

L. HÖDL

Universität Bochum

## Die Ganzheit Gottes in der Theologie des Heinrich von Gent († 1293)

Die «*quaestiones ordinariae*» des Heinrich v. Gent sind die Frucht einer fast 15 jährigen Lehrtätigkeit des Magisters an der theol. Fakultät der Universität Paris. In einem minutiösen Vergleich der wechselseitigen Verweise in den erwähnten Quästionen und in den Quodlibeta hat der spanische Gelehrte J. Gomez Caffarena die Chronologie dieser normalen, wöchentlichen Disputationes rekonstruiert.<sup>1</sup> Nach den «*quaestiones litterales*», welche die Dozenten bei der Sentenzenerklärung im Anschluß an das Lehrbuch des Lombarden disputierten, bestimmten die Magister die Themen der Disputationes selbständig. In der Regel wurde Problemwissen diskutiert. Thomas v. Aquin handelte in den «*quaestiones ordinariae*» über die Wahrheit, über die «*potentia Dei absolute*», über die Seele, das Böse und vieles andere. Heinrich v. Gent disputierte systematisch über Gott und die Geschöpfe, und stellte diesem Doppeltraktat die «*praeambulae*» (Prolegomena) über Theologie und Schrift voran.<sup>2</sup> Die Summa blieb unvollendet; der

---

<sup>1</sup> J. GOMEZ CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. AAAns 93, Roma 1958. (In diese Monographie sind die Ergebnisse eines Aufsatzes im: Greg. 38, 1957, 116-133 eingeflossen.)

<sup>2</sup> HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.*, art. 21 q. 1 (ed. 1520 I f. 123r): «...*proprius ordo et modus procedendi in ea (scientia) est incipere a Deo et procedere ad creaturas, ideo hic dubitandum est de duobus in summa.*»

Traktat über die Schöpfung fehlt. Die zahlreichen Hinweise auf die Schöpfungstheologie in der Gotteslehre zeigen, daß der Magister über beide Themenkreise handeln wollte.

Nicht nur die Großgliederung, auch die Themenfolge und die Methode zeigen, daß Heinrich v. Gent der «prima pars» der Summa des Thomas v. Aquin verpflichtet ist. Bei der Edition der Artikel 41-44 über das vollkommene Gutsein Gottes wurde ich immer wieder die thomasischen Elemente in der Theologie des Heinrich v. Gent gewahr. Er blickte (um es so auszudrücken) über die Schulter in dessen Konzept und ließ sich von der «mens et littera» des Aquinaten inspirieren. Für die Selbständigkeit seines Denkens brauchte er um so weniger zu fürchten, als er in den Grundfragen der Theologie eigene Wege ging. In den Grundanliegen der Theologie begegnen sich aber beide Denker. Thomas hielt die überkommene Lehrordnung des Theologiestudiums für revisionsbedürftig.<sup>3</sup> Die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus stellten eine (gerade für den Anfänger) verwirrende Fülle von Väterstellen zusammen, die deren Erklärer zu weitschweifigen Auslegungen verführten. Die «auctoritates» wiederholen sich und geben Anlaß zu immer neuen Fragen. Sie betreffen zum Teil auch Probleme, die im 12. Jahrhundert aktuell waren, nun aber, ein Jahrhundert später, nicht mehr vordringlich waren. Aus diesen Gründen wollte Thomas für die Studenten ein «neues Lehrbuch» schreiben. Das «alte Lehrbuch» des Lombarden blieb aber weiterhin in der Schule im Gebrauch. Heinrich v. Gent folgte als Magister dem «Lehrplan» der Summa des Thomas; in den «praeambulae» über die Theologie und die Hl. Schrift ging er weit über ihn hinaus.

Das Thema «Gott in seiner Schöpfung» ist für Heinrich v. Gent durch die Auseinandersetzungen im Fakultätenstreit von 1277 von grundlegender Bedeutung. Von Gott, dem Urprinzip, und vom Kosmos handeln ebenso Theologie und Philosophie, mitunter aber in einer Weise, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.<sup>4</sup> In den «praeambulae» zu seiner Summa begründete Heinrich in 20 Artikeln das Unterscheidende der Glaubenserkenntnis und der theol.

<sup>3</sup> Vgl. THOMAS V. AQUIN, S.th. Prolog.

<sup>4</sup> Vgl. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. PhMed 22, Louvain 1977.

Wissenschaftslehre.<sup>5</sup> In den folgenden Artikeln 21-52 rechtfertigte er die theologische Gotteserkenntnis in der Auseinandersetzung mit den Philosophen, den jüdischen und muslimischen Theologen.<sup>6</sup> Er zögerte keinen Augenblick, auch die Offenbarungswahrheit auf den Prüfstand der Philosophie zu bringen, Urteil und Begriff des theologischen Erkennens zur Diskussion zu stellen.

Der Magister aus Gent konnte nur so über Gott in seinem Offenbar-Sein sprechen, daß er zuerst die Möglichkeit des Gott-Erkennens prüfte. Er konnte sich nicht einfach mit den biblischen Gottesnamen begnügen, in denen sich Gott dem Glaubenden geoffenbart hat. Die biblischen Gottesnamen stehen für Gotteserfahrung und Gottesbegegnung. In «*De divinis nominibus*» hat Ps.-Dionysius diese Glaubenserkenntnis der mittelalterlichen Theologie vermittelt. Die «*Dionysiaca*» gehörten auch zu den vorrangigen Quellen der Theologie Heinrichs v. Gent. Im Streit der Fakultäten mußte er aber nach den Bedingungen einer möglichen Gotteserkenntnis fragen. Die Frage nach dem Wesen Gottes ist für ihn wie auch für Thomas v. Aquin die Frage nach der Möglichkeit, Gott zu erkennen. Die Frage nach dem göttlichen Wesen ist die Frage nach Gott in seinem Wesen, in seiner Wahrheit und Erkennbarkeit. Die Antwort gab er in den Artikeln und Quästionen über die Weseneigentümlichkeiten Gottes.

An diesem Hauptstück hängt das ganze 1. Buch der Theologie, wie bereits Thomas v. Aquin schreiben konnte.<sup>7</sup> Heinrich v. Gent kam in seinen *Quaestiones* wiederholt darauf zu sprechen<sup>8</sup> und noch öfter verweist er auf diese wichtige Thematik. In Artikel 41 blickte er vor und zurück auf diese Ausführungen.<sup>9</sup> Das Thema war also für ihn nie abgeschlossen. Es war ein offenes Problem, das auch in den *Quodlibeta* von den Studenten angesprochen wurde. In Art. 51 q. 1 stellte er

<sup>5</sup> Ed. 1520 I, f. 1r-122v.

<sup>6</sup> Ed. 1520 I, f. 123r; II, 60r.

<sup>7</sup> THOMAS V. AQUIN, *Sent.* I d. 2, q. 1, a. 3 (ed. Paris., 366): (De conceptu divinae praedicationum) «pendet totus intellectus eorum quae in I. libro dicuntur.»

<sup>8</sup> *Quaest. ord.*, art. 32-33 (ed. R. MACKEN, *Opera omnia* Bd. 27, 28-121, 122-162); art. 51-52 (ed. 1520 II, f. 52r-60).

<sup>9</sup> Art. 41 q. 2 (ed. 1520, f. 2r1): «...ut infra videbitur loquendo de divinis praedicationibus, et habitum est supra.»

ausdrücklich fest, daß er diese Frage «anno praeterito» im vergangenen Jahr (1280) in seinem Quodlibet behandelt habe.<sup>10</sup> Die Darlegungen in Art. 46 in der Schule haben offensichtlich die Studenten veranlasst, den Magister in der öffentlichen Disputation dieses Jahres zur Rede zu stellen, und diese Diskussion hat wiederum den Magister bestimmt, neuerdings in seiner Schule das Thema aufzugreifen. Die Wechselwirkungen zwischen den Quaestiones ordinariae und den Quodlibeta sind eng und intensiv, und zeigen, daß die isolierte und vorrangige Lektüre der Quodlibeta unzutreffend ist.

