

## „Summa germanitas“

Zur Bedeutung des Verwandtschaftsbegriffs in den Trinitätstheologien  
Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre

VON JOHANNES ARNOLD

Im fünften Buch seines Werkes *De Trinitate* versucht Richard von St-Victor, mit der Vernunft einzuholen, was der Glaube über die unterschiedlichen Hervorgänge der göttlichen Personen sagt. Eine sichere Grundlage der folgenden Überlegungen sieht er in einem Sachverhalt, den alle Menschen ohne Ausnahme aufgrund eines gewissen „natürlichen Antriebs“ kennen und – da sie ununterbrochen damit zu tun haben – durch tägliche Erfahrung bestätigt finden: Je enger mehrere Personen miteinander „verwandt“ sind, desto stärker ist ihre „Verbindung“ und desto größer infolgedessen ihre „Freude“:

„Primo itaque illud dicamus, quod naturali quodam instinctu omnes in commune agnovimus, et usu continuato cotidianis experimentis probamus. Patet profecto, quod personarum pluralitas quanto germanior, tanto est coniunctior; et quanto coniunctior, tanto et iocundior.“<sup>1</sup>

In „jener Fülle höchsten Glücks“, die in Gott herrscht, kann die „freudenvollste“ – also engste – „Verwandtschaft der Personen nicht fehlen“<sup>2</sup>. Die personalen Beziehungen in Gott sind demnach allein so denkbar, daß eine erste Person ohne jeden Ursprung ist, eine zweite nur aus dieser ersten hervorgeht, eine dritte aber sowohl aus der ersten wie auch aus der zweiten<sup>3</sup>. Eine vierte göttliche Person finden sich in der *Summa aurea* Wilhelms von Auxerre<sup>5</sup>: Nur *eine* Person in der Trinität kann ihren Ursprung in sich selbst haben. Von zwei göttlichen Personen muß stets eine aus der anderen hervorgehen, sonst wären sie einander nicht im höchsten Maß „nahestehend“ (*affines*), „verbunden“ (*coniunctae*) und „verwandt“ (*germanae*<sup>6</sup>). Folglich gäbe es unter ihnen keine höchste Freude.

„Ex quo sequitur quod non habeant inter se summam iocunditatem. In hoc enim quod tres personae sibi sunt ita affines et coniunctae et germanae, quod amplius non posset intelligi, summam habent inter se iocunditatem“<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *Trin.* V 2: ed. *Ribaillier* 196, 7 ff.

<sup>2</sup> Ebd.: a. a. O. 196, 10 und 197, 27 f. Zum Terminus „germanitas“ vgl. auch a. a. O. 205–210; 229–236; 250; 255.

<sup>3</sup> Vgl. *Trin.* V 3 ff.: 197 ff.

<sup>4</sup> Vgl. *Trin.* V 9–15: 205 ff.

<sup>5</sup> Zum Kontext vgl. *J. Arnold*, *Perfecta communicatio. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre* (BGPhMA, NF 42) Münster 1995.

<sup>6</sup> *Summa aurea* I 8, 5 (frühe Version): ed. *Ribaillier* Bd. 1 S. 291, Z. 137 ff. Im Gegensatz zu Richard gebraucht Wilhelm das Wort „germanae“ mit einer gewissen Vorsicht (291, 139: „ut ita dicam“).

<sup>7</sup> I 8, 5 (frühe Version): 291, 140 ff. Vgl. I 8, 5 (späte Version): 136, 79 ff.: „si enim essent duae personae in deitate, quarum utraque non esset ab alio (Ms C: alia), non esset summa germanitas et summa iocunditas ibi“. Ähnliche Aussagen erscheinen in der *Summa Halensisana* (Quar. I 323) und bei Bonaventura (*I Sent.* 12 a. 3: Quar. 181). Vgl. auch Odo Rigaldi: „si procederent ambo [sc. Filius et Spiritus Sanctus] a Patre et neuter ab altero procederet, non ibi summa et aequalis germanitas, quia plus attinerent ad Patrem uterque quam inter se invicem. Summa germanitas debet esse in divinis, cum sit nobilitas et signum maximae identitatis“ (zitiert nach *M. Schmaus*, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus* [BGPhMA 29], Münster 1930, 283<sup>18</sup>; vgl. 280).

Während Wilhelm in diesem Text der *frühen* Version seiner Summe die Richard-sche Begrifflichkeit übernimmt, setzt er an einigen Stellen der *späteren* Version neue Akzente: Würden mehrere göttliche Personen allein aus der ersten Person unmittelbar hervorgehen, so wären sie nicht durch „höchste Verwandtschaft“ (*summa germanitas*) verbunden; ohne „höchste Verbindung“ (*summa coniunctio*) aber gäbe es auch keine „höchste Liebe“ (*summus amor*) und keine „höchste Glückseligkeit“ (*summa beatitudo*), was bei den göttlichen Personen undenkbar ist<sup>8</sup>. Das heißt erstens: der Sohn Gottes kann nicht wiederum einen Sohn zeugen, da zwischen diesem und Gott Vater keine *summa germanitas* bestünde. Zweitens: Der Geist muß auch vom Sohn ausgehen, da er sonst nur mittelbar durch den Vater mit ihm „verwandt“ wäre<sup>9</sup>. An dieser Stelle ist der Begriff „iocunditas“ durch „beatitudo“ ersetzt und der Aspekt der Liebe hinzugefügt worden<sup>10</sup>.

Die zitierten Texte werfen verschiedene Fragen auf: In welcher Hinsicht ist höchste „Verwandtschaft“ (*germanitas*) notwendige Voraussetzung von höchster Liebe, Freude oder Seligkeit? Wie weit ist dieser Gedanke um 1200 verbreitet und nachvollziehbar? Warum und in welchem Sinn gebrauchen Richard und Wilhelm das Wort „germanitas“ für das gegenseitige Verhältnis der göttlichen Personen? Da Richard eindeutig von menschlichen Beziehungen ausgeht, ist es wohl legitim, die entsprechenden Antworten genau dort zu suchen.

