

istische Suche nach der eigenen Seligkeit aufklingt, werden laut übertönt von den Motiven des Dienstes an der Gemeinschaft und dem der Sichtbarmachung des Triumphes Christi „im Fleische“ des Aszeten. – In solcher theologischer Bewertung der Aszese, also des „Werkes“ des erlösten Menschen, erscheint konsequenterweise der Aszet als der „relativ vollkommener Christ“ (344), ja als das „ideale Bild des Menschen, so wie er sein soll“ (347). Worin besteht schließlich die eigentliche Bedeutung des A. für die Geschichte der christlichen Anthropologie? Sie besteht darin, daß seine Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen die totale Entgöttlichung seiner Natur voraussetzt und zur Vollendung bringt“ (370).

Wie gesagt, all das ist die theologische Anthropologie des A. von Alexandrien, so wie R. sie in sehr sorgfältiger Diskussion und gründlicher Kenntnis der Texte darstellt; was den katholischen Leser aufhorchen läßt, ist die warme Sympathie für des Kirchenvaters Lehre vom Menschen, das positive Vorurteil, das den Autor überall leitet und das ihn gewisse Texte mehr aus dem grundlegenden Heilsvverständnis des A. heraus als in ihrem unmittelbaren Wortlaut verstehen läßt.

Methodisch geht R. folgendermaßen vor: In vier Kapiteln werden vier Gruppen athanasianischer Werke – Frühwerke, antiarianische Schriften, spätere dogmatische und aszetische Werke – auf ihre anthropologische Konzeption hin untersucht, wobei jeweils in einem ersten Paragraphen die entsprechenden Werke in ihrer Eigenart charakterisiert, in einem zweiten Paragraphen der „Ort“ der anthropologischen Aussagen in diesem Werk bestimmt wird, bevor dann die einzelnen Aspekte der Anthropologie zur Darstellung kommen. Die Methode macht gewisse Wiederholungen unvermeidbar, bietet aber andererseits den Vorteil, das Gewicht der jeweiligen anthropologischen Aussagen exakt zu erfassen.

H. J. Sieben, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16). Gr. 8<sup>o</sup> (215 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.—DM.

„Die Tradition bezeugt schon vom 2. Jahrhundert ab formell die Unendlichkeit Gottes“ (*K. Jüssen*, <sup>2</sup>LThK, Bd. 10, Sp. 480). Solche und ähnliche Auskunft geben uns auch noch die neuesten einschlägigen Handbücher und Lexiken zur Frage, wann zum ersten Mal und durch wen genauerhin Gott als der unendliche prädiert wurde. Sie übersehen mit dieser Feststellung die „gewaltige Umwandlung“ dieses Begriffs durch G. v. N., auf die aber schon *W. Meyer*, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik* (Halle 1894), aufmerksam gemacht hat. „Die Unendlichkeit (ist für G. v. N.) nicht ein negativer Grenzbegriff menschlichen Denkens, sondern das eigenste Wesen der göttlichen Natur selbst“ (ebd. 15). Es lag nicht nur an der Verbindung dieser These mit anderen, weniger glücklichen Behauptungen, daß Meyers erstaunlich klare Erkenntnis kaum beachtet wurde; der Hauptgrund des Unverständnisses war ein methodischer Fehler. Man beurteilte G.s v. N. Aussagen über die Unendlichkeit Gottes von der späteren philosophischen Tradition aus, für die dieses Gottesprädikat eine pure Selbstverständlichkeit war. Ein ganz anderes Bild ergibt sich – und dies ist die bahnbrechende Erkenntnis M.s – wenn man G.s v. N. Gottesbegriff in seinem geschichtlichen Horizont zu verstehen sucht. Dann nämlich zeigt sich, „daß G. v. N. als erster Denker die Unendlichkeit Gottes gegen die platonisch-aristotelische Philosophie beweist und in die Theologiegeschichte einführt“. Und M. unterstreicht: „Auf den Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Philosophie kommt es an“ (26).

