

Das Unübertreffliche im Verständnis der monotheistischen Weltreligionen – zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘

Der Titel der folgenden Überlegungen ist in hohem Maße erklärungsbedürftig. Denn ihm gemäß soll die interreligiöse Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ für die drei monotheistischen Weltreligionen von Christentum, Islam und Judentum aufgezeigt werden. Dabei soll mit dem ‚ontologischen Gottesbegriff‘ ein bestimmter philosophischer Gottesbegriff bezeichnet werden, dessen Gehalt und dessen Extension von dem Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft bestimmt wird. Doch der Ausdruck eines ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ findet sich in diesem Wortlaut bekanntlich weder in der abendländischen Philosophiegeschichte noch in der christlichen Tradition und noch viel weniger im Gott-Denken der jüdischen und der islamischen Religion, in denen sich meines Wissens nicht einmal sprachliche Äquivalente zu diesem Ausdruck identifizieren lassen. Im Bewusstsein dieser Schwierigkeit müssen wir daher zunächst innerhalb der Tradition des philosophischen Denkens im Abendland nach dem hier mit dem Ausdruck ‚ontologisch‘ gekennzeichneten Gottesbegriff suchen und diesen in einer Nominaldefinition so präzise wie möglich zu bestimmen versuchen. Erst dann kann dessen Relevanz für das christliche Gottesverständnis festgestellt sowie nach sachlichen Äquivalenten dieses Gottesbegriffs in jüdischen und islamischen Kontexten gefragt und dessen interreligiöse Bedeutsamkeit begründet werden. Aus dieser Einsicht ergibt sich der Aufbau der folgenden Überlegungen: In einem ersten Schritt (1.) wird der Ausdruck ‚ontologischer Gottesbegriff‘ einer Nominaldefinition unterzogen, dann soll nach einem kurzen Blick auf dessen philosophiegeschichtliche Vorstufen im Platonismus und Neuplatonismus (2.) dessen Ur- und Vollform im sogenannten *unum argumentum* Anselms von Canterbury analysiert werden, um die inhaltliche (3.) und die formale (4.) Normativität dieses Vernunftbegriffs zu begründen, der etwas schlechthin Unübertreffliches bezeichnet. Nach einer kurzen Betrachtung der neuzeitlichen Entwicklungsgeschichte des ‚ontologischen Gottesbeweises‘ (4.2.) soll die philosophiegeschichtliche Präzisierung der schlechthinigen Unübertrefflichkeit Gottes als dessen aktuell unendliche Vollkommenheit im Denken insbesondere des lateinischen Mittelalters nachgezeichnet werden (5.), be-

vor der systematische Ertrag der vorgetragenen Überlegungen zum ‚ontologischen Gottesbegriff‘ kurz zusammengefasst wird (6.).

Als Inbegriff absoluter, d.h. in jeder möglichen Hinsicht, bestehender Unübertrefflichkeit kann der ‚ontologische Gottesbegriff‘ nur ein einziges Referenzobjekt besitzen, so dass Gott als dieses Referenzobjekt *einer*, mithin *einzig* sein muss. Aus dieser Erkenntnis aber ergibt sich die Einsicht, dass dieser Gottesbegriff das Gottesverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen, die an einen einzigen, schlechthin unübertrefflichen Gott glauben, philosophisch hinreichend legitimiert. Diese These ist für das Christentum spätestens von Anselm von Canterbury selbst verifiziert worden. Im Folgenden soll diese Annahme auch für die jüdische (7.) und die islamische Religion (8.) zumindest exemplarisch nachgewiesen, d.h. gezeigt werden, dass auch nach jüdischem und nach islamischem Verständnis der Gottesname eine Wirklichkeit bezeichnet, die schlechthin unübertrefflich sein soll. Schließlich soll die christliche, die jüdische und die islamische Fassung des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ noch einmal knapp zusammengefasst werden, um die interreligiöse Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ abschließend sichtbar zu machen (9.).

1. ‚Ontologischer Gottesbeweis‘ und ‚ontologischer Gottesbegriff‘

Als ein wissenschaftlich akzeptierter Fachterminus ist seit Immanuel 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“¹ schließt, d.h. ohne Rückgriff auf Erfahrung und damit rein apriorisch das Dasein Gottes zu beweisen sucht. Bei diesem sogenannten ‚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

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 619, A 591 (Gesammelte Schriften III), hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S. 396.

das Wirklichsein gegenüber dem Gedachtsein durch einen Seinsüberschuss auszeichne“.² Unter einem ‚ontologischen Gottesbegriff‘ soll hier ein solcher Gottesbegriff verstanden werden, der alle für die Beweiskraft des erläuterten ‚ontologischen Gottesbeweises‘ erforderlichen Prämissen in sich enthält.

2. Vorstufen des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ im (Neu-)Platonismus

Anselm von Canterbury, der die Vollform des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ in seiner Schrift *Proslogion* entwickelt hat, kleidet diesen rein rationalen³ Gottesbegriff in die sprachliche Formel *aliquid quo maius nihil cogitari potest*, die im Folgenden der Kürze halber einfach mit Q bezeichnet werden soll.⁴ 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.⁵ Dabei 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 aus Augustinus und Boethius kannte.⁶ Die diesbezügliche boethianische Formel für den rationalen Gottesbegriff, „dass nichts Besseres als Gott gedacht werden kann“,⁷ 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

² Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Kant bis Hegel*, München 1992, S. 21.

³ Zur Klärung des epistemischen Status von Q als eines rein rationalen Gottesbegriffs vgl. Markus Enders, „Denken des Unübertrefflichen“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S. 57–60.

⁴ Anselm von Canterbury, *Prosl. 2* (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia I), ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt 1968, S. 101, 4–5: „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“

⁵ Vgl. Enders, „Denken des Unübertrefflichen“, *op. cit.*, S. 60.

⁶ Vgl. dazu Klaus Kremer, *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1969, S. 135; Jens Halfwassen, „Sein als uneingeschränkte Fülle. Zur Vorgesichte des ontologischen Gottesbeweises im antiken Platonismus“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), S. 497–516.

⁷ Vgl. Boethius, *De consolatione philosophiae* III, pr. 10 (CChrSL XCIV), hg. von Ludwig Bieler, Turnhout 1957, S. 53,22–23: „[...] nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?“

erster Hypostase, dem geist- und seinstranszendenten Einen als dem in sich relationslos Einfachen, in eine einzige Wirklichkeitsstufe zusammenfasst. Erst durch diese schon von Porphyrius vorgenommene und von Marius Viktorinus und von Augustinus verständlicherweise 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.

3. Die inhaltliche Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ (Q)

3.1. Der affirmativ-theologische Gehalt von Q

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.⁸ 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 Nichtbesitz. Diese aber sind im Einzelnen: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit,⁹ ferner Wahrhaftigkeit, Glückseligkeit,¹⁰ Allmacht, Wandlungsunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,¹¹ Lebendigkeit, ja das Leben

⁸ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 5, *op. cit.*, S. 104, 14–15

⁹ Vgl. *ibid.*, 9, S. 106, 15 – 110, 3.

¹⁰ Vgl. *ibid.*, 5, S. 104, 15–17.

¹¹ Vgl. *ibid.*, 6, S. 104, 20–25.

selbst zu sein, ferner höchste Güte,¹² Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nichtübergänglichkeit,¹³ folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;¹⁴ höchste Schönheit,¹⁵ immanente Ungeteiltheit, d.h. vollkommene Einfachheit des Wesens,¹⁶ universelle Immanenz und Transzendenz,¹⁷ vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,¹⁸ Identität von Existenz und Essenz¹⁹ 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.²⁰ Anselm leitet dabei aus seinem ontologischen, mit der Seinsvollkommenheit argumentierenden Gottesbegriff sowohl die 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.²¹

¹² Vgl. *ibid.*, 12, S. 110, 5–8. Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidenzien sind.

¹³ Vgl. *ibid.*, 13, S. 110, 12–18, insbes. 17–18; *ibid.*, 19, S. 115, 6–15.

¹⁴ Vgl. *ibid.*, 13, S. 110, 12–15. Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms *Proslogion* sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. Markus Enders, „Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 43–68.

¹⁵ Vgl. Anselm von Canterbury, *Prosl.* 17, *op. cit.*, S. 113, 6–15.

¹⁶ Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. *ibid.*, 18, S. 113, 17 – 115, 4.

¹⁷ In den Kapiteln 19 und 20 des *Proslogion* zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott gleichsam enthalten ist, d.h. von ihm erhalten wird (vgl. *ibid.*, 19, S. 115, 6–15), und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel), transzendiert (vgl. *ibid.*, 20, S. 115, 17 – 116, 3).

¹⁸ Vgl. *ibid.*, 22, S. 117, 1–2.

¹⁹ Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt Anselm aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes (vgl. *ibid.*, 22, S. 116, 15).

²⁰ Vgl. *ibid.*, 6, S. 104, 24–25.

²¹ Zur platonischen und zur altakademischen Geistmetaphysik vgl. vor allem Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam²1967; zu Plotins Begriff des absoluten Geistes vgl. auch Werner Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, insbes. S. 16–30; Jens Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchun-*

3.2. Der negativ-theologische Gehalt von Q

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.²² Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt.²³ 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.²⁴ 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 angemessenste 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 Gottesbe-

gen zu Platon und Plotin, München ²2006, S. 130–149; id., *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, S. 328–365.

²² Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion* 15, *op. cit.*, S. 112, 14–17.

²³ Vgl. Anselm von Canterbury, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* 4 (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia I), ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart/Bad Cannstatt 1968, S. 134, 8–10.

²⁴ Vgl. *ibid.*, 5, S. 135, 8 – 136, 2.

griff bringt daher der ‚ontologische Gottesbegriff‘ das prinzipielle Paradox des Gottdenkens 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.

4. Die formale Normativität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘

4.1. Q als eine Denkregel der Unübertrefflichkeit

Q besitzt den Charakter einer negativen Denkregel, genauer einer Denkregel der Un- oder Nichtübertrefflichkeit, die negativ vorschreibt, wie über Gott nicht 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 vorstellen. Wer also Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begreift, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Auch diese formale Normativität²⁵ des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘, die nur einen präskriptiven Gebrauch zulässt,²⁶ 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

²⁵ Der Normbegriff wird hier nicht in seiner rechtswissenschaftlichen, sondern in seiner philosophischen Bedeutung eines Begriffs für ein bestimmtes, objektiviertes Maß genommen; zu diesem Normbegriff vgl. ausführlich Hermann Krings, Art. „Norm I. Philosophie der Norm“, in: *Staatslexikon*, Bd. III, Freiburg i. Br. u.a. ⁷1988, S. 62.