## 1. Verwandtschaft verpflichtet

Das Wort „germanitas“ erscheint in der *Summa aurea* außer an den oben zitierten Stellen noch einmal, im Rahmen der Christologie: Dadurch, daß Jesus Christus Gott-Mensch war, hatte er Verwandtschaft (*germanitas*) sowohl mit Gott als auch mit den Menschen. Daher war er der angemessene Friedens-Vermittler zwischen beiden Seiten – „so wie ein Blutsverwandter (*consanguineus*) irgendwelcher Menschen der angemessene Friedens-Vermittler zwischen ihnen ist“<sup>11</sup>.

Hier wird deutlich, daß Wilhelm die *germanitas* – auch die innergöttliche – zumindest in einer gewissen Parallelität zur zwischenmenschlichen *consanguineitas* sieht. Dabei geht es ihm offenbar nicht nur um eine natürliche Gemeinsamkeit, sondern auch um bestimmte Funktionen oder Aufgaben, die daraus abgeleitet werden können. Seine Ausführungen über (Bluts-)Verwandtschaft dürften daher auch Rückschlüsse auf entsprechende Implikationen der *germanitas* erlauben. Mit derartigen verwandtschaftlichen Beziehungen setzt Wilhelm sich noch mehrfach auseinander, besonders im Zusammenhang des *ordo caritatis*<sup>12</sup>. Aus *caritas* zu lieben ist ein Mensch, weil (oder damit) er gut ist. Grundsätzlich gilt dabei: je mehr *bonitas* er hat, desto mehr Liebe steht ihm zu. Das rechte Maß der Liebe ist allerdings auch abhängig von besonderen Umständen, so etwa von Zweitursachen, die die Nächstenliebe zwar nicht bewirken, aber motivieren und mehren. Als Beispiele nennt Wilhelm *paternitas filiatio* und *familiaritas*<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> I 3, 4 (späte Version): 32, 9 ff.

<sup>9</sup> Ebd.: 32, 20 ff. und 33, 28 ff.

<sup>10</sup> Vgl. auch I 7, 6 (späte Version): 125, 40 ff.: „sic enim indistanter diversae tres personae, quod exigit *summus et mutuus amor*, uniuntur inter se; non enim esset ibi *summa fructio* nisi ibi esset *summa coniunctio* sive *summa unitas*“.

<sup>11</sup> III 9, 4: 110, 20 ff.

<sup>12</sup> III 15, 1 ff.: 269, 1 ff. In der Hochscholastik werden die von Wilhelm erörterten Fragen im gleichen Kontext behandelt, aber weiter verfeinert; vgl. etwa Thomas v. Aquin, *S. th.* II-II q. 26, vor allem aa. 7–11.

<sup>13</sup> III 15, 2: 272, 28 ff.: „dicimus quod nullus diligendus est ex caritate nisi quia bonus vel ut bonus sit, et qui magis est bonus magis diligendus est, aliis circumstantiis paribus; ... sunt causae secundariae, quae tantummodo sunt causae motivae vel augmentativae dilectionis proximi, ut paternitas, filiatio, familiaritas et huiusmodi“. Ähnlich Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 9: ed. Wicki 717, 51 ff.

Hausgenossen sind, unter sonst gleichen Umständen, mit größerer Zuneigung und Wirkung zu lieben als Fremde<sup>14</sup>. Befinden sie sich in einer gleichgroßen Notlage, so schulden wir eher unseren Blutsverwandten (*consanguineis*) als den Fremden bewegliches Gut und täglichen Lebensunterhalt, selbst wenn die Fremden die besseren Menschen sein sollten<sup>15</sup>. Nur in bestimmten Angelegenheiten, nämlich „geistigen“ (*in spiritualibus*) wie der Pfründenverleihung, hat man guten Fremden den Vortritt vor schlechten Hausgenossen zu lassen<sup>16</sup>. Bei gleich großem Verdienst (*meritum*) spielen aber auch hier verwandtschaftliche Beziehungen eine entscheidende Rolle: in diesem Fall hat ein Bischof nicht nur das Recht, sondern die Pflicht[!], einen Blutsverwandten einem anderen Kandidaten vorzuziehen: „consanguineitas cum aequali merito est causa debita [!] qua debet [!] eum praepone re“<sup>17</sup>.

Der *ordo caritatis* verlangt also nach Wilhelm von Auxerre, Blutsverwandte in besonderem Maße zu lieben; dies betrifft emotionale Zuneigung (*affectus*) ebenso wie materielle Zuwendung (*effectus*). Ob und in welchem Maße die Verpflichtung zur Liebe vom *Grad* der Verwandtschaft abhängt, sagt Wilhelm nicht ausdrücklich. Es ist aber wohl kein Zufall, wenn er als Zweitursachen der Nächstenliebe vor allem *paternitas* und *filiatio* nennt<sup>18</sup> oder Eltern- und Kinderliebe in einem eigenen Kapitel der *Summa aurea* behandelt<sup>19</sup>. Insgesamt, so scheint es, soll die Liebe zu den Eltern ebenso groß sein wie die zu den Kindern, auch wenn eine je spezifische Art von Liebe gefordert ist<sup>20</sup>. Daß sich in der Schrift häufiger Gebote der Eltern- als der Kinderliebe finden, erklärt Wilhelm damit, daß „wir ja weniger geneigt sind, unseren Eltern das Lebensnotwendige zu gewähren als unseren Kindern“<sup>21</sup>. Ein Ungleichgewicht soll vermieden werden. Zu berücksichtigen ist allerdings die besondere Hilfsbedürftigkeit der Kinder. Aus diesem Grund wäre in einer äußersten Notlage, die sowohl den eige-

