

## Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor

VON UWE KÜHNEWEG

Im zehnten Gesang von Dantes „Paradies“ stellt Thomas von Aquin Richard von St. Viktor als den vor, der in der Beschauung mehr als ein Mensch war<sup>1</sup>. Der Ruhm Richards als Mystiker gründet vor allem in seinem Bemühen um die Durchdringung und Systematisierung der Stufen des geistlichen Lebens, das seinen Niederschlag gefunden hat zumal in den beiden „Benjaminen“<sup>2</sup>. Doch Richard ist nicht nur Mystiker und Exeget<sup>3</sup>, unter seinen Werken findet sich auch eine Gruppe von Schriften, die weder explizit dem geistlichen Leben gewidmet sind noch auch der Schriftauslegung dienen, sondern vielmehr dogmatische Fragen untersuchen, „(...) les écrits proprement théologiques (...)“<sup>4</sup>. Unter diesen Schriften nehmen die sechs Bücher „De Trinitate“ dem Umfang wie der Bedeutung nach die erste Stelle ein<sup>5</sup>. Wer immer nach Richard von St. Viktor als Scholastiker fragt, bezieht sich zu Recht auf seinen Trinitätsstraktat<sup>6</sup>, dessen Programm und Ziel es ja erklärtermaßen ist, für das Glaubensgeheimnis der Dreipersonlichkeit Gottes „rationes necessariae“ beizubringen.

Die Urteile darüber, ob es Richard gelungen ist, das Ziel zu erreichen und dem selbstgesetzten Anspruch zu genügen, sind recht unterschiedlich ausgefallen. So schreibt Martin Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode über unseren Viktoriner:

<sup>1</sup> „Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro d'Isidoro, di Beda e di Ricardo, che a considerar fu più che viro.“ – Dante, Paradieso X, 130–132; Dante Alighieri, La Divina Commedia, ed. N. Sapegno, Mailand/Neapel o. J. (1957) (= La letteratura italiana. Storica e testi 4), 913 f.

<sup>2</sup> Zu Richards Mystik vgl. E. Kulesza, La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor. Thèse présentée à la faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse, Saint-Maximin (Var) o. J. (1924), sowie C. Ottaviano, Ricardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero, Atti della reale Accademia Nazionale dei Lincei 1931, Memorie della Classe di scienze morali storiche e filologiche IV, 411–543, besonders 447–501.

<sup>3</sup> Vgl. die Übersicht über die exegetischen Schriften bei Kulesza (s. Anm. 2) 9 f. Ottaviano (s. Anm. 2) unterteilt das Werk Richards lediglich in „opere esegetico-parenetiche“ und „opere filosofico-teologiche“. Aufgrund des spirituellen Charakters von Richards Exegese (vgl. B. Smalley, The study of the Bible in the Middle Ages, Oxford<sup>3</sup> 1984, 106–111) hat auch diese Zweiteilung ihre Berechtigung.

<sup>4</sup> Kulesza (s. Anm. 2) 7. Kuleszas Dreiteilung von Richards Schrifttum übernimmt auch G. Fritz, Art. Richard de Saint-Victor, DThC XIII, 2, 2676–2695.

<sup>5</sup> Diese Schrift liegt vor in zwei fast zu gleicher Zeit erschienenen neuen Ausgaben: J. Ribaillier, Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables, Paris 1958 (TPMA IV). – G. Salet, Richard de Saint-Victor, La trinité. Texte latin, introduction, traduction et notes, Paris 1959 (SC 63). Neuerdings liegt auch eine von H. U. von Balthasar angefertigte deutsche Übertragung vor (Einsiedeln 1980, als Band 4 der Reihe „Christliche Meister“), die keinen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will und der Lesbarkeit des deutschen Textes vor der Genauigkeit der Übersetzung den Vorrang einräumt. Zitiert wird „De Trinitate“ mit Buch- und Kapitelzahl nach der Ausgabe von Ribaillier, deren Seitenzahlen beigefügt sind. Andere Schriften Richards werden nach Migne (PL 196) zitiert.

<sup>6</sup> Von A.-M. Ethier stammt die bis heute einzige Monographie über diese Schrift: Le „De Trinitate“ de Richard de Saint-Victor, Paris/Ottawa 1939 (PIEM IX). Vgl. daneben auch die ausführlichen Erläuterungen der beiden Textausgaben (s. Anm. 5). Fritz (s. Anm. 4) bietet eine sehr ausführliche Inhaltsangabe (Sp. 2681–2691) und Würdigung (Sp. 2691–2694) des Werkes.

„Seine dogmatischen Schriften, vor allem ‚seine höchst originellen, tiefen und gedankenreichen libri sex de Trinitate‘ (Grabmann bedient sich hier einer Formulierung aus Scheebens Dogmatik) sind für die Geschichte der Scholastik vornehmlich dadurch von hoher Bedeutung, daß sie das kräftigste und begeistertste Echo von Anselms ‚Credo, ut intelligam‘ während des 12. Jahrhunderts sind (...)“.<sup>7</sup>

Étienne Gilson dagegen leitet die knappen Ausführungen über Richard in seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie mit der Feststellung ein, daß es bei ihm philosophisch eigentlich nichts zu lernen gibt:

„L'étude des œuvres des Richard de Saint-Victor (...) n'ajouterait aucun trait nouveau à ce que nous savons de la philosophie médiévale, mais c'est un des grands noms de la mystique spéculative.“<sup>8</sup>

Nun ist gewiß der Mystiker Richard kein anderer als der Verfasser des Trinitätstraktates, und der Autor verleugnet sich nicht in diesem Werk. Daß in der Schrift „De Trinitate“ mystische Züge sich finden lassen<sup>9</sup>, ist nie bestritten worden, auch nicht von Grabmann:

„Die Spekulation dieses Theologen steht unter dem Impuls der mystischen Begeisterung, sein Streben nach Gotteserkenntnis ist durch die Sehnsucht nach Gottesliebe und Gottesbesitz inspiriert. Unter dem mächtigen Einfluß der Gottesliebe und Gottessehnsucht wagt der spekulative Genius des Viktoriners den kühnen Höhenflug in das Reich der Geheimnisse des dreieinigen Gottes. (...) Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation, bei diesem überquellenden Spiritualismus ist es begreiflich und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren und mehr besagen, als beabsichtigt ist.“<sup>10</sup>

Die mystische Komponente der Schrift über die Trinität wahrzunehmen, ist der erste Schritt zu einer angemessenen Beurteilung der gedanklichen und theologischen Leistung ihres Verfassers. Gerade wenn man sich die „literarische Individualität Richards“ (Grabmann) verdeutlicht, muß der unbezweifelbare „(...) Mangel an Schärfe und Konsequenz (...)“<sup>11</sup> nicht von vornherein zu einem negativen Urteil führen. Außer mystischen Elementen gibt es auch einen starken rationalen Zug in „De Trinitate“, dem hier im folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit gelten soll. Durch sein Bestreben, „rationes necessariae“ aufzusuchen, und etwa durch seine Bestimmung des *summa* = Gott als „(...) quo nihil est majus, nihil melius“<sup>12</sup> evoziert Richard selbst Vergleiche mit Anselm von Canterbury. Daß er diesem Denker ebenbürtig wäre, wird niemand im Ernst behaupten. Daß er aber doch in eigentümlicher Weise den Denkansatz Anselms sich zu eigen gemacht hat, hoffen wir zeigen zu können, indem wir den Trinitätstraktat im Hinblick auf seine Absicht, seinen Aufbau und seine Ergebnisse untersuchen. Dabei wird sich herausstellen, daß Richard einen Weg zur Lösung des Trinitätsproblems beschreitet, der nicht nur zu anderen Ergebnissen als bei seinen Zeitgenossen führt, sondern auch formal den Viktoriner als kühnen und eigenständigen Denker ausweist.

Richards Werk über die Trinität<sup>13</sup> gliedert sich in einen Prolog und sechs Bücher

<sup>7</sup> M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Graz 1957 (= Freiburg 1911), 310.

<sup>8</sup> É. Gilson, La philosophie au moyen âge, Paris 21947, 306.

<sup>9</sup> Vgl. J. Beumer, Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker, Schol. 31 (1956), 213–238, bes. 215–224.

<sup>10</sup> Grabmann (s. Anm. 7) 317.

<sup>11</sup> Beumer (s. Anm. 9) 221, im Original kursiv. <sup>12</sup> Trin. I, 11; 95.

<sup>13</sup> Die Echtheit des Werkes als Ganzes ist niemals in Zweifel gezogen worden. Einzig auf das sechste Buch ist der Verdacht gefallen, es könnte unecht, oder doch wenigstens von fremder Hand überarbeitet sein. Anlaß zu dieser Vermutung gibt der Schluß des fünften Buches, der offensichtlich einen Schlüsselpunkt setzt. Ist diese Passage authentisch, woran kaum Zweifel möglich sind (vgl. Ribaillier [s. Anm. 5] 9), handelt es sich beim sechsten Buch wohl um einen später nachgetragenen Teil des Werkes, vgl. Balthasar (s. Anm. 5) 179, Anm. 21; Ribaillier (s. Anm. 5) 9–11; W. Simonis, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglich-

mit je fünfundzwanzig Kapiteln. Die Kapitelzahl ist ein wenig mechanisch durchgehalten, an mehr als einer Stelle des Werkes machen sich gewisse Längen oder Wiederholungen in der Argumentation störend bemerkbar. Seinen Gedanken eine straffe sprachliche Form zu geben, ist freilich ohnehin Richards Stärke nicht, sein Stil neigt, wie der seines Lehrers Hugo, zur Breite. Diese stilistische Eigenart ist allerdings auch in Zusammenhang mit der Absicht der Schrift zu sehen, die ebenso meditativ wie argumentativ auf den Leser wirken will. Das Milieu, in dem sie entstanden ist, ist ja das der „monastischen“ Theologie<sup>14</sup>, näherhin der spezifische „climat victorin“<sup>15</sup>. Der eigentümliche universalistische Geist der Schule von St. Viktor<sup>16</sup> erweist sich ja gerade in dem Bemühen, pagane Bildung und profane Wissenschaft zu verbinden mit kirchlicher Überlieferung und geistlichem Leben, und so Wissenschaft, Weisheit und Spiritualität miteinander zu verknüpfen zu einem „connubium von Scholastik und Mystik“<sup>17</sup>, was die Theologie im engeren Sinne betrifft. Dieser Geist der Viktorinerschule ist als Milieu von Richards Trinitätstraktat stets mit zu berücksichtigen. Wie man sich in diesem Pariser Kloster<sup>18</sup> bemühte, die spirituelle, allegorische Auslegung der Schrift auf das Fundament einer redlichen Exegese des Literalsinnes zu gründen<sup>19</sup>, ohne doch beides zu vermischen, so will auch Richards Schrift über die Trinität letztlich der Erbauung des Lesers dienen, gebraucht zu diesem Endzweck aber rationale Argumente.

Adressat der Schrift ist jedenfalls nicht nur der theologisch geschulte Fachmann, sondern wenigstens auch der christliche Leser, der am Thema interessiert ist, in erster Linie wohl der mehr oder weniger gebildete Mönch<sup>20</sup>, der die Dreipersonlichkeit Gottes zwar glaubt und nicht bezweifelt, aber doch vernunftmäßig nachvollziehen will, was er glaubt. Richard setzt sich also ein bescheideneres Ziel als etwa Anselm von Canterbury in seiner Schrift „Cur Deus Homo“, deren Argumente auch die Einwände der Heiden widerlegen sollen<sup>21</sup>. Durch den bei seinem Leser vorausgesetzten Glauben fühlt sich Richard aber in keiner Weise von der Anstrengung rationaler Argumentation entbunden. Der leitende methodische Gedanke im Prolog wie in den ersten Kapiteln des ersten Buches ist der, daß der Glaube nicht selbstgenügsam in sich ruhen dürfe, sondern nach dem Verständnis (intelligentia) dessen zu suchen habe, was er glaubt:

„Nec nobis sufficiat illa eternorum notitia que est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam que est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus que est per experientiam.“<sup>22</sup>

Auch der Mystiker Richard bleibt fest auf dem Standpunkt, daß es für den Menschen, der noch in dieser Welt lebt, keine „experientia“ der Ewigkeit, der Gottheit und ihrer Geheimnisse geben kann.

„Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter.“<sup>23</sup>

keit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer, Frankfurt 1972 (FTS 12), 97, Anm. 3; P. Hofmann, Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation Richards von St. Viktor, ThPh 59 (1984), 191–234, 196 f.

<sup>14</sup> Zu Begriff und Sache vgl. J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchs-theologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963.

<sup>15</sup> G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952 (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 11–35.

<sup>16</sup> Vgl. die Übersicht über die verschiedenen geistigen und wissenschaftlichen Leistungen der Viktoriner bei F. Bonnard, Histoire de l'Abbaye royale et de l'Ordre des Chanoines Réguliers de St.-Victor de Paris. Première période (1113–1500), Paris o. J. (1904), 85–140.

<sup>17</sup> Grabmann (s. Anm. 7) 310.

<sup>18</sup> Neben den anderen Schulen am linken Seine-Ufer ist auch diejenige von St. Viktor als eine der Keimzellen der späteren Pariser Universität anzusehen, vgl. H. Wolter, HKG (J) III, 2, 121; Bonnard (s. Anm. 16) 15, 194; P. Michaud-Quantin, LThK<sup>2</sup> VIII, 93.

<sup>19</sup> Dumeige (s. Anm. 15) 23–26. Smalley (s. Anm. 3) 83–185.

<sup>20</sup> Richard wendet sich an die „pie querescentes“ (Trin. IV, 19; 183), er will vor allem den „simpliciores“ dienen: „Non me latet subtiliori ratione ista discuti posse, sed puto hec simplicioribus et qualibus deservio debere sufficere.“ Trin. IV, 20; 185.

<sup>21</sup> Cur Deus Homo I, 3.

<sup>22</sup> Trin. Prol.; 84.

<sup>23</sup> Trin. Prol.; 82.

Die Bemühung um intelligentia ist somit dem Glauben nicht fremd, sondern seine letztlich unabdingbare Konsequenz:

„Parum itaque debet nobis esse que vera sunt de eternis credere, nisi detur et hoc ipsum quod creditur cum ratione attestacione convincere.“<sup>24</sup>

Glaube, der seinen Namen verdient, wird dem Bemühen um intelligentia nicht fremd gegenüberstehen. Ja, das Streben nach Einsicht in die Geheimnisse der „eterna“ wird den Glauben nicht schwächen, sondern vielmehr stärken und erwecken:

„Sed qui ad fidem dormitat, saltem ad apertam rationem evigilet.“<sup>25</sup>

In den Fragen nach dem Wesen der Gottheit und der Trinität, denen Richard die höchste, sechste Stufe der Kontemplation zuordnet<sup>26</sup>, hat die Vernunft eine ganz besondere Aufgabe, nämlich die scheinbar vorhandenen Anstöße<sup>27</sup> für den Glauben, so weit es geht, aus dem Wege zu räumen, um dem Glauben, soll er nicht ein blöder und tauber Glaube bleiben, allererst Raum zu schaffen. Freilich ist es nicht eine autonome Vernunft, die hier tätig wird<sup>28</sup>, sondern die von der Gnade geleitete:

„Ad hoc utique ultimum celum spiritaes viros Spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratie prerogativa ceteris altius pleniusque illustrat. Totiens enim ad hoc celum spiritu sublevante attollimur, quotiens per contemplationis gratiam ad eternorum intelligentiam promovemur.“<sup>29</sup>

Ob Richard der Vernunft nicht doch mehr zutraut, als hier im Prolog zum Ausdruck kommt, wollen wir prüfen. Fest steht aber, daß Glaube und Vernunft für Richard in keinem Spannungsverhältnis stehen, solange ein gewisser, freilich kaum näher bestimmter Rahmen nicht überschritten wird:

„Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide.“<sup>30</sup>

Das ist vordergründig alles andere als Rationalismus, steht aber Anselms Programm „Credo, ut intelligam“ recht nahe. Dies zeigt sich auch, wenn es, in Anknüpfung an das programmatische Jesajawort „Si non crederitis, non intelligetis“<sup>31</sup> heißt:

„(...) oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentie properare, et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam que per fidem tenemus, cotidianis incrementis proficere valeamus.“<sup>32</sup>

Das erste Buch beginnt mit einer Besinnung über die Arten menschlichen Erkennens. Richard unterscheidet hier deren drei: Erkenntnis gewinnen wir durch Erfahrung (experiendo), durch die Tätigkeit unserer Vernunft (ratiocinando) und durch den Glauben (credendo)<sup>33</sup>. Während zur Erkenntnis der „temporalia“ die Erfahrung hinreicht, gilt für die ewigen Dinge, von denen keine Erfahrung möglich ist:

<sup>24</sup> Trin. Prol.; 84.

<sup>25</sup> Trin. IV, 8; 171.

<sup>26</sup> PL 196, 158 A – 160 B.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Der Vergleich mit Descartes (Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1928, 267) ist darum unangebracht. Vgl. Hofmann (s. Anm. 13) 199.

<sup>29</sup> Trin. Prol.; 83 f.

<sup>30</sup> Trin. Prol.; 81.

<sup>31</sup> Jes 7, 9. „Diese Prophetenworte, in welchen Richard von St. Viktor mit den Vätern und so vielen Scholastikern das biblische Motto für die theologische Spekulation sieht (...).“ Grabmann (s. Anm. 7) 311.

<sup>32</sup> Trin. I, 3; 88.

<sup>33</sup> Bemerkenswerterweise taucht hier das mystische Erkennen, dem J. Ebner in seinem Buche: Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor, Münster 1917 (BGPhMA 19, 4) einen eigenen Abschnitt widmet (92–119) nicht explizit auf. Vgl. dazu auch Kulesza (s. Anm. 2), bes. 106–108. Daß freilich das vernunftmäßige Erkennen auf die contemplatio hinführt, zeigen die Sätze aus Trin. I, 3: „In horum plena notitia et perfecta intelligentia, vita optima eterna. In hac sane adquisicione summa utilitas, in eorum contemplatione summa jocunditas. He

„(...) ad eternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus.“<sup>34</sup>

Interessanterweise wird hier die ratio ausschließlich dem Bereich der „eterna“ zugeordnet. Unter den Glaubensinhalten scheinen einige die Vernunftkraft des Menschen zu übersteigen, ja sogar „contra humanam rationem“<sup>35</sup> zu sein<sup>36</sup>. In Wahrheit ist aber dem menschlichen Erkennen keine prinzipielle Schranke gesetzt:

„Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare (...).“<sup>37</sup>

Das zitierte Jesajawort stellt nur die Bedingung des Glaubens, leugnet aber nicht die Möglichkeit des Erkennens.

Bei der näheren Eingrenzung des Gegenstandes bedient sich Richard eines sehr strengen Begriffes von „eterna“<sup>38</sup>. Nicht die übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens schlechthin sollen behandelt werden, sondern nur die ewigen im engeren Sinne, d. h. diejenigen, die nicht der Heilsgeschichte zugehören, und damit, nach Richard, einen besonderen „modus agendi“ verlangen<sup>39</sup>.

Als wahrhaft ewige Gegenstände verbleiben also Existenz und Wesen Gottes, sowie das Problem der Trinität. Für diese ewigen, und somit notwendigen Gegenstände können „rationes necessariae“ entwickelt werden.

Betrachten wir nach der genauen Bestimmung des Gegenstandes nun zunächst den Aufbau der Schrift als ganzer, an welchem, für sich genommen, bereits einiges über ihren besonderen Charakter abzulesen ist.

In Buch I beweist Richard mit drei verschiedenen Argumenten, daß ein höchstes Wesen existieren muß. Weiter zeigt er, daß es nur ein solches Wesen geben kann, und daß dieses Wesen Gott ist, der in höchster Weise mächtig und weise ist. Buch II befaßt sich mit den übrigen Eigenschaften Gottes und bekräftigt, daß die Substanz Gottes einfach und nicht zusammengesetzt ist. Im dritten Buch versucht Richard, den Nachweis zu führen, daß das Gottsein Gottes, näherhin die Tatsache, daß in Gott wahrhafte und höchste Liebe sein muß, eine Mehrheit von Personen in Gott erfordert, genauer sogar: eine Dreiheit von Personen. Buch IV befaßt sich mit der Auflösung der Spannung zwischen den bisherigen Ergebnissen, also der Frage, wie Einheit der Substanz und Dreiheit der Personen miteinander zu vereinbaren sind. Zur Lösung dieses Problems führt Richard eine neue Definition von „Person“ ein. Dabei stellt sich heraus, daß die trinitarischen Personen, da sie sich nach ihrer „qualitas“ ja nicht unterscheiden, in ihrem unterschiedenen Personsein konstituiert sein müssen durch verschiedene Ursprünge. Diesen Gedanken aufnehmend, entwickelt Buch V die Lehre von den Proprietäten der Personen als Lehre von ihren processiones und enthält den Nachweis, daß es nur zwei innergöttliche Hervorgänge geben kann. Weiterhin wird noch einmal gegen eine Vierzahl von Personen argumentiert. Buch VI behandelt die Namen der trinitarischen Personen und ihre Berechtigung. Weiterhin wird noch einmal der Unterschied der Hervorgänge des Sohnes und des Geistes herausgearbeitet.

sunt summe divitie, he sempiternae deliciae; in horum gustu intima dulcedo, in eorum fruitione infinita delectatio.“ (88 f.) Die Vernunftkenntnis dient letztlich der contemplatio, Richard hält bei allem Vertrauen auf die ratio doch an der letzten Unerkennbarkeit Gottes fest (s. u. 420 f.), in die allenfalls die Beschauung zu dringen vermag. Dieser Gedanke wird im Trinitätstraktat aber zunächst zurückgestellt.

<sup>34</sup> Trin. I, 7; 87.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Auch in seinen mystischen Schriften ist dies Richards Überzeugung, vgl. o. Anm. 27. Nach *Kulesza* (s. Anm. 2) 107 sind zu diesen ewigen Gegenständen des Glaubens zu rechnen: Die Eigenschaften Gottes, das Geheimnis der Trinität, die Menschwerdung und Menschheit Christi, die Eucharistie.

<sup>37</sup> Trin. I, 1; 87.

<sup>38</sup> Vgl. o. Anm. 36.

<sup>39</sup> Trin. I, 3; 89. „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 (...).“ *Hofmann* (s. Anm. 13) 205.

Bereits diese erste grobe Übersicht über den Plan des Traktates<sup>40</sup> zeigt, wie Richard in seinem rationalen Vorgehen den Glauben zwar einholen, aber nicht voraussetzen will. Er beginnt nicht sogleich mit der Problemstellung, wie sich die eine Substanz und die drei Personen zusammen denken lassen, sondern versucht, diese Problemstellung allererst zu entwickeln. Er diskutiert nicht das Problem der Trinität, wie es aus der theologischen Überlieferung und Schultradition bekannt ist, sondern er versucht, die Notwendigkeit der Trinität überhaupt erst abzuleiten. Unter Beiseitelassung der Schrift und der auctoritates im allgemeinen strebt Richard von St. Viktor eine rationale Rekonstruktion der Dreieinigkeit an. Die Trinität wird nicht vor der Vernunft verteidigt, sondern von der Vernunft entwickelt. Daß in Gott drei Personen sind, wird nicht als durch die Offenbarung bekannt vorausgesetzt, sondern mit vernünftigen Gründen aus dem Wesen Gottes abgeleitet. Die Existenz Gottes wird wiederum nicht vorausgesetzt, sondern auf verschiedene Arten erwiesen. Grundlage und Ausgangspunkt des gesamten Beweisganges ist allein die natürliche Erfahrung. Schon der bloße Aufbau der Schrift macht deutlich, daß es Richard mit seinem Anspruch, „rationes necessariae“ beizubringen, ernst ist. Ein Durchgang durch die Schrift<sup>41</sup> soll die Frage klären, ob und inwieweit Richard seinem Anspruch gerecht geworden ist.