²⁶ Zu dieser Möglichkeit eines präskriptiven Gebrauchs eines Normbegriffs vgl. *ibid.*, S. 63.

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 noologischen Charakter.

4.2. Der ‚ontologische Gottesbeweis‘ in der Philosophie der Neuzeit

Die frühneuzeitliche und neuzeitliche Geschichte des ‚ontologischen Gottesbeweises‘ (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hegel) steht zwar wie schon dessen Grundlegung bei Anselm von Canterbury sowie dessen mittelalterliche Tradition²⁷ 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 Gottesbeweisargument und der neuzeitlichen Geschichte des ‚ontologischen Gottesbeweises‘ besteht vor allem folgende fundamentale Differenz: Anselms eigener ‚ontologischer Gottesbegriff‘ (Q) wird von der neuzeitlichen Geschichte des ontologischen Gottesbeweises²⁸ genau genommen nicht adäquat rezipiert. Vielmehr gehen die neuzeitlichen Vertreter des ‚ontologischen Gottesbeweises‘ 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‘ 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 an-

²⁷ Vgl. hierzu Augustinus Daniels, *Quellenbeiträge zur Geschichte des ontologischen Gottesbeweises im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im ‚Prologion‘ des Hl. Anselm*, Münster 1909.

²⁸ Zu dieser Geschichte vgl. Markus Enders, Art. „Gottesbeweis“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. IV, Stuttgart 2006, Spp. 1024–1032; Gunnar Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik. Erster Teil* (unveröffentlichte Habilitationsschrift, Philosophische Fakultät Heidelberg), S. 10–127.

deren 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 raum-zeitliche Position eines Gegenstandes versteht.²⁹

5. Die schlechthinnige Unübertrefflichkeit Gottes als seine aktuell unendliche Vollkommenheit

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 (*apeiron*) die Unbegrenztheit der hervorbringenden und erhaltenden bzw. steuernden Wirkmacht eines selbst welttranszendenten Prinzips,³⁰ 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 Einheit³¹ sowie (bei Speusipp³² und Proklos³³, nicht jedoch bei Platon, Plotin³⁴ und Porphyrios³⁵) zugleich mathematisch-limitativ als der quantitativ unbestimmte, daher unmessbare und folglich unendliche Minimumcharakter des Einen verstanden, welches als solches zugleich das *maximum absolutum* und damit Übergensätzlich sein muss. Diesen limitativen Unendlichkeitsbegriff rezipiert später die Unendlichkeitsspekulation des Cusanus mit ihrer Minimum-Maxi-

²⁹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 626–627, *op. cit.*, S. 401.

³⁰ Vgl. Markus Enders, *Natürliche Theologie im Denken der Griechen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 32–34. DK 12 A 14. 15.

³¹ Vgl. Platon, *Parmenides*, 137d7–8.

³² Vgl. das Speusipp-Referat bei Proklos, *In Parm.* I, 24–31, in: *Porphyre et Victorinus*, 2 Bde., hg. von Pierre Hadot, Paris 1968, Bd. II, S. 66; ebenso das Speusipp-Testimonium bei Proklos, *In Parm.*, hg. von Victor Cousin, Paris 1864, S. 1118, 10–19. Dazu auch (mit ausführlichem Belegmaterial) Jens Halfwassen, „Speusipp und die Unendlichkeit des Einen“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), S. 43–73; vgl. auch Hans Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, *op. cit.*, S. 352–355.

³³ Vgl. Proklos, *In Parm.*, *op. cit.*, S. 1123, 15 – 1124, 15.

³⁴ Vgl. Plotin, *Enneade* VI, 9, 6–15.

³⁵ Vgl. das Porphyrios-Testimonium bei Proklos, *In Parm.*, *op. cit.*, 1123, 22 – 1124, 15.

num-Dialektik sowie ihrer Konzeption einer Koinzidenz aller Formen von Gegensätzlichkeit in der unendlichen All-Einheit Gottes. Diese versteht Cusanus als eine ‚negative Unendlichkeit‘³⁶ und unterscheidet sie von der ‚privativen Unendlichkeit‘³⁷ der raum-zeitlichen Welt, insofern von ihr jede Einschränkung oder Begrenzung ihrer alle Seinsmöglichkeiten bzw. Seinsvollkommenheiten überhaupt umfassenden Aktualität verneint wird.³⁸ 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 von 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.³⁹ Seinen 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.⁴⁰ Dieses thomanische Konzept der formal-wesenhaften Unendlichkeit Gottes hat Heinrich von 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.⁴¹ Auch Bona-

³⁶ Vgl. Cusanus, *De doc. ign.*, II, 1: h I, 64, 14 (n. 97): „Solum igitur absolute maximum est negative infinitum.“

³⁷ Vgl. *ibid.*, 64, 15–65, 10 (n. 97).

³⁸ Vgl. *ibid.*, 64–65; vgl. hierzu Markus Enders, „Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus“, in: Martin Thurner (Hg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2004, S. 383–441, insbes. 410–412; zur „negativen Unendlichkeit“ Gottes vgl. auch Albertus Magnus, *Comm. In Sent.* I, 15 (Opera Omnia XXV), hg. von Auguste Borgnet, Paris 1890ff., S. 36, unter Bezug auf Johannes Damascenus, *De fide orth.* I, 13 (MPG 94, S. 849–851).

³⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Comp. theol.* 18, hg. von Friedrich Abert, Würzburg 1896, S. 41.

⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* I q. 7, a. 1 und 2; *id.*, *In Sent.* d. 43 q. 1 a. 1; *id.*, *Comp. theol.* 18 und 20, *op. cit.*, S. 41–44; hierzu Leo Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York 1992, S. 432–437.

⁴¹ Vgl. Heinrich von Gent, *Summa* art. 35 q. 1–8, ed. 1520 I, fol. 221rI–232rX. Dazu auch Ludwig Hödl, „Der Begriff der göttlichen Unendlichkeit in der *Summa* des Heinrich von Gent (†1293)“, in: Ingrid Craemer-Ruegenberg / Andreas Speer (Hgg.), *Scientia und Ars im Hoch- und*

ventura bestimmt die Unendlichkeit Gottes als dessen vollständigen Besitz aller Vollkommenheiten und sieht in ihr darüber hinaus auch den seinsmäßigen Grund für die Dreifaltigkeit Gottes.⁴² Damit wurde die fundamentale Bedeutung der Unendlichkeit in der Gotteslehre des Duns Scotus vorbereitet, durch die eine präzisere Bestimmung des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ vorgenommen wurde.⁴³ Scotus weist zunächst die Widerspruchsfreiheit zwischen den Begriffen ‚seiend‘ und ‚unendlich‘ nach, um die Möglichkeit eines unendlich Seienden zu sichern.⁴⁴ Dann zeigt er in einem zweiten Schritt, dass in der Ordnung des Vorrangs nur ein solches Seiendes unübertrefflich sein kann, welches unendlich ist.⁴⁵ Denn eine Unendlichkeit in der Vollkommenheit, die zugleich besteht (*in perfectione simul essendo*⁴⁶), 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*⁴⁷) versteht und aus dessen realer Möglichkeit er auf dessen notwendigerweise reale Existenz schließen zu können glaubt. Denn das *summum cogitabile* wäre als ein bloßes *ens rationis* eine von einem anderen, dem endlichen Intellekt, abhängige Größe und somit nicht unendlich, mithin nicht es selbst.⁴⁸ Dadurch

Spätmittelalter (Miscellanea Mediaevalia 22/2), Berlin/New York 1994, S. 548–68, insbes. S. 555–558.

⁴² Vgl. Bonaventura, *In I Sent* d. 43 a. unicus q. 2 (Opera omnia I), ed. Quaracchi 1883, S. 769–770; *De myst. trin.* q. 4 a. 2 concl. (Opera omnia V), ed. Quaracchi 1891, S. 85–86.

⁴³ Ähnlich zentral für das Gottesverständnis in der christlichen Tradition war die aktuelle Unendlichkeit nur etwa bei Gregor von Nyssa (vgl. hierzu Ekkehard Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1969, und Thomas Böhm, *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg. Philosophische Implikationen zu ‚De Vita Moysis‘ von Gregor von Nyssa*, Leiden/New York/Köln 1996, insbes. S. 137–189); zur antiken und mittelalterlichen Geschichte der (aktuellen) Unendlichkeit als Gottesprädikat vgl. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, *op. cit.*; Enders, „Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes“, *op. cit.*; *id.*, „Zur Begriffsgeschichte der Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes im hochmittelalterlichen Denken“, in: Jan A. Aertsen / A. Speer (Hgg.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998, S. 335–347.

⁴⁴ Vgl. Duns Scotus, *Ord.* I nn. 74–147 (Opera Omnia II), hg. von Charles Balic, Civitas Vaticana 1950, S. 56–98.

⁴⁵ Vgl. *ibid.*, S. 206–208; *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1–2 nn. 38–40 (Opera Omnia III), hg. von Charles Balic, Civitas Vaticana 1954, S. 25–27; *Lect.* I d. 2 p. 1 q. 1–2 n. 83 (Opera Omnia XVI), hg. von Charles Balic, Civitas Vaticana 1960, S. 84; *De primo princ.* C 4 concl. 9 n. 78, hg. von Wolfgang Kluxen, Darmstadt 1974, S. 102.

⁴⁶ Vgl. Duns Scotus, *Ord.* I n. 134 (Opera Omnia II), *op. cit.*, S. 208; *Lect.* n. 85 (Opera Omnia XVI), *op. cit.*, S. 142; *De primo princ.* C 4 concl. 9 n. 78, *op. cit.*, S. 104.

⁴⁷ Duns Scotus, *Ord.* I n. 137 (Opera Omnia II), *op. cit.*, S. 208–209: „Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione.“

⁴⁸ *ibid.*, S. 209: „Non est autem hoc sic intelligendum quod idem si cogitur, per hoc quod sit maius cogitabile existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod existit.“

gelangt Scotus zu der Einsicht, dass die intensive Unendlichkeit bzw. unendliche Vollkommenheit das Wesen Gottes konstituiert und damit dessen Eigenschaften wie die der notwendigen Existenz, der Einfachheit und der Einzigkeit zwar nicht *formaliter*, aber in ihrem Vollkommenheitsgrad bestimmt. Denn die unendliche Vollkommenheit stellt kein einzelnes Gottesattribut, keinen Formalinhalt in Gott dar, sondern sie ist selbst nichts anderes als der höchste Vollkommenheitsgrad aller Wesensattribute Gottes.⁴⁹ 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 (Fichte), die absolute Subjektivität und Geistwirklichkeit (Hegel) sowie die absolute Indifferenz – von Subjektivität und Objektivität – und die absolute Freiheit (Schelling) zu den maßgeblichen Wesensbestimmungen des Göttlichen avancieren. 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, Qualitäten zugesprochen werden müssen, und zwar in ihrem jeweils unübertrefflich größten Vollkommenheitsgrad.