<sup>14</sup> III 15, 2: 273, 78 f.: „Nos autem concedimus: affectu et effectu magis tenemur diligere domesticos quam extraneos, omnibus aliis circumstantiis paribus“. II 23, 3: 689, 10 f.: „ordinata caritas est quod magis diligamus domesticos quam extraneos“. Unter den „Hausgenossen“ scheint Wilhelm zumindest in erster Linie Blutsverwandte zu verstehen; vgl. ebd.: 689, 11 f. Zur *domus* vgl. R. Fossier, *L'ère féodale (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in: *Histoire de la famille*, Bd. I, hg. v. A. Burguière u. a., Paris 1986, 361–383, 365: „La maison, *l'ostal*, la *casa*, la *domus*, le *Haus* représentent donc désormais les cellules premières de la production et de la consommation.“

<sup>15</sup> III 15, 2: 274, 83 f.: „mobilia et victus cotidianus plus debentur consanguineis quam bonis extraneis, si sunt in aequali necessitate“. (Den „guten Fremden“ sind hier „schlechte Hausgenossen“ gegenübergestellt; 274, 81.)

<sup>16</sup> III 15, 2: 273, 80 ff. Ebenso Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 347, und Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 10: *Wicki* 724, 96 ff.

<sup>17</sup> II 23, 3: 689, 14 f.

<sup>18</sup> III 15, 2: 272, 36 f. Die besondere Betonung von *paternitas* und *filiatio* entspricht den tatsächlichen Gesellschaftsstrukturen der Zeit: In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden verschiedene Bestimmungen zugunsten der Ehefrauen, jüngeren Kinder und Töchter eingeführt, die eine Auflösung der Großfamilie begünstigten. Dadurch kristallisierte sich im allgemeinen als zentrale Verwandtschafts-Beziehung diejenige zwischen dem Vater und dem ältesten Sohn heraus. Die Großeltern stellten kaum ein Gegengewicht dar (*Fossier* 371).

<sup>19</sup> III 15, 3: 274, 1 ff.

<sup>20</sup> Die Frage, ob die Eltern mehr zu lieben seien als die Kinder, beantwortet Wilhelm durch eine Distinktion: Die Eltern sollen hinsichtlich des größeren Lohnes (*ad maius praemium*) mehr geliebt werden, außerdem mit größerer Zuneigung (*maiori affectu*); die (kleinen) Kinder aber in der Weise, daß ihnen mehr äußere Formen der Liebe gewährt werden (*ad maiorem exhibitionem exteriorem*); III 15, 3: 275, 17 ff. Vgl. Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 345.

<sup>21</sup> III 15, 3: 275, 29 ff. Vgl. Philipp der Kanzler, *Summa de bono, De caritate* q. 10: *Wicki* 722, 53 f.: „Quia autem natura magis inclinat ad diligendos filios quam parentes, potius praecceptum est de parentibus: ‚Honora patrem tuum‘ etc...“

nen Sohn als auch den eigenen Vater betrifft, eher dem Sohn zu helfen, das heißt Liebe zu erweisen, als dem Vater – vorausgesetzt, daß der Sohn zur eigenen *familia* gehört. In diesem Fall nämlich „ist meine Habe die seine“ (*si enim filius est de familia mea, mea res sua est*)<sup>22</sup>.

## 2. Zur „Natur“ der Verwandtschaft

In den anfangs zitierten Aussagen Richards und Wilhelms wird vorausgesetzt, daß eine Verwandtschaft zweiten oder dritten Grades grundsätzlich keine so große Liebe und Freude ermöglicht wie eine solche ersten Grades. Richard scheint in engerer Verwandtschaft geradezu eine *Garantie* größerer Freude zu sehen: „Patet profecto quod personarum pluralitas quanto germanior, tanto est coniunctor, et quanto coniunctor, tanto et iocundior.“ Seiner Behauptung, dies könne jeder täglich erfahren, steht auf den ersten Blick die Tatsache entgegen, daß unter den Zeitgenossen selbst Verwandte ersten Grades gegeneinander in den Krieg zogen. Prominentestes Beispiel ist die englische Königsfamilie<sup>23</sup>. Nun beruft Richard sich nicht nur auf die Alltagserfahrung, sondern auch, und zwar zuerst, auf einen „natürlichen Antrieb“ (*naturalis instinctus*). Der Begriff der „Natur“ erscheint nicht nur bei Richard im Kontext der Verwandtschaft. Bestimmte Verhaltensweisen und Haltungen zwischen Verwandten wurden im 12./13. Jahrhundert offenbar als natürlich, naturgemäß, ja naturnotwendig angesehen. Besonders die Liebe: In einem bei Migne unter den Werken Anselms von Canterbury abgedruckten Brief wird das Verbot der Verwandtenehe (bis zum sechsten bzw. siebten Grad) damit begründet, daß unter Blutsverwandten bereits die „natürliche Zuneigung“ (*affectus naturalis*), deren Verletzung selbst bei den Barbaren als Frevel gilt, genüge, um die *caritas* zu erhalten. Die Ehe soll die *caritas* genau dorthin bringen, wo

<sup>22</sup> III 15, 3: 275, 26 f. Mit dieser Aussage wird Wilhelm namentlich zitiert in Ms Bamberg Staatsbibl. Patr. 98 (13. Jh.; vgl. A. Landgraf, Beobachtungen zur Einflußsphäre Wilhelms von Auxerre: ZKTh 52 [1928] 53–64, 59). Wäre der Sohn von der *familia* getrennt, so wäre je nach den Umständen zu entscheiden, ob jemand mehr dem Sohn oder dem Vater zu Hilfe verpflichtet ist (III 15, 3: 275, 27 f.; vgl. Landgraf ebd.). Auch nach Philipp dem Kanzler (a. a. O.) ist der Sohn besonders dann zu unterstützen, wenn er noch zur *familia* gehört: „si est filius familias non emancipatus, cum res eius sit“. – Die Termini „familia“ oder „familiaritas“ (vgl. III 15, 2: 272, 37) bezeichnen bei Wilhelm und seinen Zeitgenossen offensichtlich keine Familie oder Familienzugehörigkeit im heutigen Sinn, eher eine Gruppe von Hausgenossen mit Gütergemeinschaft. Vgl. C. B. Bouchard, The Structure of a Twelfth-Century French Family. The Lords of Seignelay: Viator 10 (1979) 39–56, 43: „There is in fact no twelfth century term equivalent to the modern term ‚the family‘“.

