücht,⁴ das Glück-Haben,⁵ den Neid⁶ und das Wiedersehen.⁷

Als eine geoffenbarte Selbst- und damit Wesensbezeichnung der Gottheit hat der gegebene Gottesname insbesondere in der jüdischen Tradition Anteil an dem für den Menschen vollkommen unverfügbaren Wesen Gottes und muss folglich durch Tabuisierung sowohl vor seinem gewöhnlichen Gebrauch – seinem Aussprechen zur Identifikation seines Signifikats (mit Ausnahme des Hohenpriesters am Versöhnungstag) – als auch vor seinem Missbrauch (2. Gebot des Dekalogs) geschützt werden. Doch auch die sich vorzugsweise Kausativakklamationen und Partizipialbenennungen bedienende religiöse Anrufung des Gottesnamens wird in nahezu allen religiösen Traditionen als eine göttlich ermächtigte Sprachhandlung und deren Sprecher als Werkzeug und Manifestation einer göttlichen Macht verstanden, die einen Schöpfungsakt oder bestimmte innerzeitliche Vorgänge der Befreiung und Erlösung verursache bzw. verursacht habe und bewirke, dass der Mensch etwas Gutes habe tun können bzw. tun könne.⁸ Durch die Weitergabe der dem religiösen Subjekt von der angerufenen Gottheit verliehenen Kraft sowie der ihm von ihr gegebenen Worte an die Hörer seiner Sprachhandlung begründet sich vielfach auch die Sprachgemeinschaft der Sprecher des göttlichen Wortes, wird religiöse Intersubjektivität geschaffen.⁹ Aber

nicht nur das religiöse Subjekt und die religiöse Gemeinschaft, sondern auch die religiöse Welt als der umfassende und einheitliche Zusammenhang jener kausal bestimmten Erscheinungen und Ereignisse, die vom religiösen Subjekt als die Manifestation eines identisch bleibenden Gottes aufgefasst werden, auch die so verstandene religiöse Welt also wird durch die von der religiösen Sprachhandlung der Namensanrufung meist in Form von Partizipialnomina zum Ausdruck gebrachte Substantialität und Identität des angerufenen Gottes konstituiert. Und nur was als eine objektiv gültige Manifestation einer numinosen Wirklichkeit verstanden werden kann, gilt innerhalb des religiösen Weltverständnisses als »wirklich und wahr, d. h. als maßgeblich für alles menschliche Urteilen und Handeln«¹⁰. So stiftet etwa der von *Jesus* gebrauchte und gelehrte Gottesname »abba«, »Väterchen«, im Aramäischen ein zärtliches Kosewort der Kindersprache,¹¹ die Gemeinschaft seiner neuen Familie, d. h. derer, die sich als Kinder dieses gütigen und barmherzigen göttlichen Vaters »im Himmel« verstehen. In monotheistischen religiösen Traditionen erhält der Gottesname einen exklusiven Sinn, indem er zur Anrede und Bezeichnung der Transzendenz und Unendlichkeit des göttlichen Seins überhaupt wird. Damit verliert der Gottesname seine ursprüngliche, für polytheistische Religionen charakteristische, einzelne numinose Wesenheiten identifizierende und von anderen unterscheidende Funktion. Daher wird der monotheistische Gott zugleich als der Namenlose und Unnennbare bezeichnet,¹² von dem auf Grund seiner Einheit und Unendlichkeit kein Name angemessen ausgesagt werden kann,¹³ es sei denn, dass die philosophische Reflexion die unendliche Einheit bzw. genauer: Alleinheit (*omnia uniter*) als den eigentlichen oder den Wesensnamen Gottes erkennt.¹⁴ Dieser Gottesname einer unendlichen, vollkommen übergegensätzlichen Alleinheit ist aber wegen der Erhabenheit seines Signifikats über jede menschliche Verstandes- und Vernunftkenntnis¹⁵ genau genommen kein Name der menschlichen Sprache mehr, sondern als der größte Name, der alles in der Einfachheit seiner Einheit umgreift,¹⁶ Gott selbst.¹⁷ Nur von der göttlichen Vernunft kann daher dieser größte Name wirklich erfasst werden, weil Gottes ihm eigenes Sein nur von Gott selbst adäquat erkannt werden kann.¹⁸ »Einheit« als Vernunftbegriff des menschlichen Geistes bleibt folglich von dem wahren oder größten Namen Gottes unendlich, um die Unendlichkeit Gottes selbst, weit entfernt.¹⁹

Bevor jedoch der geistesgeschichtliche Übergang des religiösen Gottesnamens zu einem Grundbegriff der abendländischen Philosophie systematisch reflektiert wird, soll auf den bemerkenswerten Umstand aufmerksam gemacht werden, dass bereits das vorphilosophische, das mythische Verständnis des religiösen Gottesnamens im Denken der Griechen eine geschichtliche Entwicklung erfährt, die als eine Entdeckung und fortschreitende Bestimmung der begrifflichen Normativität des Gottesnamens charakterisiert werden kann.

2. – 2.1 Die Griechen haben schon zu Beginn der schriftlichen Fixierung ihres mythischen Gottesverständnisses zumindest implizit erkannt, dass der Gottesname einen normativen Charakter besitzt; mit anderen Worten: dass man sich unter Gott nichts Beliebigen vorstellen darf, dass vielmehr der Gottesname die menschliche Vernunft gleichsam verpflichtet, ihn in einer bestimmten Weise begrifflich zu denken. Dabei können im Folgenden nur die wichtigsten Schritte dieser Entdeckung und fortschreitenden Bestimmung der begrifflichen Normativität des Gottesnamens im mythischen Denken der Griechen nachgezeichnet werden. Die olympischen Götter der beiden großen Epen des HOMER, deren Kenntnis das primäre Bildungsgut aller antiken Griechen war, nämlich der *Ilias* und der *Odyssee*, unterscheiden sich von den Menschen in einigen grundlegenden Eigenschaften: Sie sind die buchstäblich »Unsterblichen«²⁰, während auf den Menschen die Gewissheit des eigenen unabwendbaren Todesschicksals schwer lastet;²¹ darüber hinaus führen die olympischen Götter im Gegensatz zu den sich im täglichen Daseinskampf verzehrenden Menschen ein grundsätzlich mühe- und sorgloses, ein freudiges und lustvolles Leben, von dem ihr »unauslöschliches Gelächter«²² ein sprichwörtlich gewordenes Zeugnis gibt. Ihr Wissen und ihre Macht heben sie weit über das menschliche Maß hinaus. Daher vermögen sie den Gang des einzelnen menschlichen Lebens wie das Schicksal ganzer Völker zu lenken, ohne jedoch das menschliche Todesgeschick (die sog. Moira) beeinflussen oder gar aufheben zu können.²³ Wissen und Macht jeder Gottheit sind allerdings begrenzt, mit einer einzigen Ausnahme jedoch, im Hinblick auf welche die Götter dann auch insgesamt als allwissend²⁴ oder als allmächtig²⁵ bezeichnet werden können. Diese Ausnahme bildet Zeus, der Vater der Götter und Menschen, der eine Herrschaft über alle anderen Götter ausübt, die sich primär auf sei-

ne nahezu (mit Ausnahme der Moira) allumfassende Macht gründet: Denn die in die Weltliteratur eingegangene mythische Erzählung von der goldenen am Himmel befestigten Kette (*catena aurea*), an der alle Götter und Göttinnen auch unter Aufbietung ihrer ganzen Kraft niemals Zeus vom Himmel herab nach unten auf den Boden zu ziehen vermögen, während Zeus, wenn er am anderen Ende dieser Kette zöge, nicht nur alle anderen Götter, sondern auch noch die Erde und das Meer nach oben ziehen und die Kette um die Spitze des Olymp legen könnte,²⁶ zeigt im mythischen Bild die unübertreffliche Macht des Zeus, welche die olympischen Götter hervorgebracht und ihnen ihren jeweiligen Aufenthalts- und (begrenzten) Machtbereich zugewiesen hat. Der Zeus der *Ilias* ist zwar nahezu in seiner Macht, nicht aber in seinem Wissen vollkommen.²⁷ Denn er kann von seiner Gattin überlistet bzw. getäuscht²⁸ und mit Hilfe der allbezwingenden Gottheit des Schlafes auch vorübergehend wirkungslos gemacht werden²⁹. Daher ist in der Allmacht das sachlich erste der drei grundlegenden und folglich in der abendländischen Gotteslehre auch klassisch gewordenen Gottesprädikate bereits im Zeus der *Ilias* verwirklicht. Das zweite dieser Gottesprädikate, das des (vollkommenen) Wissens, erhält Zeus und mit ihm die Götter in ihrer Gesamtheit erst in der *Odyssee*.³⁰ Doch in beiden homerischen Epen bleibt der Wille des Zeus wie der aller Götter unvollkommen: Denn er teilt Gutes und Schlechtes an die Menschen aus, bringt also gute und schlechte Wirkungen hervor.³¹ Die Vervollkommnung des dritten grundlegenden Gottesprädikates des Willens setzt in der mythischen Theologie der Griechen zwar bereits mit der *Odyssee* ein – etwa in deren kleiner sog. Theodizee³² oder mit der Kennzeichnung des Zeus als des »höchsten und besten der Götter«³³ –, wird aber erst seit HESIOD stark forciert: In dessen *Theogonie* sind die Götter nur noch Geber und Spender der Güter³⁴ und nicht mehr der Übel. Zudem sind bei HESIOD die Musen, die das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige und damit alles wissen, zu Töchtern des Zeus geworden, die das Allwissen ihres Vaters spiegeln.³⁵ Ferner wird Zeus hier zum monarchischen König der Götter,³⁶ der diesen ihre Funktionen und Herrschaftsbereiche zuweist,³⁷ sowie zum Herrn der ganzen Weltordnung,³⁸ dessen Macht und dessen Wissen vollkommen sind³⁹ und dessen Wille bzw. »Plan« (*βόλος*) sich stets durchsetzt.⁴⁰ In der Funktion des Zeus, Stifter und Hüter des Rechts⁴¹ und Garant der sittlichen Ordnung⁴²

zu sein, manifestiert sich schließlich die herausragende sittliche Qualität seines Willens.

Diese Vervollkommnung auch des göttlichen Willens des Zeus bei gleichzeitiger Betonung seiner überragenden Macht setzt sich bei PINDAR und AISCHYLOS fort: Bei beiden ist Zeus die Gottheit, von deren Wirken letztlich alle Ereignisse abhängen, die in der mythischen Ausdrucksweise als »Herr über alles«⁴³ die Stellung eines allein herrschenden metaphysischen Prinzips gewinnt und deren »großer Geist«⁴⁴ allwissend und truglos, mithin vollkommen gut ist. Mit dieser Vervollkommnung der drei basalen Gottesprädikate der Macht, des Wissens und des Willens gewinnt der Götterkönig Zeus die Stellung eines unvergleichlichen Prinzips, welches in eine Transzendenz und Erhabenheit nicht nur über die anderen Götter und die Weltordnung, sondern auch über alles menschlich Erkennbare hinaus rückt, so dass der Wille bzw. »Plan« des Zeus als dem menschlichen Erkenntnisvermögen verborgen erscheint.⁴⁵ Dieser zunehmenden Abgeschiedenheit des Götterkönigs entspricht die menschliche Suche nach einer angemessenen Bezeichnung des In-Über-Seins eines weltimmanenten und zugleich welttranszendenten Gottes, der aufgrund seiner Erhabenheit und Einzigkeit an sich namenlos ist und für den der Name des »Zeus« nur noch eine traditionelle, gewohnheitsmäßige Bezeichnung darstellt.⁴⁶ Nach HERAKLIT will daher das einzig-eine Prinzip mit dem Namen des Zeus sowohl bezeichnet als auch nicht bezeichnet werden,⁴⁷ mit anderen Worten: Zeus ist zur Chiffre für eine schlechthin vollkommene Gottheit geworden, die keine individuelle Gottheit unter vielen anderen Göttern mehr darstellt, deren Einzigkeit vielmehr die eines ersten metaphysischen Prinzips aller Wirklichkeit ist. Die Vervollkommnung der herrscherlichen Stellung des Zeus schreitet bei SOPHOKLES insofern voran, als bei ihm die anderen Götter ihre Individualität immer mehr verlieren und zu Beschreibungen von (zudem ausschließlich guten) Funktionen des Zeus werden, der nicht nur als allmächtig und allwissend, sondern zumindest indirekt auch als oberstes Prinzip allen sittlich guten Handelns angenommen wird.⁴⁸ Zugleich setzt sich bei SOPHOKLES die Bewegung zunehmender Verborgenheit und Transzendenz des höchsten und im Grunde einzigen Gottes so weit fort,⁴⁹ dass schließlich bei EURIPIDES die Existenz und die Beschaffenheit des Zeus wie auch die der anderen Götter fraglich und zweifelhaft wird,⁵⁰ um in der Komödie des ARISTOPHANES und vollends bei

LUKIAN zum Gegenstand des Gelächters und Spotts gemacht zu werden: In den *Vögeln* des ARISTOPHANES⁵¹ sowie in dessen *Plutos*⁵² wird Zeus entthront und muss seine Herrschaft abgeben, bei LUKIAN wird er schließlich verspottet.⁵³ Zusammenfassend betrachtet, dürfte diese auffallende Entwicklungslinie des mythischen Gottesgedankens der Griechen durch ihre wachsende Einsicht und fortschreitende Bestimmung der begrifflichen Normativität des Gottesnamens bestimmt sein: Die mit dem Gottesnamen bezeichnete Wesenheit muss in ihrer Macht, in ihrem Wissen und in ihrem Willen und damit in allen drei Grundvermögen einer geistigen Substanz perfekt sein. Dennoch wird aus dieser Erkenntnis einer normativen Bestimmung der Seinsweise Gottes in der mythologischen Theologie der Griechen kein expliziter Monotheismus abgeleitet. Diese Entwicklungsgeschichte der mythischen Theologie der Griechen macht zugleich die religiöse Gefahr einer Übergewichtung der Transzendenz gegenüber der Immanenz Gottes deutlich: Diese führt zu einer Infragestellung des religiösen Gottesglaubens und schließlich sogar zu seiner Verspottung. Ihr philosophisches Pendant findet diese Entwicklung in der philosophischen Theologie innerhalb der griechischen Geistesgeschichte.