6. Der systematische Ertrag des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘: Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit

Zusammenfassend betrachtet, sollte deutlich geworden sein, dass es meines Erachtens die Verbindung zweier Vorzüge ist, die den mit Duns Scotus als aktuell unendliche Seinsvollkommenheit präzisierten ‚ontologischen Gottesbegriff‘ Anselms von 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,

⁴⁹ Duns Scotus, *Ord. I*, d. 8 p. 1 q. 4 n. 192 (Opera Omnia IV), hg. von Charles Balic, Civitas Vaticana 1956, S. 261.

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 man 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. ihn 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 Größte und Beste 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 begibt. 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.⁵⁰ Gemäß dieser formalen Normati-

⁵⁰ Deshalb ist Gott auch für jene postmodernen Denker, die das klassische Verständnis von (unendlicher) Seinsvollkommenheit ablehnen, das für sie Höchste und Größte, etwa für Emmanu-

vität des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ ist daher der folgende Umkehrschluss gültig: Wer sich Gott 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.

7. Eine Anmerkung zum negativ-theologischen Charakter der unübertrefflichen Vollkommenheit Gottes in der Religionsphilosophie des Maimonides

Das spezifisch jüdische Verständnis der unübertrefflichen Vollkommenheit Gottes kann im Rahmen dieses Vortrags auch nicht annähernd behandelt werden. Wir müssen uns hier auf eine kurze Anmerkung zu diesem Thema im Hauptwerk des bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen Maimonides beschränken, dessen exemplarischer Charakter für einen Grundzug des jüdischen Denkens im Ganzen daher vorausgesetzt wird.

Im 26. Kapitel des ersten Buches seines *Führers der Unschlüssigen* führt Maimonides aus, dass die Menschen Gott jede Art von Vollkommenheit zuschreiben, und zwar sowohl solche Vollkommenheiten, die sie sich vorstellen können, als auch solche, welche das menschliche Vorstellungsvermögen überschreiten.⁵¹ Als einem vollkommenen Seienden⁵² müsse Gott auch alles Leiden

el Levinas das Gute schlechthin oder für Jacques Derrida das bzw. der ganz Andere oder für Jean-Luc Marion die sich gebende Liebe.

⁵¹ Vgl. Mose Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiss, Leipzig 1923, S. 74–75: „Ebenso wird Gott alles zugeschrieben, was bei uns, den Menschen, als Vollkommenheit gilt, um auszudrücken, daß er jede Art der Vollkommenheit besitzt und daß keine Mangelhaftigkeit und keine Beraubung bei ihm vorhanden ist. Daher wird alles, was die Menge als Mangelhaftigkeit oder Defekt denkt, von Gott nicht ausgesagt. So wird von ihm weder Essen, noch Trinken, noch Schlaf, noch Krankheit, noch Unrecht oder, was dem ähnlich ist, ausgesagt. Alles aber, was die Menschen als Vollkommenheiten ansehen, wird von Gott ausgesagt, obgleich dies nur Vollkommenheiten in Beziehung auf uns sind, in Beziehung auf Gott aber alles, was wir für eine Vollkommenheit halten, die höchste Mangelhaftigkeit wäre. Nach ihrer Meinung aber wäre es eine Mangelhaftigkeit in Beziehung auf Gott, wenn sie sich vorstellen sollten, daß diese menschlichen Vollkommenheiten bei ihm nicht vorhanden sind.“

abgesprochen werden, „jede Privation, jedes Nichtvorhandensein einer Formbestimmtheit [...], wie auch daß irgendeine Vollkommenheit bei ihm nicht einmal nicht vorhanden und ein andermal vorhanden sein kann“.⁵³ Gott könne nämlich nicht nur dem Vermögen nach, sondern müsse stets auch aktuell vollkommen sein, sonst wäre er nicht wahrhaft vollkommen.⁵⁴ Demnach setzt Maimonides einen Begriff von unübertrefflicher Vollkommenheit zumindest implizit voraus, den er für Gottes Sein in Anspruch nimmt. Dem noologischen Charakter des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ Anselms näher kommt Maimonides im 53. Kapitel des ersten Buches seines Hauptwerkes, wenn er auf vier Wesenseigenschaften Gottes nach Auffassung einer nicht genauer gekennzeichneten Personengruppe zu sprechen kommt, die sich „aus dem Denken ergeben“, und zwar auf das Leben, die Allmacht, die Allwissenheit und den Willen Gottes. Diese Personen nähmen an, dass es undenkbar sei, „daß auch nur das Geringste von diesen verschiedenen Dingen [sc. den genannten vier Wesenseigenschaften Gottes] und Vollkommenheiten in Gott nicht vorhanden sei, ebenso wie es unmöglich ist, daß diese zu seinen Wirkungen gehören“.⁵⁵ Auch wenn Maimonides diese Denkmöglichkeit des Nichtvorhandenseins aller Vollkommenheiten in Gott *expressis verbis* nicht als seine eigene Meinung, sondern als die einer anderen Personengruppe vorträgt,⁵⁶ so erwähnt er diese Überzeugung doch im Gestus

⁵² Vgl. *ibid.*, S. 110: „Es gibt ein vollkommenes Seiendes, das kein Körper und keine Kraft in einem Körper ist; dieses ist Gott, der von keiner Art Mangel behaftet ist und somit nicht einer Einwirkung unterworfen sein kann.“

⁵³ *Ibid.*, S. 185–186.

⁵⁴ Vgl. *ibid.*, S. 186: „Denn gesetzt, dies [sc. dass irgendeine Vollkommenheit bei Gott einmal nicht vorhanden sein kann] wäre möglich, dann wäre Gott dem Vermögen nach vollkommen. Mit dem Vermögen muß aber notwendig eine Beraubung verbunden sein. Was aber aus einem Möglichen zu einem Wirklichen wird, kann dies nur durch ein anderes wirklich Seiendes werden, das es zu einem Wirklichen macht, und daraus folgt, daß in Gott alle seine Vollkommenheiten in Wirklichkeit vorhanden sein müssen und er in keiner Hinsicht etwas nur dem Vermögen nach besitzen kann.“

⁵⁵ *Ibid.*, S. 174–175.

⁵⁶ Nach einem freundlichen Hinweis von Herrn Kollegen Yossef Schwartz vom Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas der Tel Aviv Universität könnte die Diskussion der Wesensattribute Gottes im zweiten Abschnitt von Saadja Gaons Werk *Emunot we Dëot* eine Quelle für diese Annahme sein, wobei ich allerdings eine genaue inhaltliche Entsprechung leider nicht feststellen konnte; immerhin spricht Saadja im 47. Kapitel des zweiten Abschnitts dieser Schrift von der „Erhabenheit, Größe und Unübertrefflichkeit“ Gottes (Saadja Fajjumi, *Emunot we-Dëot oder Glaubenslehre und Philosophie*, aus dem Hebräischen mit theilweiser Benutzung des Arabischen übersetzt von Julius Fürst [Die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters oder Übersetzungen der seit dem zehnten Jahrhundert verfaßten jüdischen Religionsphilosophen. Mitgetheilt von Julius Fürst, Erster Band], Hildesheim/New York 1970, S. 191). Damit dürfte Saadja höchst wahrscheinlich ein Gottesprädikat der Mutakallimūn, d.h. der islamischen Theologen der Muʿatazilāh, wiederholen, auf die sich auch Maimonides in diesem Zusammenhang beziehen dürfte. Dem freundlichen Hinweis von Herrn Kollegen Yossef Schwartz, dass auch

der Zustimmung und Befürwortung. Denknötmöglich ist nach Auffassung dieser Personen auch die Annahme, dass die Vollkommenheiten Gottes zu seinen Wirkeigenschaften gehören, mit anderen Worten: Es sei denknötmendig, dass sie Wesenseigenschaften Gottes darstellen. Insbesondere darin unterscheiden sich nach Maimonides die Vollkommenheiten Gottes von den menschlich vorstellbaren Vollkommenheiten, die als Fähigkeiten, d.h. als Vermögen zu bestimmten Tätigkeiten,⁵⁷ bei den menschlichen Trägern, die sie besitzen, nicht immer vorhanden sind und damit auch nicht zu ihrem Wesen gehören können.⁵⁸ Denn nach Maimonides sind die Eigenschaften, die den Menschen als Vollkommenheiten gelten, in Bezug auf Gott durchgehend Unvollkommenheiten,⁵⁹ da er nur eine Namens-, nicht aber eine Sachgleichheit zwischen menschlichen und göttlichen Eigenschaften annimmt.⁶⁰ Gott ist also nach Maimonides auch und gerade in der schlechthinnigen Vollkommenheit seines Seins wesenhaft verschieden von und daher unvergleichbar mit allem anderen. Maimonides kann daher sachlich durchaus als ein Vertreter des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ eines schlechthin unübertrefflich vollkommenen Seins betrachtet werden, auch wenn er diesen wörtlich nicht zum Ausdruck bringt. Während der negativ-theologische Gehalt des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ von ihm besonders eindringlich und radikal vertreten wird, hält er den affirmativ-theologischen Gehalt dieses Gottesbegriffs für menschlich unvorstellbar, nimmt also an, dass Gott zwar alle Vollkommenheiten zukommen müssen, dass aber die göttlichen

die Diskussion der Attribute Gottes in Abraham Ibn Daüds um 1160 in Toledo verfasstem philosophischem Hauptwerk *Der erhabene Glaube* eine Quelle für Maimonides gewesen sein könnte, konnte ich mangels einer für mich zur Zeit verfügbaren Textausgabe dieser Schrift leider nicht nachgehen.