Der hermeneutische Grundsatz für die Erörterung der göttlichen Wesenseigentümlichkeiten lautet: Gott kann und darf nur zuerkannt werden, was im Bereich der Geschöpfe absolut gültig und würdig ist.<sup>11</sup> Der Magister spricht wiederholt von einer «regula», die von Anselm v. Canterbury herkommt: Was Gott an und für sich selber ist, ist «melius», gültiger, als das was ihm zugesprochen wird.<sup>12</sup> Was immer als er selbst in seinem Wesen erkennbar ist, ist a priori gültig. Diese Geltung machte er einsichtig in der Acht auf das Einfache und Vollkommene, das als Wesenseigentümlichkeit dessen zu entdecken ist, das als vollkommen gilt, und zwar in der eingrenzenden und entgrenzenden Bestimmung des Geschöpflich-Vollkommenen.<sup>13</sup>

Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, alle menschlichen Werte und Tugenden, müssen zuerst in ihrem einfachen und gültigen Wesen in

---

<sup>10</sup> Art. 51 q. 1 (ed. 1520, II f. 52vB); *Quodl.* V q. 1 (ed. 1518, f. 150v-154r): «Utrum pluralitas et distinctio attributorum essentialium accipienda sit penes respectum et comparisonem ad aliquod extra ut ad creaturas: an ad comparisonem ad aliquod intra.»

<sup>11</sup> *Quaest. ord.* art. 32, q. 2 (ed. R. MACKEN 31, 74f.): «Hoc autem non fit nisi Deo attribuendo aliqua quae sunt dignitatis et nobilitatis absolutae in creaturis.» Ebd. 45, 84f.: «...nihil potest Deo attribui quod non sit simpliciter dignitatis et perfectionis is alicuius...».

<sup>12</sup> Ebd. art. 32 q. 1 (ed. R. MACKEN, 31, 56-58): «Et secundum regulam praedictam Anselmi, quod <absolute melius est ipsum quam non ipsum>, dicendum est Deo convenire».

<sup>13</sup> Ebd. q.2 (ed. R. MACKEN, 41, 78-80): «...est considerare tria, scilicet rationem ipsius perfectionis simpliciter et absolute, et rationem proprietatis essentiae et naturae, cuius est perfectio, et rationem limitationis in gradu competenti creaturae.» Vgl. ebd. 34, 31; 65, 45.

die Acht genommen werden; sie müssen als Eigentümlichkeiten Gottes ganz-göttlich und göttlich-ganz betrachtet werden, und zwar in einer entgrenzenden Betrachtung, welche alle Bestimmungen auf das Unendliche hin aufhebt. Unsere menschliche Gotteserkenntnis hat so den Charakter der apriorischen Objektivität. Sie hebt an in der (objektiven) Acht auf das Gültige; sie kommt voran in der Betrachtung des substanzialen Ganz-Guten und vollendet sich in der Erkenntnis des Guten — und Vollkommen — Ganzen.

Heinrich v. Gent nahm die Bestimmung des «totum» in die Reihe der Gottesprädikate auf und handelt in den Artikeln 41-44 seiner Summa der Reihe nach von Gottes Güte, Vollkommenheit, Ganzheit und Unendlichkeit.<sup>14</sup> Thomas v. Aquin kannte in seiner Summa das göttliche Attribut des Ganzen nicht.<sup>15</sup> Im Kommentar zu des Ps.-Dionysius Schrift «*De divinis nominibus*» konnte zwar auch er schreiben, daß das Ganze der Schöpfung im göttlichen Wesen seinen Urgrund hat, und daß darum «die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes selbst als 'tota' genannt werden kann»<sup>16</sup>; ein Gottesprädikat war es für ihn nicht. In der klassischen Trinitätstheologie der Väter war der Begriff des Ganzen ein Strukturprinzip des innergöttlichen Lebens<sup>17</sup>, das auch Bonaventura für das Verständnis «trinitarischer Begegnungen fruchtbar machte,<sup>18</sup> eine Wesenseigentümlichkeit Gottes begründete erstmals Heinrich v. Gent in der systematischen Theologie. In der Auseinandersetzung mit ihm ist auch im Kommentar zum 1. Sentenzenbuch des Aegidius Romanus davon die Rede.<sup>19</sup> Der Begriff des 'totum' steht für den Magister (von Boethius her) in einem

<sup>14</sup> Ed. 1520, f. 1rA-16rH.

<sup>15</sup> Vgl. THOMAS V. AQUIN, *S.th.*, I q. 3 (*De Dei simplicitate*), q. 4 (*De Dei perfectione*), q. 5-6 (*De bonitate Dei*), q. 7 (*De infinitate Dei*). Vgl. B. BRO, «La notion métaphysique de totum et son application au problème théologique de l'union hypostatique», in: *Rev. Thom.* 67 (1967) 29-62, 561-583.

<sup>16</sup> DERS., in BOETHII *De divinis nominibus*, c. 2 lectio 1 n.113 (ed Torino-Roma, p. 39a).

<sup>17</sup> Vgl. FULGENTIUS V. RUSPE, *De fide liber ad Petrum* c.1-4 (PL 65, 674A), vgl. Konzil v. Florenz, *Decretum pro Jacobitis*. Denz. Schönem. n.1331.

<sup>18</sup> Vgl. H. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie*. BGPPhThMA 26, Münster 1985.

<sup>19</sup> PRIMUS AEGIDI, d. 19 p. 2 princ. 1 q. 1 (ed. Venet. 1521, fol. 110rH-vP): «Utrum

philosophisch-theologischen Kontext und erlangte in der Anthropologie besondere Bedeutung (1.). In der Dialektik des Ganz-Göttlichen und Göttlich-Ganzen vermittelte Heinrich v. Gent in der Auseinandersetzung mit den Philosophen und den muslimischen Theologen die (christliche) Erkenntnis Gottes (2.).

## 1. Der philosophisch-theologische Kontext des Begriffes

«Eine umfassendere begriffs und problemgeschichtliche Darstellung dieses scholastischen Lehrstücks dürfte noch nicht vorliegen», schreibt der Autor des Artikels «Ganzes/Teil» in den Darlegungen über die scholastische Philosophie.<sup>20</sup> Das scholastische Lehrstück ist ebenso der aristotelischen wie der boethianischen Tradition verpflichtet. Heinrich v. Gent, der im genannten Artikel nicht berücksichtigt wurde, hat als Philosoph und als Theologe die antike Tradition aufgenommen und neu verarbeitet. Wie erinnerlich hat er vor seinem theologischen Lehramt in Paris (1275) als magister artium die Physik und Metaphysik des Aristoteles erklärt und dessen Wissen in das theologische Erkennen eingebracht.<sup>21</sup> Seine theologischen Ausführungen über die Ganzheit Gottes verraten auf Schritt und Tritt diese philosophische Vorbildung, die Begriff und Unterscheidungslehren des 'totum', das Gott ist, bestimmen.

Aristoteles untersuchte im 3. Buch der Physik und im 5. der Metaphysik den Begriff des Ganzen im Begriffsfeld des 'perfectum'.<sup>22</sup> «'Ganz' und 'vollkommen' ist entweder ganz dasselbe oder hat fast dieselbe Bedeutung», heißt es in der Physik. In der Metaphysik bestimmte er das Ganze als das, dem kein Teil fehlt, dem nichts äußerlich sein kann. Avicenna übernahm diese Begriffsbestimmungen

---

in divinis sit totum universale", q. 2 (fol.111vP-112rD): «Utrum in divinis sit totum integrale.»

<sup>20</sup> *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 3, 1974, 5-11 v. L. Oeing-Hanhoff.

<sup>21</sup> Vgl. L. HÖDL, «Die 'doppelte Wahrheit' vom Unendlichen in den *Quaestiones ordinariae* (*Summa*) des Heinrich v. Gent», in: *Mediaevalia. Textos e estudos*, 3 (1993) 55-75.