<sup>23</sup> Angesichts der Kriege zwischen Heinrich II. und seinen Söhnen stellt der französische Chronist Guillaume le Breton (um 1220) fest: „Felix, si proles illi sua *cara* fuisset, ipseque *carus* eis“ (*Philippis* III 755 f.). Zu den späteren militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Brüdern Johann Ohneland und Richard Löwenherz vgl. a. a. O., IV 409; speziell zu Johann, den man als schuldig am Tod seines Vaters, als Verräter an Richard und als Mörder seines Neffen Arthur ansah, vgl. XII 299 ff. Auch in Frankreich standen gute verwandtschaftliche Beziehungen keineswegs immer höher im Kurs als politische Interessen. Ludwig VII. und Philipp Augustus schürten nicht nur den Zwist in der englischen Königsfamilie (mit der sie verwandt waren), sie zeigten durchaus auch selbst die Bereitschaft, ihren Willen gegenüber nächsten Angehörigen auf militärischem Weg durchzusetzen. So rüstete Ludwig VII. im Jahr 1149 für eine Expedition gegen seinen Bruder Heinrich, Bischof von Beauvais (*O. Guyotjeannin*, Episcopus et comes. Affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France [Beauvais-Noyon, X<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup> siècle], Genf 1987, 127); Philipp II. mußte seinen Thron gegen Verwandte mütterlicherseits verteidigen (*R.-H. Bautier*, Philippe Auguste. La personnalité du roi, in: *ders.* [Hg.], La France de Philippe Auguste, Paris 1982, 33–57, 52 f.).

der *affectus naturalis* fehlt<sup>24</sup>. Auch nach Alexander von Hales ist die Natur die Ursache der Elternliebe, nicht aber der Gattenliebe<sup>25</sup>.

Für Wilhelm von Auxerre ist die Liebe zu den eigenen Kindern ein *amor naturalis*, kein *amor gratuitus*<sup>26</sup>. Eltern wie Kinder sind nicht nur der göttlichen Gebote wegen, sondern auch *propter naturam* zu lieben<sup>27</sup>. Guillaume le Breton betrachtet die Liebe zwischen Verwandten als ein *ius naturale*<sup>28</sup>. Es wird also vorausgesetzt, daß Verwandte – besonders Blutsverwandte – sich von Natur aus lieben, wobei die Natur der Verwandtschaft nicht nur emotionale Veranlagungen, sondern auch die selbstverständlichen Verpflichtungen eines Vaters, Sohnes, Bruders usw. impliziert<sup>29</sup>. Schwere Verstöße gegen diese „Naturordnung“ sind bekannt, werden aber als abnorm gekennzeichnet und bestätigen so die Regel<sup>30</sup>. Ob im 12./13. Jahrhundert auch die „Freude“

<sup>24</sup> *De nuptiis consanguineorum* (PL 158, 557–560; fehlt in der Anselm-Edition von F. S. Schmitt). Ähnlich – wenn auch ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Natur – heißt es bei Wilhelm (IV 17, 5 q.7: 450, 57 ff.): „Quia ergo per cognitionem Dei bene conservabatur caritas inter fratrem et sororem in tempore legis, voluit Dominus caritatem dilatari quantum ad alias personas. Unde excepit ex matrimonio illas personas, *inter quas sine matrimonio firmiter conservatur caritas* ... et inter alias voluit esse matrimonium ad dilatationem caritatis.“ Vgl. auch IV 17, 2: 383, 9. Der Gedanke, die Ehe solle die Liebe über die Verwandtschaft hinaus verbreiten, geht auf Augustinus zurück (*L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühcholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises [BGPhMA 34], Münster 1937, 24).

<sup>25</sup> *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 345, 19.

<sup>26</sup> III 16, 7 q. 5 a. 1: 346, 168. Von den vier Arten natürlicher Liebe (s. II 2, 4: 42, 51 ff.; dazu *P. Lackas*, Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Ahrweiler 1939, 17) liegt hier die *amicitia* oder *benevolentia* vor (II 2, 4: 43, 70 ff.). Richard de Fournival (um 1200) unterscheidet zwei Weisen der weltlichen Liebe: „aus dem Zwang der Natur“ (*de force de nature*) resultiert die Liebe zwischen leiblichen Angehörigen (*amis carnes*) und [!] Eheleuten (die eheliche Liebe wird hier nur als Pflicht gesehen); daneben gibt es eine Liebe, die „einfach aus dem Willen des Herzens geboren wird“ und reine Gunst ist (*J. Bumke*, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München 1986, Bd. 2, 532).

<sup>27</sup> III 15, 3: 274, 4 ff. Ähnlich Alexander von Hales, *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 345.

<sup>28</sup> Vgl. die übernächste Anmerkung.