2.2 Auch im Erkenntnisbereich der natürlichen Theologie des griechischen Denkens zeichnet sich in ihren ersten Jahrhunderten die Linie einer sukzessiven Vervollkommnung der begrifflichen Bestimmung des Gottesnamens und damit die einer wachsenden Einsicht in die inhaltliche Normativität des Gottesbegriffs ab. Dabei wird unter der inhaltlichen Normativität des vernunftgemäßen Gottesbegriffs dessen Gehalt als Inbegriff aller widerspruchsfrei denkbaren, mithin möglichen Seinsvollkommenheiten verstanden. Seinsvollkommenheiten aber sind solche Eigenschaften, die in ihrer Art eine bestmögliche bzw. genauer unübertrefflich gute Qualität besitzen und deshalb demjenigen Wesen, dem der Gottesbegriff zukommt, zugeschrieben werden müssen. Der Annahme des Gebenseins eindeutig erkennbarer Seinsvollkommenheiten liegt daher ein axiologisches, ein wertendes Seinsverständnis zugrunde, welches von der Prämisse einer Prävalenz und Superiorität des Seins gegenüber dem Nicht-Sein ausgeht. Denn erst unter dieser Voraussetzung ist es besser – um nur einige der wichtigsten klassisch gewordenen Seinsvollkommenheiten zu nennen –, unvergänglich als vergänglich, zeitfrei gegenwärtig als übergänglich, sittlich vollkommen als unvollkommen,

selbstgenügsam als bedürftig, das aber bedeutet: in seinem Sein schlechthin uneingeschränkt als in irgendeiner Hinsicht eingeschränkt zu sein. Ein schlechthin vollkommenes Sein ist daher durch den Besitz der Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten und damit durch uneingeschränkte Seinsfülle bestimmt. Das Bemühen um ihre möglichst angemessene und vollständige Bestimmung hat daher die Geschichte der philosophischen Gotteslehre im abendländischen Denken bis weit in die neuzeitliche Philosophie hinein bewegt. Denn erst durch die Zuschreibung vollkommenen Seins zum Gottesnamen gewinnt dieser den Charakter eines inhaltlich normativen Gottesbegriffs. Dabei lag dieser Zuschreibung die im griechischen Denken von Anfang an faktisch wirksame, aber erst seit PLOTIN und ARISTOTELES theoretisch explizit gewordene Einsicht zugrunde, dass der Gottesname etwas unübertrefflich Gutes bzw. ein schlechthin vollkommenes Sein bezeichnet. Diese Gotteserkenntnis und damit die Einsicht in das Wesen vollkommenen Seins aber ist in der abendländischen Geistesgeschichte erst sukzessive gewonnen, entfaltet und später auch kritisiert worden. Exemplarisch lässt sich diese Entwicklungsgeschichte des philosophischen Gottesgedankens eines schlechthin vollkommenen Seins an der Geschichte der philosophischen Theologie im Denken der Griechen aufzeigen. Die folgenden Überlegungen suchen daher in systematischer Absicht einige der wichtigsten Entwicklungsschritte dieser Geschichte nachzuzeichnen:

Bereits THALES v. MILET hat unter impliziter Zugrundelegung des normativen Kriteriums der für ihn denkbar größten Seinsvollkommenheit den einen Gott mit dem Wasser als dem Lebens- und Bewegungsprinzip alles Erscheinenden identifiziert und ihm daher auch die Eigenschaft der Anfang- und Endlosigkeit zugesprochen.⁵⁴ Denn gemäß frühgriechischem Denken ist Unsterbliches, für das die Götter als »die Unsterblichen« schlechthin paradigmatisch stehen, seinsmäßig besser als Sterbliches wie die Menschen, deren beklagenswerte Vergänglichkeit sie den Blättern der Bäume⁵⁵ und deren schwankende Unbeständigkeit sie »Tagewesen«⁵⁶ ähnlich macht. Weil jedoch dem Wasser noch eine zeitliche, übergängliche Seinsweise eignet und es zugleich die immanente Stoffursache alles Erscheinenden darstellt, ist dieser Gottesbegriff noch höchst unvollkommen und mangelhaft. Das Gottesverständnis des ANAXIMANDER VON MILET⁵⁷ führt insofern über dasjenige des Tha-

les von Milet deutlich hinaus als er die prinzipientheoretische Einsicht vollzog, dass der göttliche Ursprung allen Werdens selbst nicht die Bestimmungen des Gewordenen besitzen darf bzw. von diesem verschieden sein muss. In dieser Erkenntnis der wesenhaften Andersartigkeit sowie der herrschaftlichen Erhabenheit eines einzigen alles Erscheinende hervorbringenden sowie lenkenden und erhaltenden, selbst aber in seiner Wirkmacht unbegrenzten Gottes im Vergleich zum Wasser als metaphysischem Prinzip bei THALES, welches ein Moment der Erscheinungswirklichkeit ist und bleibt, liegt der entscheidende Fortschritt in der philosophischen Theologie des ANAXIMANDER gegenüber derjenigen des THALES VON MILET. Beiden aber ist gemeinsam, dass sie den einen Gott (THALES) bzw. das abstrakt Göttliche (ANAXIMANDER) als Inbegriff der für sie jeweils denkbar größten Seinsfülle, nämlich eines anfang- und endlosen Ursprungs und Ziels alles übergänglich Erscheinenden, verstehen.

Einen weiteren wichtigen Schritt in der Entdeckungsgeschichte der inhaltlichen Normativität des philosophischen Gottesbegriffs markiert die philosophische Theologie des XENOPHANES VON KOLOPHON. Dessen Projektionsthese, nach der die faktisch unterschiedlichen Vorstellungen und Bilder von Göttern bei den verschiedenen Kulturvölkern durch deren Projektion ihrer jeweiligen Eigenschaften und Selbstwahrnehmungen zustande kommen, soll polytheistische Vorstellungen überhaupt *ad absurdum* führen.⁵⁸ An deren Stelle tritt bei XENOPHANES die implizit monotheistische Annahme der Existenz eines einzigen Gottes, dem die Vollkommenheitsprädikate der Bedürfnislosigkeit und damit der Freiheit von jeder Ortsbewegung, des immanenten Ungeteiltseins, des wesenhaften Geistbesitzes, d.h. der Identität seines Seins und seines Denkens, der – aufgrund seiner Bedürfnislosigkeit – mühelosen Lenkung des Weltganzen allein durch seinen Geist, der sittlichen Reinheit und schließlich der (wenn auch nur indirekt erschließbaren) Persönlichkeit zugeschrieben werden, die die Fähigkeit zu einer aktiven Beziehung positiver Zuwendung an die Menschen einschließt, welche Zuwendung den Charakter einer sittlichen Vervollkommnung besitzt.⁵⁹ Diesen einen Gott versucht XENOPHANES daher als Inbegriff vollkommenen Seins zu denken.⁶⁰ Eine ähnlich monotheistische Position vertritt auch HERAKLIT, der den Gott im Singular mit seinem metaphysischen Prinzip des Logos als der selbst übergegensätzlichen⁶¹ und des-

halb allgemeinen⁶² Einheit der die erscheinende Welt strukturierenden und erhaltenden Gegensätze in eins setzt, welche als zugleich immanentes, stoffliches (Feuer)⁶³ und transzendentes, geistiges Weltgesetz⁶⁴ alle Veränderungen im Kosmos als einen kontinuierlichen Wechsel zwischen gegensätzlichen Erscheinungsformen ordnet.⁶⁵ Diese universale Vernunft⁶⁶ bzw. göttliche Weisheit ist in ihrer einzigartigen Größe einerseits mit Zeus als dem (alleinigen) Hochgott des olympischen Pantheons vergleichbar; zugleich ist sie jedoch über den noch mit anthropomorphen Zügen ausgestatteten Zeus der traditionell-homerischen Volksreligion unendlich erhaben,⁶⁷ da sie die Menschen an allen seismäßigen Vollkommenheiten wie etwa an Einsichtsfähigkeit, Weisheit und Schönheit in völlig analogieller Weise überragt.⁶⁸ Es entspricht dieser Erhabenheit der göttlichen Weltvernunft, dass HERAKLIT ihr eine unbegrenzte Dauer ihres Seins sowie Allwissenheit⁶⁹ und eine eschatologische Richter-Funktion⁷⁰ zuzuschreiben scheint. Dieser zumindest implizite Monotheismus HERAKLITS und des XENOPHANES markiert einen entscheidenden Fortschritt in der Geschichte der philosophischen Theologie der Griechen. Denn das Göttliche kann als das schlechthin Unübertreffliche überhaupt nur ein einziges Mal instantiiert bzw. verwirklicht sein.

Bei PLATON treffen die dem Gott im Singular und den Göttern im Plural prädikativ gemeinsamen Bestimmungen der Seinsvollkommenheit⁷¹, der Ursächlichkeit ausschließlich für alles Gute⁷², der wesenhaften Unwandelbarkeit⁷³ sowie des Geistbesitzes⁷⁴ sowohl auf den mit »dem Gott« im Singular bezeichneten Ideenkosmos als ganzen⁷⁵ als auch auf die daher im Plural mit »den Göttern« bezeichneten vielen einzelnen Ideen zu, so dass PLATON, wenn er in eigener Sache von einem als seismäßig vollkommen angenommenen Gott im Singular und oft auch mit bestimmtem Artikel spricht, die rein intelligible Welt der Ideen als ganze und wenn er von den ebenfalls vollkommenen Göttern im Plural spricht – sofern er damit nicht die Gestirnseelen meint, wie vor allem in den *Nomoi*⁷⁶ – nichts anderes bezeichnet als die Vielfalt der Ideen innerhalb dieses Ideenkosmos.⁷⁷ PLATONS Begriff des vollkommenen Seins der Idee, zu dem auch die Vollkommenheitsprädikate der gänzlichen Ort- und Zeitfreiheit, d. h. der Ewigkeit, der Eingestaltigkeit, des Geistbesitzes und nicht zuletzt der Teilhabbarkeit in Form einer prinzipiellen Erkennbarkeit für die Menschen gehören, führt über XENOPHANES'

Verständnis des größten Gottes deutlich hinaus, dem diese Prädikate teilweise ganz, teilweise zumindest in dieser Klarheit fehlen. Ferner erkennt PLATON den Gottesnamen im Plural den Astral-seelen sowie darüber hinaus, wenn auch nur im Singular, wahrscheinlich auch seinem ersten metaphysischen Prinzip, dem Guten bzw. dem Einen seiner sog. Ungeschriebenen Lehre, zu.⁷⁸ Diese dreistufige Gottesprädikation nimmt PLATON vermutlich deshalb vor, weil er den Gottesbegriff sowohl als Inbegriff vollkommen guter Seelen (wie bei den Gestirnseelen) als auch vollkommenen Seins (in seiner Anwendung auf die Ideen) und damit jeweils als nach seinem Verständnis relative Unübertrefflichkeit als auch als Inbegriff schlechthiniger Unübertrefflichkeit denkt, die er in der vollkommenen, seins- und geisttranszendenten Einfachheit des Guten selbst verwirklicht sieht, da für ihn die Einfachheit und nicht die Seinsvollkommenheit das Maß absoluter Unübertrefflichkeit und damit höchster Göttlichkeit darstellt.⁷⁹

Im Unterschied hierzu ist der aristotelische Gottesbegriff ausschließlich auf ein vollkommenes Sein bezogen, sind für ARISTOTELES göttliche Unübertrefflichkeit und Seinsvollkommenheit koextensive Bestimmungen. Einen Fortschritt in der philosophischen Theologie über PLATON hinaus erreicht ARISTOTELES durch seine präzisere Bestimmung sowohl der Bewegungsursächlichkeit als auch und vor allem der Geistdimension des göttlichen Prinzips: Dem Gott als der selbst unbewegten Ziel- und Zweckursache der immerwährenden Kreisbewegung der Fixsternsphäre und mittelbar des gesamten Kosmos ist in seiner vollkommenen Selbstbewegung das beste und ewige, d. h. zeitfrei unwandelbare, stets tätige Leben zu eigen, das von der höchsten Lust (mitfolgend) begleitet wird.⁸⁰ Über Ewigkeit, bestes und selbstgenügsames Leben sowie Unbewegtsein⁸¹ und aktuelle Vernunfttätigkeit hinaus kommen diesem Gott die Vollkommenheitsprädikate des Abgetrenntseins von allem sinnlich Wahrnehmbaren und damit der Immaterialität, der Größe- und Ausdehnungslosigkeit, der Unteilbarkeit, des Unbegrenztseins seines (bewegenden) Vermögens sowie der Leidensunfähigkeit zu.⁸² Die Göttlichkeit des Göttlichen als des besten Seins⁸³ liegt in der göttlichen Würde seiner Vernunft als reiner, aktueller Erkenntnistätigkeit beschlossen.⁸⁴ Denn wirkliche, höchste Vernunfttätigkeit ist das Göttlichste⁸⁵ und damit das Angenehmste⁸⁶ und Beste⁸⁷ und kann als solches nur das Göttlichste und Würdigste⁸⁸, also sich selbst, zum Gegenstand

ihres Erkennens haben.⁸⁹ Wesenhafte Selbstreflexivität ist daher jene Seinsvollkommenheit, die ARISTOTELES über PLATON hinaus zu Recht dem einen, einzigen Gott als dem Guten und Besten⁹⁰ zuspricht.

Analog zum beschriebenen Niedergang des Gottesgedankens im mythischen Denken der Griechen gelangte dieser auch in der Geschichte der philosophischen Theologie der Griechen in eine Krise. Vertrat der Sophist PROTAGORAS einen religiösen Agnostizismus, der die Möglichkeit eines Wissens sowohl von der Existenz als auch von der Gestalt von Göttern mit dem Hinweis auf die Verborgenheit dieses Gegenstandsbereichs und die Kürze des Menschenlebens zumindest für sich selbst ausschließt,⁹¹ so verneinen etwa die Sophisten ANTIPHON⁹² und GORGIAS⁹³ sowie DIAGORAS VON MELOS⁹⁴ dezidiert die Existenz von Göttern, deren menschliche Annahme in der Religionsentstehungstheorie des KRITIAS sogar kausalanalytisch abgeleitet wird, und zwar als Erfindung eines Staatsmanns zur Erhöhung der Durchsetzungsfähigkeit der von ihm erlassenen Gesetze⁹⁵ – in sachlicher Entsprechung zur Travestierung des Gottesglaubens in der Komödie des ARISTOPHANES.

