

Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker

Von Johannes Beumer S. J.

Wenn die theologischen Leistungen der Frühscholastik im Rahmen ihrer Zeit gewürdigt werden sollen, steht die Forschung von heute vor einer nicht geringen Schwierigkeit. Besonders rührt sie daher, daß einerseits unbedingt eine objektive Wiedergabe der alten Gedanken erreicht werden muß und daß auf der anderen Seite die Begriffe und deren terminologische Festlegung, wie wir sie jetzt gebrauchen, kaum dem ganz entsprechen, was die Scholastiker des 12. Jahrhunderts, die noch aus der Fülle eines intensiv religiösen Lebens schöpften, auf ihre Art ausdrücken wollten. Damit ist für uns die Gefahr gegeben, daß wir, vielleicht ohne unser Wissen und jedenfalls ohne unsere Absicht, aber gerade darum um so wirksamer, unsere Fragestellungen auf die Vergangenheit übertragen und dort Lösungen vorfinden wollen, die erst eine längere Entwicklung voraussetzen; zudem könnten bei diesem Vorgehen die eigentlichen Werte des Mittelalters leicht vernachlässigt werden. Wollte man hingegen auf eine Einkleidung in die moderne Sprache vollständig verzichten, dann gäbe es auch keine Konfrontierung mit den neueren Problemen und infolgedessen ebensowenig eine befruchtende Anregung für die Theologie, die allen Zeiten verpflichtet ist. Nur eine recht behutsam voranschreitende und immer wieder sich selber korrigierende Untersuchung wird zu brauchbaren und dauerhaften Ergebnissen gelangen.

Das Gesagte gilt in hervorragendem Maße für Richard von St. Viktor¹. Seine Persönlichkeit und sein literarisches Schaffen lassen sich überhaupt nicht in ein Schema pressen. War er denn ein Theologe? Und war er wirklich ein Mystiker? Diese Fragen haben in den letzten Jahren unterschiedliche Antworten erhalten². Wir möchten hier ver-

¹ Die neuere Literatur ist gut zusammengestellt bei: *J. Chatillon*, De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus, *Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint Victor* (Revue du moyen âge latin 8 [1952] 139—162, 247—272) 254—264; *G. Dumeige*, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Bibl. de philos. contemporaine), Paris 1952, 171—185. Bei beiden auch Angaben über die Echtheit der Schriften Richards und ihren Fundort. Wir fügen zu der Bibliographie noch hinzu: *J. M. Déchanet*, Contemplation au XII^e siècle (Dict. de spiritualité II, Paris 1953, 1948—1966). *H. Köster*, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940.

² „Ni artiste, ni poète, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'une pièce, un théologien de la vie spirituelle... Le De trinitate est-il un ouvrage de science et de méthode théologique? Évidemment, notre auteur aurait été le plus surpris du monde, si quelqu'un de son temps lui avait posé un tel doute“ (*A. M. Ethier*, Le „De trinitate“ de Richard de Saint-Victor [Publ. de l'inst. d'ét. méd. d'Ottawa 9], Paris-Ottawa 1939, 8 u. 66 f.); „Le pieux auteur du Benjamin major ne savait... passer pour un maître écrivain ni pour un théologien de grande

suchen, das Bild Richards in den wesentlichen Zügen zu zeichnen, und zwar mit Hilfe des Begriffspaars „Theologie und Mystik“. Zwei Seiten, nicht Gegensätze, sollen so hervorgehoben werden, die schließlich dann in einer Einheit und Ganzheit ausmünden. Die Theologie Richards ist nämlich von seiner Mystik abhängig, und seine Mystik von der Theologie. Damit verwenden wir eine gedankliche Konstruktion, aber nur gleichsam als heuristisches Prinzip, die durch das erhoffte Ergebnis einer mystischen Theologie oder einer theologischen Mystik abgelöst werden soll. Allerdings ist besonders der Begriff „Mystik“ im richardischen Sinne schwer zu bestimmen; denn während „Theologie“ die systematische Darlegung der Glaubenswahrheiten beinhaltet, kann „Mystik“ einstweilen nur umschrieben werden als die Lehre von der beschaulichen und affektiven und dazu noch außergewöhnlichen Vereinigung mit Gott. Es soll uns auch in erster Linie nicht darauf ankommen, einzelne Erkenntnisse und Unterscheidungen herauszuarbeiten und zu verteidigen, als vielmehr darauf, daß wir zu der Gestalt des großen Viktoriners, wie sie uns heute noch aus seinem religiösen Schrifttum so anziehend und lebensvoll entgegentritt, Zugang finden.

Es bedarf wohl keiner Begründung, warum das damit gesteckte Ziel nicht allein einen Beitrag verspricht zur Geschichte der grundsätzlichen Auffassung von der Theologie in der Frühscholastik des 12. Jahrhunderts, sondern unter Umständen auch die recht schwierige Antwort auf das zugrunde liegende sachliche Problem anzubahnen und zu fördern vermag³. Das wird zumal dann der Fall sein, wenn näherhin das Verhältnis der Glaubenslehre zum Glaubensleben und zu den anderen übernatürlichen Faktoren zur Untersuchung kommt, also kurz ausgedrückt das Problem „Theologie als religiöses Anliegen“⁴.

Freilich darf man nicht ohne weiteres die theologische Erkenntnislehre Richards mit der der Scholastik, auch nicht in deren Frühperiode, in eins setzen. Aber seine Stellungnahme ist immerhin von großer Bedeutung, da er sehr tief mit der augustianischen Tradition verbunden war und dazu auf die Folgezeit, bis in das 14. Jahrhundert hinein und darüber hinaus, in der nachhaltigsten Weise eingewirkt hat⁵. Und darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß bei Richard die religiöse Sicht der Theologie eine alles beherrschende Stellung einnimmt.

race; il utilise adroitement la tradition augustinienne; rien n'indique que son expérience personnelle ne soit étendue jusqu'au sommet des vies mystiques“ (*J. Maréchal, Études sur la psychologie des Mystiques* [Museum Lessianum, ser. philos. 19] Bruxelles-Paris 1937, II 257); „La doctrine spirituelle des maîtres de Saint Victor . . . présente peut-être, en un sens, moins d'intérêt que celle des enfants de Cîteaux ou de Chartreuse, . . . moins originale . . . moins chrétienne . . . elle n'a pas au même degré valeur de témoignage vécu . . . Ils ont tendance à dépasser . . . leur expérience, pour décrire en des traités systématiques les genres, les degrés, les modes de la contemplation“ (Déchanet a. a. O. 1961).

³ So vervollständigen wir die Ausführungen in unserem Buche „Theologie als Glaubensverständnis“, Würzburg 1953.

⁴ Darüber unter diesem Titel unser Aufsatz in der MünchThZ (1956).

⁵ Bei Petrus Aureoli z. B. erscheint Richard unter den „sancti“, demnach als Autorität. Ähnlich ist es bei Heinrich von Gent und den durch ihn beeinflussten

1. Die Theologie Richards unter dem Einfluß seiner Mystik

Von verschiedenen Seiten her soll der Versuch gemacht werden, das zu erschließen, was wir als mystische Färbung der theologischen Gedanken Richards von St. Viktor bezeichnen möchten. Nicht alle anzuführenden Momente haben dieselbe Beweiskraft; die meisten sind nur Anzeichen, die erst aus der Zusammenschau des Ganzen größeren Wert erhalten.

Richard betont in seiner Theologie stark das *Verständnis des Glaubens*. Der Prolog zu seinem Werk *De trinitate* erklärt ausführlich:

„Feramur itaque ad perfectionem et quibus ad profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus . . . Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide . . . Parum autem nobis debet esse ad primi coeli secreta mentis contemplatione ascendere. Ascendamus igitur de primo ad secundum, de secundo ad tertium. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia . . . Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis, credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attestazione convincere. Nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam, quae est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam.“⁶

In demselben Sinne sprechen noch viele andere Stellen aus den theologischen Schriften Richards⁷. Das Glaubensverständnis muß von der Erfahrung ausgehen und dabei Bilder und Vergleiche in seinen Dienst stellen⁸; er vergleicht einmal die Aufgabe des Theologen mit der, die die Mutter des menschengewordenen Gotteswortes hatte: „Nemo ergo

Scholastikern. Die Mystik des hl. Bonaventura hängt sicher wesentlich von der Richards ab.

⁶ PL 196, 889—890.

⁷ *Alia est itaque illa cognitio veritatis, quae est per fidem solam, et illa, quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur: Si non credideritis, non intelligetis. Sed illa, quae est in fide sola, solet praecedere semper opera bona. Illa vero, quae per intelligentiam est, bona opera sequitur, quia bene operando ad veritatem illuminamur . . . Non nobis ergo debet sufficere fidei nostrae sacramenta veraciter et firmiter credere, nisi satagamus, in quantum possumus, etiam per intelligentiam capere: Declarationes nonnullarum difficultatum scripturae; PL 196, 266 BC. — In horum itaque cognitione vel assertionem magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, iuxta illud prophetae: Nisi credideritis . . . Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis auctoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: Nisi credideritis . . . Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare, dum tamen se sentiant firmos in fide et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertionem: De trinitate 1, 1; PL 196, 891 B. — Ähnlich: Benjamin maior 2, 10; PL 196, 88 D.*

⁸ *Quoties igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam velut quandam scalam erigimus, per quam ad ea, quae supra nos sunt, mente ascendamus? Inde est, quod in hoc tractatu omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus: De trinitate 1, 10; PL 196, 895 CD. — Siehe auch: Benjamin minor 5; PL 196, 4 D; Benjamin maior 2, 12; PL 196, 90 AB.*

miretur, nemo indignetur, si more virginis matris conceptam veritatem edendo verborum panniculis involvo, qui deserti (? diserti) sermonis sericis non valeo, quae me non habere cognosco.“⁹

Das alles stellt gewiß inhaltlich innerhalb der fröhscholastischen Auffassung noch nichts Neues dar, und wir brauchen zur Erklärung nicht unbedingt auf eine Einwirkung von seiten der Mystik zurückzugreifen. Die augustinische Grundhaltung ist unverkennbar, wozu noch ohne Zweifel eine Beeinflussung durch Anselm verstärkend hinzutritt (den jedoch Richard niemals ausdrücklich nennt¹⁰). Auf der anderen Seite spürt man schon einigermaßen, in welcher Nähe die theologischen Erwägungen unseres Viktoriners zu einer mystischen Beschauung stehen, und er stellt selber eigens die Verbindung her¹¹.