<sup>29</sup> Eine „natürliche Verpflichtung“ leiblicher Verwandter zu gegenseitiger Liebe spiegelt sich in den Romanen Chrestiens de Troyes; auch eine „germanitas“ wird hier relevant: „Bei meinem Haupt!“ sagte Herr Yvain [zu Calogrenant], „Ihr seid mein leiblicher Vetter (*mes cosins germains*), und so sind wir gehalten, einander viel Liebe zu erweisen (*Si nos devons mout antramer*)“ (Yvain 581 ff.; Üs. *I. Nölting-Hauff*, München 1962, 43). Später sagt Yvains Wirt: „[Gauvain] hätte mein Anliegen nicht in den Wind geschlagen, denn meine Frau ist seine leibliche Schwester (*sa suer germainne*)“ (Yvain 3915 ff.). König Artus befiehlt einer Dame, ihre Schwester „als ihre leibliche Schwester (*come sa seror germainne*)“ zu lieben (Yvain 6441 f.). Perceval überlegt: „Wenn meine Mutter Eure Schwester war, so müßt Ihr mich mit Recht Neffe nennen und ich Euch Onkel und (wir müssen uns) um so mehr lieben (*Quant ma mere fu vostre suer, Bien me devez neveu clamer et je vos oncle et miez amer*)“ (Perceval 6436 [ed. Roach]; Üs. *K. Sandkühler*).

<sup>30</sup> Johann Ohneland, „der sein Fleisch und Blut immer haßte“ (*carnem et sanguinem suam semper odio habens*), wird von Guillaume le Breton als „tamquam naturae contrarius“ bezeichnet (*Gesta* § 200 [ed. *Delaborde* I 293]). In der Schlacht von Bouvines wären die Gegner wenigstens vom Naturrecht her verpflichtet gewesen, ihre Verwandten zu lieben, die sie angreifen wollten: „bello iniusto eos quos revereri et diligere saltem naturali iure tenebantur, lacescere praesumebant“ (*Gesta* § 194 [ed. *Delaborde* I 287]). Auch kriegerische Konflikte schalten die verwandtschaftliche „Liebe“ nicht notwendig aus. Nach Guillaume le Breton wurde Johann Ohneland von Richard Löwenherz nach Krieg und Verrat wieder in „Liebe“ aufgenommen, „weil er der Bruder war“: „Sed, quia frater erat, licet illius oderit actus / Omnibus odibiles, fratrinae foedera pacis / Non negat indigno, nec eum privavit amore / Ipsam qui nuper scepro private volebat“ (IV 477 ff.).

(*iocunditas*) allgemein als natürliche Folge von Verwandtschaft betrachtet wurde, ist nicht leicht nachzuweisen<sup>31</sup>. Es muß immerhin auffallen, wie sehr in Chrestiens *Erec* die (höfische) Freude (*joie*) beim Wiedersehen leiblicher Verwandter betont und als schickliches Verhalten charakterisiert wird<sup>32</sup>.

Zu fragen wäre, ob bei der von Richard und Wilhelm angenommenen verwandtschaftlichen Freude – wie bei der Verwandtenliebe – außer dem *affectus* auch der *effectus* eine Rolle spielt. Verwandtschaft dürfte nicht zuletzt insofern einen Grund zur Freude darstellen, als sie militärischen Schutz, finanzielle Sicherheiten, kurz: größere Lebenschancen bietet<sup>33</sup>. Das Vorhandensein *emotionaler* Bindungen ist zur Zeit Richards und Wilhelms keineswegs zu leugnen<sup>34</sup>. Da (Bluts-)Verwandte aber in der Regel Güter- und Rechtsgemeinschaften bilden, kann nicht ausgeschlossen werden, daß die beiden Theologen auch an wirtschaftliche und juristische „Beziehungen“ denken, wenn sie von verwandtschaftlichen *coniunctiones* sprechen<sup>35</sup>.

Die anfangs zitierten Aussagen beruhen auf der Voraussetzung, daß die innertrinitarischen Verhältnisse menschlichen Verwandtschaftsbeziehungen strukturell entsprechen. Wie weit geht aber diese Parallelität? Daß auch bei den göttlichen Perso-

<sup>31</sup> Richard dürfte das Wort „iocunditas“ unter anderem aus sprachlichen Gründen gewählt haben (vgl. das Wortspiel „coniunctor–iocundior“). Wilhelm scheut sich nicht, es in der späteren Version seiner Summe durch „beatitudo“ zu ersetzen.

<sup>32</sup> Die Freundin des Mabograin freut sich sehr, in Enide ihre Cousine wiedergefunden zu haben (Erec 6257). Enides Eltern besuchen sie und Erec: „Ihr könnt Euch vorstellen, daß sie sich darüber freuten ... Sie sprechen ganz sanft mit ihnen und zeigen die *gebotene* Freude (*et font joie si come il durent*)“ (Erec 6589 ff.; Üs. I. Kasten). Bei einem Gegenbesuch „freut sich Enide sehr, ihren Vater und ihre Mutter zu sehen, denn es war eine sehr lange Zeit vergangen, seitdem sie sie nicht gesehen hatte. Das steigert ihre Freude sehr, es war ihr lieb und sehr angenehm. Und sie zeigte ihre Freude, so sehr sie es vermochte. Aber es gelang ihr nicht, denn ihre Freude war größer, als sie es zeigen konnte“ (Erec 6632 ff.).

<sup>33</sup> Vgl. dazu den Begriff der höfischen Freude (*joie*). Wer sie besitzt, „ist von einer vitalistischen Glücksstimmung durchströmt, in der er den Wert der eigenen Person, die Schönheit des Daseins, die Harmonie der Welt oder den Antrieb zu sittlichem Handeln innerlich erfährt“ (W. Kellermann, *Aufbaustil und Weltbild Chrestiens von Troyes im Percevalroman*, Darmstadt 1967, 170). Vgl. *Bumke* [wie Anm. 26] II 427 f.: „Wer den Forderungen der *hövescheit* entsprach, besaß *vreude* und *höben muot*.“ Der Begriff der *vreude* „war auf die Gesellschaft gerichtet. *vreude* bezeichnete nicht ein subjektives Gefühl, sondern den Zustand der festlichen Erregtheit und der Erhabenheit über den Alltag, ein gesteigertes Selbstbewußtsein, wie es sich im Lärm der Hoffeste bezeugte.“ Bei Chrestien setzt höfische Freude ein, sobald ein festliches Ereignis beginnt, etwa die Hochzeit Erecs und Enides (Erec 2387): „La comença la joie grant“. Die *bevorstehende* Freude seiner Krönung hat Erec völlig das Herz geraubt: „Tot a Erec son cuer anblé / La grant joie qui li aproche“ (7000 f.). Chrestien spricht von „joie“ wie von einem Vermögen, das sich durch äußere Umstände beinahe mit Notwendigkeit einstellt und ebenso wieder verschwinden kann: Durch Erecs Sieg im Turnier hatte Enide „viel Ehre und Freude und Herrschaft erworben“ (Erec 1310). Später klagt sie: „Gott hatte mich zu großer Freude geführt und erhoben, nun hat er mich in kurzer Zeit erniedrigt“ (2782 ff.).

