

Analogie und Person

Zur Trinitätsspekulation Richards von St.-Victor

VON PETER HOFMANN

Die Tradition kennt zwei antinomische und einander dennoch nicht ausschließende Schemata der Trinitätsspekulation: den psychologischen Entwurf Augustins, der unter dem Autoritätsgewicht des Kirchenvaters in die paradigmatische Trinitätslehre des Aquinaten einfloß, und den trinitarischen Personalismus des Victorinertheologen Richard¹. Sein Entwurf – der in jüngster Zeit verstärkt Beachtung findet² – konstruiert durchaus originell das Mysterium der Trinität nach den zwischenmenschlichen Verhältnissen mit Hilfe des *caritas*-Begriffes – aber erliegt er nicht eben damit der latenten Gefahr des Tritheismus? Begnügt er sich mit einer unkritisch-anthropomorphen Konstruktion, ohne das entscheidende Korrektiv der Analogie terminologisch bzw. sachlich überhaupt zu

¹ Richard von St.-Victor, *De Trinitate* (Hg. J. Ribaillier), Paris 1958, TPMA VI, ferner: Richard de Saint-Victor, *La Trinité* (ed. G. Salet), Paris 1959; dtsh. Ausg.: *Die Dreieinigkeit* (hg. u. übersetzt v. H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980.

² So bei H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. Ein Beitrag zur Frage nach der dem Heiligem Geist eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster 1964; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; H. U. v. Balthasar, *Theodramatik Bd. II–IV*, Einsiedeln 1976–1983; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982. Wichtigste Lit.: J. Hugonin, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, Paris 1854 (PL 175, XIII–C); Th. de Régnon, *La Sainte Trinité. Etudes de théologie positive II*, Paris 1892; F. Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines Réguliers de St.-Victor de Paris I*, Paris o. J. (1908); J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*, Münster 1917 (BGPhMa 19, Heft 4); A. Stobr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung*, I. Teil: *Die wissenschaftliche Trinitätslehre*, Münster 1923, – (MBTh 3); E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Fribourg 1924; C. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero*, in: *Memorie della Reale Accademia nazionale dei Lincei*, ser. VI, v. 4, fasc. 5, Roma 1933, 411–543; P. Wolff, *Die Viktoriner. Mystische Schriften*, Wien 1936; G. Fritz, Art. „Richard de Saint-Victor“, in: *DThC XIII*, Paris 1937, 2676–2695; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktoriner-Kreises*, Münster 1937 (BGPhMA 39); T.-L. Penido, *Gloses sur les processions d'amour dans la trinité*, in: *ETHL* 14 (1937) 33–68; A. M. Ethier, *Le „De Trinitate“ de Richard de Saint-Victor*, Paris-Ottawa 1939; F. Guimet, „*Caritas ordinata*“ et „*amor discretus*“ dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor“, in: *RMAL* 4 (1948) 225–236; G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952; J. Beumer, *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, in: *Schol.* 31 (1956) 213–238; ders., *Zum Einteilungsprinzip in der fröhscholastischen Literatur*, in: *ThPh* 40 (1965) 537–557; H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, in: *Miscellanea Grabmann*, München 1959, 55–72; J. Bligh, *Richard of St. Victor's „De Trinitate“: Augustinian or Abaelardian?*, in: *HeyJ* 1 (1960) 118–139; E. Baron, *Hugues et Richard de Saint-Victor*, Paris 1962; J. Châtillon, Art. „Richard de St.-Victor“, in: *LThK VII*, Freiburg ²1963, 1293 ff.; W. Simonis, *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer*, Frankfurt/M. 1972 (FTS 12); H. Wipfler, *Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich*, Münster 1965; ders., *Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie*, Regensburg 1977.

kennen? Richard bricht allerdings mit der von Boethius überkommenen Persondefinition – ein Indiz zumindest dafür, daß ihm die Problematik seines Ansatzes durchaus bewußt ist. Ob er diesen Ansatz mit der nötigen spekulativen Schärfe durchzuhalten vermag, mithin seine Trinitätsspekulation korrekt in das von den Schlüsselbegriffen „Analogie“ und „Person“ eröffnete Koordinatenkreuz einträgt, soll in den folgenden Überlegungen geprüft werden. In einem ersten Schritt werden der Stellenwert seines Trinitätstraktates im Gesamtwerk sowie der Aufbau des Traktates selbst zu bestimmen sein. Zweitens bedürfen Ansatz und Methode seiner trinitarischen Spekulation einer gründlichen Klärung, bevor in einem dritten Schritt sowohl der sachliche als auch der terminologische Aspekt seines Analogiedenkens geklärt werden kann (Teil I). Diese Grundlegung erlaubt es, den eigentlichen Trinitätsaufweis unverkürzt nachzuvollziehen und den von Richard entwickelten analogen Personbegriff verantwortlich zu rezipieren, der eine korrekte Rede über die Trias der göttlichen Personen in der Tat zuläßt (Teil II).

I. Das Analogiedenken

1. Werk und Quellen

Wilhelm von Champeaux gründete das Kloster und die Schule der Regularchorherren von St.-Victor. Das war ein Rückzug aus den Streitigkeiten mit seinem Schüler Abaelard und aus der auch an der Pariser Kathedralschule wildwachsenden Dialektik, zugleich und vor allem aber ein Neubeginn im Geiste der Regula Sancti Augustini und der Spiritualität Bernhards von Clairvaux, mit dem Wilhelm freundschaftlich verbunden war³. Theologie und Spiritualität der Victoriner orientierten sich, ebenso wie die zisterziensische Reform, insbesondere an den griechischen Vätern; das Chorherrenstift von St.-Victor trug das Gepräge eines strengen kontemplativen Klosters⁴, dessen unter dem ersten Abt Gilduin (1135–1153) verfaßter Liber ordinis direkte Übernahmen aus der charta caritatis des Stephan Harding von Citeaux enthält⁵. Darüber hinaus bestanden bis in die Zeit Richards rege geistige und geistliche Beziehungen zwischen St.-Victor und Clairvaux bzw. dessen Tochterklöstern⁶, die

³ Vgl. *Bonnard* 141; *Hugonin* XIV–XCIX, bes. XXIV C/D; *Ott* 556f.; *G. Laehr*, Aus den Briefsammlungen von St.-Victor, in: Fs. Albert Brackmann, Weimar 1931, 402–421, 416f.

⁴ Zur rechtlichen Verfassung s. *Ch. Giroud*, L'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régimes interne. Essai de synthèse historico-juridique, Martigny 1961, 96–99.

⁵ *Bonnard*, Histoire ebd.; vgl. *Hugonin* XXIV–XL; ferner *L. J. Lekai* S. O. Cist., Geschichte und Wirken der weißen Mönche, Köln 1958, 27–46; *B. Schellenberger* O. Cist. s. o., Die Spiritualität der Zisterzienser I, Abtei Mariawald 1979, 177–225 (Priv.-Ms.masch.).

⁶ *Ott* 554; *Hugonin* XXIV. Richards Briefe an einen „magister Bernhardus“ haben nach *Ott* (ebd. 567ff.) nicht Bernhard von Clairvaux zum Adressaten (wie Johannes von Toulouse, *Antiquitates Ecclesiae Sancti Victoris*, lib. V, cap. 55, in: PL 196, IX–XIV, meint und noch *Bonnard* 118, und *Ottaviano* 444f., annehmen), da der Briefkomplex ab 1162 und damit

den Stiftsherren und Theologen Richard weniger in die Nähe der städtischen Kathedralschulen als vielmehr der Klosterschulen rücken⁷ und es empfehlen, sein theologisches Werk der monastischen Theologie (im weiteren Sinne) zuzurechnen⁸. Da streng genommen alle Werke des Victoriners spirituelle Schriften sind, legt sich vorab die folgende Zuordnung nahe: a) die exegetischen Schriften im engeren Sinne (u. a. die Kommentare und Sermones, die auch einen entscheidenden Anteil in seinem *Liber exceptionum*⁹ ausmachen) und im weiteren Sinne (u. a. die beiden „Benjamin“-Schriften als exegetisch orientierte Kontemplationslehren); b) mystagogische Schriften (u. a. „De quattuor gradibus caritatis“ sowie ein der Verfasserschaft nach umstrittener Hohelied-Kommentar¹⁰); c) spekulative Schriften, die methodisch von der Schrift- bzw. Väterauctorität absehen. Die Elemente der seit Kulesza¹¹ üblichen Einteilung sind damit beibehalten, aber nach dem Maßstab der Schriftnähe geordnet und präzisiert, da die sonst geläufigen Kriterien „Spiritualität“ und „Theologie“ nur sehr unscharfe Unterscheidungen zulassen.

Die Eigenart monastischer Theologie und auch der Theologie Richards entspringt den praktischen Fragen des geistlichen Lebens, nämlich der Suche nach Gott und sonst nichts: „Das entscheidende Wort ist nicht mehr quaeritur, sondern desideratur, nicht mehr sciendum, sondern experimentum“.¹² Sowohl die exegetischen Schriften als auch die biblisch orientierten Mystagogien Richards verfolgen als letztes Ziel die contem-

neun Jahre nach Bernhards Tod zu datieren ist. Der Richard zugeschriebene Hohelied-Kommentar (*In cantica canticorum explicatio*: PL 196, 405–524) dürfte aufgrund stilkritischer Überlegungen nicht von seiner Hand stammen, auch wenn er den Einfluß der Zisterziensermystik auf St.-Victor dokumentiert; vgl. *F. Obly*, Geist und Form der Hoheliedauslegung im 12. Jahrhundert, in: *ZDA* 85 (1954) 192; ferner *H. Riedlinger*, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters, Münster 1958, 183–186 (BGPhMA 38, Heft 3). Immerhin eröffnet Richard den Kerntext seines Trinitäts trakates mit einem signifikanten Hoheliedzitat (Hl 5, 6), das seine Vertrautheit mit der Hohelied-Mystik beweist (III, 1: 135).

⁷ Zur Biographie verweise ich auf die Darstellung von *Ottaviano* 411–543. Ottaviano vermutet 1123 als Geburtsjahr des Schotten Richard; den Eintritt in St.-Victor setzt er für das Jahr 1139 an, so daß die Wahrscheinlichkeit groß ist, Richard habe Hugo noch persönlich, wenn wohl auch nicht als Lehrer, gekannt. Hingegen befremden Ottavianos Zweifel, ob Richard die theologische Konzeption Hugos gekannt habe, aus mehreren Gründen: 1. vermeidet es Richard stets, namentlich auf die Positionen zeitgenössischer Autoren einzugehen. 2. bringt Richard in seinem „Tractatus de spiritu blasphemiae“ (PL 196, 1185–1192) zur Appropriationsfrage (des Ternars potentia-sapientia-benignitas) „nichts anderes als eine getreue, in einzelnen charakteristischen Wendungen sogar wörtliche Reproduktion der Gedanken Hugos“ (*Ott* 636) unter Rückgriff auf Hugos Hauptwerk „De Sacramentis“ I 2, 6 (PL 176, 208).

⁸ Vgl. zum Begriff „monastische Theologie“ *J. Léclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters (*L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957), Düsseldorf 1963, 14, 125 sowie 216; ferner *Beumer*, Einteilungsprinzip 537 ff.

⁹ Vgl. die kritische Ausgabe von *J. Chatillon*, Paris 1958.

¹⁰ Wenn auch Richard selbst als Verfasser kaum in Frage kommt (s. Anm. 6), so dürfte das Werk doch während seiner Lehrtätigkeit entstanden und in diesem Kontext zu beurteilen sein.

¹¹ *La doctrine mystique*; entspr. *Fritz* (Anm. 2).

¹² *Leclercq*, Wissenschaft 14.

platio Dei; sie sind Unterweisungen über die Liebe, dem Leitbegriff der mit zisterziensischem Geist belebten Regel von St.-Victor, und ihre Grade bzw. Erkenntnisstufen.

Im Trinitätstraktat bleibt Richard allerdings nicht bei der Auskunft der Väterauctorität stehen, – ohne dabei aber ihre unbedingte Gültigkeit anzuzweifeln¹³, die er bewußt gegen dialektische Vernünftleien mit schlüssigen Argumenten stützen will¹⁴: „Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide“¹⁵. Die ratio deduziert den Glaubensinhalt nicht, sondern weist seine innere Schlüssigkeit auf: „Nisi crederitis, non intelligetis“ (Jes 7, 9)¹⁶. Darüber hinaus will Richard die seiner ausdrücklichen Überzeugung nach geistinspirierte Väterlehre von der Dreieinigkeit ihrem authentischen Sinne nach klären und nicht der spekulativen Willkür preisgeben, was er in der täglichen Rezitation des „Symbolum Athanasianum“ in der Prim bekennt. Durch einen eigenen Entwurf will Richard die dialektischen Spekulationen seiner Zeitgenossen überwinden und eine rational verantwortbare Rezeption der Schrift- und Väterauctorität ermöglichen¹⁷.

Drei Argumente sollen diese Hypothese erhärten, bevor sie in der Entfaltung seiner Erkenntnistheorie und Analogielehre Schritt um Schritt verifiziert wird.

a) Zwischen Prolog und Büchern des Trinitätstraktates besteht bezüglich des Stils und der Argumentationstechnik ein beträchtliches Gefälle: nahezu die Hälfte aller Schriftzitate des Werkes erscheinen im Prolog bzw. den ersten fünf Kapiteln von Buch I, die den Prolog methodologisch entfalten. Der dann folgende Traktatstext enthält sich beziehenderweise methodisch aller Berufung auf Schriftzitate (z. B. 1 Joh 4, 14.16, das für den Beweisgang des dritten Buches über den Begriff der caritas geradezu prädestiniert wäre) und folgt darin der von Anselm erstmals in seinen Schriften („Monologion“

¹³ Was die Trinitätslehre angeht, schreibt er: ... abundant in his omnibus auctoritates, sed non eque et argumentationes (I, 5: 91). Ähnlich die Prologe zu „De Tabern. foederis“ (PL 196, 211) und „In visionem Ezech.“ (PL 196, 527 C). Daß Richard den Vätern natürlich nicht widersprechen will, betont er öfters, z. B. in den Prologen zum „Comm. in Apocalypsim“ (PL 196, 683B) und „De verbis Apostoli“ (PL 196, 668D).

¹⁴ Hec propter eos dicta sint, qui altitudinem divinorum secretorum nituntur diffinire vel determinare iuxta capacitatis sue modum, non iuxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum (III, 10: 145).

¹⁵ Prolog zu „De Trinitate“ (81).

¹⁶ I, 1: 87. Vgl. A. Lang, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik, Freiburg 1964, 68 ff.

¹⁷ Sed quoniam ex his que jam diximus ad horum indagacionem pervium iter extruximus, hec diligentioribus perscrutatoribus plenius discutienda reliquimus (V, 21: 219). Richards Polemik gegen den Lombarden erklärt sich aus dessen Ablehnung des Terminus „substantia genuit“ (vgl. Sent. I, dist. 5, 1), der aufgrund seiner Aufnahme in das Symbolum Athanasianum (als liturgischer Primtext) für Richard ein unaufgebbares Stück Vätertradition darstellt – wobei allerdings (was ihm durchaus bewußt ist: vgl. IV, 20) der Substanz-Begriff hier im Sinne von „hypostasis“ (persona) zu verstehen ist (vgl. VI, 22; zum Ganzen vgl. Ott 647–657). Der vom 4. Lateranense verurteilte Wortgebrauch (DS 804) trifft allerdings nur den Sinn, den Joachim von Floris mit dem Zeugungsbegriff verband. Daß Richard dem Sentenzenmeister auch sonst entgegentrat, beweist seine Lösung der (auf Augustinus zurückgehenden) Frage „Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii“ (PL 196, 1011–1012), die der Lombarde ratlos offenließ (Sent. I 32, 1–6); vgl. Ott 624–631. Albertus Magnus hat sich die Lösung Richards zu eigen gemacht (Sent. I, d. 32 a. 1 arg. 2: Op. om. VI, Ed. A. Borgnet, Paris 1892, 122).

und „Proslogion“) angewandten Methode, ausschließlich mit „notwendigen Gründen“ (*rationes necessariae*) zu operieren¹⁸. Richard tut dies ganz in monastischem Geist, wenn er – darin bis in die Begrifflichkeit Bernhard von Clairvaux verpflichtet – das bereits im Prolog eingeführte *ascensio*-Motiv in Analogie zur *ascensio corporalis* (Christi) als eine geistliche *ascensio* präzisiert¹⁹.

b) Treibendes Motiv ist nicht die *scientia*, sondern die *desideratio Deum*²⁰, die er ganz im Sinne der zisterziensischen Hohelied-Mystik begreift²¹. Steht Anselm noch auf der Grenzlinie zur Scholastik, stets bereit, sie gerne zu überschreiten, so bleibt Richard doch in seiner Trinitätsspekulation ein mystischer Theologe monastischer Prägung, der das quätere dem intellegere voranstellt²² und im Anfangskapitel des dritten Buches geistvoll auf die Eselin Balaams (*Bileam*: Num 22, 21–35) anspielt, die in ihrer Torheit klüger ist als der Prophet bzw. der Trinitätstheologe in seinem kühnen Vorhaben („*ad temptandi ausum*“).

c) Die (früh-)scholastischen Autoren pflegen die theologische Fachsprache als präzises Begriffsinstrument; Kunstprosa und Rhetorik finden sich bei ihnen nicht („*littera sordescit, logica sola placet*“). Richard dagegen liebt es, „durch eine symmetrische Entsprechung der einzelnen Glieder, die oft noch durch Assonanzen und andere sprachliche Mittel hervorgehoben wird, seiner Rede einen vollklingenden Numerus zu geben. Diese Symmetrie in zweigliedrigem oder dreigliedrigem Aufbau führt dann nicht selten auch zu einer gezwungenen Systematik der Begriffe, die manchmal mehr rhetorisch als logisch begründet ist.“²³ Ein poetischer Zug zeichnet sich in Bildern, Beispielen und Metaphern ab, die häufig der Schrift bzw. den Vätern entnommen sind. Ein Hinweis auf die entscheidende Rolle der Kunstprosa im monastischen Schrifttum („Grammatik“), wie sie J. Léclercq²⁴ deutlich heraushebt, muß hier genügen. So verrät auch der Stil den monastischen Autor, dem wenig an einer restlosen terminologischen Präzision liegt²⁵.

Im Unterschied zu Richards sonstigen dogmatisch ausgerichteten Schriften ist kein Adressat bekannt oder wahrscheinlich, dessen Anfrage den (wenigstens fiktiven) Anlaß zur Abfassung gegeben hätte. Datieren läßt sich das Werk kaum, da ein unmittelbar aktueller Anlaß aus dem Text nicht hervorgeht und überdies die biographischen Daten über Richard derart spärlich bleiben, daß sein Werk insgesamt nur schwer chro-

¹⁸ De fide Trin. 4 (PL 158, 272).

¹⁹ Prolog (80; 82). Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sermo in ascensione IV, 4–11 (PL 183, 311A–315A); im selben Sinne auch Wilhelm von St. Thierry, De contemplando Dei (PL 184, 366–380).

²⁰ ... *quesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit michi* (III, 1: 135).

²¹ Man beachte den völlig unscholastischen Duktus: *Gaudebo tamen in querendo faciem Domini mei ...* (ebd.).

²² *Si potest intellegere, Deo gratias agit; si non potest, non immitat corona ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum* (De fide Trinitatis: PL 158, 263).

²³ Ebner 7; ein Beispiel: *Ex ista omnis virtus, ex illa veritas omnis* (PL 196, 3C). „Veritas“ umschreibt dabei das Erkenntnisvermögen; daß Richard den Ausdruck dennoch hier benutzt, hat stilistische Gründe: so kann er die Satzglieder chiasmisch mit Alliteration anordnen.

²⁴ Kap. 7 „Das Studium der freien Künste im Mittelalter“ (128–168).

²⁵ Daher trifft M. Grabmanns Erklärung der sprachlichen Eigenheiten Richards nicht ganz zu: „Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation ... ist es begreiflich, und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren“ (Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg i. Br. 1911, 317). Von einem Mangel könnte nur die Rede sein, falls Richard der Frühscholastik zuzurechnen wäre; als einem Vertreter der monastischen Theologie (im weiteren Sinne, da die Victoriner kirchenrechtlich gesehen keine Mönche waren) stellt ihm seine Kunstprosa im Gegenteil ein gutes Zeugnis aus.

nologisch geordnet werden kann²⁶. Allerdings läßt sich eine Abfolge der Hauptschriften nach inhaltlichen Kriterien erschließen: De Trinitate entstand sicherlich spät²⁷ und im Verlauf eines längeren Zeitraumes (das sechste Buch dürfte sehr spät ergänzt sein), während die beiden Benjamin-Schriften sowie De quattuor gradibus violentae caritatae erheblich früher angesetzt werden müssen, da sich die dort vertretenen Positionen zur Trinitätsspekulation Zug um Zug auf den Trinitätstraktat hin entwickeln.

De Trinitate gliedert sich in sechs Bücher samt Prolog. Die Authentizität der Komposition unterliegt keinem Zweifel, wenn auch das sechste Buch Rätsel aufgibt: Buch V endet mit einer deutlichen Schlußformel, der zufolge der anschließende Teil nicht zur ursprünglichen Gesamtkonzeption gezählt werden kann²⁸. Die Vermutung von J. Bligh, Walther von St.-Victor habe als Nachfolger Richards im Amt des Priors das nachgearbeitete (und möglicherweise nach Vorlesungsnotizen zusammengestellte) sechste Buch polemisierend überarbeitet, könnte den befremdlichen Tonfall insbesondere des 22. Kapitels erklären²⁹. Weitere Zweifel an der Echtheit des Textes dürften grundlos sein³⁰.