Auf dem gleichen Fundament des Glaubens bauen sich für ihn die unterschiedlichen Grade der Erkenntnis auf, die von dem Verständnis über die *contemplatio* zur Schau des Jenseits führen¹². Es ist ein Voranschreiten von Stufe zu Stufe, wie Richard hervorhebt: „Ad eorum notitiam, de quibus recte dicitur nobis: Si non credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus.“¹³ Die niederen Arten der *contemplatio*, die noch die Hilfe der *imaginatio* in Anspruch nehmen, haben bei der sich immer mehr vervollkommnenden Erkenntnis die Rolle der Vermittlung¹⁴, und die beseligende Schau des Himmels bildet den letz-

⁹ De trinitate 5, 22; PL 196, 965 B.

¹⁰ Auf die Abhängigkeit Richards von Anselm weist besonders Éthier hin (a. a. O. 53, Anm. 3, 70 f.), deutet aber zugleich einen Unterschied zwischen den Auffassungen der beiden über Theologie an: „Chez saint Anselme, on continue de croire ce que l'on sait. Sur ce point il n'est pas sûr qu'on puisse en dire autant de Richard, qui estime que celui-là qui croit ne comprend pas encore, bien que la foi soit, chez lui aussi, toujours nécessaire pour nous garantir contre toute erreur“ (a. a. O. 71, Anm. 1). Es fragt sich jedoch, ob man überhaupt aus den bei Richard so wenig scharf geprägten Wendungen, zumal gegenüber einer subtilen Frage, eine sichere Folgerung ableiten kann.

¹¹ Exterso autem speculo (animo rationali) et diu diligenter inspecto incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere et immensus quidam insolitae visionis radius oculis eius apparere: Benjamin minor 72; PL 196, 52 A. — Per studium operis, per studium meditationis, per studium orationis paulatim promovemur et quandoque producimur ad perfectionem cognitionis: Ibd. 79; PL 196, 56 BC.

¹² Huius mercedis toties quasdam primitias et velut arrham quandam accipimus, quoties ad illud Domini nostri gaudium internum intramus et ex parte aliqua gustamus: Benjamin minor 36; PL 196, 26 C. — Quamdiu in hac vita sumus, quid aliud quam noctem habemus vel habere possumus, donec nox in suo cursu iter peregerit et aurora lucis rutilans noctis tenebras deterserit: Benjamin maior 3, 10; PL 196, 119 D. — Vgl. ferner: Adnotationes mysticae in psalmos 121; PL 196, 365 B und 366 BC.

¹³ De trinitate 1, 3; PL 196, 892 A.

¹⁴ Ubi ad alta quidem ascendere volumus, scala quidem uti solemus, nos qui

ten Höhepunkt jeglicher Erfassung der göttlichen Wahrheit¹⁵. Man muß das Drängende aus der Darstellung der theologischen Grundsätze heraushören, um zu begreifen, daß der Mystiker am Werk ist. Jeder einzelne Satz hätte vielleicht auch von irgendeinem beliebigen Theologen der Frühscholastik niedergeschrieben werden können, aber das Ganze verrät einen mystischen Akzent.

Etwas deutlicher wird das, wenn wir die berühmte und schwierige Frage beantworten wollen, was Richard unter seinen „*argumenta necessaria*“ verstanden hat, die nach ihm dem Glaubensverständnis zu Gebote stehen. Zwar gehen die Meinungen darüber immer noch auseinander¹⁶, aber M. Grabmann hat schon eine annehmbare Lösung gegeben, wenn er dazu sagt: „Einmal muß man sich die literarische Individualität Richards vergegenwärtigen. Die Spekulation dieses Theologen steht unter dem Impuls der mystischen Begeisterung, sein Streben nach Gotteserkenntnis ist durch die Sehnsucht nach Gottesliebe und Gottesbesitz inspiriert . . . 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.“¹⁷ Es gilt nun für uns, im einzelnen und

homines sumus et volare non possumus. Rerum ergo visibilibus similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus, ex eiusmodi specula et velut per speculum videre mereamur: De trinitate 5, 6; PL 196, 952 B.

¹⁵ Numquam quiescas, donec futurae illius plenitudinis aliquas, ut ita dicam, arrhas obtineas, donec aeternae felicitatis quantulumcumque primitias accipias, donec divinae suavitatis dulcedinem praegustare incipias: Benjamin maior 3, 19; PL 196, 128 D. — Weiterhin ebd. 4, 5; PL 196, 139 C.

¹⁶ L. Ott fällt das ausgewogene und u. E. auch zutreffende Urteil: „Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß Richard, in dessen Trinitätslehre die eigenartige rationalisierende Tendenz des 12. Jahrhunderts . . . am prägnantesten hervortritt, in der vorliegenden Abhandlung (De tribus appropriatis personis in trinitate; PL 196, 991 bis 994) keineswegs an eine rationale Ableitung des Trinitätsdogmas denkt. Voraussetzung für seine Trinitätsspekulation ist die Glaubenslehre: quod de divinis proprietatibus legitur (994 D) . . . Kaum ein Scholastiker hat ja so energisch wie Richard von St. Viktor die Forderung erhoben, daß der Glaube voranschreiten soll zur Erkenntnis und zur Einsicht in die Glaubenswahrheit, wie sehr er sich auch der Begrenztheit und Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniskraft bewußt bleibt.“ (Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises [Beiträge 34], Münster 1937, 578 f.)

¹⁷ Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II 317. — Schon Th. de Régnon hat den gleichen Grundgedanken: „Richard était à la fois un mystique s'élançant par la voie de l'amour et un métaphysicien cherchant par la voie de la raison.“ (Études sur la trinité, Paris 1892, II 242). Neuerdings wiederholt Dumeige: „Mystique et dialectique perpétuellement inter-actives“ (a. a. O. 80). Éthier ist etwas zurückhaltender und fügt auch noch andere Momente bei, weicht aber kaum wesentlich von Grabmann ab: „Cette conception hâtive et tranquille d'un esprit engendré à la vie divine dès sa naissance et, par ailleurs, original et personnel à l'excès, entraîne une vision métaphysique excessivement simplifiée et se traduit pratiquement en une allure extraordinairement naïve et confiante, dont le De trinitate est l'expression la plus significative.“ (A. a. O. 9.)

anhand der Texte zu zeigen, wie sich dieser Grundgedanke bei Richard bewahrheitet.

Die Stellen in *De trinitate*, die von den „argumenta necessaria“ reden, können hier als bekannt vorausgesetzt werden¹⁸. Wir verweilen auch nicht länger bei den Aussagen, die entweder die Notwendigkeit des Glaubens für die „intelligentia“ hervorheben¹⁹ oder, was noch häufiger geschieht und sich allenthalben im gesamten Schrifttum Richards beobachten läßt, die Unbegreiflichkeit des Göttlichen zum Inhalt haben²⁰. Damit ist ja nur ein indirekter Beweis geliefert, daß unser Viktoriner keinen Rationalismus in der theologischen Erkenntnis vertreten will; freilich wäre es zuviel verlangt, wenn man dafür die Bedingung aufstellte, daß schon die Unterscheidung zwischen der Tatsächlichkeit und dem Wesen des Glaubensgeheimnisses (dem „an sit“ und dem „quomodo sit“) durchgeführt sein müßte²¹. Wichtiger scheint es zu sein, die Worte Richards zu beachten, in denen er mehr grundsätzlich den Drang seiner mystischen Einstellung kundtut: „Ut verum fatear, ad tentandi ausum non me quidem scientia elevat, quam aestuantis animi ardor instigat.“²² Wenn er in unmittelbarem Anschluß an diese Äußerung mit der Möglichkeit rechnet, sein Ziel allenfalls nicht ganz zu erreichen, so offenbart das doch wiederum sein innerlichstes Bestreben, alle Kräfte dem Dienst an der Wahrheit zu weihen und sich in der Erkenntnis möglichst zu vervollkommen²³. Ein ande-

¹⁸ Der Haupttext lautet: *Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industrium latere: De trinitate I, 4; PL 196, 892 C.*

¹⁹ *Non capio, inquit, non intelligo; sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes. Alioquin tibi tuisque similibus dicitur: Si non credideritis, non intelligetis. Cur non creditis, quod universalem Ecclesiam quotidie de Christo confitentem agnoscitis?: De trinitate 6, 22; PL 196, 987 C.*

²⁰ *Sed si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina? . . . Haec propter illos dicta sunt, qui altitudinem divinatorum secretorum nituntur definire vel determinare iuxta capacitatis suae modum, non iuxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum: De trinitate 3, 10; PL 196, 922 AB. — Siehe auch: *Ibd.* 4, 2; PL 196, 951 BC. *Ibd.* 4, 3; PL 196, 951 D—952 A.*

²¹ *Es ist unberechtigt, in der Frühscholastik den ausgebildeten Begriff des mysterium strictum dictum zu erwarten. Vgl. noch: J. Bayart, The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury (RechThéolAncMéd 9 [1937] 125—166).*

²² *De trinitate 3, 1; PL 196, 915 D. — Eine ähnliche Auffassung erscheint schon im Schluß des prologus zu De trinitate: Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos nostros ad huiusmodi studium attentiores et ardentiores redderemus; magni etenim meriti esse putamus in huiusmodi exercitio multum studiosos fore, etiamsi non detur idipsum, quod intendimus, pro voto perficere: PL 196, 890 D.*

²³ *Quid si non detur pervenire, quo, tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desu-*

res Mal steht die Sorge für die ihm anvertrauten Seelen im Vordergrund, wenn er sagt: „Cum quali, quaeso, studio quandoque (? quantum) desiderio deberemus illi incumbere negotio, illi inhiare spectaculo, de quo pendet salvandorum omnium summa beatitudo? Credo autem me nonnihil fecisse, si detur mihi mentes studiosas in huius negotio vel in modico adiuvaré et ad tale studium tepidas mentes meo studio provocare“²⁴; aber auch das zeugt ähnlich von seinem Verlangen nach der ganzen Erkenntnis, die er eben für sich und für andere erstrebt.

Damit stimmt gut überein, wenn wir beobachten, wie Richard in seinem Werk *De trinitate* eine recht auffallende *Zuversicht* zu der Beweiskraft seiner Argumente an den Tag legt²⁵. In sich ist das wohl nicht immer gerechtfertigt; im Gegenteil, ohne Mühe ließen sich eine Reihe von schwachen Punkten in seiner spekulativen Trinitätslehre aufdecken. Hie und da wählt er auch eine vorsichtigeren Ausdrucksweise, wie die Texte zeigen²⁶, aber es herrscht doch bei ihm eine gewisse naive Freude vor, wenn ihm nach seiner Überzeugung eine Beweisführung geglückt ist. In unserer Sicht können wir das erklären: Als Mystiker besitzt er bereits die Sicherheit eines lebendigen Glaubens, der sich schon der „Schau“ nähert; so hat er das Ziel für sich erreicht und kann sich weniger um die Schwierigkeiten kümmern, die andere auf dem Wege dahin noch empfinden; der Überschwang des Mystikers gestattet es ihm dann auch nicht, die sprachlichen Wendungen genau zu prüfen, wie es eigentlich von dem Theologen erwartet werden müßte.

dasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat: Feci, quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi. Et ecce asina illa Balaam, quae sessorem suum in itinere retardavit, nescio quo pacto, me ad currendam viam inceptam urget et impellit. Audio et ego eam adhuc loquentem et dicentem mihi: Qui quod loquerer, potuit dare mihi, poterit procul dubio dare et tibi: De trinitate 3, 1; PL 196, 915 D—916 C.