<sup>34</sup> Vgl. *D. Herlihy*, *The Family and Religious Ideologies in Medieval Europe*: *Journal of Family History* 12 (1987) 3–17, 11.

<sup>35</sup> Guillaume le Breton sieht in einer verwandtschaftlichen *coniunctio* offenbar einen Grund für wirtschaftliche, politische und militärische Verpflichtungen: Raymond de Toulouse erhält 365 Ortschaften von Philipp Augustus, seinem *cousin germain*, „Cui subiectus erat feodalter, inque secundo / Per vinclum carnale gradu coniunctus“ (*Philippis* VIII 494 f.). Als Raymond zum Feind der Kirche wird, muß der König sich über diese Bande hinwegsetzen: „Nec consanguinem sibi rex nec habere fidelem / Dignatus, cepit contra illum bella movere“ (VIII 500). Die Sachsen kämpfen 1214 um so bereitwilliger auf der Seite Ottos IV., als dieser ihr *compatriota* und ihnen *sanguine iunctus* war (X 400).

nen Verwandtschaft von Natur aus – nicht erst aufgrund von Willensentscheidungen – Freude bewirkt, muß Richard annehmen, will er seinem Grundsatz treu bleiben, über Gott nur solche Aussagen zu machen, die sich aus innerer Notwendigkeit ergeben<sup>36</sup>.

Sowohl Richard als auch Wilhelm berufen sich auf den *ordo caritatis*, wenn sie feststellen, daß höchste Liebe in Gott nur möglich ist, sofern alle drei Personen höchst liebenswert, also höchst gut, also göttlich sind. Wilhelm stellt ausdrücklich (vor allem freilich im Blick auf die Menschen) fest, daß der *ordo caritatis in patria* und *cum gloria* grundsätzlich derselbe sein wird wie der, der jetzt *in via* und *cum gratia* herrscht<sup>37</sup>.

Auch der rein geistigen Liebe der Menschen *in patria* fehlt nicht der Sinn für verwandtschaftliche Beziehungen; von *carnalitas* ist sie zwar frei, sofern diese ein Laster impliziert, doch wird sie weiterhin von den *affectus* und der *natura sensualitatis* geprägt<sup>38</sup>. Der *ordo naturae et gratiae* unterscheidet sich vom *ordo gloriae* allein darin, daß der Mensch von Natur aus mehr sich selbst liebt als Gott, *in patria* aber Gott über alles<sup>39</sup>.

Richard gebraucht das Wort „*germanitas*“ ebenso für die göttlichen wie für menschliche Personen. Wilhelm scheint die göttlichen Personen zwar nicht uneingeschränkt als „*germanae*“ bezeichnen zu wollen. Doch auch er behält diesen Terminus bei. Gerade angesichts seines Vorbehalts fragt sich allerdings, warum in der *Summa aurea* ausschließlich im Kontext der Trinitätstheologie und Christologie von „*germanitas*“ die Rede ist, obwohl, wie gesehen, an zahlreichen anderen Stellen die Beziehungen zwischen nächsten Verwandten behandelt werden.

### 3. Zum Begriff „*germanitas*“ bei Richard von St-Victor und Wilhelm von Auxerre

Im klassischen Latein bezeichnet „*germanitas*“ die Geschwister-Beziehung bzw. – auch bei nicht verwandten Personen – ein brüderliches, geschwisterliches Verhältnis<sup>40</sup>. Noch in den Hildesheimer Annalen des Jahres 1036 steht „*germanitas episcoporum*“ für die Bischofsversammlung<sup>41</sup>; um 1200 aber hat sich unter Bischöfen die Anrede „*tua fraternitas*“ durchgesetzt<sup>42</sup>. Nach Du Cange wird im Mittelalter unter „*germanitas*“ ein Bündnis bzw. eine Gütergemeinschaft unter Brüdern verstanden<sup>43</sup>. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts – wohl schon zur Zeit Richards

<sup>36</sup> *Trin.* I 4: 89, 4 ff.

<sup>37</sup> III 15, 6 q. 1: 279, 4 f. und 280, 17 f. Die Meinung, in der *patria* werde eine Mutter nicht mehr in höherem Maße geliebt als eine verwandtschaftlich weniger nahestehende Person, lehnt Wilhelm ab (ebd.: 281, 41). Die Frage nach der Identität des *ordo caritatis in via* und *in patria* ist aber nach dem Zeugnis Philipps des Kanzlers umstritten (*Summa de bono, De caritate* q. 10: Wicki 732, 333 ff.).

<sup>38</sup> III 15, 6 q. 1: 280, 20 ff. Vielleicht bezieht Wilhelm hier speziell gegen die Meinung Alexanders von Hales Stellung, der *ordo caritatis in patria* richte sich nicht nach den *carnales affectus* (s. dessen *Glossa in III Sent.* 29: Quar. 349, 14 ff.).

<sup>39</sup> III 15, 6 q. 1: 282, 96 ff.: „Sine dubio non est idem ordo naturae et gratiae in omnibus, quoniam naturaliter magis diligit se homo quam Deum. Unde quantum ad hoc non est idem ordo naturae et gratiae, sed in omnibus aliis est idem.“ Vgl. ebd.: 282, 90 f.: „quantum ad proximos idem tenet ordo dilectionis in natura et gratia et gloria.“

<sup>40</sup> K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Hannover<sup>13</sup> 1972, I 2925; Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig 1900 ff., VI 2.3 Sp. 1912 ff.