⁵⁷ Vgl. *ibid.*, S. 205: „Alle Arten der Vollkommenheiten sind nämlich Fähigkeiten.“

⁵⁸ Vgl. *ibid.*, S. 205–206: „Und von diesem Gesichtspunkte aus ist es erforderlich, seiner Erkenntnis näher zu kommen und ihn durch Untersuchung und Forschung zu erkennen, so daß die Undenkbarkeit alles dessen erkannt werde, was ihm fälschlicherweise zugesprochen wird, nicht aber positiv zu behaupten, daß Gott etwas in dem Sinne zukomme, daß es zu seinem Wesen hinzutritt, oder daß dies in Gott als Vollkommenheit vorhanden ist, weil du bemerkst, daß es in Beziehung auf uns eine Vollkommenheit ist. Alle Arten der Vollkommenheiten sind nämlich Fähigkeiten. Aber nicht alle Fähigkeiten sind bei denen, die sie besitzen können, immer vorhanden. Wenn du also von Gott etwas bejahend aussagst, entfernst du dich von ihm in zweifacher Hinsicht, erstens, weil alles, was du ihm beilegst, in uns eine Vollkommenheit ist [sc. und somit nicht in Gott eine Vollkommenheit sein muss], und zweitens, weil er nicht der Besitzer eines anderen Dinges ist, weil vielmehr, wie wir gezeigt haben, seine Vollkommenheiten sein Wesen sind.“

⁵⁹ Vgl. *ibid.*, S. 213: „Dies bedeutet aber, daß die Eigenschaften, die uns als Vollkommenheiten gelten, in Beziehung auf Gott nichts dieser Art sind, sondern durchgehends Unvollkommenheiten.“

⁶⁰ Vgl. *ibid.*, S. 191: „Dies ist also ein entscheidender Beweis, daß die Gott zugesprochenen Eigenschaften keine wie immer geartete Übereinstimmung der Bedeutung mit den uns bekannten haben können, höchstens eine Namensgemeinschaft, sonst aber keine.“

Seinsvollkommenheiten für die Menschen überhaupt nicht – auch nicht mehr analog – vorstellbar seien. Diese Überzeugung des Maimonides aber liegt in der Radikalität seiner negativ-theologischen Vorentscheidung begründet, dass es zwischen Gott und seinen Geschöpfen keine substantielle oder wesenhafte Ähnlichkeit gebe, dass also Gott der ganz Andere sei.⁶¹

8. Eine Anmerkung zum Gedanken der Unübertrefflichkeit Gottes in der islamischen Religion

Mehr als eine Anmerkung können und sollen auch die folgenden Überlegungen zum Gedanken der Unübertrefflichkeit Gottes in der islamischen Religion nicht sein. Denn dieses Thema, dessen einigermaßen angemessene Durchführung nicht einmal im Rahmen einer Monographie geleistet werden könnte, kann hier nur in exemplarischer Verkürzung und damit gleichsam *en miniature* behandelt werden. Entsprechend soll dies an einem einzigen Text vorgeführt werden, und zwar an einer in der westlichen Gelehrsamkeit relativ unbekanntem Schrift Ahmad al-Ghazzalis, des jüngeren Bruders des großen islamischen Gelehrten Muhammad al-Ghazzali (gest. 1111 n. Chr.), die der kürzlich verstorbene Jesuit Richard Gramlich, nach Annemarie Schimmel der wohl bedeutendste Kenner der islamischen Mystik im deutschen Sprachraum, unter dem Titel *Der reine Gottesglaube. Das Wort des Einheitsbekenntnisses* eingeleitet, übersetzt, kommentiert und herausgegeben hat.

Ahmad al-Ghazzali hieß mit vollem Namen Abu l-Futuh Mağd ad-din Ahmad b. Muhammad at-Tusi al-Ghazzali (gest. 1126 n. Chr.). Er war kein so großer Lehrer und Autor wie sein berühmter Bruder, aber ebenso ein Sufi, dessen Stärke die Predigt war⁶² und über dessen Aufsehen erregendes Ekstaseverhalten viele Geschichten erzählt wurden. Ahmad al-Ghazzali hat neben seiner bekannter gewordenen, in persischer Sprache verfassten Schrift *Sawānih*, die ins Deutsche unter anderem von Helmut Ritter und Richard Gramlich unter dem Titel *Aphorismen über die Liebe sowie Gedanken über die Liebe* übersetzt und (von Gramlich) auch kommentiert worden ist, ein kleines arabisches Werk mit dem Titel *At-tağrīd fī kalimat at-tawhīd*, d.h. „Reinigung der Gottesvorstellung von

⁶¹ Zur negativen Theologie des Maimonides vgl. Yossef Schwartz, „Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik: Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des *Opus tripartitum*“, in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hgg.), *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea Mediaevalia 32), Berlin/New York 2005, S. 259–279.

⁶² Vgl. Richard Gramlich, „Einleitung“, in: Ahmad al-Ghazzali, *At-tağrīd fī kalimat at-tawhīd. Der reine Gottesglaube. Das Wort des Einheitsbekenntnisses*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1983, S. 3.

allen fremden Elementen. Das Wort des Einheitsbekenntnisses⁶³ verfasst, das keinen theologischen Traktat über den einen Gott, sondern eine Anleitung darstellt, „durch den rechten Gebrauch der Glaubensformel *Es gibt keinen Gott außer Gott* zu einem geläuterten, lebendigen und gelebten Glauben an den Einen zu finden. Das Wort *Es gibt keinen Gott außer Gott* hat einen Rechtsanspruch (3), dem man zu entsprechen hat und dem man nicht nachkommt, wenn man es nur mit der Zunge (3, 1; 3, 3) und mit gleichgültigem Herzen (16) ausspricht, wenn man sich an anderes als Gott hält (2, 2–3) und anderes als ihn – sein Geld, seine Lust – sucht, anstrebt, anbetet (2, 1; 25)“.⁶⁴ Worin liegt dieser „Rechtsanspruch“, von dem Richard Gramlich mit den zitierten Worten in seiner Einleitung zu seiner Übersetzung dieser Schrift spricht, letztlich begründet? Mit anderen Worten: Warum kann nach Auffassung Ahmad al-Ghazzalis, der damit nur eine für die Sufik im Ganzen charakteristische und darüber hinaus zumindest in monotheistischer Mystik allgemein verbreitete Überzeugung artikuliert, warum also kann Gott für sich zu Recht den Anspruch erheben, ausschließlich um seiner selbst willen vom Menschen erstrebt bzw. gewollt und geliebt zu werden?

Ahmad al-Ghazzali fragt im ersten Abschnitt dieser Schrift nach dem Inhalt bzw. dem Kern des *tawhīd*,⁶⁵ des Bekenntnisses zur Einzigkeit Gottes,⁶⁶ welches der erste und grundlegende Bestandteil der islamischen Bekenntnisformel, der *šahādāh*, ist und deren Aussprechen in Anwesenheit von 10 männlichen Muslimen den Akt des Übertritts zum islamischen Glauben besiegelt. Das Einheits- bzw. genauer Einzigkeitsbekenntnis stellt daher das Kernelement des islami-

⁶³ Vgl. hierzu Sure 112, die auch als „Surat at-tawhīd“ bezeichnet wird:

Spruch: Gott ist Einer, Ein ewig reiner, Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner, Und nicht ihm gleich ist einer. (*Der Koran*, in der Übersetzung von Friedrich Rückert, hg. von Hartmut Bobzin, mit erklärenden Anmerkungen von Wolf Dietrich Fischer, Würzburg 2000, S. 480). An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei meinem ehemaligen Mitarbeiter, Herrn Mag. Art. der Philosophie Ahmad Milad Karimi für seine zahlreichen wertvollen Ergänzungs- und Korrekturvorschläge bedanken, die ich von ihm für diesen islambezogenen Teil meines Beitrages erhalten und berücksichtigt habe.

⁶⁴ Gramlich, *Der reine Gottesglaube*, op. cit., S. 7–8; wie Sure 37, 35 vermuten lässt, war die Glaubensformel „*lā ilāha illā llāhu*“ schon zu Muhammads Lebzeiten gebräuchlich.

⁶⁵ *Tawhīd* ist abgeleitet aus dem Verb: „*waḥḥada*“, „vereinigen“, obgleich der Begriff *tawhīd* im Koran *expressis verbis* nicht vorkommt, vgl. hierzu Rudolf Macuch, „Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel *lā ilāha illā llāhu*“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 128 (1978), S. 20–38; Daniel Gimaret, Art. „*Tawhīd*“, in: *Encyclopaedia of Islam*² X (2000), S. 389.

⁶⁶ Vgl. Gramlich, *Der reine Gottesglaube*, op. cit., S. 12–13: „Das Wort ist eine Nußschale, der Inhalt ein Kern. Das Wort ist eine Muschelschale, der Inhalt eine Perle. Was kann einer mit der Nußschale anfangen, wenn kein Kern darin ist? Der Inhalt dieses Wortes ist wie der Geist gegenüber dem Leib. Wie man vom Leib keinen Nutzen hat ohne den Geist, so hat man von diesem Wort keinen Nutzen ohne seinen Inhalt.“

schen „Credos“ (*īmān*) dar. Ahmad al-Ghazzali unterscheidet zwischen zwei Gruppen von Personen, die dieses Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes aussprechen: Zwischen den „Leuten der Gerechtigkeit“, die den *tawhīd* äußerlich korrekt aussprechen, d.h. die äußere Form dieses Bekenntnisses wahren, sich aber nicht seinen Kern bzw. seinen Inhalt zu eigen machen; diese Personen bezeichnet er daher als Lügner und Heuchler, ja sogar als Ungläubige;⁶⁷ von ihnen unterscheidet er die „Leute der Huld“, die das Einheitsbekenntnis sich auch in seinem Inhalt zu eigen machen und dadurch sowohl das wahre Gute im Diesseits als auch im Jenseits für sich gewinnen. Worin aber besteht der Sinngehalt des Einzigkeitsbekenntnisses *Es gibt keinen Gott außer Gott*, welches als Zeuge für oder gegen den Gläubigen beim Jüngsten Gericht auftreten wird?⁶⁸ Um diese entscheidende Frage korrekt beantworten zu können, müssen wir der Analyse des Sinngehalts des Einzigkeitsbekenntnisses folgen, die Ahmad al-Ghazzali selbst vornimmt: Dafür unterscheidet er im *tawhīd*, der rein sprachlich gesehen aus genau vier Worten besteht, nämlich aus *lā ilāha illa llāh* (wörtlich: „Nicht gibt es einen Gott außer Gott“) zwei Sinneinheiten: Die erste dieser beiden Sinneinheiten, die aus den beiden ersten Wörtern, also aus *lā ilāha*, besteht, wird mit der Negationspartikel *lā* eingeleitet und daher von al-Ghazzali als eine reine Verneinung aufgefasst, weil, wie al-Ghazzali ausdrücklich sagt, der von ihr bezeichnete Sinngehalt („es gibt nicht einen Gott“) keinen Sachverhalt bezeichnet, dessen Bestehen oder Vorhandensein auch nur denkbar wäre.⁶⁹ Demnach ist es für al-Ghazzali nicht einmal denkmöglich, dass es irgendeinen Gott außer dem wahren, dem einzigen Gott gibt. Wer diese Position des Gegeben-