Einen zusätzlichen Grund für die Annahme, die ursprüngliche Konzeption des Traktates enthalte nur die ersten fünf Bücher, liefert die „idée esthétique“ (G. Salet), die sich in Richards Schriften immer wieder in harmonisch ausgewogenen Proportionen der Komposition verwirklicht. So mag Richard zunächst fünf Bücher zu je fünfundzwanzig (fünf mal fünf!) Kapiteln geplant haben, und der originelle Hauptgedanke des dritten Buches, der Beweis der Personendreiheit aus dem Begriff der Liebe, bildet dann gleichsam den Mittel- und Drehpunkt des gesamten Traktates. Gewisse Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, auch predigtartige Einschübe, deuten auf eine spätere Entstehung des sechsten

²⁶ Der biographischen Skizze des Johannes von Toulouse (s. Anm. 6) kann wohl nichts hinzugefügt werden; die von ihm ausgewerteten Quellen finden sich verzeichnet bei G. Duméige 165 f. Eine aufschlußreiche Ergänzung hat Ött 549–651 vorgelegt; er wertet Richards Briefe als „ein beredetes Zeugnis für das hohe Ansehen, das er wegen seines edlen Charakters und wegen seiner schriftstellerischen Tätigkeit allenthalben genoß“ (554).

²⁷ Vgl. Duméige 168–170, und Ribaillier 11–13.

²⁸ Vgl. Ribaillier 8–11. Außerdem enthält Buch VI eine dem Werk Richards fremde Polemik in Kap. 22, die sich gegen den Lombarden, seinen Schüler und Nachfolger Petrus von Poitiers, Gilbert von Poitiers und Abaelard richtet und die „Quicumque“-Formel „substantia gignit substantiam“ verteidigt. Der letztere Umstand spräche stark für Richards Autorschaft, wenn nicht bereits Ethier auf den Zusammenhang mit der Schrift „De superexcellenti baptismo Christi“ (PL 196, 1011–1016) hingewiesen hätte (Le „De Trinitate“ 28 f.), deren Verfasser (nach J. Chatillon) jedoch Walther von St. Victor ist. Beide Texte bekämpfen denselben Gegner, denn alle, die die strittige Formel ablehnen, vertreten auch den von Walther heftigst angegriffenen christologischen Nihilianismus (vgl. seine Schrift „Contra quatuor labyrinthos Franciae“ – s. dazu Simonis 94, 97).

²⁹ Vgl. Ribaillier 11 (s. Anm. 1), Simonis 97.

³⁰ VI, 15 greift zudem auf das zweite Kapitel von „De tribus appropriatis personis in Trinitate“ (PL 196, 991–994) zurück.

Buches hin, das so möglicherweise, auch im Blick auf seine geistliche Tiefe, die letzte Arbeit des Victoriners ist.³¹

Im Unterschied zu den übrigen Schriften, in denen sich Richard als eigenwilliger allegorischer Exeget zeigt³², folgt er in *De Trinitate* Anselms methodischem Verzicht auf Schrift- und Väterautorität.³³ Als ausdrückliche *regulae* seiner Spekulation (und daher mehrfach zitiert) erscheinen Röm 1, 17–21 (neunmal: als Legitimation „natürlicher Theologie“) und vor allem Jes 7, 9 („Nisi credideritis, non intelligetis“) als Richards eigene schriftnahe Variante des anselmischen *fides quaerens intellectum* (viermal, davon drei Zitate in den methodologischen Klärungen von Buch I, Kap. 1 und 3). An dieser *regula* fällt der (stark an Bernhard von Clairvaux erinnernde) appellative Gebrauch auf, der sich als rhetorisches Mittel des Predigers deutlich von dem abstrakten, „wissenschaftlichen“ Kürzel des Gedankens bei Anselm abhebt.

Schwierig ist es, darüber hinaus die von Richard sehr frei benutzten Quellen festzustellen: er bezieht sie nahtlos und selbständig in den Argumentationsgang ein und nennt, wo er kontroverse Theorien sondiert, niemals die Namen seiner Opponenten³⁴. Gerade der Abstand zu den terminologischen Grabenkämpfen der Kathedralschulen scheint ihm den unverstellten Blick auf die Sache selbst zu öffnen. Theodor de Régnons These, Richard greife auf die griechischen Väter zurück, blieb unzulänglich belegt³⁵; zu häufig spricht Richard sich ausdrücklich gegen Gedanken griechischer Provenienz aus (vgl. IV, 4). Einzig dem Pseud-Areopagiten weiß er sich, wie schon Bonaventura anzumerken weiß („Richard sequitur Dionysium“), verpflichtet: er folgt ihm in der *theologia negativa*

³¹ Möglicherweise dürfte die lockere Komposition auch in der Schwierigkeit für Richard bzw. Walther (als Redaktor) gründen, die vorliegenden Notizen bzw. hinterlassenen Manuskripte analog zu den vorhergehenden Büchern in fünfundzwanzig Kapitel aufzugliedern.

³² S. A. Smalley, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, 86f. Smalley arbeitet insbes. den wichtigen Beitrag zur mittelalterlichen Exegese heraus, den Richards kaum beachteter Schüler Andreas leistete.

³³ Rechnet man mit *Ribaillier* (vgl. seine Tabelle, 268) zu den wenigen exakten Schriftzitaten eine Anzahl von Reminiscenzen hinzu und berücksichtigt deren Mehrdeutigkeit (z. B. das Hl-Zitat in III, 2), so kann man auf etwa siebzig beigebrachte Schriftstellen kommen – davon fast die Hälfte allein im Prolog.

³⁴ So geht er sachlich (in I, 16) auf die von Gilbert de la Porrée aufgeworfenen sprachlogischen Fragen nach der „Göttlichkeit Gottes“ ein und zitiert (in IV, 24) dessen Personbegriff („*existens per se solum*“: In *librum Boethii de duabus naturis et una persona Christi* [PL 164, 372A]). Vgl. *Etbier* 25 ff., 96.

³⁵ *Régnon* 237, 240 f., 309. Vgl. O. Gonzalez, *Sobre la fuentes de Ricardo de San Victor y su influjo en San Buenaventura*, in: *CDios* 176 (1963) 567–602. Im übrigen lehnt Richard die menschlichen Verwandtschaftsverhältnisse als „*imago Trinitatis*“ ab, obwohl er eine „*similitudo nonnulla*“ zugesteht: der gesuchte Ternar würde hier nämlich schon im Ansatz zum Quaternar erweitert (V, 6). Auch will er den Hl. Geist weder als Ebenbild des Vaters noch des Sohnes bezeichnen, worin er (mindestens) von den griechischen Vätern abweicht (Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Johannes Damascenus; s. VI, 11.12.19). Allerdings dürfte sich seine Distinktion zwischen unmittelbarem (*immediata*) und mittelbarem (*mediata*) Hervorgang mit der Begrifflichkeit des Nyssenens (*Quod non sint tres dii*: PG 45, 133) vergleichen lassen (*Régnon* 240).

bis zur Entwicklung präziser Analogieformeln³⁶. Zweifellos geht Richards Vertrautheit mit dem Denken des Areopagiten – ungeachtet der Schule von Chartres bzw. Achards von St.-Victor, deren Zahlenspekulationen er kennt und nutzt³⁷ – auf Hugos Kommentar zur „Hierarchia caelestis“ zurück, ohne daß man deshalb die neuplatonischen Quellen seines Denkens überschätzen sollte³⁸. Wichtiger scheint eine Anregung Gregors des Großen zu sein, der eine Mehrheit der Personen im Begriff der caritas impliziert sieht³⁹. Diesen Gedanken, den auch Abaelard ver fremdend aufgriff⁴⁰, entwickelt Richard ungeachtet der ihm sicher bekannten Trinitätslehre Augustins. Wenn er schreibt, es gebe eine Menge Autoritäten, nicht aber ebenso viele Erweise für die Lehre von der Dreieinigkeit (I, 6), so spricht daraus weniger Unkenntnis des augustinischen Entwurfes als vielmehr offene Ablehnung⁴¹. Der methodische Verzicht auf Schrift- und Väterautorität und die verwendeten rationes necessariae deuten auf seine Kenntnis der Schriften Anselms hin, deren Einfluß darüber hinaus allerdings nicht zu spüren ist⁴². Auch Hugo dürfte Richards Denken kaum geprägt haben, wenn auch seine erkenntnistheoretischen Distinktionen⁴³ im Benjamin minor nachklingen wie auch seine weitverbreitete Glaubensdefinition⁴⁴. Das rein augustinische Trinitätsmodell

³⁶ Die prägnante Formel in V, 6: 202 ist kein Einzelfall; *Beumers* Vorwurf (Richard v. St. V. 221), von *Simonis* aufgegriffen (99), von einer Reflexion auf die Analogiefrage bzw. einer theologia negativa sei bei Richard nichts zu spüren, trifft sicher nicht: vgl. zu Richards Formulierung Ps.-Dionysius, De divin. nom. IX, 7 (PG 3, 916A).

³⁷ Vgl. seine Überlegungen zur geometrischen und harmonischen Proportion (V, 14: 212).
³⁸ Das neuplatonische „egressus-regressus“-Schema spielt für Richard keine Rolle (was *R. Roques*, L'univers dionysien, Paris 1954, 74 f., nahezulegen scheint); vgl. *Dumeige*, Art. „Denys l'Aréopagite“ in: DSp III, Paris 1957, 324–329, 328; ferner *Ribaillier* (24 ff.), *Ottaviano* (531) und *Ethier* (87). Richard verwendet aber den Gedanken der concordia und der hierarchia ordinata, demzufolge alles Sein sich in Triaden von Begriffen äußert: die Welt aus Engeln, Menschen und Tieren (IV, 16); die Erkenntnis des Menschen, des Engels und Gottes (ProI.); die drei doppelten Stufen der Kontemplation (Benj. maj.: PL 196, 61D). Wenn man auch nicht von einem direkten neuplatonischen Ursprung reden kann (vgl. *Beumer*, Richard v. St. V. 228, Anm. 62), so ist doch „das den sechs contemplationes zugrunde liegende Schema ... ganz das des Plotin und Proklus“ (*H. Köster*, Die Heilslehre des Hugo von St.-Victor. Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940, 86, Anm. 158). Vgl. ferner *Simonis* 98 f.; *Ott* 601.

³⁹ Hom. 17, 1 in Evang. (PL 76, 1139A): minus quam inter duos charitas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit. Vgl. *F. Lieblang*, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor, Freiburg i. Br. 1934, 34–43 (FThSt 37).

⁴⁰ Theologia Christiana IV, 117–118: CChr. CM 12, 323 f.

⁴¹ Es ist kaum anzunehmen, Richard habe für die spekulative Hauptfrage seines Traktates lediglich Florilegiensammlungen und nicht Augustins Schriften benutzt. Daß überdies der geläufige Gebrauch augustinischer Begriffe in De Trinitate auf die Kenntnis der Hauptschriften Augustins verweist, hat *Ribaillier* (23) herausgearbeitet.

⁴² Anselm vermochte die Proprietät der dritten göttlichen Person nicht hinreichend von der Bestimmung der substantia divina zu unterscheiden (s. *Simonis* 34). Ich vermute, das Scheitern gerade dieses Entwurfes könnte Richard dazu bewegt haben, einen völlig anderen Weg einzuschlagen.

⁴³ De Sacr. 1, 3, 30 (PL 176, 231D–232B).

⁴⁴ Sie lautet: certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta (Sent. I 1: PL 176, 43B) und findet sich wörtlich in Richards „Declarationes nonnullarum difficultatem

(mens, intellectus, amor)⁴⁵ bzw. der Appropriationen-Ternar (potentia, sapientia, voluntas)⁴⁶ sowie beider eigenwillige Verknüpfung⁴⁷ kommen als Anregung für Richard nicht in Frage. In der formalen Gestaltung des Traktates lehnt er sich an das Vorbild seines Lehrers und Abtes (bis 1161) Achard von St.-Victor an, wenn er auch dessen neuplatonisch-pythago-reische Zahlenspekulation nur nebenher (V, 14) aufgreift und folgerichtig den Leitbegriff der pulchritudo durch den Begriff der caritas ersetzt⁴⁸: Richard denkt mehr an sittlich-personale Qualitäten und bekundet damit angesichts der Zahlenspiele Achards ein praktisches Interesse, das sowohl den verantwortungsvollen Prior als auch den monastischen Theologen ausweist. Es scheint, als sei Richard eine tatsächlich einzigartige Theologengestalt, der gegenüber eine quellenkritische Annäherung kaum weiterhilft; daher sollen im folgenden Ansatz und Methode seines Traktates anhand seiner eigenen programmatischen Texte, insbesondere des Prologs, untersucht werden⁴⁹.

2. Ansatz und Methode

Der Prolog von De Trinitate legt fest, von woher für Richard alle Erkenntnis ihren Ausgang nimmt: „Justus meus ex fide vivit“. Diese Ausgangsformel schließt eine rationalistische Fehldeutung von Richards Spekulation prinzipiell aus⁵⁰; nicht nur geht es ihm um den Glauben als Erkenntnisquelle, sondern um das Leben aus dem Glauben bis hin zu der Erkenntnis Jesu Christi, die das wahre Leben ist⁵¹. Die Trias fides-spes-

scripturae“ (PL 196, 266), sowie bei Petrus von Poitiers (Sent. III 21: PL 211, 1091B), Johannes von Salisbury (Metalogus IV 13: PL 199, 924B) und Thomas von Aquin (S.Th. II-II, q.4, a. 1c).

⁴⁵ Hugo, Trib. dieb. (PL 176, 831C).

⁴⁶ De Sacr. 1, 2, 5 ff. (PL 176, 208 ff.) sowie Trib. Dieb. (PL 176, 811 C; 834 C1; 838 C), Hierarch. 7,7 (PL 176, 1062 D).

⁴⁷ De Sacr. 1, 3, 27 (PL 176, 228D–230A). Vgl. *Simonis* 83–87.

⁴⁸ ... Sed ne hoc quam proposimus ratio alicui forte probabilis magis quam necessari videatur, hoc ipsum quod dicimus altiori adhuc ratione investigetur (V, 2: 197). Mit dieser sanften Kritik nimmt er das Anliegen seines Lehrers positiv auf, ohne das Ungenügen der Konzeption zu verschweigen. Dennoch folgt Richard im Aufbau seines Traktates dem Vorbild Achards (vgl. *M. Th. Alverny*, Achard de Saint-Victor, De Trinitate, de unitate et de pluralitate creaturarum, in: *RThAM* 21 (1954) 299–306, 305; *Ribaillier* 27 ff.; *Simonis* 99 ff.). Aufgrund der desolaten Quellenlage (der einzige bekannte Text von Achards Traktat ist unvollständig und fehlerhaft) läßt sich nur Vorläufiges sagen, wengleich sich die Grundzüge klar abzeichnen (für Einzelheiten s. *Ribaillier* 29 f., 31 f.).

⁴⁹ Dabei scheint mir die Frage sekundär, „ob Richards Stellung zum Dogma der Trinität genau jenen Vorstellungen entspricht, welche die spätere scholastische Theologie als einzig berechnete anzusehen pflegt“ (*Simonis* 101). Daß die Mehrzahl der Autoren in Richard den „korrekten kirchlichen Theologen“ sieht, hat *Simonis* (ebd.) genügend belegt.

⁵⁰ Vgl. den von *J. Poble* erhobenen Vorwurf, daß Richard „in verdächtiger Prahlerei statt bloßer Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Trinität ‚rationes necessariae‘ gefunden zu haben sich rühmt“ (Dogmatik I, Paderborn 1908 321). Poble scheint diesen Grundbegriff Richards nicht untersucht zu haben, desgl. *Th. Heitz*, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérengar de Tours à St. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 72, 80 f.

⁵¹ *Ethier* bemerkt treffend: „Ni artiste, ni poète, ni historien, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'un pièce, un théologien de la vie spirituelle“ (8).

caritas situiert die Erkenntnis als Frucht der Liebe zu Christus, der göttlichen veritas, denn „ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio“ (80). Ein rein apologetisches Anliegen ist damit ausgeschlossen⁵²; auch dann spricht Richard als Glaubender zu Glaubenden, wenn er in Anlehnung an 1 Petr 3,15 die Notwendigkeit hervorhebt, jedem Rechenschaft über den Glauben ablegen zu können⁵³. Die unaufgebar inchoative Funktion des Glaubens⁵⁴ trennt Richards Denkstil vom anselmischen *fidens quaerens intellectum*, das von der Offenbarung (manifestatio) methodisch absieht (*sine scripturae auctoritate probari*), und nicht nur das quo der Erkenntnis unterscheidet ihn von Anselm: es geht Richard um die Sprossen (*gradus*) der Erkenntnisleiter (*scala*), auf der sich jeder Erkenntnisaufstieg (*ascensio*) vollzieht. Im Begriff der „*scala contemplationis*“ (82) zeigt sich der Mystiker, dem der Glaube nicht bloße affektive Befindlichkeit bedeutet, die als solche aus einer rational verantworteten Theologie auszuscheiden wäre, sondern eben inchoative Erkenntnis (Bernhard von Clairvaux: „*Crede et invenisti. Nam credere invenisse est*“⁵⁵). In diesem Sinne gilt es zu verstehen, was „*intelligere*“ bzw. „*comprehendere ratione*“ bei Richard heißt⁵⁶. In der Erkenntnis vollendet sich der Glaube selbst; eine Konkurrenz verschiedener Zugangsweisen zur Wirklichkeit oder gar die neuzeitliche Dichotomie von Glauben und Wissen dürfte für Richard undenkbar sein. Aber auch der Vollendung des Glaubens sind menschliche Grenzen gesetzt, denn Richard betont mehrmals als Korrektiv das „*in quantum fas est vel fieri potest*“ (81). Welches Licht von hier auf die Termini „*ratio*“ bzw. „*rationes necessariae*“ fällt, erhellt aus deren doppelter Verwendung einmal für die Entfaltung des Glaubens und andererseits für die innere Notwendigkeit, über das Geglaubte Aufschluß zu geben („*rationem reddere*“).

Der mystagogische Begriff der *ascensio* meint die geistige Himmelfahrt des Menschen⁵⁷, „... *Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter*“ (82). Der Text läßt aufhorchen: Stil und *ascensio*-Motiv scheinen unmittelbar von der vier-

⁵² Vgl. *Simonis* 95, 102.

⁵³ *Cogitet qui hec legit quam magnum et utile sit promptum et familiare habere ad hec omnia ex una speculatione omni poscenti rationem reddere* (V, 21: 220).

⁵⁴ *Fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum* (Pr. 80).

⁵⁵ In Cant. 76, 6 (Op. omnia Vol. I, Ed. J. Léclercq/C. H. Talbot/H. M. Rochais, Rom: Ed. Cisterc. 1957, 258).

⁵⁶ *Feramur itaque ad perfectionem, et quibus profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus* (Pr. 80/81).

⁵⁷ *Christus ascendit, et Spiritus Christi descendit. Ad hoc Christus misit nobis Spiritum suum, ut spiritum nostrum levaret post ipsum; Christus ascendit corpore, nos ascendamus mente. Ascensio itaque illius fuit corporalis, nostra autem sit spiritualis. ... Nam ad corporalem ascensionem illam que futura est in nobis, veniet ipse corporaliter, in ea carne quam assumpsit pro nobis, secundum illud: Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in celum (cf. Eph 4, 8–16) (Pr. 82).*

ten ascensio-Predigt Bernhards von Clairvaux inspiriert zu sein⁵⁸, und wenn Richard weiter eine „triplex regio“ des Aufstiegs entfaltet, so meldet sich deutlich die Lehre von den drei doppelten Stufen der Kontemplation im Benjamin minor zu Wort⁵⁹. Auf der ersten Stufe (Aufstieg zum ersten Himmel) beginnt die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes („ad primum celum ascendere quam ad semetipsum redire“: 83), auf der zweiten Stufe bereitet sich der Geist durch Tugendverdienst („virtutum merito“) für die unverwesliche Herrlichkeit, die den Engelgeistern vorweg eignet, und auf der dritten Stufe wird dem Geist das einzigartige Gnadengeschenk zuteil, „usque ad hoc celum penna contemplatione volare et intellectuales oculos ejus (- i. d. Dei -) radiis infigere“ (83). „Actualiter“ ist die sichtbare Welt („sensibilia“), „virtualiter“ die geistige Welt in ihrem Gottbezug („intelligibilia“, „ratione comprehensibilia“) zugänglich. „Intellectualiter“ aber schenkt sich Gott gnadenhaft („contemplationis gratiam“) durch den Geist Christi („humana ratione incomprehensibilia“)⁶⁰. Das bloße Für-wahr-Halten als inchoative Stufe des Glaubens (der „fides informis“ scholastischer Terminologie vergleichbar) soll sich daher in die mystische „Einsicht“ gnadenhaft vollenden⁶¹. In diesem Licht muß die „attestatio rationis“ gesehen werden, die den inchoativen Glauben erst innerlich erfüllt. Die Termini „fides“ und „ratio“ verstehen sich also innerhalb der Grenzen des neuzeitlichen Glaubensbegriffes, so daß die Annahme verfehlt wäre, Richard wolle den „Glauben“ durch die „Vernunft“ überbieten⁶².