Die philosophische Theologie der Griechen findet aber auch in der gegenüber PLATON präziseren und ausgeführteren Gotteslehre des ARISTOTELES noch nicht ihren definitiven Abschluss. Denn sowohl XENOKRATES⁹⁶ als auch der spätere sog. Mittlere Platonismus bestimmen Gott als Inbegriff der transzendenten Welt des reinen, einfachen Seins und des absoluten Geistes, dem mit der Gesamtheit der Ideen das geistige Weltmodell immanent ist.⁹⁷ Diesen Vertretern einer Zusammenführung des geist- und seinstranszendenten Einen als der ersten mit dem seienden Einen als der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides* im Gottesbegriff stehen in der Wirkungsgeschichte PLATONS solche wie etwa auf neuplatonischer Seite PLOTIN und PROKLOS gegenüber, die die Einfachheit und nicht die Seinsvollkommenheit zum Maß der höchsten Göttlichkeit ihres Ersten Prinzips erheben.⁹⁸ Welche von beiden Positionen aber ist in systematischer Hinsicht zutreffend: die platonisch-neuplatonische oder die aristotelisch-mittelplatonische, die die Seinsvollkommenheit zum Maß der Unübertrefflichkeit und damit der Göttlichkeit Gottes erhebt? Diese Frage nach dem Gehalt der inhaltlichen Normativität des Gottesbegriffs lässt sich meines Erachtens mit der folgenden Überlegung entscheiden: Wenn Gott gemäß der inhaltlichen Normati-

vität seines Begriffs als Inbegriff schlechthinniger, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit gedacht werden muss, dann müssen ihm per definitionem alle unübertrefflichen Qualitäten zugesprochen werden, die überhaupt möglich sind. Höchste, in sich differenzlose Einfachheit des Wesens einer Entität ist zwar *eine* solche unübertreffliche Qualität, nicht jedoch die einzig mögliche, wie die Vertreter der platonisch-neuplatonischen Position implizit annehmen müssen, sofern sie die relations- und differenzlose Einfachheit zum alleinigen Kriterium für die höchste Göttlichkeit ihres ersten Gottes erheben. Im Unterschied hierzu kann die xenokratisch-aristotelische sowie die mittelplatonische und später nicht zuletzt die christliche Position darauf verweisen, dass es neben der differenzlosen Einfachheit des Wesens noch viele andere mögliche unübertrefflich gute Eigenschaften gibt, die daher Gott als dem Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit zukommen müssen. Mit anderen Worten: Wenn schlechthinnige Unübertrefflichkeit der Inbegriff des Gottseins ist, dann müssen Gott über die differenzlose Einheit seines Wesens und damit über diese eine spezifische Unübertrefflichkeit hinaus auch alle anderen möglichen spezifischen Unübertrefflichkeiten bzw. unübertrefflich guten Eigenschaften zugesprochen werden, dann muss Gott zwar in seinem Wesen differenzlos einfach, aber doch zugleich eine uneingeschränkte und uneinschränkbare Fülle vollkommenen Seins sein. Daher umfasst systematisch gesehen die »ontologische« oder »noologische« Position in der Bestimmung der inhaltlichen Normativität des Gottseins die henologische, nicht jedoch umgekehrt. Dieser Umstand erklärt nicht nur, warum PLATON, PLOTIN und PROKLOS das Gottsein nicht auf das Eine als das erste Prinzip aller Wirklichkeit einschränken, sondern auch auf die Stufe schlechthin unübertrefflichen Seins und die vollkommener Seelen beziehen wollten; er erklärt darüber hinaus auch, warum sich wirkungsgeschichtlich gesehen die absolute Unübertrefflichkeit gegenüber der Einfachheit als Bestimmungsgrund (des höchsten) Gottes gemäß henologischer Tradition durchgesetzt hat, und zwar bereits vor ihrer verständlicherweise begeisterten Rezeption durch das frühe lateinische Christentum. Denn der Plotin-Schüler PORPHYRIOS hat das differenzlose Eine mit dem seienden Einen bei PLATON und PLOTIN in die Konzeption eines dann notwendigerweise in sich triadischen Ersten Prinzips zusammengeführt, dessen drei Grundbestimmungen Sein, Leben und

Erkennen sind.⁹⁹ Dieser Verschmelzung der beiden ersten »Hypothesen« des platonischen *Parmenides* in ein in sich selbst triadisches Erstes Prinzip liegt die Einsicht in ihre wesenhafte Untrennbarkeit voneinander zugrunde. Die aus der Verbindung von vollkommener Einfachheit des Wesens mit dem Geist- und Ganzheitscharakter des Ersten (als Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten) resultierende philosophische Konzeption einer innergöttlichen Trias hat die Trinitätstheologie des MARIUS VICTORINUS und durch dessen Vermittlung die des AUGUSTINUS sowie durch dessen Autorität weite Teile der mittelalterlichen Philosophie und Theologie maßgeblich beeinflusst. Denn etwas wesentlich Einfaches muss, wenn ihm selbstreflexives Geist-Sein als eine mögliche Seinsvollkommenheit zukommen soll, ein Beziehungsgefüge dreier substanzialer Relationen bzw. göttlicher Personen sein.

3. Das zunächst nur implizit trinitarische christliche Gottesverständnis behauptet von Anfang an, dass Gott an und in sich selbst Geist¹⁰⁰ als auch die reine Gestalt vollkommener Liebe ist.¹⁰¹ Denn Liebe ist in ihrer Wesensnatur die Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe zweier Unterschiedener.¹⁰² Daher muss Gott, der sich nach christlichem Verständnis in seinem Mensch gewordenen Sohn als das vollkommene Übermaß der Liebe zu den Menschen erwiesen hat, in sich selbst die Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe von Vater und Sohn als zweier Unterschiedener und damit ein dreifaltiger Gott sein. Als solcher aber ist er selbst das Wesen vollkommener Liebe. Weil also die nach christlichem Verständnis Gott eigene Seinsweise das Wesen reiner Liebe ist, ist die ihm angemessenste Wesensbestimmung des christlichen Gottes die Liebe, ist der christliche Gott in sich selbst das dreifaltige Leben der Liebe.¹⁰³ Die Göttlichkeit Gottes, d. h. Gottes ihm eigentümliche Natur, liegt daher für einen Christen nicht primär, wie etwa für den heidnischen Neuplatoniker oder für den Muslim, in der relationslosen Einfachheit des göttlichen Wesens begründet; sie ist ebenso und genau genommen umfassender verwirklicht in der schlechthin unübertrefflichen Vollkommenheit des göttlich-trinitarischen Seins reiner Liebe. Denn die Seinsvollkommenheit der Liebe umfasst begrifflich die der vollkommenen Einfachheit, nicht jedoch umgekehrt. Nicht nur in seiner Wirkung nach außen, sondern auch in sich selbst vollkommene Liebe und damit die Beziehungseinheit dreier substanzialer Relationen bzw. Personen zu sein,¹⁰⁴ stellt

zudem eine mögliche Seinsvollkommenheit dar, die Gott als dem Inbegriff schlechthiniger Unübertrefflichkeit nicht fehlen kann. Insbesondere in dieser Erkenntnis der dreieinigen Liebe als der eigentümlichen Seinsweise Gottes liegt daher der spezifisch christliche Beitrag zur Bestimmung des Gottesbegriffs. Während die Thora¹⁰⁵ und später auch der Koran¹⁰⁶ Gott als Einen in der Bedeutung von sowohl seinsmäßig einfach als auch einzig bezeichnen, nennt folglich das Neue Testament Gott ausdrücklich die Liebe.¹⁰⁷ Dessen wesenhafte Einheit und dessen Einzigkeit werden vom christlichen Gottesbegriff dabei bereits vorausgesetzt – so wie das Neue Testament das aus christlicher Sicht Erste bzw. Alte Testament konstitutiv voraussetzt.¹⁰⁸ Dabei ist der christliche Glaube an eine trinitarische Einheit Gottes im neutestamentlichen Bekenntnis zu Gott als dem Wesen reiner Liebe zwar schon implizit grundgelegt, wird aber ausdrücklich erst in der frühchristlichen Theologiegeschichte entfaltet.

4. – 4.1 Die Aufgabe einer Entfaltung des eigenen christlichen Gottesverständnisses in Auseinandersetzung mit und Verhältnisbestimmung zu den verschiedenen Gottesbegriffen vor allem der antiken Philosophie und des Judentums beschäftigte die Gotteslehre der Patristik. Eingang in das christliche Gottesverständnis fanden dabei grundlegende Gottesattribute der philosophischen, insbesondere der platonisch-akademischen sowie der mittel- und neuplatonischen, ferner der aristotelischen und auch der stoischen Gotteslehre wie die der Einfachheit und Unbewegtheit sowie der Unveränderlichkeit des Wesens, der ort- und raumfreien Allgegenwart und damit der Unbegrenzbarkeit seines Seins sowie der Unendlichkeit seines hervorbringenden Vermögens (Allmacht), der zeitfreien Ewigkeit, der Transzendenz und Immanenz, der reinen Aktualität und damit der Unstofflichkeit und Leidensfreiheit, des (vollkommenen) Geistesbesitzes und damit der Identität mit dem Wesen der Wahrheit, der Allwissenheit einschließlich der Vorsehung, der Bedürfnislosigkeit bzw. vollkommenen Selbstgenügsamkeit, der Erstursächlichkeit sowohl für das Dass- und das Was-Sein aller Wesenheiten als auch für den Wahrheitsgehalt jeder (wahren) Erkenntnis als auch für die sittliche Qualität aller sittlich guten Willensakte von Vernunftwesen und damit, zusammenfassend betrachtet, Prädikate der unbegrenzten Fülle und Vollkommenheit des göttlichen Seins. Weil diese Attribute

Seinsvollkommenheiten zum Ausdruck bringen, der christliche Gott aber gemäß seinem bereits biblisch grundgelegten¹⁰⁹ Selbstverständnis zumindest implizit als Inbegriff aller (möglichen) Seinsvollkommenheiten angenommen wurde, konnten diese philosophischen Gottesattribute von der christlichen Theologie als Bestimmungen auch des christlichen Gottes rezipiert werden. Damit wurde auch für den Bereich der Gotteslehre die christliche Verhältnisbestimmung zu der vor- und außerchristlichen Philosophie im Sinne der Logos-Spermatikos-Lehre (JUSTIN DER MÄRTYRER, CLEMENS VON ALEXANDRIEN) sowie der Praeparatio-evangelica-Lehre (EUSEBIUS VON CAESAREA¹¹⁰) ermöglicht¹¹¹: Die christliche Gotteslehre vollende und erfülle den Wahrheitsgehalt dieser philosophischen Gotteslehren, die daher für das Christentum einen vorbereitenden und vorausweisenden Charakter für die Selbstoffenbarung der trinitarischen Einheit Gottes in der Person Jesu Christi, seiner einzigartigen Beziehung zum göttlichen Vater und ihrer gemeinsamen Beziehung zum göttlichen Geist erhalten. Während die Gotteslehre der griechischen Patristik stärker von den Gottesattributen der griechischen Philosophie (Einheit, Unendlichkeit etc.) geprägt ist,¹¹² entwickelt die Gotteslehre der lateinischen Patristik (insb. AUGUSTINUS) vorzugsweise den Gottesbegriff eines höchsten Guten (*summum bonum*) bzw. eines vollkommenen Seins.¹¹³

4.2 Wenn Gott Erstursache aller Wesenheiten und in sich vollkommen gut ist, dann kann das Böse als das sittlich Schlechte nicht ursächlich auf Gott zurückgeführt werden, dann muss die *perversio* bzw. *corruptio* des selbstbewegten Willens des geschaffenen Geistwesens die *causa deficiens* für das folglich substanz- bzw. wesenlose Böse sein.¹¹⁴ Diese Privationslehre des Bösen als Antwort auf das Theodizeeproblem, d. h. auf die Frage nach der Herkunft des Bösen angesichts eines vollkommen guten Welterschöpfers, verharmlost – entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis – keineswegs die zerstörende Wirkmacht des Bösen; sie trägt vielmehr sowohl der Alleinursächlichkeit Gottes für Existenz und Substanz aller geschaffenen Wesenheiten als auch seiner Güte Rechnung, zu deren Vollkommenheit es gehört, um der freien Liebe der vernunftbegabten Geschöpfe zu Gott und zu allem Geschaffenen willen die Möglichkeit des Bösen zuzulassen, aus dem sie allein Gutes wirken kann.¹¹⁵

4.3 Das Aufkommen von Gottesbeweisen in der Bedeutung von rational beweisfähigen Argumenten für die reale Existenz Gottes stellt sowohl in

der antiken Philosophie¹¹⁶ als auch in der Patristik¹¹⁷ und nicht zuletzt in der Philosophie des Mittelalters (ANSELM V. CANTERBURY, THOMAS V. AQUIN, HEINRICH V. GENT, DUNS SCOTUS etc.),¹¹⁸ aber auch in der frühen Phase der neuzeitlichen Philosophie meist eine Reaktion gegen vorliegende Einwände bzw. gegen Bestreitungen der Existenz Gottes dar, sei es in der antiken Philosophie gegen die Sophistik, sei es gegen den Erkenntnis-skeptizismus der Mittleren Akademie (bei CICERO und AUGUSTINUS), sei es gegen den Gottesleugner bei ANSELM¹¹⁹ oder gegen die frühneuzeitliche Skepsis und ihre Bestreitung der rationalen Erkennbarkeit des Daseins Gottes bei R. DESCARTES.¹²⁰ Gottesbeweise werden also ursprünglich erst dann entwickelt, wenn die Möglichkeit einer Negation des Daseins Gottes zur Wirklichkeit und damit zu einer echten Herausforderung des Gottesglaubens geworden ist. Im Umkehrschluss zeigt daher diese Möglichkeit eines rationalen bzw. theoretischen Atheismus, dass die Annahme der realen Existenz Gottes nicht selbstverständlich oder gar selbstevident ist; und zwar auch dann nicht, wenn, wie in der metaphysischen Tradition der philosophischen Gotteslehre einschließlich der des sog. ontologischen Gottesbeweises, reale Existenz als eine Seinsvollkommenheit verstanden wird, die dem in seinem Sein vollkommenen Wesen folglich zukommen müsse. Denn ob ein solches Wesen, zu dessen Begriff reale und darüber hinaus auch seinsnotwendige Existenz gehören, auch tatsächlich existiert, ist mit der Bildung eines in sich konsistenten und sachadäquaten Begriffs dieses Wesens noch keineswegs entschieden.¹²¹ Wie dem ontologischen so eignet auch den anderen klassischen Gottesbeweis-Typen (dem kosmologischen, dem alethologischen, dem teleologischen und dem axiologischen bzw., seit I. KANT, dem ethiktheologischen oder moralischen Gottesbeweis-Typ)¹²² genau besehen ein zirkulärer Charakter, der das zu Beweisende in einer der meist implizit bleibenden Prämissen des Beweisganges schon als gegeben voraussetzen muss.