Was notwendigerweise existiert, muß auch mit zwingenden Gründen bewiesen werden können, prinzipiell braucht sich die Vernunft auf diesem Felde nicht mit Wahrscheinlichkeitsargumenten zufriedener zu geben, davon ist Richard überzeugt:

„Erit itaque intentionis nostre in hoc opere ad ea que credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostre documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio quoniam ad quorumlibet explanationem que necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non desesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere.“<sup>42</sup>

Die Einschränkungen, die unser Autor hier macht („in quantum Dominus dederit“, „quamvis illa interim contingat nostram industriam latere“) sind nicht allzu stark zu bewerten: Der Fortgang der Schrift zeigt, daß Richard der Kraft der Vernunft durchaus vertraut, die freilich theologisch nicht anders als Gabe Gottes zu verstehen ist, dem Menschen gegeben zum Erfassen der Wahrheit<sup>43</sup>.

Die Vernunft ist nun gerade bei den scheinbar altbekannten übernatürlichen Wahrheiten auf den Plan gerufen. Richard bedient sich am Anfang der Schrift – wie auch später des öfteren – bevorzugt des Symbolums „Quicunque“ (des sog. Athanasianums), um anhand seiner orthodoxen, augustinisch gefärbten Formeln über das Geheimnis der Trinität die Herausforderung für die Vernunft zu skizzieren:

„Cotidie audio de tribus quod non sint tres eterni, sed unus eternus; quod non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. Audio de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; audio nichilominus quod non tres dii, sed unus est Deus, nec tres Domini, sed unus est Dominus. Invenio quod Pater non sit factus, nec genitus; quod filius non sit factus, sed genitus; quod Spiritus sanctus non sit factus, nec genitus, sed procedens.“<sup>44</sup>

Hier ist das Problem gestellt und damit das Ziel der Untersuchung gegeben, denn es

<sup>40</sup> *Simonis* (s. Anm. 13) 100 weist zu Recht auf die Entsprechungen zum Aufbau von Anselms „Monologion“ hin, das „(...) ebenfalls zunächst von der Existenz des höchsten Wesens, dann von dessen Natur und ihren Eigenschaften handelte, um in einem weiteren Teil zu den trinitarischen Fragen überzugehen.“

<sup>41</sup> Die Gesamtkonzeption des Werkes, in der jedes Buch auf den zuvor gewonnenen Einsichten aufbaut, macht ein Entlanggehen am Text unbedingt erforderlich. Nur so werden die Eigenarten von Richards Argumentation deutlich. <sup>42</sup> *Trin.* I, 4; 89.

<sup>43</sup> Vgl. *Ebner* (s. Anm. 33) 29–31. *Hofmann* (s. Anm. 13) 206 f. „Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo Patre luminum (...). Una est ratio, altera est affectio: ratio qua discernamus, affectio qua diligamus; ratio, ad veritatem, affectio, ad virtutem.“ *Benj.* III; PL 196, 3 A/B.

<sup>44</sup> *Trin.* I, 5; 90 f.

mangelt an Begründungen für diese täglich bekannten Wahrheiten des Glaubens: Fast ein wenig großspurig und überheblich fährt Richard fort:

„Hec omnia frequenter audio vel lego, sed unde hec omnia probentur me legisse non recole; abundant in his omnibus auctoritates, sed non eque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt.“<sup>45</sup>

Die „auctoritates“ bürgen an sich noch nicht für Argumente, die forschende Vernunft, die zu verstehen trachtet, kann und will sich an der Tradition nicht genügen lassen, wenn sie keine einsichtigen Begründungen liefert. Tatsächlich setzt sich Richard mit theologischen Lehrmeinungen fast nirgends explizit auseinander, er betreibt nicht Schultheologie, sondern sucht seinen eigenen Weg.

Die ratio ist freilich in ihrem Suchen nicht ohne Orientierung; Die Zielvorgabe bilden die Formeln des Glaubens, etwa diejenigen des Athanasianums<sup>46</sup>. Den Weg zu diesem Ziel hat die Vernunft aber selbst zu verantworten<sup>47</sup>. Ganz folgerichtig gebraucht Richard die Termini des Glaubens nun zunächst nicht mehr, er wird von „Gott“ und „Trinität“ nicht mehr sprechen, bis er ihre Wirklichkeit aufgewiesen hat, und insbesondere die Namen der trinitarischen Personen, ihre Relationen und Proprietäten tauchen erst am Schluß des Werkes wieder auf. Was erwiesen werden soll, wird für die Argumentation nicht schon vorausgesetzt.

Zunächst gilt es für Richard, das Dasein eines höchsten Wesens zu beweisen. Drei Argumente sind es, die Richard hierfür angibt.

Grundlage des ersten Beweises (Trin. I, 6–10) bildet eine Einteilung der Gesamtheit des Seienden, die stark an die entsprechende Unterteilung bei Johannes Scotus Eriugena erinnert<sup>48</sup>. Alles, was ist oder sein kann, hat sein Sein entweder von Ewigkeit oder fängt in der Zeit an zu sein. Weiterhin hat alles, was ist oder sein kann, sein Sein entweder aus sich selbst oder von einem anderen her. Durch Kombination dieser Bestimmungen ergeben sich vier Seinsarten, deren eine als widersprüchlich sogleich verworfen wird. (Nichts kann aus sich selbst sein, ohne zugleich ewig zu sein<sup>49</sup>.) Die verbleibenden, logisch möglichen Seinsweisen sind also folgende drei: (1) aus sich selbst und von Ewigkeit; (2) von einem anderen her und von Ewigkeit; (3) von einem anderen her und nicht von Ewigkeit.

Die letztgenannte Seinsart begegnet uns in der täglichen Erfahrung des Werdens und Vergehens in der Welt. Da an ihrer Wirklichkeit somit nicht zu zweifeln ist, kann sie einen festen Grund abgeben für die weiteren Überlegungen. Aus der Seinsart (3) meint Richard auf die Seinsart (1) schließen zu können mit dem Argument, daß es, wenn es nichts gäbe, was aus sich selbst und von Ewigkeit sein Sein habe, eine Zeit gegeben haben müsse, in der nichts war, was einem anderen hätte Sein geben können. Daß dies aber falsch ist, zeigt die Wirklichkeit von Dingen der Seinsart (3)<sup>50</sup>. Die Mög-

<sup>45</sup> Trin. I, 5; 91.

<sup>46</sup> „(...) tatsächlich ist De Trinitate nichts anderes als ein großangelegtes Plädoyer für das Symbolum Athanasianum („Quicumque“), das Richard bis in die einzelnen Formulierungen hinein verteidigt.“ Hofmann (s. Anm. 13) 207.

<sup>47</sup> „La raison humaine, par ses propres principes et selon ses méthodes, peut traiter librement de tous les dogmes (...)“ Salet (s. Anm. 5) 34.

<sup>48</sup> „Videtur mihi diuisio naturae per quattuor differentias quattuor species recipere, quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae et creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur. Harum uero quattuor binae sibi inuicem opponuntur. Nam tertia opponitur primae, quarta uero secundae; sed quarta inter impossibilia ponitur cuius esse est non posse esse.“ Joh. Scottus Eriugena, Periphyseon I, 1; Sheldon-Williams/Bieler (SLH VII, 1978), 36, 21–27.

<sup>49</sup> „Nichil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab eterno. Quicquid enim ex tempore esse cepit, fuit quando nichil fuit; sed quamdiu nichil fuit, omnino nichil habuit, et omnino nichil potuit; nec sibi ergo, nec alteri dedit ut esset, vel aliquid posset. Alioquin dedit quod non habuit, et fecit quod non potuit. Hinc ergo collige quam sit impossibile ut aliquid omnino sit a semetipso, quod non sit ab eterno.“ Trin. I, 6; 92.

<sup>50</sup> „(...) alioquin fuit quando nichil fuit, et tunc quidem futurorum nichil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis existendi initium daret vel dare potuisset, tunc omnino non fuit; quod quam falsum sit, ipsa euentia ostendit, et rerum experientia convincit.“ Trin. I, 8; 93.

lichkeit eines Kreislaufes von Werden und Vergehen zieht Richard nicht in Erwägung. So gelingt der ratio der Schritt hinaus aus der sichtbaren Welt in die Sphäre des Ewigen, das der Erfahrung nicht zugänglich ist:

„Sic sane ex eis que videmus, ratiocinando colligimus et ea esse que non videmus, ex transitoriis eterna, ex mundanis supermundana, ex humanis divina.“<sup>51</sup>

In einem weiteren Schritt zeigt Richard, daß Seiendes der Seinsart (2) möglich ist; hierbei gelangt er aber, wie er selber durch seine Ausdrucksweise zu erkennen gibt, nur zu Wahrscheinlichkeitsargumenten:

„(...) videtur probabile, quod in illa superessentiali incommutabilitate sit aliquid esse quod non sit a semetipso, et fuerit ab eterno.“<sup>52</sup>

Das als wirklich aufgewiesene Seiende der Seinsart (1) und das möglich scheinende Seiende der Seinsart (2) sind das Thema der Abhandlung.

„Nam de consideratione rerum temporalium, de his videlicet que pertinent ad tertium modum, nihil interim intendimus, nisi quantum eorum considerationem ad eternorum investigationem necessariam vel utilem comprobamus (...).“<sup>53</sup>

Der zweite Aufweis der Existenz eines höchsten Wesens geht aus von den in der Welt vorfindlichen unterschiedlichen Seinsgraden. Diese führen notwendig auf die Annahme, es müsse „aliquid summum“ geben<sup>54</sup>.

„Summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil est melius.“<sup>55</sup>

Da die natura rationalis vor der natura irrationalis überall den Vorrang hat, muß auch dasjenige, welches in der Gesamtheit des Seienden die höchste Stufe einnimmt, eine substantia rationalis sein, die ihr Sein aus sich selbst hat. (Hätte sie ihr Sein nicht aus sich selbst, wäre sie von einem anderen Seienden abhängig, was ihrem höchsten Rang widerspräche.) Nach den Grundsätzen aus dem ersten Beweisgang ist diese höchste Substanz eo ipso ewig.

Der dritte Beweis beruht auf dem Gedanken, daß nichts sein kann, was nicht die „possibilitas essendi“ hat, entweder aus sich selbst oder von einem anderen her:

„Ut igitur aliquid existat, oportet ut ab essendi potentia posse esse accipiat.“<sup>56</sup>

Dieses Argument ist von Richard ein wenig fragmentarisch ausgeführt. Der Gedanke ist wohl folgender: Die possibilitas essendi ist dem jeweiligen Seienden entweder zu eigen oder verliehen, es kann sie aber anderem nicht weitervermitteln. Das vermag nur die „potentia essendi“ selbst. Sie hat auch die „possibilitas essendi“ aus sich selbst. Alle Gegenstände der Erfahrungswelt haben die possibilitas essendi offensichtlich nicht aus sich selber, darum ist die Existenz einer „potentia essendi“ zu erschließen. Richards Folgerung („Ex essendi itaque potentia esse accipit omne quod in rerum universitate subsistit.“<sup>57</sup>) ist insofern voreilig, als er noch keineswegs ausgeschlossen hat, daß es mehrere „potentiae essendi“ gibt. Allzu schnell gelangt er zu der Feststellung:

„Si ex ipsa sunt omnia, ergo omnis essentia, omnis potentia, omnis sapientia.“<sup>58</sup>

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Trin. I, 9; 94.    <sup>53</sup> Trin. I, 10; 95.

<sup>54</sup> „Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest, quia in tanta multitudine rerum existentium, et tam multiplici differentia graduum, esse oporteat aliquid summum.“ Trin. I, 11; 95.

<sup>55</sup> Trin. I, 11; 95. Diese Formel erinnert an Anselms „Proslogion“, wird Richard aber bekannt sein aus dem Trinitätstraktat des Achard von St. Viktor, der zweifellos eine der Hauptquellen für Richards Schrift bildet. Vgl. dazu *Ribaillier* (s. Anm. 5) 27–33; *M. Th. d'Alvernay*, Achard de Saint-Victor, De Trinitate – De unitate et pluralitate creaturarum, RThAM 21 (1954), 299–306; *Simonis* (s. Anm. 13) 99–101. Die Ähnlichkeit im Aufbau der beiden Schriften verringert natürlich Richards Originalität, aber in dem entscheidenden Argument des Nachweises einer Mehrzahl von Personen in Gott gehen Richard und Achard getrennte Wege, s. u. Anm. 66.

<sup>56</sup> Trin. I, 12; 96.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd.