In den ersten Kapiteln von Buch I gibt Richard klare Auskunft über Methode und Gegenstand des Traktates. Nochmals schärft er die Zugangsweisen zur Wirklichkeit ein: „nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo assurgimus. ... ad eternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus“ (I, 1:87). Nun scheinen jedoch bestimmte Glaubensgegenstände nicht nur die menschliche Vernunft zu übersteigen („supra rationem“), sondern ihr sogar zu widersprechen, weshalb meist Spekulation und Argumentation hinter den Glauben und die Autorität zurücktreten müssen. Richard bedient sich der neuen Regularmethode, die bereits bei Petrus

⁵⁸ *Ribaillier* führt im Apparat seiner kritischen Ausgabe keine Parallelstelle an.

⁵⁹ Vgl. *Ethier* 173.

⁶⁰ Vgl. die Lehre von den drei *sensus* des Menschen (Benj. major: PL 196, 53C/67A): *Nec aliqua humana ratio plene persuadet. ... Nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixata* (PL 196, 136B).

⁶¹ *Totiens enim ad hoc celum spiritu sublevante attolimus, quotiens per contemplationis gratiam ad eternorum intelligentiam promovemur* (Pr. 83/84).

⁶² *Grabmann* erklärt: „Weiterhin darf nicht übersehen werden, daß Richard stets das Fundament des Glaubens betont und der Spekulation nur dann, wenn sie auf unerschütterlicher Glaubensfestigkeit beruht, Erfolg verheißt“ (Scholast. Meth. II, 317). – „Fides“ meint bei Richard etwa *notitia* als gewissermaßen inchoativer Glaube; „Glauben“ im neueren theologischen Sprachgebrauch umschreibt er mit der Gerundivform von *credere*, während die diskursive Vernunft stets „*ratiocinatio*“ heißt.

von Poitiers Verwendung findet.⁶³ Solche regulae sind „knappe, allgemeine Sätze über metaphysische Gesetze, die ihrem Inhalt und ihrer sprachlichen Form nach den regulae der Porretaner ganz ähnlich waren“⁶⁴ und als Basissätze der Spekulation zugrunde liegen. Richard formuliert „juxta illud Prophete: Nisi credideritis, non intelligetis“ (I, 1:87) und bemerkt, diese regula spreche dem Menschen die Einsicht nicht „generaliter“, sondern „conditionaliter“ ab, so daß die angezielten Wahrheiten für den erreichbar seien, der sich im Glauben stark und standhaft wisse. Ein weiteres Schriftwort, das seit jeher als Kronzeuge für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „natürlichen Theologie“ angeführt wird, kann (mehr oder weniger vollständig neunmal im Traktat zitiert!) ebenfalls als regula gelten: die bekannte Römerbriefstelle 1, 17–21, die den denkenden Aufstieg vom Ausgangspunkt der Erfahrung her rechtfertigt – für sich genommen ist die *experientia* ohne jeden Erkenntnisbelang für Richard. Die Beschäftigung mit den zeitlichen Dingen als Gegenständen positiven Wissens soll nur einen Zugang zum Ewigen – „ad eternorum investigationem necessariam vel utilem“ (I, 10:95) – eröffnen⁶⁵. Mit seinem umfassenden Ansatz bei der Erfahrung löst sich Richard nun vom Ontologismus Anselms und beschreitet mit seinem konzipierten Kontingenzbeweis einen folgenreichen Weg (vgl. I, 7), den er abermals durch eine schriftbezogene regula legitimiert. Er präzisiert als den Gegenstand seines Traktates die „*modi essendi ab eterno*“ (I, 16:95)⁶⁶. Auch hier berührt sich sein Denkstil wieder eng mit dem Bernhards, für den diese Art des Schauens allen offensteht, insofern jeder, der das Unsichtbare Gottes an seinen Wirkungen denkend wahrnimmt, im

⁶³ Petrus entlehnt zwei regulae aus dem Trinitätstraktat Augustins (*Sententiae Pictavienses* I 12: PL 211, 795B).

⁶⁴ Lang, Entfaltung 68. Als Beispiel gelte der Satz: *omne quod est vel esse potest, aut ab eterno habet esse, aut esse cepit ex tempore; item omne quod est vel esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso* (I, 6: 91). Daß Richard die regulae als solche kennt, kann wohl kaum bestritten werden. Lang stellt fest: „er legt die anselmische Gottesauffassung als ‚*communis animi conceptio*‘ zugrunde und spielt auf eine Unterscheidung zwischen ‚*communis regula omnium*‘ und der ‚*regula doctorum*‘ an“ (69). Der erste Teil dieser Behauptung ist nach dem bisher ausgeführten wenig wahrscheinlich, zumal die in Frage kommenden schmalen Belegtexte (I, 6.7.11.12) für Langs These nicht sonderlich ergiebig sind: die alltäglichen Erfahrungen („*de quibus nullo modo dubitare possumus*“: I, 7: 92) als Ausgangspunkt für Richards ersten Gottesbeweis lassen keine Rückschlüsse auf eine anselmianische Anregung zu, von terminologischen Ähnlichkeiten einmal abgesehen (vgl. I, 11: 95).

⁶⁵ Das gilt auch für Richards großangelegte Enzyklopädie „*Liber exceptionum*“, so daß R. Roques zu Recht sagt, „Richard s’y révèle homme d’enseignement et d’information positive“ (*Une encyclopédie du savoir médiéval: Le „Liber exceptionum“ de Richard de Saint-Victor*, in: *Structures Théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Paris 1962, 365–374, 365). Richards Schrift führt von den positiven Wissensgegenständen geradlinig zu einer Betrachtung über das Evangelium; das neugierig erfahrungswissenschaftliche Interesse („*curiositas*“), das die monastischen Theologen so sehr an den Magistern der Kathedralschulen tadeln, fehlt ihm völlig (vgl. *Lib. except. II* 10, 27).

⁶⁶ Die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieses Schrittes verdient eine eigene Untersuchung (die herkömmlichen Handbücher erwähnen sie erstaunlicherweise gar nicht).

Suchen fortschreiten muß zur völligen Klarheit, die in der Schau von Angesicht zu Angesicht das zukünftige Leben ist⁶⁷.

Richard unterscheidet für sein Kontingenzargument drei modi essendi: a) ab eterno et a semetipso, b) nec ab eterno nec a semetipso, c) (mediate inter hec duo) ab eterno quidem nec tamen a semetipso. Nur den erst- und letztgenannten modus will er in *De Trinitate* behandeln und erschließt zunächst aus der Erfahrung der Veränderlichkeit des Seienden ein ewiges, aus sich her seiendes Sein, dessen nähere Erforschung Gegenstand der in den beiden ersten Büchern entfalteten Gotteslehre ist. Das Ergebnis braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden⁶⁸. Indes scheint die Spekulation, die bei der Erfahrung der geschaffenen Dinge ansetzt, für Richard mehr leisten zu können (vgl. I, 9:94). Er rechnet die immanente Trinität („Personalität“) zum dritten modus essendi ab eterno, der, wie auch der erste („Substantialität“), durch die geschaffenen Dinge für die Erkenntnis zugänglich ist. Denn wenn die innergöttlichen Prozessionen als „Naturtätigkeit“ („Natur“ im Sinne des göttlichen Wesens, das in sich ewig und unveränderlich ist) zu verstehen sind, so liegt die Erkenntnis eines solchen naturnotwendigen Prozesses durchaus im Bereich des dritten modus essendi, der für den menschlichen Geist zugänglich ist⁶⁹. Die Frage nach der immanenten Trinität darf somit im Rahmen einer spekulativen Gotteslehre gestellt werden, und nichts anderes beabsichtigt Richard in *De Trinitate*⁷⁰. Im Ansatz seines Trinitätsaufweises zeigt Richard, daß er präzise die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität kennt, um in der Reflexion die Freiheit des dreieinen Gottes zum Schöpfungs- bzw. Erlösungswerk zu wahren: in der wahren Göttlichkeit darf eine Personenmehrheit nicht fehlen, wenn nicht Gott, dessen Wesen Liebe ist, eine „charitas inordinata“ zur Welt unterstellt werden soll (vgl. III, 2:136/137).

Damit besitzt Richard zwei stichhaltige Argumente sowohl für die

⁶⁷ In Cant. 31, 5 (Op. Vol. I, 222). Die Ähnlichkeit von Gedankenführung und Terminologie läßt vermuten, Richard habe Bernhards Text gekannt; auch dessen Bild vom Sonnenstrahl findet sich in gleicher Verwendung in *De Trin.* (I, 99: 94). Vgl. auch den aufschlußreichen Text in „*De quibusdam dubiis in Apostolo*“, in dem Richard seiner Erkenntnishehnsucht mit einem Paulus-Wort (1 Kor 8,2) die Richtung weist (PL 196, 682D). Das sichere Bewußtsein, mit dem er die Grenze seiner Einsicht ganz im Geist der Schrift benennt, unterscheidet ihn von den Theologen seiner Zeit, denen Bernhard den schlimmen Titel eines „effractor“ oder „scrutator majestatis“ verleiht (*De consid.* V, 6: Op. omnia Vol. III, Ed. J. Léclercq / H. M. Rochais, Rom 1963, 471).

⁶⁸ Vgl. die Darstellung bei *Simonis* 106–109.

⁶⁹ In divina autem natura nichil est vel esse potest ex operante gratia (VI, 1: 228) – Gottes Sein darf nicht mit seinem Gnadenhandeln gleichgesetzt werden. Richard kann sich auf Athanasius (*C. Arian.* 3, 61: Pg 26, 452) und Augustinus (*Contra serm. Arian.* I: PL 42, 684–685; *De Trin* XV, 20: CChr.SL 50A, 515) berufen. Auch Robert von Melun folgt Augustin in diesem Punkt: *Naturaliter enim Pater filium genuit* (*Sent.* I, IV, 17, ed. Martin/Gallet, Löwen 1952 [SSL 25]).

⁷⁰ *Nam de redemptionis nostre sacramentis ex tempore factis, que credere jubemur et credimus, nichil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis* (I, 3: 89).

Möglichkeit als auch die Notwendigkeit einer „rationalen“ Trinitätsspekulation („rational“ im bisher geklärten spezifischen Sinne): möglich ist sie, sofern der dritte modus essendi prinzipiell der Erkenntnis zugänglich ist, und notwendig, sofern der Schöpfer in der Fülle seines Seins keinen Mangel oder eine Unvollkommenheit leiden kann, wie es eine „charitas inordinata“ als Liebe zu einem nicht gleichwürdigen Partner oder Gegenstand wäre⁷¹.

Von dieser Ausgangsposition her lassen sich Richards Begriffe von *specula*, *speculum* und *speculatio* verhältnismäßig leicht klären. Augustinus lehnt einen „Beobachtungsposten“ (*specula*) für die Erkenntnis der Trinität ausdrücklich ab und läßt gemäß 1 Kor 13 nur einen Spiegel (*speculum*) der Erkenntnis zu⁷². Begreiflicherweise folgt ihm Richard ausdrücklich nicht (unter Berufung auf seine *regula* Röm 1, 20: V, 6:201). Die geschaffene Wirklichkeit ist Spiegel des Schöpfers; ihre reflexive Erfahrung verhilft zu einem zuverlässigen Ausgangspunkt und Beobachtungsposten, von dem aus die Leiter (*scala*) der Erkenntnis bestiegen werden kann. Verständlich erscheint Richards Betonung der *specula* gerade auch deshalb, weil er in seiner Gotteslehre erstmalig bei der Kontingenzerfahrung ansetzt (I, 7.8) und sie mit Hilfe der *modi essendi* als Unterscheidungskriterium für einen Gottesbeweis auswerten kann, wie er vor Richard noch nicht geführt worden ist. Daß im Rahmen solcher *speculatio*, die in ihrer Verwandtschaft mit der *contemplatio* als *ascensio mentis* die Möglichkeiten der *specula* schlicht auswertet, ein Zugang zum Mysterium der Trinität mitgegeben ist, ergibt sich für Richard geradezu zwingend (vgl. V, 21:219). Er gibt den Vorteil zu bedenken, „*ex una speculatione omni poscenti rationem reddere*“ (1 Petr 3, 15) (V, 21:220). Auch hier wendet sich Richard als Glaubender an Glaubende und betreibt keine rationalistische Apologetik (vgl. VI, 23:261), die man zunächst aufgrund seiner unermüdlichen Betonung der *rationes necessariae* vermuten könnte. „Mag auch dieser Begriff für sich genommen noch nicht ganz eindeutig sein, so läßt der Kontext bei Richard doch schwerlich einen Zweifel daran, daß er nach einer höchstmöglichen erkenntnismäßigen Sicherheit strebt, die überhaupt im Bereich der ‚*invisibilia*‘ erreicht werden kann. Er hat auch einen recht einsichtigen Grund hierfür: die Sache . . . verdient nämlich auch einen höheren Grad an Sicherheit und Gewißheit der Erkenntnis. Denn es geht ja um Gott, so wie er

⁷¹ Richard folgt mit dem Begriff der „*charitas ordinata*“ einer Anregung Augustins; De doct. christ. I, 27: CChr.SL 32, 21; vgl. J. Chatillon, Au dossier de la *caritas ordinata*, in: RMAL 4 (1948) 65–66. Möglicherweise geht der eigentliche Anstoß auf Bernhard von Clairvaux zurück: *Lex est ergo, et lex Domini, charitas, quae Trinitatem in unitate quodammodo cohibet* (Epist. XI, 4: PL 182, 111C). Die Liebe bezieht sich dabei auf die Einheit der Substanz, nicht auf die Proprietät des Hl. Geistes. Wahrscheinlich übernimmt Richard auch die Termini „*amor gratuitus*“ und „*amor debitus*“ in der Bestimmung der Personalprozeionen von Bernhard (De diligendo Deo VI, 16: PL 182, 974) und wendet sie an entscheidender Stelle an (III, 3: 138).

⁷² De Trin. XV, 14: CChr.SL 50A, 479 f.

von Ewigkeit her und aus Notwendigkeit in sich selber ist.⁷³ Die Frage nach der Heilsökonomie hat Richard unmißverständlich von der Behandlung in seinem Traktat ausgeschlossen; eine heilsgeschichtliche Theologie wird nicht mit rationes necessariae operieren können („nam agendi modus alius his, alius vero in illis“: I, 3:89): das willentlich-freie Gnadenhandeln Gottes steht über jeder Einsicht, die aus einer philosophischen Theologie zu gewinnen wäre.

Daß Richard mit seinen notwendigen Gründen keinesfalls nur Konvenienzargumente beibringen will, erläutert der Kontext hinreichend und weist verkürzende Interpretationen (wie bereits die Kritik Alberts des Großen⁷⁴) von vornherein ab. Schon bei Anselm bezieht sich die Notwendigkeit der rationes nicht etwa auf die innere Schlußkraft eines Beweises, der damit zum zwingenden Argument in einem neuzeitlichen Verständnis umgedeutet wäre, sondern auf die innere Notwendigkeit des Gegenstandes, auf den das Argument abzielt: im Rahmen von Richards Kontingenzargument sind damit die notwendigen, jeder Kontingenz überhobenen Zusammenhänge gemeint, die für die modi essendi ab eterno gelten⁷⁵. Der wahrscheinlich von Cicero (De inv. II, 79) in die Sprache der Rhetoren und Dialektiker eingeführte Begriff verliert schon

⁷³ *Simonis* 104/105. Er ergänzt (ebd., Anm. 85): „Die Überlegung Richards hat nichts zu tun mit Anselms Beweis der ‚Notwendigkeit‘ der Menschwerdung Gottes, wie *Salet* (38) meint, sondern sie zeigt gerade im Gegenteil, daß Richard, hier in den Spuren Hugos wandelnd, besser noch als Anselm begriffen hat, daß man sehr genau zu unterscheiden hat zwischen dem absoluten, notwendigen Sein Gottes und seinem freien Wirken nach außen“. Der Bonaventuraschüler Kardinal Matthäus von Aquasparta beruft sich in seinen „*Quaestiones de fide*“ mehrfach auf Richard und verwendet in seiner Trinitätslehre ebenfalls „rationes necessariae“, „die freilich über das Können der natürlichen Vernunft hinauslägen, in welche aber der durch den Glauben gereinigte und durch das donum intellectus erhobene Menschengeist sich versenken möchte“ (*Grabmann*, Schol. Meth. II, 318; vgl. *ders.*, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals, Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 155 f.). Nach *Heitz* (79) und *Simonis* (76 ff.) hat auch Hugo entschieden eine rationale Erkennbarkeit der Trinität vertreten, die er dem „opus conditionis“, nicht aber dem „opus restaurationis“ (der Heilsökonomie) zuordnet. Wie Richard reflektiert er auf die geschichtliche, „erbsündige“ Situation des Menschen und weiß um die „Triefäugigkeit“ menschlicher Vernunft (Hierarch. 1, 1: PL 175, 923B–928B); vgl. Richards Wort über die verletzte Integrität der menschlichen Natur (VI, 18: 253).

⁷⁴ Albertus Magnus, *Summa I*, tr. VII, q. 31, cap. 1 (Op. omnia Tom. XXXIV, Ed. D. Siedler, Münster 1978, 240 ff.): Ad primum ... rationes convenientiae multas ponit Richard. Die Gegenargumentation wirkt auffällig flüchtig: es sei nicht einsichtig, warum sich das innergöttliche Verströmen (diffusio) der Liebe mit einer zahlenmäßigen Dreiheit erschöpfe; ferner sei es falsch, die Liebe als „amor communis“ zu begreifen, da sie (unter Berufung auf Mt 12, 39) auch in einer Person allein sein könne. Insgesamt befremdet seine Kritik: Si divine essentia intelligatur absque (–!) personis, adhuc diligit seipsam caritate et summe et summa caritate diligit seipsam, et sic summa caritas non exigit pluralitatem personarum.

⁷⁵ „Der Festigkeit dieser objektiven Wahrheitsverankerung darf aber nicht die Helligkeit ihres Widerscheins in der subjektiven Wahrheitserkenntnis des Menschen gleichgesetzt werden“ (*Lang*, Entfaltung 31). Vgl. *B. Geyer*, Zur Deutung von Anselms Cur Deus homo, in: *ThGl* 34 (1942) 7; *M. Jaquin*, Les „rationes necessariae“ de Saint Anselme, in: *Mélanges Mandonnet*, Paris 1930 (BiblThom XIV), 67–78; *A. Kolping*, Anselms Proslgionsbeweis der Existenz Gottes, Bonn 1939, 1–12; *Ebner* 90; *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 279.

bei der Übernahme durch Marius Victorinus⁷⁶ und Cassiodor⁷⁷ viel von seiner Stringenz. Seine Verwendung im Bereich der monastischen Theologie legt sich zwanglos nahe – sind es doch stets die Mönche gewesen, die sich dem Studium klassischer Rhetorik und Dialektik widmeten und dabei sicher auf die beiden letztgenannten Autoren zurückgriffen. Von daher läßt sich nun aber nicht mit Sicherheit aus der Verwendung des Terminus auf Richards „tiefe Abhängigkeit von Anselm von Canterbury“⁷⁸ schließen, zumal Richard in seinen *regulae* sowie in seinem Ansatz bei der Kontingenzerfahrung ein ganz eigenes von Anselm klar unterschiedenes Profil zeigt und auch in der Trinitätsspekulation einen originellen Weg beschreitet.

Das innergöttliche Leben vollzieht sich für Richard nach notwendigen Gründen, die er spekulativ und mystisch erfassen will. Daher meint er, für die Glaubensinhalte (soweit sie sich nicht auf die Heilsökonomie beziehen) nicht nur wahrscheinliche, sondern notwendige Begründungen beibringen zu können, allerdings mit der (wiederholten) wichtigen Einschränkung „in quantum Dominus dederit“. Während die zeitlichen Dinge durch Erfahrung erwiesen werden und als kontingente Seiende nicht wesensnotwendig existieren, ist es für Richard natürlich undenkbar, daß notwendig Seiendes notwendiger Gründe entbehren solle. Damit ist nicht schon gesagt, diese Gründe seien prinzipiell bzw. jedermann faktisch als zwingende Gründe einsichtig. Denn einmal sind sie in dem Maße zugänglich, wie Gott sie gibt oder einstweilen verbirgt („quamvis illa interim contingat nostram industriam latere“). Die Schöpfungsordnung scheint überdies für Richard eine ständige Erleuchtung von Gott her zu implizieren⁷⁹, so daß sich die *ascensio mentis* als die sich entfaltende Glaubensvernunft ganz im „natürlichen“ Bereich der rationalen Schöpfungswirklichkeit bewegt. Andererseits ist es aus verschiedenen Gründen⁸⁰ nicht jedermanns Sache, den schwierigen Weg dieser rationa-

⁷⁶ De rhetoricae cognatione 10 (PL 8, 1221B).

⁷⁷ De art. et disc. lib. art. III (PL 70, 177).

⁷⁸ So v. Balthasar Einleitung (Die Dreieinigkeit 36, Anm. 2).