<sup>22</sup> ARISTOTELES, *Physik* III c. 6 (207a 13-14) und *Metaphysik* V c. 26 (1023b 26-28); Vgl. HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.* art. 43 q. 1 u. 4 (ed. 1520, fol. 8rB, 10vU).

und Heinrich v. Gent schloß sich ihm in seinen Ausführungen, die er immer wieder zitierte, an. Was das 'totum' rein begrifflich vom 'perfectum' unterscheidet, ist der Gedanke des Teiles, der im Begriff des Ganzen mitbezeichnet wird, der aber im Kontext von 'vollkommenen' als 'completum' als erfülltes Ganzes verstanden werden muß. Damit bekommt 'totum' nun zugleich den Sinn von Fülle, vollem, erfülltem Ganzen.

Für Aristoteles hatte diese Bestimmung eminent kosmologische Bedeutung. Der Kosmos ist ein Ganzes; außer diesem kann nichts anderes Kosmisches sein. Die kosmische Fülle zeichnet das Ganze aus. Für die beiden Theologen gewann der Begriff die Bedeutung des Ganz-Vollkommenen, des Vollkommen-Ganzen. In ihrer unterschiedlichen, theologischen und religiösen Mentalität und Geistigkeit erlangte aber der Gedanke des Ganzen und Vollkommenen bei beiden Theologen sehr unterschiedliche Akzente. Im muslimischen Glauben und Denken ist das Vollkommen-Ganze zugleich auch das Notwendige, und zwar in seiner ganzen kosmischen Fülle. Im christlichen Denken aber ist das Ganz-Vollkommene das in Freiheit bestimmte und bestimmende göttliche Wesen. Heinrich v. Gent konnte die Vollkommenheit Gottes nur in dieser Fülle und Ganzheit der Wesenseigentümlichkeiten und der personalen Beziehungen verstehen.<sup>23</sup> Die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens verbietet es nicht, ebenso auch von dessen Fülle im Unterschiedlichen zu sprechen. Der Begriff des Ganzen betrifft das göttliche Wesen ebenso in seiner Fülle des Vollkommenen wie auch in der Vollkommenheit des Eigentümlichen und Personalen. Er ist darum bedeutungsvoller als der Begriff des Vollkommenen.

---

<sup>23</sup> HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.*, art. 43 q. 1 (ed. 1520, fol. 8vC): «Et ideo, sicut Deus trinitas dicitur perfectus, quia complementum sui esse habet in se, quod dicit non terminum consumentem sed consummantem, quia infinitatem includit, ut infra patebit, sic dicitur totus, quia multitudinem omnium quae ad suam perfectionem pertinent in se continet, ut nihil eorum sit extra ipsum. Et quia non solum Deus trinitas complementum habet sui esse, sed continet quaecumque ad eam pertinent in se tamquam quasi multa quaedam, ut infra videbitur loquendo de toto numerali in Deo, ideo non solum Deus trinitas dicitur perfectus et totus, sed etiam omnia quae sunt in ipso, ut personae, notiones et attributa.»

Ein Markstein der Begriffsgeschichte von 'totum' ist die kleine aber inhaltsschwere Schrift des Boethius *De divisione*.<sup>24</sup> Dieser beschäftigt sich zunächst (und sehr ausführlich) mit den logischen Ordnungen (Gattung, Art und Differenz) und klärt in diesem Zusammenhang den Begriff des Universalen. Diesen grenzt er sehr scharf vom Begriff des Ganzen ab, den er durch die Unterscheidung des 'totum universale' und des virtuell Ganzen neu interpretierte.<sup>25</sup> Des Boethius Bestimmung des «totum quod ex quibusdam virtutibus constat» hat im ganzen Mittelalter Schule gemacht, und zwar in zweifacher Hinsicht: Sie ist in der scholastischen Dreiteilung («totum universale, virtuale, und integrale») begriffsbildend geworden. Und - sie hat darüberhinaus in der Anthropologie hermeneutische Bedeutung gewonnen. Bereits Boethius verdeutlichte das Ganze im Feld all seiner Kräfte am Beispiel der Seele und ihrer Potenzen.<sup>26</sup> Hier wird deutlich, daß das virtuell Ganze weder das Kontinuierliche, noch das Angehäufte und auch nicht das Zusammengesetzte ist, Bestimmungen die häufig mit dem Ganzen verwechselt werden.

Avicenna hat die Unterschiede zwischen dem Universalen und dem Ganzen in einer Reihe von Merkmalen meisterhaft herausgearbeitet. Diese Analyse gehört zu den gültigen Kapiteln der Begriffsgeschichte der beiden Termini. Das Ganze in seinen Teilen und das Universale im Partikulären unterscheiden sich: Das Ganze ist nur in der Sache; das Universale nur in der Formation des Denkens. — Das Ganze zählt in und mit seinen Teilen; das Universale zählt nicht nach seinen Wesenteilen. — Das Ganze konstituiert nicht seine Teile, sondern umgekehrt, es wird von diesen konstituiert; das Universale konstituiert alle seine Wesenteile. — Das Ganze ist nicht für jeden Teil das Ganze; das Universale muß aber von jedem Einzelnen ausgesagt werden. — Die Teile des Ganzen sind unbegrenzt; die Teile des Universalen aber begrenzt und bestimmt. — Das Ganze muß alle

---

<sup>24</sup> PL 64, 875-892. Vgl. dazu den Artikel «Ganzes/Teil», im *Hist. Wörterbuch Phil.* (Anm. 20).

<sup>25</sup> *Ebd.* 887D-888A.

<sup>26</sup> *Ebd.* 888a: «...ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi...».

seine Teile präsent haben; das Universale kann auch die Unterschiede eines anderen Ganzen umfassen.<sup>27</sup>

Nimmt man die einzelnen Aussagen zusammen, so ergeben sie eine gute Skizze des Begriffsfeldes. Im Gegensatz zum 'universale', das der Denkordnung zugehört, betrifft das 'totum' die Sachordnung. Seine Teile sind Gestaltelemente, die nicht einfach zählen, ordnen und konstituieren. Diese elementaren Bestandteile gehören zum Ganzen; das Ganze aber ist mehr als seine Teile. In seinen offenen Strukturen verweist das Ganze auf das Unendliche, sofern es in seiner Gestalt nicht abgeschlossen ist. Das Paradigma solcher unendlichen Offenheit ist die Geistseele des Menschen.

Heinrich von Gent nahm den boethianischen Begriff des virtuell Ganzen in Quodlibet III q. 14 auf, als er die Streitfrage nach der Wesenseinheit der Geistseele des Menschen diskutierte.<sup>28</sup> Gründet das komplexe (vegetative, sensitive und intellektive) Potential der menschlichen Seele so in der substanzialen Form, daß diese dieses Potential in sich faßt und aus sich erweckt, oder ist die Seele des Menschen das Ganze dieses vielschichtigen Potentials, das nur als virtuell Eines und Ganzes begriffen werden kann. Die Seele ist nicht die eine, einzige und einzigartige, substanziale Wesensform sondern das Ganze der unterschiedlichen Formen, die ihrerseits das Eine-Ganze des Menschen konstituieren. Die Wirklichkeit des Menschen kann nicht im Verhältnis von substanzialer Wesensform und akzidentellen Potenzen verstanden werden, sondern muß als virtuelle Ganzheit in der Fülle der Lebensformen und Potenzen begriffen werden.

Die Kräfte der Seele können und dürfen nicht als Akzidentien des Wesens gedacht werden, sonst müßte man das ganze Gefüge der seelische Potenzen als akzidentell bezeichnen.<sup>29</sup> Das potentiell Ganze

---

<sup>27</sup> AVICENNA, *Metaphysica* V c. 2 (ed. S. VAN RIET), 244, 80 - 245, 97.

<sup>28</sup> Ed. 1518 fol. 66rN-71rF: «Utrum substantia animae sit ipsa potentia eius.» Zu dieser Diskussion vgl. Th. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel 'anima forma corporis' im sog. Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne.* BGPhThMA 8, 2. Aufl. 1988.