²⁴ De trinitate 1, 4; PL 196, 893 A. — Diesen Grund betont Éthier in seinem ganzen Werk sehr stark. Wir wollen hier nicht direkt widersprechen, möchten aber die Haltung des Seelenführers aus einer noch tieferen Grundeinstellung heraus verstehen, nämlich aus der des Mystikers.

²⁵ An vielen Stellen, z. B.: Ecce duarum in Trinitate personarum proprietates tam aperta ratione collegimus, ut nullo modo vel in modico inde dubitare valeamus: De trinitate 5, 12; PL 196, 959 A. Ähnlich ebd. 6, 5; PL 196, 971 B. Oder: Ecce in Trinitatis assertionem tanta, tam rara veritatis attestatio undique occurrit, ut mente captus videatur, cui tanta certificatio satisfacere non possit: ebd. 3, 20; PL 196, 928 A.

²⁶ Z. B.: Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere ea, quae dicta sunt de proposita quaestione, quomodo videlicet nihil dissonat rationi, quod iubemur unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate venerari: De trinitate 4, 25; PL 196, 948 CD. — Wenn hier das negative Moment der Widerspruchsfreiheit hervorgehoben ist, so darf man jedoch nicht übersehen, daß für gewöhnlich die Intelligenzia durchaus positiv genommen wird.

Die zuversichtliche Haltung ist sogar bei Richard im Verlaufe seiner schriftstellerischen Tätigkeit in gesteigertem Maße zum Ausdruck gekommen. A. M. Éthier hat zuerst die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß von ihm verschiedene Äußerungen über die Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse im strengen Sinne des Wortes (bezeichnet als *praeter rationem* und *contra rationem*) vorliegen²⁷. Wirklich ist ein Fortschritt festzustellen in der Zuweisung einer positiven Aufgabe für die „intelligentia“ der genannten Wahrheiten. Der erste Text, aus dem Benjamin minor, gehört offenbar der frühesten Epoche an; der knapp gefaßte Inhalt hebt nur die scheinbare Vernunftwidrigkeit hervor, ohne die Erkenntnismöglichkeit überhaupt zu berühren²⁸. Anders verhält es sich schon an der zweiten Stelle, die dem Benjamin maior (ohne Zweifel zeitlich nach dem Benjamin minor anzusetzen) entnommen ist; danach sind diese Geheimnisse nur im Widerspruch mit der *menschlichen* Vernunft, was eine genauere Fassung im Vergleich zu dem ersten Text besagt, und eine, wenn auch sehr eingeschränkte, Erkennbarkeit wird zugegeben²⁹. Der dritte Ausspruch endlich, aus dem ausgereiften Werk *De trinitate*, legt den Ton auf die *scheinbare* Unvereinbarkeit mit der Vernunft und auf die Notwendigkeit des Glaubens als Voraussetzung für die *intelligentia*, die zwar in ihrer Schwierigkeit, aber doch auch in ihrer realen Möglichkeit gesehen³⁰. Nur auf Grund der letzten Erklärung lassen sich die konkreten Ausführungen in *De trinitate* begreifen. Obschon man aus ge-

²⁷ A. a. O. 61, Anm. 3 und 72, Anm. 2. — Hugo von St. Viktor bietet die Grundlage für diese Auffassung: *Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, et praeterea haec, quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem probabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt (De sacramentis 1, 4, 30; PL 176, 231 D)*. Also bezieht sich nach Hugo die Glaubenserkenntnis nur auf „*secundum rationem*“ und „*supra rationem*“. Richard erweitert selbständig und hebt auch die *ratio discursiva* klarer von der eigentlichen *intelligentia intuitiva* ab.

²⁸ *Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem... quae quamvis ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari... possunt. Illa autem dicimus et supra rationem et praeter rationem esse, quibus videtur omnis ratio humana contraire. Qualia sunt ea, quae de Trinitatis unitate credimus, et multa de corpore Christi indubitata fidei auctoritate tenemus... Nulla humana ratio patitur et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur: Benjamin minor 86; PL 196, 61 D—62 A. — Siehe auch ebd. 82; PL 196, 59 A.*

²⁹ *Ex his enim alia sunt supra rationem, sed non praeter rationem, alia autem sunt et supra rationem et praeter rationem. Praemonere in primis volumus, quia in summis et divinis cum aliquid praeter rationem vel contra rationem asserimus, de ratione humana, non de ratione divina hoc intelligi volumus... In his ergo, quae supra rationem sunt, multa in hunc modum inveniri possunt, quae si humana aestimatione pensentur, contra rationem omnino esse videntur... Ista vero superiora eiusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel auctoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus eiusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quidquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertionem nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admistione subnixta. Recte ergo quae huiusmodi sunt, ut secundum hominem loquamur, non solum supra rationem, sed etiam praeter rationem esse dicuntur: Benjamin maior 4, 3; PL 196, 157 A—158 A. — Ähnlich ebd. 4, 18; PL 196, 158 A und 1, 6; PL 196, 72 B.*

³⁰ *Nam quaedam ex his, quae credere iubemur, non modo supra rationem verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagazione discutiantur vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertionem magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, iuxta illud prophetae: Nisi credideritis... Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare: De trinitate 1, 1; PL 196, 891 AB.*

legendlichen Formulierungen Richards im allgemeinen nicht viel erschließen darf, scheint in den beigebrachten Texten tatsächlich eine voranschreitende Linie der Präzisierung sich abzuheben. Von unserem Standpunkt aus beurteilen wir das zugleich als Anwachsen der mystischen Grundtendenz, die in der erkenntnisfreudigen Einstellung sich ausdrückt. Éthier fügt die Erklärung der Dogmengeschichte hinzu: „Nous retrouvons ici la réaction violente, qui a toujours existé à l'école de S. Victor, contre la fameuse thèse de Scot Érigène sur l'incognoscibilité absolue de Dieu par toute créature, même béatifiée.“³¹

Von der Mystik her könnte man auch den *Mangel an Schärfe und Konsequenz* erklären, der in der Terminologie Richards zuweilen auffällt. Gewiß steckte die Theologie der Frühscholastik noch in den ersten Anfängen einer systematischen Darstellung, aber die Fortschritte Hugos und in der Schule Abaelards sind auch nicht zu übersehen. Zum mindesten trägt die mystische Haltung bei Richard bei zu einer gewissen Sorglosigkeit gegenüber der sprachlichen Form. Er tritt ja beinahe prinzipiell dafür ein, indem er sich auf die Redeweise der Heiligen Schrift beruft³² und den von ihm selber gewählten Ausdrücken keine große Bedeutung beimißt³³. Besonders nachteilig ist darin, daß er den für die Theologie so wichtigen Begriff der Analogie, weder terminologisch noch sachlich, zu kennen scheint; nur einmal nähert er sich in der Trinitätslehre dem zugrundeliegenden Problem³⁴. Man kann das einigermaßen damit entschuldigen oder psychologisch erklären, daß er den Blick auf den ruhigen und genußvollen Besitz der göttlichen Wahrheit richtet und deshalb weniger auf die durch die Analogie gebotenen Grenzen und die Genauigkeit des sprachlichen Ausdrucks achtet. Zwar weiß er um Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in der menschlichen Gotteserkenntnis³⁵, praktisch legt er als Mystiker jedoch auf erstere den meisten Wert.

³¹ A. a. O. 58, Anm. 2.

³² Verborum inopia cogit significationem dictionum modo extendere, modo restringere vel alio quocumque modo variare: Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae; PL 196, 265A. — Vgl. auch: Benjamin minor 86; PL 196, 62B.

³³ Si quis autem nomen individui, nomen personae vel existentiae aliter quam assignavimus accipit et secundum acceptionem non nostram, sed suam arguendo procedit... sciat, quoniam adversum me nihil agit: De trinitate 4, 24; PL 196, 947A.

³⁴ Sed sciendum est, quod tam nomine potentiae quam nomine sapientiae abutimur, cum modo de divinis, modo de humanis loquimur, ut non tam unam quam aequivocam praedicationem fecisse videamur. De Deo dicimus, quod sapientia sit, de homine dicimus, quod non sapientia sit, sed quod ei sapientia insit... Utrobique dictio una, sed ratio nominis diversa. Si aequivocatio est, ubi nomen unum sub diversa significatione designant (? designat) substantiam diversam, quanto magis tam unum nomen distrahitur ad designandum id, quod negamus, et id, quod dicimus substantiam. Dicimus item ipsum hominem, dicimus nihilominus Deum sapientiam habere, et videtur enuntiatio aequivoca esse, sed de Deo non dicitur nisi abusive: De trinitate 2, 13; PL 196, 908D—909A.

³⁵ Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, est tamen humanae naturae ad divinam nonnulla, imo multa similitudo. Possumus itaque... discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum vel pro ratione dissimilitudinis improbandum: De trinitate 6, 1; PL 196, 967D.

Wenn hierin ein Nachteil für die Theologie Richards zu erblicken ist, so stehen dem doch andere Vorteile gegenüber. Abgesehen von den zu Beginn dieses Kapitels hervorgehobenen Momenten bleibt durchaus zu bedenken, daß er gerade infolge seiner mystischen Haltung nach einer *harmonischen Einheit* in der theologischen Erkenntnis strebt. Die gedanklichen Schwierigkeiten in der Trinitätslehre ergeben sich für ihn erst aus der Betrachtung des gesamten Fragenkomplexes³⁶, aber in der gleichen Sicht finden sie in seiner Theologie auch eine Lösung. Mit besonderer Freude vermerkt er es, wenn eine einzige spekulative Erwägung verschiedene Seiten eines bestimmten Problems aufzuhellen vermag³⁷. Darum hat er schließlich trotz seiner affektiven Veranlagung das Bewußtsein, daß die „*sublimior intelligentia*“ keineswegs die Denkarbeit des Theologen überflüssig macht, sondern diese geradezu erfordert³⁸.