⁷⁹ In diesem Sinne auch Ethier 38 ff. Diese Deutung dürfte den Erkenntnisanstieg durch „rationes necessariae“ besser treffen als der erklärende Hinweis auf neuplatonische Einflüsse (Erleuchtung durch die Urquelle: Heitz 73 f.; Ribaillier 26 f.; Wipfler, Trinitätsspekulation 14 f.), der den rationalen Aspekt zu wenig berücksichtigt. Die entsprechenden Passagen u. a. im *Benj. major* (2, 13) mögen Anlaß zu dieser Erklärung gegeben haben. Vgl. eine Stelle in den „Adnotationes mysticae in psalmos“ (PL 196, 397D): *Lucerna cordis iudicium discretiois, haec cordis nostri lucerna toties a Domino illuminatur, quoties ex illuminante gratia intelligentia nostra illustratur et ad veritatis iudicium, nisi illo illustrata lumine, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Richard betont auch – ganz im Sinne monastischer Theologie – die Reinheit des Herzens (Mt 5, 8): Quanto perfectius cordis oculus quisque mundaverit, tanto plenius Deum videre poterit (In cantica canticorum explicatio 17: PL 196, 456D); zu dieser Stelle (der umstrittenen Verfasserschaft halber, wenn auch vielleicht von einer geistigen Urheberschaft Richards gesprochen werden kann) vgl. *Benj. min.* 72 (PL 196, 51D).*

⁸⁰ Es sei nicht jedermanns Sache, hier weiterzudenken: *multi ad hoc minus digni, multi ad hoc minus idonei, multi in hoc minus studiosi* (I, 4: 90). Vgl. auch IV, 4: 166.

len Erkenntnis konsequent zu verfolgen, so daß der Prior Richard hier auch als verantwortlicher Seelenführer spricht, wenn er durch seine spekulativen Entwürfe dem Denken aufhelfen bzw. zu eifrigem Studium anstiften will⁸¹.

Die notwendigen Gründe, mit deren Hilfe Richard in der Erkenntnis fortschreiten will, sind also keine äußerlich beigebrachten Gründe, sondern entfalten sich aus dem reflexiven Glaubensverständnis selbst heraus. Nichts liegt Richard ferner als Rationalismus. Das gesteht auch Thomas von Aquin zu, wenn er Richards Begriff der rationes necessariae auf die mögliche, nicht aber schon auf die faktisch gegebene Erkenntnis bezogen wissen will – eine korrekte Unterscheidung, die aber bereits den Geist einer ganz anderen Theologie verrät⁸². Richard setzt allerdings bei einer ständigen Erleuchtung des menschlichen Verstandes durch die rationale Schöpfungswirklichkeit an und kann so im Bereich seiner mehrschichtigen Erkenntnisdimension auch die Trinitätslehre durch ausdrückliche Inspiration des Heiligen Geistes ansiedeln (wiederum bei methodischem Ausschluß einer Reflexion auf die Heilsökonomie)⁸³. So wirken – nur auf den ersten Blick befremdlich – die rationes necessariae aufs engste mit der inspiratio zusammen (vgl. IV, 5:167). Die Erkenntnislehre des Victoriners gipfelt in einer Art Evidenzmystik; die ratio kann sich nur dann zum dialektisch geschärften Instrument der Wahrheitsbemächtigung entwickeln, wenn sie das mystagogische Konstitutiv der Theologie aus dem Blick verliert.

Richard kennt auch eine *credibilitas externa*: unbedenklich nimmt er die Wunderzeichen dafür in Anspruch, da er sie, ganz im Sinne der von Hugo geprägten Formel, als „opus Creatoris manifestatum divinae virtutis“ versteht (vgl. I, 2:88)⁸⁴. Aus den Worten Richards spricht ein großes Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, die sich eben auch in Wundern bezeugt; ein anderes Interesse an den Wunderzeichen, etwa im Sinne der frühmittelalterlichen Mirakelbücher, hat er als „Schüler“ des diesbezüglich recht kritischen Hugo ohnehin nicht (vgl. I, 2:88)⁸⁵. Hier klingt nun der Sache nach die Frage der Autorität an, die für Richard unabdingbar zur *credibilitas* gehört (IV, 20:186); tatsächlich ist *De Trinitate* nichts anderes als ein großangelegtes Plädoyer für das *Symbolum Athanasianum* („*Quicumque*“), das Richard bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt⁸⁶. Nicht zuletzt dürfte es die Gewißheit sein, im Sinne dieses lehramtlichen und liturgischen Textes Theologie zu

⁸¹ Richards Absicht: ... mentes studiosas in hujusmodi negotio vel in modico adjuvare, et ad tale studium tepidas mentes meo studio provocare (ebd.).

⁸² Unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed Deo notae et beatis qui de his non fidem, sed visionem habent (De Ver. q. 14, a. 9, ad 1). Salet schließt sich dem an, hält aber Richards Terminus nicht für glücklich gewählt (l.c. 38 ff.). Der Einwand des Aquinaten trifft m. E. nur den ontologischen Beweisgang, wie ihn Anselm in Proslogion unternimmt. Richard setzt jedoch bei der Kontingenzerfahrung an und schließt von hier auf das notwendige Sein bzw. seine rationes. Ebenso verfährt Johannes von Salisbury, wenn er: non modo veritatem, sed ipsius necessitatis penetrare arcana (Metalog. I, 13: PL 199, 871B) will.

⁸³ Auch Johannes von Salisbury kennt sieben Erkenntnisstufen von der mediatio bis zu inspiratio (De septem septenis sect. 6: PL 199, 955B–960A). Vgl. Benj. maj. III, 8–9 (PL 196, 118 f.). Vermutlich nimmt diese Denkweise ihren Ausgang bei Augustinus (De civ. Dei VIII, 1: CChr.SL 47, 216 f.).

⁸⁴ Zit. nach A. van Hove, La doctrine du miracle chez Saint Thomas, Paris 1927, 40. Vgl. A. Lang, Entfaltung 80.

⁸⁵ Zur apologetischen Würdigung des Wunderbeweises s. Lang, Entfaltung 141–153.

⁸⁶ S. Anm. 17.

treiben, die ihn fest auf die Tragfähigkeit seiner Spekulation und ihrer Rationalität im Dienst des kirchlichen Glaubens vertrauen läßt.

3. Analogie – Begrifflichkeit und Gehalt

Nachdem Richard im fünften Buch seines Traktates die innergöttlichen Personalprozessionen präzisiert hat, betrachtet er das fast vollendete Werk in einer knappen Rückschau, die alle Demut und allen Witz (im eigentlichen Wortsinn) des monastischen Theologen zu Wort bringt. Er weiß, wie sehr es (nicht nur ihm) an den nötigen „*verba idonea*“ fehlt, und beschränkt sich darauf, die empfangene Wahrheit gleichsam in die Windeln der Sprache („*verborum panniculis*“) zu wickeln (V, 22:221). Richard kennt das Problem einer angemessenen Begrifflichkeit nur zu gut (V, 24:224) und verurteilt die ungebrochene Übertragung menschlicher Vorstellungsgehalte auf Gott als Träumereien („*fantasia*“), die zu Widersprüchen führen müssen. Dennoch bleibt es bei den „Windeln“ der Sprache, soll sie nicht gänzlich verstummen. Eindringlich betont er die Unbegreiflichkeit Gottes⁸⁷: Gottes Ewigkeit kann weder begriffen noch vernünftig bezweifelt werden, und vieles, was die menschliche Vernunft nicht versteht, ist doch dem menschlichen Geist nicht verborgen (IV, 2:164). Wie sehr es an den *verba idonea* mangelt, deren eine Trinitätstheologie in besonderem Maße bedarf, zeigt er im Vergleich der trinitarischen Formeln lateinischer und griechischer Herkunft; in der Vielfalt widersprüchlich klingender Formeln eint letztlich allein zum Zusammenklang, „*quod ubique terrarum Christi Ecclesia psallit*“ (IV, 20:184). Hierin sieht Richard den tiefsten Grund, bestimmte Nennungen aus dem menschlichen Vorstellungsbereich auf den göttlichen Bereich letztverbindlich zu übertragen („*similitudinis gratia, juxta id quod in Apostolo legitur*“: VI, 17:251; vgl. I, 8:93), ohne dabei je die prinzipielle Spannung zwischen negativer und positiver Theologie zu vernachlässigen, die ihn zwingt, angesichts der Unbegreiflichkeit Gottes seine Über-Unbegreiflichkeit („*incomprehensibilitas supereminens*“) festzuhalten (vgl. II, 22:129). So ist es nötig, im Herzen zu höherer Einsicht aufzusteigen (*ascendere*), „*et de tante profunditatis misterio nil temere secundum hominem judicare*“ (VI, 4:232).

Natürlich wird man von Richard keinen im scholastischen Sinne ausgefeilten Analogiebegriff erwarten, wie er in klassischer Ausprägung ja erstmalig auf dem IV. Lateranense erscheint. Allerdings läßt sich zeigen,

⁸⁷ Einige charakteristische Wendungen: *incomprehensibilis et omnino inestimabilis simplicitas* (II, 20: 127); *nam que humana vel angelica intelligentia poterit unquam, ut de ceteris taceam, ipsam divinitatis immensitatem comprehendere?* (III, 25: 159). Es geht darum: *de supereminenti incomprehensibilitate sentire, per speculum videre* (II, 21: 127): im Spiegel des geschöpflichen Seins weist Richard das ganze Kap. 21 von Buch II hindurch auf, wie jedes konkrete Teil der Schöpfungswirklichkeit letztlich unbegreiflich ist – um wieviel mehr die Ursache selbst dieser Wirklichkeit. Inkomprensibilität mindert jedoch nicht die Glaubwürdigkeit (IV, 2–3).

daß Richard der Sache und Form nach die definitive Reflexionshöhe des Lateranense erreicht. Aus drei einander ergänzenden Perspektiven läßt sich sein Analogiebegriff (re-)konstruieren:

a) sachlich wird noch einmal dem Ansatz des Victoriners zu folgen sein: er reflektiert auf die Erfahrung der Schöpfungswirklichkeit (aposteriorisch) anhand seines Modells der drei modi essendi, von denen hier die beiden modi essendi ab eterno (apriorisch) zur Frage stehen.

b) Terminologisch operiert Richard mit dem Begriffsverhältnis similitudo-dissimilitudo, dessen Reflexion er regularmethodisch zur Grundlage seiner Spekulation nimmt und damit zu Formen einer attributiven Proportionalitätsanalogie vorstößt.

c) Außerdem gebraucht er den Terminus „Äquivozität“, mit dem er die Uneindeutigkeit des Analogons (im Unterschied zum später üblichen Wortgebrauch) kennzeichnet.

Daß Richard als Mystiker mehr Wert auf die Ähnlichkeit als die Unähnlichkeit lege⁸⁸, dürfte keine ausreichende Erklärung für seine Erkenntniszuversicht sein; er bezieht vielmehr die Sicherheit seiner Aussagen aus dem Vertrauen auf die Inspiration der biblischen, liturgischen und lehramtlichen Texte (vgl. III, 10; IV, 5). Außerdem trennt ihn die Evidenzmystik seiner Theologie deutlich von den aristotelischen Strömungen, die sich bereits bei seinen Zeitgenossen melden und eine ausdrückliche Betonung der theologia negativa geradezu erzwingen (wie z. B. bei Thomas von Aquin). Unter dieser Rücksicht gilt, „daß der Theologe späterer Zeiten, der bereits vom Baum der Erkenntnis kritischer Philosophie gegessen hat, nicht mehr so unbeschwert und in so selbstverständlich-unschuldiger Weise von den göttlichen Dingen zu sprechen wagen kann“⁸⁹. Doch hat Richard das notwendige Korrektiv einer theologia negativa im Rahmen seines Ansatzes vollständig ausgebildet und bewußt gehandhabt; Bonaventuras lapidares Urteil „Richard sequitur Dionysium“ darf als früheste Bezeugung der Deutung genannt werden, die nun durchzuführen ist.

Zu a): Richards via ordinaria zur Gotteserkenntnis bildet der Vernunftschluß vom Sichtbaren (Schöpfung) auf das Unsichtbare⁹⁰ (Schöpfer), wenn „Vernunft“ (ratio) im dargelegten Sinne verstanden wird als der sich im Schauen per speculum (reflexiv) vollziehende Glaube selbst. Die Schau hingegen ist bildlos und unmittelbar „quasi facie ad faciem“⁹¹; sie vollendet sich in der visio beatifica⁹². Dabei denkt Richard den Begriff der Wahrheit durchaus augustinisch (II, 2), die als solche weder durch

⁸⁸ So *Beumer*, Richard von St. V. 221.

⁸⁹ *Simonis* 114.

⁹⁰ Vgl. *Ebner* 78; „die mystische Erkenntnis dagegen faßt er stets als etwas Außerordentliches auf, dessen Eintritt von der Gnade abhängt, die Gott zuteilt, wem er will“ (ebd.).

⁹¹ *Benj. min.* 65 (PL 196, 147B).

⁹² Vgl. *Adnotationes mysticae in Psalmos* (Adn. in Ps. 25: PL 196, 279A); Prolog zu *De Trin.*, 84.

die Annahme eingeborener Ideen⁹³ noch durch ein subjektives Erzeugen des menschlichen Geistes in ihrer Objektivität relativiert wird; das Überstrahlen der göttlichen Wahrheit erleuchtet die Seele, die diese Wahrheit denkend aus der Erfahrung der Schöpfungswirklichkeit wahrnimmt. Das Sichtbare vermittelt sich in der Erfahrung als Analogie des Unsichtbaren („per speculum videre“: V, 6:201).

Allerdings sind dem Vernunftschluß anhand der vorgestellten „scala“ echte sachliche und sprachliche Grenzen gesetzt, denn er vermittelt zwischen zwei prinzipiell unterschiedenen modi essendi: „ex tempore“ aus der erfahrungshaft zugänglichen Wirklichkeit, und „ab eterno“ aus dem aller Kontingenz überhobenen Sein, das Richard in drei Beweisgängen (aus der Kontingenzerfahrung, aus den Gradunterschieden des Seienden und aus der Possibilität: I, 8–12) aufzeigt.

Der Schluß von einem Modus auf den anderen impliziert das Spannungsgefüge von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auch in sprachlicher Hinsicht, insofern das (dreifach aufgewiesene) Unbedingte-Unendliche prinzipiell nicht adäquat ausgesagt werden kann („procul dubio quod infinitum est, digne diffiniri non potest“: IV, 22:187). Richards Wortspiel „infinitum – diffinire“ sowie die Präzisierung des Gedankenganges dahingehend, daß ein beide modi essendi übergreifender univoker Gattungsbegriff nicht gegeben sei⁹⁴, zeigen deutlich, daß sich Richard über die Tragweite seiner Feststellung völlig im klaren ist. Nennungen aus dem geschöpflichen Bereich können weder strikt einseitig (univok) noch in beliebiger Verwendung (äquivok) auf den göttlichen Bereich übertragen werden. Die praktische Auswertung dieser Einsicht erzwingt daher für seine Trinitätsspekulation einen eigenen, analogen Personbegriff, für den die klassische Definition des Boethius („rationalis naturae individua substantia“) untauglich ist. Sonst behielte der Vorwurf des „Anthropomorphismus“ recht: der personalistische Ansatz Richards müßte unweigerlich am Widerspruch der Substanzenmehrheit in Gott scheitern, da er ja die Substanzkategorie bereits für die Definition der Person in Anspruch nähme.

Zu b): Das unmittelbare Erkennen schreitet diskursiv (ratiocinando) vom Sichtbaren zum Unsichtbaren durch kausales bzw. analoges Schließen und entdeckt dabei die „proportio similitudinis vel dissimilitudinis“ zwischen beiden Erkenntnisbereichen (vgl. V, 6:202). Mit dieser proportio bringt Richard die analogia entis zur Sprache. „Die Ähnlichkeit zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren ist nicht zu denken wie diejenige zwischen Dingen, die ihrer Natur nach einander nahekomen; sie ist vielmehr eine solche wie diejenige zwischen Bild und Wirklichkeit.“⁹⁵ Das Sichtbare faßt Richard nicht bloß als Spur (vestigium), sondern als Abbild (imago bzw. pictura) des Unsichtbaren auf. Allerdings lassen die schattenhaften Bilder nur eine schattenhafte Erkenntnis zu⁹⁶. Möglich sind der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare bzw. die Übertragung (translatio) einer Bezeichnung (descriptio) nach einem fünffachen Betrachtungsmodus, den er im Benjamin minor entwickelt⁹⁷, aber im Trinitätstraktat nicht wieder aufgreift.

⁹³ Benj. major 3, 14 (PL 196, 123D).

⁹⁴ Vgl. IV, 22: 187: Sed hujusmodi omnes excluduntur in eo quod existentie significato restringitur et divine nature additione determinatur.

⁹⁵ Ebner 62 (zu Benj. major 2, 18: PL 196, 99AB).

⁹⁶ S. Benj. major 2, 14 (PL 196, 92C).

⁹⁷ 1. nach der Eigentümlichkeit der Materie; 2. und 3. nach der Qualität; 4. „secundum motum naturalem“; 5. „secundum motum artificialem“ (Benj. major: PL 196, 93A ff., 96A).

Besonders reiche Ausführungen zur Analogiefrage bietet das sechste Buch des Traktates, in dem es ja um die Namen der göttlichen Personen geht. Daß Richard diese schwierige Materie⁹⁸ unüblicherweise ganz an den Schluß des Werkes stellt, unterstreicht noch einmal die konsequente Durchführung seines Entwurfes: Buch I und II behandeln Dasein und Eigenschaften Gottes, Buch III direkt anschließend seine Dreipersonlichkeit, die ein gesondertes Neudurchdenken des Personbegriffes erfordert (Buch IV) und so die Darstellung der Personalproprietäten und -prozessionen erst ermöglicht (Buch V). Daher kann eine Behandlung der göttlichen Namen erst nach der Klärung der Personalproprietäten ihren angemessenen Ort finden. Richard hütet sich, die Behandlung der Formalitäten der innergöttlichen Hervorgänge mit der Frage der Namen zu vermischen und damit zu verunklären – eine notwendige Unterscheidung, die Augustinus, Anselm, Hugo und Abaelard in ihren Traktaten zu ihrem Nachteil nicht vorgenommen haben⁹⁹. Die Frage der göttlichen Namen dürfte Richard zur Auseinandersetzung mit dem Areopagiten genötigt haben¹⁰⁰, und so beginnt denn auch das letzte Buch des Traktates mit einer Analogieformel, die zu den unmittelbaren Vorläufern der lateranensischen Formel gerechnet werden darf (VI, 1:228). Richards „proportio similitudinis et dissimilitudinis“ gibt einen prägnanten Begriff der Analogie, und so kann er ungefährdet analoge Strukturen aus dem menschlichen Bereich in die Dimension der göttlichen Namen übertragen („iuxta theologicæ discipline morem, pro similitudinis ratione de humanis ad divina proprietatum nomina transsumere“: VI, 2:229). Der Begriff der similitudo hat dabei seine eigene Berechtigung – besagt er doch mehr als bloße Ähnlichkeit: der inneren Attributionsanalogie entsprechend bezeichnet er eine dem zweiten Analogat durch das erste mitgeteilte Eigenschaft und nennt eine unterscheidende Ordnung im Ähnlichkeitsgefüge. So verbietet es sich für Richard, Namen auf den göttlichen Bereich zu übertragen (transsumere), wenn keine übereinstimmende Proportionalität herrscht („ubi proportionalitatis congruentia nulla occurrit“: VI, 4:232). Wenn Richard daher im Bereich der Trinitätsspekulation eine proportionalitatis congruentia fordert, entwickelt er sachlich eine attributive Proportionalitätsanalogie¹⁰¹: die similitudo betrachtet er als eine der menschlichen Natur durch das göttliche Sein mitgeteilte Eigenschaft als Analogon, wobei die Entsprechung zwischen den innergöttlichen und den zwischenmenschlichen Proportionen („Dreiheit“ der Personen in der

⁹⁸ Er verweist am Ende des Buches darauf, seine Meinung darüber nicht veröffentlichen und die Fragen „tieferen Geistern“ überlassen zu wollen (V, 25: 225).

⁹⁹ Eben so mag der Eindruck entstehen, sie erschlossen die Personalproprietäten bzw. -prozessionen aus den vorgegebenen göttlichen Namen, statt mit „notwendigen Gründen“ bzw. den reinen Formalitäten der Hervorgänge zu operieren.

¹⁰⁰ Vgl. VI, 5 mit Ps.-Dionysius, De div. nom. IX, 7 (PG 3, 916A).

¹⁰¹ Vgl. zu dieser Begrifflichkeit G. Sieverth, Analogie des Seienden, Einsiedeln 1965, 31–40.

einen und gemeinsamen Liebe) waltet. Diese strenge Proportionalitätsanalogie¹⁰² liegt seinem Trinitätsaufweis im dritten Buch des Traktates zugrunde; eben dort findet sich ja der Kerngedanke seiner trinitarischen Theologie, der anlässlich der Frage nach den göttlichen Namen noch einmal ausdrücklich auf die Analogiefrage hin präzisiert wird (VI, 17:251). Richard weiß um das prinzipielle Ungenügen aller Namen. Als Vertreter auch der negativen Theologie stellt er selbst in der Schrift viele uneigentliche Ausdrücke fest („minus proprie dicuntur“: VI, 20:256), die allerdings pädagogisch gemeint seien („ut ab exiguitate nostra facilius capiantur“: ibd.) und oft durch einleuchtendere Ausdrücke korrigiert würden. Als Beispiel zitiert er auch das Symbolum Athanasianum, dem sich der ganze Traktat verpflichtet weiß, und deckt terminologische Unschärfen auch dieser lehramtlichen Auskunft auf. Die Einschränkung bleibt bestehen: „et vix vel nunquam ab nullo homine verbis idoneis explicari potest“ (V, 22:221), und so bleibt er dabei, nach dem Vorbild der jungfräulichen Mutter weiterhin die empfangene Wahrheit bei ihrer Geburt in die Windeln der Sprache zu wickeln (III, 18:153).