<sup>29</sup> HEINRICH V. GENT, *Quodl.* III q. 14 (ed. 1518 fol. 68v): «Propter quod Boethius posuit divisionem totius potentialis inter divisiones per se, et non inter divisiones per

unterfängt jeden Bestandteil des Ganzen und geht in ihn ein, so daß das Vegetative, Sensitive und Intellektive ganz in sich und ganz in der Seele gründen. Die menschliche Seele ist nicht die Fromwirklichkeit des Leibes, sondern beseelt diese und durchformt und überformt deren Kräfte.<sup>30</sup> Der thomasischen These von der Einheit und Einzigkeit der substanzialen Form setzte Henrich v. Gent die These von der Ganzheit der Substanz ihrer Formen und Kräfte entgegen. Er begründete und verteidigte sie ebenso philosophisch wie theologisch. Er wußte Aristoteles, Boethius und Augustinus auf seiner Seite.

In Artikel 43 der Summa «De totalitate Dei» nahm Heinrich v. Gent die Begriffsarbeit des Boethius wieder auf, um das göttliche Wesen in seiner Ganzheit zu betrachten. Bis in den Wortlaut hinein stimmen mitunter die Gedankengänge des Magisters in den beiden Werken überein.<sup>31</sup> Gelegentlich berief er sich in der erwähnten Quaestio ordinaria auf die Sentenz des Boethius, wie er sie im Quodlibet erklärt hatte.<sup>32</sup> Dieses Vorgehen zeigt, wie sehr die beiden Lehrstücke des Magisters von Haus aus zusammengehören. Seine Schüler waren selbstredend auch Teilnehmer seiner Disputationes de quolibet. Hier wurde in der Universitätsöffentlichkeit disputiert, was dort im Lehrvortrag in der Schule behandelt wurde.

Die Bedeutung des Begriffes 'totum' in der Anthropologie legte auch dessen Verwendung in der Theologie nahe, weil die Geistseele in ihren (intellektiven) Potenzen der Erkenntnis, des Wollens und der 'memoria' gottebenbildlich ist und der Aufweis der Gottebenbildlichkeit immer schon ein Schritt in der Gotteserkenntnis ist. Das dreieine

---

accidens, per hoc expresse explicans quod potentiae non sunt accidentia animae. Tunc enim plane divisio animae per potentias esset divisio per accidens, quia per accidentia.»

<sup>30</sup> *Ebd.* 69vB.

<sup>31</sup> Vgl. *Quodl.* III q. 14 (ed. 1518, fol. 68v): «Unde quia omne totum quod dividitur in partes per se, et substantialiter reducitur ad totum universale vel ad totum integrale. Boethius totum potentiale reducit ad ambo illa...», mit *Quaest. ord.* art. 43 q. 4 (ed. 1520, II f. 10vV): «In contrarium est, quoniam secundum Boethium libro divisio-num totum virtuale deducitur ad totum integrale.»

<sup>32</sup> Art. 43 q. 4 (ed. 1520 II, fol. 11rY): «...secundum Boethium divisio totius virtualis media est inter divisiones per se..., et inter divisiones per accidens...», und *Quodl.* III q. 14 (ed. 1518, fol. 68v): «Propter quod Boethius posuit divisionem totius potentialis inter divisiones per se...».

Kräftepotential des Erkennens, Wollens und Liebens wirft ein bezeichnendes Licht auf die Fülle des göttlichen Lebens, sofern diese Kräfte substanziale (und nicht nur akzidentelle) Vollkommenheit der Geistseele sind. Sie sind göttliche Vollkommenheit, weil sie zugleich auch das ganz Vollkommene und das vollkommen Ganze sind. Dieser Begriff des Ganzen sprengt die aristotelische Kategorientafel mit ihrer Unterscheidung von Substanz und Akzidens. Diese ist im kritischen Verständnis des Heinrich von Gent zu einseitig an der quantitativ bestimmten Wirklichkeit orientiert.

In der 14. Quästion des Quodlibet III hatte der Magister bereits diese Kritik begründet.<sup>33</sup> Das Potential der Seele, das komplexe Gefüge der verschiedenen Kräfte, ist weder Substanz noch Akzidens. Das 'totum virtuale' ist ein Mittleres, das vom ganzen Wesensbestand ausgesagt werden kann (vergleichbar mit dem 'totum universale') und von jedem Bestandteil gilt. Die kritische Revision der philosophischen Kategorienlehre ist eine unabdingbare Voraussetzung der Gotteserkenntnis. In Artikel 32 («Über die gemeinsamen Eigentümlichkeiten der göttlichen Natur...») hat Heinrich v. Gent diesem Problem eine eigene Quaestio gewidmet: «Utrum ratio alicuius praedicamenti cadat in Deo».<sup>34</sup> Er reduzierte die bekannten 10 Kategorien des Aristoteles in der Theologie auf zwei, nämlich auf Substanz und Relation, näherhin auf die Substanz in ihren Wirklichkeitsbeziehungen.<sup>35</sup> In dieser Sinnggebung konnte er dann auch die akzidentellen Kategorien in die Gotteserkenntnis einbringen.

## 2. Die theologische Bedeutung der Begriffes 'totum'

Im pseudo-athanasianischen Symbolum «Quicumque», das in der mittelalterlichen Theologie hohe Autorität hatte, heißt es: «...totae tres

<sup>33</sup> Ed. 1518, fol. 68v: «Quia ut dicit Boethius in libro divisionum, hae partes animae sunt non in quantitate, sed in aliqua potestate et virtute....In toto vero quantitativo integrali substantia totius numquam tota subintrat naturam partis, quia semper aliquid rei est in una parte quod non est in altera.» Vgl. dazu auch *Quaest. ord.*, art 43 q. 4 (ed. 1520, fol. 11rY).

<sup>34</sup> *Quaest. ord.*, art. 32 q. 5 (ed. R. MACKEN), Löwen 1991, 75-121.

<sup>35</sup> *Ebd.* 92: «Decem ergo praedicamenta philosophicae disciplinae ad duo sapientiae theologicae reducuntur, scilicet substantiam et relationem.»

personae coaeternae sibi sunt et coaequales...», «alle drei Personen sind gleichewig und gleichwesentlich.»<sup>36</sup> In freier Wiedergabe des Textes konnte Heinrich v. Gent auch formulieren: «...dicitur etiam totus Pater, totus Filius, totus Spiritus sanctus secundum illud in Symbolo...».<sup>37</sup> Gott ist ganz der Vater, ganz der Sohn und ganz der Heilige Geist; und dieser Gott ist ganz Gott! Was zum Ganzen gehört, kann nicht außerhalb desselben sein, weder in einer anderen Substanz noch in einem anderen derselben Gattung. Es ist das Vollständige und das Vollkommene, und als Ganzes auch etwas Einziges (Singuläres) und Einzigartiges.<sup>38</sup>

Drei Paradigmen eines Einzig-Ganzen müssen in aller Kürze diskutiert werden: das Einzelseiende, das singuläre Kosmische (Erde, Sonne und Mond) und der eine und einzige Gott. An diesen 3 Beispielen demonstrierte der Magister den Begriff des 'totum'. Wenn in einer Art mehrere Einzeldinge derselben Art existieren, so müssen wir annehmen, daß ein Einzelwesen seine Natur nicht ganz und vollkommen repräsentiert.<sup>39</sup> Wenn nämlich das Einzelne — der Kosmos, die Sonne oder der Mond — alles umfaßt, was zu seiner Natur gehört, kann und braucht es kein weiteres Einzelnes derselben Art geben. Von diesem Grundsatz gingen Aristoteles und Averroes in den Ausführungen «De caelo et mundo» aus.<sup>40</sup> Es kann darum nur einen einzigen Kosmos geben, dem als Ganzes kein Wesensteil fehlen kann.

Heinrich v. Gent ließ diese Argumentation nur insofern gelten, als auch für ihn der materielle Kosmos, Sonne und Mond in ihrer Art vollständig und einzig wären. Es kann keine andere gleiche oder

<sup>36</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion*. nr. 75.