⁶⁷ Vgl. *ibid.*, S. 13: „Die Leute der Gerechtigkeit [...] ergreifen dieses Wort in seiner Form, nicht aber in seinem Inhalt. Sie schmücken ihr Äußeres mit dem Sprechen und ihr Inneres mit dem Unglauben, und ihre Herzen sind schwarz und finster. Sie schützen mit diesem Wort ihren guten Ruf und erreichen damit ihre Ziele, doch morgen trifft sie ein Wind aus der Richtung der Allmacht, der jenes Licht auslöscht, so daß sie in der Finsternis ihres Unglaubens bleiben. *Gott nahm ihr Licht weg und ließ sie in Finsternissen zurück, so daß sie nichts sahen.* Das Zeugnis der Anfanglosigkeit erscheint ihnen, gegen sie zeugend, daß sie lügen: *Und Gott bezeugt, daß die Heuchler lügen.*“

⁶⁸ Vgl. *ibid.*, S. 14: „Hüte dich, mit der Zunge gläubig zu sein, nicht aber mit dem Herzen, so daß dieses Wort auf den Gefilden der Auferstehung gegen dich den Ruf erhebt: ‚Mein Gott, ich war soundso viele Jahre sein Gefährte, doch er hat mein Recht nicht anerkannt und meine heilige Würde nicht geachtet!‘ Denn dieses Wort wird Zeugnis für oder gegen dich ablegen. Gehörst du zu den Leuten der Huld, so zeugt es für dich, gehörst du zu den Leuten der Gerechtigkeit, so zeugt es gegen dich. Den Leuten der Huld bezeugt es ihre Ehrerbietung, um sie schließlich ins Paradies eingehen zu lassen, den Leuten der Gerechtigkeit bezeugt es ihre Sündhaftigkeit, um sie schließlich ins Höllenfeuer zu bringen.“

⁶⁹ Vgl. *ibid.*, S. 17: „*Lā ilāha* (Es gibt keinen Gott) ist eine reine Verneinung; denn die Sache wird nicht so verneint, daß von ihr ein Bestehen oder Vorhandensein denkbar wäre, und die Partikel *lā* dient nicht dazu, eine Sache so zu verneinen, daß von ihr ein wirkliches Bestehen und Vorhandensein denkbar wäre.“

seins eines solchen Gottes außer dem wahren, dem einzigen Gott dennoch annimmt, den nennt al-Ghazzali einen „Polytheisten“⁷⁰. Die Denkmöglichkeit eines anderen Gottes außer bzw. neben dem wahren Gott begründet al-Ghazzali *expressis verbis* mit der heiligen Erhabenheit des urewigen, mithin anfang- und endelosen Gottes über alles andere, so dass es für ihn keinen „Partner oder Gleichartigen oder Widerpart oder Ebenbürtigen“ geben könne.⁷¹ Diese schlechthinnige Erhabenheit Gottes bringt al-Ghazzali auch mit den Termini der „Alleinheit“ bzw. „Zweitlosigkeit“ Gottes zum Ausdruck, wenn er etwa im 29. Abschnitt dieser Schrift ausführt, dass der Nutzen des *tawhīd* die Erkenntnis der Alleinheit Gottes und dass seine Frucht das Bekenntnis seiner Zweitlosigkeit sei.⁷² Die Denkmöglichkeit der Existenz eines anderen Gottes liegt demnach, auch wenn al-Ghazzali diese Schlussfolgerung nicht mehr explizit macht, in der Denkmöglichkeit einer Zweiheit des wahren Gottes und damit in dessen schlechthinniger Nichtzweiheit oder Einzigkeit begründet. Diese aber kann und muss als eine sachliche Entsprechung zum negativ-theologischen Gehalt des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ im abendländischen Denken verstanden werden, da sie nichts anderes bedeutet, als dass es in keiner möglichen Hinsicht und damit auch nicht für unser Denken etwas zu Gott Gleichwertiges und Gleichartiges geben könne. Folglich müssen wir uns den wahren Gott stets als etwas schlechthin Nichtübertreffliches denken. Dieses unübertreffliche Sein Gottes aber kann als solches nur einmal verwirklicht sein, wie bereits im Kontext des abendländischen Denkens gezeigt wurde. Daher impliziert die Denknötwendigkeit der Einzigkeit (des wahren) Gottes sachlich seine Nicht- oder Unübertrefflichkeit.

Doch kehren wir zu al-Ghazzalis ausdrücklicher Deutung der ersten Sinneinheit des ersten Satzes der *šahadāh* zurück. Er bezeichnet die Aussage *Es gibt keinen Gott* auch als ein Gift, zu dem die zweite Sinneinheit des *tawhīd*, d.h. die Formel *außer Gott* das, so wörtlich, „Gegengift“ darstelle, welches den, der von ihm trinke, vor dem Tod seiner Seele bewahre.⁷³ Während Iblīs⁷⁴ als das erste

⁷⁰ Vgl. *ibid.*, S. 17: „Wer diese Vorstellung hegt, ist ein Polytheist.“

⁷¹ Vgl. *ibid.*, S. 17: „Gott ist in der Urewigkeit seiner Urewigkeiten und in der Endewigkeit seiner Endewigkeiten heilig erhaben darüber, daß es für ihn einen Partner oder Gleichartigen oder Widerpart oder Ebenbürtigen gäbe.“

⁷² Vgl. *ibid.*, S. 30: „Der Ertrag dieses Wortes ist die Erkenntnis der Alleinheit, seine Frucht das Bekenntnis der Zweitlosigkeit.“

⁷³ Vgl. *ibid.*, S. 15: „*Es gibt keinen Gott* ist ein Gift, *außer Gott* ist ein Gegengift. Wie einer, der das Gift pur trinkt, ohne ein Gegengift dazu zu trinken, umkommt, so kommt um, wer das Gift *Es gibt keinen Gott* trinkt, ohne das Gegengift *außer Gott* zu trinken. (Wer aber das Gegengift gegen das Gift trinkt, gewinnt die Herrschaft). Welch’ ein Unterschied zwischen dem, der umkommt, und dem, der die Herrschaft gewinnt!“

unter den Wesen, denen auf Grund ihres Unglaubens die göttliche Gerechtigkeit widerfahren sei, das Gift des *Es gibt keinen Gott* ohne Einnahme des Gegengiftes getrunken habe und so zum exemplarischen Leugner der Einzigkeit Gottes geworden sei, sei Adam zum ersten wahren Monotheisten (*muwahhīd*) und damit zum ersten Wesen der Huld, d.h. derer, denen die Barmherzigkeit Gottes zuteil wird, durch die Einnahme des Gegengiftes *außer Gott* geworden.⁷⁵ Den *tawhīd*, d.h. den ganzen ersten Satz der *šhahadāh*, bezeichnet al-Ghazzali auch als eine Burg (des Glaubens), die sich aus ihren beiden Sinneinheiten konstituiert und damit aus den vier Wörtern mit insgesamt zwölf Buchstaben *lā ilāha illa llāh* („Nicht gibt es einen Gott außer Gott“) zusammensetzt. Diese Burg des *tawhīd* hat aber nicht nur äußerlich, sondern „auch dem geistigen Inhalt nach vier Stützmauern, nämlich das Ritualgebet, das Almosengeben, das Fasten und die Wallfahrt. Das Wort ist das Fünfte. Der Islam ist auf fünf Dingen aufgebaut“.⁷⁶ Nach einem der im Islam meistzitierten Prophetenworte ist der Islam auf diesen fünf Säulen aufgebaut, von denen die erste die *šhahadāh* ist, die ihrerseits auf dem Fundament des *tawhīd*, des monotheistischen Einzigkeitsbekenntnisses, steht. Dieses ist daher die Burg und damit der innere Kern bzw. der zentrale Gehalt des islamischen Glaubens. Diese Burg befindet sich, wie Ahmad al-Ghazzali im siebten Abschnitt dieser Schrift über das Wort des Einheitsbekenntnisses ausführt, im Herrschaftsbereich des menschlichen Herzens, dessen Befehlsgewalt alle Sinneswahrnehmungsorgane und Glieder des Menschen unterstellt sind.⁷⁷ Es befindet sich also im zentralen Steuerungs- und Len-

⁷⁴ Vgl. Koran, Sure 38, 71–85; der Name „iblis“ ist abgeleitet von „balasa“ bzw. „talbīs“, was Verwirrung oder auch Verlegenheit bedeutet und 9-mal im Koran Erwähnung findet; der zweite, häufigere (52-mal) koranische Name für den Teufel ist „šaytān“; dieser Name ist von dem arabischen Wort „šatn“, „Widerspruch“, abgeleitet. „Iblīs“ bezeichnet den Teufel im Hinblick auf seine Verwirrung stiftende Wirkweise – analog zu διάβολος in der Bibel –, während „šaytān“ – wie der griechische Ausdruck ὁ σατανᾶς – den Teufel unter dem Aspekt seiner verneinenden Wirkweise bezeichnet.

⁷⁵ Vgl. Gramlich, *Der reine Gottesglaube, op. cit.*, S. 15: „Der erste, der unter den Wesen der Gerechtigkeit in den Unglauben von *Es gibt keinen Gott* gestürzt ist, ist der aus der Herrschaft Verstoßene, der verfluchte Iblīs. Der erste, der unter den Wesen der Huld in den Glauben von *außer Gott* eingetreten ist, ist der Erwählte des Hofes Adam. So wurde der verfluchte Iblīs zum Obersten im Verzeichnis derer, denen die Gerechtigkeit zuteil wird, und Adam zum Obersten im Verzeichnis derer, die die Huld erfahren. Darum sieh zu, ob du in den Unglauben von *Es gibt keinen Gott* gestürzt bist und dich Iblīs angeschlossen hast, oder ob du weitergegangen bist zum Glauben von *außer Gott* und dich Adam angeschlossen hast!“

⁷⁶ Vgl. *ibid.*, S. 16.