Zu c): Richard nähert sich noch auf andere Weise dem Analogieproblem¹⁰³: eine univoke Anwendung der Worte „potestas“ und „sapientia“ auf Gott lehnt er als Mißbrauch ab, da sie in ihrer Anwendung Verschiedenes bezeichnen („ratio nominis diversa“ im heute üblichen Sinn von Äquivokation). Daher gebraucht er „equivocatio“ deutlich im Sinne von „analogia“, wenn es zwischen nichtgöttlicher und göttlicher Substanz begrifflich zu vermitteln gilt¹⁰⁴. Gottes Macht und Weisheit sind aber unmitteilbar (incommunicabiles), da zum göttlichen Wesen gehörig, und daher auch nicht mit univoken Begriffen aussagbar („simile nomen non habemus“: II, 13:120), sondern können allenfalls mit „sapientia ipsa“ bzw. „plenitudo sapientiae“ wiedergegeben werden. Richards Umschreibungen bewegen sich damit auf der *via eminentiae* und nennen ausdrücklich das „supersubstantiale esse“ (IV, 16:179), das höchst einfach („summe simplex“) und kein Tragegrund für Akzidentien ist (IV, 19:183). Er hat allerdings – eine Indiz für sein terminologisch nicht fixiertes Denken – den Begriff der „equivocatio“ nicht wieder verwendet und beschränkt sich in allen weiteren Ausführungen zur Analogiefrage auf die *proportio similitudinis et dissimilitudinis*.

In sachlicher und terminologischer Hinsicht also handhabt Richard die Analogie als Denkmodell reflektiert und zielstrebig. Er zeigt ein ausgeprägtes Bewußtsein für deren grundlegende Bedeutung und Problematik im Bereich seiner eigenen Trinitätspekulation, die mit der Analogie

¹⁰² Diese Proportionalitätsanalogie bezieht sich ausdrücklich nicht auf einen Vergleich aus dem Bereich menschlicher Verwandtschaft (vgl. Augustinus, *De Trin.* XII 4, 5: CChr.SL 50A, 358 f.), den Richard als undurchführbar verwirft (VI, 6 ff.).

¹⁰³ Der einzige Anhaltspunkt, den Beumer in seiner Studie nennt (Richard v. St. V. 221). Weitere Belegtexte im *Benj. major* 4, 20 (PL 196, 162), in denen die Überlegungen des Trinitäts-traktates vorweggenommen sind.

¹⁰⁴ ... ut non tam unicum quam equivocam redicationem fecisse videamur. ... utroque dictio una, sed ratio nominis diversa. Si equivocatio est, ubi nomen unum sub diversa significatione designat substantiam diversam, quanto magis cum unum nomen distrahitur ad designandum et id quod negamus, et id quod dicimus substantiam (II, 13: 120). Vgl. auch Boethius, *In Porphyr. dialog.* (PL 64, 22); *In Categ. Arist.* I (PL 64, 164).

der Freundschaftslove arbeitet und damit in besonderem Maße einen Tritheismusverdacht nähren könnte. Unbeirrt hält er am Personbegriff fest und lehnt die Ausdrücke „Hypostase“ oder „Subsistenz“ ab; sie seien im allgemeinen nicht geläufig und verschöben das sachliche Problem durch einen terminologischen Kunstgriff („Alioquin, queso, quid prodest michi ignotum per ignotius ostendi?“, IV, 4:166). Der kaum bekannte und noch weniger geklärte Subsistenzbegriff¹⁰⁵ scheint ihm nicht geeigneter, die Einheit der (göttlichen) Substanz deutlich zu wahren („Quomodo, queso, illa doctrina satisfacere poterit, que litem lite resolvit?“, ibd.). Dagegen führt er den Personbegriff auf Inspiration zurück (IV, 5:167) und rekurriert in einer Art deskriptiver Analyse auf das allgemeinste Verständnis des menschlichen Geistes, der den Personbegriff mit vor-reflexer Sicherheit handhabe¹⁰⁶. Kritisch wendet er sich gegen Theologen, denen zufolge sich die Bedeutung von „Person“ je nach Anwendung ändere und sowohl die Substanz als auch die „Subsistenzen“ Gottes oder auch deren Personalproprietäten bezeichnen könne. Deutlich spielt er auf die Unschärfen und Gefahren an, die durch den äquivoken Gebrauch des Ausdrucks bei Gilbert de la Porrée und Abaelard bzw. Wilhelm von Conches in die Trinitätsspekulation hineingetragen worden sind¹⁰⁷ und sich durch ein Hieronymus-Wort legitimieren wollen¹⁰⁸. Ohne jede Polemik verweist er auf das sachliche Problem und betont die Notwendigkeit, einen klaren und analogen Personbegriff zu entwickeln, der die Substanzeinheit in der Personenmehrheit wahrt und so auch im Sinne der lateinischen Kirche rezipiert werden kann (IV, 5:167). Es geht ihm um eine verstandene, kritische und kirchliche Rezeption des Begriffes, für die er den eigenen, im dritten Buch seines Traktates geführten Trinitätsbeweis voraussetzt. Beides – Personbegriff und Beweisführung – bedarf nun eingehender Prüfung angesichts des öfter zu lesenden Vorwurfes, Richard neige aufgrund seines „anthropomorphen“ Ansatzes zu einem „schlechten Tritheismus“¹⁰⁹.

II. Der analoge Personbegriff

Im ursprünglich auf fünf Bücher konzipierten Traktat Richards nimmt das dritte Buch mit dem Trinitätsaufweis die Mitte des Werkes ein. Nicht zufällig ist es wohl Buch III, das die Dreieinigkeit behandelt, und die übrigen Bücher sind deutlich auf diesen Höhepunkt hingeeordnet: Buch I

¹⁰⁵ Quidam personas quidam subsistentias esse exponunt, et tres subsistentias et unam substantiam in una deitate dicunt magis quam ostendunt ... (IV, 4: 166).

¹⁰⁶ Nulla autem sententia certior redditur quam que ex communi animi conceptione formatur (V, 5: 107–108).

¹⁰⁷ Gilbert de la Porrée, In librum de Trin. (PL 164, 1282); Abaelard, Theolog. Christ. III 164 ff.: CChr. CM 12, 255 ff.

¹⁰⁸ Hieronymus, Ep. 16 (PL 30, 176); wahrscheinlich handelt es sich bei diesem Text um ein Glaubensbekenntnis des Pelagius (vgl. bei Augustinus, De gratia Christi: PL 39, 2182).

¹⁰⁹ *Simonis* (112–114) schließt sich dem ablehnenden Urteil Penidos (Gloses, 67 f.) an.

und II weisen das Dasein Gottes und seine Eigenschaften auf, von denen die *caritas* als Tiefe des innergöttlichen Lebens gesondert in Buch III untersucht wird, während die Bücher IV und V auf der Grundlage des neudefinierten Personbegriffes die Personalprozeptionen präzisieren. Die Harmonie bzw. innere Symmetrie der Gesamtanlage bleibt kein bloßes Ziel der Spekulation, sondern durchformt und harmonisiert diese selbst in Angleichung der Erkenntnis an das Erkannte (vgl. III, 9; IV, 25)¹¹⁰.

Buch II behandelt im einzelnen die Wesenseigenschaften Gottes: seine Ewigkeit und Unendlichkeit, seine Weisheit und Macht, die mit ihm substantiell identisch und daher von den Eigenschaften eines geschaffenen Dinges prinzipiell unterschieden sind. Richard spricht von einer „*super-substantialis essentia*“ statt von einer Substanz (II, 22:129)¹¹¹ und unterstreicht ihre Unfaßlichkeit, wenn er Gottes räumlich-zeitliche Allgegenwart eigens betont. Wiederholt erklärt er, ausschließlich die immanente Wirklichkeit Gottes in sich zu behandeln („*a semetipso, et eo ipso ab eterno*“: II, 25:132). Nahtlos fügt sich das dritte Buch hier ein: gibt es, so fragt Richard, eine widerspruchsfreie Vielheit in der Einheit als Dreipersonlichkeit, können unterscheidende Personalkonstitutive festgestellt werden?

1. Dreieinigkeit und Liebe

Offensichtlich setzt Richard beim vorgegebenen Trinitätsdogma an, weiß die dogmatische Fragestellung aber geschickt mit der konsequenten Untersuchung der Eigenschaften Gottes zu verbinden, denn die personale Vielheit in substantieller Einheit gilt ihm als die tiefste Wesenseigenschaft Gottes: die Fülle seines innergöttlichen Lebens. Aus welcher Eigenschaft Gottes, der ja das *summum bonum et universaliter perfectum* ist, kann er nun einen rationalen Zugang zum Trinitätsmysterium finden? Richard beginnt mit dem Begriff der Liebe, denn in der höchsten Vollkommenheit könnte die Liebe nicht fehlen, da nichts besser und vollkommener als die Liebe sei (III, 2:136). Er beruft sich nicht auf die Schriftautorität, sondern auf den *consensus omnium*, der die Liebe als höchstes Gut schätze („*Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia*“: III, 3:138). In Gott als der Fülle der Gutheit und Vollkommenheit kann nicht fehlen, was Natur und Erfahrung als das Beste ausweisen, und Richard findet kräftige Worte für alle, die hier noch Zweifel oder Widerspruch vorbringen möchten (sie seien mehr oder weniger kranken Geistes – „*insanie morbo laborans*“: III, 5:140). Die von Gregor dem Großen inspirierte Überlegung¹¹² mag in ihrer apodiktischen Art an

¹¹⁰ Auch dies ein Gedanke, der in der Zisterzienserliteratur dominiert (vgl. u. a. Bernhard von Clairvaux, In Cant., Sermo 31 [Op. I, 219–226]).

¹¹¹ „*Supersubstantialis*“ weist zurück auf „*ὑπερουσίος*“ (Lk 11, 3).

¹¹² ... *dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit*: Hom. 17,1 in Evang. (PL 76, 1139A).

Anselms Proslogion-Beweis erinnern, setzt aber – wie stets bei Richard – aus der Erfahrung an. Die Franziskanerschule hat sich der Schlagkraft des Argumentes bekanntlich nicht entziehen können¹¹³; wieweit diesbezüglich Beziehungen zur Zisterzienserschule bestehen, ist noch nicht untersucht worden¹¹⁴.

Auch Abaelard greift den Gedanken Gregors in seiner „*Theologia christiana*“ auf: „*charitas autem, teste Gregorio, minus quam inter duos haberi non potest*“. Er wendet ihn aber in gefährlicher Weise auf dem Gebiet der Heilsökonomie an, so daß Gott nun als Trinität Liebe wäre, insofern er das Geschöpf liebte¹¹⁵. Daran ist soviel richtig, daß Liebe sich nicht unter Ausschluß eines Gegenübers vollzieht, wie Richard betont (III, 2:136) und damit auf eine notwendige Personenmehrheit schließt. Doch läßt der Victoriner den Einwand nicht gelten, Gott könne, als einzelne Person gedacht (Identität von göttlicher Substanz und Person!), dem Geschöpf höchste Liebe (*summa caritas*) zuwenden, ohne bereits in sich selbst der interpersonale Prozeß dieser Liebe zu sein (damit wendet er sich unausdrücklich gegen Abaelard). Diese höchste Liebe komme nur einem „*summe diligendus*“ zu, der das Geschöpf gerade nicht sein könne, ohne gewissermaßen zur Bedingung der Möglichkeit des göttlichen Selbstvollzuges der Liebe mißdeutet zu werden. Die geordnete Liebe (*caritas ordinata*) verlangt notwendig eine gleichwürdige Person (*persona condigna*), die wiederum nur Gott selbst sein kann. Bedürfte er des Geschöpfes zu seiner Vollkommenheit, so hätte er sich seiner freien Göttlichkeit je schon begeben. Allerdings verwirklicht eine nur selbstbezogene Liebe nicht den höchsten Grad ihrer Möglichkeit, ja sie ist, wenn Gott sich selbst ein gleichwürdiges Gegenüber seiner Liebe sein soll,

¹¹³ Vgl. E. Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe des Alexander von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode, Freiburg i. Br. 1938, 369 (FThSt 46); Stohr 62–65, 88; Grabmann, Matthäus von Aquasparta 155 f.

¹¹⁴ Es scheint, als habe der Vollender von Bernhards Hoheliedkommentar, Abt Johannes von Ford, in seinen (erstmalig 1971 gedruckten) Hoheliedpredigten von Richard Notiz genommen (*Super extremam partem cantici canticorum sermones CXX* [CChr. CM 18, 19]): neben Bernhard von Clairvaux, Gueric von Igny und Gilbert von Hoyland (der den Hoheliedkommentar Bernhards von V. 3, 1 bis V. 5, 10 fortführte, von wo ab das Werk des Johannes von Ford einsetzt) nennt er Richard ebenso wie die „*honorabiles sponsi amicos, sponsae duces*“ (Sermo 24, 2 [Vol. XIX, 203]) seines eigenen Ordens und bezieht sich dabei sicher auf den Richard zugeschriebenen Hoheliedkommentar, was, wenn nicht für die Authentizität des Werkes, so doch jedenfalls für die geistige Urheberschaft Richards spricht. Aus der 14. Hoheliedpredigt des Abtes Johannes läßt sich wohl ein Nachklang von Richards *De Trinitate* heraushören: *Aut in quo miraculum caritatis in beata Trinitate prae ceteris virtutibus quas passim in creatura rationabili operatur poterit demonstrari, nisi ut in eius virtute mirabili atque supereminenti una sit beatae Trinitatis essentia . . . ? In aliis denique unio, hic unitas est* (Sermo 14, 7, a. a. O. 130). Wieweit Verbindungen zu Aelred von Rieval (*De spirituale amicitia*: PL 195, 659A–702B; *Speculum caritatis*: ebd. 505A–620D) bestehen, wäre im einzelnen zu untersuchen. Daß Richards Werke jedenfalls zu seinen Lebzeiten schon in England Verbreitung fanden, ist vielfach bezeugt (vgl. die diesbezügl. Kap. bei Ott, Briefliteratur).

¹¹⁵ *Procedere itaque Dei est sese ad aliquam rem per affectum charitatis quodammodo extendere* (Theol. Christ. IV, 117: CChr. CM 12, 323).

nicht ohne eine reale Differenz personaler Art in ihm selbst denkbar (III, 2:137).

Mit dieser straff durchgeführten Überlegung ist zweierlei gewonnen: einmal bleibt der Gnadencharakter der Heilsökonomie (als der freien ungeschuldeten Zuwendung Gottes zum Geschöpf) vollkommen gewahrt, denn Gott bedarf nichts, was nicht Gott ist. Richard vermeidet so eine in der Konsequenz tragizistische Trinitätstheologie, die Gott im Welt- und Kreuzesgeschehen untergehen läßt, schon im Ansatz und unterscheidet der Sache nach mit klarem Argument zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Diese Unterscheidung ist also notwendig, um die Freiheit Gottes adäquat zu umschreiben. Andererseits eröffnet sie den Ansatz für Richards Trinitätsaufweis: die Notwendigkeit des *condignus* als eines *summus diligendus* begründet die Behauptung der Personenmehrheit in Gott, die er aus dem Begriff der *caritas* aufweist¹¹⁶. Die *caritas* als Wesenseigenschaft Gottes bzw. als Tiefe seiner Wesenseigenschaften ist dabei mit der göttlichen Substanz identisch und nur mit ihr. Die von Augustinus in die Trinitätsspekulation hineingetragene Identifizierung des Heiligen Geistes mit der *caritas*, „und zwar der Tugend der *caritas* der heutigen Theologie“¹¹⁷, übernimmt Richard natürlich an keiner Stelle und vermeidet damit die verhängnisvollen Aporien, denen sich insbesondere Anselm in seinem Monologion bei der Bestimmung der Personalproprietät des Heiligen Geistes ratlos gegenüber sieht¹¹⁸.

Anregungen für die Verwendung des *caritas*-Begriffes in der Trinitätsspekulation mag Richard von Augustinus empfangen haben¹¹⁹. Die gele-

¹¹⁶ Der möglicherweise von Augustinus beeinflusste Begriff der *dilectio* (*De doctr. christ.* I, 27: CChr.SL 32, 21 f.) läßt sich in seiner trinitätstheologischen Anwendung von Richard nicht nachweisen, was den eigentlichen Beweisgang angeht.

¹¹⁷ A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I. Die Gnadenlehre*, Regensburg 1952, 220. Ausgangspunkt ist Röm 5, 5 („*Dilectio Dei . . . per Spiritum Sanctum*“); vgl. Alkuin, *Commentarii in Joannem* I, 2, 33 (PL 100, 758); Rhabanus Maurus, *De clericorum institutione* I, 30 (PL 107, 315); Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate* 3, 1 (PL 120, 1459 ff.); Ps.-Bernhardus, *Liber de modo benevivendi* VI (PL 184, 1208); Wilhelm von St.-Thierry, *Liber de contemplando Deo* 7, Ed. J. Hourlier, Paris 1959, 83–86 [SC 61]). Der Lombarde notiert: *Quod fraterna dilectio est Deus, non Pater nec Filius, sed tantum Spiritus Sanctus* (*Sent. I d. 17, c.2*). Eine vorläufige Stellungnahme Richards zum angeschnittenen Problem enthält seine kleine Studie zum Augustinuswort „*Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii*“ (PL 196, 1011–1012) die allerdings nicht die Personalproprietät des Hl. Geistes mit dem Begriff der Liebe bestimmt (vgl. *Otz*, Briefliteratur 626 f.). Auch Augustin entdeckte in der *caritas* eine Analogie zur göttlichen Trinität. „Nur gelang es ihm nicht, mit dem Begriffe der Liebe allein über die Dyas zur Trias fortzuschreiten, und zwar deshalb, weil er die Liebe, die er für seine Spekulation verwendet, als Selbstliebe charakterisiert“ (*M. Schmaus*, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, 229). Thomas greift in seiner synthetisierenden Art beide konkurrierenden Modelle auf und bringt einen wohlwollenden und treffenden Abriss von Richards Entwurf (*De pot. 9, 9, sed contra II, 2*): *Iudicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis . . . Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.*

¹¹⁸ Monologion 50–52 (*FlorPatr* 20, 48 f.). Vgl. *Simonis* 34.

¹¹⁹ Liebe verlangt einen Liebenden, einen Geliebten und ein „Band“ zwischen ihnen; vgl. *In Joannem* 39, 5: CChr.SL 36, 347–348. S. dazu *M. Nedoncelle*, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?*, in: *AugM* (1954), 595–602.

gentlichen Anklänge im Trinitätstraktat seines Mitbruders Achard beruhen teils auf direkter Zitation von Richards *De Trinitate*¹²⁰, so wie Richard seinerseits den achardischen Gedanken der *pulchritudo* als zusätzlichen Aspekt in seine Spekulation einbezieht (vgl. V, 2). Der Einfluß der Zisterziensermystik mag entscheidend dazu beigetragen haben, daß Richard mit letzter Entschiedenheit seine Trinitätstheologie auf die Reflexion der Freundschaftslove abstellt¹²¹.

In Gott, der das *summum bonum* ist, kann nur der *summus gradus* der Liebe verwirklicht sein: im höchsten Sein vollzieht sich das Geschehen der Liebe als interpersonalen Prozeß (im *universaliter perfectum* ist eine *pluralitas personarum* erforderlich: II, 2:136).

Richard führt diesen Beweisgang aufgrund der *plenitudo bonitatis* in zwei Varianten weiter: a) Auch die *plenitudo felicitatis* verlangt entsprechend (*simili ratione*) eine Personenmehrheit, denn in der Glückseligkeit kann die Liebe nicht fehlen („In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat“: *ibd.*). In der wahren Vielheit der Personen wird also ungeschuldete Liebe (*gratuitus*) geschenkt und mit geschuldeter Liebe (*debitus*) erwidert¹²². b) Die *plenitudo divinae gloriae*, Gottes vollkommene Herrlichkeit, verlangt nun ebenfalls seine innergöttliche Selbstmitteilung, wenn anders ihm nicht ein unmöglicher Mangel an Macht und Freigebigkeit unterstellt werden sollte. Richard prägt den schönen Satz: „*Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nichil habere quod nolit communicare?*“ (III, 4:139). „*Aperta ratione*“ ist damit die Personenmehrheit in Gott erwiesen, und nach Richards Auffassung könne nur ein Geistesgestörter („*mentis inops*“) hier noch Zweifel anmelden¹²³.

Richard geht nun einen Schritt weiter: die höchste Liebe verlange die Gleichheit der Personen (III, 7:141), da sie sich im Rahmen der *caritas ordinata* nur auf eine gleichwürdige göttliche Person richten kann. Diese Gleichwürdigkeit erstreckt sich auf alle Eigenschaften der göttlichen Personen, so daß ihnen *potentia*, *sapientia* und *bonitas* (bzw. *benignitas*) ununterscheidbar gemeinsam sind; sonst wäre mit der Einheit der Substanz auch die restlose innergöttliche Gemeinschaft (*communicatio*) der göttlichen Personen aufgesprengt. Allerdings räumt Richard die Möglichkeit ein, den genannten klassischen Ternar *appropriativ* anzuwenden; eine Gleichsetzung mit den innergöttlichen Personalprozeßionen schließt er grundsätzlich aus¹²⁴.

¹²⁰ Vgl. *Ribaillier* 29–31.

¹²¹ Balduin von Ford, als Abt Vorgänger des genannten Hoheliedkommentators Johannes, kommt wohl in erster Linie in Frage, vor allem ein Abschnitt seines 15. Traktates (PL 204, 547D–548B), der die Gemeinschaft in der Liebe behandelt. Vgl. Richard, *De Trin.* III, 14, ff.