<sup>37</sup> *Quaest. ord.* art. 43 q. 1 (ed. 1520 II, fol. 8v).

<sup>38</sup> *Ebd.* q.4 (ed. 1520 II, fol. 10vX): «Et ideo Philosophus, definiendo perfectum et totum, dicit quod <perfectum est non nisi illud quod habet complementum, totum vero cui nihil abest>. Et ut dicit, <sicut definimus hoc modo totum quod est aliquod singulare, ut totum hominem aut arcam, sic et quod est proprie ut totum, est cuius nihil est extra>».

<sup>39</sup> *Ebd.* 10vX: «Quod invenitur plus quam unum, est diminutum, quia si esset perfectum, sufficeret esse unum.»

<sup>40</sup> *Ebd.*: «Et secundum hoc dicit Philosophus in principio Caeli et mundi: Omnia individua corporalia contenta in universo diminutata sunt, sed corpus universi est totum et perfectum non diminutum.»

anderartige (stoffliche) Welt geben. Für ihn stand aber vom Glauben her fest, daß es neben und über der unteren Schöpfung die Welt der Engel, der geistmächtigen Substanzen, gab. Und diese «obere Welt» umfaßt und überhöht die untere, die nicht einfach und schlechthin als ganz und vollkommen gelten kann.<sup>41</sup> Das Einzelne in der Vielzahl des Gleichartigen, das Einzige seiner Art, der Kosmos und die Sonne, weisen auf den einen, einzigen und einzigartigen Schöpfer hin. In dieser Hierarchie des Ganzen und des Vollkommenen gewinnen die beiden Deutelemente des Ganzen und Vollkommenen ihr ganzes Gewicht: «nihil abest» — «nihil extra». <sup>42</sup> Jedes Einzelseiende ist ein Ganzes, eine runde Sache, neben und unter Anderem. Der einzige Kosmos ist «completum» «quod habet complementum, et complementum est finis», wie Averroes das Ganze näher bestimmt.<sup>43</sup> Er ist erfülltes Ganzes und insofern etwas Vollkommenes, wie immer man diese Vollkommenheit bestimmt, und er ist sinnerfüllt. Das Einzelseiende braucht ebenso wie der einzige Kosmos die sinnbestimmende und sinnerfüllende Kraft des Ganzen, den Geist des Ganzen, den schöpferischen Geist in der Einzigartigkeit Gottes. Diesem schöpferischen göttlichen Geist ist nichts äußerlich und nichts fremd. Diese Steigerung des Ganzen in seiner Einheit, Einzigkeit und Einzigartigkeit dient zugleich auch dem Aufweis der Singularität Gottes.

Diese bedeutet nicht nur (wenngleich auch), daß es nur einen Gott, einen Schöpfer geben kann, sondern daß dieser eine und einzige Gott zugleich der einzigartigste ist in der Fülle der personalen, notionalen und attributiven Vollkommenheit ist. In der ständigen und kritischen Auseinandersetzung mit den philosophischen Überlegungen über das «primum principium», in denen der Magister ebenso gegen die Philosophen wie gegen die muslimischen Theologen Front machen mußte,

---

<sup>41</sup> *Ebd.* «Et licet iuxta iam dictum modum corpus universi esset totum et perfectum in genere corporum, non tamen esset totum et perfectum simpliciteer, tamquam id extra quod nihil est omnino, quia extra naturam corporum sunt substantiae spirituales, etiam extra universum, ut est contentivum omnis creaturae, est ipse Creator; et sic omnino totum et perfectum non potest dici universitas creaturarum.»

<sup>42</sup> Vgl. Anm. 38.

<sup>43</sup> AVERROES, *In Physic.* III, comm. 64 (ed. Junt. IV, fol. 115vM).

begründete er die Singularität Gottes, die der Begriff des Vollkommenen impliziert.<sup>44</sup> Die personalen Beziehungen in Gott, von denen wir nur aus der Offenbarung Gottes wissen können, erweisen diesen Gott der Offenbarung als den ganz Vollkommenen und vollkommen Ganzen. In diesem Begriff dominiert die Idee der Einzigartigkeit und Singularität.

Wie muß aber der Begriff des Ganzen in der Theologie näher differenziert werden, damit er der Singularität Gottes entspricht. In den 4 Quästionen des Hauptstückes über die Ganzheit Gottes ging Heinrich v. Gent die bekannten Unterscheidungen zum Begriff 'totum' durch, um ihre theologische Relevanz zu prüfen. Er fragt nach dem Begriff des «totum universale, — numerale, — virtuale.»<sup>45</sup> Die Frage nach dem theologischen Begriff des «totum integrale» erübrigt sich, weil er für Gott nicht in Frage kommt, «wie aus den früheren Ausführungen in den Quästionen über die Einfachheit Gottes erhellt.»<sup>46</sup> Dort spricht er aber nicht ausdrücklich von der Unterscheidung des integralen Ganzen.<sup>47</sup> Aegidius Romanus diskutierte aber ausführlich darüber und führt eine ganze Reihe von Argumenten an, daß der Begriff keine Bedeutung haben könnte für das Verständnis des Wesens Gottes.<sup>48</sup> Während beide Theologen den Begriff des «totum integrale» für Gott ablehnen, konnte Aegidius (im Unterschied zu Heinrich v. Gent) in einem eingeschränkten Sinne den Begriff des «totum universale» auf Gott anwenden, und zwar in einer Bedeutung, welche dem Denken

---

<sup>44</sup> HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.* art. 29, q. 2; art. 35, q. 6; art. 44 q. 1 (ed. 1520, I, fol. 172rK-O; 226rB-C; II, fol. 11vB; vgl. L.HöDL. «Die 'doppelte Wahrheit' vom Unendlichen...» (Anm.21).

<sup>45</sup> *Ebd.* art. 43 q. 1 (ed. 1520, II fol. 8r).

<sup>46</sup> *Ebd.*

<sup>47</sup> Vgl. Art. 29 q. 8 (ed. 1520, I fol. 177vL-M): «Utrum omnino careat omni modo compositionis».

<sup>48</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *Sent.* I d. 19, p. 2, princ. 2. 1. 2 (ed. Venet. 1521, fol. 110vb-111ra): «Ex quo apparet quod, licet in divinis reperiatur totum (universale), non tamen reperitur totum integrale; quod quadruplici via ostendi potest.» Das (noch immer ungeklärte) Verhältnis des Aegidius zu Heinrich v. Gent, kann nicht nur als «intertextuelles» Problem geklärt werden. Die lebendige Auseinandersetzung zeitigt weniger die Übereinstimmungen als vielmehr das homogene und heterogene Problembewußtsein.

Heinrichs entspricht.<sup>49</sup> Dieser ließ umgekehrt den Begriff für Gott nicht gelten.<sup>50</sup> Weil das göttliche Wesen ganz der Vater, ganz der Sohn und ganz der Heilige Geist ist, darf es nicht als allgemein gedacht werden. Der Begriff der Ganzheit Gottes schließt in dieser Hinsicht den des Allgemeinen aus.

In der Zusammenfassung kommt der Magister zu einem sehr kritischen Ergebnis: «Wenn wir alle Modi der Ganzheit durchgehen, das integrale, des universale und das virtuale Ganze, so kann keiner von ihnen in eigentlicher Bedeutung auf Gott angewendet werden: der erste (des integralen Ganzen) nicht, weil es keine die Größe (quantitas) und das Wesen integrierende Teile gibt...und desgleichen auch keine subjektiven Teile des Allgemeinen (Wesens), weil in ihm der Begriff des Allgemeinen keine Bedeutung hat; ..und auch der Begriff des virtuell Ganzen trifft nicht zu, weil in diesem alle Elemente des integralen Ganzen zusammenfallen, ich denke nicht an jene, welche die Größe, sondern das Wesen der Sache der Sache integrieren. Auch diese kann es in Gott nicht geben.»<sup>51</sup> Für das «totum universale» und «integrale» blieb der Magister bei seinem negativen Urteil.<sup>52</sup> Nur die Unterscheidung des «totum virtuale» ließ er (im näher zu bestimmendem Sinn) für die Erkenntnis Gottes gelten. Im Gegensatz zu den anderen Begriffen bedeutet das «totum virtuale» Gott in der Ganzheit seiner Vollkommenheit und Fülle, ohne jeden Gedanken an eine Zusammensetzung, wie sie der Begriff des Integralen nahelegt, und ohne jeden Gedanken an ein Allgemeines, das von verschiedenen Subjekten ausgesagt werden könnte. «Totalitas divina habet rationem totius virtualis.»<sup>53</sup> Die Ganzheit des göttlichen Wesen umfängt und unterfängt die personalen Beziehungen, die Eigentümlichkeiten der

<sup>49</sup> *Ebd.* fol. 110vM-N.