Etwas deutlicher zeigen sich die Vorteile der mystischen Eigenart Richards in der *Herausstellung des religiösen Anliegens der Theologie*. Mit der ganzen augustinischen Richtung des frühen Mittelalters hält er daran fest, daß vor allem die Reinheit des Herzens die Vorbedingungen bildet für jedwede Verwirklichung der Gottesschau, auch für die auf Erden³⁹. Des öfteren zählt er die einzelnen übernatürlichen Faktoren auf, die nach seiner Überzeugung für das Glaubensverständnis erforderlich sind⁴⁰. Dazu rechnet er in erster Linie eine Erleuchtung von

³⁶ Et quidem quaelibet harum considerationum et assertionum, cum per semetipsum solam et seorsum attenditur, nihil credibilius, nihil verius videtur. Sed quando unam cum alia conferimus et, quomodo concorditer et simul stare possit, attendimus, nisi fidei firmitas obsistat protinus in ambiguum venit, quidquid multiplex ratiocinatio persuasit. Non enim facile capit humana intelligentia, ut possit esse plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia: De trinitate 4, 1; PL 196, 950 D — 951 A.

³⁷ Ex hac una . . . speculatione personarum pluralitatem, imo totam Trinitatem poterit elicere . . . Cogitet, qui haec legit, quam magnum et utile sit promptum et familiare habere, ad haec omnia posse ex una speculatione omni poscenti rationem reddere: De trinitate 5, 21; PL 196, 964 CD.

³⁸ Quoniam diligentiolem considerationem locus iste expostulat et nos ad subliorem intelligentiam vocat, aedificantium more oportet nos ibi altius fodere et in profundo certitudinis solido ratiocinationis nostrae fundamentum locare, ut ibi necesse est, operis nostri structuram ad secretioris intelligentiae sublimiora conurgere: De trinitate 5, 4; PL 196, 951 A. — Siehe auch Benjamin minor 14; PL 196, 10 B.

³⁹ Quanto perfectius cordis oculos quisque mundaverit, tanto plenius Deum videre poterit; et quanto plenius hunc videt, tanto incomprehensibiliorem esse intelligit, quem videt: In cantica canticorum explicatio 17; PL 196, 456 D. — Ähnlich: Benjamin minor 72; PL 196, 51 D.

⁴⁰ Prius enim necesse est bona Domini in terra viventium credere, sperare, diligere multumque desiderare, quam detur sibi cognoscere et intelligere, facie ad faciem videre. Nisi, inquit, credideritis, non intelligetis: De exterminatione mali et promotione boni 5; PL 196, 1091 A. — Im gleichen Sinne: Benjamin maior 4, 6; PL 196, 139 D — 140 A. Ebd. 1, 2; PL 196, 66 A. De eruditione hominis interioris 2, 7; PL 196, 1305 B.

seiten Gottes⁴¹. Daß er das so nachdrücklich erklärt, deutet auf den Mystiker hin. Außerdem ist dabei zu werten: Er verlangt das nicht für den Glauben als solchen, aber auch nicht allein für die eigentlich mystische Erkenntnis, sondern für die „*intelligentia*“ an und für sich, sei sie nun in der „*meditatio*“ oder in der „*contemplatio*“ gegeben⁴². Hugo von St. Viktor hat den Raum der göttlichen Erleuchtung noch nicht in dieser Weise zu bestimmen versucht⁴³, und man könnte in der Auffassung Richards eine entfernte Vorbereitung auf die an den Namen Heinrichs von Gent geknüpfte Theorie erblicken. Unser Viktoriner spricht seine Ansicht mit folgenden Worten aus: „*Per fidem eum (Deum) videmus, quando illa, quae de eo scripta sunt, firmiter credimus. Per contemplationem autem eum cernit, qui in eo, quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiae oculos figit. Per speciem vero videtur, quando in propria substantia, sicut est, facie ad faciem cernitur.*“⁴⁴ Damit ist der theologischen Erkenntnis ein Platz ganz in der Nähe der mystischen angewiesen, eben wegen der beiden gemeinsamen göttlichen Erleuchtung, und das geht allem Anschein nach über den allgemein in der Frühscholastik vertretenen Augustinismus hinaus und läßt auf einen Einfluß schließen, der aus der Beschauungstheorie stammt.

Wenn zu diesen Ergebnissen noch etwas hinzugefügt werden soll, müssen wir etwas auf den *Inhalt* seiner theologischen Erörterungen eingehen. Unter dieser Rücksicht wird es aber nicht leicht, einen Einfluß von der Mystik her nachzuweisen. Sicher ist die Auswahl seiner Themen in der Theologie keinesfalls durch die Ausrichtung auf die Beschauung bestimmt; denn sie erstrecken sich über ein weites Gebiet, von Schrifterklärungen bis zu rein systematischen Abhandlungen (z. B. *De potestate ligandi et solvendi*), und sprengen nicht den Rahmen dessen, was man von der Scholastik des 12. Jahrhunderts erwarten kann. Selbst seine allegorisierende

⁴¹ *Lucerna cordis iudicium discretionis, haec cordis nostri lucerna toties a Domino illuminatur, quoties ex illuminante gratia intelligentia nostra illustratur et ad veritatis iudicium dirigitur. Omnino et absque dubio invalida est humana discretio ad veritatis iudicium nisi illo illustrata lumine, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. A quo ergo factum intelligit, ut ea intelligeret, quae recte intelligebat, ab eodem expetit et exspectat, ut occulta sua intelligat, quae necdum se intelligere potuisse timebat: Adnotationes mysticae in psalmos 90; PL 196, 397 D. — Ferner Benjamin maior 2, 13; PL 196, 90 D. De eruditione hominis interioris 2, 47; PL 196, 1314 B.*

⁴² *Exterso autem speculo et diu diligenter inspecto incipit ei quaedam luminis claritas interlucere et immensus quidam insolitae visionis radius oculis eius apparere . . . Ex huius igitur luminis visione, quam admiratur in se, mirum in modum accenditur animus et animatur ad videndum lumen, quod est supra se: Benjamin minor 72; PL 196, 52 A. — Siehe auch ebd. 22; PL 196, 15 D.*

⁴³ Éthier urteilt: „La différence entre la conviction rationnelle, spéculation, et l'illumination divine, contemplation, semble beaucoup moins nette chez Richard que chez Hugues . . . Chez Richard la spéculation comporte également illumination“ (a. a. O 69, Anm. 3).

⁴⁴ *Adnotationes mysticae in psalmos 2; PL 196, 271 A. — Siehe auch die ganze Abhandlung über die Erleuchtungstheorie in den Adnotationes mysticae in psalmos 118; PL 196, 343—354.*

Exegese bedeutet, zeitgeschichtlich gesehen, nichts Außergewöhnliches, ebensowenig wie die Tatsache, daß er gerade dem Hohen Lied und der Geheimen Offenbarung, letzterer sogar in sehr ausgedehnter Form, je einen Kommentar gewidmet hat.

Eher könnte man annehmen, daß in den einzelnen Gedankengängen Richards, vor allem in denen seines relativ vollendeten Werkes *De trinitate*, Spuren einer Einwirkung von seiten der Mystik zu beobachten sind. Freilich ist dort vieles durch den Stoff selber gegeben oder durch die systematische Ordnung bestimmt, so daß die Beziehung zu mystischen Fragen weniger deutlich hervortreten kann. Vielleicht lassen sich aber einige Anklänge an die gnadenhafte Vervollkommnung des Menschen, und zwar über den „status communis“ hinaus, bei der lebendigen Beschreibung heraushören, die Richard auf die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele und deren voranschreitende Umgestaltung durch ihn verwendet⁴⁵. Oder wenn er die Mehrzahl der Personen in Gott mit dem Hinweis zu begründen sucht, daß in dem höchsten Gut die gegenseitige Liebe nicht fehlen könne⁴⁶, so dürfte für eine derartige Überlegung wohl auch die Erfahrung des Mystikers mitgesprochen haben. Noch eine andere Beobachtung gehört in den gleichen Zusammenhang: Auffallenderweise ist bei Richard Gott nicht nur das Sein, das nicht größer gedacht werden kann — eine Ausdrucksweise, die an Anselm von Canterbury erinnert —, sondern zugleich das vollkommenste und wertvollste Sein, wie es unser Viktoriner wiederholt und betont herausstellt⁴⁷. Diese und ähnliche Andeutungen in den theologischen Schriften Richards kommen zwar als Beweis für den Einfluß der Mystik auf den Inhalt seiner Theologie nicht in Betracht, könnten jedoch allenfalls das bestätigen, was wir oben zusammengetragen haben, und werden aus dieser Zusammenschau verständlicher.

⁴⁵ *Quid itaque est Spiritus sancti datio vel missio nisi debiti amoris infusio? Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humanae inspiratur. Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflamat et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem, quem debet, exhibeat. Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis, sed ignis spiritualis. Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit hic ignis, de quo loquimur, circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad huius ignis immissionem animus humanus omnem nigredinem, frigiditatem, duritiem paulatim deponit et totus in eius, a quo inflammat, similitudinem transit. Nam ex succensione ignis divini incandescit, totus exardescit, pariter et eliquescit in amorem Dei: De trinitate 6, 14; PL 196, 978 CD. — Vgl. auch: De quatuor gradibus violentae caritatis: PL 196, 1221 CD.*

⁴⁶ *Non potest ergo esse amor iucundus, si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor iucundus, sic nec amor mutuus deesse. In amore autem mutuo oportet omnino, ut sit et qui amorem impendat et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas personarum non potest deesse: De trinitate 3, 3; PL 196, 917 D. — Die Schrift Richards De quatuor gradibus violentae caritatis schließt sich enge an De trinitate an (PL 196, 1221 A—1222 A; ed. Dumeige 127—177).*

⁴⁷ *Nihil itaque maius nihilque melius est in eius nosse quam in eius posse et eo ipso in eius esse . . . Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab eius sapientia deprehenditur vel definitur, totum hoc iuxta eandem integritatis plenitudinem ab eius potentia comprehenditur . . . Nihil ergo Deo maius, nihil utique melius vel ab ipso Deo potest definiri vel per intelligentiam attingi: De trinitate 1, 18; PL 196, 899 ABC. — Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Gedankengängen Richards, wie auch Dumeige (a. a. O. 77, Anm. 2) gegen Éthier richtig bemerkt, keineswegs um einen aprioristischen Beweis für das Dasein Gottes, sondern lediglich um eine Darlegung seines Wesens und seiner Eigenschaften.*

2. Die Mystik Richards unter dem Einfluß seiner Theologie

Wir schlagen jetzt den umgekehrten Weg ein, nehmen die Mystik unseres Viktoriners zum Ausgangspunkt und suchen in ihr eine Abhängigkeit von seiner systematisch-theologischen Einstellung zu entdecken. Da so der Arbeitsraum sehr weit gesteckt ist, seien vor allem die Punkte von größerer Wichtigkeit und von mehr prinzipieller Bedeutung herausgestellt. Dabei soll auch, mehr als im ersten Teil, auf die Linien eingegangen werden, die von Richard auf seine Vorgänger in der theologischen Mystik zurückführen, weil seine Leistung unter dieser Rücksicht, wenigstens für den lateinischen Westen, einen neuen Abschnitt einleitet.