¹²² Richard scheint hier auf Begriffe Bernhards von Clairvaux zurückzugreifen; vgl. *De dilig. Deo* VI, 16 (Op. Vol. III, 132f.).

¹²³ Die Formulierung ist für Richard ungewöhnlich heftig: *Ecce funiculus triplex qui difficile rumpitur, unde freneticus quivis fide nostre impugnator, donante Dei sapientia, fortiter alligetur* (III, 5: 140). Sie dürfte einen aktuellen Anlaß bzw. Adressaten haben und vielleicht einen polemischen Einschub (Walthers von St.-Victor?) darstellen.

¹²⁴ Nicht so Abaelard, auf den er hier anzuspielen scheint (*Introductio ad Theol.* I, 9: PL 178, 990). Das Konzil von Sens (DS 734) schloß sich der Kritik Bernhards an (*Tract. de error. Abael.* 3: PL 182, 1058f.). Über die *appropriative* Anwendung des Ternars handelt Richard in VI, 15 seines Traktates.

Am Ende dieser prinzipiellen Überlegungen zur Personenmehrheit kann er triumphierend auf die spekulativ nachvollzogene Präfation der Dreifaltigkeitsmesse verweisen¹²⁵ und überdies die harmonische Entsprechung der göttlichen und der menschlichen Natur hervorheben: in Gott herrscht substantielle Einheit bei personaler Vielheit, beim Menschen substantielle Vielheit (der Teilsubstanzen Leib und Seele) bei personaler Einheit¹²⁶.

2. Existenz und Kommunikation

Die bloße Vielheit, der ja schon eine Zweiheit genügt, muß im Hinblick auf die allseitige Vollkommenheit Gottes noch näher bestimmt werden (III, 11:146). Eine Liebe, die ihr Genügen in bloßer Gegenseitigkeit fände, vollzöge sich als gleichsam gedoppelter Egoismus und als eine subtilere Form des amor privatus, wenn sie die Weitervermittlung der Liebe in rest- und vorbehaltloser Offenheit ihrer *communicatio* nicht wüßte. Gottes Liebe kann nicht auf solche Weise privativ sein (vgl. III, 11:147). Das höchste Wesen kann nur das Beste wollen, nämlich einen Mitgenossen der beiden innergöttlichen Personen zuteil werdenden Liebe (und damit die prinzipielle Offenheit ihrer *communicatio*), die sich numerisch in der dritten innergöttlichen Person des „*condilectus*“ bestätigt. Mit dem neu eingeführten Begriff des „*condilectus*“, der jede aus dem Begriff der *caritas* entwickelte *Konzeption der communicatio* auf die Unerschöpflichkeit der Liebe zwischen erster und zweiter göttlicher Person hin bestimmt, erreicht Richards spekulative Originalität ihren Höhepunkt: er kann – wie im einzelnen noch zu zeigen sein wird – dieser Unerschöpflichkeit der Liebe, in der sich das Zueinander von erster und zweiter Person überbietend eröffnet, eine eigene personale Qualität zusprechen, sobald er die Formalitäten der Personalprozessionen zur Bestimmung der Personalproprietäten heranzieht.

Analog zum Aufweis der pluralitas wandelt er diesen Gedanken unter dem Aspekt der plenitudo felicitatis bzw. der plenitudo gloriae nochmals ab und bestätigt das Ergebnis: „consequens est ut fateri oporteat divinarum personarum Trinitatem non posse deesse“ (III, 14:149).

Diese dreieinige Gemeinschaft bezeichnet Richard als „*communio amoris*“, während die hinführende Stufe der innergöttlichen bloßen pluralitas „*ad honoris sui magnificentiam*“ (III, 14:150) notwendig sei; im selben Sinne spricht er später von der „*communio majestatis*“, die in Gott einen Gleichwürdigen (*condignus*) der Personenmehrheit wegen erforder-

¹²⁵ Nämlich: in personis proprietas et in substantia unitas et in majestate equalitas.

¹²⁶ Vgl. III, 9: 144 ... Potest itaque homo discere ex semetipso quid, quasi ex opposito, estimare debeat de his que sibi credenda proponuntur de Deo suc. Eine polemische Spitze gegen Gilbert de la Porrée und Abaelard gestattet er sich auch (III, 10: 145). So sehr sich im übrigen die personale Einheit des Menschen – die doch Erfahrungstatsache ist – dem Begreifen entzieht, so unbegreiflich ist im Gegenwurf auch die Personvielfalt Gottes in seiner substantialen Einheit.

dert, und der „communio amoris“, die einen Mitgeliebten (*condilectus*) als dritte Person in die innergöttliche Liebe je schon einbezogen sein läßt. Richard kostet den Gedanken noch unter einem anderen Aspekt aus: zwar könne eine einzige Person die Fülle der Macht und der Weisheit besitzen, doch den Überschwang der Seligkeit müsse, wer liebt, aus dem fremden Herzen schöpfen: „non tam de proprio quam de alieno corde hauriri“ (III, 17:152). Das vollkommene Gutsein erfüllt sich jedoch erst in der Gemeinschaft, die ihre Liebe einem Dritten weiterschenkt und so die „melliflua illa dilectionis oblectamenta“ (III, 18:153) nicht in selbstgenügsamer Zweisamkeit zurückbehält. Diese *condilectio* der Dreieinigkeit gleiche einem dreifach geschlungenen Seil der Liebe, und Richard variiert das „con-“ unermüdlich: „confederatio“, „consodalitas“, „concordialis“, „consocialis“.

Wer an Richards Beweisführung zweifeln mag, kann mit dem bereits gewohnten Urteil („*mente captus*“) rechnen. Er hat sein Ziel erreicht, spekulativ zu bestätigen, was das tägliche Bekenntnis des christlichen Glaubens lehrt (III, 21:155; gemeint ist wiederum die tägliche Rezitation des „*Quicumque*“ in der Prim). Um jeden Verdacht des Tritheismus auszuräumen, präzisiert er die Gleichheit der drei göttlichen Personen als die in ihnen waltende Einheit der Substanz („*una eademque substantia*“: III, 24:158). Diese Gleichheit könne nicht etwa nach dem Beispiel dreier goldener Statuen gedacht werden, die nach Metall, Gewicht und Gestalt einander völlig gleichen¹²⁷; sie könne auch nicht konzipiert werden in bezug auf das, was von allen übrigen (menschlichen) Personen gilt, die stets veränderlich und damit sich selbst gegenüber zugleich unähnlich und ähnlich sind (vgl. III, 25:159). Die wahre Einfachheit (*simplicitas* im Sinne von *equalitas*) kann nur von der göttlichen Substanz ausgesagt werden, die sich als personale Dreieinigkeit vollzieht. „Richard ist sich der Gefahr eines Tritheismus so klar bewußt, daß er ihm jeden Riegel vorschiebt“¹²⁸; eine anthropomorphe Konstruktion der Trinität (im schlechten Sinne) liegt ihm fern, wie sich in seiner Ableitung der Personalprozesionen noch zeigen wird, deren Formalitäten er zur Bestimmung der Personalkonstitutive heranzieht. Dennoch werden seit jeher an diesem Punkt seiner Spekulation Bedenken angemeldet: „ein solch personaler, im eigentlichen Sinne des Wortes anthropomorpher Ansatz kann natürlich nicht wirklich durchgehalten werden. Sobald bei dieser Konstruktion die Korrekturen angesetzt werden, die von der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens her gefordert sind, und sobald der Personbegriff entsprechend modifiziert wird, bleibt von dem ursprünglichen Bild, das diesem Begriff der Liebe mehr oder weniger deutlich zugrunde lag, nämlich dem Zueinander und Miteinander von menschlichen Personen,

¹²⁷ Vgl. Augustinus, *De Trin.* VII, 6, 11: CChr.SL 50, 261 ff., Petrus Lombardus, *Sent.* I, 19, 8 (*Spicileg.* Bonavent. IV, Grottaferrata 1971, 166).

¹²⁸ v. Balthasar, Einleitung 19.

nichts mehr übrig.“¹²⁹ Sicher kann das endgültige Urteil über Richards Beweisgang nicht anhand des dritten Buches von *De Trinitate* gefällt werden. Den „Geruch des Anthropomorphismus“ (*Simonis*) bestreitet Richard selbst ausdrücklich, und im folgenden wird die These zu erhärten sein, er selbst bringe die geforderten Korrekturen an seiner Konstruktion an, indem er einen eigenen analogen Personbegriff entwickelt. Der kritischen Analyse entginge gerade die Pointe von Richards Ansatz, wenn sie sich auf das dritte Buch seines Traktates beschränkte: der dort nur in den Umrissen explizierte Ansatz wird erst in den folgenden beiden Büchern definitiv entfaltet. Wieweit der trinitarische Personalismus Richards wirklich durchgehalten werden kann, hängt nun einzig von seinem in Buch IV entwickelten Personbegriff ab und den in Buch V gezogenen Konsequenzen, die sich von daher für die Formalitäten der innergöttlichen Personalprozeptionen ergeben.

Richard beginnt mit der häresiologisch belegten Schwierigkeit (Arianer und Sabellianer), Substanzeinheit und Personenmehrheit zusammenzudenken (vgl. IV, 1:163). Wer mit einem äquivoken Personbegriff hantiere, solle sich nicht einbilden, er könne den Gedanken der Personenmehrheit in der Substanzeinheit durchhalten; es gehe nicht an, den Singular von Person auf die Substanz, den Plural auf die Personalpropietäten anzuwenden. Einen bloß terminologischen Trick läßt Richard nicht gelten: den Ausdruck „hypostasis“ („in quo secundum Ieronimum veneni suspicio est“: IV, 4:165¹³⁰) will er als Nichtgriecher auf sich beruhen lassen, nicht so den Terminus „subsistentia“, den er jedoch im üblichen Gebrauch für unzureichend geklärt hält. Während „Person“ allgemein gebraucht werde (auf den Begriffsgehalt im Bereich der Christologie geht Richard nicht ein), kennten nicht einmal alle Gebildeten den Terminus „subsistentia“ bzw. erklärten ihn meist nicht (IV, 4:166)¹³¹. Daher kann Richard unter Berufung auf die Inspiration des Heiligen Geistes und das kirchliche Lehramt den Ausdruck „Person“ ruhig beibehalten, ohne ihn ausgiebig etymologisch bzw. dogmengeschichtlich klären zu müssen (IV, 5:167). Er sieht seine Aufgabe darin, in einer deskriptiven Analyse das einfache und allgemeine Verständnis („communis animi conceptio“) des Ausdrucks „Person“ zu untersuchen. Sein Definitionsversuch bleibt bewußt nahe am umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks, dessen Legitimität ihm durch Geistinspiration und Lehramt ohnehin hinreichend verbürgt scheint.

¹²⁹ *Simonis* (114) beschränkt sich im wesentlichen auf die Analyse der ersten drei Bücher von Richards Traktat, ohne dessen neu entwickelten analogen Personbegriff zu berücksichtigen, mit dem das angeschnittene Problem in der Tat positiv aufgelöst werden kann.

¹³⁰ Hieronymus, Ep. 16 (PL 30, 176). Vgl. Anm. 108.

¹³¹ Vgl. Marius Victorinus, Adv. Arium II. 4: SC 68, 404–408.

a) In Anlehnung an Augustinus¹³², Boethius¹³³ und Anselm¹³⁴ betont Richard zunächst das Element der Substantialität im Personbegriff („persona secundum substantia dicitur“: IV, 6:168). Der Ausdruck „animal“ besagt dann ebenfalls Substantialität bei spezifischer Differenz im Blick auf „persona“. Beim Menschen als dem „animal rationale mortale“ treten noch die Elemente der Rationalität und Singularität hinzu (selbst das existentielle Moment der Sterblichkeit ist angedeutet)¹³⁵, wobei die Singularität, insofern sie als Proprietät nur jeweils einem Einzigem zukommt, um das entscheidende Moment der Inkommunikabilität (das unmittelbare Selbersein) ergänzt werden muß. Im Ausdruck „animal“ ist eine gattungshafte, im Ausdruck „homo“ eine arthafte, im Ausdruck „persona“ jedoch eine individuelle, singuläre und inkommunikable Proprietät¹³⁶ miteinbegriffen („proprietas personalis omnino sit incommunicabilis“: IV, 17:180).

In dieser besonderen Weise zielt der Ausdruck „persona“ auf Substantialität, und eben darin differieren die Bezeichnungen für „substantia“ und „persona“ (IV, 6:169). Diese Distinktion führt Richard anhand der unterschiedlichen Fragerichtungen von quod und quis durch: quod fragt nach einer gemeinsamen gattungs- oder arthaften Proprietät und damit nach der „qualitas“ einer Substanz, während quis eine singuläre Proprietät anzielt, die mit dem „nomen proprium“(!) oder einem gleichwertigen Ausdruck wiedergegeben werden muß. Für die menschliche Natur gilt demnach die Regel „quot persone, tot substantie“ (IV, 8:170), und die Alltagserfahrung neigt nun dazu, diese Regel auf die innergöttlichen Personen korrekturlos zu übertragen, während es doch an der Proprietät der Person nichts ändert, ob mehr als eine oder alle eine einzige Substanz haben (ebd.). Als Begründung hat Richard die aufgezeigte Differenz von Substanz und Person angeführt, wie sie sich in den unterschiedlichen Fragerichtungen von quod und quis abzeichnet, und kann so den naheliegenden Fehlschluß abweisen, die aufgezeigte Personenmehrheit in Gott impliziere notwendig die Substanzenmehrheit und zerreiße so die Einheit der Substanz.

Wie das zu denken ist, näherhin: was für ein Sein die Person ist und woher sie ihr Sein hat, klärt Richard in einem weiteren Schritt, der ihn zum Schlüsselbegriff der „existentia“ führt. Zuvor scheint es jedoch sinnvoll, seine Kritik an der boethianischen Definition zu untersuchen, um

¹³² De Trin. VII, 6, 11: CChr.SL 50, 261 ff.

¹³³ De Trin. cap. IV (The Theological Tractates, Ed. H. F. Steward/E. K. Rand, London 1953, 16–24).

¹³⁴ Monologion 78 (FlorPatr 20, 63). Bei Hugo findet sich keine eigentliche Definition (De Sac. I, 4, 31: PL 176, 233A).

¹³⁵ Richard betont das Personsein des Menschen bei zwei (Teil-)Substanzen, die die Vollsubstanz oder menschliche Natur bilden; vgl. *Wipfler*, Trinitätsspekulation 54; *Schlette*, Personenverständnis 65.

¹³⁶ Die Termini „individualis“ und „incommunicabilis“ unterscheidet Richard vorläufig noch nicht.

seiner originellen Neuinterpretation und -definition einigermaßen gerecht werden zu können.

b) Während noch Augustinus eine philosophische Durchklärung des Personbegriffes vermissen läßt¹³⁷, hat nach ihm Boethius eine folgenreiche Definition der Person als „naturae rationa(bi)lis individua substantia“¹³⁸ eingeführt, deren Schwierigkeit in der trinitätstheologischen Anwendung spätestens von Anselm klar erkannt wird, wenn er formuliert: „una Trinitas, sive trina unitas, dici una essentia, et tres personae, sive tres substantiae“¹³⁹. Anselm flüchtet in diesen terminologischen Ausweg, um der tritheistischen Konsequenz des „tot substantiae, quot personae“¹⁴⁰ zu entgehen, die sich aus einer unkritischen Übertragung der boethianischen Definition unmittelbar ergäbe.

Erste kritische Ansätze, den Personbegriff trinitätstheologisch zu bewältigen, finden sich bei Robert von Melun¹⁴¹ und Abaelard¹⁴²; „die scharfsinnigste Kritik hat Richard von St.-Victor geboten“¹⁴³, dessen prinzipiellen und besonderen Ansprüchen an eine solche Definition die boethianische Formel nicht genügt. „Diffinitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum diffiniende rei esse comprehendat“ (II, 21: 186) – ein Satz, der recht anschaulich ein verbreitetes Vorurteil gegen den terminologisch unpräzisen Mystiker Richard widerlegt. Eine Definition muß ein umkehrbarer Satz sein („et possit in seipsa converti“: ebd.), und eben dies ist bei der boethianischen Persondefinition nicht der Fall, wenn sie in der trinitätstheologischen Spekulation verwendet wird: jede ungeteilte Substanz der rationalen Natur müßte Person und umgekehrt jede Person ungeteilte Substanz einer rationalen Natur sein (vgl. IV, 21:187). Dann trifft allerdings die Definition der Person nicht allein auf die Person zu, denn die Trinität als Eine und Ganze kann nicht selber Person genannt werden (obwohl ungeteilte Substanz), und die innergöttlichen Personen sind nicht jede für sich eine ungeteilte Substanz. Die Definition des Boethius bleibt hier unbrauchbar, denn zur Bestimmung der göttlichen Personen reichen die Elemente der singulären und individuellen Substantialität nicht. Die für den analogen Gebrauch des Personbegriffs

¹³⁷ Vgl. Schmaus, Trinitätslehre 146.

¹³⁸ Liber de persona et duabus naturis 3 (PL 64, 1343).

¹³⁹ S. Anm. 134.

¹⁴⁰ Non enim putandae sunt tres personae; quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personae: quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia, sicut non sunt plures substantiae; ita nec plures personae. . . . quia persona non dicitur, nisi de individua rationali natura (Monologion 78 [FlorPatr. 20, 63]). Mit dem gewählten Ausweg (der keine direkte Kritik am boethianischen Begriff enthält) berührt sich Anselm mit Petavius (vgl. J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit I, Münster ²1867, 374–379; L. Janssens, Summa theologiae III, Tract. de Deo trino, Freiburg i. Br. 1900, 297).

¹⁴¹ Sent. I, 3, 13 (SSL 25).

¹⁴² Theol. Christ. III, 178: CChr. CM 12, 262 ff.

¹⁴³ U. Horst, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun, Mainz 1964, 117 f. (WSAMA.T I).

hinreichende Bestimmung der Personalproprietät – und das ist das grundlegende Problem – hat Boethius nicht gefunden; von ihrer Bestimmung hängt es ab, ob Richards personalistischer Ansatz durchgehalten werden kann.

c) Richard nähert sich dem gesuchten Begriff auf zweifache Weise. Einmal gilt es, die Qualität des personhaft Seienden zu bestimmen, nämlich was ihm gattungshaft, arthhaft und eigentümlich zukommt im Sinne einer konstitutiven Eigenschaft, die eine Definition ermöglicht¹⁴⁴. Zum anderen fragt Richard nach der faktischen Bestimmung der Person aufgrund ihrer Herkunft, die den Aspekt des Wesensgehaltes um den Aspekt des innergöttlichen „Naturvorganges“, d. h. der Ursprungsbeziehungen der Personen in Gott, ergänzt und vertieft („opus est . . . , ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse“: IV, 11:173). Richard unterscheidet demgemäß *modus essendi* und *modus obtinendi*, wobei „*obtinencia*“ die Weise bezeichnet, wie eine Person erwirbt bzw. innehat, was sie substantiell und naturhaft besitzt¹⁴⁵. Richard trägt damit sowohl dem konstitutiven als auch dem faktisch-notionalen Aspekt des Personseins Rechnung.

Wenn Richard nun den Terminus „*existentia*“ in die Trinitätsspekulation einführt, steht er – von der Radikalität seiner Neuerung einmal abgesehen¹⁴⁶ – nicht ohne Tradition da, die er allerdings erstmalig zu systematisieren beginnt. Marius Victorinus gebraucht den Ausdruck ebenfalls im trinitätstheologischen Kontext („*existens a se, existens infinitus*“) ¹⁴⁷; auch Anselm¹⁴⁸ und Abaelard¹⁴⁹ umschreiben die Personalprozessionen mit „*existere*“, ohne jedoch diesen kaum reflektierten Wortgebrauch näher zu erklären bzw. zu einer Definition auszubauen. „*Existentia*“ bei Richard soll von den genannten Aspekten her geklärt werden, wobei der Stamm „*-sistere*“ auf den *modus essendi*, die Präposition „*ex-*“ auf den *modus obtinendi* verweist. „*Sistieren*“ darf dabei als durchaus analoger Begriff gelten, der sowohl auf die *natura creata* ange-

¹⁴⁴ Damit fragt er nach dem Formalkonstitutiv der Person als Ursache der personalen Unterschiedenheit, bevor er die faktischen Unterscheidungsmerkmale anhand der *origines* der Personen feststellt. Das scheint *Wipfler* zu vernachlässigen, wenn er schreibt, Richard verstehe „in Wirklichkeit . . . unter seiner proprietas personalis immer nur die origo, aber keine wirklich determinative und konstitutive Proprietät. . . . Damit ist der Charakter der Personalproprietät als Formalkonstitutiv der Person faktisch aufgegeben“ (Trinitätsspekulation 60–61). Richard bleibe auch in der Bestimmung der Personalprozessionen bei der bloß notionalen Unterscheidung der Personalproprietäten stehen.

¹⁴⁵ v. *Balthasar* übersetzt „*obtinencia*“ mit „Erwerbungsart“ (Dreieinigkeit 125).

¹⁴⁶ „Wir haben nicht einen Umbau, sondern einen völligen Neubau vor uns, was freilich Bonaventura und Alexander nicht zum Bewußtsein gekommen ist“ (*Stobr*, Trinitätslehre 88); die beiden letztgenannten Theologen sprechen, wie übrigens auch Thomas (S.Th. I q. 29, a. 3, ad 4), nur von „*corrigitur et exponere*“ (*Stobr* 88, Anm. 4).