⁷⁷ Vgl. *ibid.*, S. 16: „Wisse: Diese Burg ist fest gebaut in der Stadt deines Menschseins im Herrschaftsbereich des Herzens. Alle in dieser Stadt, Gehör und Sehkraft und Hand und Fuß, sind seine Untertanen und Diener. Sie sind ihm unterworfen mit Gewalt und Zwang, in seinen Dienst gestellt unter Gebot und Verbot, geschaffen, ihm zu willfahren, und gebildet, ihm nicht zuwiderzuhandeln. Befiehlt es dem Auge zu schauen, so schaut es, befiehlt es dem Ohr zu hören, so hört

kungsorgan aller selbstgesteuerten Tätigkeiten und Bewegungen eines Menschen. Doch kehren wir zu al-Ghazzalis Analyse der beiden sprachlichen und Sinn-Einheiten des *tawhīd* zurück: Denn es drängt sich die Frage auf, warum die erste Sinneinheit des polytheistischen Unglaubens (*Nicht gibt es einen Gott*) ein integraler Bestandteil des monotheistischen Einzigkeitsbekenntnisses ist. Welche göttliche Absicht steht hinter diesem „Gift“ als dem ersten Element der islamischen Bekenntnisformel? Darauf antwortet al-Ghazzali mit unmissverständlicher Klarheit:

Solange du noch vom Schauen auf das Nichtgöttliche besudelt bist, bedarfst du unbedingt der Verneinung *Es gibt keinen Gott*. Solange du dich noch auf den Besitz des Vorrangs des Wissens und des Ansehens stützt, bedarfst du unbedingt der Verneinung *Es gibt keinen Gott*. Solange du im Sein noch anderes siehst als Gott, bedarfst du unbedingt der Verneinung *Es gibt keinen Gott*. Wenn du aber in der Schau des Herrn aller Dinge abwesend bist von allen Dingen, bist du der Verneinung *keinen* ledig und bei der Bejahung *außer* angelangt.⁷⁸

Der Reinigung und Entäußerung des menschlichen Herzens von allem, was nicht Gott selbst ist,⁷⁹ insbesondere in der Absicht und Zielsetzung des menschlichen Willens sowie in dessen Verständnis des Seins dient demnach die reine Verneinung des *Es gibt keinen Gott*. Die Alleinwirklichkeit Gottes im Sein und damit die Transparenz und der Bekenntnischarakter alles raum-zeitlich Erscheinenden für seinen Schöpfer wird nur demjenigen offenbar, der sein Herz von allem Nichtgöttlichen abgewandt und auf Gott allein ausgerichtet hat.⁸⁰ Erst dann wird der Mensch zum wahren Einzigkeitsbekenner, zum wahren Monotheisten (*muwahhid*), der sieht, dass jedes Seiende zeichenhaft Gottes Einzigkeit bekennt.⁸¹

es, befiehlt es der Hand zuzugreifen, so greift sie zu, befiehlt es dem Fuß zu gehen, so geht er. Und wenn es ihnen das Gegenteil davon befiehlt, so tun sie es. Sie gehorchen seinem Befehl und halten sich fern von den Orten seiner Zurechtweisung.“

⁷⁸ *Ibid.*, S. 17–18.

⁷⁹ Vgl. *ibid.*, S. 18: „Wenn du von dem Gedanken an die, die nicht waren, frei geworden und mit dem Gedanken an den, der immer war, beschäftigt bist, sagst du: Gott! Dann bist du des Nichtgöttlichen ledig.“ Vgl. auch S. 17: „Indessen dient das Wort *Es gibt keinen Gott außer Gott* als Besen, der den Staub des Nichtgöttlichen von der Oberfläche des Geheimnisses wegfegt, damit es dazu taugt, ein Thron zu sein für Gottes Selbstenthüllung auf ihm und ein Ort für Gottes Blick auf es. ‚David, reinige mir ein Haus, worin ich wohnen kann! Weder meine Erde kann mich fassen noch mein Himmel, aber das Herz meines gläubigen Dieners kann mich fassen.‘“

⁸⁰ Vgl. *ibid.*, S. 18: „Öffne das Auge deines inneren Gesichtssinnes! Denn es gibt im Sein nichts als ihn. Er sagt: *Es gibt keinen Gott außer Gott. Und es gibt nichts, was ihn nicht lobpreise. Gott wird gepriesen von allem, was im Himmel und auf Erden ist*. Es beweist durch sein Dasein seinen Hervorbringer und durch sein Geschaffensein seinen Erschaffer.“

⁸¹ Vgl. *ibid.*, S. 18: „In jedem Ding ist ihm ein Zeichen eigen, das zeigt, daß er einer ist.“ Zur Herkunft dieses Zitats vgl. *ibid.*, Anm. 4.

Die zweite sprachliche und Sinn-Einheit des *tawhīd* besteht in diametralem Gegensatz zum Negationscharakter der ersten Sinneinheit in einer reinen Bejahung, in dem reinen Einzigkeitsbekenntnis ohne jede Verneinung. Diese pure Affirmation sieht al-Ghazzali in dem arabischen Wort für Gott, nämlich *Allāh*, ausgesprochen.⁸² Dieses zentrale Wort des affirmativen Teils des Einzigkeitsbekenntnisses wird von al-Ghazzali einer genauen Analyse unterzogen: Zunächst stellt er fest, dass es aus vier bzw. genauer aus drei Buchstaben besteht, dem A, dem L und dem H. Das *alif* deutet er sowohl als einen Hinweis darauf, dass „Gott in seinem Wesen Bestand hat und abgesondert ist von seinen Werken. Denn das A ist mit nichts anderem verknüpft, und Gott ist mit nichts anderem verknüpft“.⁸³ Zudem sieht er in dem *alif* einen Hinweis auf die freundliche Zuneigung Gottes zu allen Geschöpfen, „indem er Gnadengaben und Unterhalt in reichem Maß schenkt“.⁸⁴ Das L im Gottesnamen ist für al-Ghazzali sowohl ein Hinweis auf das herrscherliche Königtum Gottes über alle Geschöpfe als auch auf den Tadel Gottes für diejenigen Geschöpfe, die sich von ihm abwenden.⁸⁵ Schließlich deutet er das H sowohl als einen Hinweis auf die rechtleitende Wirkweise Gottes als auch „auf die Verwirrtheit der Freunde Gottes in der Liebe und Leidenschaft“, d.h. auf den ekstatischen Zustand derer, die sich Gott restlos überlassen und ergeben haben.⁸⁶ Beständigkeit des eigenen, abgesonderten Wesens, herrscherliches Königtum über alle seine Geschöpfe, der rechtleitende Umgang Gottes mit seinen Geschöpfen, infolge dessen der Tadel Gottes für diejenigen vernunftbegabten Geschöpfe, die sich von ihm abwenden, und schließlich Gottes vollständige Selbstmitteilung an diejenigen, die sich ihm restlos übergeben, diese Wahrheiten sieht al-Ghazzali im Gottesnamen *Allāh* zum Ausdruck gebracht.⁸⁷ Die im Gottesnamen enthaltene Eigenschaft der Gött-

⁸² Vgl. *ibid.*, S. 17: „*Allāh* (Gott) ist eine pure Bejahung und ein reines Einheitsbekenntnis ohne Verneinung und Leugnung.“

⁸³ *Ibid.*, S. 18; al-Ghazzali spielt dabei nach Gramlich auf die Schreibregelung des Buchstabens *alif* an: Beginnt nämlich im Arabischen ein Wort mit *alif*, so bleibt dieser Anfangsbuchstabe getrennt vom nachfolgenden Buchstaben.

⁸⁴ *Ibid.*: „Das A ist die freundliche Zuneigung zu allen Geschöpfen.“

⁸⁵ Vgl. *ibid.*, S. 18: „Das L ist ein Hinweis, daß er der Beherrscher (*mālik*) aller Geschöpfe ist. [...] Das L ist ein Hinweis auf den Tadel (*lawm*) der Geschöpfe, weil sie sich von Gott abwenden.“

⁸⁶ Vgl. *ibid.*, S. 18: „Das H bedeutet: Der Rechtleitende (*hādī*) derer im Himmel und auf der Erde, das Licht des Himmels und der Erde. [...] Das H ist ein Hinweis auf die Verwirrtheit (*hay-amān*) der Freunde Gottes in der Liebe und Leidenschaft. [...] Das H ist das H eines in seiner Liebe Sinnverwirrten, Eines dem Einen, Angebetenen gänzlich Ergebenen.“

⁸⁷ Im Koran werden die Namen Gottes insbesondere erwähnt in den Suren 7, 180; 17, 110; 20, 8 und 59, 24 mit den Worten: „Ihm (d.h. Gott) stehen die schönsten Namen zu.“ Sure 59, 22–24 enthält eine längere Aufzählung einiger Namen Gottes, die in der späteren islamischen Frömmigkeit zu einer Liste von 99 schönen Namen Gottes erweitert wurde, vgl. hierzu Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam: Exégèse lexicographique et théologique*, Paris 1988.

lichkeit und der Alleinheit aber besteht unabhängig von seiner Bezeugung durch einen anderen.⁸⁸ Gott braucht daher auch nicht die Bezeugung seiner einzigartigen Göttlichkeit durch die Menschen; die Menschen aber bedürfen dieser Bezeugung, um Anteil zu gewinnen an Gottes eigenem Sein.⁸⁹ Wem das Einzigkeitsbekenntnis und damit der reine Gottesglaube zum Fundament all seines Tuns und zur Nahrung und alltäglichen Wegzehrung seines Herzens geworden ist, der hat deshalb alles gewonnen, weil ihm das alles Erstrebenswerte überhaupt umfassende Gut Gottes selbst zu eigen geworden ist.⁹⁰ Al-Ghazzali vergleicht das Einzigkeitsbekenntnis des wahrhaft gläubigen Menschen mit einem Baum, der weder östlich noch westlich steht,⁹¹ weil er weder die Wonne des Diesseits noch die des Jenseits, sondern einzig und allein Gottes Antlitz will.⁹² Dieser Baum bringt Frucht, wenn „du ihn auf der Pflanzstätte der Glaubenszustimmung pflanzt, mit dem Wasser der Aufrichtigkeit begießt und mit guten Taten umsorgst“.⁹³ Das Glück der ewigen Seligkeit und das der ewigen Unseligkeit der Menschen entscheiden sich an ihrem Verhalten zu diesem Baum des

⁸⁸ Vgl. Gramlich, *Der reine Gottesglaube, op. cit.*, S. 18: „Haben wir euch etwa aus der Eingeschlossenheit des Nichtseins in den offenen Raum des Seins gebracht und euch die Dienstbarkeit und das Einheitsbekenntnis befohlen, weil das Attribut der Göttlichkeit euer Sein nötig hätte und die Eigenschaft der Alleinheit von eurem Glaubenszeugnis abhinge? Mitnichten! Die Eigenschaft der Göttlichkeit und der Alleinheit ist von niemandes Zeugnis abhängig und wird von keines Leugners Widersetzlichkeit zugedeckt.“