Auch wenn man mit Richard nur eine einzige *potentia essendi* annimmt, wird die logische Struktur dieses Arguments nicht einfacher. Daß er die *potentia essendi* mit der *summa essentia* gleichsetzt, mag noch angehen, aber der Überschritt zur *sapientia* ist kaum nachzuvollziehen. Richard benötigt diesen Schritt aber, um damit zu zeigen, daß die *potentia essendi* eine *substantia rationalis* sein muß<sup>59</sup>.

Das Argument ist von den dreien das schwächste<sup>60</sup>. Es bildet bereits den Übergang zur Entwicklung der Eigenschaften Gottes und dem daran geknüpften Erweis seiner Einzigkeit. Darum ist hier der Ort für einen kurzen Rückblick auf diesen ersten Schritt der Vernunft über den Bereich der *temporalia* und *visibilia* hinaus. Sind das dritte und das erste Argument Richards strukturverwandt, indem sie nach den Begründungen der kontingenten Wirklichkeit fragen und von dieser auf die ihr zugrundeliegende Wirklichkeit (*aliquid quod est a semetipso et ab eterno; potentia essendi*) zurückschließen, so ist der zweite Beweis von anderer Art, indem eine bestimmte Struktur der sinnlichen Wirklichkeit (ihre Gestuftheit) extrapoliert wird: Die Vernunft verlangt nach einer höchsten Seinsstufe und erschließt deren Beschaffenheit, nämlich daß sie *substantia rationalis* und aus sich selbst sein müsse. Hierzu muß freilich wieder das erste Argument Hilfsdienste leisten, das darum als das grundlegende Argument Richards anzusehen ist. (Dafür spricht auch die Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit der es vorgetragen wird.) Bemerkenswert ist immerhin, daß Richard sich im Beweise aus den Stufen des Seins nicht der Idee des Guten bedient, wie etwa Anselm im Monologium.

Richard geht es nicht nur um verschiedene Wege des Gottesbeweises, – mit seinen Argumenten hat er bereits verschiedene Merkmale des überweltlichen höchsten Seienden bestimmt: Es ist ewig und hat sein Sein aus sich selbst, es ist eine *substantia rationalis*, es vermittelt als *potentia essendi* allem, was existiert, die Seinsmöglichkeit. Von diesen Bestimmungen zu weiteren überzugehen, ist nicht schwierig. Daß dem höchsten Seienden alle positiven Eigenschaften im Höchstmaß zukommen, versteht sich geradezu von selbst, Gott ist „summe potens“, „summe sapiens“ (I, 12). Im zweiten Teil seines ersten Buches argumentiert Richard vor allem für die Einzigkeit dieses höchsten Wesens, zumal mit Hilfe des Gedankens der Allmacht: Gäbe es mehrere Allmächtige, so könnten sie sich gegenseitig entmachten, zu „nullipotenten“ machen, was aber ihrer Allmacht zuwiderliefe<sup>61</sup>.

Haben wir die zweite Hälfte des ersten Buches nur gestreift, so wollen wir es beim zweiten Buch nicht anders halten, da es zur Entwicklung des trinitarischen Gedankens noch nichts austrägt. Richard fährt fort mit der Ableitung der Eigenschaften Gottes. Seine „*inmensitas*“ und „*eternitas*“ sind ebenso wie seine „*omnipotentia*“ und „*sapientia*“ identisch mit der göttlichen Substanz selbst und daher sämtlich untereinander identisch, was in langen Gedankengängen gezeigt wird, die wir hier nicht nachzuzeichnen brauchen. Aus dem genannten Grunde sind die Eigenschaften Gottes inkommunikabel (II, 11), darum kann es von Gott in richtigem Sprachgebrauch nur heißen, er sei z. B. die Wahrheit, nicht aber, er habe sie (II, 13). Wiederum kommt Richard auf die

<sup>59</sup> „Sed ubi *substantia rationalis* non est, *sapientia* omnino inesse non potest (...)“ Trin. I, 12; 97.

<sup>60</sup> Es fällt auf, daß die Schwierigkeit dieses Argumentes in der Sekundärliteratur nicht mehr hervorgehoben wird. Eine Ausnahme macht hier G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (BGPhMA 6, 3), der immerhin anmerkt: „In diesem Beweise stellt Richard die beiden Fälle auf, daß alles die Möglichkeit des Seins entweder von sich selbst oder anders woher empfangen habe. Trotzdem geht er auf den ersten Fall mit keinem Worte ein.“ (86). Andere Autoren (Ebner, Ottaviano, Simonis) begnügen sich mit mehr oder minder ausführlichen Paraphrasen, ohne das Argument auf seine Stichhaltigkeit zu befragen.

<sup>61</sup> „Est autem impossibile plures omnipotentes esse. Qui enim vere omnipotens fuerit, facile efficere poterit ut ceterorum quilibet nichil possit; alioquin vere omnipotens non est. Ecce quales omnipotentes, qui de facili fieri possunt nullipotentis! Ecce quam facile vincitur quod non nisi unum omnipotentem esse ipsa rerum natura non patitur!“ Trin. I, 25; 105f. Prof. P. G. Schmidt (Marburg) habe ich den Hinweis zu verdanken, daß es sich bei „nullipotentis“ wahrscheinlich um eine Bildung handelt, die auf Richard selbst zurückgeht.

Einzigkeit Gottes zu sprechen (II, 14–16), um von da aus zur Einfachheit und Einheit Gottes überzugehen:

„In illo (...) summo bono universaliterque perfecto vera unitas, in illo summa simplicitas, in illo vera et summe simplex identitas.“<sup>62</sup>

Bis zum Ende des zweiten Buches gelangt Richard also zu dem Ergebnis, daß ein Gott existiert in Einheit der Substanz und schlechthinniger Einfachheit ohne jede Zusammensetzung<sup>63</sup>. Die Frage nach dem Seienden der Seinsart (2) ist bislang nicht berührt worden:

„Notandum est autem hoc loco quod quicquid de divinis proprietatibus dictum est usque modo, ad illud esse pertinere videtur quod est a semetipso, et eo ipso ab eterno. Nam quicquid de hujusmodi hucusque dictum est, nichil minus constaret etiamsi nichil ab eterno esset quod aliunde quam a semetipso originem traheret.“<sup>64</sup>

Während der Schluß von der Erfahrungswelt auf die Existenz von Seiendem der Seinsart (1) möglich war, führt kein direkter Weg von der Erfahrungswirklichkeit zu Seiendem der Seinsart (2). Die Trinität ist aus der Erfahrung, etwa aus irgendwelchen vestigia trinitatis nicht direkt abzuleiten. Nur Gott als der Eine kann mittels des „Sprungbrettes“ der Erfahrung gefunden werden. Alles, was Richard bislang über Gott herausgefunden hat, gilt unabhängig davon, ob Seiendes der Seinsart (2) existiert. Das klingt so, als ob Richard nach abendländischer Tradition die unitas der trinitas in Gott vorordne, bezieht sich aber nur auf den Weg der spekulativen Erkenntnis. Die oben zitierte Bemerkung Richards ist ein am Ende des zweiten Buches gut platzierter Wegweiser für den Leser zu den folgenden Büchern, wo der Verfasser zeigen wird, daß, wenn Gott Gott ist, er nicht anders als dreieinig sein kann, oder anders ausgedrückt: Wenn Seiendes der Seinsart (1) existiert, (was bereits gezeigt ist), dann muß auch Seiendes der Seinsart (2) existieren. Von Gott nicht als dem Dreieinigen zu reden, hieße für Richard: den Gottesbegriff nicht zu Ende denken. Der Aufweis der Trinität muß freilich ohne jeden Rückgriff auf die erfahrbare Wirklichkeit allein aus dem Wesen Gottes erfolgen.

Mit Buch III geht Richard zu diesem Beweis über. Eingangs stellt er kurz das Problem vor, wobei er gleich anmerkt:

„Oportet autem in his que ad querendum restant tanto majorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere quanto minus in Patrum scriptis invenitur unde possumus ista, non dico ex Scripturarum testimoniis, sed ex rationis attestazione convincere.“<sup>65</sup>

Richard ist sich dessen bewußt, daß er sich mit dem Erweis der Trinität in der Gottheit auf die Höhen der Spekulation wagt. Sein Argument ist eigentümlich und originell: Auf dem Felde des Trinitätsbeweises löst er sich am stärksten von der Tradition, und zu Recht betrachtet man gewöhnlich die Bücher III und IV von De Trinitate als Richards eigentlichen Beitrag zur Geschichte der theologischen Deutung der Trinität<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> Trin. II, 20; 127.

<sup>63</sup> „Sed si in ista unitate vera et summa simplicitas est, nichil ipsi ad illam que est ex compositione partium in substantiam unam.“ Trin. II, 20; 126.

<sup>64</sup> Trin. II, 25; 132.

<sup>65</sup> Trin. III, 1; 135.

<sup>66</sup> Hier ist noch einmal auf das Verhältnis zu Achard von St. Viktor zurückzukommen. Tatsächlich sind beide Viktoriner überzeugt, die Trinität erweisen zu können aus einem wesentlichen Attribut Gottes; geht Richard dabei von der Eigenschaft der caritas aus, so Achard von der Schönheit Gottes. „Ainsi les deux Victorins, partant de principes communs orientent leurs démonstrations dans deux directions différentes (...)“ *Ribaillier* (s. Anm. 5) 31. – Sind somit beim eigentlichen Aufweis der Trinität formal gleiche Argumentationsfiguren unterschiedlich gefüllt, so gehen Achard und Richard bei dem Problem der Person ganz verschiedene Wege, insofern Achard die Definition des Boethius nicht verwirft. (Vgl. *Ribaillier* a. a. O.) Achards Traktat ist sehr wahrscheinlich eine Quelle Richards, der die vorgefundenen Ansätze aber eigenständig weiterentwickelt hat.

Eine Eigenschaft Gottes ist bislang nicht behandelt worden, und gerade sie ist es, die dem Viktoriner zum Argument dienen wird zunächst für die Notwendigkeit einer pluralitas personarum in Gott, und sodann für die trinitas. Diese Eigenschaft Gottes ist die caritas, die in der „plenitudo bonitatis“ der Gottheit nicht fehlen kann<sup>67</sup>. Hier zeigt sich, daß Richards Gott nicht der affektlose Gott der philosophischen Tradition, sondern derjenige der Bibel und der kirchlichen Überlieferung ist. Insofern die caritas zum entscheidenden Argument für die Trinität wird, kann Richard von der christlichen Tradition der Rede von Gott nicht absehen. Daß ein gewisser Anthropomorphismus in der Vorstellung der Liebe in Gott liegt, gibt er selbst zu, verweist aber zu seiner Entlastung auf den Sprachgebrauch der Schrift:

„Neminem conturbet, nemo indignetur, si ad evidentiorum veritatis intelligentiam de divinis et supermundanis humano more loquamur. Hunc autem loquendi modum in usum nostre inopie tanto fidentius as < s > umimus, quanto eum in Scripturis sacris frequentissime invenimus.“<sup>68</sup>

Die höchste Form der Liebe kann nicht Selbstliebe sein, sondern sie muß sich auf einen anderen richten:

„Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat.“<sup>69</sup>

Der Schluß ist schnell gezogen:

„Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest.“<sup>70</sup>

Doch Richard tritt sogleich einem gewichtigen Einwand entgegen: Wenn auch die caritas eine Mehrzahl von Personen erfordert, ist eine Mehrzahl von Personen in Gott damit doch noch nicht erwiesen:

„Etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nihilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, immo et haberet.“<sup>71</sup>

Diesem Einwand begegnet Richard mit der These, daß zwischen Schöpfer und Geschöpf „summa caritas“ gar nicht möglich sei:

„Inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset. Est autem impossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse.“<sup>72</sup>

Die der höchsten Liebe nicht würdige Kreatur auf höchste Weise zu lieben, würde caritas inordinata bedeuten<sup>73</sup>, welche der höchsten caritas und dem höchsten Wesen unangemessen wäre. Richard ist bestrebt,

„(...) de maintenir une rigoureuse proportion de dignité entre la charité suprême et son objet.“<sup>74</sup>

<sup>67</sup> Trin. III, 2; 136. „Auf der Grundlage des schwungvollen anselmianischen Gottesbegriffes, „summum vero omnium dicimus, quo nihil est majus, nihil melius“ darf er sagen, daß in Gott die summa caritas wohnt.“ A. Stobr, Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts, ThQ 106 (1925), 113–135. 121. Vgl. *Éthier* (s. Anm. 6) 87.