Mit der Behauptung dieser absoluten Originalität des Gregor legt sich M. natürlich eine schwere Beweislast auf die Schulter. Denn die Aussage von Gottes Unendlichkeit gibt es selbstverständlich schon vor dem Nyssener. Leicht fällt dieser Beweis bei denjenigen Vätern und Philosophen, die sich der platonisch-aristotelischen Tradition als Denker verpflichtet wissen. Obwohl z. B. bei einem Origenes zwar „festgehalten werden muß, daß er an keiner Stelle Gott selbst ausdrück-



lich begrenzt nennt“, so ergibt sich „dieser Gedanke jedoch aus seinem Ansatz“ (81). Man wird dieser Interpretation M.s gern zustimmen. Ähnlich steht es mit Tertullian und Minucius Felix. Ihr Unendlichkeitsbegriff hat sein Gegenüber in der Stoa mit ihrer Lehre von Gottes Eingrenztheit durch den Kosmos, nicht im „griechischen Unendlichkeitsbegriff“ eines Plato und Aristoteles. Schon schwerer fällt dem Leser die Zustimmung, wenn M. die massiven Unendlichkeitsaussagen des Hilarius interpretiert. Obwohl er nur einen Teil der ihm bekannten Stellen zitiert (er übergibt z. B. Tract. in Ps 144, 6, PL 10, 857B oder De Trin. 8, 48, Sp. 338C; ebd. 271 BC: „interrogo, utrum visibilis imago est invisibilis Dei, et utrum infinitus Deus per formae circumscriptionis imaginem coimaginari possit ad speciem?“), muß er zugeben: „Die Formulierung trägt ganz in die Nähe G.s v. N.“ (71).

Doch halten wir uns nicht zu lange mit der lateinischen Tradition auf. Denn M. behält sich für später vor, diese auf die Unendlichkeit Gottes hin genauer zu untersuchen (69, Anm. 5). Mit Clemens von Alexandrien steht der Verf. vor einem Autor, der bisher weitgehend, gerade in der Frage der Unendlichkeit Gottes, als Quelle des G. v. N. betrachtet wurde. Ihm gegenüber eine Unabhängigkeit G.s aufzuzeigen, ist unvergleichlich schwerer. Denn Cl. behauptet nicht nur die Unerkennbarkeit Gottes, wie die übrigen Vertreter der sogenannten negativen Theologie, sondern er begründet sie auch – wie G. v. N. – durch die Unendlichkeit Gottes (Strom. V, 81 ff.)! Hinzu kommt, daß Cl., ebenso wie G. v. N., eine dem unendlichen Gottesbegriff entsprechende Endlosigkeit des Aufstiegs der Seele zu ihm hin kennt. M. sieht nun einen Unterschied zwischen beiden Autoren darin, daß G. vom Gottesbegriff ausgeht und es dementsprechend nicht Gott ist, der zurückweicht vor dem Menschen, wie es sich von der Sicht des Cl. aus ergibt. Wesentlicher jedoch als dieser Unterschied der Perspektive ist, daß bei Cl. im Grunde der platonische Begriff des Unendlichen, der das „Undurchschreitbare“ ausschließt, vorliegt.

Unter den Philosophen sind es Philon und Plotin, die M.s These von der Unabhängigkeit G.s „bedrohen“. Philo kommt als Quelle des G. nicht in Frage, denn „das Schwebende hinsichtlich der philosophischen Begründung (der Unerkennbarkeit) kann bei Philon nicht durch den festen Begriff der Unendlichkeit systematisiert werden“ (63). – In welcher Richtung Plotins Anschauungen über das Unendliche interpretiert werden, deutet die Überschrift des entsprechenden Abschnitts an: „Das böse Wesen des Unendlichen bei Plotin“ (82). Wenn M. später (vgl. 131) ‚to apeiron‘ als positiven Begriff bei Plotin analysiert und dabei zu dem Ergebnis kommt: „to apeiron‘ ist bei Plotin keine Wesensaussage des Einen, sondern ist beim aufsteigenden Weg das Letzte und beim absteigenden Weg das Erste, was der Vernunft vom Einen erscheint“, wird man dieser Interpretation die Zustimmung kaum versagen können.