4.4 Da die von der Einfachheit seines Wesens bedingte Transzendenz Gottes und damit auch dessen Erhabenheit über das menschliche Erkenntnisvermögen sowohl von der griechischen Philosophie¹²³ als auch von der jüdischen¹²⁴ und der christlichen Offenbarung¹²⁵ angenommen wurde (weshalb aus offenbarungstheologischer Sicht auch die Gotteserkenntnis der griechischen Philosophie einen wenn auch eingeschränkten Offenbarungscharakter besitzt), gehört die Annahme der Unbegreifbar-

keit Gottes und damit der negativ-theologische Charakter der menschlichen Erkenntnis des göttlichen Wesens zum eisernen Bestand auch der christlichen Gotteslehre.¹²⁶ Hiervon ist die affirmativ-theologische Gotteserkenntnis zu unterscheiden, die Gott die Qualität seiner Wirkweisen *via eminentiae* attribuiert.

4.5 Wenn Gott wie in der Tradition der christlich inspirierten Gotteslehre grundsätzlich als (trinitarische) All-Einheit und damit als Totalität aller möglichen Seinsvollkommenheiten (und somit auch aller ihm immanenten Exemplarursachen der von ihm geschaffenen Welt) aufgefasst wird, dann liegt es nahe, dass in der geschichtlichen Entfaltung dieses prinzipiellen Gottesverständnisses der Schwerpunkt auf bestimmte Seinsvollkommenheiten unter grundsätzlicher Beibehaltung aller anderen jeweils unterschiedlich gelegt wurde. Dies lässt sich an der mittelalterlichen Geschichte der philosophischen Gotteslehre geradezu exemplarisch studieren: Denn in der philosophischen Gotteslehre des lateinischen Mittelalters lassen sich mindestens vier verschiedene Modelle einer philosophischen Theologie göttlicher Seinsvollkommenheiten unterscheiden, die plakativ als axiologisch, henologisch, ontologisch und kosmologisch charakterisiert werden können.¹²⁷

Der auf das platonisch-augustinisch-boethianische Gottesverständnis zurückgehende primär *axiologische* Gottesbegriff bestimmt Gott vorrangig als das alle einzelnen Güter umfassende schlechthin Gute, welches allem anderen an seiner eigenen uneingeschränkten Seinsfülle neidlos teilt, ohne sich durch diese Selbstmitteilung zu mindern oder aufzulösen (z. B. AUGUSTINUS, PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, BOETHIUS, ERIUGENA, ANSELMS *Monologion*, THOMAS V. AQUIN, BONAVENTURA, CUSANUS). Zudem wird von diesem axiologischen Gottesbegriff auch die höchste sittliche Normativität Gottes und dessen Eigenschaft als Zielpunkt allen menschlichen Glücksverlangens (Vereinigung aller erstrebenswerten Güter in Gott, dessen geistiger Selbstbesitz das an sich höchste und die Partizipation daran das für den Menschen höchste Glück darstellt) betont.

Von der *henologischen* Tradition wird die vielheitslose Einheit des göttlichen Wesens hervorgehoben und nach ihrer Vereinbarkeit mit ihren Prinzip-Funktionen sowie mit den Eigenschaften des biblischen Gottes und der christlichen Trinitätslehre gefragt (z. B. PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, ERIUGENA, DIETRICH V. FREIBERG, BERTHOLD V.

MOOSBURG, die Koinzidenz-Lehre des CUSANUS). Eine *noologische* Modifikation dieses henologischen Modells liegt insofern bei MEISTER ECKHART vor, als dieser unbeschadet seiner Gleichsetzung Gottes mit dem (vollkommenen) Sein selbst¹²⁸ nicht in diesem, sondern in der vollkommenen Einfachheit des Intellekts die Grundbestimmung Gottes sieht, da das Erkennen die Grundlage des Seins darstelle.¹²⁹ Da sich diese Annahme einer Vorrangigkeit des vollkommen einfachen Geistes vor dem Sein aber auf die der sachlichen Vorrangigkeit der Einheit gegenüber dem Sein (als einer Form geeinter Vielheit) zurückführen lässt, kann diese Position Meister Eckharts grundsätzlich dem henologischen Modell zugerechnet werden.

Im Unterschied hierzu legt das mit dem axiologischen sich überschneidende *ontologische* Modell der philosophischen Gotteslehre – oft unter Bezug auf Ex 3, 14¹³⁰ – den der platonisch-neuplatonischen Tradition entnommenen Seinsbegriff als uneingeschränkte Fülle aller Vollkommenheiten zugrunde und bestimmt Gott daher als das unveränderliche, übersubstanziale (überkategoriale) Sein selbst.¹³¹ Nach der insbesondere *thomanischen* Aufnahme der Lehre AVICENNAS vom Sein als dem Ersterkannnten sowie dessen Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz hat THOMAS V. AQUIN den philosophischen Gottesbegriff des »ipsum esse per se subsistens« geprägt und somit in dem Begriff eines vollkommenen und daher auch vollkommen selbstbestimmten Seins die philosophische Grundbestimmung Gottes gesehen.¹³² Wirkungsgeschichtlich gesehen hat sich dieses ontologische Modell der philosophischen Gotteslehre, dem unbeschadet erheblicher Unterschiede im einzelnen u. a. auch die bedeutenden Gotteslehren des HEINRICH V. GENT, des DUNS SCOTUS und des FRANCISCO SUÁREZ angehören, bis in die Philosophie der Aufklärung (Ch. WOLFF etc.) hinein durchgesetzt.¹³³

Schließlich bestimmt der insbesondere aristotelisch inspirierte *kosmologische* Gottesbegriff die schöpferische Weltbeziehung Gottes als die einer verschiedenartigen Verursachung: 1. als erste überkategoriale Wirkursache aller innerweltlichen Bewegungsprozesse, 2. als Form- bzw. als Exemplarursache aller innerweltlichen Entitäten, welche ihnen ihren Seinsakt (*actus essendi*) und ihren Seinsgehalt (*forma essendi*) sowie ihre Ordnungsstrukturen (Maß, Zahl und Gewicht) und damit ihren wenn auch vergänglichen Seinserhalt verleiht; und 3. erhält Gott auch als letzte Ziel- oder Zweckursache aller natürlichen Strebevorgänge

von diesem kosmologischen Gottesverständnis eine allumfassende kosmische Schöpfungs- und Steuerungsfunktion.

In diesen vier Grundtypen (axiologischer, henologischer, ontologischer und kosmologischer Typ) einer philosophischen Theologie im lateinischen Mittelalter artikuliert sich in meist unterschiedlich akzentuierter Weise ein begriffliches Grundverständnis des Gott eigenen Seins, welches Gott als das unübertrefflich Höchste und Größte sei es an allumfassender Güte und Glückseligkeit sowie an Selbstmitteilungsbereitschaft und Gebefreudigkeit (axiologischer Typ), sei es an Einfachheit (henologischer Typ), sei es an vollkommenem Sein (ontologischer Typ) oder an verursachender und vollendender Macht (kosmologischer Typ) versteht. Da diese spezifischen Unübertrefflichkeiten jeweils durchaus zu Recht von Gott ausgesagt bzw. angenommen werden, stellt sich die Frage nach dem Rechtsgrund bzw. Kriterium ihrer gemeinsamen Anwendbarkeit auf Gott und damit die Frage nach dem präzisen Gehalt der Normativität des Gottesbegriffs für seine Bestimmung durch das Erkenntnisvermögen der endlichen Vernunft. Auf diese Frage vermag der ebenfalls im Denken des Mittelalters entwickelte ontologische Gottesbegriff eine weiterführende Antwort zu geben.

5. – 5.1 Als ein wissenschaftlich akzeptierter Fachterminus ist seit KANT nur der Ausdruck »ontologischer Gottesbeweis«, bzw. »ontologisches Argument«, nicht aber der Ausdruck des »ontologischen Gottesbegriffs« geläufig. Unter einem »ontologischen Gottesbeweis« versteht KANT ausdrücklich jenen Typ eines Beweises der realen Existenz Gottes, der von aller Erfahrung abstrahiert und »gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Dasein einer höchsten Ursache«¹³⁴ schließt, d. h. ohne Rückgriff auf Erfahrung und damit rein apriorisch das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Bei diesem sog. »ontologischen Gottesbeweis« handelt es sich also um ein Argument, in dem die bloße Begriffsbestimmung des bezeichneten Gegenstandes, also Gottes, die Erkenntnis seiner wirklichen Existenz einschließt. Dabei weist der Ausdruck »ontologisch« darauf hin, dass sich der Beweis »auf Grundbegriffe der Ontologie – nämlich ›Seiendes‹, ›Existenz‹, ›Wesenheit‹ (*essentia*), ›Vollkommenheit‹ (*perfectio*) bzw. gleichbedeutend Realität (*realitas*) – sowie auf ontologische Grundsätze« stützt, »z. B. die These, daß ›Existenz‹ eine Vollkommenheit sei oder daß sich das Wirklichsein gegenüber

dem Gedachtsein durch einen Seinsüberschuss auszeichne«.¹³⁵ Unter einem »ontologischen Gottesbegriff« soll hier ein solcher Gottesbegriff verstanden werden, der alle für die Beweiskraft des erläuterten ontologischen Gottesbeweis-Typs erforderlichen Prämissen in sich enthält.

5.2 ANSELM V. CANTERBURY, der die Vollform des »ontologischen Gottesbegriffs« in seiner Schrift *Proslogion* entwickelt hat, kleidet diesen rein rationalen¹³⁶ Gottesbegriff in die sprachliche Formel »aliquid quo maius nihil cogitari potest«, die im Folgenden der Kürze halber einfach mit »Q« bezeichnet werden soll.¹³⁷ ANSELM identifiziert den lateinischen Komparativ »maius« innerhalb von Q wiederholt mit »melius« und versteht daher Gott zugleich als etwas, über das hinaus nichts Besseres, gemeint ist: nichts im Sein Vollkommeneres gedacht werden kann.¹³⁸ Daher nimmt er mit seinem »ontologischen Gottesbegriff« einen Begriff von Sein als uneingeschränkter Vollkommenheit auf, den, im Ausgang von PLATON, zuerst PLOTIN entwickelt hatte und den ANSELM VON AUGUSTINUS und BOETHIUS kannte.¹³⁹ Die diesbezügliche boethianische Formel für den rationalen Gottesbegriff, »dass nichts Besseres als Gott gedacht werden kann«,¹⁴⁰ steht bei BOETHIUS im Kontext eines Beweises für die Existenz Gottes, als dessen Fundament sich der neuplatonische Seinsbegriff ausweisen lässt. BOETHIUS übernimmt wie schon AUGUSTINUS die neuplatonische Konzeption eines schlechthin vollkommenen Seins in allerdings modifizierter Form, insofern er das vollkommene Sein des absoluten Geistes als der zweiten Hypostase im System des philosophischen Neuplatonismus mit dessen erster Hypostase, dem geist- und seins-transzendenten Einen als dem in sich relationslos Einfachen, in eine einzige Wirklichkeitsstufe zusammenfasst. Erst durch diese schon von PORPHYRIUS vorgenommene und von MARIUS VICTORINUS und von AUGUSTINUS verständlicher Weise begeistert aufgenommene Zusammenführung der beiden ersten neuplatonischen Hypostasen (des geist- und seinslosen und des seienden Einen) in dem ersten und einzigen Prinzip aller Wirklichkeit wurde es christlicherseits möglich, den platonisch-neuplatonischen Seinsbegriff in dieser modifizierten Gestalt auch auf den trinitarischen Gott des christlichen Glaubens zu beziehen. Denn dieser ist in sich zugleich dreifaltiger Geist, höchstes, vollkommenes Sein und in seinem Wesen differenzlos einfach. Erst in dieser christlich adaptierten Gestalt konnte der neuplatonische Seinsbegriff zu einer

unmittelbaren Voraussetzung für ANSELMS »ontologischen Gottesbegriff« werden.