⁸⁹ Vgl. *ibid.*, S. 18: „Ich bin der Eine, Einzige in der Urewigkeit und Endewigkeit, ob ihr bezeugt oder leugnet, wollt oder nicht wollt. Wenn ihr bezeugt, so ist das euer Anteil an der Eigenschaft der Anfanglosigkeit. Wenn ihr leugnet, so ist doch das Sein der Anfanglosigkeit nicht vom Sein des zeitlichen Entstehens abhängig, sondern das Sein des zeitlichen Entstehens gründet auf dem Sein der Anfanglosigkeit, und das Sein des zeitlich Entstandenen bedarf des Seins des Anfanglosen. *Ihr seid die, die Gottes bedürfen, Gott aber ist der Bedürfnislose, Lobwürdige.*“

⁹⁰ Vgl. *ibid.*, S. 20: „Mache das Einheitsbekenntnis zum Grundkapital deiner Ware und den reinen Gottesglauben (*tagħīd*) zum Fundament und zur Zuflucht deiner Sache! Mache dein Bedürfen zu deinem Reichtum, deine Zerknirschung zu deiner Stärke, dein Gedenken zu deinem Unterkleid, deine Liebe zu deinem Überkleid, deine Frömmigkeit zu deinem Schurz! Brauchst du Wegzehrung, ein Reitkamel und einen Beschützer, so mache das Bedürfen zu deiner Wegzehrung, die Zerknirschung zu deinem Reittier, das Gedenken zu deinem Beschützer, die Liebe zu deinem Vertrauten, die Nähe zum Ziel deiner Reise! Wenn du in dieser Ware Gewinn machst, hast du alles gewonnen, wenn du darin Verlust erleidest, hast du alles verloren.“

⁹¹ Hiermit spielt al-Ghazzali auf Sure 24, 35–36 an: „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde. Das Gleichnis seines Lichtes ist wie eine Nisch', in welcher eine Leuchte. Die Leuchte ist in einem Glase, das Glas ist wie ein funkelnder Stern, der angezündet ist vom Segensbaume, dem Oelbaum nicht aus Osten noch aus Westen; das Oel fast selber leuchtet, wenn's auch nicht berührt die Flamme; Licht über Licht – Gott leitet zu seinem Licht, wen er will: Gott aber prägt die Gleichnisse den Menschen, und Gott ist jedes Dinges bewußt“ (*Der Koran, op. cit.*, S. 163–164).

⁹² Vgl. Gramlich, *Der reine Gottesglaube, op. cit.*, S. 27.

⁹³ Vgl. *ibid.*, S. 29.

Einzigkeitsbekenntnisses,⁹⁴ d.h. an dem reinen, dem im strengen Sinne des Wortes monotheistischen Charakter ihres religiösen Glaubens. Al-Ghazzali geht in der Bestimmung der Bedeutsamkeit des Einzigkeitsbekenntnisses und damit des reinen Gottesglaubens des Menschen sogar noch einen Schritt weiter. Denn er hebt hervor, dass der Mensch um dieses Einzigkeitsbekenntnisses willen erschaffen worden sei, alle anderen Geschöpfe aber um des Menschen willen erschaffen worden seien, so dass die Erkenntnis der Alleinheit Gottes und das Bekenntnis seiner Zweitlosigkeit die Ziel- und Zweckbestimmung der ganzen Schöpfung seien.⁹⁵ Denn der Nutzen des Einheitsbekenntnisses sei die Erkenntnis der Alleinheit und damit der Göttlichkeit Gottes, seine Frucht sei das Bekenntnis seiner Zweitlosigkeit.⁹⁶ Die Erkenntnis der Einzigkeit und damit implizit auch der Göttlichkeit Gottes ist also der Nutzen des Einzigkeitsbekenntnisses. In dieser Erkenntnis des einzigen, des wahren Gottes erfüllt sich der Daseinszweck der ganzen Schöpfung. Doch warum hat derjenige alles, dem Gott zu eigen ist, und fehlt demjenigen alles, dem Gott fehlt?⁹⁷ Warum ist der Rang Gottes ungleich höher als der eines Geschöpfes?⁹⁸ Warum sollen daher die Auserwählten, die Freunde Gottes, ihr eigenes Ich aufopfern und das ihnen eigene Sein auslöschen, damit Gottes Sein ihnen zu eigen und er das Subjekt ihrer

⁹⁴ Vgl. *ibid.*, S. 29: „Wer im Schatten dieses Baumes Schutz findet, erlangt Gewinn, wer nicht, erleidet Verlust. Wer sich an diesem festhält, erlangt das Glück der ewigen Seligkeit, wer nicht, gerät in das Unglück der ewigen Unseligkeit. Wer sich an einem seiner Zweige festhält, den erhebt Gott zu den höchsten Höhenstufen, wer nicht, der wird in die tiefsten Tiefenstufen versetzt.“

⁹⁵ Vgl. *ibid.*, S. 30: „Mein Knecht! Ich habe dich um des Einheitsbekenntnisses willen erschaffen, und ich habe alle Dinge um deinetwillen erschaffen [...]. Alles wurde erschaffen um deinetwillen, du aber wurdest erschaffen um des Einzigkeitsbekenntnisses willen. Die gesamte Schöpfung wurde also nur um der Erkenntnis der Alleinheit und des Bekenntnisses der Zweitlosigkeit willen erschaffen. ‚Ich war ein verborgener Schatz, den man nicht kannte. Da erschuf ich die Geschöpfe, damit man mich erkenne.‘“ Diese Aussage ist zwar nicht koranisch, zumindest nicht wörtlich. Es dürfte sich dabei nach Auskunft von Herrn Ahmad Milad Karimi aber um ein „Hadith al-qudsi“ handeln, d.h. um ein außerkoranisches, durch den Propheten geoffenbartes Wort Gottes. Diese Vermutung kann man aus dem Umstand schließen, dass das Subjekt dieser Aussage nur Gott selbst sein kann, zumal deren letzter Teil „ich war ein verborgener Schatz [...]“ sicher ein „Hadith al-qudsi“ ist.

⁹⁶ Vgl. *ibid.*, S. 30: „Der Ertrag dieses Wortes [sc. des Einzigkeitsbekenntnisses] ist die Erkenntnis der Alleinheit, seine Frucht das Bekenntnis der Zweitlosigkeit. Das ist der Zweck im Sein alles Seienden und im Dasein alles Daseienden. Wäre nicht die Erkenntnis der Alleinheit und das Bekenntnis der Zweitlosigkeit, so wäre über kein Seiendes der Gewandsaum des Seins geschleift worden und wäre kein Nichtvorhandenes aus der Verborgenheit des Nichtseins herausgetreten. *Ich habe die Ginn und die Menschen nur dazu geschaffen, daß sie mir dienen.*“

⁹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 31: „Wenn du mich hast, hast du alles, wenn ich dir fehle, fehlt dir alles.“

⁹⁸ Vgl. *ibid.*, S. 33.

Bewegungen werde?⁹⁹ Gottes Sein ist, wie al-Ghazzali hier ausdrücklich festhält, am erhabensten von allem, während das Ich geringer als alles ist.¹⁰⁰ Der Tausch des Ich gegen das göttliche Sein in der mystischen Vereinigung kann nur dann den Gewinn von allem bedeuten, wenn das Sein Gottes alles erstrebenswerte Gute in sich in aktuell unendlicher Vollkommenheit vereinigt, mithin schlechthin unübertrefflich ist.

Im Folgenden unterteilt al-Ghazzali den mystischen Weg in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit des Menschen bei Gott in die drei Stationen der Welt des „Entwerdens“ (*fanā*) durch das Einzigkeitsbekenntnis, der Welt des „Hinangezogeneins“, in der der Sufi nur noch das Wort *Gott, Gott* ausspricht, und der Welt des „Ergriffenseins“, in der der Sufi bei dem Wort *Er, Er* verharret.¹⁰¹ Doch nicht diese Stufung des mystischen Weges interessiert uns hier primär, sondern al-Ghazzalis Bestimmung der vollkommenen Einheit Gottes in seinem Wesen und in seinen Eigenschaften¹⁰² sowie dessen daraus resultierende Anfang- und Endelosigkeit, dessen Unwandelbarkeit und Ortlosigkeit,¹⁰³ ferner dessen Erhabenheit sowohl über körperliche Formen und Gestalten, über substantielles und akzidentelles Sein¹⁰⁴ als auch über die Reichweite jeder ge-

⁹⁹ Vgl. *ibid.*, S. 35–36: „Du mußt also dein Ich opfern und dein Sein auslöschen. Entweder wir oder du. Dein Ich ist deine Trennwand, und das Sein ist deine Trennwand. Solange die Trennwand nicht entfernt wird, sind weder wir noch du, und bist du nicht unser und wir nicht dein. Wenn ein Sein, das durch dich war, von dir geschwunden ist, lassen wir dich bestehen durch ein Sein, das durch uns ist. Wenn einer in Gott seinen Untergang findet, obliegt Gott sein Ersatz.“

¹⁰⁰ Vgl. *ibid.*, S. 36: „Dein Ich ist geringer als alles, dein Gewollter erhabener als alles. Wenn du daher nicht alles für das Erhabenste von allem aufgibst, wie kannst du da Suchender sein, wie kannst du da Wollender sein? Opfere dein Ich und biete das Innerste dar, dann bietet man vor deinem geheimen Flehen eine Spende dar! Das ist die Hochzeitsgabe der Vereinigung.“

¹⁰¹ Vgl. *ibid.*, S. 39–41.