Charakteristisch für die Mystik Richards ist neben der Anlehnung an biblische Texte in allegorisierender Exegese die Fülle von *Unterscheidungen* und *Gruppierungen*. Der Leser von heute wird darum die Lektüre seiner mystischen Schriften nicht gerade als leicht und angenehm empfinden⁴⁸. Der größte Nachteil besteht indes darin, daß die Definitionen und Klassifikationen nicht immer folgerichtig festgehalten werden⁴⁹. Aber wenn das Urteil über den Mystiker Richard gerecht bleiben soll, darf es die allenthalben vorliegende theologische Arbeit auf einem neuen Gebiet nicht verkennen. Vielleicht gelingt es uns auch, die Unvollkommenheiten aus einer gemeinsamen Quelle her abzuleiten.

Eine von seinen zahlreichen Unterscheidungen stellt Richard nicht so sehr formell auf, wohl aber wendet er sie praktisch an, und zwar ziemlich konsequent. Es ist die fundamentale Unterscheidung zwischen *Erkenntnis* und *Liebe*. Hier muß das Verdienst des Theologen anerkannt werden, einmal schon deswegen, weil die Mystik in dieser Hinsicht leicht die Grenzen verwischen könnte, und dann auch besonders darum, weil Bernhard von Clairvaux und vor allem Wilhelm von St-Thierry weniger klar die beiden Ordnungen auseinandergehalten haben. Richard

⁴⁸ Déchanet gelangt zu folgendem Urteil: „On a hâte de dépasser toutes ces classifications, ces définitions abstraites, ces divisions trop tranchées, de voire l'âme en contemplation, de recueillir quelque chose de son expérience. Richard ne nous le permet guère“ (a. a. O. 1963). — Gewiß ist die Vorliebe für derartige Einteilungen eine Eigenart der frühmittelalterlichen Theologie überhaupt. Aber Richard gefällt sich ganz besonders hierin. Bezeichnend ist dafür, daß er selbst im letzten Kapitel seines Benjamin maior, also bei der Beschreibung der allerhöchsten Stufe der Beschauung und zum Abschluß des ganzen Werkes, noch eine neue Dreiteilung einführt, indem er sagt: *Ascendit autem (mentis alienatio) aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem*: 5, 19; PL 196, 192 AB. Auch die „*recapitulatio brevissima*“ des Benjamin maior in den *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* (PL 196, 191 C — 202 B) häuft von neuem die Unterscheidungen und Gliederungen.

⁴⁹ Ein Musterbeispiel hierfür bildet die Deutung der „drei Himmel“. Nach dem Benjamin maior ist die Erkenntniskraft der Einteilungsgrund: *Primum dicitur imaginale, secundum est rationale, tertium intellectuale* (3, 8; PL 196, 113 BC). In den *Adnotationes mysticae* in psalms lesen wir zwei Interpretationen, die nicht identisch sind; die eine stellt gegenüber Glaube, Kontemplation und Schau (2; PL 196, 271 A), die andere nennt Verständnis, Gerechtigkeit und Herrlichkeit (121; PL 196, 365 B). Nach *De trinitate* endlich wird dem Erkenntnisgegenstand die entscheidende Bedeutung beigemessen: *Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini* (Prol.; PL 196, 890 A).

ist zwar tief durchdrungen von der Bedeutung der Liebe für die Beschauung, wie G. Dumeige es in seinem Werk meisterhaft dargestellt hat, aber er unterscheidet doch säuberlich und hält sogar bei der Beschreibung der höchsten Stufen des kontemplativen Lebens an dem Unterschied fest⁵⁰.

Nur der Tractatus de gradibus caritatis (oder nach dem von Dumeige neu erkannten ursprünglichen Titel: die Epistola ad Severinum de caritate) verläßt die sonst einheitlich gewahrte Auffassung und schreibt der Liebe ein Erkenntnisvermögen zu, das selbst über das der Vernunft hinausgehen soll: „Videtur itaque ab amantibus Deus oculo utroque, sed altero vulneratur, quia ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur. Quippe perscrutari prohibemur et plus sapere, quam oportet, sed amare etiam plus, quam possumus, praecipitur“⁵¹. Wenn die Schrift authentisch wäre, müßten wir sie gegen Ende der schriftstellerischen Tätigkeit Richards ansetzen und hätten mit einem größeren Einfluß der Zisterzienserschule zu rechnen. Jedoch darf man gegen die Echtheit Bedenken haben; zu den von Chatillon angeführten äußeren Gründen kommen noch eine Reihe von inneren hinzu⁵². Wir sind also nicht zu der Annahme gezwungen, Richard habe schließlich doch die deutliche Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Liebe verlassen.

Ausführlich dargelegt finden wir die Begriffe *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio*. Der Einteilungsgrund liegt nach Richard nicht im

⁵⁰ Zum Beispiel: Debet itaque in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio et mutuis incrementis mutua incrementa ministrare debent et alternis augmentis alterna augmenta accrescere habent: Benjamin maior 4, 10; PL 196, 145 CD. — Siehe auch ebd. 4, 16; PL 196, 155 D. — Vgl. noch: E. von Ivánka, Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I: Schol 31 (1956) 31—40, bes. 35—37.

⁵¹ 3; PL 196, 1203 CD; ed. Dumeige 73. — Eine Erklärung und Angabe der grundlegenden Stellen aus Augustinus und Hugo von St. Viktor bietet Dumeige, a. a. O. 122—128. Jedoch scheint uns bei Richard der Gedanke nicht vorzuliegen, den Dumeige dort finden will. Wenn es z. B. im Benjamin minor heißt: Ubi amor, ibi oculus (13; PL 196, 10 A), so bedeutet das nicht, daß die Liebe selber Erkenntnis-kraft sein soll, sondern nur daß sie die Erkenntnis anregt und fördert; denn die Fortsetzung davon lautet: Libenter aspicimus, quem multum diligimus. Damit wird zwar die Zugehörigkeit von Erkenntnis und Liebe ausgesprochen, wie wir es auch sonst von Richard hören, aber die wesentliche Unterscheidung der beiden Ordnungen bleibt voll bestehen. Eine ähnliche Erklärung gilt für die folgende Stelle: Perfecta caritas plene illuminat; nam perfecte amari non potest, in cuius cognitione animus caligat: Adnotationes mysticae in psalmos 118; PL 196, 359 A. — Unsere Deutung wird dadurch bestätigt, daß zugleich in anderen Texten die begriffliche Scheidung der beiden Ordnungen klar hervortritt, z. B.: Scimus, quod omnis affectio ex cogitatione oritur. Numquam enim mens circa aliquid afficitur, nisi prius res ipsa per cogitationem videatur: Adnotationes mysticae in psalmos 134; PL 196, 367 D. Vgl. auch ebd. 121; PL 196, 363 B oder Benjamin maior 4, 10; PL 196, 145 C.

⁵² Die von Chatillon beigebrachten äußeren Gründe betonen, daß die älteren Handschriften entweder keinen Verfassernamen oder jedenfalls nicht den Richards tragen, der erst im 16. Jahrhundert genannt wird (a. a. O. 258 f.). Innere Gründe sind u. a. die Häufigkeit der sonst bei Richard sehr seltenen Väterzitate und die starke Abhängigkeit von Bernhard, der an mehreren Stellen wörtlich übernommen ist. Dumeige hat in seinem ersten Werk (Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour 112, Anm. 1) als Gegenbeweis den Stil angeführt, aber in seiner neuesten Arbeit (Ives, Épître à Séverin sur la charité, Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité, Texte critique, introduction, traduction et notes [Textes philos. du Moyen Age, 3], Paris 1955) tritt er mit vielen äußeren und inneren Gründen dafür ein, daß nicht Richard, sondern ein gewisser Ives oder Ivo der Verfasser ist.

Gegenstand, sondern in der Art und Weise der Erfassung⁵³. Das Merkmal der cogitatio wird in dem langsamen und unruhigen Vorangehen gesehen⁵⁴, das der meditatio in der Behendigkeit und Zielstrebigkeit⁵⁵, das der contemplatio in der mit der Erkenntnis verbundenen Bewunderung und Freude⁵⁶. Als Theologe will Richard unterscheiden, er häuft dabei aber die Ausdrücke und verändert sie ein wenig, so daß es schwerfällt, das Wesentliche zu ermitteln. Eigens ist erwähnt, daß die einzelnen Arten ineinander übergehen können⁵⁷. Vieles hat Richard mit Hugo hier gemeinsam⁵⁸, aber seine Selbständigkeit macht sich auch geltend. Zu vermessen wäre, daß die Darstellung im Benjamin maior die Notwendigkeit der Glaubensgrundlage meistens nicht eigens hervorhebt, was indes anderswo geschieht⁵⁹. Auf die Beziehungen, die zwischen den genannten Begriffen und dem der speculatio bestehen, brauchen wir in unserer Arbeit wohl nicht näher einzugehen⁶⁰.

Von den Unterscheidungen der richardischen Mystik ist am weitesten ausgeführt und auch am bekanntesten geworden die der „*sex genera contemplationis*“. Den Ursprung wollen einige im Neuplatonismus erkennen⁶¹, während Éthier wohl nicht zu Unrecht auf die

⁵³ Unam eandemque materiam aliter per cogitationem intuemur, aliter per meditationem miramur atque aliter per contemplationem miramur: Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 CD.

⁵⁴ Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 D — 67 B und 1, 4; PL 196, 67 D — 68 C.

⁵⁵ Meditatio est labor cum fructu ... in meditatione investigatio ... circa unum aliquid perseveranter intendit: Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 D — 67 C; weiterhin ebd. 1, 4; PL 196, 67 D — 68 C.

⁵⁶ Contemplatio libero volatu, quocumque eam fert impetus, mira agilitate circumfertur ... sine labore cum fructu ... Proprie contemplatio dicitur, quae de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur ... est libera mentis perspicacia in sapientiae spectaculis cum admiratione suspensa ... perspicax et liber animi contuitus in res perspicandas usquequaque diffusus ... Proprium itaque est contemplationi iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere: Benjamin maior 1, 3—4; PL 196, 66 D — 68 C.

⁵⁷ Benjamin maior 1, 4; PL 196, 68 B.

⁵⁸ Er beruft sich ausdrücklich auf die Definition Hugos: Benjamin maior 1, 4; PL 196, 67 D. Vgl. noch dazu Köster, a. a. O. 34—40.

⁵⁹ Siehe die Stellen in Anm. 6, 7, 44. Im Benjamin maior sind es nur gelegentliche Bemerkungen, z. B. 2, 10; PL 196, 88 D — 89 A oder 4, 3; PL 196, 137 CD.