5.3 – 5.3.1 ANSELM ersetzt ab dem fünften Kapitel des *Proslogion* bei seiner Wiedergabe von Q den lateinischen Komparativ »maius« durch den lateinischen Komparativ »melius«, versteht also Gott zugleich als etwas, über das hinaus Besseres von einem geschaffenen Intellekt nicht gedacht werden kann.¹⁴¹ Daher bezeichnet Q die Gesamtheit der göttlichen Seinsvollkommenheiten, zu denen nicht nur die drei im Denken der Griechen entwickelten klassischen Gottesprädikate der (vollkommenen) Macht, Weisheit und Güte, sondern auch die der realen und nur als real denkbaren, d. h. der seinsnotwendigen Existenz gehören und die als Wesensbestimmungen Gottes in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander stehen müssen. Diese Seinsvollkommenheiten Gottes werden in den Kapiteln 5 bis 23 des *Proslogion* aus Q insofern abgeleitet, als Q vorschreibt, Gott alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein vollkommener machen als ihr Nicht-Besitz. Diese aber sind im Einzelnen: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit,¹⁴² ferner Wahrhaftigkeit, Glückseligkeit,¹⁴³ Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,¹⁴⁴ Lebendigkeit, bzw. das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,¹⁴⁵ Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nicht-Übergänglichkeit,¹⁴⁶ folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart,¹⁴⁷ höchste Schönheit,¹⁴⁸ immanente Ungeteiltheit, d. h. vollkommene Einfachheit des Wesens,¹⁴⁹ universelle Immanenz und Transzendenz,¹⁵⁰ vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,¹⁵¹ Identität von Existenz und Essenz¹⁵² und nicht zuletzt seine Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar allwissender Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.¹⁵³ ANSELM leitet also aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl dessen Geistnatur als auch die wesenhafte Einfachheit Gottes ab. Mit anderen Worten: Die vollkommene Einfachheit Gottes geht aus seiner Seinsvollkommenheit hervor und nicht umgekehrt – ein Gedanke, der die Differenz zwischen ANSELMS Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Vorstufen in der Geist- und Seinsmetaphysik des antiken Platonismus und spätantiken Neuplatonismus deutlich hervortreten lässt: Denn der absolute Geist ist in der platonischen, altakademischen und neuplatonischen Geistmetaphysik gegenüber dem

Einen als dem Ersten Prinzip aller Wirklichkeit deshalb inferior, weil er einen geringeren, schwächeren Grad an Einheit besitzt, sofern er als die geeinte Vielheit des gesamten Ideenkosmos nicht vollkommen einfach, sondern All-Einheit ist.¹⁵⁴

5.3.2 Mit dieser Interpretation des affirmativ-theologischen Gehalts von Q ist die inhaltliche Normativität des ontologischen Gottesbegriffs allerdings noch nicht hinreichend ausgewiesen. Denn von der negativen sprachlichen Formel »etwas, über das hinaus Größeres nicht« bzw. »nichts Größeres gedacht werden kann« wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d. h. seine Transzendenz über alle von einem endlichen Intellekt denkbaren begrifflichen Gehalte, ausgesagt. Der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d. h. der Inbegriff aller von ihm prinzipiell denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt von Q; darüber hinaus aber muss er gerade *als* das für uns denkbar Größte zugleich größer, und zwar unendlich größer sein, als von uns, genauer als von einem endlichen Intellekt, überhaupt gedacht werden kann.¹⁵⁵ Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich etwas als wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt.¹⁵⁶ Daher gilt im Umkehrschluss: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns denkbar Größte. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich affirmative Bestimmtheit als die Summe aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts.¹⁵⁷ Die negative Formulierung *maius nihil* bzw. *maius non cogitari potest* aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der (dem) Gott (des christlichen Glaubens) inhaltlich angemessene Vernunftbegriff muss daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen. In dieser doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und zugleich negativ-

theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gott Denkens zumindest der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von einem endlichen Intellekt Denkbare annehmen zu müssen.

5.4 – 5.4.1 Q besitzt den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht angemessen gedacht werden darf, wenn man ihn rational angemessen denken will. Man darf sich gemäß dieser Regel Gott nicht als etwas vorstellen, das in seinem Wert noch von etwas anderem übertroffen werden könnte; dies aber bedeutet, affirmativ gewendet: Wenn sich ein endlicher Intellekt mit seinem Vernunftvermögen Gott angemessen denken will, dann muss sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muss er sich Gott als das unübertrefflich Beste, als etwas im Sein Vollkommenes, vorstellen. Wer also Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begriff, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität¹⁵⁸ des ontologischen Gottesbegriffs, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,¹⁵⁹ hat eine sie einschränkende Bedingung. Diese kann zwar nicht mit mathematischer Präzision bewiesen, wohl aber sowohl mit Blick auf die faktische Religionsgeschichte der Menschheit als auch auf die innere Finalität der endlichen Vernunft höchst wahrscheinlich gemacht werden: Nämlich die Annahme, dass der Gottesbegriff Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen ist und damit einen singulären epistemischen Status besitzt und folglich nur ein einziges Referenzobjekt bezeichnen kann; mit anderen Worten: Weil absolute Unübertrefflichkeit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, *wenn* sie überhaupt verwirklicht ist, muss Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit *einer*, mithin *einzig* sein. Philosophisch legitimierbar ist daher nur ein monotheistischer Gottesbegriff. In dieser formalen Normativität aber liegt ein weiterer Vorzug des ontologischen Gottesbegriffs gegenüber vielen anderen Gottesbegriffen der klassischen Metaphysik, denen in ihrer expliziten Gestalt diese formale Normativität fehlt, da sie den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen. Im Unterschied hierzu macht

der ontologische Gottesbegriff Gott zu einer in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft bestimmten Größe und hat damit nicht nur einen ontologischen, sondern ebenfalls einen gleichsam noologischen Charakter. Auf Grund dieser seiner formalen Normativität eignet dem ontologischen Gottesbegriff daher eine unüberholbare Aktualität und bleibende Bedeutsamkeit auch für jene Epochen der Geistesgeschichte wie die unsere, die die inhaltliche Normativität von Q gedanklich nicht mehr akzeptieren zu können glauben.

5.4.2 Die frühneuzeitliche und neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises (DESCARTES, N. MALEBRANCHE, B. SPINOZA, G. W. LEIBNIZ, G. W. F. HEGEL) steht zwar wie schon dessen Grundlegung bei ANSELM v. CANTERBURY sowie dessen mittelalterliche Tradition¹⁶⁰ in der Wirkungsgeschichte des platonisch-neuplatonischen Verständnisses von Sein als der Totalität aller (möglichen) Vollkommenheiten, zu denen auch die reale und die seinsnotwendige Existenz gehören. Aber zwischen ANSELMS eigenem Gottesbeweis-Argument und der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises-Typs besteht vor allem folgende fundamentale Differenz: ANSELMS eigener »ontologischer Gottesbegriff« (Q) wird von der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises-Typs genau genommen nicht adäquat rezipiert.¹⁶¹ Vielmehr gehen die neuzeitlichen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises-Typs bereits von einem Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens aus. Damit jedoch fällt sowohl der negativ-theologische Gehalt von Q als auch dessen formale Normativität für die neuzeitliche Geschichte des ontologischen Gottesbeweises-Typs schlicht aus. Denn diese reduziert den ontologischen Gottesbegriff ANSELMS auf dessen affirmativ-theologischen Gehalt seiner inhaltlichen Normativität, indem sie dessen noologischen Charakter, d. h. dessen begriffliche Bestimmung Gottes in Relation zum prinzipiellen Denkvermögen der endlichen Vernunft, unberücksichtigt lässt. Damit aber verliert der »ontologische Gottesbegriff« des neuzeitlichen Denkens, welcher Gott einfach als das schlechthin vollkommene Wesen versteht, gerade jene Bedeutungsdimension, die den »ontologischen Gottesbegriff« ANSELMS gegenüber anderen Gottesbegriffen des klassischen abendländischen Denkens, welche den formalen Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen, auszeichnet. Schließlich trifft KANTS Kritik des ontologischen

Gottesbeweises dessen ursprüngliche Form (Q) nicht, weil sie reale Existenz nicht als eine Seinsvollkommenheit, sondern nur noch als die raumzeitliche Position eines Gegenstandes versteht.¹⁶²

6. Eine präzisierende Bestimmung hat der ontologische Gottesbegriff ANSELMS durch dessen spätere Verbindung mit dem Unendlichkeitsbegriff erfahren. Zu einem Attribut eines Ersten Prinzips aller Wirklichkeit ist Unendlichkeit bzw. Unbegrenztsein bereits in der vorsokratischen (ANAXIMANDER, MELISSOS) und dann besonders in der platonischen, altakademischen (SPEUSIPP) und neuplatonischen (PLOTIN, PROKLOS) Einheitsmetaphysik geworden: Verstand bereits ANAXIMANDER unter dem Unendlichen (ἄπειρον) die Unbegrenztheit der hervorbringenden und erhaltenden bzw. steuernden Wirkmacht eines selbst welttranszendenten Prinzips,¹⁶³ so wurde altakademisch (PLATON, SPEUSIPP) und neuplatonisch (PLOTIN, PORPHYRIOS, PROKLOS) das Unbegrenztsein als die uneingeschränkte Bestimmungs- und Wirkmacht (als absolute Grenze) des Einen, ferner als dessen Prinzipialität und als dessen Transzendenz auch über den Begriff der Einheit¹⁶⁴ sowie (bei SPEUSIPP¹⁶⁵ und PROKLOS¹⁶⁶, nicht jedoch bei PLATON, PLOTIN¹⁶⁷ und PORPHYRIOS¹⁶⁸) zugleich mathematisch-limitativ als der quantitativ unbestimmte, daher unmessbare und folglich unendliche Minimum-Charakter des Einen verstanden, welches als solches zugleich das *maximum absolutum* und damit übergewisslich sein muss. Diesen limitativen Unendlichkeitsbegriff rezipiert später die Unendlichkeitsspekulation des CUSANUS mit ihrer Minimum-Maximum-Dialektik sowie ihrer Konzeption einer Koinzidenz aller Formen von Gegensätzlichkeit in der unendlichen All-Einheit Gottes, die CUSANUS als eine »negative Unendlichkeit«¹⁶⁹ versteht und von der privativen Unendlichkeit¹⁷⁰ der raumzeitlichen Welt unterscheidet, insofern von ihr jede Einschränkung oder Begrenzung ihrer alle Seinsmöglichkeiten bzw. Seinsvollkommenheiten überhaupt umfassenden Aktualität verneint wird.¹⁷¹ Sowohl mit dieser Unterscheidung als auch mit seiner Verbindung zwischen der Unendlichkeit und der Vollkommenheit Gottes folgt CUSANUS einer bereits hochmittelalterlichen Tradition: Denn schon THOMAS V. AQUIN unterscheidet zwischen der negativen Unendlichkeit als dem wesenhaften Unbegrenztsein Gottes und der privativen Unendlichkeit der geschaffenen Materie, die wesensmäßig dazu bestimmt ist, eine Grenze zu haben, sie aber faktisch nicht hat.¹⁷² Sei-

nen Begriff göttlicher Unendlichkeit leitet THOMAS aus der vollkommenen Unendlichkeit der Form gegenüber der unvollkommenen Unendlichkeit der Materie und somit aus dem Begriff formal-wesentlicher Vollkommenheit ab: Weil 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. Gott besitzt ein absolutes, von nichts anderem aufgenommenes und daher gänzlich uneingeschränktes Sein, mit dem er selbst identisch ist. Deshalb ist sein Wesen und sind daher auch seine Vermögen schlechthin oder absolut unbegrenzt.¹⁷³ Dieses thomanische Konzept der formal-wesentlichen Unendlichkeit Gottes hat HEINRICH V. GENT unter Rekurs auf den averroischen Begriff eines prozessual oder progressiv Unendlichen, das alles Begrenzte übersteigt, rezipiert und zur Bestimmung der göttlichen Unendlichkeit als einem vollendenden Ziel und einer entgrenzenden Grenze, die alle Vollkommenheiten im unendlichen Wesen Gottes koinzidieren lässt, hin modifiziert.¹⁷⁴ Auch BONAVENTURA bestimmt die Unendlichkeit Gottes als dessen vollständigen Besitz aller Vollkommenheiten und sieht in ihr darüber hinaus auch den seinsmäßigen Grund für die Dreifaltigkeit Gottes.¹⁷⁵ Damit wurde die fundamentale Bedeutung der Unendlichkeit in der Gotteslehre des DUNS SCOTUS vorbereitet, durch die eine präzisere Bestimmung des ontologischen Gottesbegriffs vorgenommen wurde.¹⁷⁶ SCOTUS weist zunächst die Widerspruchsfreiheit zwischen den Begriffen »seiend« und »unendlich« nach, um die Möglichkeit eines unendlich Seienden zu sichern.¹⁷⁷ Dann zeigt er in einem zweiten Schritt, dass in der Ordnung des Vorrangs nur ein solches Seiendes unübertrefflich sein kann, welches unendlich ist.¹⁷⁸ Denn eine Unendlichkeit in der Vollkommenheit, die zugleich besteht (*in perfectione simul essendo*¹⁷⁹), widerspricht nicht der Seiendheit und ist daher möglich. Mit diesem Begriff eines aktuell unendlich vollkommenen Seienden interpretiert SCOTUS ANSELMS »ontologischen Gottesbegriff« (Q), den er als das höchste (widerspruchsfrei) Denkbare (*summum cogitabile sine contradictione*¹⁸⁰) versteht und aus dessen realer Möglichkeit er auf dessen notwendigerweise reale Existenz schließen zu können glaubt, weil das *summum cogitabile* als ein bloßes *ens rationis* eine von einem anderen, dem endlichen Intellekt, abhängige Größe und somit nicht unendlich, mithin nicht es selbst wäre.¹⁸¹ Dadurch gelangt SCOTUS zu der Einsicht, dass die in-

tensive Unendlichkeit das Wesen Gottes konstituiert und damit dessen Attribute bzw. Eigenschaften wie die der notwendigen Existenz, der Einfachheit und der Einzigkeit zwar nicht formaliter, aber in ihrem Vollkommenheitsgrad bestimmt. Denn die intensive Unendlichkeit bzw. unendliche Vollkommenheit stellt kein einzelnes Gottesattribut, keinen Formalinhalt in Gott dar, sondern sie ist selbst nichts anderes als der höchste Vollkommenheitsgrad aller Wesensattribute Gottes.¹⁸² Als solche aber bedingt sie die reale Identität aller göttlichen Wesensbestimmungen (ohne diese in ihrem je eigenen formalen Was aufzuheben) und damit auch die Einfachheit des göttlichen Wesens. Damit hat SCOTUS den begrifflichen Gehalt des anselmischen Gottesbegriffs der schlechthinnigen Unübertrefflichkeit als intensive Unendlichkeit bzw. genauer als aktuell unendliche Vollkommenheit präzisiert.