<sup>68</sup> Trin. III, 18; 153. Vgl. *Dumeige* (s. Anm. 15) 107: „Pas seulement une idée du Bien, pas seulement l'Acte pur d'Aristote (...). Richard ne prétend pas parler autrement que l'Écriture.“ Diese Aussage muß freilich eingeschränkt werden, vgl. u. S. 419–421.

<sup>69</sup> Trin. III, 2; 136. Die hervorgehobene Passage ist direktes Zitat aus der 17. Homilie Gregors des Großen: Hom. in Ev. 17, 1; PL 76, 1139 A.

<sup>70</sup> Trin. III, 2; 136. Zu den weiteren möglichen Quellen dieser Auffassung vgl. *M. Nédoncelle*, L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?, *Augustinus Magister* I, 595–602 nebst dem berechtigten Einspruch dagegen von *J. Bligh*, Richard of St. Victor's *De Trinitate*: Augustinian or Abaelardian? *HeyJ* 1 (1960), 118–139.

<sup>71</sup> Trin. III, 2; 136.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu *Salet* (s. Anm. 5) 481–483. *F. Guimet*, *Caritas ordinata et amor discretus* dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor, *RMAL* 4 (1948), 225–236.

<sup>74</sup> *Guimet* (s. Anm. 73) 225.

Die verlangte absolute Gleichwertigkeit der Liebe bzw. des Liebenden einerseits und des Objektes der Liebe andererseits scheint nun aber dahin zu führen, daß Gott nur sich selbst lieben kann. Das aber würde dem höchsten Grad der Liebe zuwiderlaufen:

„Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta quo non possit esse major, oportet ut et sit talis quo non possit esse melior. Quamdiu autem quis nullum alium quantum seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor vincit quod summum caritatis gradum necdum apprehendit.“<sup>75</sup>

Es verbleibt somit nur die Möglichkeit, daß Gott mit der höchsten Liebe zwar eine andere, aber doch eine gleichwertige Person, d. h. ebenfalls göttliche Person liebt:

„Divine autem persone condigna non esset persona que Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit divinam aliquam personam persone condigne, et eo ipse divine, consortio non carere.“<sup>76</sup>

Mit der Idee der caritas ordinata ist das trinitarische Problem zugleich aufgeworfen und im Grunde schon gelöst. Die caritas überhaupt verlangt, soll sie vollkommen sein, eine Mehrzahl von Personen, die caritas ordinata aber die Gleichwürdigkeit dieser Personen, und daß heißt bei Gott nichts anderes als die Gleichheit (und da Gott, wie gezeigt, nur einer ist, die Einheit) der Substanz. So sind in der caritas ordinata Einheit und Mehrheit notwendig verbunden, Einheit der Substanz und Mehrheit der Personen.

Weitere ähnliche Beweise für die Notwendigkeit einer Mehrheit von Personen in Gott führt Richard aus der „plenitudo divine felicitatis“ (III, 3) und der „plenitudo divine glorie“ (III, 4), zu deren Wesen es gehört, mitgeteilt und empfangen zu werden, an. Entbehrte Gott einer Person, der er Liebe, Seligkeit und Glorie mitteilen könnte, läge ein Mangel in seinem Wesen, was aber ausgeschlossen ist.

Sodann führt Richard aus, was im oben dargestellten Argument des 2. Kapitels bereits impliziert war, nämlich daß die Gleichwürdigkeit die völlige Gleichheit verlangt:

„Sicut itaque in vera divinitate caritatis proprietates exigit personarum pluralitatem, sic ejusdem caritatis integritas in vera pluralitate requirit summam personarum equalitatem.“<sup>77</sup>

Die aufgewiesene pluralitas ist zunächst nur eine von wenigstens zwei Personen, der Beweis der Dreiheit aber ist noch nicht geführt. Richard erbringt ihn wiederum mit dem Argument der Liebe, deren letzte und höchste Wesensbestimmung er erst jetzt entwickelt: Die wahre Liebe ist nicht die zwischen zwei, sondern die zwischen drei Personen. Denn in ihr wünscht der Liebende, daß ein anderer vom Geliebten ebenso sehr geliebt werde wie der Liebende selbst. Der wahrhaft und im höchsten Grad Liebende verlangt also nicht nur einen würdigen „dilectus“, sondern auch einen „condilectus“:

„Precipuum vero videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se; in mutuo siquidem amore multumque fervente nichil rarius, nichil preclarius quam ut ab eo quem summe diligitis et a quo summe diligeris, alium eque diligi velis.“<sup>78</sup>

Hans Urs von Balthasar merkt in seiner Übersetzung zu Recht an, daß Richards „(...) Originalität hier ihren Höhepunkt erreicht.“<sup>79</sup> Dieses eigentümliche Argument für die Dreiheit der Personen in Gott anthropomorph zu nennen, hieße dem Viktoriner Unrecht tun. Diese Liebe jenseits jeder Selbstbezogenheit hat eher etwas Übermenschliches an sich. Und doch hat der Gedanke, daß die vollkommene Liebe erst in der Dreiheit von diligens, dilectus und condilectus erreicht wird, nichts Unvernünftiges an sich, sondern ist vielmehr von eigenartiger Anziehungskraft. Für Richard handelt es sich um ein klares Argument:

„Ubi ergo totum quod est universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera Trinitas abesse potest. Est igitur non solum pluralitas, sed et vera Trinitas in vera unitate, et vera unitas in vera Trinitate.“<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Trin. III, 2; 136 f.

<sup>76</sup> Trin. III, 2; 137.

<sup>77</sup> Trin. III, 7; 142

<sup>78</sup> Trin. III, 11; 146.

<sup>79</sup> Balthasar (s. Anm. 5) 97, Anm. 8.

<sup>80</sup> Trin. III, 11; 147.

Richard zeigt freilich noch nicht, warum sein Argument nicht zu einer größeren Zahl von Personen führen kann, sondern bleibt bei der Trinität stehen, ohne nachgewiesen zu haben, daß die Liebe zwischen drei Personen tatsächlich die vollkommenste ist und diese Vollkommenheit etwa dadurch gestört würde, daß weitere Personen als *condicti* ins Spiel kämen<sup>81</sup>. Im fünften Buch versucht er, mit mehreren Gründen eine Vierheit von Personen in Gott auszuschließen, darunter wieder mit dem Argument der Liebe, freilich in anderer Akzentuierung<sup>82</sup>.

Im Fortgang des dritten Buches beweist Richard noch ausführlich, daß alle drei Personen untereinander völlig gleich sein müssen, da sie alle von der selben göttlichen Substanz sind.

Im vierten Buch erst macht sich Richard an das eigentliche Problem der Trinität, wie denn Einheit der Substanz und Dreiheit der Personen zusammen zu denken seien. Bekanntlich verwirft Richard dabei die von Boethius überkommene Definition von „persona“, um eine andere an ihre Stelle zu setzen. Bevor wir uns dem vierten Buch zuwenden, will diese Eigentümlichkeit im Aufbau des Werkes gewürdigt sein: Richard hat formal aus dem Wesen der höchsten Liebe, die in Gott nicht fehlen kann, eine Dreiheit von Personen in der göttlichen Substanz erschlossen, ohne bislang den Personenbegriff überhaupt diskutiert zu haben. Wenn sich die Dreiheit der Personen in der einen Substanz tatsächlich vernünftigt nicht begreifen ließe, wäre sie darum doch nicht weniger wahr, denn sie ist ja mit vernünftigen Gründen dargetan worden. Könnte sie nicht verstanden und vernunftmäßig weiter aufgehell werden, hätte die suchende Vernunft eine geheimnisvolle Wahrheit gefunden, an der sie ihre Grenze fände. Dann müßte sie dem Glauben das Feld räumen. Um diese gefundene Wahrheit verstehbar machen zu können, wird Richard den Personenbegriff neu definieren und zeigen, daß die Schwierigkeit sich löst, wenn die Vernunft ihre eigenen bzw. die im landläufigen Sprachgebrauch begründeten Vorurteile beseitigt.

Daß die Dreiheit in der Einheit der Erfahrungswirklichkeit widerstreitet, läßt Richard als Argument gegen die Trinität nicht gelten (IV, 2 f.). Sein bisheriger Argumentationsgang hat von der Erfahrung seinen Ausgang genommen und ist durchgängig vernünftigt und nachvollziehbar gewesen:

„*Ecce in hujus operis exordio ea que de divine substantie unitate credimus, tam evidenti demonstratione et perspicuis rationibus probavimus et diligenter intentibus nil dubitationis remanere debeat, unde eos vel in modico hesitate oporteat. Similiter et suo loco de personarum pluralitate fidei nostre assertionem tam rata probatio persuasit, tam multiplex ratio confirmavit ut mentis inops videatur, cui tanta veritatis attestatione satisfacere non possit.*“<sup>83</sup>

Der Weg zur tieferen vernunftmäßigen Durchdringung des Gefundenen führt über die Überprüfung der Begrifflichkeit. Hat Richard im dritten Buch den Begriff „persona“ ohne nähere Bestimmung eingeführt, so will er ihn doch auch angesichts der Schwierigkeit des Verständnisses nicht verwerfen oder durch einen anderen ersetzen, der, wie derjenige der *subsistentia*, selbst so unklar ist, daß er nur zu neuen Problemen führen würde<sup>84</sup>. Der Begriff der Person ist im allgemeinen (IV, 4) wie im kirchlichen (IV, 5) Sprachgebrauch gängig, darum ist die Untersuchung an ihn gewiesen. An der Tatsache, daß die westliche, lateinische Theologie den Begriff der „persona“ in die Trinitätstheologie eingeführt hat, kann und will Richard nicht vorbeigehen:

<sup>81</sup> „De soi une charité parfaite ne demande qu'à se communiquer à l'infini; elle exige au moins un autre et, si nous approfondissons sa tendance intime, elle fuit également appel à un troisième; mais elle ne se borne pas nécessairement à ce trio. Pourquoi pas quatre? Pourquoi pas dix?“ *Éthier* (s. Anm. 6) 85.

<sup>82</sup> Trin. V, 20: Mit der geschuldeten (*debitus*), der ungeschuldeten (*gratuitus*) und der sowohl geschuldeten wie ungeschuldeten Liebe sind die möglichen Arten der Liebe erschöpft. Eine weitere Person hätte keine weitere Art der Liebe, die ihr eigentümlich sein könnte.

<sup>83</sup> Trin. IV, 1; 162.

<sup>84</sup> „Quomodo, queso, illa doctrina satisfacere poterit, que litem lite resolvit?“ Trin. IV, 4; 166.

„Ecce dicamus quia hi qui hoc nomen persone primo ad divina transtulerunt, ecce dicamus quoniam hoc ipsum ex necessitate fecerunt, ut haberent quid responderent querentibus quid tria tres illi in Trinitate essent, cum tres deos esse respondere non possent.“<sup>85</sup>

Der Glaube ist freilich überzeugt, daß es sich bei jener necessitas nicht nur um eine Notlösung gehandelt haben kann, sondern um eine Notwendigkeit, eine Nötigung durch die Sache selbst:

„Sed quod ab eis ex necessitate factum fuit, novit Spiritus sanctus qui eorum cordibus presidebat, qua ratione et veritate id fieri voluit. Si vero hoc fideliter credimus, cum omni diligentia queramus, non jam sub qua acceptatione primo humanis sit impositum, nec ex qua necessitate sit postea ad divina transsumptum, sed in qua veritate per Spiritum veritatis sit translatoribus inspiratum et a Latina Ecclesia universaliter frequentatum.“<sup>86</sup>

Entgegen dieser Versicherung beginnt Richard aber wieder mit der Erfahrung, d. h. hier: mit dem allgemeinen Sprachgebrauch<sup>87</sup>.

Zwischen Substanz und Person besteht ein großer Bedeutungsunterschied, die beiden Termini beziehen sich auf klar unterschiedene Sachgehalte<sup>88</sup>. Diesen Unterschied verdeutlicht Richard anhand der verschiedenen Fragen „quid?“ und „quis?“, deren erstere auf das Allgemeine, Wesenhafte zielt, die letztere aber auf einen bestimmten „Jemand“.