<sup>41</sup> C. Du Cange, Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, hg. v. L. Favre, Neudruck Graz 1954, Bd. 4, 60; J.-F. Niermeyer, Mediae latinitatis lexicon minor, Leiden 1976, 467.

<sup>42</sup> E. A. Friedberg (Hg.), Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., Leipzig 1879 (Nachdruck Graz 1954), passim.

<sup>43</sup> Du Cange IV 60: „*Germanitas*: Societas, communio bonorum, qualis est inter germanos vel fratres“. Nach den „*Observantiae*“ des Königreichs von Aragon kann eine „*germanitas*“ auch zwischen Ehegatten abgeschlossen werden (ebd.).

von St-Victor – erscheint das altfranzösische Adjektiv „germain“, das Personen beigelegt wird, die mindestens einen gemeinsamen Vorfahren haben, das heißt: leiblichen Geschwistern und Cousins<sup>44</sup>.

Richard dagegen versteht ausdrücklich alle Möglichkeiten einer Verwandtschaft in gerader Linie als „germanitates“<sup>45</sup>, während er eine Verwandtschaft in der Seitenlinie (Geschwister, Cousins ...) in *De Trinitate* nicht einmal erwähnt. Dieser Wortgebrauch steht nicht völlig isoliert da. So sagt Bernhard von Clairvaux (in einer Predigt über das Hohelied, im Kontext des *ordo caritatis*), die leiblichen Eltern seien der Natur [!] wegen *germanius* zu lieben, die geistlichen Erzieher aber der Gnade wegen *profusius*<sup>46</sup>.

Sowohl Richard als auch Wilhelm (der hier von Richard abhängig ist) nennen in einem Atemzug mit der *germanitas* die *affinitas*<sup>47</sup>. Diese aber wird von Wilhelm – im Rahmen der Ebehindernisse – eindeutig als Schwagerschaft definiert<sup>48</sup>. Von daher ist klar, daß „affinitas“ in Wilhelms trinitätstheologischen Aussagen einen übertragenen Sinn haben muß. Das gleiche muß man für „germanitas“ annehmen, zumal die göttlichen Personen nach der früheren Version der *Summa aurea* nur „sozusagen ‚germanae‘“ sind<sup>49</sup>.

Warum aber bedient sich Richard von St-Victor einer so uneindeutigen Terminologie? Das Wort „germanitas“ im Kontext der Trinitätstheologie ist als Ergebnis eines Kompromisses anzusehen. Einerseits steht es außer für die göttliche Vater- und Sohnschaft auch für den Hervorgang des Geistes von Vater und Sohn, auf den sich keine der üblichen Verwandtschafts-Bezeichnungen anwenden läßt<sup>50</sup>. Andererseits soll es an konkrete zwischenmenschliche Verhältnisse erinnern, um dadurch die innergöttlichen rational einsichtig zu machen<sup>51</sup>.

Ein Terminus wie „Blutsverwandtschaft“ („consanguineitas“) ist keinesfalls auf die göttlichen Personen zu beziehen<sup>52</sup> und das Wort „affinitas“ nur in seinem weitesten

<sup>44</sup> Nach P. Robert, Dictionnaire de la Langue Française, Bd. 3, Paris 1960, 291, ist „germain“ erst im XIII. Jahrhundert belegt; vgl. aber oben Anm. 29 die Zitate aus Christiens „Yvain“, der auf 1170–80 datiert wird. Bei Guillaume le Breton bedeuten „germanus“ und „germana“ stets „Bruder“ und „Schwester“. Wilhelm selbst zitiert Gen 27, 35 („Venit germanus tuus fraudulentus“) und ersetzt das Wort „germanus“ in seinem Kommentar durch „frater“ (III 45, 4 q. 4: 870, 5f. und 9f.).

<sup>45</sup> *Trin.* VI 7: 235, 22 ff. Richard setzt, dem jeweiligen *ordo procedendi* und *modus affinitatis* entsprechend, mehrere Arten und Grade der *germanitas* voraus, wobei an erster Stelle die *germanitas* zwischen Eltern und Kind steht (VI 2: 229, 20 ff.). Von einer solchen „Verwandtschaft ersten Grades“ (*principalis germanitas*) kann im übertragenen Sinn zwischen der innasziblen und der als erste aus ihr hervorgehenden göttlichen Person gesprochen werden (*Trin.* VI 2: 230, 41 ff.). Bei Du Cange und Niermeyer findet sich kein Beispiel, das dem Richardschen Gebrauch von „germanitas“ entspricht.

<sup>46</sup> „Da mihi hominem qui ... diligit ... porro parentes carnis suae *germanius* propter naturam, spirituales vero eruditores *profusius* propter gratiam“ (*Super Cant. Sermo* 50, 8: *Lectercq* 2 82 f.).

<sup>47</sup> Zu Richard s. *Trin.* V 2: 196, 12 ff.: „Si itaque unaquaeque persona a seipsa esse dicitur, talis utique pluralitas nulla sibi *affinitate* coniungitur, nulla mutuo *germanitate copulatur*“; VI 19: 254, 26 f.: „affinitas germanitatis“; vgl. auch VI 2: 229, 20 ff. Zu Wilhelm s. o. bei Anm. 7.

<sup>48</sup> IV 17, 5 q. 7 a. 5: 455, 3 f.: „Est autem *affinitas* atinentia sive vinculum personae ad personam, proveniens ex matrimonio et consanguineitate.“

<sup>49</sup> I 8, 5 (frühe Version): 291, 139. Die Wendung „ut ita dicam“ dürfte sich hier auch auf „affines“ beziehen.