⁶⁰ Der Begriff der „speculatio“ erscheint schon in Benjamin minor (15; PL 196, 10 D), wird uns aber erst gegen Schluß des Benjamin maior genauer erklärt: Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent et involant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus, quando per speculum cernimus; contemplationem vero quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate videmus: 5, 14; PL 196, 187 B. — Über den Fortschritt gegenüber Hugo siehe: Köster, a. a. O. 37 und 94. Die Lehre Hugos von den drei Augen der Seele (De sacramentis 1, 10, 2; PL 176, 329 CD) findet sich übrigens auch bei Richard (Benjamin maior 3, 9; PL 196, 118 D — 119 A und Sermones centum 35; PL 177, 783 C).

⁶¹ J. A. Robilliard: „Richard de Saint Victor a doublé la division tripartite de la contemplation ... et obtenu, par ce procédé, sa célèbre hiérarchie de six genres de contemplation“ (Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor

in der mystischen Theologie schon in etwa heimischen Anschauungen verweist⁶². Von den späteren Scholastikern hat vor allem der hl. Bonaventura die Lehre Richards aufgenommen und tiefer ausgebaut⁶³. Der eigentliche Unterschied oder der genaue Einteilungsgrund der sechs Arten wird nicht auf den ersten Blick deutlich, und die Meinungen hierüber gehen in der neueren Zeit auseinander. J. A. Robilliard vertritt die Ansicht, nur die Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte sei intendiert⁶⁴; J. Maréchal erklärt hingegen entschieden: „Les ‚six degrés‘ de Richard n’expriment pas seulement l’excellence croissante de l’objet de la contemplation, mais le mode de plus en plus parfait de celle-ci.“⁶⁵ Das Ergebnis einer exakten Einsichtnahme in den Textbefund muß jeden Zweifel beheben: Richard geht zunächst von einer Einteilung aus, die sich auf den inneren Fortschritt der Beschauung stützt, aber im Verlauf der Ausführungen drängt sich bei ihm der Gedanke an die Verschiedenartigkeit des Gegenstandes mehr in den Vordergrund, und erst gegen Schluß, bei der Beschreibung der höchsten genera, kommt wieder die erste Auffassung stärker zum Durchbruch⁶⁶.

et leur origine platonicienne, *RevScPhTh* 28 [1939] 219—233, 231). Köster: „Das den sechs contemplationes zugrunde liegende Schema ist ganz das des Plotin und Proklos“ (a. a. O. 86, Anm. 158).

⁶² A. a. O. 74, Anm. 1. — Im Benjamin minor legt Richard noch die gebräuchliche Unterscheidung der Erkenntnisgegenstände „extra nos, intra nos, supra nos“ vor (55; PL 196, 40 CD) und dann eine Dreiteilung „extra rationem, secundum rationem, supra rationem“ (74; PL 196, 53 C) und schließlich eine Zweiteilung der contemplatio in ihre beiden höchsten Arten: Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem, secundum autem et supra rationem et praeter rationem: 86; PL 196, 61 D. Wenn man diese Entwicklung von Hugo (Text in Anm. 27) über Richards Benjamin minor zu dessen Benjamin maior vor Augen hat, wird man nicht leicht einen direkt neuplatonischen Ursprung der sex genera contemplationis annehmen.

⁶³ *F. Andres*, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin-maior des Richard von St. Viktor (FranzSt 8 [1921] 189—200). — *É. Gilson*, La philosophie de saint Bonaventure, Paris 1942.

⁶⁴ A. a. O. 232.

⁶⁵ A. a. O. 257.

⁶⁶ Sed cum perspicax ille contemplationis radius semper ex admirationis magnitudine iuxta aliquid suspendatur, non tamen uno modo semper nec uniformiter id agit: Benjamin maior 1, 5; PL 196, 68 C. — Duo itaque (genera contemplationis) sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia: ebd. 6; PL 196, 70 B. — Damit ist zu Beginn der theoretischen Abhandlung der Ton durchaus auf den Fortschritt in der Erkenntnis gelegt. Aber schon bald darauf tritt als Einteilungsgrund der Erkenntnisgegenstand mehr hervor und verdrängt allmählich die andere Rücksicht. Das zeigt sich schon in der vorläufigen Aufzählung: Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur, quae sunt supra rationem: ebd. 7; PL 196, 72 B. Erst recht wird das deutlich, wenn jedes einzelne genus für sich eine Beschreibung erhält (angefangen von Benjamin maior 2, 1; PL 196, 79 A). So hören wir in einer zusammenfassenden Darstellung des 4. Buches von folgender Unterscheidung: In duobus namque primis (gradibus contemplationis) erudimur ad scientiam rerum exteriorum et corporalium. In duobus autem mediis promovemur ad notitiam rerum invisibilium et spiritualium creaturarum. In duobus novissimis sublevamur ad intelligentiam supercoelestium et divinorum: ebd. 4, 5; PL 196, 138 B. In den höheren Stufen erscheint dann wieder die Andersartigkeit der Er-

Wir müssen also anerkennen, daß der Theologe in Richard sich um eine Gliederung der mystischen Erkenntnis bemüht hat, wir müssen es indes auch bedauern, daß die Einheitlichkeit und der theologische Gesichtspunkt nicht ganz Geltung erlangt haben.

Weitere Einzelheiten über die sechs Arten der Beschauung werden an dieser Stelle kaum unser Interesse beanspruchen. Richard legt die Dreiteilung der Erkenntnis in „*imaginatio, ratio, intelligentia*“ zugrunde⁶⁷ und verdoppelt dann jedes Glied: „*Primum (genus) itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse praeter rationem*“⁶⁸. Die Gliederung mutet uns etwas äußerlich oder gar künstlich an, könnte aber doch den organischen Fortschritt der Erkenntnis nahelegen. Bei der näheren Beschreibung der verschiedenen Stufen unterscheidet Richard den „*communis status*“ von dem „*excessus mentis*“⁶⁹, um sich dann mit dem letzteren eingehender zu befassen. Man sollte meinen, gerade die vorbereitenden Arten hätten eine größere Aufmerksamkeit des Theologen verdient, aber vielleicht war es der Mystiker, den es zu der Theorie der vollkommenen Beschauung drängte.

Von den anderen Unterscheidungen, die innerhalb des weiten Gebietes der Mystik größere Bedeutung haben, ist bestimmt die der vier modi von „*visiones*“ zu erwähnen. Richard kommt, was beachtet werden muß, nur in seinem Kommentar zur Apokalypse darauf zu spre-

kenntnis hervorgehoben, z. B.: *Quamvis autem familiare sit et quasi proprium videatur duobus novissimis contemplationum generibus per mentis excessum videre, e contra autem quatuor primis quasi domesticum est pene velut singulare, sine ulla animi alienatione in contemplationem assurgere, possunt tamen omnia atque solent utroque modo contingere: ebd. 4, 22; PL 196, 164 C. Der mentis excessus wird weiter unterschieden in „*mentis dilatatio, mentis sublevatio, mentis alienatio*“ (ebd. 5, 2; PL 196, 169 D), was ebenso auf den Erkenntnisfortschritt geht. Ähnlich ist es bei den folgenden Unterscheidungen.*

⁶⁷ Benjamin maior 1, 6; PL 196, 70 BC. — Im Benjamin minor ist diese Unterscheidung noch wenig entwickelt (87; PL 196, 62 D).

⁶⁸ Benjamin maior 1, 6; PL 196, 70 B. — Dementsprechend lautet die weitere Beschreibung: *Proprium est autem primae contemplationi simpliciter et sine ulla ratiocinatione visibilium admirationi adhaerere. Proprium est secundae visibilium rerum rationi ratiocinando insistere. Proprium est tertiae per visibilia ad invisibilia ratiocinando ascendere. Proprium est quartae ex invisibilibus invisibilia ratiocinando colligere . . . Proprium est quintae in intellectibilibus intelligentia rationem admittere. Proprium est sextae in intellectibilibus intelligentia omnem humanam ratiocinationem transcendere et quasi ab imo calcare: ebd. 1, 8; PL 196, 73 CD.*

⁶⁹ *Per primum namque tabernaculum illum, quem omnes novimus, intelligimus communem animi statum; per secundum vero intelligimus illum, quem pauci admodum noverunt, qui fit per mentis excessum. Ad illum maxime pertinet sensus rationalis, ad istum vero sensus intellectualis . . . Sed hunc utrumque statum, unum videlicet omnibus notum, alterum autem paucis expertum, dividit et secludit densum oblivionis velum. Cum enim per mentis excessum supra sive intra nosmetipsos rapimur, exteriorum omnium statim, imo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscimur: Benjamin maior 4, 23, PL 196, 167 AB. — Ähnlich: De exterminatione mali et promotione boni 2, 18; PL 196, 1114 BC.*

chen⁷⁰. Wenn er in seinem Benjamin maior diesen Gegenstand mit Stillschweigen übergeht, so läßt das vermuten, daß er das Wesen der mystischen Gnade keineswegs in die außerordentlichen Phänomene verlegt. Das, was er also nur in der Deutung der Schriftworte sagt, ist übersichtlich, aber durchaus nicht originell; denn er nimmt lediglich das auf, was seit Augustinus schon einigermaßen Gemeingut der westlichen Mystik geworden war⁷¹, und gibt es in geordneter Form wieder.

Die *Systematik* ist überhaupt, wenn wir recht sehen, das Neue bei Richard, und diese wird ihrerseits durch die Theologie bedingt. Man kann schon Ausstellungen an ihr machen, besonders an den gehäuften Unterscheidungen und Gruppierungen, aber, soweit grundsätzlich eine theologische Systematik in der Mystik berechtigt ist, widmet sich unser Viktoriner einer schwierigen und wertvollen Aufgabe. Hinter diesem theologischen Interesse tritt das psychologische ziemlich zurück. Von dieser Seite her betrachtet wird es denn auch in etwa begreiflich, daß seine Mystik von Déchanet und Maréchal so negativ beurteilt werden konnte⁷². Auffallend ist indes eine Tatsache: Richard verweilt bei den höchsten Stufen des mystischen Lebens am längsten und bringt dann auch die psychologischen Momente eher zur Geltung. Man darf deshalb die Frage von neuem aufwerfen, ob er wirklich keine persönliche Erfahrung in den Graden der passiven Beschauung hatte. Die lebendige Schilderung gerade dieser Zustände scheint eine andere Antwort nahezuliegen⁷³.