¹⁰² Vgl. *ibid.*, S. 44: „Er [sc. Gott] ist unberührt von Vielheit, Vielartigkeit und Wandelbarkeit. Denn er ist einer in seinem Wesen und seinen Eigenschaften. Sein Wissen ist eines und umfaßt alles Wißbare, seine Macht ist eine und umfaßt alles Machbare. Das Wissen ist eines, das Gewußte vieles. Die Macht ist eine, das Machbare vieles, sein Schalten und Walten mit dir ist eines, dein Schalten und Walten ist vieles.“

¹⁰³ Vgl. *ibid.*, S. 45: „Er war vor allem Seienden, und er ist jetzt wie ehemals. Er hört nicht auf zu sein, indes Äonen und Zeiten dahingehen. Seine Nähe ist ohne Verbindung, seine Ferne ist ohne Trennung, sein Handeln geschieht ohne Organe und Glieder. Er ist unberührt und frei von Verharren und Einwohnen in Orten.“

¹⁰⁴ Vgl. *ibid.*, S. 45: „Doch er [sc. Gott] ist heilig erhaben darüber, Körper oder Substanz oder Akzidens zu sein. Er ist vielmehr der Schöpfer der Körper und Substanzen und Akzidenzien. Wäre er ein Körper, so wäre er zusammengesetzt; doch er ist zusammensetzend, nicht zusammengesetzt. Wäre er ein Körper, so hätte er ein Wie; doch er hat kein Wie. Wäre er ein Körper, so hätte er eine Form, doch er hat keine Form. Wäre er zusammengesetzt, so bedürfte er eines Zusammensetzenden, hätte er ein Wie, so bedürfte er eines das Wie Bestimmenden, hätte er eine Form, so bedürfte er eines Formgebers. Er ist der Hervorbringer von Zusammensetzung und Wie und Formung. [...] Wäre er ein Akzidens, so bedürfte er eines Ortes, worin er Bestand hat. Doch er ist unberührt davon, daß er in etwas einwohnt oder in etwas Bestand hat.“

schöpferischen Vorstellungs- und Einbildungskraft, welche die schlechthinige Unvergleichbarkeit der Größe bzw. analogielose und grenzenlose Erhabenheit des Wesens Gottes zeigt.¹⁰⁵ Gerade mit den beiden zuletzt genannten Gottesprädikaten kommt al-Ghazzali dem ‚ontologischen Gottesbegriff‘ eines Wesens, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und das als solches zugleich größer sein muss, als von einem endlichen Intellekt überhaupt gedacht werden kann, zumindest nahe. Dabei dürfte die spezifisch islamische Fassung des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘ eines unübertrefflich vollkommenen Wesens in al-Ghazzalis Begründung dieses Gottesverständnisses mit der vollkommenen Einfachheit des göttlichen Wesens liegen, auf die er daher einige der grundlegenden Eigenschaften Gottes wie die des Wissens und der Macht auch zurückführt. In der Einfachheit des Wesens Gottes aber liegt zugleich dessen Einzigkeit begründet, denn Gott ist nur deshalb einer und einzig, weil er vollkommen einfach ist. Das Einzigkeitsbekenntnis zu Gott ist daher implizit zugleich ein Bekenntnis zu seiner Einfachheit, in der der Islam die Göttlichkeit Gottes primär und grundlegend verwirklicht sieht.

Nicht nur am Anfang des mystischen Weges zu Gott steht nach al-Ghazzali das Einzigkeitsbekenntnis, sondern auch am Ende dieses Weges. Denn die natürliche Unfähigkeit des Menschen zu einer angemessenen Gotteserkenntnis wird am Ende dieses Weges in die Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit des Menschen bei Gott von Gottes eigener Selbsterkenntnis ersetzt, in der al-Ghazzali die in Sure 3, 18 ausgesprochene Selbstbezeugung Gottes vollkommen verwirklicht sieht, dass es keinen Gott gibt außer Gott.¹⁰⁶ So ist das Einzigkeitsbekenntnis sowohl der Anfang als auch das vollendende Ende des menschlichen Weges zu Gott.¹⁰⁷ Dieses Ende aber ist zugleich die Rückkehr zum An-

¹⁰⁵ Vgl. *ibid.*, S. 45: „Es gibt keinen Gott außer ihm, *dem Großen und* über Einbildungskraft, Sinneswahrnehmung und Vorstellungskraft *Erhabenen*.“ Die kursiv hervorgehobenen Worte sind dem Koran, Sure 13, 9, entnommen; vgl. auch Gramlich, *ibid.*: „Er hat nicht Gestalt und nicht Form, nichts Gleiches und nichts Ähnliches, keinen Helfer und keinen Beistand, keinen Minister und keinen Ratgeber. *Es gibt nichts, was ihm gleichkäme. Er ist der der (alles) hört und sieht*“ (zitiert nach Sure 42, 11); vgl. Gramlich, *ibid.*: „Es gibt nichts, was ihm ebenbürtig wäre, und nichts, was ihn begrenzte. Keine Seiten umgeben ihn, und keine Zustände verändern ihn. Die Wesenheiten gleichen nicht seinem Wesen, die Eigenschaften sind seinen Eigenschaften nicht ähnlich. Heilig erhaben ist sein Wesen über die Merkmale alles Seienden und seine Eigenschaften über die Eigenschaften alles Entstehenden. Unberührt vom Entstehen ist die Anfanglosigkeit, heilig erhaben der Anfanglose über das Entstandene.“

¹⁰⁶ Vgl. *ibid.*, S. 48: „Da aber Gott erkannt hat, daß seine Geschöpfe nicht fähig sind, seinem Recht bezüglich der wirklichen Alleinheit und Zweitlosigkeit nachzukommen, hat er für sich selber in Wahrheit für die Wahrheit Zeugnis gegeben: *Gott bezeugt, daß es keinen Gott gibt außer ihm*“ (das Zitat nach Koran, Sure 3, 18).

¹⁰⁷ Vgl. *ibid.*, S. 48: „Der Einheitsglaube ist der Anfang und er ist das Ende. [...] Mit ihm fängt man an und zu ihm kehrt man zurück. Das Wort *Es gibt keinen Gott außer Gott* ist der Anfang, und es ist das Ende. Mit ihm fängt man an und zu ihm kehrt man zurück. Es ist das gute Wort, das

fang,¹⁰⁸ weil Gottes schöpferische Selbsterkenntnis der Anfang allen und so auch des menschlichen Seins ist.

9. Der schlechthin Unübertreffliche – zur interreligiösen Relevanz des ‚ontologischen Gottesbegriffs‘

Fassen wir zusammen: Der ontologische Begriff Gottes als eines schlechthin unübertrefflichen Wesens, welches alle von der menschlichen Vernunft widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten in sich vereinigt und diese zugleich noch unendlich überragt, bringt das spezifische Gottesverständnis des Christentums auf einen ihm völlig angemessenen Vernunftbegriff. Das Judentum teilt sachlich dieses grundsätzliche Verständnis Gottes als eines schlechthin unübertrefflichen Wesens, welches als solches nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann. Es betont in der Gestalt des großen jüdischen Religionsphilosophen Maimonides jedoch sehr viel stärker als die abendländisch-christliche Tradition den negativ-theologischen Gehalt dieses Gottesbegriffs, den es selbst allerdings weder eigenständig entwickelt hat noch ausdrücklich verwendet. Durch seine Annahme der gänzlichen Unvorstellbarkeit des affirmativ-theologischen Gehalts eines solchen Gottesverständnisses für uns Menschen schließt Maimonides eine affirmative Theologie der Gott zukommenden Seinsvollkommenheiten im Grunde aus. Im Unterschied zur philosophischen Theologie im jüdischen und christlichen Kontext steht im islamischen Denken nicht der Gottesbegriff eines schlechthin vollkommenen, mithin unübertrefflichen Wesens im Vordergrund, obschon er der Sache nach geteilt wird. Vielmehr wird dieses Gottesverständnis dort, wo es zumindest sachlich, wenn auch nicht dem Wortlaut nach vertreten wird, wie etwa von Ahmad al-Ghazzali in seiner oben interpretierten Schrift, begründend zurückgeführt auf die im Einzigkeitsbekenntnis des Islam (*tawhīd*) implizit bezeugte Einfachheit des göttlichen Wesens, in der der Islam die Göttlichkeit Gottes grundlegend und vorrangig verwirklicht sieht.

Unbeschadet dieser unterschiedlichen Akzentsetzung im Gottesverständnis expliziert der ‚ontologische Gottesbegriff‘ das Gottesverständnis aller drei monotheistischen Weltreligionen, denn auch die Einfachheit des göttlichen Wesens, die für das islamische Gottesverständnis grundlegend ist, wie auch Gottes Transzendenz und Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der menschlichen Vernunft, die von Maimonides in das Zentrum seines Gottes-

treffende Wort, das richtige Wort, das Wort der Gottesfürchtigkeit, (das Wort des Ausgleichs), das wahre Gebet, das rechte Tun, das Versprechen, die gute Tat, das gute Handeln.“

¹⁰⁸ Vgl. *ibid.*, S. 48: „Das Ende ist die Rückkehr zum Anfang.“

verständnis gerückt werden, lassen sich, wie gesehen, als Implikate des ontologischen Begriffs Gottes als eines schlechthin unübertrefflichen Wesens ausweisen. Dieser Umstand aber erweist die Bedeutsamkeit genau dieses vernunftbegründeten, philosophischen Gottesbegriffs für das Gottesverständnis der drei monotheistischen Weltreligionen, die sich gemäß ihrem jeweiligen Selbstverständnis auf diesen gemeinsamen Vernunftbegriff von Gott als einem schlechthin unübertrefflichen Wesen unter Wahrung der je spezifischen Akzente in ihrem jeweiligen Gottesverständnis einigen könnten. Unter dieser Voraussetzung ließe sich dann im gemeinsamen Religionsgespräch zwischen philosophisch geschulten Vertretern von Christentum, Judentum und Islam nach weiteren vernunftgemäßen Implikaten dieses gemeinsamen ontologischen Gottesverständnisses fragen, etwa nach der Vernunftgemäßheit oder Vernunftwidrigkeit einer trinitarischen Seinsweise des schlechthin unübertrefflichen Gottes oder nach der Vernunftgemäßheit oder -widrigkeit des christlichen Inkarnationsglaubens und der Christologie, um nur die aus christlicher Sicht wichtigsten diesbezüglichen Themen anzusprechen. Warum sollte das, was Gegenstand zahlreicher literarisch fingierter Religionsgespräche wie etwa derjenigen von Abaelard, Lull und Cusanus sowie einiger wirklicher Religionsgespräche insbesondere im mittelalterlichen Spanien bereits war, nicht in naher Zukunft wieder wirklich werden können? Die größte prinzipielle Schwierigkeit hierfür sehe ich in dem Fehlen eines den drei Religionen gemeinsamen Vernunftverständnisses, das aber schon den postmodern geprägten christlichen Religionsvertretern unserer Zeit im Verhältnis zu- und untereinander abgeht, sofern es überhaupt noch vorhanden ist. Die Wiedergewinnung eines zumindest den drei monotheistischen Weltreligionen gemeinsamen Verständnisses der menschlichen Vernunft und ihrer Erkenntnisvermögen sowie die universelle Anerkennung der Autorität von Vernunftkenntnissen als einer unbedingt gültigen Wahrheitsinstanz scheint mir daher auch und gerade aus interreligiöser Sicht ein Gebot der Stunde zu sein.