Wenn wir das Ziel des ersten Teiles richtig verstanden haben – Ausschluß einer Abhängigkeit G.s v. N. von der vorhergehenden philosophisch-theologischen Tradition und damit gleichzeitig Präzision seines eigenen Unendlichkeitsbegriffs – dann hätte in diesem 1. Teil auch die Behandlung des Basilius und Gregors von Nazianz ihren logischen Platz. Ihnen gegenüber G.s Unabhängigkeit aufzuzeigen, unternimmt M. an verschiedenen Stellen des 2. Teiles seiner Arbeit, der mit „Gregor von Nyssa“ überschrieben ist (105. 115 ff. 169 f.). Die Unabhängigkeit insbesondere gegenüber Gregor von Nazianz versucht M. durch folgende Beobachtung zu sichern: Während dieser in seinen sogenannten theologischen Reden (Or. 27–31) Gottes Unbegreiflichkeit noch nicht von Gott her, d. h. von dessen Unendlichkeit her, begründet, sondern vom Menschen her, vertritt er in der Rede 38 die Anschauung, daß die Unbegreiflichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit ihren Grund hat. Diese tatsächlich auffällige Diskrepanz, in der, wenn wir M. recht verstanden haben, das Hauptargument für des Nysseners Priorität vor seinem Namensvetter zu sehen ist, kommt als Beweis jedoch nur in Frage, wenn man die bisher angenommene Datierung der Rede 38 von Weihnachten 479 auf 480 verlegt, was M. dann auch tut. Sonst müßte man nämlich Gregor von Nazianz als den schöpferischen Kopf ansehen, der G. v. N. zum entscheidenden Gedanken seines Werkes gegen Eunomius inspiriert hätte . . . Ähnlich prekär ist M.s Versuch, G.s Unabhängigkeit gegenüber seinem älteren Bruder Basilius zu sichern. Wenn dieser



die Unendlichkeit Gottes noch begrifflich in zwei „Blickrichtungen“ zerlegt, den Blick in die unendliche Vergangenheit Gottes und den Blick in die unendliche Zukunft, G. v. N. sie dagegen zum ersten Mal in einem Begriff umfaßt, so ist das gewiß ein bedeutsamer begrifflicher Fortschritt, den der jüngere im Vergleich zum älteren vollzieht. Hat er aber wirklich die theologische Bedeutung, die M. ihm zumißt? M. a. W., ist der entscheidende Schritt, nämlich die Affirmation der Unendlichkeit Gottes, nicht auch schon, wenn auch noch nicht in der gleichen Klarheit und Konsequenz, bei Basilius erkennbar? Kommt nicht auch schon dem Basilius im Kontext seines *Contra Eunomium* I, PG 29, 548 B, die Unendlichkeit Gottes als Grund seiner Unerkennbarkeit irgendwie in den Blick? Zielt nicht seine Argumentation in diese Richtung? Es ist auch nicht so, daß Basilius dieses ‚apeiron‘ als „nur von unserem Denken“ (114) Gott beigelegt betrachtet. Man vergleiche dazu eine Stelle wie *Contra Eun.* I, PG 29, 548 B. Würde man nicht das Verhältnis zwischen den drei Kappadoziern in dieser Frage treffender bezeichnen, wenn man die erste Intuition dieser neuen Gottesvorstellung Basilius zuschriebe, den beiden Gregoren deren klare begriffliche Aussprache, wobei dem Nyssener evtl. das Verdienst der philosophischen Ableitung aus den traditionellen Gottesattributen der Einfachheit und Unveränderlichkeit zukäme? Die Tatsache, daß eine entsprechende Verteilung der „Verdienste“ auch der traditionellen Sicht des Verhältnisses zwischen den Dreien mehr entspräche, ist ja für sich allein noch kein Grund gegen eine solche Annahme. Sie scheint uns vor allem dem Textbefund gerechter zu werden.

Der 2. Teil der Studie besteht aus zwei Hauptabschnitten: „Die menschliche Erkenntnis des göttlichen Wesens“ und „Die metaphysische und theologische Problematik der Unendlichkeit Gottes“; vorausgeschickt wird eine Einführung in „Leben und Werk“ des G. v. N. und eine Charakterisierung des „Wesens der Theologie des Eunomius“.