Der Einfluß der Theologie auf die Mystik sollte sich bei Richard, so möchte man wenigstens von vorneherein annehmen, zumal darin zeigen, daß er das *Verhältnis der höchsten contemplatio zu der unmittelbaren Gottesschau* des Jenseits klar bestimmte. Leider enttäuscht er uns in dieser Hinsicht. Er hebt zwar einmal die *comprehensio*, wie

⁷⁰ Quatuor sunt visionum modi, ex quibus duo sunt intra et duo foris. Duo sunt corporales et duo spirituales. Visio namque prima corporalis est, quando oculos ad exteriora et visibilia aperimus . . . Alia quoque visio corporalis est, quando species vel actio sensui visus foris ostenditur et intus magna mysticae significationis virtus continetur . . . Longe igitur sublimior et excellentior est iste visionis modus secundus quam primus . . . Tertius visionis modus non fit oculis carnis, quando videlicet animus per Spiritum sanctum illuminatus formalibus rerum visibilium similitudinibus et imaginibus praesentatis quasi quibusdam figuris et signis ad invisibilium ducitur cognitionem. Quartus visionis modus est, cum spiritus humanus per internam aspirationem subtiliter ac suaviter tactus nullis mediantibus rerum visibilium figuris sive qualitatibus spiritualiter erigitur ad coelestium contemplationem: In Apocalypsim Joannis libri septem 1, 1; PL 196, 686 B—687 A.

⁷¹ Augustinus, Contra Adimantum; PL 42, 171. De Genesi ad litteram 12, 6; PL 34, 458 f. — Isidor von Sevilla, Etymologiae 7, 8; PL 82, 286—287. — Honorius Augustodunensis, Scala coeli maior 5; PL 172, 1232.

⁷² Siehe die Texte in Anm. 2.

⁷³ Demnach wären gegenteilige Bemerkungen Richards als Äußerungen seiner Bescheidenheit aufzufassen (Benjamin maior 5, 1; PL 196, 169 D, Adnotatio in psalm. 28; PL 196, 321 A).

sie Gott allein eignet, deutlich hervor⁷⁴, aber seine Vorstellungen über die Vollkommenheit der mystischen Beschauung sind theologisch nicht sehr exakt. Besonders gefährdet der bei ihm beliebte Ausdruck „*facie ad faciem*“ mit der Anwendung auf eine diesseitige Erkenntnis die Grenzziehung. An einer Stelle mildert er ihn freilich in ein „*quasi facie ad faciem*“⁷⁵, jedoch beinhaltet das eine Ungenauigkeit, und es bleibt schwer, auszumachen, ob damit seine grundsätzliche Haltung ausgesprochen ist, die überall zur Geltung kommen soll; außerdem scheint er in dem angeführten Text das „*quasi*“ durch die beigefügte Erklärung „*non per speculum et in aenigmate*“ wieder aufzuheben. Anderswo treffen wir auch Aussagen Richards, in denen die Sprache vorsichtiger ist und der Unterschied gegenüber der Gottesschau der Seligen aufrechterhalten wird⁷⁶. Dagegen legt er auf dem Höhepunkt seiner Abhandlungen über die mystische Theologie den Nachdruck in die Kennzeichnungen „*immediate, facie ad faciem, sine speculo et sine aenigmate*“, was wohl prinzipiell gemeint ist⁷⁷. Hat sich vielleicht die Auffassung Richards entwickelt und geändert? Schwerlich, denn wir lesen in ein und demselben Werk (Kommentar zum Hohen Lied)

⁷⁴ *Unum est, quod neminem sanae mentis credo posse sentire, quod videlicet sit aliqua persona in divinitate, cui non liceat vel quae nolit innascibilem immediate, ut sic dicam, facie ad faciem videre. Quid enim aliud ibi est videre quam videndo cognoscere et cognoscendo videre? Quid autem est innascibilem cognoscere quam sapientiae plenitudinem habere? Nihil enim aliud est ibi sapere quam esse . . . Unde et si immediate ab illa (sapientia) accipit, ut sapiat, et immediate ab illa accipit, ut existat . . . Quoniam igitur omnes divinae personae invicem se et immediate conspiciunt, radium summae lucis in alterutrum effundunt aut excipiunt: De trinitate 5, 9; PL 196, 955 D—956 C. — Vgl. auch hierzu Éthier, a. o. O. 106.*

⁷⁵ *Sed ille quasi de tabernaculo in advenientis Domini occursum egreditur, egressus autem quasi facie ad faciem intuetur, qui per mentis excessum extra semetipsum ductus summae sapientiae lumen sine aliquo involuero figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur: Benjamin maior 4, 11, PL 196, 147 AB.*

⁷⁶ *Habet autem hoc ultimum et summum coelum diem suum, habet nimirum et noctem suam, et si hoc coelum attendimus, quamdiu in hac vita sumus, quid aliud quam noctem habemus vel habere possumus, donec nox in suo cursu iter peregerit et aurora lucis rutilans noctis tenebras deterserit . . . Neminem tamen credo ad huius diei meridiem in hac dumtaxat carne corruptibili posse pertingere, quamvis negare non audeam de mane: Benjamin maior 3, 10; PL 196, 119 D—120 B. — Habet itaque ipsa admiratio lucem nubilam tenebrisque permistam, lucem visionis, cum quibusdam reliquiis incredulitatis antiquitatisque tenebris, ita ut modo mirabili mens absque dubio videat, quod credere vix valeat: ebd. 5, 9; PL 196, 178 B; Per speciem videtur, quando in propria substantia sicut est facie ad faciem cernitur. Verumtamen quocumque modo videatur, non tamen videtur sicut in coelo: Mysticae adnotationes in psalm. 2; PL 196, 271 A. — Siehe auch Explicatio in cantica canticorum 6; PL 196, 421 D.*

⁷⁷ *Cogita, obsecro, cuius sit excellentiae illius ordinis in se similitudinem trahere, qui summae claritati immediate adhaeret, qui facie ad faciem et sine speculo et sine aenigmate videt: Benjamin maior 4, 7; PL 196, 140 D. — Ähnlich: Nec eget in illa subtilitatis suae ascensione sustentari alicuius corporeae similitudinis adumbratione, ubi videt facie ad faciem, non per speculum et in aenigmate: De exterminatione mali et promotione boni 3, 18; PL 196, 1115 A.*

mehrere Äußerungen zu unserer Frage, die sich kaum in Übereinstimmung bringen lassen⁷⁸. Éthier meint, Richard verwende das „*facie ad faciem*“ nur in Anlehnung an biblische Texte und seine durchgängige Überzeugung halte an der Unvollkommenheit jeder irdischen Erkenntnis fest⁷⁹. Aber auch so ergibt sich keine rechte Lösung; denn die beigebrachten Stellen behaupten bisweilen schlechthin, unabhängig von der Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, eine unmittelbare Gottschau des Mystikers, ganz abgesehen davon, daß ihm die Bibel noch klarere Belege für die gegenteilige Theorie hätte an die Hand geben können. Die dogmengeschichtliche Deutung wird uns zwar auf einen ähnlichen Sachverhalt bei Hugo von St. Viktor hinweisen⁸⁰, jedoch verlagert sich damit nur das Problem. Ohne Zweifel liegt bei Richard eine Unausgeglichenheit vor. In der von uns gewählten Sicht läßt sich überdies folgende Erklärung hinzufügen: Der Theologe in Richard möchte unterscheiden, der Mystiker aber sehnt sich nach der vollkommenen Erkenntnis und will sie möglichst an die Schau angleichen; in seiner lebhaften Art gibt er bald der einen und bald der anderen Tendenz Raum.

Die theologische Betrachtung müßte weiterhin in der Mystik die einzelnen Faktoren namhaft machen, die für die *contemplatio* von Belang sind. Wir sehen tatsächlich, wie Richard sich hierum bemüht. Allerdings spielen die Geistesgaben, die er überhaupt nur einmal in seinen Schriften erwähnt⁸¹, keine Rolle innerhalb seines Systems der Beschauung. Dafür wird aber die Bedeutung der göttlichen Erleuchtung betont, wie wir oben schon ausgeführt haben⁸². In bezug auf die höchsten Stufen der *contemplatio* nimmt er anscheinend an, daß die Seele des Menschen an der *intelligentia* der reinen Geister Anteil habe⁸³. Die Lehre von dem „Seelen-

⁷⁸ Habet (anima) in oratione cum Deo familiare colloquium, audiri se sentiens plurimumque exaudiri, facie ad faciem cum Deo loquens: In cantica canticorum explicatio 5; PL 196, 420 B. — Nec dimittit (anima) dilectum, nisi benedictionem det, ut eat de virtute in virtutem et videat Deum deorum in Sion, id est in speculatione per speculum et in aenigmate, quem videre non potest, sicut est, dum vivit in corpore: ebd. 6; PL 196, 421 D. — Unde qui in notitia profecit, perfectus de Deo sentit et quidquid de illo capere potest, exiguum intelligit. Quanto enim sapientiae et notitiae appropinquat, tanto minus sibi videtur esse, quod capere potest, quia iuxta Salomonem quanto sapiens efficitur, tanto ipsa sapientia recedit ab eo, id est, tantum intelligit, quantum sit incomprehensibilis: ebd. 17, PL 196, 456 D—457 A.

⁷⁹ „Notre auteur décrit souvent la contemplation par l'expression *facie ad faciem*, parce qu'il a trouvé celle-ci dans l'écriture elle même au sujet de Jacob (Gen 32, 31); mais partout où l'occasion se présente, il gémit sur l'infirmité de notre connaissance de Dieu ici-bas, comparativement à celle des anges et des béatifiés dans le ciel“ (a. a. O. 71, Anm. 1).

⁸⁰ Siehe hierüber Köster, a. a. O. 95—100. — Es ist wohl kaum anzunehmen, daß die Viktoriner mit ihrer unmittelbaren Gottschau nur die Ausnahmefälle eines Moses oder Paulus im Auge hatten. Richard selber spricht an den angeführten Stellen ganz allgemein.

⁸¹ Adnotatio in psalm. 134; PL 196, 367 D.

⁸² Texte in Anm. 11, 12, 41, 42, 43.

⁸³ Sed in ultimis istis duobus (generibus contemplationis) totum pendet ex gratia et omnino longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque coelitus accipit et angelicae sibi similitudinis habitum divinitus

grund“, wie sie später von den Mystikern ausgebildet worden ist, könnte deshalb mit einigem Recht in ihren Anfängen auf Richard zurückgeführt werden⁸⁴. Einmal erörtert er sogar die Frage, ob nach der Verschiedenheit der Objekte auch eine Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeit gefordert sei⁸⁵; er gibt zur Antwort: „Sed qui alium sensum intuitum superiorum et alium intuitum inferiorum esse contendunt, videant, unde hoc probare possint. Hinc tamen esse credo, quod huius vocabuli, hoc est intelligentiae, significationem toties confundunt; nam nunc circa superiorum tantum, nunc solum circa inferiorem speculationem restringunt, nunc utrumque sensum sub unius vocabuli significatione comprehendunt. Verumtamen hunc geminum superiorum et inferiorum intuitum, sive dicamus geminum quasi in uno capite sensum, sive duplex (? duplicem), eiusdem tamen sensus instrumentum sive eiusdem instrumenti geminum effectum, quidquid horum velimus eligere, nihil tamen impedit dicere utrumque horum ad intellectuale coelum pertinere.“⁸⁶ — Der Text ist zwar einem eng begrenzten Thema entnommen, aber doch aufschlußreich. Wir erfahren nicht nur, daß Richard hier ein Übermaß von Unterscheidungen ablehnt, sondern auch, daß er Sinn hat für theologisch-systematische Arbeit auf dem Gebiet der Mystik.