<sup>50</sup> HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.*, art. 43 q. 2 (ed. 1520, II fol. 9rH): «Idcirco simpliciter dicendum quod in ipsa (deitate) nullo modo cadit ratio universalis.»

<sup>51</sup> *Ebd.* q. 4 (ed. 1520 II, fol. 10vX).

<sup>52</sup> *Ebd.*: «Ad quaestionem igitur descendendo, dicimus quod proprie nullius totius ratio, determinati a Boethio, neque universalis neque integralis neque virtualis, sed nullo modo ratio universalis aut integralis, ut dictum est, aliquo tamen modo ratio totius virtualis, et hoc secundum id quo differt a ratione totius universalis et integralis.»

<sup>53</sup> *Ebd.* fol. 11rZ.

Personen und die Vollkommenheitsprädikate der Schöpfung. Sie umfaßt diese Fülle, die wir nur im Plural der Attribute bezeichnen können und sie bezeichnet diese nicht als Einzelteile, Subjekte oder Eigenschaften, sondern als vielfältige und vielsagende Hinsichten auf den einen, dreimal einen Gott.<sup>54</sup> Das Göttlich-Ganze muß als virtuell Ganzes interpretiert werden. Nach den abschließenden Ausführungen muß die Frage nach der theologischen Bedeutung des Begriffes gestellt werden, da die erheblichen Einschränkungen, die der Magister geltend machte, diese Frage nahelegen.

### Zusammenschau

Ein neuer Terminus in der theologischen Begriffsgeschichte weist auf veränderte geistesgeschichtliche Bedingungen und Voraussetzungen des Denkens hin. Die terminologischen Voraussetzungen schufen Boethius und Avicenna. Boethius machte das «totum virtuale» zum Grundbegriff der Psychologie, der das vielschichtige Potential der Seele unter diesen Begriff bringt und die (menschliche) Seele im Grund und in der sammelnden Kraft aller ihrer Wirklichkeitsbezüge verstehen lehrt. Die schöpfungstheologische Frage nach dem Kosmos darf nicht gebannten Blicks Anfang und Urstoff in acht nehmen, sondern muß nach Avicenna das Ganze der Welt in seiner Vielschichtigkeit betrachten, damit dieses in seiner Fülle und Vollkommenheit erkannt werde. Das Ganze sind nicht nur die Elemente und Prinzipien des Kosmos, welche den Ursprung bestimmen. Was schöpferisch anhebt, muß auch in einer schöpferischen Geschichte vorankommen und vollendet werden. Die «totalitas divina» ist Gott in seiner ganzen Vollkommenheit, welche der Wesensbegriff nicht in den Blick bringt. Die theologische Acht auf das Ganze nimmt in Gott auch das Plurale gewahr (1.), das Unendliche (2.) und das Summum (3.).

1.) Das 'plurale' der drei Personen, ihrer göttlichen und personalen Eigentümlichkeiten, ist die ganze Fülle Gottes, die wir nicht ermes- sen können, deren offenbarende Signale aber ein bezeichnendes Licht

---

<sup>54</sup> *Ebd.*: «Pluralitas enim illa quae continetur in divina totalitate, non est nisirespectuum super simplicem divinam essentiam, quae de omnibus illis per identitatem.»

auf das Ganze werfen. Die *nomina sacra*, Vater, Sohn und Heiliger Geist, und die damit offenbaren Eigentümlichkeiten des göttlichen Lebens des ungezeugt Ewigen, des gleichewigen Gezeugten und Gehauchten, schenken uns einen «Begriff» vom lebendigen Gott, der in schöpferischen Macht und Liebe das Werk seiner Hände geschaffen hat. Wenngleich Gottes «Handschrift» in der Schöpfung verschlüsselt und versiegelt ist, so ist sie für den Fragenden und Suchenden zu lesen. Die göttlichen Attribute sind nicht nur Sinnbilder und Sinnworte der Schöpfung für Gott, sondern Vornamen und Fürworte der «totalitas divina», die wir im Ganzen der Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit Gottes entdecken können. Gott ist der unendlich große und unendlich gute Gott; im Ganzen des Unendlichen fallen Größe und Güte zusammen. Der Vater ist ganz Gott, ebenso der Sohn und der Heilige Geist. In der Ganzheit Gottes sind Vater, Sohn und Geist eins. Die göttliche Größe, Macht und Güte sind unendlich. In der Ganzheit Gottes sind sie eins.

Das 'plurale' in Gott ist nicht das zählbar Viele. Die Zahl und das zählbar Eine haben in Gott keinen Platz, wie Heinrich v. Gent in der Frage nach dem numerisch Ganzen breit ausführt.<sup>55</sup> Zählbar im eigentlichen Sinne ist nur das 'continuum'. Das stofflich Verschiedene ist das Schulbeispiel des Zählbaren und numerisch Ganzen.<sup>56</sup> Das spezifisch Verschiedene ist nicht zählbar. Von Avicennas Metaphysik gewann der Magister diese Einsicht: Es gibt Vieles, das nicht zählbar ist.<sup>57</sup> Das 'plurale' der Personen und der Attribute in Gott ist nicht zählbar, weil es nicht Verschiedenes in spezifischer Einheit bezeichnet, sondern das Eine und Ganze in spezifischer Fülle.

Wenn wir in der Theologie von den drei göttlichen Personen sprechen, dann darf diese Ausdrucksweise nicht im Sinne des numerisch

<sup>55</sup> *Ebd.* art. 43 q. 3 (ed. 1520 II, fol. 9vM-10rT): «Utrum in ipso sit ratio totius numeralis».

<sup>56</sup> *Ebd.* fol. 9vN: «Et ideo omnia quae sic numeratur, sunt multa numero sed specie unum, et in solis talibus est vera et perfecta ratio numeri.»

<sup>57</sup> *Ebd.* «Talia enim, ut dicit Avicenna, multa sunt sine numero, multa quidam, quia plura ab invicem divisa sine numero, quia sub nulla unitate nata redigi.» Heinrich v. Gent zitiert hier Avicenna, *Metaph.* III c. 3 (ed. S. VAN RIET, 116) nach seiner eigenen Auslegung in *Quaest. ord.*, art. 29 q. 7 (ed. 1520 I fol. 176vA). Wiederum wird auch hier der freie und selbständige Umgang des Magisters mit den 'auctoritates'.

Zählbaren verstanden werden, denn für die Einheit der göttlichen Personen ist nicht die Zahl konstitutiv. Streng genommen dürfen wir nur vom dreimal einen ( und anderen) Gott sprechen. Aus der Erfahrung kennen wir nur die (zählbare) Einheit verschiedener Subjekte derselben Art. Diese Vielheit der Erfahrung liegt uns (auf Grund der Erfahrung) näher als die Einheit. Die Einheit des Menschen, die sich im Vollzug der spezifischen Akte des Erkennens und Liebens konstituiert, können wir nur im Nachdenken ausmachen. Die Einheit der (drei) göttlichen Personen im potenzierten personalen Akt des göttlichen Erkennens und Liebens vermögen wir nur konjunktural zu erschließen. Für diese potenzierte Fülle besagt und bedeutet die Zahl nichts.