Wenn wir den Autor recht verstanden haben, vollzieht sich der Nachweis dafür, daß „Gregor in der Auseinandersetzung mit Eunomius seinen eigenen Gottesbegriff entwickelt“ und damit eine Aussage macht, „die die negative Theologie der älteren Väter nie gemacht hat“ (92), in zwei Schritten: Zunächst wird gezeigt, daß G. gegen Eunomius Gott als ‚apeiron‘ im Sinne einer zeitlichen Ausdehnungslosigkeit behauptet. Der zweite Schritt stellt sich der präzisen Frage: „Kann G. v. N. auf der Ebene der ‚ersten Philosophie‘ des Aristoteles die Wahrheit der Unendlichkeit Gottes aufrechterhalten?“ (119). Es geht m. a. W. um den Nachweis, daß G. nicht auf der „Ebene“ der zeitlichen Ausdehnung, sondern auch im strikt metaphysischen Sinn Gottes Unendlichkeit affirmiert. Hier nämlich, auf dieser Ebene, steht gegen ihn die ganze klassische Theologie und Philosophie, denn nach Aristoteles kann der „erste Bewegte“ niemals unendlich sein. Von den Voraussetzungen seines Gegners ausgehend, deduziert nun G. Gottes „metaphysische“ Unendlichkeit aus den beiden traditionellen Gottesprädikaten der Einfachheit und der Unveränderlichkeit. „Beide Prädikate sind konstitutive Elemente des griechischen Gottesbegriffs. G. hat sie einzeln zur Begründung der Unendlichkeit Gottes durchdacht“ (126). Im folgenden Abschnitt wird dann der so von G. in der Auseinandersetzung mit Eunomius gewonnene oder darin bewährte Gottesbegriff als Wesensbegriff gerade des dreifaltigen Gottes expliziert und die Transzendenz dieses Gottes als in dieser Unendlichkeit bestehend aufgezeigt. Das abschließende Kapitel dieses Teiles versucht G.s Gottesbegriff gegen die negative Theologie abzugrenzen, ohne dabei u. E. zu einer wirklich klaren Gegenüberstellung zu kommen. Wie in diesem Zusammenhang aus *Contra Eun.* I, 416 gefolgert wird, daß „Gregor auch das trinitarische Geschehen . . . gelegentlich dem Willen Gottes zuschreiben“ könne, ist zumindest nicht ohne weiteres einsichtig.

Der 2. Hauptabschnitt des 2. Teils setzt sich zum Ziel, das gewonnene Ergebnis, praktisch den Gottesbegriff der Unendlichkeit, in Beziehung zu setzen mit dem übrigen theologischen Denken des Kirchenvaters. Die augenfälligste, wenn auch vielleicht nicht die wichtigste Konsequenz aus M.s Ansatz ist die Behauptung: G. v. N. ist kein Mystiker, wie das bekanntlich viele Forscher mit der Tradition behaupten. Sie stützen sich dabei vor allem auf G.s Lehre von dem unendlichen Aufstieg der Seele zu Gott. Nach M. ergibt sich aus seinem Ansatz die Forderung, „die Beschreibung vom Aufstieg der Seele zu Gott theologisch-rational zu interpre-



tieren“ (149). Im wesentlichen sieht er dabei die „mystische Interpretation“ dadurch ausgeschlossen, daß es zu keinem Stillstand der Erkenntnis, zu keiner ‚unio mystica‘ kommt, daß „der Aufstieg der Seele zu Gott sich in den gleichen Stufen vollzieht, wie sie auch die aristotelische Erkenntnislehre voraussetzt“ (158), d. h. in einen progressus in infinitum.

Man wird die etwas polemisch klingenden Äußerungen M.s in dieser Frage als eine gesunde Reaktion gegen eine allzu selbstverständliche, kritiklose Gregorinterpretation aus einem späteren Horizont heraus anzusehen haben. Jedenfalls gelingt es M., eine erstaunliche Kohärenz aufzuzeigen zwischen G.s Gottesbegriff und seiner, sagen wir, Anthropologie, um das ärgerliche Wort „Mystik“ zu vermeiden. Durch den Gottesbegriff der Unendlichkeit ist der platonische Eros „zu einer neuen Wahrheit gebracht“ (161), denn G. erklärt, was Plato nicht begründen kann: warum der Mensch Gott, das absolute Gut, niemals erreicht. In G.s Konzeption ist die „negative Theologie . . . insofern überboten, als es nun durch das Wesen Gottes selbst erwiesen ist, daß rechte Erkenntnis Gottes sich selbst als Erkenntnis aufhebt. Statt als ‚gnosis‘ wird das Verhältnis zu Gott als ‚eros‘ bestimmt, der über jede erreichte Stufe mit unverminderter Leidenschaft hinausstrebt“ (167).