<sup>50</sup> *Trin.* VI 8: 236, 32 ff. Die *processio* des Geistes wird allerdings verglichen mit der Abstammung Seths von Adam und Eva: seine Herkunft von Adam ist sowohl unmittelbar als auch vermittelt durch Eva, die ihrerseits von Adam stammt; *Trin.* V 6: 201, 18 ff.

<sup>51</sup> *Trin.* V 2: 196, 7 ff.

<sup>52</sup> Vgl. Wilhelms Definition in IV 17, 5 q. 7 a. 1: 448, 3 ff.: „Est autem *consanguineitas*



Sinn („Nahverhältnis“), in welchem es das Entscheidende, die *Hervorgänge*, nicht ausdrückt. „Germanitas“ ist ein geeigneter Ausdruck, sofern er nicht für Geschwisterlichkeit steht, sondern für das Verhältnis zweier Personen, deren eine von der anderen unmittelbar oder mittelbar abstammt<sup>53</sup>.

In diesem Sinne ist das Wort abstrakt genug, um sowohl für die menschlichen als auch für die göttlichen Abstammungsverhältnisse zu stehen. So können Implikationen der leiblichen Verwandtschaft (*consanguineitas*) auf die gegenseitigen Beziehungen der göttlichen Personen übertragen werden, ohne daß man hier von „Blutsverwandtschaft“ sprechen müßte. Dabei ist nicht auszuschließen, daß „*germanitas*“ auch die Assoziation „Gütergemeinschaft“ (*communio bonorum*) wecken soll<sup>54</sup>: Nach Richard von St-Victor läßt Gott Vater den Sohn aus sich hervorgehen, um ihm die „Reichtümer seiner Größe“ mitzuteilen, den Geist aber, um ihn an den „Köstlichkeiten der Liebe“ teilhaben zu lassen. Der „Ursprungsgrund“ des einen ist die *communio maiestatis*, der des anderen die *communio amoris*<sup>55</sup>. Zugleich mit der *processio* muß aber auch die entsprechende *germanitas* auf die jeweilige *communio* ausgerichtet sein<sup>56</sup>. Hier stellt sich nochmals die Frage, ob Richard die *summa germanitas* als Voraussetzung der *summa iocunditas* postuliert, weil sie den gemeinsamen Besitz aller Güter bedeutet<sup>57</sup>.

In jedem Fall wurde deutlich, daß die Aussagen Richards von St-Victor und Wilhelms von Auxerre über die „Verwandtschaft“ der göttlichen Personen beeinflusst sind von den Verhältnissen ihrer Zeit. Was die Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts als natürlich und notwendig voraussetzen, ist zum Teil geschichtlich bedingt und ohne Berücksichtigung des sozio-kulturellen Kontexts nicht verständlich<sup>58</sup>.

---

vinculum carnale, quo ligantur aliqui, secundum quod ab eodem stipite descendunt, sive ab eodem parente. Distinguitur autem consanguineitas per gradus.“

<sup>53</sup> Die Ableitung des Wortes „*germanitas*“ von „germen“ („Keim“, „Sproß“) war sicher bewußt (das altfranzösische „germain“ drückt eindeutig auch die Herkunft von einem gemeinsamen Vorfahren aus; vgl. „germain cosins“, dazu Robert III 291). Von einer *germanitas* des Vaters sich selbst gegenüber ist allerdings keine Rede, obwohl Richard feststellt: „oportet procul dubio ut concedamus quod aliqua persona ex semetipsa existat et aliunde omnino originem non trahat“ (*Trin.* V 3: 189, 29 ff.); neben der typischen Wendung „is qui a semetipso est“ (vgl. etwa V 4: 199, 37) findet sich auch der Satz „Patrem [dicamus] illum qui est a nullo“ (VI 5: 233, 25 f.). Vgl. auch Praepositin von Cremona: „cum dicitur: ‚Pater est a se‘, intelligendum est ‚a nullo““ (*Summa* I: ed. in G. Angelini, L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino [AnGr 183], Rom 1972, 269, 101 f.).

<sup>54</sup> Vgl. oben Anm. 43: Verbreitet waren um 1200 sogenannte „frères“ und „frères-remets“: Gütergemeinschaften mehrerer Brüder mit ihren Familien; s. J. Hilaire, Vie en commun, famille et esprit communautaire: NRHDF 51,2 (1972) 8–52.

<sup>55</sup> *Trin.* VI 6: 234, 26 ff.: „Condignum itaque habere voluit, ut esset cui communicare magnitudinis suae divitias, condilectum vero, ut haberet cui communicare caritatis delicias. *Communio* itaque *maiestatis* fuit, ut sic dicam, causa originalis unius; *communio amoris* videtur velut quaedam causa originalis alterius.“ Bei Wilhelm vgl. I 3, 1: 26, 14 f.: „Pater ab aeterno voluit generare Filium . . . cui communicaret omnes divitias maiestatis suae“; I 3, 3: 31, 22 ff.: „liberalitas mutuae dilectionis exigebat ut ibi esset tertia persona cui communicarent illae duae delicias dilectionis. In tribus ergo personis potuit esse omnimoda communicatio, scilicet divitiarum omnium *communicatio* sive totius *maiestatis* et *communicatio dilectionis*.“

<sup>56</sup> Vgl. *Trin.* VI 7: 235, 21 ff.: „Scimus autem quod secundum ordinem processionis erit procul dubio et ordo *germanitatis*.“

<sup>57</sup> Irdische Gütergemeinschaften entsprächen den drei göttlichen Personen auch insofern, als ihre Mitglieder völlig gleichberechtigt und nach außen als Einheit wirksam sind; vgl. Hilaire 14–18.

<sup>58</sup> Vgl. J. Arnold, Zur Geschichtlichkeit der Rede von Gott. Einflüsse zeitgenössischer Königsideologie auf die Trinitätslehre Wilhelms von Auxerre: ThPh 69 (1994) 342–372.