„Per quid itaque (...) inquiritur de proprietate communi, per quis de proprietate singulari. Per quid interrogamus ut certificemur de qualitate substantie, per quis ut certificemur de proprietate persone.“<sup>89</sup>

Mit „persona“ ist stets ein einzelner gemeint, freilich in allgemeinerem Sinne als bei der Bezeichnung durch einen Eigennamen:

„(...) sub nomine persone (...) subintelligitur quedam proprietas que non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine.“<sup>90</sup>

Richard will „persona“ also im Sinne einer Individuenvariablen verstehen. In dem abstrakten terminus „persona“ selbst muß schon, so seine Überzeugung, das verschiedene Personen unterscheidende Moment mitgedacht sein, ohne daß man sich konkrete Personen vorzustellen hätte. Um einzelne unterscheiden zu können, muß man nicht schon diesen und jenen einzelnen kennen. Wiederum geht Richard das Problem auf formale Weise an: Aus den bisherigen Ergebnissen der Untersuchung meint er mit Vernunftgründen auch eine Lösung des Problems gewinnen zu können, wie drei Personen

<sup>85</sup> Trin. IV, 5; 167.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> „Nulla autem sententia certior redditur quam que ex communi animi conceptione formatur; ergo secundum simplicem et communem animi intellectum (...) studebo assertionis nostre modum formare.“ Trin. IV, 5; 167 f.

<sup>88</sup> Hier setzt sich Richard erkennbar von einer gewissen Tradition ab, die, Augustin folgend, den „substantiellen“ Charakter von „persona“ so stark betonte, daß „persona“ und „substantia“ synonym gebraucht werden konnten, im Gegensatz zur „essentia“/„substantia“, unterschieden allein durch die Relationen, so etwa bei Anselm, Monologion 79: „Potest ergo (...) illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.“ Opera omnia, rec. F. S. Schmitt; I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 86. Vgl. aber auch Monol. 43: „Sic enim diversi sunt per hoc quod alter est pater, alter filius, (...) ut numquam dicatur aut pater filius aut filius pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in patre essentia filii et in filio essentia patris.“ A. a. O. 60. Vgl. dazu Salet (s. Anm. 5) 487 f. und M. Bergeron, La structure du concept latin de personne. Comment, chez les Latins, „persona“ en est venu à signifier „relatio“, Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle, Deuxième Série, Paris/Ottawa 1932 (PIEM II), 121–161. – Dieser augustinischen Denktradition, die die Verschiedenheit der Personen aus ihren Relationen begründet, will Richard offensichtlich einen eigenen Neuanfang entgegenzusetzen.

<sup>89</sup> Trin. IV, 7; 169 f.

<sup>90</sup> Trin. IV, 6; 168 f.

in der einen göttlichen Substanz sein können. Die Namen der Personen, ihre Proprietäten oder Relationen aber benutzt Richard zur Beantwortung dieser Frage nicht.

Zunächst zieht der Viktoriner noch einmal einen Vergleich heran, für den er eine gewisse Vorliebe an den Tag legt, um die prinzipielle Denkbarekeit solcher Dreiheit in der Einheit aufzuzeigen: Wenn beim Menschen zwei Substanzen in einer Person verbunden sind, warum soll es unmöglich sein, daß in Gott drei Personen von gemeinsamer Substanz existieren?<sup>91</sup> Einheit und Unterschiedenheit liegen ja auf den verschiedenen Ebenen des „quid?“ und des „quis?“ Wie aber ist es nun zu erklären, daß es eine „alteritas personarum“ ohne eine „alteritas substantiarum“ gibt?<sup>92</sup>

„In discernendis itaque personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse. Una istarum considerationum versatur in discernenda rei qualitate; alia vero versatur in investiganda rei origine.“<sup>93</sup>

Beide Gesichtspunkte des Personenbegriffs („quid sit“ und „unde habeat esse“) findet Richard nun vereint und zusammen ausgedrückt im Begriff der „existentia“:

„Nomen existentie trahitur a verbo quod est existere. In verbo ‚sistere‘ notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adjunctam ‚ex‘ prepositionem notari potest quod pertinet ad aliam.“<sup>94</sup>

Der Begriff der Existenz ist also bestens geeignet, den Personenbegriff näher zu bestimmen. Sind nach Richards Auffassung menschliche Personen untereinander stets nach Qualität und Ursprung verschieden<sup>95</sup>, so bleibt für die Personen in der Gottheit aufgrund der aufgewiesenen Einheit ihrer Substanz und damit ihrer qualitas nur die Unterscheidung durch die origo übrig:

„(..) patet quod in divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem (..)“<sup>96</sup>

Für die Engel nimmt Richard ebensoviele Substanzen wie Personen, aber gemeinsamen Ursprung an. Ihre Unterschiedenheit ist somit ausschließlich qualitativ<sup>97</sup>.

Nun ist Gott als substantia divina<sup>98</sup> die Existenz gewiß nicht abzuspüren, wobei seine Eigentümlichkeit der origo darin besteht, nicht anderswoher, sondern aus sich selbst zu sein. Diese Existenz ist freilich keine eigentlich personale, da sie ja mehreren Personen gemeinsam ist. Daneben findet sich in Gott die (gesuchte) Existenz der einzelnen Personen, die diese voneinander unterscheidet in ihrer Individualität, welche durch unterschiedliche origo konstituiert wird, die darum inkommunikabel ist:

„(..) in divina procul dubio natura est existentia que est pluribus communis, et est ibi existentia que omnino est incommunicabilis.“<sup>99</sup>

Diese Überlegung ist wichtig, um herauszuarbeiten, daß „existentia“, für sich genommen, „persona“ noch nicht hinreichend bestimmt, erst die „existentia incommunicabilis“ ist eine vollständige Definition des Personenbegriffes. Diese Definition läßt sich auf die trinitarischen Personen anwenden, nicht aber auf die göttliche Substanz selbst. Denn die neue Definition kommt ohne den Substanzbegriff aus, den diejenige des Bo-

<sup>91</sup> Trin. IV, 10.

<sup>92</sup> Trin. IV, 11; 173.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Trin. IV, 12; 174.

<sup>95</sup> Trin. IV, 14. Nach Richards Auffassung stammen auch die Kinder eines Vaters aus verschiedener „paterna substantie decisio“, ebda.; 176.

<sup>96</sup> Trin. IV, 15; 177.

<sup>97</sup> Trin. IV, 14.

<sup>98</sup> Die divina substantia ist natürlich keine Substanz im üblichen Sinne. Als schlechthin einfaches Sein kann sie nicht Träger von Akzidentien sein. (Alle Eigenschaften Gottes sind darum wesenhaft und wesentlich.) Richard sagt von ihr, sie habe „supersubstantiale esse“: Trin. IV, 16; 179.

<sup>99</sup> Trin. IV, 16; 179.

ethius noch enthielt<sup>100</sup> und darum, wie Richard festhält (IV, 21), zwar auf die göttlichen Personen, jedoch auch auf die göttliche Substanz zuträfe, die doch gerade nicht Person ist.

Wenn Walter Simonis zu diesen Gedankengängen Richards schreibt: „All diese Ausführungen betreffen eigentlich schon nicht mehr so sehr das Problem des Trinitätsbeweises als solche (sic!), sondern stellen vielmehr die nachfolgende Präzisionsarbeit dar (...)“<sup>101</sup>, so können wir uns dieser Auffassung nicht anschließen. Richards Anliegen ist nicht nur der rationale Aufweis der Dreipersonlichkeit Gottes als solcher, sondern die rationale Rekonstruktion all dessen, was die fides von der Trinität glaubt und bekennt. Die neue Persondefinition am Ende des vierten Buches ist nicht schmückendes Beiwerk zum vorangegangenen Trinitätsaufweis, sondern der Schlüssel zum weiteren Weg der Untersuchung. Bis zum dritten Buch hatte Richard die trinitarischen Personen nur als vollkommen gleich bestimmt. Liegt nun, wie das vierte Buch gezeigt hat, das unveräußerliche Eigentümliche dieser Personen in ihrem Ursprung, da sie ja von gleicher qualitas sind, so können diese Personen nur in Hinsicht ihrer je verschiedenen origo differenziert werden. Richards Persondefinition will nicht nur diejenige des Boethius verbessern und eine Bestimmung geben, die gleichermaßen für Menschen, Engel und göttliche Personen, nicht aber für die divina substantia anwendbar ist, – mit der boethianischen Definition könnte Richard gar nicht oder nur mit Hilfe weiterer Prämissen zur Unterscheidung der Personen in der Gottheit vorstoßen. Seine eigene Definition, die Essenz und Existenz, Substanz und Person sauber voneinander abhebt, gibt ihm im „existentia“-Begriff, mit der Frage nach dem Ursprung, die Möglichkeit, tiefer in die trinitarischen Geheimnisse einzudringen.

Der Gang der Untersuchung ist freilich weiterhin bestimmt von jener Formalität der Argumentation, die Richards Denken positiv wie negativ ganz besonders auszeichnet:

„Notandum itaque quod quelibet existentia divina, si vel unum aliquid invenitur habere incommunicabile, ex eo utique solo deprehenditur atque convincitur persona esse. Nam etiamsi plura incommunicabilia, sufficit tamen unum solum ad comprobandum quod sit persona. (...) Nam quod tres illi in Trinitate sive dicantur persone, sive existentie, sive alio quolibet nomine, quod tres illi, inquam, quibusdam proprietatibus distinguantur jam novimus, et quod eas circa solam originalis cause differentiam querere debeamus agnovimus. Sed que quibus sigillatim convenient, necdum ratiocinando apprehendimus.“<sup>102</sup>

Zu Beginn der Überlegungen des fünften Buches nimmt Richard Bezug auf seine Feststellung aus dem ersten Buch<sup>103</sup>, daß es nur eine Substanz geben kann, die ihr Sein aus sich selbst hat. Analoges gilt nun von den Personen in dieser Substanz: Nur eine von ihnen kann ihr Sein aus sich haben<sup>104</sup>. Wenn diese proprietas, aus sich selbst zu sein, nur einer Person zukommen kann, handelt es sich eo ipso um einen Fall von existentia incommunicabilis (V, 4). Dagegen kann es sich bei der Eigenschaft, nicht aus sich selbst sondern von einem anderen her zu sein, nicht um das gesuchte Ursprungsmoment handeln. Wäre es ein hinreichendes Unterscheidungsmerkmal einer Person, könnte es in Gott nur insgesamt zwei Personen geben. Nachdem die Dreiheit von Personen in Gott andernorts schon aufgewiesen ist, muß es zwei Personen gemeinsam sein, ihr Sein nicht aus sich selbst zu haben (V, 5). Darum scheint es Richard geraten, sich über die verschiedenen Arten von origines zu vergewissern. Beim Menschen findet Richard deren drei: Der Hervorgang kann unmittelbar, mittelbar und sowohl mittelbar

<sup>100</sup> „(...) reperta personae est definitio: ‚naturae rationalis individua substantia‘.“ Boethius, *Contra Eutychem* 3; *Stewart/Rand/Tester* (Loeb Classical Library 74) 84.

<sup>101</sup> *Simonis* (s. Anm. 13) 112.

<sup>102</sup> *Trin.* V, 1; 195f.

<sup>103</sup> Vgl. *Trin.* I, 10f., u. o. S. 408.