Mit dem Kapitel „Die Lehre von den Namen Gottes“ versucht M. nach der Behandlung der Anthropologie einen zweiten Lehrkomplex G.s mit dem Gottesbegriff systematisch zu verbinden. Die Zahllosigkeit der „Namen Gottes“ ist die Voraussetzung der unendlich fortschreitenden Erkenntnis. Der Schlußabschnitt sucht u. a. ‚to apeiron‘ als Begriff näherhin zu bestimmen. „Als Begriff hebt sich das Unendliche selbst auf, weil es nicht zu Ende gedacht werden kann“ (198).

Gerade auf den letzten Seiten dieser ungemein anregenden Arbeit wird M.s Intention deutlich, so etwas wie ein protestantisches Gegenstück zur katholischen Gregorinterpretation zu schaffen. „Wirklichkeit ist allein, daß der Mensch immer im gleichen Abstand von dem unendlichen Gott entfernt bleibt . . . Aufweisbar ist allein die Sehnsucht . . ., die vielleicht ausgelegt werden darf als das Bewußtsein, daß der Mensch auf Gott angewiesen ist als auf den, welcher durch die Unendlichkeit seines Seins das wahre, d. h. das ewige Leben dem Menschen gewähren kann“ (204). Es ist wohl dieser Verständnishorizont, der M. befähigt, die Eigenart gerade des theologischen Denkens G.s in den Blick zu bekommen, vom Gottesbegriff aus die Einheitlichkeit seiner Theologie überzeugend aufzuzeigen, als das Christliche an diesem Kirchenvater gerade seine spekulativen Gottesaussagen zu erkennen, das „menschliche Streben zu Gott . . . als die Spannung des Glaubens“ zu interpretieren, „die an die Stelle des Wissens griechischer Metaphysik tritt“ (202), eine Mystik schließlich in Frage zu stellen, „welche das Denken als niedrigere Stufe der Gotteserfahrung hinter sich läßt“ (24).

Doch es sei erlaubt, auch auf die Grenzen dieses Verständnishorizontes hinzuweisen! Der Leser fragt sich: Wie kommt G. eigentlich dazu, Gott als den Unendlichen zu denken? Was treibt ihn letztlich, gegen die ganze heidnische und christliche Tradition anzugehen und einen neuen Begriff von Gott durchzusetzen? Woher kommt ihm diese neue Idee bzw. Ahnung über Gott, diese Intuition, die ihn nicht losläßt und die ihn überhaupt erst in die gewaltige Bemühung seines Denkens treibt? Dieses Neue über Gott, woher kommt ihm das? Hat er sich das, so wie den Begriff, selbst gegeben? Sollen wir wirklich glauben, daß G. das theologische Denken des Plato und Aristoteles und des Origenes und der ganzen Tradition nur durch einen neuen Begriff überwunden hat? Ist es wirklich sein Begriff der göttlichen Unendlichkeit allein, der sich „dazu eignet, das Netz zu zerreißen, welches die allmächtige Vernunft über Gott geworfen hatte“? Ist es im letzten wirklich G. v. N., der die „Allherrschaft der Vernunft durchbrochen“ hat? (19). Der Theologie eines Theologen so viel zutrauen, heißt, diesen schlechterdings überfordern. M. a. W., wir vermissen eine theologiegeschichtliche – um nicht zu sagen dogmengeschichtliche – Perspektive, den Aufriß zumindest des unmittelbarsten geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, aus dem heraus allein die denkwürdige spekulative Leistung des G. v. N. geschichtlich verständlich wird. Kurz gesagt: Ist Gregors Gottesbegriff „denkbar“ ohne die Glaubensentscheidung von Nizäa? Besteht seine Leistung nicht gerade darin, daß er das in dieser Entscheidung implizierte Gottesbild „auf einen Begriff gebracht hat“? In Nizäa ist u. E. die Entschei-