Das volle, das ganze menschliche Leben erfahren wir immer nur im erfüllten Akt des Erkennens und des Liebens, der in der Begegnung und in der Gemeinschaft verschiedener Subjekte vollzogen wird. In diesen Akten der personalen Begegnung überschreiten wir ebenso die Grenzen der Subjektivität, wie wir diese mit Leben erfüllen. Das personale göttliche Leben ist gerade darin einzig und einzigartig, daß es in drei-einer Begegnung und Gemeinschaft gelebt wird. Die personalen Seinsweisen sind personale Beziehungen, in denen die göttliche Natur nicht vervielfältigt, sondern beziehentlich gegeben, geschenkt und empfangen wird. Gott ist ganz Erkennender, Sprechender und Liebender; er ist schöpferischer Geist, der ohne sein Wort und die Liebe nicht einmal gedacht werden kann, wie Anselm v. Canterbury meditierte.<sup>58</sup>

2.) Heinrich v. Gent bedachte auch die göttliche Unendlichkeit in ihrer inwendigen lebendigen Fülle und erfüllte das biblische und theologische Gottesprädikat mit Inhalt. «Gott, der Drei-Eine heißt vollkommen, weil er seines Seins Fülle in sich hat, und zwar nicht als aufhebenden, sondern vollendenden Terminus, der die Unendlichkeit einschließt.»<sup>59</sup> Das Ganze seines dreifaltigen göttlichen Lebens schließt die Unendlichkeit ein, und zwar so, daß Ende und Ziel nicht

<sup>58</sup> ANSELM V. CANTERBURY, *Monologion* c.32, (ed. F. S. Schmitt), I 50-51.

<sup>59</sup> HENRICH V. GENT, *Quaest. ord.*, art. 43, q. 1 (ed. 1520 II, fol. 8v): «...Deus trinitas dicitur perfectus, quia complementum sui esse habet in se, quod dicit non terminum consumentem sed consummantem, quia infinitatem includit, ut infra patebit».

nur verneint und aufgehoben werden, wie der Term 'un-endlich' zu sagen scheint, sondern daß Ziel und Ende zur Voll-endung kommen. Nur in seiner sprachlichen Verlautbarung besagt der Terminus 'infinitum' die Negation von Ende und Grenze; in seiner eigentlichen Sinngebung bedeutet die Aufhebung der Grenze zugleich die Entgrenzung des Vollkommenen.

In einer eigenen Quästion zum Thema des Unendlichkeitsbegriffes hat Heinrich v. Gent die Bedeutung der negativen Gottesprädikate ausführlich diskutiert.<sup>60</sup> Wenn in der Philosophie oder Theologie von körperfreien Substanzen die Rede ist, hat das Prädikat 'incorporeum' eminent positive Bedeutung.<sup>61</sup> 'Unendlich' bedeutet dann nicht nur die Negation nach Maßgabe einer äußeren (weltbezogenen) oder inwendigen (sach- und wesensbezogenen) Begrenzung, sondern meint den verzehrenden, nie-endenden, zur Vollendung drängenden Terminus des Vollkommenen. In der Auseinandersetzung mit dem negativen Unendlichkeitbegriff des Bonaventura und des Thomas v. Aquin, die Heinrich v. Gent aus deren 'scripta' kannte,<sup>62</sup> stellte er dessen positive Bedeutung heraus.

'Forma' und 'finis' gehören zusammen. Die Formkraft ist zugleich die Zielbestimmung. Auch das endlich Bestimmte muß von seiner 'finis' her verstanden werden, «a fine consumente et consummationem limitante». <sup>63</sup> Die Zielkraft muß alles Materiale unter die Form und Vollendung bringen: sie hebt das Materiale auf die Vollendung hin auf. Auch der endlichen Vollendung ist diese Tendenz zur entgrenzenden, intensiv unendlichen Vollendung eigentümlich, weil auch das Endliche ganz gut und ganz vollkommen sein will. 'Infinitum' bezei-

<sup>60</sup> Art. 44, 2. 2, (ed. 1520, fol. 14r-16r): «Utrum infinitas significat circa Deum aliquid positive sive negative.»

<sup>61</sup> *Ebd.* fol. 14vS: «Non enim est negatio vel privatio alicuius positivi vel affirmationis, sed privativi et negationis magis, ad modum quo in genere substantiae incorporeum dicitur privatio vel incorruptibile.»

<sup>62</sup> *Ebd.* fol. 14vT: «Sunt autem aliqui qui in scriptis posuerunt esse infinitum negative solum...».

<sup>63</sup> *Ebd.* art. 44, q. 1 (ed. 1520 II, fol. 12vG). Die Edition von 1520 hat das Wortspiel «finis consumens - consummans», das der Magister wiederholt verwendet nicht verstanden. Vgl. L. HÖDL, «Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der Summa des Heinrich v. Gent († 1293)», in *Misc. Med.* 22 (1994) 548-568.

chnet darum die jeder Vollendung inneseiende Tendenz zur Aufhebung der Begrenzung in der Vollendung. «Unendlich bezeichnet die Vollendung selbst, die jedwede Vollkommenheit in sich enthält im Je-noch-größeren-und-tieferen-Fortschreiten, darüber hinaus was im Endlichen vom Unendlichen begriffen werden kann.»<sup>64</sup> Diese an den Grenzen zehrende Zielbestimmung hebt die Endlichkeit hin auf die Unendlichkeit auf, denn alle Vollkommenheiten kommen im absoluten Sein zur Einheit.

Das biblische Zeichen des Dornstrauchs, der brennt und nicht verbrennt (Ex 3,2f.), ist eine beliebte Metapher, um Gottes Unendlichkeit in ihrer inneren Dynamik vorzustellen. Der schöpferische Geist, sein lebendiges Wort und der personale Hauch der Liebe konstituieren das Ganze des göttlichen Lebens, das in dreipersonaler Begegnung und Beziehung pulsiert. Es ist unendliche Fülle, weil der schöpferische Geist ganz im Wort und im Hauch der Liebe ist, und weil Wort und Liebe ganz der schöpferische Geist sind. Eine andere Lebensbewegung als die des Ewigen und Ungezeugten, des Ewig-Gezeugten und -Gehauchten kann es nicht geben, weil sie Fülle und Vollkommenheit des Geistes ist. Was immer von dieser göttlichen Vollkommenheit ausgesagt werden kann: hohe Macht, Weisheit und Güte — die bekannten philosophischen Gottesprädikate — betreffen das Ganze der personalen Fülle Gottes. Nicht als ob diese göttlichen Hoheitsprädikate nur die je unterschiedlichen personalen Beziehungen beträfen, sie bezeichnen das Ganze der göttlichen Vollkommenheit, diese aber in ihrer personalen Fülle.

Als Heinrich v. Gent 1280 im 5. Quodlibet die göttlichen Hoheitsprädikate im Begründungszusammenhang der personalen Lebensbewegungen betrachtete, rief er vor allem die Thomisten, unter ihnen Thomas v. Sutton, auf den Plan, die heftig opponierten, weil sie für die Einheit und Einfachheit des Wesens Gottes fürchteten.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> *Ebd.* q. 2 (ed. 1520, II fol. 15rZ): «Infinitum vero significat ipsam consummationem omnino perfectionem omnem continentem, ut semper in ulterius et profundius procedentem quocumque finito in eo per intellectum concepto.»

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 10; L. HÖDL, «Die philosophische Gotteslehre des Thomas v. Aquin in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jh.», in: *Riv. Filos. neoscol.* 70 (1978) 113-134.

Der Genter Magister erblickte aber in den Attributen ebenso wie in den personalen Beziehungen und den sie kennzeichnenden Proprien Gottes nichts als die Fülle der Vollkommenheiten, die in ihrer Ganzheit und Lebens gestalt betrachtet werden. Der Blick auf das Ganze läßt das göttliche Wesen in seiner vollkommenen Gestalt erscheinen. Die Vollkommenheitsprädikate sind gültige Wesenserkenntnis, selbst wenn sie aus der Sicht der Schöpfung vermittelt sind. Würde man doch immer Voraussetzung und Bedingung kritischer zu unterscheiden!