Es nimmt daher nicht wunder, dass sowohl aufgrund dieser Konzeption einer intensiven Unendlichkeit als auch der der negativen Unendlichkeit bei CUSANUS Unendlichkeit und Vollkommenheit in das Zentrum der philosophischen Gotteslehre der frühen Neuzeit (DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ) rücken, während im Deutschen Idealismus das absolute Sein und Wissen (J. G. FICHTE), die absolute Subjektivität und Geistwirklichkeit (HEGEL) sowie die absolute Indifferenz – von Subjektivität und Objektivität – und die absolute Freiheit (F. W. J. SCHELLING) zu den maßgeblichen Wesensbestimmungen des Göttlichen avancierten. Als je besondere Unübertrefflichkeiten lassen sich diese Gottesprädikate aus dem zugrunde gelegten Gottesbegriff einer stets ganz verwirklichten, unendlichen Seinsvollkommenheit ableiten, welche bedingt, dass Gott alle widerspruchsfrei denkbaren, mithin begrifflich möglichen, Attribute zugesprochen werden müssen, und zwar in ihrem jeweils unübertrefflich größten Vollkommenheitsgrad. Daher fordert die inhaltliche Normativität dieses vernunftgemäßen Gottesbegriffs die Annahme nicht nur einer vollkommenen Selbstbewusstheit und vollkommenes (willentliches) Selbstbestimmungsvermögen, mithin höchste Freiheit besitzenden Persönlichkeit Gottes; sie macht gleichermaßen die Annahme zu einem Vernunftpostulat, dass Gott auch in sich selbst vollkommen gut, d. h. höchste Selbstmitteilung und daher unter Wahrung seiner wesenhaften Einfachheit das Beziehungsgefüge dreier subsistenter Relationen, mit anderen Worten: dass er in sich das rein geistige, dreieinige, unendliche Wesen vollkommener Liebe ist. Darüber hinaus macht die-

ser Vernunftbegriff Gottes die Annahme erforderlich, dass Gott auch anderen Wesenheiten ein dann notwendigerweise von dem eigenen wesensverschiedenes Sein gibt, um diese – die ihm ähnlichsten notwendigerweise am meisten, weil diese am meisten aufnahmefähig sind für seine unendliche Seinsfülle – an seiner ihm eigenen Vollkommenheit teilhaben zu lassen, und zwar nicht nur für eine begrenzte Zeit (da eine solche Begrenzung nicht unübertrefflich wäre), sondern für immer und ewig. Denn genau dies, andere Wesenheiten an der eigenen Seinsfülle (neidlos) teilhaben zu lassen und damit zugleich gegenüber zu diesen von ihm wesensverschiedenen Naturen immanent und transzendent zu sein, gehört notwendig zum Begriff des unendlichen Guten, welches daher sowohl in sich selbst als auch nach außen, d. h. in seinem Verhältnis zu anderem Seiendem, *diffusivum et communicativum sui* (PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, BONAVENTURA) sein muss. Dass zu diesen von einem unübertrefflich guten Gott daher notwendigerweise hervorgebrachten Naturen auch geistbegabte und (innerhalb vorgegebener Grenzen) selbstbestimmungsfähige, mithin (relativ) freie Wesen gehören müssen, folgt ebenfalls aus dem zugrunde gelegten Vernunftbegriff Gottes. Denn durch deren hypothetisch angenommenes Fehlen in der Welt-Schöpfung eines solchen Gottes würde seiner Schöpfungstätigkeit ein mögliches Vollkommenheitsmerkmal abgehen, weil sich dieser vollkommen mitteilungsbereite Gott den ihm ähnlichsten Geschöpfen selbst auch am meisten mitteilen kann. Dabei ist ebenfalls die Annahme (widerspruchsfrei) möglich und angesichts des entfalteten Gottesbegriffs auch notwendig, dass zumindest eine (Seins-)Art dieser vernunftbegabten Geschöpfe in einer (der daher weltlich verborgenen, weil gottähnlichsten) seiner geschöpflichen Seinsstrukturen (in der christlichen Tradition oft als »Seelengrund« bezeichnet) ein Aufnahmevermögen für den trinitarischen Gott selbst besitzen und darin mit ihm unmittelbar verbunden bzw. von ihm gänzlich durchdrungen sein muss, wie es z. B. die abendländische, und zwar die neuplatonische wie auch die christliche, Mystik lehrt. Denn nur einer solchen Totalempfänglichkeit eines Geschöpfes für ihn kann sich ein unübertrefflich guter und daher in größtmöglicher Weise zur Selbstgabe an seine Geschöpfe bereiter Gott auch uneingeschränkt selbst mitteilen.

Ein unendlich vollkommener, mithin allmächtiger und allwissender Gott bringt notwendigerweise

nicht nur überhaupt eine von ihm wesensverschiedene Welt hervor; er muss diese Welt als deren einzige Erstursache auch auf vollkommene Weise und daher aus dem Nichts, d. h. ohne eine ihm vorgegebene Stoffursache, und somit alleine aus sich selbst hervorbringen (*creatio ex nihilo*). Ebenso folgt aus diesem Gottesbegriff, dass die von Gott *de facto* geschaffene Welt auch die beste aller möglichen Welten sein muss (LEIBNIZ), weil ihr Urheber schlechthin unübertrefflich ist. Darüber hinaus ergibt sich aus diesem vernunftgemäßen Gottesbegriff, dass es von allen von Gott kreativ hervorgebrachten Naturen und deren natürlichen Relationen unter- und zueinander innergöttliche Schöpfungsgründe bzw. Exemplarursachen als Gedanken bzw. Ideen im alleinheitlichen Geist Gottes schon von Ewigkeit her geben muss, als deren raum-zeitliche Erscheinungs- und Verwirklichungsformen die real existierenden Geschöpfe daher verstanden werden müssen. Denn das Attribut der welt schöpferischen Tätigkeit kann einem im Sein vollkommenen, mithin selbst zeitfrei gegenwärtig existierenden (ewigen) und folglich unwandelbaren sowie allwissenden Gott nur genau dann widerspruchsfrei zugesprochen werden, wenn dieser Gott ein formbegründendes Wissen aller von ihm hervorgebrachten Naturen einschließlich des Gesamtzusammenhangs ihrer natürlichen Relationen und somit einen umfassenden und vollständigen Entwurf der von ihm zu schaffenden Weltordnung immer schon in sich trägt.

Unter der Voraussetzung einer selbstverschuldeten Entfernung und Entzweiung der von diesem Gott geschaffenen geistbegabten und (in vorgegebenen Grenzen) freien Naturen von ihrem göttlichen Schöpfer stellt schließlich auch die folgende, allerdings erst *post factum* mögliche, weil das natürliche Vorstellungsvermögen des Menschen übersteigende Überzeugung eine Konsequenz aus dem zugrunde gelegten Gottesbegriff dar: Dass dieser Gott in seiner vollkommenen Liebe zu seinen sich von ihm abgewandt habenden freien Geschöpfen sogar durch seine eigene (widerspruchsfrei denkbare und daher grundsätzlich mögliche) Menschwerdung und vollkommene Selbsthingabe in seinem gott-menschlichen Leben deren selbstverschuldetes Unglück der Gottverlassenheit stellvertretend auf sich nimmt, um – unter Wahrung seiner vollkommenen Gerechtigkeit – von sich aus ihre Gottesferne überwinden und die durch ihre eigene Schuld Gottverlassenheit doch noch zu sich führen zu können. Denn dieses über die Selbstentäußerung

der Menschwerdung bis zur in vollkommener Selbstverleugnung vollzogenen freien Hingabe des eigenen Lebens für das Glück anderer gehende Maß an selbstloser Liebe ist schlechthin unübertrefflich.

7. Zusammenfassend betrachtet, sollte deutlich geworden sein, dass es m. E. die Verbindung zweier Vorzüge ist, die den mit DUNS SCOTUS als aktuell unendliche Seinsvollkommenheit präzisierten »ontologischen Gottesbegriff« ANSELMS V. CANTERBURY gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der endlichen Vernunft zumindest im Bereich des abendländischen Denkens auszeichnet: Zum einen seine inhaltliche Normativität, die in seinem affirmativ-theologischen und zugleich in seinem negativ-theologischen Gehalt begründet liegt; d. h. darin, dass er mit einer einzigen sprachlichen Formel (Q) sowohl die allumfassende Seinsvollkommenheit als auch die Transzendenz Gottes, d. h. seine Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft, auszusagen vermag. Zum zweiten – und dieser Vorzug ist meines Erachtens der für die geistige Situation unserer Zeit entscheidende – seine formale Normativität. Denn der »ontologische Gottesbegriff« ist so geartet, dass er selbst dann, wenn man seine inhaltliche Bestimmung bzw. seinen begrifflichen Gehalt ablehnt, dennoch seiner Form zustimmen muss, sofern man ihm überhaupt eine referentielle Funktion zusprechen, d. h. als einen vernunftgemäßen Gottesbegriff verstanden wissen will. Diese formale Normativität von Q aber setzt ein grundsätzliches Verständnis der Bedeutung des Gottesbegriffs als eines Begriffs mit dem qualitativ bestmöglichen Gehalt und damit eine wertende Hierarchisierung begrifflicher Gehalte voraus. Wer sich jedoch Gott nicht einmal formal als den höchsten Gedanken seines eigenen Vernunftvermögens, als das vernünftigerweise denkbar Beste, vorstellen will, sondern als etwas anderes, suspendiert den Vernunftcharakter des Gottesgedankens. Mit anderen Worten: Wer in Gott überhaupt etwas Reales und nicht etwa eine Projektion des eigenen Bewusstseins sehen will, der weiß sich durch sein Vernunftvermögen verpflichtet, sich unter Gott das denkbar Höchste und Größte vorstellen zu sollen. Damit aber dürfte alleine im Falle von Q als desjenigen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, eine Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität des Gottesbegriffs gegeben sein. Denn selbst ein Philosoph, der das axiologische Seinsdenken der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen

Gehalt auch des *unum argumentum* ANSELMS bestimmt, de facto ablehnt und dennoch Gott rational denken will, wird von seiner Vernunft dazu verpflichtet, der bloßen Form des ontologischen Gottesbegriffs zuzustimmen, d. h. sich unter Gott zumindest formal das denkbar Größte und Beste vorzustellen, auch wenn er sich durch eine nicht mehr vernunftgemäße inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs in einen performativen Widerspruch beibt. In dieser seiner Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität aber liegt der Vorrang des »ontologischen Gottesbegriffs« gegenüber anderen Gottesbegriffen der abendländischen Philosophiegeschichte, die den Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen, sowie seine besondere Aktualität gerade für die geistige Situation unserer Gegenwart, die nicht zuletzt auf Grund eines prinzipiell anderen Seins- und Realitätsverständnisses den von Q verwahrten inhaltlich normativen Seinsbegriff nicht mehr akzeptieren zu können glaubt.¹⁸³ Gemäß dieser formalen Normativität des »ontologischen Gottesbegriffs« ist daher der folgende Umkehrschluss gültig: Wer Gott sich als etwas denkt, welches gemäß seinem eigenen Urteil noch von etwas anderem übertroffen werden könnte, hat sicher kein vernunftgemäßes und daher auch kein angemessenes Gottesverständnis, weil er den singulären epistemischen Status des Gottesbegriffs als eines Inbegriffs absoluter, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit nicht realisiert hat.

Abschließend sei der systematische Ertrag der vorausgegangenen Überlegungen auf die folgende Kurzformel gebracht: Gott muss, wenn es ihn gibt, schlechthin unübertrefflich sein.

Literatur

- AA. VV. (1974), Art. »Gott«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [= HWP], Bd. 3, Basel, Sp. 721–813.
 Beierwaltes, W. (1985), Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie in ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M.
 Brugger, W. (1979), Summe einer philosophischen Gotteslehre, München.
 Clayton, Ph. (1996), Das Gottesproblem, Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, Paderborn.
 Coreth, E. (2001), Gott im philosophischen Denken, Stuttgart/Berlin/Köln.
 Cramer, W. (1967), Gottesbeweise und ihre Kritik: Prüfung ihrer Beweiskraft, Frankfurt a. M.
 Dalferth, I. (1992), Gott: philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen.