<sup>104</sup> *Trin.* V, 3. Hier hat Richard keine Scheu, mit der Idee eines ewigen Zirkels von Hervorbringungen zu argumentieren: Nimmt man keinen Ursprung an, könnte es unendlich viele Personen in der Gottheit geben, was aber doch ausgeschlossen sein soll.

als auch unmittelbar<sup>105</sup> sein. Die erste Art kann und wird sich auch unter den göttlichen Personen finden:

„Illud autem constat certissime, et de quo nullo modo possumus dubitare, quod ab illa principalissima existentia necesse sit unam aliquam inmediate procedere; alioquin oportebit eam solam remanere.“<sup>106</sup>

Da bei diesem Hervorgang aber auch die Allmacht mitgeteilt wird, ist die zweite Person mit der ersten gemeinsam Ursprung alles übrigen Seins, also auch der dritten Person<sup>107</sup>. Ginge die dritte Person ebenfalls nur aus der ersten hervor, so wäre sie mit der zweiten nur mittelbar verwandt (V, 9), was aber der unmittelbaren gegenseitigen Schau der göttlichen Personen zuwiderliefe:

„Et quia inmediate vident, inmediate adherent. Inpossibile est in natura divina esse aliquam personam mediata tantummodo alicui alteri germanitate conjunctam.“<sup>108</sup>

Aus diesem Grunde ist ein bloß mittelbarer Hervorgang innerhalb der Gottheit ausgeschlossen. Somit müßte eine vierte Person aus den drei ersten unmittelbar hervorgehen, eine fünfte unmittelbar aus den vier ersten (V, 10). Damit nun aber die Zahl der Personen nicht ins Unendliche wächst, muß es eine Person geben, deren Eigentümlichkeit es ist, daß aus ihr keine weitere hervorgeht (V, 11 f.). Somit sind zwei Personen hinsichtlich ihrer inkommunikablen Existenz bestimmt: Eine, die nicht anderswoher ihr Sein empfängt, sondern es nur anderen gibt, und eine, die das Sein nur empfängt, aber nicht weitervermittelt. Von hier kommt Richard „absque omni scrupulo“<sup>109</sup> zu dem Schluß, daß die proprietas der verbleibenden Person eben darin besteht, Sein sowohl zu empfangen wie zu geben. Die Argumente dafür, daß es sich dabei um eine inkommunikable Eigenschaft handelt, sind naturgemäß schwächer und gründen auf der Schönheit der Proportion.

Mit der Frage nach der origo ist es Richard gelungen, die Personeneigentümlichkeiten und gegenseitigen Verhältnisse der Personen formal aufzufinden, ohne sich der klassischen Relationenlehre zu bedienen. Richard faßt das Ergebnis so zusammen:

„Omnibus divinis personis est commune omnem plenitudinem habere; commune est solis duobus omnem plenitudinem dare; commune est solis duobus omnem plenitudinem accepisse; commune est solis duobus non habere utrumque. Unius namque proprietas est in solo dando; alterius proprietas in solo accipiendo; tertii proprietas tam in accipiendo quam dando. Solis duobus est commune personam de se procedentem habere; solis duobus est commune aliunde procedere; solis duobus est commune non habere utrumque. Nam tantummodo de se procedentem habere est proprietas unius; tantummodo vero procedere est proprietas alterius; proprietas autem tertii tam ab alio procedere quam de se procedentem habere. Proprium est solius persone procedere a nulla; proprium alterius procedere ab una sola; proprium solius tertie procedere a gemina. Sola autem una est a qua est nulla; sola similiter una a qua est una sola; sola vero una a qua procedit gemina.“<sup>110</sup>

Nehmen wir noch Richards Näherbestimmung der Personen durch die jeweilige Art ihrer Liebe (V, 16–20) hinzu, so ergibt sich folgendes Schema:

1. Person	2. Person	3. Person
amor gratuitus solum dare habet procedentem	amor gratuitus et debitus et accipere et dare procedit et habet procedentem	amor debitus solum accipere procedit
a nulla persona innascibilitas	ab una sola persona processio immediata	a gemina persona processio mediata simul et immediata

<sup>105</sup> Seth z. B. stammt zwar unmittelbar aus der väterlichen Substanz, vermittelt aber durch Eva.

<sup>106</sup> Trin. V, 7; 202.

<sup>107</sup> Trin. V, 8.

<sup>108</sup> Trin. V, 9; 206.

<sup>109</sup> Trin. V, 13; 210.

<sup>110</sup> Trin. V, 25; 224 f.

Daß Richard mit dem origo-Prinzip tatsächlich eine Methode gefunden zu haben meint, die hinreichende Klarheit verschafft über die Trinität und ihre interne Struktur, verdeutlicht die Bemerkung:

„Cogitet qui hec legit quam magnum et utile sit promptum et familiare habere ad hec omnia ex una speculatione *omni poscenti rationem reddere*.“<sup>111</sup>

Die „una speculatio“ ist, wie der Zusammenhang erweist, die Frage nach den originen, welche über die Unterscheidung der Personen hinaus auch die nach abendländischer Tradition korrekte Struktur der Trinität zu Tage gebracht hat. Bemerkenswert ist es, wie in der Rekonstruktion Richards das Problem des „filioque“ durch die Unterscheidung der Personen selbst gelöst wird: Zur Unterscheidung der zweiten und der dritten Person in der Gottheit ist es unter der Voraussetzung, daß es keine nur mittelbare Verwandtschaft in der Gottheit geben könne, unumgänglich, daß die dritte aus der ersten und der zweiten hervorgeht.

Es erhebt sich nun allerdings die Frage, ob man bei dem Erreichten stehen bleiben könne. Richards Schlußformulierung im fünften Buch<sup>112</sup> scheint darauf hinzudeuten, daß er mit den genannten Ergebnissen seiner Spekulation einen gewissen Schlußpunkt erreicht sieht. Allein die Frage, wie die Hervorgänge der zweiten und der dritten Person sich unterscheiden, und die Frage der Namengebung der Personen bedürfen noch der Erörterung<sup>113</sup>. Diese beiden Problemkreise bilden in der Tat den hauptsächlichen Inhalt des sechsten Buches, nebst einer Polemik (gegen Petrus Lombardus), wie sie ansonsten in dem Werk nicht zu bemerken war. Es sprechen nicht nur äußere, sondern auch innere Gründe für die Annahme, das sechste Buch sei dem Werk später erst angefügt worden. An dem erreichten Punkt der Untersuchung kann es nur noch die Aufgabe Richards sein, die gefundene Struktur auf die gebräuchlichen theologischen Sprechweisen zu beziehen, um so den Glauben vollständig einzuholen. Bei diesem letzten Schritt aber ergeben sich Schwierigkeiten, die Richard selbst sieht und kenntlich macht. Denn etwa in den Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ ist es üblich, „(…) juxta theologicæ discipline morem, pro similitudinis ratione de humanis ad divina proprietatum nomina transsumere.“<sup>114</sup> Der Viktoriner sieht aber auch die Unähnlichkeit neben aller Ähnlichkeit: Kein menschlicher Vater kann einen Sohn so unmittelbar hervorbringen wie die erste göttliche Person die zweite. Trotzdem sind die göttlichen Namen aufgrund der vorhandenen Ähnlichkeit angemessen und können eine ungefähr richtige Vorstellung vermitteln. (VI, 4f.) Bei der dritten Person aber versagt das menschliche Vorstellungsvermögen und damit auch die Sprache. Ein angemessenes Äquivalent in menschlichen Verwandtschaftsbeziehungen könnte es nur dort geben, „(…) ubi contingit unum eundem hominem esse alicujus filium et nepotem.“<sup>115</sup> Zwar versichert Richard über den Namen der dritten Person:

„Habet itaque nomen ex re, habet nomen pro similitudine.“<sup>116</sup>

Aber zum Nachweis der sachlichen Angemessenheit des Namens „Heiliger Geist“ muß Richard auf eine Vorstellung zurückgreifen, die mit seinen eigenen Ausführungen in den vorangegangenen Büchern nur schwer überein zu bringen ist, daß nämlich die dritte Person die Liebe der ersten und der zweiten sei:

<sup>111</sup> Trin. V, 21; 219f. Die hervorgehobenen Worte sind Zitat aus 1. Petr. 3, 15.

<sup>112</sup> „Proposueram quidem quid de his sentirem in commune proferre, sed quoniam in ipsis alta profunditas est, satius erit hec altioribus ingeniis altius dicutienda relinquere, et quid ex his que jam dicta sunt gratitudinis vel ingratiutudinis merear, ex aliorum iudicio probare.“ Trin. V, 25; 225.

<sup>113</sup> Ebd. „Daß Richard diese schwierige Materie unüblicherweise ganz an den Schluß des Werkes stellt, unterstreicht noch einmal die konsequente Durchführung seines Entwurfes (...). 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 haben.“ Hofmann (s. Anm. 13) 211.

<sup>114</sup> Trin. VI, 2; 229.

<sup>115</sup> Ebd. <sup>116</sup> Trin. VI, 10; 239.

„Quis enim dubitet, (...) quod in Patre et Filio sit idem pietatis affectus et amor veraciter idem et unus? Hic igitur amor qui communis est ambobus, dictus est Spiritus sanctus; hic est ille qui a Patre et Filio sanctorum cordibus inspiratur, iste per quem sanctificantur, ut sancti esse mereantur. Sicut spiritus humanus vita est corpus, sic Spiritus iste divinus vita est spirituum. (...) Merito ergo Spiritus sanctus dicitur, sine quo nullus spiritus sanctus efficitur.“<sup>117</sup>

Dies ist nur ein Beispiel dafür, daß die Argumente im sechsten Buch durchweg weniger einleuchtend sind als in den ersten fünf Büchern. Konnte dort die forschende Vernunft ihre Bestimmungen frei entwickeln, ist es nunmehr nötig, das Gefundene mit Schrift und Tradition zu vermitteln. Ließen sich die Strukturen der Trinität noch vernunftgemäß deduzieren, so gilt dies nicht mehr für die Namen und die anderen Bezeichnungen der Personen (der Sohn als Wort, Bild<sup>118</sup> und figura substantiae des Vaters, der Geist als Gabe), die der Glaube der Heiligen Schrift entnimmt, in der, wie Richard bemerkt,

„(...) multa quidem, et velud ex industria, minus proprie dicuntur, ut ab exiguitate nostra facilius capiantur.“<sup>119</sup>

Darum ist auch die Methode im sechsten Buch notwendigerweise eine andere. An die Stelle der reinen Spekulation, die Schriftworte allenfalls als Motto gebraucht, tritt die Auseinandersetzung mit der überlieferten trinitarischen Begrifflichkeit. Zwar haben wir gesehen, daß es Richards Anliegen ist, mit rationalen Mitteln zu den Aussagen des Glaubens zu gelangen (und keinesfalls also die ratio gegen die fides auszuspielen), aber der letzte Schritt der Vermittlung ist offensichtlich nicht ganz leicht. Am einfachsten fällt er dem Viktoriner bei den Benennungen „Wort“, „Bild“ und „figura substantiae des Vaters“, die auf den Sohn, aber nicht auf den Geist zutreffen, denn hier kann er wieder die Formalstruktur zur Begründung heranziehen; so ist der Geist nicht Bild des Vaters, weil zu seiner Proprietät das Geben nicht gehört, welches dem Sohn aber eigen ist (VI, 11).

Der Mystiker Richard weiß um die Schwierigkeit des Redens von Gott. Bei der Behandlung der Frage der göttlichen Namen läßt er erkennen, daß er seine Strukturbestimmungen letztlich für zutreffender und angemessener hält als die überlieferten Namen. Wenn man die wahren Verhältnisse weiß, wird man die Namen zwar gewiß nicht abschaffen, aber in einem anderen Sinne verstehen: Nachdem Richard die Unähnlichkeit von Vaterschaft bei Menschen und in Gott herausgearbeitet hat, schreibt er:

„Notandum itaque in primis: si merito in illa deitate dicitur Filius qui ab uno solo procedit, si merito dicitur Pater a quo solo et unico originem trahit, admonemur ex his vocabulis quod principalis procul dubio germanitas ibi est, quemadmodum hic in nostra natura omnino esse non potest.“<sup>120</sup>

Durch die Übertragung aus dem menschlichen auf den göttlichen Bereich wandeln die Begriffe ihre Bedeutung und werden von ihrer qualifizierten Verwendung her neu bestimmt. Wenn die erste Person der Trinität in ausgezeichnetem Sinne „Vater“ ist aufgrund des unmittelbaren Hervorganges der zweiten Person aus ihr, dann sind Menschen immer nur in uneigentlichem Sinne „Vater“. Daß es eines anderen Begriffes nicht bedarf, um denjenigen zu bezeichnen, der auf unmittelbare Weise hervorbringt, unterstreicht Richard mit einer weiteren Überlegung:

„Procul dubio si prothoplastus ille Adam naturale haberet ut pro voluntate etiam de

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Da der Sohn mit dem Vater die Eigenschaft des Hervorbringens gemeinsam hat, heißt er Bild, nicht so der Geist: „In hoc igitur solus Filius expressam in se Patris similitudinem habet et imaginem tenet, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, sic et eadem plenitudinis largitio manat et de alio (...)“ Trin. VI, 11; 240. Vgl. dazu auch *St. Otto*, Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1963 (BGPhMA 40, 1), 161 f.