3.) Ziel und Weg der Unendlichkeits-Erkenntnis bestimmen in der ganzen theologischen Tradition das Prinzip des 'summum', des 'Jenoch-größeren-darüber-hinaus'. Die im ganzen Mittelalter unangefochtene Autorität dieses Prinzips war Ps.-Dionysius, dessen superlative Ausdruckweise Heinrich v. Gent gut kannte: Gott ist über allen Wesen, 'supersubstantialis', 'superessentialis'.<sup>66</sup> Die göttliche Vollkommenheit können wir nur so erfahren und erkennen, daß wir sie als unendliche Vollkommenheit verifizieren, in ihrer Würde und Vollendung.<sup>67</sup> «Was immer aber Würde und Vollkommenheit besagt, ist Gott zuzusprechen»,<sup>68</sup> einerlei ob es sich um substantiale oder akzidentelle Kategorien handelt. Geist und Leben, substantiale Bestimmungen, Größe, Weisheit und Güte, quantitative und qualitative Prädikate, Vaterschaft und Sohnschaft, Relationen, Unerschaffensein, Gezeugt- und Gehaucht- sein, aktive und passive Kategorien, gelten (unter der genannten Voraussetzung) sachlich von Gott.<sup>69</sup> Der Magister verlagert den Einstieg in die Gotteserkenntnis aus dem Bereich der aposteriorischen Welterfahrung in die apriorische Wesenseinsicht. Nur was apriorische Gültigkeit hat, ist wert und würdig von Gott ausgesagt zu werden. Dies ist für den Magister ein Grundsatz, eine

---

<sup>66</sup> HEINRICH V. GENT, *Quaest. ord.*, art. 32, q. 4 (ed. R. MACKEN, 70, 94-97; 71, 23-27); art. 32, q. 1 (ed. R. MACKEN, 32, 96-98).

<sup>67</sup> *Ebd.* q. 2 (ed. R. MACKEN 45, 84-85): «...nihil potest Deo attribui quod non sit simpliciter dignitatis et perfectionis alicuius...».

<sup>68</sup> *Ebd.* S. 45, 70-71.

<sup>69</sup> *Ebd.* S. 45, 71-76.

Denkregel. Er spricht wiederholt von dieser 'regula' apriorischer Erkenntnis.<sup>70</sup>

Gott ist unendlich groß, weise und gut, der allmächtige Vater, der eingeborene Sohn und der Heilige Geist in seiner unvertauschbaren personalen Eigenheit und Einzigartigkeit. Er ist in unendlicher Macht, Weisheit und Güte unendlich vollkommen, ganz und gar göttlich vollkommen. Mit dem Begriff des Ganzen versuchte Heinrich v. Gent die wesenhafte Identität Gottes in der personalen Differenz theologisch zur Erkenntnis zu bringen. Der unendlich große, weise und gute Gott ist in der lebendigen Beziehung und Begegnung ganz vollkommen und vollkommen heil und ganz, göttlich.

Eine zweifache theologiegeschichtliche Schlußbemerkung ist angebracht:

1.) So konnte Thomas v. Aquin die Einfachheit und Vollkommenheit Gottes nicht verstehen. Der Begriff des Ganzen hat nach ihm im Kernbereich der Gotteserkenntnis keinen Ort, wie B. Bro im einzelnen begründet hat<sup>71</sup>: «Totum non invenitur in simplicibus, quae non habent partes, in quibus tamen utimur nomine perfecti.»<sup>72</sup> Der Widerstand der Thomas-Schüler hatte darum seine guten Gründe.

2.) Peter Abälard verifizierte in den vielfachen Redaktionen seiner «Theologia» (zwischen 1118-1140) die personalen Unterschiede in Gott in der Acht und Aufmerksamkeit auf das göttliche Wesen: die göttliche Macht, Weisheit und Güte. Er begegnete damit der von Gilbert v. Poitiers begründeten Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit, in der Abälard eine sprachlogische Aufhebung der Wesensidentität Gottes befürchtete. Das drei-eine Potential des göttlichen Wesens — potentia, sapientia, bonitas — offenbart Identität und Differenz in Gott, die nicht einfach auf Wesen und Personen verteilt werden dürfen, sondern in der Einzigartigkeit des personalen Wesens Gottes begründet werden müssen. Mit dieser Theorie einer dialektischen Trinitätslehre stieß Abälard auf den erbitterten Widerstand des

<sup>70</sup> *Ebd.* S. 46, 02; 47, 29; 48, 55.

<sup>71</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>72</sup> THOMAS V. AQUIN, *In Phys.* III lect. 11 n. 385 (ed. Marietti, 189a).

Bernhard v. Clairvaux, der Abälards Verurteilung auf der Synode von Sens (1140) betrieb, weil er die Einfachheit Gottes gefährdet sah.<sup>73</sup>

In der bekannten Lehrepistel 190 an Papst Innozenz II, die keinem scholastischen Lehrzeugnis an begrifflicher Schärfe und argumentativer Kraft nachsteht, verwarf Bernhard jeden Gedanken an eine wesenhafte Appropriierung von Macht, Weisheit und Güte an die einzelnen göttlichen Personane. «Das Ganze ist doch der Vater, was Vater, Sohn und Hl. Geist sind; das Ganze ist auch der Sohn, was der Vater selbst und der Hl. Geist, das Ganze der Hl. Geist, was der Vater und der Sohn ist.»<sup>74</sup> Bernhard nahm den Begriff des 'totum' aus den Zeugnissen der Liturgie und der Väter auf.<sup>75</sup> Im ambrosianischen Hymnus zu den Laudes «Splendor paternae gloriae» heißt es: «Aurora cursus provehit; aurora totus prodeat, in Patre totus Filius et totus in Verbo Pater». — «Der Morgen offenbart das Licht. Im Lichtglanz ist uns offenbar: der im Vater ganz der Sohn, und ganz im Wort der Vater ist.»<sup>76</sup> Die substanziale Wirklichkeit Gottes, die wir nur aus der Offenbarung Christi kennen, kann nicht so verstanden werden, daß hohe Macht, Weisheit und Güte auf die unterschiedlichen Personen in Gott bezogen werden. Gott ist nicht mächtig, weise und gut, weil er Vater, Sohn und Hl. Geist ist, in der dreifaltigen Fülle des göttlichen Lebens ist er der Mächtige, der Weise, der Gute. Von Gottes Herrlichkeit denkt nur der recht und würdig, «der in ihr, dem höchsten Ganzen, nichts ungleich denkt, nichts im Abstand, wo alles eins ist, nichts im Auseinander, wo alles unversehrt ganz, nichts unvollkommen (denkt), wo alles ganz ist» — «ubi totum est totum».<sup>77</sup> Heinrich v. Gent

<sup>73</sup> Vgl. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion*. Nr. 721.

<sup>74</sup> BERNHARD V. CLAIRVAUX, *Ep.* 190, n.4 (ed. J. LECLERCQ - H. M. ROCHAIS, VIII, 20, 24-26).

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 17.

<sup>76</sup> *Breviar. Roman.*, feria II, Laudes.

<sup>77</sup> BERNHARD V. CLAIRVAUX, *Ep.* 190 (Anm. 74): «Maius enim sine dubio est quod totum maximum est quam quod ex parte. Ille vero digne pro sua possibilitate divinam aestimat magnificentiam, qui nil in ea cogitat dispar, ubi est totum summum; nil distans, ubi totum est unum, nil hians, ubi totum est integrum, nil denique imperfectum vel egens, ubi totum est totum.» Vgl. M. STICKELBROECK, *Myste-*

beschäftigte nicht mehr die große Kontroverse zwischen Abälard und Bernhard, aber er nahm sich noch einmal der Sache an, die mit diesem Streit und der Verurteilung nicht erledigt war. Gott ist unendlich groß, weise und gut, der Vater, der Sohn und der Hl. Geist; in Gottes unendlicher Vollkommenheit sind Größe, Weisheit und Güte eins: ganz göttlich, ganz vollkommen.

---

*rium venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk Bernhards v. Clairvaux.*  
BGPhThMA 41, 1994.