- Danz, Ch. (2005), Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit, Neukirchen/Vluyn.
 Enders, M. (1999), Wahrheit und Notwendigkeit, Leiden/Boston/Köln.
 Enders, M. (2000), Natürliche Theologie im Denken der Griechen, Frankfurt a. M.
 Enders, M. (2002), Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie [= JfR], Bd. 1, 50–86.
 Enders, M. (2006), Art. »Gottesbeweise« (1450–1650), in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 4, Stuttgart, Sp. 1024–1032.
 Enders, M. (2009), Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt, Hamburg.
 Halfwassen, J. (1992/2006), Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart.
 Halfwassen, J. ((2002), Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56, 497–516.
 Henrich, D. (1960), Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen.
 Honnefelder, L. (1990), Scientia transcendens, Hamburg.
 Jaeger, W. (1953), Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart.
 Kremer, K. (1969), Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der »Dinge« in Gott, Stuttgart.
 Muck, O. (1983), Philosophische Gotteslehre, Düsseldorf.
 Neuenschwander, U. (1977), Gott im neuzeitlichen Denken, 2 Bd., Gütersloh.
 Rentsch, T. (2005), Gott, Berlin/New York.
 Ricken, F. (Hg.) (1998), Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart/Berlin/Köln.
 Schaeffler, R. (2004), Philosophische Einübung in die Theologie, 2. Bd.: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg i. Br./München.
 Schmidt, J. (2003), Philosophische Theologie, Stuttgart.
 Schulz, W. (1982), Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen.
 Splitt, J. (*1995), Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg i. Br.
 Swinburne, R. (1987), Die Existenz Gottes, Stuttgart.
 Weger, K.-H. (Hg.) (1987), Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Autorenlexikon, Freiburg/Basel/Wien.
 Weischedel, W. (1971–1972), Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Darmstadt.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Ex 3.
² Vgl. *Herodot*, Historien, II, 52.
³ Zur *majestas* des Heiligen (als »schlechthinniger Übermacht«) vgl. *R. Otto*, *Das Heilige*, München 1963, 22–27.
⁴ *Hesiod*, Werke und Tage, 764.
⁵ *Aischylos*, Choephoren, 60.
⁶ *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, hg. v. A. Nauck (1889), 827.
⁷ *Euripides*, Helena, 560.
⁸ Vgl. *R. Schaeffler*, *Das Gebet und das Argument*. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, in: ders., *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln 1988, 20–71.
⁹ Ebd., 136.
¹⁰ Ebd., 147.
¹¹ Mk 14,36; Röm 8,15; Gal 4,6.
¹² *Pseudo-Dionysios Areopagita*, *De divinis nominibus* [= DN] I, 593, 14.
¹³ Vgl. *Augustinus*, *In Iohannis evangelium tractatus* 13,5.
¹⁴ Vgl. *Cusanus*, *De docta ignorantia* [= *De doc. ign.*] I, 24: h (heidelbergensis) I, 48, 17–21 (N. 75).
¹⁵ Vgl. ebd., I, 24: h I, 49, 12–13 (N. 76): »istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum.«
¹⁶ Vgl. ebd., I, 24: h I, 49, 11–12 (N. 76): »Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans.«
¹⁷ Vgl. ebd., I, 24: h I, 49, 22 (N. 77): »nomen Dei sit Deus.«
¹⁸ Vgl. ebd., I, 24: h I, 49, 22–23 (N. 77): »tunc eius nomen non est cognitum nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum.«
¹⁹ Vgl. ebd., I, 24: h I, 49, 24–26 (N. 77): »Licet unitas videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.«
²⁰ *Homer*, *Ilias* I, 525; II, 68; III, 298.308; IV, 61; XII, 242; XV, 107; XXII, 366.
²¹ Vgl. *Homer*, *Odyssee* XVIII, 130 ff., *Ilias* V, 407.440f.; XVI, 688; XVII, 446.
²² Ebd., VIII, 326.
²³ Vgl. *Homer*, *Ilias* VI, 155–60.488; *Odyssee* I, 2.36. Vgl. Art. »Moirai« in: *Real-Encyclopaedie der classischen Alterthumswissenschaft*, hg. v. A. Pauly, Stuttgart 1932, Bd. 15,2, Sp. 2449–2497.
²⁴ Vgl. *Homer*, *Odyssee* IV, 379.
²⁵ Vgl. ebd., IX, 306.
²⁶ Vgl. *Homer*, *Ilias* VIII, 18–27.
²⁷ Vgl. ebd., XVIII, 168 f.
²⁸ Vgl. ebd., XIX, 95 ff.
²⁹ Vgl. ebd., XIV, 300–305.
³⁰ Vgl. ebd., IV, 379; V, 103.137 f.
³¹ Vgl. ebd., XXIV, 527–533; *Odyssee* VI, 188 ff.
³² Vgl. *Homer*, *Odyssee* I, 32–34.
³³ Ebd., XIX, 303.
³⁴ *Hesiod*, *Theogonie*, 46.630–635.
³⁵ Ebd., 33–40.
³⁶ Ebd., 890–895.
³⁷ Ebd., 515–520.
³⁸ Ebd., 46.
³⁹ Ebd., 610–615; vgl. auch *Hesiod*, *Werke und Tage* 105.265–270.
⁴⁰ Ebd., 613 f.; 655–660; 710; 730.
⁴¹ Vgl. *Hesiod*, *Werke und Tage* 275–280.285–294.
⁴² Ebd., 237–280.
⁴³ *Pindar*, Fünfte Isthmische Ode, 53.
⁴⁴ Ebd., 122.
⁴⁵ *Aischylos*, *Agamemnon* 160 ff.; *Die Schutzfliehenden* 139.157.822–824.
⁴⁶ In *Aischylos*, *Heliostöchter* 182 f., wird Zeus sowohl mit den Weltbereichen als auch mit dem, was über diese erhaben ist, identifiziert.
⁴⁷ *Diels/Kranz*, *Fragmente der Vorsokratiker* [= DK], 22 B 32.
⁴⁸ Vgl. *Sophokles*, *Antigone* 450.
⁴⁹ Ebd., 1019 f.1044.
⁵⁰ *Euripides*, *Cyclops*, 354.
⁵¹ *Aristophanes*, *Vögel*, 1537.1634.1687.1754.
⁵² *Aristophanes*, *Plutos*, 415 ff.
⁵³ *Lukian*, *Zeus tragodos*, 3, 45.
⁵⁴ *Thales von Milet*, *Fragment 18* (*Hippolytos*, *Adversus Haereses* I, 1), in: *J. Mansfeld*, *Die Vorsokratiker I*. Milesier, *Pythagoreer*, *Xenophanes*, *Heraklit*, *Parmenides*. *Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 1983, 52 ff. Vgl. hierzu *M. Enders* 2000 (Lit.), 17–28.
⁵⁵ *Homer*, *Ilias* VI, 146–149.
⁵⁶ *Pindar*, *Pythien* VIII, 95. Vgl. *H. Fränkel*, »Ephemeris« als Kennwort für die menschliche Natur, in: ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, 23–39, insb. 25.
⁵⁷ Vgl. *M. Enders* 2000 (Lit.), 29–46.
⁵⁸ Vgl. DK 21 B 14–B 16; 21 A 12.
⁵⁹ DK 21 B 1; 23–26.
⁶⁰ Mit dieser Interpretationsthese stimmt sachlich ein späterer Bericht aus der peripatetischen Schrift *Über Melissos, Xenophanes und Gorgias* überein, XENOPHANES habe sich Gott im Bilde einer ungeheuren Kugel, d. h. kugelförmig, gedacht (vgl. DK 21 A 28,7; ähnlich auch DK 21 A 33,2): Denn die Kugel galt den Griechen als die vollkommenste aller Formen; vgl. hierzu treffend *W. Schadewaldt*, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a.M. 1978, 309.
⁶¹ DK 22 B 102.
⁶² Ebd., 2.
⁶³ Vgl. Ebd., B 30. B 31. B 64. B 66. B 90.
⁶⁴ Ebd., 22 B 114.
⁶⁵ Ebd., 2. B 67. B 72.
⁶⁶ Ebd., 22 B 1. B 114.
⁶⁷ Ebd., 22 B 32.
⁶⁸ Ebd., B 78. B 79. B 83. B 86.
⁶⁹ Ebd., 22 B 16.
⁷⁰ Ebd., B 66.
⁷¹ *Platon*, *Politeia* II, 381 b4 f.
⁷² Ebd., 380 c6–9.
⁷³ Ebd., 381 c7–10.
⁷⁴ Ebd., 381 e 8–382 c 5.
⁷⁵ *Platon*, *Timaios* 30 b 1 f.; *Sophistes* 248 e–249 f.

⁷⁶ Platon, *Nomoi*, 899 b 7 u. ö.

⁷⁷ Vgl. *M. Enders*, *Platons Theologie. Der Gott, die Götter und das Gute*, in: ders. 2000 (Lit.), 75–89.

⁷⁸ Vgl. *M. Enders* 2000 (Lit.), 158–164.

⁷⁹ Vgl. ebd., 164–173.

⁸⁰ *Aristoteles*, *Metaphysica* [= Met.] XII 7, 1072 b 15–30.

⁸¹ *Aristoteles*, *De caelo*, 279 a17–b3.

⁸² *Aristoteles*, *Met.* 1073 a3–13.

⁸³ Ebd., XII 9, 1074 b20.

⁸⁴ Ebd., 1074 b15–21.

⁸⁵ Ebd., 1074 b15–21, bes. b15.

⁸⁶ Ebd., XII 7, 1072 b18.24.

⁸⁷ Ebd., 1072 b19: καὶ ἑαυτὸ ἀρίστου; b 24: τὸ ἄριστον; XII 9, 1074, b 33; b 34.

⁸⁸ Ebd., XII 9, 1074 b 26.

⁸⁹ Ebd., XII 7, 1072 b 20; XII 9, 1074 b 34f.; *De an.* 430 a 2–4.

⁹⁰ *Ders.*, *Met.* 1075 a 12f.

⁹¹ DK, B 4.

⁹² Vgl. Ebd., B 87.

⁹³ Vgl. Ebd., B 82.

⁹⁴ Vgl. Ebd., B 5.

⁹⁵ Vgl. Ebd., B 25.

⁹⁶ Siehe Fragment 15 Heinze = *Aet.* I 7,3, *Diels Doxogr.* 304 b 1.

⁹⁷ Zur Theologie des XENOKRATES vgl. *H. J. Krämer*, *Die Ältere Akademie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begr. v. F. Ueberweg, Bd. 3, hg. v. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, 58–63 (siehe auch die hier angegebene Sekundärliteratur); zur philosophischen Theologie des sog. Mittleren Platonismus vgl. *H. J. Krämer*, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, ²1967, 63–126.

⁹⁸ Zu PLOTINS prädikativer Gleichsetzung des Einen mit Gott vgl. *ders.*, *Enneade* I 6,7,8f.; VI 9,5,3; 9,27f.; 34,56; 11,28; V 8,11,5f.; V 5,9,16f.; zu PLOTINS Unterscheidung zwischen dem absoluten Geist als dem zweiten und dem Einen als dem ersten Gott vgl. Ebd., V 5,3,1–6; zu PROKLOS' Identifizierung des Einen mit dem höchsten Gott vgl. *ders.*, *In Platonis Timaeum commentaria* III 207,8; *Commentarium in Platonis Parmenidem* 641,10–13; 1096,27; *Theologia Platonis* II 11; 110,6f. Es ist allerdings aufschlussreich, dass sowohl PLOTIN VI, 9,6 (Das Eine ist mehr als Geist oder Gott; VI, 9,8: Gott ist das, was mit jenem [sc. dem Einen] verbunden ist) als auch PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA (vgl. DN XIII, 3, in: *Corpus Dionysiacum* I, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, DN [PTS, Bd. 33], hg. v. B. R. Suchla, Berlin/New York 1990, 299, 12f.: Die jeden Verstand und jeden Geist übersteigende Verborgenheit der alles überwesenheitlich überragenden Übergottheit; zur Geist- und Seinstranszendenz des Einen vgl. auch DN I 1, ed. Suchla, 109,11–16) das Eine zugleich auch über das Gottsein hinausheben bzw. als »übergöttlich« präzisieren. Dieser Umstand, dass beide in der Verhältnisbestimmung zwischen dem Einen und dem (höchsten) Gottsein de facto changieren, dürfte sachlich dadurch bedingt sein, dass sie den Besitz eines vollkommenen Geistes als für das (höchste) Gott-Sein konstitutiv

erachten, weshalb etwa DIONYSIUS sich der etymologischen Ableitung des Wortes ἰθεός, »Gott«, von ἰθεάσθαι, »schauen«, und ἰθέω, »gehen«, und daher dessen bereits traditioneller Deutung als »alles schauend« und »alles umkreisend« bedient, vgl. DN VII, 2, ed. Suchla, 224,13–225,2 (zu den dionysischen Quellen dieser Etymologien von ἰθεός vgl. den kritischen Apparat *ad locum*).

⁹⁹ *Porphyrios*, *Fragment P* 13, in: A. Smith (Hg.), *Prophyrri philosophi fragmenta*, Stuttgart 1993, 196 f.

¹⁰⁰ Joh 4,24.

¹⁰¹ 1 Joh 4,16.

¹⁰² Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Sämtliche Werke* [= SW] 16, 227; T. M. Schmidt, *Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie* in: Hegel, *Frühschriften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, insb. 9–122.

¹⁰³ Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, *Zyzyklika »Deus Caritas est«*, 1. Teil: »Die Einheit der Liebe in Schöpfung und Heilsgeschichte«, Freiburg 2006, 13–43; *H. U. von Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe*, insb. Kap. 6, in: ders., *Die Liebe als Offenbarung, Einsiedeln* 1963, 55–65; vgl. auch *M. Enders*, *Wie Gott zu uns, wie Er in sich und wie Er in uns ist. Eine Betrachtung zum Weihnachtsfest*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 5 (2006), 215–218.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu *H. C. Schmidbauer*, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 387–447.

¹⁰⁵ Dtn 6,5.

¹⁰⁶ Das Bekenntnis zum Monotheismus und zu Gottes Einheit ist ein zentrales Anliegen des Korans, vgl. 2,163.255; 3,2.6.18; 4,87 u. a.

¹⁰⁷ 1 Joh 4,16. Vgl. auch Eph 3,19. Zur Deutung dieser Stelle als eine Wesensaussage Gottes vgl. *H. U. von Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Anm. 103), 84; vgl. auch *R. Schnackenberg*, *Die Johannesbriefe*, Freiburg/Basel/Wien 2002, 244 f. Weil die Liebe, die alle (geschaffene) Erkenntniskraft übertrifft, Gott selbst ist, entspricht ihm von allen geschöpflichen Handlungs- und Verhaltensweisen auch am meisten die Liebe, ist das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe das höchste und wichtigste aller christlichen Gebote, vgl. Mk 12,28 ff.

¹⁰⁸ Zur Einzigkeit Gottes im Neuen Testament vgl. auch Mt 19,17 und Mk 12,28 f.

¹⁰⁹ Vgl. Mt 7,11; 19,17; Jak 1,17.

¹¹⁰ *Eusebius von Caesarea*, *Præparatio evangelica* VII, 11
¹¹¹ Vgl. *Justinus*, *Apologiae* II, 8.3; *J. H. Waszink*, *Bemerkungen zu Justins Lehre von Logos Spermatikos*, in: *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster i. W. 1964, 380–390.

¹¹² Zum Einheitsbegriff siehe *Clemens von Alexandrien*, *Stromata* V, 134; *Origenes*, *Johanneskommentar* II § 12–20; *ders.*, *Contra celsum* I,23; zur Rezeption und Modifikation des Unendlichkeitsbegriffs in der frühchristlichen Theologiegeschichte vgl. *Th. Böhm*, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De Vita Moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden/New York/Köln, 1996, 107–227.

¹¹³ Vgl. *R. Schönberger*, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin 1986, 352–366.