<sup>119</sup> Trin. VI, 20; 256.      <sup>120</sup> Trin. VI, 4; 232.

se solo consubstantiali sibi et per omnia conformem producere potuisset, principali nichilominus germanitate jungerentur, et eisdem germanitatis nominibus hic pater, ille filius recte dicerentur.<sup>121</sup>

Es zeigt sich also, daß im Vaterbegriff die gemeinschaftliche Fortpflanzung mit einer Frau nicht unbedingt allein, sondern auch die unmittelbare Hervorbringung gedacht wird. Der so recht verständene Begriff des Vaters ist der ersten Person der Trinität nicht unangemessen. Den Maßstab dieser kritischen Erweiterung des Begriffes bildet aber die vorher erkannte Art des innergöttlichen Hervorgehens des „Sohnes“ aus dem „Vater“. Dieses Verfahren entspricht der sprachkritischen Haltung, die Richard in einer Predigt einmal mit den Worten ausdrückt:

„Semper enim plenam cognitionem vocum comitatur scientia rerum, sed non semper cognitionem rerum comitatur scientia vocum. Quod multa putamus saepe cognoscimus, quorum tamen vocabula non novimus vel oblitum sumus. Sed quis hujus vocis quae est bos plenam notitiam habeat, si ipsam rem ignorat?“<sup>122</sup>

Erst vollständige Kenntnis des Sachverhaltes kann zur vollen *cognitio vocum* führen, wohingegen es *scientia rerum* ohne *scientia vocum* geben kann, wie bei den Engeln<sup>123</sup>. Alle Begrifflichkeit hat sich an der *scientia rerum* zu orientieren. Richard meint nicht, bei seinem Aufweis der innertrinitarischen Strukturen auch die bestmögliche Sprachform gefunden zu haben, ist doch alle menschliche Sprache dem Geheimnis der Gottheit unangemessen:

„Sed tanti mysterii altitudo nimis profunda est, et vix vel numquam ab ullo homine verbis idoneis explicari potest. Nemo ergo miretur, nemo indignetur si more Virginis matris conceptam veritatem edendo, verborum panniculis involvo, qui deserti sermonis sericis non valeo, que non habere cognosco.“<sup>124</sup>

Das ist nicht nur ein Bescheidenheitstopos. Aus dem Wissen des Mystikers um das Versagen der menschlichen Sprache angesichts des *mysterium divinum* erwächst das Bestreben des denkenden und forschenden Theologen, in die Sphäre der „Sachen selbst“ vorzustoßen, ohne dabei den Ausgang von den überlieferten menschlichen Worten, Namen und Metaphern für die Geheimnisse des göttlichen Lebens zu nehmen. Dies ist das Programm, das Richards Schrift über die Trinität zugrundeliegt. Weil aber auch der rationale Aufweis nicht ohne die Mittel der Sprache auskommt, kann er immer nur die vorletzte Stufe bilden vor der höchsten Stufe, derjenigen der Betrachtung, die das Geheimnis der Gottheit unmittelbar schaut und nicht mehr durch Begriffe eingeschränkt ist.

„Quidquid enim de rerum invisibilium cognitione, vel ratiocinando colligit, vel per rerum visibilium similitudinem invenit, in veritatis comparatione, pene nihil esse deprehendit.“<sup>125</sup>

Läßt das Mißtrauen gegenüber der Tragfähigkeit der Sprache Richard die Namen der göttlichen Personen, ihre Relationen und Appropriationen nicht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nehmen, so zeigt sich seine Zurückhaltung gegenüber der Argumentationsweise „per rerum visibilium similitudinem“ in seinem Verzicht auf die augustinischen Analogien von Trinität und menschlichem Bewußtsein, ja überhaupt in seiner Scheu gegen das Aufsuchen von „*vestigia trinitatis*“. Die trinitarische Struktur ist für ihn gerade nicht in der Welt vorfindlich, sondern muß geglaubt, mit vernünftigen Gründen erschlossen oder in der *contemplatio* geschaut werden. Bei seinem Vernunftaufweis der Trinität bemüht sich Richard um einen vorsichtigen Umgang mit Analogien aus der Erfahrungswelt. Wenn er im fünften Buch die verschiedenen Arten von Hervorgängen unter den Menschen in seine Überlegungen miteinbezieht, warnt er vor allzu raschen Vergleichen:

<sup>121</sup> Trin. VI, 5; 232 f.

<sup>122</sup> De missione Spiritus sancti, PL 196, 1019 C.

<sup>123</sup> A. a. O. 1019 D.

<sup>124</sup> Trin. V, 22; 221.

<sup>125</sup> Benjamin Major III, 4; PL 196, 114 D.

„Ubi ad alta conscendere volumus, scala quidem uti solemus, nos qui homines sumus et volare non possumus. Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut que in semetipsis per speciem non valemus, ex eiusmodi specula et velud per speculum videre mereamur.“<sup>126</sup>

Die Ähnlichkeiten zwischen Gott und Mensch sind immer nur gebrochen und indirekt und darum nur von einer höheren Warte aus wahrzunehmen. Speculatio und contemplatio fallen für Richard dann schon beinahe zusammen:

„Oportet itaque ex hac natura ad illam contemplationis speculam erigere, et iuxta dictam considerationem quid ibi sit vel quid ibi non sit, proportionem similitudinis vel dissimilitudinis cum summa diligentia investigare.“<sup>127</sup>

Das für Richards Argumentation vielleicht wichtigste Bild von diligens, dilectus und condilectus hat, wie er selbst anmerkt<sup>128</sup>, in der Welt schwerlich ein Analogon. Zwar läßt sich mit Vernunftgründen die Trinität aus dem Wesen Gottes ableiten, aber sie spiegelt sich in der Welt nicht direkt wider.

Richards Anspruch, rationes necessariae für das Geheimnis der Trinität beizubringen, prägt, wie wir gesehen haben, den Aufbau seines Buches. Sein Beiseitelassen der Autoritäten, der überlieferten Bilder und Ausdrucksweisen läßt seine Methode der Vorgehensweise Anselms „remoto Christo“ in seinem Buch „Cur Deus Homo“ durchaus vergleichbar erscheinen, nur daß Richard nicht Heilsgeschichte, sondern ewige und notwendige Wahrheiten über das Wesen Gottes deduziert. Vergleicht man Richards Trinitätsaufweis mit Anselms Behandlung der Trinität in seinem „Monologion“, so erweist sich Richard als der gegenüber der Tradition selbständigere Denker.

Die merkwürdige Formalität vieler seiner Ausführungen ist zu werten als Auswirkung seines Bemühens um eine rationale Argumentation mit möglichst wenigen Voraussetzungen. Diese Formalität hat ihre Licht- und Schattenseiten. So gelingt es Richard im dritten Buch, den Geist tatsächlich als Person abzuleiten, und nicht etwa als Gabe oder Band zwischen den beiden anderen Personen. Diese personale Gleichwertigkeit des Geistes wird bei der Rückbeziehung auf traditionelle Vorstellungen im sechsten Buch freilich starken Einschränkungen unterworfen. Negativ ist festzuhalten, daß er z. T. zu problematischen Ergebnissen kommt und andererseits mit seinen rationalen Mitteln zu bestimmten Aspekten der Trinität nicht vordringt. Insbesondere das Problem der gegenseitigen Bezogenheit der Personen wird nicht befriedigend gelöst<sup>129</sup>. Aber auch ihre Unterscheidung bringt Schwierigkeiten mit sich: So kann er zwar den Vater durch seinen anderen modus essendi klar von den beiden anderen Personen abheben, die Differenzierung von Sohn und Geist erfolgt aber ausschließlich durch ihre origines. Da die Unterscheidung der origines gegenüber der Frage nach dem modus essendi sekundär ist, ergibt sich hier ein Ungleichgewicht. Und Richard muß sich fragen lassen, wie denn in der einen göttlichen Substanz überhaupt zwei verschiedene Seinsweisen vorkommen können. Des weiteren scheint Richard bei seinem Einteilungsprinzip „ab alio“ recht sorglos die zweite und dritte Person der Trinität in Analogie zur Kreatur zu sehen, unterschieden einzig durch das „ab eterno“.

„Richard hat diesen Unterschied zwischen dem ‚ab alio principatione‘ und dem ‚ab alio causatione‘ allerdings nicht in voller Klarheit gesehen, weshalb er das ‚ab alio esse‘ des Sohnes und des Hl. Geistes an die neuplatonische Idee annähert: je unmittelbarer am Ursprung desto größer die empfangene Seinsfülle. Sein Axiom der ‚adhæsiō immediata‘ der trinitarischen Personen hat hier seinen Ursprung (...).“<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Trin. V, 6; 201.

<sup>127</sup> Trin. V, 6; 202.

<sup>128</sup> Vgl. o. Anm. 78.

<sup>129</sup> „Er denkt die göttlichen Personen nicht als relativ von Grund auf, d. h. als subsistente Relationen. Ihr Relativcharakter (= ihre gegenseitige Beziehung) kommt ihnen nur gleichsam ‚per accidens‘ zu.“ H. Wipfler, Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich, Münster 1965 (BGPhMA 41, 1), 230.

<sup>130</sup> Ebd. 232.

Zum anderen wird die erste Person der Trinität stark hervorgehoben dadurch, daß sie allein die eigentlich göttliche Seinsweise (1) hat.

Es ist die rationale Methode, die zu diesen z. T. bedenklichen Ergebnissen führt. In seinen kleineren Schriften, die sich mit trinitarischen Fragen beschäftigen und keinen solchen Vernunftanspruch erheben, begegnet uns Richard auf orthodoxeren, augustinisch geprägten Pfaden<sup>131</sup>. In seinem Spätwerk<sup>132</sup> „De Trinitate“ aber verläßt er diese gebahnten Wege und unternimmt den Versuch eines eigenständigen Aufweises der Trinität<sup>133</sup>, der in seiner Kühnheit um so mehr erstaunen macht, als das rationale Erkennen für den Viktoriner ja nur die Vorstufe der Kontemplation bildet<sup>134</sup>. Sein Unternehmen, nicht allein die Denkbarkeit und Möglichkeit der Dreieinigkeit, sondern ihre Notwendigkeit aufzuzeigen, erweist Richard von St. Viktor allen Anfragen zum Trotz als eigenständigen und eigenwilligen theologischen Denker<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> De tribus appropriatis personis in trinitate, PL 196, 991–994, vgl. dazu L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937 (BGPhMA 34), 569–594, bes. 573–575. – Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, PL 196, 1011 f. Vgl. dazu Ott 624–631, bes. 624–628.

<sup>132</sup> Vgl. Ribaillier (s. Anm. 5) 13.

<sup>133</sup> Ob das Buch darum freilich schon zu einem „immortel traité“ (Bonnard [s. Anm. 16] 108) wird, mag dahingestellt bleiben.

<sup>134</sup> „Après Richard, le progrès de l'esprit et la distinction des disciplines connaîtront des précisions que ni son outillage philosophique ni la structure de son esprit ni les préoccupations intellectuelles de son temps ne pouvaient atteindre. Si tout est mobilisé chez lui pour comprendre ce qu'il craint, la raison a sa place, fort importante et sa fonction, nettement déterminée, qu'elle exerce librement.“ G. Dumeige, Efforts métaphysiques chez Richard de Saint-Victor, Die Metaphysik im Mittelalter (= MM 2), Berlin 1963, 207–214. 214.

<sup>135</sup> Eine gewisse Nachwirkung von Richards Überlegungen ist zwar zunächst spürbar, vgl. Stobr (s. Anm. 67) 126–132, aber der Einspruch des Thomas von Aquin gegen die Beweisbarkeit einer „Trinitas divinarum personarum“ und explizit gegen Richard (S. Th. I, 32,1) hat die weitere Rezeption verhindert. Der Viktoriner galt fortan nur noch als der große Mystiker, vgl. o. Anm. 1 und etwa Bonaventura, De reductione artium ad theologiam 5, wo Richard neben Dionysius Areopagita geradezu als der Fachmann für die Kontemplation erscheint.