ding für den Unendlichen Gott dadurch gefallen, daß im Bekenntnis der Homousie des Sohnes Geschöpf und Schöpfer „unvermittelt“ gegenübergestellt und in diesem Sinn auseinandergerissen wurden. Nizäa machte endgültig den Abgrund bewußt, den unvermittelten, zwischen Gott und Nichtgott, und ließ gleichzeitig einen anderen als unerheblich in Vergessenheit geraten: den zwischen der „sichtbaren“ und der „unsichtbaren Welt“. G. selbst sieht sehr wohl diesen „theologiegeschichtlichen“ Zusammenhang zwischen der Homousie und dem ‚apeiron‘. Man vergleiche z. B. einen Text wie den folgenden, den M. leider nur z. T. zitiert: „Denn der Schnitt, der alles Seiende grundlegend voneinander teilt, ist der zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem; das eine macht er zur Ursache des Gewordenen, das andere zum von daher Gewordenen. Da nun die geschaffene Natur und das göttliche Wesen so unterschieden voneinander sind, daß keinerlei Vermischung ihrer respektiven Eigenschaften erkennbar ist, ist es notwendig, jede von beiden als der andern unähnlich zu konzipieren und nicht dieselben Merkmale bei den Auseinanderklaffenden nach einem Logos der Natur zu suchen. Da die geschaffene Natur ... einen Anfang, ein Ende und eine zeitliche Erstreckung dazwischen an sich zeitigt ... verstehen wir diese Eigenschaften gleichsam als ein Charakteristikum des entsprechenden Subjekts ... Die göttliche Natur dagegen ist ... nicht begrenzt, sondern überall ... fern von allen an Geschöpfen befindlichen Merkmalen ... Da es das Eigentümliche der Schöpfung ist, einen Anfang zu haben, muß dieses Eigentümliche der Schöpfung der ungeschaffenen Natur fremd sein (Contra Eun. III, 6, 66 ; 209, 19 ff.).

Hier wird der Überlieferungsgeschichtliche Komplex deutlich, innerhalb dessen ein neues Gottesbild sich herauskristallisiert, der überhaupt erst die Gewinnung, meinerwegen die philosophisch-spekulative Ableitung, eines neuen Gottesbegriffs aus den „traditionellen“ Gottesattributen gegen Plato und Aristoteles innerlich ermöglicht: Weil Gott Schöpfer ist, deswegen ist er der „ganz andere“, ist er dem Endlichen gegenüber „unendlich“.

Vielleicht ließe sich auch ein gerechteres Urteil über G.s sogenannte Mystik finden, versuchte man diese als charakteristische Umwandlung älterer „traditioneller“ Mystik, z. B. der eines Clemens oder Origenes oder gar eines Paulus zu verstehen. Oder darf wirklich bei letzterem auch kein anderes Gottesverhältnis angenommen werden als das des richtigen „Gottesbegriffs“?

H. J. Sieben, S. J.

Decker, Bruno, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts*. Hrsg. von Rudolf Haubst (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XLII, 1). 8<sup>o</sup> (XXVIII u. 911 S.) Münster 1967, Aschendorff. 98.— DM.

Das umfangreiche Werk stellt die Habilitationsschrift des Mainzer Professors für Dogmatik dar, der am 2. November 1961 im Alter von 54 Jahren mitten aus vielfältigen Arbeiten durch den Tod herausgerissen wurde.

Professor Rudolf Haubst besorgte in dankenswerter Weise die Herausgabe der bisher ungedruckten Arbeit. Aus seiner Feder stammt auch das ausführliche Vorwort, das uns eingehend über den Werdegang der Arbeit und über den Standort unterrichtet, den sie in der Erforschung der Quellen des beginnenden 14. Jahrhunderts einnimmt. Wir sehen, wie D.s Untersuchung aus den Forschungen über die Vorgänger und Zeitgenossen des Jakob von Metz herausgewachsen ist und deren Ergebnisse ergänzend oder korrigierend weiterführt.

Das Werk ist in zwei Hauptteile eingeteilt: „Literargeschichtliche Grundlegung“ und „Darstellung der Gotteslehre des Jakob von Metz“. Der 2. Hauptteil ist weitaus umfangreicher und in zwei Teile untergeteilt, nämlich „Die Lehre von Gott dem Einen“, worunter die Frage der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, die Aussagen über Gott, die göttlichen Attribute und Eigenschaften behandelt werden, und „Die Lehre von Gott dem Dreieinigen“.

Im 1. Hauptteil hat der Verf. mit der ihm besonders nachzurühmenden Akribie eine literarhistorische Bestandsaufnahme vorgesehen, deren Ergebnis die genaue Datierung der Werke und die Feststellung der Abhängigkeiten und Zusammenhänge zwischen J. v. M. und seinen Zeitgenossen ist, soweit dies beim gegenwärtigen Stand der Forschung möglich ist.