¹¹⁴ Vgl. *Augustinus*, De libero arbitrio III; *Thomas v. Aquin*, Summa theologica [= S.th.] I, 48; *R. Schönberger*, Die Existenz des Nichtigen. Zur Geschichte der Privationstheorie, in: F. Hermann/P. Koslowski (Hgg.), Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, München 1998, 15–47.

¹¹⁵ Vgl. *Thomas v. Aquin*, S.th. I, 2–3 ad 1; vgl. auch *Augustinus*, Enchiridion, cap. 11.

¹¹⁶ Vgl. *Platon*, Nomoi, Buch X, übers. und komm. v. P. M. Steiner, Berlin 1992; *H. Flashar*, Aristoteles, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike, Basel/Stuttgart ³1983, 262; *Aristoteles*, Physica VII, 3–6; Met. XII, 6–7; *Cicero*, De natura deorum II, 16–17; Tusculanae disputationes I, 3.

¹¹⁷ *Athenagoras*, Legatio pro Christianis Nr. 4f., MPG 6, 897–901; *Theophil von Antiochien*, Ad Autolyicum I, 5f., MPG 6, 1029–1033; *Clemens von Alexandrien*, Stromata V, 14; gegen die Skepsis der Mittleren Akademie vgl. *Augustinus*, Contra Academicos, und *ders.*, De libero arbitrio II, 3, 7–15, 39; De vera religione 29, 52–81; Confessiones VII, 17.

¹¹⁸ Siehe *Duns Scotus*, Ordinatio I, 1–2 p 1 q 1–3; Lectura in librum sententiarum, lect. I, d 2 p 1, q 1–3; *ders.*, Abhandlung über das erste Prinzip, hg. u. übers. v. W. Kluxen, Darmstadt 1974; vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosligion [= Prosl.] 2–4; Monologion 8; *Thomas v. Aquin*, S.th. I, 1–3; Summa contra gentiles [= S.c.g.] I, 13; *Heinrich v. Gent*, Summa 22, 1.4; Quodlibet IX q 15.

¹¹⁹ *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 2.

¹²⁰ *R. Descartes*, Meditationes 3; 5.

¹²¹ Vgl. *Thomas v. Aquin*, S.c.g. I, 10–11; S.th., I, 2.

¹²² Vgl. zu diesen klassischen Gottesbeweis-Typen ausführlich *J. Schmidt*, Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie 5, Stuttgart 2003, 37–212; *M. Enders* 2006 (Lit.).

¹²³ Zu *Platon*, Phaidros 246 c 7-d 1; Polit. 505 a 5ff. vgl. *H. J. Krämer*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959, 543–555, Anm. 4; 558; *ders.*, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964, 394–403. Zu *Plotin*, Enneade III, 8; VI, 9 vgl. *J. Halfwassen* 1992/2006 (Lit.), 150–182; *Proklos*, Commentarium in Platonis Parmenidem, VII, 58, 12; Theologia Platonis I, 3; 15, 22; 16, 4; 16,13; Fragment zum Kommentar von *Prophyrius*, Über Parmenides XII, 23–25; 64–112, in: P. Hadot, Prophyre et Victorinus, Paris 1968, Bd. II, §3–93. Zu *PROKLOS* vgl. *W. Beierwaltes*, Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M. ²1979, 367ff.; *ders.* 1985 (Lit.), 179f.; 274ff.; *P. Hadot*, Prophyre et Victorinus (s.o.), Bd. I, 173–178.

¹²⁴ Vgl. 1 Kön. 8, 12; Jes. 6, 1–2.

¹²⁵ Vgl. 1 Tim 1,16; Mt 11, 25–27; Joh 10, 15; 14,7.

¹²⁶ Vgl. *Pseudo-Dionysios Areopagita*, De coelesti hierarchia II, 3 140 c–d; DN I, 588, 1ff.; *Meister Eckhart*, Predigt Nr. 7, DW I,1 22,6; Predigt 23, DW I, 402,1; *Thomas v. Aquin*, S.c.g. I, 14; dazu: *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, München 1976, insb. 82–155.

¹²⁷ Vgl. *K. Flasch*, Art. »Gott. Mittelalter«, in: HWP, Bd. 3 (Basel 1974), Sp. 742–748.

¹²⁸ Vgl. hierzu *W. Beierwaltes*, Platonismus und Idealismus, Frankfurt a. M. 1972, 38–67; *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, München 1996, Bd. 3, 216–353, insbes. 277f. *R. Manstetten*, Esse est Deus. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes, Freiburg i.Br./München 1993.

¹²⁹ *Meister Eckhart*, Quaestio Parisiensis I: »Utrum in deo sit idem esse et intelligere«, hg. u. übers. v. B. Geyer, n. 4–12, in: *ders.*, Die lateinischen Werke, Bd. V, 40–48. Hierzu: *R. Imbach*, Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Freiburg/Schweiz 1976.

¹³⁰ Vgl. E. GILSONs nicht ganz unproblematische Begriffsprägung einer Exodus-Metaphysik im philosophischen Denken in: *ders.*, Le Thomisme, Paris 1947, 135ff.; *W. Beierwaltes* (Anm. 128), 5–82.

¹³¹ Vgl. *Augustinus*, Confessiones VII; *Boethius*, De consolatione philosophiae III; De Hebdomadibus; *Petrus Lombardus*, Sent. I, dist 8, c 1; *Anselm v. Canterbury*, Monologion 3; 6; *Richard v. St. Victor*, De sacramentis 1, 1, cap. 8; 11, cap. 13.

¹³² »Ipsum esse per se subsistens«, vgl. S.th. I, 4,2; I, 14,1.

¹³³ Zu HEINRICH v. GENT vgl. *M. Laarmann*, Deus primum cognitum. Die Lehre von Gott als dem Ersterkannnten des menschlichen Intellekts bei Heinrich von Gent, Münster 1999. Zu SCOTUS, SUAREZ und WOLFF vgl. *L. Honnefelder* 1990 (Lit.), 200–381.

¹³⁴ *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft [= KrV] B 619, A 591.

¹³⁵ *W. Rödel*, Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel, München 1992, 21.

¹³⁶ Zur Klärung des epistemischen Status von »Q« als eines rein rationalen Gottesbegriffs vgl. *M. Enders* 2002 (Lit.), 57–60.

¹³⁷ *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 2 [II 101, 4 f.] »Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.«

¹³⁸ *M. Enders* 2002 (Lit.), 60.

¹³⁹ Dazu *K. Kremer*, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden ²1969, 135; *J. Halfwassen* 2002 (Lit.).

¹⁴⁰ Vgl. *Boethius*, De consolatione philosophiae III, pr. 10 in: CCSL XCIV, hg. v. L. Bieler, Turnhout 1957, 53, 22 f.: »nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?«

¹⁴¹ Vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 5, I 104,14f.

¹⁴² Vgl. hierzu die Kapitel 9 bis 11 des *Prosligion*.

¹⁴³ Vgl. ebd., 5, I 104,15ff.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 6, I 104,20–25.

¹⁴⁵ Vgl. hierzu ebd., 12, I 110,5–8. Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 13, I 110,12–18, insb. 17f.; 19, I 115,6–15.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 13, I 110,12–15. Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei BOETHIUS und ERUGENA bis einschließlich ihrer Erörterung in ANSELMS *Prosligion* sowie

in seiner Kontroverse mit GAUNILLO vgl. *M. Enders*, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: *ders.* 2009 (Lit.), 19–49.

¹⁴⁸ Vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 17, I 113,6–15.

¹⁴⁹ ANSELM leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. *ders.*, Prosl. 18, I 114,17–115,4.

¹⁵⁰ In den Kapiteln 19 und 20 des *Proslogion* zeigt ANSELM, dass alles Geschaffene in Gott enthalten ist, d. h. von ihm erhalten wird (Prosl. 19) und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel) transzendiert (Prosl. 20).

¹⁵¹ Vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 22, I 117,1f.

¹⁵² Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt ANSELM aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes (vgl. Prosl. 22, I 116,15).

¹⁵³ Vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 6, I 104,24f.

¹⁵⁴ Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem *H.-J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Anm. 97); zu PLOTINS Begriff des absoluten Geistes vgl. auch *W. Beierwaltes*, Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen, Frankfurt a. M. 2001, insb. 16–30; *J. Halfwassen* 1992/2006 (Lit.), 130–149; *ders.*, Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung (Hegel-Studien, Beiheft 40), Bonn 1999, 328–365.

¹⁵⁵ Vgl. *Anselm v. Canterbury*, Prosl. 15, I 112,14–17.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu *Anselm v. Canterbury*, »Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli« 4, I 134,8–10.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 5, I 135,8–36,2.

¹⁵⁸ Der Norm-Begriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Norm-Begriff vgl. ausführlich *H. Krings*, Art. »Norm I. Philosophie der Norm«, in: Staatslexikon Bd. 4 (Freiburg i. Br. 1988), Sp. 62.

¹⁵⁹ Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Norm-Begriffs vgl. *H. Krings* (Anm. 158), 63.

¹⁶⁰ *A. Daniels*, Quellenbeiträge zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im *Proslogion* des Hl. Anselm, Münster 1909.

¹⁶¹ *G. Hindrichs*, Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik, Frankfurt a. M. 2008, 19–145.

¹⁶² Vgl. KrV B 626, 627.

¹⁶³ Vgl. *M. Enders* 2000 (Lit.), 32–34. DK 12 A 14.15.

¹⁶⁴ *Platon*, Parmenides [= Parm.], 137 d7f.

¹⁶⁵ Vgl. das Speusipp-Referat bei *Proklos*, In Parm. I, 24–31, *P. Hadot*, Porphyre et Victorinus (Anm. 123), Bd. II 66; ebenso das Speusipp-Testimonium bei *Proklos*, In Parm. 1118, 10–19. Dazu auch (mit ausführlichem Belegmaterial) *J. Halfwassen*, Speusipp und die Unendlichkeit des Einen, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 74

(1992), 43–73; vgl. auch *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Anm. 97), 352–355.

¹⁶⁶ *Proklos*, In Parm. 1123, 15–1124, 15.

¹⁶⁷ Vgl. *Plotin*, Enneade VI, 9, 6–15.

¹⁶⁸ Vgl. das Porphyrios-Testimonium bei *Proklos*, In Parm. 1123, 22–1124, 15.

¹⁶⁹ Vgl. *Cusanus*, De doc. ign., II, 1: h I, 64, 14 (N. 97): »Solum igitur absolute maximum est negative infinitum.«

¹⁷⁰ Vgl. ebd., II, 1: h I, 64, 15–65, 10 (N. 97).

¹⁷¹ Ebd., II 1: h I, 64f.; vgl. hierzu *M. Enders*, Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus, in: *ders.* 2009 (Lit.), 69–131, insb. 98ff.; zur »negativen Unendlichkeit« Gottes vgl. auch *Albertus Magnus*, Commentarii in sententiarum I, 15; in: *ders.*, Opera omnia, hg. v. A. Borgnet, Paris 1890 ff., Bd. 25, 36, unter Bezug auf *Johannes Damascenus*, De fide orthodoxa I, 13 (MPG 94, 849–851).

¹⁷² Vgl. *Thomas v. Aquin*, Compendium theologiae [= Comp. th.] 18, hg. v. F. Abert, Würzburg 1896, 41.

¹⁷³ Vgl. *Thomas v. Aquin*, S.th. I q. 7, a. 1 und 2; Commentum in IV libros sententiarum magistri Petri Lombardi d. 43 q. 1 a. 1; Comp. th. 18 u. 20 (hg. v. F. Abert, Würzburg 1896), 41–44; hierzu *L. Sweeney*, Divine infinity in Greek and Medieval Thought, New York 1992, 432–437.

¹⁷⁴ Vgl. *Heinrich v. Gent*, Summa, 35 q. 1–8, ed. 1520 I, fol. 221r1–232rX. Dazu auch *L. Hödl*, 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), hg. v. I. Craemer-Ruegenberg/A. Speer, Berlin/New York 1994, Sp. 548–68, 555 ff.

¹⁷⁵ Vgl. *Bonaventura*, Commentaria in IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi d. 43 a unicus q. 2 (Opera omnia I, 769 f.); De myst. trin. q. 4 a. 2 concl. (Opera omnia V, 85 f.).

¹⁷⁶ Ähnlich zentral für das Gottesverständnis in der christlichen Tradition war die aktuelle Unendlichkeit nur etwa bei GREGOR VON NYSSA (vgl. hierzu *E. Mühlenberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1969, und *Th. Böhm* (Anm. 112), 137–189); zur antiken und mittelalterlichen Geschichte der (aktuellen) Unendlichkeit als Gottesprädikat vgl. *L. Sweeney* (Anm. 173); *M. Enders* (Anm. 147); *ders.*, Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken, in: *ders.* 2009 (Lit.), 51–67.

¹⁷⁷ Vgl. *Duns Scotus*, Ordinatio I nn. 74–147, ed. Vat II.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., Ordinatio I d. 2 p 1 q 1–2 n 131, 132, 134 ed. Vat. II 206 ff.; Ordinatio I d. 3. p 1 q 1–2 nn. 38–40, ed. Vat. III. 25 ff.; Lect. I d. 2 p 1 q 1–2 n. 83, 84, ed. Vat XVI 141 f.; De primo principio C 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen 102.

¹⁷⁹ Vgl. *Duns Scotus*, Ordinatio I n. 134, ed. Vat. II 208; Lect. n. 85, ed. Vat. XVI 142; De primo princ. C 4 concl. 9 n. 78, ed. Kluxen 104.

¹⁸⁰ *Duns Scotus*, Ordinatio I n. 137, ed. Vat. II 208 f. »Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione.«

¹⁸¹ Ebd., I n. 138, ed. Vat II 209. »Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquid quod existit.«

¹⁸² Ebd., I, d 8, p 1 q 4 n. 192, ed. Vat. IV 261, 6–13.

¹⁸³ Deshalb ist Gott auch für jene postmodernen Denker, die das klassische Verständnis von (unendlicher) Seinsvollkommenheit ablehnen, das für sie Höchste und Größ-

te, etwa für E. LEVINAS das Gute schlechthin oder für J. DERRIDA das bzw. der ganz Andere oder für J.-L. MARION die sich gebende Liebe.