¹⁴⁷ Adv. Arium 1, 33 (l.c. 286–288), auch 1, 50 (l.c. 344–346) und 4, 26 (l.c. 578–580); Hymn. 3 (l.c. 636).

¹⁴⁸ De processione Spiritus Sancti III (PL 158, 289C).

¹⁴⁹ Theol. Christ. I, 113 (l.c. 119); auch Achard v. St.-Victor greift den Ausdruck auf (De unitate et pluralitate, I, 15, l.c.).

wendet wird, die Subjekt für anderes (Akzidentelles) ist, wie auf die natura increata, die in sich ruht, ohne dabei „Tragegrund“ für Akzidentelles zu sein. Das präpositionale „ex-“ ergänzt das „sistere“ und meint so das substantielle Von-Einem-her-Sein. Die „existentia“ wandelt sich den drei möglichen Grundmodi entsprechend dreifach ab: „secundum solam rei qualitatem, aut secundum solam rei originem, aut secundum utriusque concursioem“ (IV, 13:175). Der letztgenannte Modus gilt für die menschliche Natur und schließt die Substanzenmehrheit („tot substantie, quot persone“) sowie die unterschiedliche Herkunft ein. Die Engelnatur kennt, da das Moment der Herkunft (Fortpflanzung) ausfällt, nur den qualitativen Unterschied. Der modus secundum solam rei originem unterscheidet Existenzen im Sinne einer inkommunikablen Proprietät, wenn Personen ein und dasselbe Sein in je eigener und nicht mitteilbarer Weise besitzen, jedoch faktisch unterscheidbarer Herkunft sind¹⁵⁰. Dieser Modus der Existenz kommt ausschließlich den göttlichen Personen zu.

Die Einheit der göttlichen Substanz läßt keine qualitative Differenz der göttlichen Personen zu; erst der modus obtinendi secundum solam rei originem ermöglicht die innergöttlich-dreipersonliche Entfaltung der substantia divina (IV, 15: 177). Der Terminus „existentia“ kann daher in einem ersten Schritt auf den Personbegriff hin präzisiert werden: „Nomine existentie ... intellegitur quod habeat substantiale esse ex aliqua proprietate“ (IV, 16: 178); so kann die Existenz zunächst mehreren gemeinsam oder unmitteilbar sein. Im ersten Fall meint dann die existentia communis das den göttlichen Personen gemeinsame substantiale esse als vollkommene Gleichheit der Personen der Substanz nach¹⁵¹; unmitteilbar (incommunicabilis) ist die Existenz, soweit sie nur jeweils einer Per-

¹⁵⁰ Vgl. IV, 15: 177; auch hier deckt Richard eine triadische und harmonische Struktur in der Ordnung der personhaft Existierenden auf, in der die Engelnatur eine Mittelstellung beansprucht. Ein gleiches gilt für das proportionale Zueinander von göttlicher, engelischer und menschlicher Natur unter dem Aspekt der Substanz: göttliche Natur (Substanzeinheit/Personvielfalt). Engelnatur (Person- und Substanzeinheit) und menschliche Natur (Teilsubstanzenvielfalt/Personeneinheit) bilden eine ausgewogene Entsprechung, die durch die Engelnatur vermittelt wird (angelica proprietas ... alternantium dissonantiam in unam armoniam componit: IV, 25: 190). Auf schöne Weise gestaltet sich so Richards Neigung zur triadischen Konzeption (Setzung/Gegensetzung/Verbindung beider) zu einem durchaus neuplatonisch gestimmten Bild der harmonischen Beziehung von Schöpfer und Geschöpf. Es besiegelt die Evidenz der Konzeption als ganzer und betont zugleich Richards bejahendes Verhältnis zur Schöpfung, die ja in umgekehrter Entsprechung die Fülle ihres Schöpfers widerspiegelt (Quis tibi, queso, videtur ordo decentior quis summe Sapientis dispositioni convenientior ...; ebd.). Anklänge an das z. B. von Hugo breit ausgeführte Thema der „vanitas mundi“ sind nirgends herauszuhören (vgl. H. R. Schlette, Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor, München 1961), weder in einer der Analogia entis gemäßen Betonung einer für sich genommen „nichtigen“ Welt noch gar im Sinne einer negativen Qualifikation der Schöpfung.

¹⁵¹ Ribaillier merkt dazu an: Extendendo vocem existentia ad substantiam divinam. Ric. vid. contradicere quod superius dixit de substantia a semetipsa (l.c. 179); „existentia communis“ bezeichnet nun aber nicht synonym (und damit uneigentlich) die Substanz, sondern das den göttlichen Personen gemeinsame substantiale esse.

son zukommt und zukommen kann. Die Anzahl der Weisen, unmittelbar zu sein, zeigt sich mit den jeweils eigentümlichen Formalitäten der Hervorgänge (*origines*), so daß Richard das Prinzip formulieren kann: „*tot personales proprietates quot persone*“ (IV, 17: 180)¹⁵². Sowohl Person als auch Existenz haben das supersubstantiale Sein und differenzieren sich der inkommunikablen (Personal-)Proprietät nach. Damit nun erreicht Richard die angezielte Persondefinition: „*nihil aliud est persona divina quam incommunicabilis existentia*“ (IV, 18: 181).

Diese Definition birgt allerdings einige Probleme, und in der Tat entschlossen sich – von Alexander von Hales und Bonaventura einmal abgesehen – nur wenige Theologen (wie z. B. Duns Scotus¹⁵³) zur vollständigen Anerkennung dieses Personbegriffes, der ja den bald nach Richard unvermeidbar gewordenen Terminus „*relatio*“ nicht berücksichtigt.¹⁵⁴ Der Eindruck allerdings, „daß für Richard in diesem göttlichen Bereich substantiale und personale Einheit ziemlich unverbunden nebeneinanderbestehen“¹⁵⁵, täuscht: Richards definitorische Klärungen des Personbegriffs bzw. der Personalpropositionen sind konsequent in seinen Aufweis der Trinitas personarum aus dem Begriff der *caritas* eingezeichnet. Die göttlichen Personen unterscheiden sich der Herkunft nach: der Begriff der *origo* gibt Richard ein sicheres Unterscheidungsprinzip der Personen an die Hand¹⁵⁶ und notiert damit die (zunächst) faktische Unterschiedenheit der Personen, also durchaus Proprietäten im Sinne der Inkommunikabilität. H. Wipfler will ihnen allerdings nicht den Rang von Personalproprietäten zurkennen, die als Formalkonstitutive die Personalität der Personen auch innerlich begründen können; mit der bloßen Verwendung des *origo*-Begriffes sei „die *proprietates personalis* ihres ureigensten Charakters beraubt, indem sie für den göttlichen Bereich ihre konstitutive Funktion verloren hat“¹⁵⁷. Wipfler vermißt für die Bestimmung der Personalpropositionen die von Richard tatsächlich nicht gebrauchten Termini „*paternitas*“, „*filiatio*“ und „*spiratio*“, während er jedoch zur Bezeichnung der individuellen Substantialität eine entsprechende Begrifflichkeit ausbildet. Zwar gibt es laut Richard dafür kein Wort (vgl. II, 12: 119), doch will er der größeren Klarheit halber eines erfinden, indem er es vom Eigennamen her bildet und beispielsweise die Substantialität für „Daniel“ als „*danielitas*“ bestimmt (ebd.). Da hier aber mit „*danielitas*“ etc. weder ein Gattungs- noch ein Artbegriff gebildet wird, insofern die unmittelbare individuelle Substantialität ei-

¹⁵² *Oporet autem ut sit incommunicabilis existentia cui est incommunicabilis differentia* (ebd.).

¹⁵³ *Ord. I, 23 n.4*, (Op. om. V, ed. C. Balič, Vatikanstadt 1959, 360).

¹⁵⁴ *Stohr* nennt „die Unterscheidung per *originem* oder *relationem* eine Vexierfrage nicht nur für spitzfindige Disputatoren“ (Trinitätslehre 96).

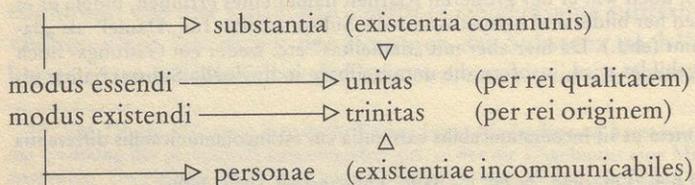
¹⁵⁵ *Wipfler*, Trinitätspekulation 60. „Ihr Zusammenbestehen mutet nach seinen Darlegungen an wie ein Faktum, das zwar als Selbstverständlichkeit hingenommen wird, dem aber die adäquate innere Begründung fehlt“ (ebd.). *Wipfler* meint, in der Unterscheidung von *quid* und *quis* (Substanz und Kompositum) den Angelpunkt von Richards Trinitätslehre sehen zu müssen, die allerdings lediglich eine definitorische Nachklärung der in Buch III entwickelten Beweisgänge ist. Wipflers terminologiekritische Analysen scheinen dieses *Proprium* von Richards Ansatz zu überspringen, nämlich die personalistische Entfaltung des *caritas*-Begriffes, wenn er resümiert: „Die Richard'schen *origines* setzen selbst das Faktum dieser Dreipersonalität bereits voraus, geschweige denn, daß sie es innerlich begründen könnten“ (l.c. 62–63).

¹⁵⁶ Das bestätigt auch *Wipfler* ausdrücklich (Trinitätspekulation 74).

¹⁵⁷ Ebd. 64. Auch hält er das Unterscheidungsprinzip per *originem* für unzulässig, „denn nach ihm wäre die *natura Christi humana*, insofern sie eine *substantia singularis et propria* ist, ebenfalls eine Person“ (l.c. 69). Den Terminus „*substantia*“ eliminiert Richard jedoch aus dem Personbegriff. Andererseits wäre hier die bei Richard terminologisch nicht geklärte (wenn auch sachlich vorhandene) Unterscheidung von Teil- bzw. Vollsubstanz zu berücksichtigen – damit ließe sich das Problem wohl auflösen.

nes Einziges benannt sein soll, kommt eine derartige Begriffskonstruktion über eine Tautologie wohl kaum hinaus und kann allenfalls die Inkommunikabilität der Person umschreiben helfen. Daß für Richards Verständnis eine solche Begrifflichkeit nicht „in usu“ ist und er sie später auch nicht wieder aufgreift, wundert nicht, zumal die Termini „paternitas“ etc. gerade die Namen implizieren, deren Übertragung er bewußt unabhängig von den Beweisgängen für die Personalkonstitutive bzw. -prozessionen untersucht (Buch VI). Ihm können die Begriffe der obtinentia und der origo vollauf zur Klärung der Personalkonstitutive genügen. Obtinentia meint dabei nämlich die aktivi-sche-passivische Vollzugsweise des personhaften Existierens; der zugehörige Begriff der origo als faktischer Aspekt an der obtinentia der göttlichen Personen besagt daher mehr als nur die faktisch unterschiedene Herkunft, und zwar den aktiven-passiven Selbstvollzug der in diesem Selbstvollzug sich konstituierenden Person. Im Blick auf den modus obtinendi muß die origo als Personalkonstitutiv aufgefaßt werden, das eine konstitutive Unterscheidung der göttlichen Personen aus den Formalitäten der Hervorgänge allererst ermöglicht. Das Moment des „Faktisch-Notionalen“ ist dabei inbegriffen als sekundärer Aspekt des von Richard angezielten Personalkonstitutivs¹⁵⁸.

Vorwegnehmend sei auf eine Präzisierung Richards hingewiesen, die am Ende seiner Analyse des Personbegriffs steht und den einmalig unmittelbaren Selbstvollzug der Person als vernunfthafte Existenz thematisiert: er bezeichnet die Person als „existens per se solum“ („juxta singularem quemdam rationalis existentie modum“: IV, 24: 189)¹⁵⁹. Damit sind die definitiorischen Annäherungen an den analogen Personbegriff auf eine Kurzformel gebracht, die den Gedankengang summierend abschließt. Die göttliche Person ist eine inkommunikable Existenz; im Blick auf die göttliche Substanz haben die göttlichen Personen denselben modus essendi und unterschiedene modi existendi: „Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum existendi“ (IV, 19: 183).



Vom Personbegriff läßt sich leichter die innergöttliche Vielheit einsehen, denn der „Ek-Sistenz“-Begriff verweist zugleich auf die Substanz. Gemäß seiner Forderung, eine Definition müsse ein umkehrbarer Satz sein (IV, 21: 186), kann Richard beide Termini nach ihrer Durchklärung als korrespondierende Begriffe gebrauchen, und darüber hinaus sei keine Klärung mehr zu erwarten (IV, 19: 183). Der Sache nach liege seine Deutung den verschiedenen trinitarischen Formeln der Lateiner und Grie-

¹⁵⁸ Auch nach *Salet* laufen Richards origines nicht Gefahr, die Personen bloß „extrinsecus affixarum rerum oppositione“ zu unterscheiden, und können als Äquivalent für den vermißten Begriff der relatio gelten (vgl. Richard de Saint-Victor 489).

¹⁵⁹ Das „per se solum“ mag auf die in der Porretanerschule übliche Etymologie von „persona“ als „per-se-una“ zurückgehen. *Wipflers* Vermutung, die Etymologie von „existentia“ (als „ek-sisientia“) greife ebenfalls diese Anregung auf, klingt m. E. nicht sehr überzeugend (vgl. *J. Schneider*, Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus, München 1961, 126/128).

chen zugrunde, wobei für den Glaubenden nichts für authentischer gelten dürfe, als was in aller Mund ertöne und die katholische Autorität bestätige (vgl. IV, 20).

Wipfler hat in seiner Untersuchung vier verschiedene Fassungen von Richards Persondefinition aufgelistet, in denen sich zeige, „wie weit und offen Richard die einzelnen Begriffe seiner Persondefinition“¹⁶⁰ fasse bzw. doch wieder auf die kritisierte boethianische Definition zurückgreife. Für die göttliche Person gilt: „persona divina (est) nature divine incommunicabilis existentia“ (vgl. IV, 22: 188); für die menschliche Person akzeptiert Richard weiterhin die boethianische Definition, die ja in ihrem Bereich durchaus zutrifft (IV, 23: 188). Es handelt sich hier also offensichtlich nicht um eine Variante seines eigenen Personbegriffes; damit läßt sie aber auch nicht den Rückschluß Wipflers zu, Richard handhabe seine Definition „weit und offen“. Dasselbe gilt von der dritten Formel, die Wipfler anführt: „quelibet (–!) persona est rationalis nature individua existentia“ (ebd.), die einen analogen, sowohl für die natura creata als auch für die natura increata gültigen Personbegriff prägt. „Individua“ steht hier für „incommunicabilis“ – ein synonymem Wortgebrauch, der nach den Ausführungen von cap. 21 durchaus korrekt und konsequent ist, denn die Deutung von „individua“ (in der Definition des Boethius) als „incommunicabilis“ lehnt Richard für die substantia divina ab, nicht aber für die ungeschaffene oder geschaffene Person, von der er hier spricht (vgl. das obige Schema)¹⁶¹. Auch die vierte Formel („... existens per se solum juxta singularem rationalis existentie modum“: IV, 24: 189), die den Charakter des Suppositums deutlich hervorhebt und am weitesten vom Muster der boethianischen Definition abweicht, trifft den angezielten Sachverhalt auf andere Weise korrekt. Richard sagt deutlich, warum er diese Variante seiner eigentlichen Definition entwickelt: sie soll lediglich zum besseren Verständnis der eigentlichen, ihrer Terminologie nach vielleicht befremdlichen Formel dienen (IV, 24: 189). Der Zusatz „juxta singularem ...“ verdeutlicht, daß hier nicht die göttliche Substanz als „existens per se solum“ gemeint sein kann. Kurz: die dritte Formel wandelt in Anlehnung an Boethius die Definition zu einem analogen Personbegriff ab, die vierte Formel versucht einfacher und verständlicher zu resümieren, was eigentlich mit „incommunicabilis existentia“ gesagt ist. Von einer unpräzisen Terminologie kann keine Rede sein, sofern die einzelnen Termini im Kontext des Argumentationsganges untersucht werden.

Offensichtlich entwickelt Richard einen Personbegriff, der einem analogen Gebrauch genügt und es ihm erlaubt, seinen personalistischen Ansatz ohne tritheistische Konsequenzen durchzuhalten. Den entscheidenden Fortschritt seines Entwurfs zeigt ein Vergleich mit den Bemühungen Roberts von Melun und Petrus von Poitiers. Robert versucht „Person“ als „differens proprietate personali“ zu fassen, was wohl nicht gut angeht, da dabei das Definiendum bereits im Definiens enthalten und außerdem nicht geklärt ist, worauf sich „differens“ beziehen soll¹⁶². Petrus hat seine Schwierigkeit mit der boethianischen Definition, stört sich aber

¹⁶⁰ Trinitätsspekulation 79.

¹⁶¹ Daher dürfte die Kritik Wipflers nicht treffen („Richards Vorgehen ist hier offensichtlich inkonsequent. Diese dritte Fassung des Personbegriffes ist genauso zweideutig wie die Definition des Boethius“, Trinitätsspekulation 81). Wipfler achtet nicht auf den Gebrauch von „individua“, das sich hier auf persona-existentia bezieht. Von einem „schillernden Begriff ‚individua‘, den er von Boethius übernehmend wirklich unglücklich handhabt“ (l.c. 82), kann man wohl nicht sprechen.

¹⁶² Vgl. Horst 117. Dann neigt Robert wieder zur boethianischen Definition (Sent. I, 176f.), um schließlich die Definition Hugos aufzugreifen (Horst 118, Anm. 29). Im ganzen zeigt er sich ratlos und unentschieden.

nicht weiter an ihr, da er Boethius als „magis ... philosophus quam theologus“¹⁶³ anerkennt und auf den Versuch verzichtet, eigens einen analogen Personbegriff zu entwickeln.

3. Die personalen Strukturen in Gott

Das bisher Gesagte klärt sich im Blick auf die innergöttlichen Hervorgänge, bei deren Untersuchung Richard die mit *obtinencia* und *origo* bezeichneten Personalproprietäten der göttlichen Personen präzisiert. Die Notwendigkeit von drei (und nicht mehr als drei) Personen hat sein Trinitätsaufweis erbracht. Den Ausschluß einer Quaternität aufgrund der Regel „*tot proprietates, quot personae*“ bzw. aufgrund der Verbindungen der göttlichen Personen (*conjunctiones*) führt er im fünften Buch des Traktates durch und greift dabei ausführlich auf den Begriff der *caritas* zurück. Er trägt gleichsam die feingezeichneten Profile in das Bild ein, das der spekulative Beweisgang des dritten Buches entworfen hat.

a) Ein Konvenienzgrund, den Richard vermutlich auf Anregung Achards anhand des Begriffes der „*pulchritudo*“ anführt, weist zu allererst auf die Notwendigkeit einer geordneten Abfolge der innergöttlichen interpersonalen Verbindungen hin: in der höchsten Seligkeit Gottes muß die höchste Schönheit der Verbindungen walten.

Ein zwingender Grund ist jedoch mit der innergöttlichen kausalen Reihe der Personen gegeben, die eines prinzipiierenden Endgliedes bedarf („*a semetipso esse*“, „*a nullo esse*“). Im Unterschied zur kausalen Reihe der geschöpflich Seienden, deren ermöglichender Grund *supersubstantiell* ist und sich damit im *modus essendi a semetipso et ab eterno* aus der Reihe selbst als Absolutes abhebt, mündet die Reihe der göttlichen Personen (die dritte Person: von zweien; die zweite Person: von einer) in die innsazible erste Person, die durch diesen andersartigen Zugang schon im Unterschied zum „*supersubstantiale esse*“ des göttlichen Seins bestimmt ist. Hier wie dort ist ein *infiniter Regreß* nicht zulässig, wenn auch die Beweisstrukturen und das Ergebnis unter formaler Rücksicht voneinander unterschieden sind: in der innergöttlichen relativen Reihe ist die innsazible Person begründendes, aber nicht *substantiell* unterschiedenes Endglied, was vom *supersubstantialen* Sein Gottes gegenüber der relativen Reihe geschöpflicher Seiender nicht ausgesagt werden kann („*principium, inquam, non tam temporis quam originis vel cuiuscumque auctoris*“: V, 3: 197)¹⁶⁴. Für die erste Person, die ein einfaches Sein haben muß, fallen *esse* und *posse* ineins, so daß ihrer Allmacht als prinzipiierendes Endglied der göttlichen Personenreihe alle Personen entstammen bzw. sie damit als einzige *ursprungslos* und als solche eine „*incommunicabilis existentia*“ ist.

Diese grundsätzliche Bestimmung der *Innsazibilität* der ersten Person („*a semetipso esse*“) verrät wohl kaum „das emanistische Gefälle platonischer Prägung“¹⁶⁵, sondern eher ein vertieftes Verständnis von *Innsazibilität*, das Richards Zeitgenossen Robert von Melun zu fehlen scheint¹⁶⁶. Richard trennt – bei analoger Beweisstruktur anhand

¹⁶³ Sent. I, 22 (PL 211, 923B).

¹⁶⁴ Es stimmt, wenn *Wipfler* anmerkt: „Eine gewisse analoge Ähnlichkeit beider relativer Reihen darf ihn doch nicht zur Identifizierung der Argumente verleiten“ (Trinitätspekulation 174); das tut Richard allerdings auch nicht.

¹⁶⁵ *Wipfler*, Trinitätspekulation 109.

¹⁶⁶ Vgl. Sent. II, 144; dazu *Horst* 141–143. „*Innsazibilis*“ meint ja bereits nach *Hilarius* (De Trin. IV, 8: CChr.SL 62, 107), der den Ausdruck als Übersetzung des *ἀγέννητος* in die lateinische Theologie einführt, durchgängig „ungezeugt“ und niemals „ungeworden“, denn sonst legte sich der auf *Sabellianismus* hinauslaufende Irrtum nahe, von der *Proexistenz* des *Logos* her diesen als *ἀγέννητος* behaupten zu wollen (vgl. *P. Stiegle*, Der *Agennesebegriff* in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinita-

relativer Reihen – deutlich das „a nulla causatione“ der substantia divina von dem „a nulla principatione“, der Innaszibilität der ersten Person, die er durch eine rein innergöttliche relative Reihe von Personen erweist¹⁶⁷.

b) In drei Varianten entfaltet Richard zunächst die innergöttliche Reihe der Personen aus dem Begriff der Liebe; nachdem die nötigen terminologischen Korrekturen nachgetragen sind, kann er den Beweisgang des dritten Buches weiterführen. Zwei Aspekte ergänzen die grundsätzliche Überlegung: der Konvenienzgrund der „pulchritudo“ (V, 9–14) sowie eine Art Umkehrung des eigentlichen Beweisganges (V, 16–20), wobei Richard nun aus dem Verhältnis der Personen zueinander mit Hilfe des Begriffspaares „amor gratuitus – amor debitus“ auf das Wesen der Liebe zurückschließt.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist das aufgewiesene prinzipierende Endglied der innergöttlichen relativen Reihe, die innaszible erste Person, die Richard allerdings an keiner Stelle als „pater“ bezeichnet – getreu seinem Prinzip, die Formalitäten der Hervorgänge als einziges Kriterium zu handhaben und sauber von den Namen zu trennen. Diese behandelt er gesondert im sechsten Buch, ohne sie jedoch in die Untersuchung der Personalprozessionen einzubeziehen. In Unterscheidung von den naturnotwendigen innergöttlichen Prozessen gilt ihm die „transsubitio nominum“ als bloßer Brauch (VI, 4: 231), und zwar aufgrund der zwischen der natürlichen Entstehungsart des Menschen (VI, 2: 229) und den innergöttlichen Hervorgängen waltenden Analogie¹⁶⁸. Für den Beweisgang kann er die Namen nicht brauchen. Darin „ist er sogar radikaler als Thomas, der in Weiterführung des psychologischen Trinitätsschemas Augustins den Sohn aus dem Vater nach der Weise der Einsicht (als ‚Wort‘), den Geist aus Vater und Sohn nach der Weise des Willens oder der Liebe hervorgehen läßt“.¹⁶⁹

Die innaszible erste Person kann nicht in monologischer Unmittelbarkeit verharren und bringt so in einer processio immediata einen Gleichwürdigen (condignus) hervor¹⁷⁰. In der Ordnung der Verursachung steht diese innergöttliche Zweiheit vor der Dreiheit, denn der erste Hervorgang kann nur unmittelbar sein, während der mittelbare Hervorgang die Zweiheit der Personen voraussetzt, damit in der dritten Person die Vermittlung erfolgen kann.

Diese dritte Person kann nicht die unmitteilbare Innaszibilität der ersten Person besitzen und daher nur entweder von einer der beiden aufgewiesenen Personen oder beiden zugleich hervorgehen. Da aber der ersten und der zweiten Person aufgrund ihrer substantialen Identität die Allmacht gemeinsam ist, lassen sie in gleicher Allmacht die dritte Person als den „condilectus“ hervorgehen, indem sich der Überschwang der innergöttlichen Liebe aus der bloßen und noch „privativen“ Wechselseitigkeit löst und zu dialogischer Fülle gestaltet (V, 8: 205). So hat der „condilectus“ als Uerschöpflichkeit der Liebe zwischen erster und zweiter göttlicher Person, in der sich beider Zueinander überbietend eröffnet, eine eigene personale Qualität.

rischen Terminologie, Freiburg i. Br. 1913, 64–68 [FThSt 12]). Richard tut gut daran, die Innaszibilität einzig der ersten Person so deutlich herauszuarbeiten.

¹⁶⁷ Auch Wipfler gesteht ihm hier eine im wesentlichen korrekte Position zu, bemängelt aber, Richard würde das suppositale „a semetipso esse“ der ersten göttlichen Person auch dann zuschreiben, wenn es keine innergöttliche relative Reihe und nur eine einzige göttliche Person gäbe. Dann wäre gewiß „die ‚innascibilitas‘ . . . nur der suppositale Spezialfall des substantialen ‚a nullo causatione‘“ (Trinitätsspekulation 177). Nun rechnet Richard jedoch nicht mit einem Offenbarungsdatum zum Erweis der immanenten Trinität, den er ja bereits „rational“ erbracht hat. Die von Wipfler angesprochene Schwierigkeit kann nicht auftreten, denn für Richard ist die innergöttliche Reihe der Personen bereits erwiesen; sein Begriff der „innascibilitas“ schillert daher nicht zwischen dem „a nullo principatione“ und dem „a nullo causatione“, wenn man sowohl den eigentlichen Trinitätsaufweis als auch die getrennten Beweisgänge anhand der außergöttlichen Reihe (führt zum „a nullo causatione“) bzw. der innergöttlichen Reihe (führt zum „a nullo principatione“) berücksichtigt.

¹⁶⁸ Daher kann er die Personalkonstitutive nicht mit „paternitas“, „filiatio“ und „spiratio“ bezeichnen, zumal die Namen ihm eine zu weitgehende Festlegung bedeuten (IV, 6: 168–169). ¹⁶⁹ v. Balthasar, Einleitung 20.

¹⁷⁰ Ecce habes personam de persona, existentiam de existentia, unam de una sola, processibilem de improcessibili, nascibilem de innascibili (V, 7: 203).

Richard erspart es sich, auf den ausführlich vorgelegten Beweisgang noch einmal zurückzukommen; lediglich die Frage einer denkbaren Quaternität bleibt noch zu klären, obgleich das Programm des Traktates eigentlich erfüllt ist. Nicht-unmittelbare Bezüge der Personen in Gott kann es nicht geben, denn ohne Bezug auf die innsazible erste Person ist in der relativen Reihe der göttlichen Personen keine Existenz denkbar – sonst fehlte der Reihe ein prinzipiierendes Endglied, oder aber die Realdistinktion der Personen aufgrund der *origines* wäre nicht gegeben (und damit keine Möglichkeit, überhaupt von innergöttlichen Personen zu sprechen). Eine Person, die nicht unmittelbar die innsazible erste Person schaut und erkennt, besitzt nicht die allseitige Beschauung der Wahrheit, damit aber auch nicht die ganze Fülle und Gottheit überhaupt (V, 9: 206). Die innergöttliche Gemeinschaft kennt nur den Bezug *facie ad faciem*; jede andere denkbare Möglichkeit des Bezuges stellte eine weitere, vierte göttliche Person außerhalb der göttlichen Gemeinschaft und damit außerhalb der Gottheit selbst. Formal gewendet: ein nur mittelbarer Hervorgang ist nicht denkbar, so daß daher nur zwei Personalprozeptionen übrig bleiben, nämlich die nur unmittelbare („*tantummodo immediata*“) und die sowohl unmittelbare als auch mittelbare Prozeption („*mediata simul et immediata*“: V, 9: 207). Die konstitutiven Elemente des Beweisganges seien noch kurz benannt. Zunächst rekurriert Richard auf die innergöttliche relative Reihe mit prinzipiierendem Endglied, die erst eine „Zählbarkeit“ ermöglicht; ferner die beiden spezifischen Prozeptionsmodi, die eine Unterscheidung der Personalproprietäten von zweiter und dritter Person erlauben, sowie übergreifend die „*actio-passio-correlatio*“ von Hervorgehenlassen-Hervorgehen, aufgrund deren Richard „die Grundelemente jeglicher Trinitätsspekulation darzulegen und klar zu umreißen“¹⁷¹ imstande ist.

Weiter präzisiert er, die Differenz der Proprietäten falle zusammen mit der Zahl der Hervorbringungen, denn die Reihe der Differenzen läuft parallel zur Zahlenreihe der Hervorgänge in der Weise, daß jeder Differenz jeweils nur eine Person entsprechen kann. Dabei läßt die dritte Person aus sich keine weitere Person hervorgehen, die ja dann nicht unmittelbar auf die innsazible erste Person bezogen wäre und damit (aus den genannten Gründen) nicht an der Fülle der Gottheit teilhätte. Diese Proprietät der dritten Person eignet ihr selbstverständlich inkommunikabel, denn käme diese Proprietät mehreren Personen zu, die aus sich keine weiteren Personen hervorgehen lassen, so fehlte ihnen untereinander die notwendige unmittelbare Verbindung. Diese Möglichkeit erübrigt sich außerdem schon deswegen, weil prinzipiell jeder Proprietät jeweils nur eine Person entsprechen kann¹⁷².

¹⁷¹ *Wipfler*, Trinitätsspekulation 198.

¹⁷² Die von *A. Malet* (*Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, 39–42 [BiblThom 32]) vorgetragenen Bedenken bezüglich einer Qua-

Diese Feststellungen lassen einen Rückschluß auf die inkommunikable Proprietät der zweiten Person zu, die zugleich hervorgeht und hervorbringt. Sie muß daher einzig sein, soll der Widerspruch zweier paralleler relativer Reihen in Gott, die vom gemeinsamen prinzipiierenden Endglied der ersten Person ausgehen, vermieden werden (V, 13: 211). Damit führt Richard exakt den Aufweis der Dreipersönlichkeit unter formalem Aspekt nochmals durch, den er in seiner Untersuchung der Namen noch einen Schritt weiter bringt, um die Proprietäten des Sohnes und des Heiligen Geistes noch deutlicher zu unterscheiden. Insofern der Sohn nämlich hervorgehen läßt, darf er als „imago Patris“ bezeichnet werden, nicht aber der Geist, der nur empfängt und nicht hervorbringt¹⁷³. Die Franziskanerschule schließt sich Richards klarer Handhabung seines Ansatzes auch hierin an¹⁷⁴.

Formal läßt sich zudem die Unterscheidung der Hervorgänge von Sohn und Geist mithilfe der „actio-passio-correlatio“, inhaltlich anhand der Verschiedenheit des innergöttlichen „velle“ schematisieren: zunächst das väterliche „velle habere condignum“, sodann das Vater und Sohn gemeinsame „velle habere condilectum“¹⁷⁵, so daß Richard entsprechend eine „communio majestatis/honoris“ im Unterschied zur erfüllten trinitarischen „communio amoris“ (VI, 6.17) bestimmt.

Richard schlägt noch zwei weitere Begründungswege ein:

a) Er betrachtet zunächst unter dem Leitbegriff der „summa pulchritudo“ die innergöttlichen Bezüge als harmonischen Zusammenklang. Die erste Person ist reines Geben und Verströmen der Fülle, die in das reine Empfangen der dritten Person umschwingt; zwischen ihnen als beider Mitte steht die zweite Person, als „imago Patris“ gebend bzw. empfangend in ihrer Nähe zur dritten Person. Diese „differens concordia et concursus differentia“ (V, 14: 212) muß einzigartig sein, wenn nicht die in der Trinität beobachtete geometrische und harmonische Proportion und damit die „summa pulchritudo“ gestört sein soll. Richard greift dabei – wohl angeregt durch den Traktat Achards – noch einmal (unter dem Leitwort „pulchritudo“) eine trinitarische Zahlenspekulation im Sinne der alten Arithmetik auf¹⁷⁶; sie liefert ihm einen zusätzlichen Konvenienzgrund, damit seine eigentliche Beweisführung auch den Liebhabern der Zahlenspekulation einsichtig erscheint.

b) Die „actio-passio-correlatio“ läßt eine Quaternität insofern nicht zu, als die doppelte Negation von Hervorgehen und Hervorgehenlassen (Empfangen und Geben) nicht die Proprietät einer weiteren innergöttlichen Person sein kann, die somit in mo-

ternität der Personen bzw. der Unterscheidung von zweiter und dritter Person finden in Richards Text keinen Anhalt: er nennt die Schwierigkeiten selber und löst sie in der Durchführung seines Ansatzes. Mühlens hat daher Malets Einwände unter Hinweis auf Richards eigene Lösungen entkräftet (Der Heilige Geist als Person 120–122).

¹⁷³ Vgl. Salet, Richard de Saint-Victor 503 f.

¹⁷⁴ Vgl. Bonaventura, 1 Sent dist. 31, p.2, (Op. omn. Tom. I, ad. B. a Porta Romatino, Quaracchi 1882, 529 ff.).

¹⁷⁵ Vgl. Ethier, Le „De Trinitate“ 114, Anm. 5. Vgl. zum Ganzen auch Wipfler, Trinitätspekulation 225–229. Die von den *origines* her angezielten Personalkonstitutive lassen sich so schematisieren: 1. Person: a semetipso esse/producere tantum; 2. Person: a uno tantum/accipere et producere; 3. Person: ab utroque/accipere tantum. Die Personen sind damit hinreichend determinativ und konstitutiv bestimmt.

¹⁷⁶ Vgl. Boethius, De Arithmetica I, 43 (PL 63, 1147–1156).

nologischer Einsamkeit bliebe – das aber schließt Richards Ansatz prinzipiell aus. So bleiben zur Bestimmung der Personendreiheit die modi procedendi et producendi bzw. Empfangen und Geben, die aus dem Ursprungsbegriff caritas (amor/dilectio) abgeleitet und formalisiert sind. In erneuter Blickwendung auf den Begriff der Liebe, auf dem Richards Spekulation insgesamt aufruht, kann er die genannten Modi inhaltlich füllen (V, 16: 215)¹⁷⁷. So besitzt die erste Person alles aus sich selbst und zeigt spontan schenkende Liebe, der sich die übrigen Personen in der innergöttlichen communio verdanken. Umgekehrt antwortet die dritte Person in vollkommener Entsprechung mit geschuldeter Liebe; sie verdankt sich ganz dem „amor gratuitus“ der innsaziblen ersten Person und erwidert diesen vollkommen im reinen „amor debitus“ (V, 18: 216). Die Fülle der beiden modi amoris vereinigt die zweite Person aufgrund ihrer innergöttlichen Mittlerstellung in sich¹⁷⁸ (V, 19: 217). Natürlich lassen die drei unterschiedenen modi amoris/dilectionis erst recht keine Quaternität mehr zu, und auch die vollkommene Gleichheit der Personen im Willen, in der Liebe und Güte kann der communio amoris/dilectionis nicht abgesprochen werden¹⁷⁹.

Damit nun hat Richard das Programm seiner Trinitätsspekulation abgewickelt und resümiert im Schlußkapitel des fünften Buches den endgültigen Ertrag seiner Arbeit. Mit einer streng formalen Bilanz setzt er den erwähnten deutlichen Schlußpunkt; die Behandlung der Namen für die göttlichen Personen schiebt er so einstweilen auf, da sie für den eigentlichen Beweisgang nichts neues beitragen und daher hier auch nicht weiter behandelt zu werden brauchen¹⁸⁰.

Ausblick: die immanente Trinität als „Kommunikationsgemeinschaft“.

Weder soll nun längst Gesagtes wiederholt noch der Versuch gewagt werden, den Ansatz des Victoriners spekulativ aufzubereiten (etwa in Richtung auf einen fundamentaltheologischen Ansatz; eine theologische Anthropologie anhand des Personbegriffs einer „*existentia ex communicatione*“; eine mit diesem Modell einer immanenten Trinität vermittelte soteriologische Christologie etc.). Das wäre unter mancherlei Aspekten möglich, z. B. anhand bestimmter Theorien des „kommunikativen Handelns“ („*communicatio*“, „*communicare*“ etc. zählen zu den Hauptbegriffen Richards) oder des „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“

¹⁷⁷ Vgl. Summa Halensis I, inq. 2, tract. unic., q. 1, tit. 2, art. 3 (ed. B. Klumper, Quaracchi 1924, Tom I, 446) Bonaventura, Itinerarium mentis ad Deum VI, 2 (Op. omn. Tom V, ed. A. Parma, Quaracchi 1891, 310 ff.).

¹⁷⁸ Es ist nicht klar, wieweit Richard hierbei den soteriologischen Aspekt seiner Trinitätslehre vor Augen hat, der sich nach zwei Richtungen entfalten läßt: einmal entspräche der innergöttlichen Mitteilung des amor gratuitus, dem innergöttlichen Wort (VI, 12), die ökonomische Sendung des Sohnes; sodann wäre kraft seiner innergöttlichen Mittlerfunktion die soteriologische Rolle des Sohnes vorgebildet, der seinen und des Vaters Geist als Gabe vermittelt und schenkt (VI, 14). Die Tatsache, daß in Richards Trinitätstraktat jeder Verweis auf das opus restaurationis (im Sinne Hugos) fehlt, darf man wohl als methodische Abstinenz werten (vgl. I, 3) und annehmen, daß Richard die Tragweite seines Ansatzes einzuschätzen wußte.

¹⁷⁹ Die zahlreichen Varianten des im Grunde einfachen Beweises belegen deutlich, daß Richard sich der Differenz zwischen „*nascitur*“ (zweite Person) und „*procedit*“ (dritte Person) bewußt ist und sie anhand der Formalitäten der Hervorgänge vollständig klärt.

¹⁸⁰ Die prägnanten Analogieformeln des Buches sind an entsprechender Stelle bereits berücksichtigt.

(J. Habermas, K.-O. Apel). Die Möglichkeiten eines Brückenschlages zu bestimmten Philosophien, die sich auf die Reflexion der interpersonalen Erfahrung bzw. der Interkommunikation gründen, dürfte ganz offensichtlich sein. Vor allem aber soll nochmals der interpersonale/interkommunikative Ort von Richards trinitätstheologischer Spekulation zu Wort kommen: „Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nihil habere quod nolit communicare?“ (III, 4: 139; vgl. 20: 155). Ein exklusives „Wir“, das sich in selbstgenügsam-einsamer Zweisamkeit verschlüsse, begäbe sich seiner Erfüllung in kommunikativer Offenheit. Zur Struktur-Formel verdichtet: „Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber der beiden, Wir-Er-Miteins (als Öffnung ihres Gegenüber) und Wir-Du-Bezug (als Erfüllung dieses Miteins-seins – und diese Erfüllung bestätigt nun wieder ihr erstes Ich-Du)“¹⁸¹. Mit der Öffnung des Zueinanders von erster und zweiter göttlicher Person zum „condilectus“ als dritter Person und mit der substantialen Gleichheit der Personen, die sich in symmetrischen Kommunikationsstrukturen ausprägt, qualifiziert sich Richards Modell der immanenten Trinität als ein Modell der offenen Kommunikationsgemeinschaft, die zugleich Urbild und Ziel jeder menschlichen Kommunikationsgemeinschaft ist. Eben die Reflexion auf die transzendente Ermöglichung menschlicher Kommunikationsgemeinschaft erlaubt es Richard, gemäß seinem Ansatz bei der Reflexion auf Erfahrung einen Begriff der „Freundschafts liebe“ und mit seiner Hilfe (als deren transzendente Bedingung der Möglichkeit) den Begriff einer immanenten Trinität zu entwickeln, die mit den Grundbegriffen „Person“ und „Kommunikation“ operiert und zur Bestimmung eines analogen Personbegriffs („*existentia ex communicatione*“) führt. Damit dürfte in etwa der Ertrag dieser vielleicht mühsamen Rekonstruktion seiner Trinitätsspekulation umrissen sein. Daher ist der Vorwurf einer anthropomorphen Konstruktion ebenso treffend wie unerheblich und überdies verräterisch: treffend – „aber weil Gott sich menschlich zeigt: in der Schöpfung und zuhächst in seinem Sohn“¹⁸², unerheblich; verräterisch aber, sollte dergestalt die „*communio amoris/dilectionis*“ als bloße menschliche Gestalt im Blick auf die Trinitätstheologie unterlaufen werden¹⁸³. So führt der Ansatz des Victoriners jedoch direkt in die Mitte ei-

¹⁸¹ J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (hg. v. H. Vorgrimler), Freiburg i. Br. 1980, 299–310, 307. Im hier zitierten Schlußteil seiner Abhandlung entfaltet der Autor einen Satz aus dem Trinitätstraktat Richards (III, 18: 154).

¹⁸² Splett, Über die Einheit 308.

¹⁸³ Wie es in der Trinitätslehre K. Rahners der Fall zu sein scheint: „Es gibt deshalb auch ‚innertrinitarisch‘ nicht ein gegenseitiges ‚Du‘. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als ‚sagend‘ konzipiert werden darf, der Geist die ‚Gabe‘, die nicht nochmals gibt“ (Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MySal II* [1967] 317–401, 366, Anm. 29). Vgl. dag. v. Balthasar, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 480 ff.

ner kirchlichen Theologie, denn im Miteins der drei göttlichen Personen ist jegliche „communio“ menschlich-christlich-kirchlicher Gemeinschaft vorgebildet und eine Totale christlich-theologischer Perspektiven eröffnet. „Communio aber ist das Urmysterium, daß Gott aus freier Liebe dem, was nicht Gott ist, an allen Gütern seiner Liebe teilgibt, in einer Gegenseitigkeit, die sich in christlicher Offenbarung nochmals göttlich (trinitarisch) begründen lassen muß, ohne je die Geschöpflichkeit des Geschöpfes aufzuheben.“¹⁸⁴

¹⁸⁴ v. Balthasar, Theodramatik II/1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 114.