Ausführlich und relativ ausgeglichen ist die Untersuchung, die unser Viktoriner der Frage widmet, wie die *göttlichen und die menschlichen Faktoren in der Beschauung* zusammenwirken. Von jeder ihrer Arten gilt, was er grundsätzlich hervorhebt: „Ad tonitruum itaque divinae vocis auditor cadit, quia ad id, quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilatat“⁸⁷. Auf der anderen Seite sind ihm aber auch menschliche Vorbereitung und menschliche Mitwirkung unerläßlich notwendige Bedingungen für die Verwirklichung der *contemplatio*⁸⁸. So finden wir für gewöhnlich die beiden Faktoren harmonisch miteinander verbunden⁸⁹, und man könnte in etwa die Ansicht Richards dahin zusam-

superducit: Benjamin maior 1, 12; PL 196, 78 B. — Siehe auch ebd. 4, 7; PL 196, 140 D und 4, 22; PL 196, 164 D. — Die Abhängigkeit Richards von Ps-Dionysius zeigt sich hier am deutlichsten. Für den theologischen Standpunkt ist allerdings mit dem Hinweis auf die Engelerkenntnis nicht viel gewonnen, solange wir deren genauere Beschreibung vermissen müssen. Sicher scheint nur, daß die reine „intelligentia“ als gemeinsames Erkenntnisprinzip namhaft gemacht wird.

⁸⁴ Quid igitur est montis verticem vel interius tabernaculum subire quam summum et intimum mentis sinum ascendere, apprehendere et tenere?: Benjamin maior 4, 23; PL 196, 167 A. — Siehe auch ebd. 4, 16; PL 196, 154 B—156 A. Über die spätere Entwicklung der Lehre vom Seelengrund: E. Krebs, Meister Dietrich, Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge 5, 5—6), Münster 136—137.

⁸⁵ Sed dubitari potest utrumnam eodem hoc intelligentiae oculo visuri sumus ea, quae ultra velum esse significavimus, an alius sensu sit, quo utemur ad videnda invisibilia divina, et aliis (? alius), quomodo utimur ad videnda invisibilia nostra: Benjamin maior 3, 9; PL 196, 119 B.

⁸⁶ Benjamin maior 3, 9; PL 196, 119 BC. ⁸⁷ Benjamin minor 82; PL 196, 58 B.

⁸⁸ Non solum in hunc montem (contemplationis) nisi per magnum laborem non ascenditur, verum etiam sine magna difficultate ibi immorari non datur: Benjamin minor 76; PL 196, 54 D. — Siehe auch ebd. 79; PL 196, 56 BC oder Sermones centum 93; PL 177, 1188 D.

⁸⁹ Ad tantum gratiam (contemplationis) numquam pertingit mens per propriam industriam, Dei est hoc donum, non hominis meritum. Sed absque dubio talem tan-

menfassen, daß nach ihm die einzelnen Stufen der Beschauung durch ein allmähliches, aber niemals totales Zurücktreten der menschlichen Betätigung erreicht werden. Dieses Ergebnis dürfte dann beispielhaft dartun, wie die Theologie Richards ihren Einfluß auf seine Mystik ausübt.

Das gewonnene Bild wird indes einigermaßen dadurch gestört, daß eingehende Unterscheidungen gemacht werden in bezug auf die Empfänger der mystischen Gnaden. Das erste Mal, da wir davon hören, ist der Gliederungsgrund, ob die Gnade allein oder die eigene Tätigkeit die Beschauung herbeiführe⁹⁰. Das ließe sich noch richtig verstehen, weil wohl nur das Charakteristische herausgestellt sein soll und weil auch die konkrete Beschreibung die Einseitigkeit mildert; denn zu der „*magna animi industria*“ wird hinzugefügt „*cum gratiae tamen cooperatione*“, und dementsprechend wäre das „*ex sola gratia*“ zu interpretieren. Eigenartig bleibt jedoch, daß an dieser Stelle der „*mentis excessus*“ ausdrücklich einbezogen ist und darum auch die höchsten Grade der Beschauung zugänglich für die menschliche Bemühung gemacht werden. Das zweite Mal bringt Richard eine Dreiteilung „*ex sola gratia, ex adiuncta industria, ex aliena doctrina*“⁹¹. Eine neue Schwierigkeit kommt hier dazu; das dritte Glied paßt nämlich nicht gut zu den anderen, da es sich anscheinend um ein rein äußerliches Merkmal handelt, wenn die Belehrung durch andere zur *contemplatio* führt. Möglicherweise trägt die uns schon bekannte Vorliebe Richards für Klassifikationen die Schuld, wobei ja auch sonst die Dreiteilung den ersten Platz beansprucht. Von der Theologie ist hier wohl nur noch eine gewisse Systematik formalistischer Prägung geblieben.

tamque gratiam accipit nemo sine ingenti studio et ardenti desiderio: Benjamin minor 73; PL 196, 52 C. — Ähnlich: Benjamin maior 3, 16; PL 196, 188 BC. Aufschlußreich ist auch die folgende Erklärung: Sed quod de industriae operatione dicimus, non sic accipi volumus, quasi sine gratiae cooperatione aliquid omnino possibile, cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia. Sed aliud est contemplationis gratiam divinitus percipere atque aliud est eiusmodi donum Dei quidem cooperatione, proprio exercitio comparare: Benjamin maior 5, 1; PL 196, 168 D bis 169 A.

⁹⁰ *Eorum autem, qui in suis contemplationibus supra semetipsos ducuntur et usque ad mentis excessum rapiuntur, alii hoc expectant et accipiunt usque adhuc ex sola vocante gratia, alii vero, ut hoc possunt (? possint), sibi comparant, cum gratiae tamen cooperatione, ex magna animi industria. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero iam velut ex virtute possident. Quasi fortuitum cuique est illud, quod quando vult vel prout vult, nullo modo potest. Velut fortuitum igitur hoc habent, qui in hoc nihil ex propria industria valent, sed solam vocantis gratiae horam expectant. Iam velut ex virtute eiusmodi gratiae efficaciam habere dicendi sunt, qui ex magna iam parte id possunt, cum volunt: Benjamin maior 4, 23; PL 196, 166 CD. — Dagegen war früher (ebd. 1, 12; PL 196, 78 B, Text in Anm. 83) bei den höchsten Arten der Beschauung die Alleinwirksamkeit der Gnade stark hervorgehoben.*

⁹¹ *Modis autem tribus in gratiam contemplationis proficimus, aliquando ex sola gratia, aliquando ex adiuncta industria, aliquando ex aliena doctrina . . . Tunc*

Die Frage nach der *allgemeinen oder eingeschränkten Berufung für mystische Gnaden* hat Richard noch nicht aufgeworfen. Jedenfalls weiß er darum, daß tatsächlich nicht alle Menschen zu der höheren Beschauung gelangen⁹². Weil er einen allmählichen Fortschritt nicht nur von der meditatio zur contemplatio, sondern auch in den einzelnen Stufen der letzteren anerkennt, weil er zudem meistens gerade für den Anfang die Bedeutung der eigenen Tätigkeit hervorhebt, könnte sich die Theorie einer erworbenen Beschauung auf ihn berufen⁹³. Wenn man sich bewußt bleibt, daß Richard das Problem nicht in der modernen Sicht gestellt hat und daß sein Begriff der Gnade sich nicht ganz mit dem heutigen deckt, mag das gerechtfertigt sein. Auf alle Fälle gehört er zu denen, die zur Ausbildung dieser Theorie den Weg bereitet haben, wie sich ja überhaupt bei ihm gerade von der theologischen Betrachtung her mannigfache Ansätze finden, die später ausgebaut worden sind.

Als Theologe legt Richard endlich noch Wert auf die *Garantie*, welche die Beschauung erst durch eine Bestätigung *von seiten der Heiligen Schrift* erhält:

„Suspecta est mihi omnis veritas, quam non confirmat Scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moyses et Elias . . . Ubi de profundis rebus agitur, in tantae sublimitatis vertice non recipio Christum sine teste, nec rata poterit esse quamlibet (? quaelibet) verisimilis revelatio sine attestatione Moysis et Eliae, sine Scripturarum auctoritate . . . Alioquin ab altitudine dei timebo verens, ne forte seducar a daemónio meridiano. Unde enim tot haereses, unde tot errores, nisi quia spiritus erroris transfiguratur se in angelum lucis?“⁹⁴

Das klingt wie eine grundsätzliche Erklärung, und obschon sie Richard nicht mehr in einer so ausdrücklichen Form wiederholt, so stimmt seine Haltung als Mystiker doch durchweg mit den oben angeführten Worten überein, was auch durch gelegentliche Äußerungen bestätigt wird⁹⁵. Die Theologie bewahrt ihn also davor, seine Mystik von den Gegebenheiten des Glaubens zu lösen und zu einer unkirchlichen Geheimwissenschaft werden zu lassen.

Das zeigt sich noch eindeutiger, wenn wir den *Inhalt* seiner mystischen Theorie betrachten. Danach fällt der Gegenstand der Beschauung

autem, ut arcam Domini videre possimus, quasi ex aliena operatione accipimus, quando ex aliena traditione eiusmodi gratiae usum assuescimus . . . Modis itaque tribus hanc gratiam obtinemus, et modo quidem ex divina inspiratione, modo ex propria exercitatione, modo autem ex aliena traditione. Illud vero notandum, quod quidam ad hanc gratiam propria industria et sine alicuius doctrinae magisterio promoventur, qui tamen in suis contemplationibus usque ad mentis excessum nullo modo rapiuntur. Quidam autem ad eandem gratiam ex aliena traditione magis quam proprio mentis acumine proficiunt, qui tamen in suis contemplationibus saepe usque ad mentis excessum assurgunt: Benjamin maior 5, 1; PL 196, 167 D—169 A.

⁹² Nam pauci admodum sunt, qui ad novissima illa duo contemplationum genera possint assurgere: Benjamin maior 2, 15; PL 196, 94 B. — Vgl. auch ebd. 4, 23; PL 196, 167 B.

⁹³ *St. Harent*, Quelques textes sur la contemplation acquise; Greg. 7 (1926) 251—260.

⁹⁴ Benjamin maior 81; PL 196, 57 C—58 A.

⁹⁵ Die Heilige Schrift erscheint als Grundlage der Beschauung u. a. im Benjamin maior 4, 14; PL 196, 150 D—152 C. Siehe auch In apocalysim 2, 3; PL 196, 755 BC. Ferner die Texte in Anm. 59.

ganz mit dem der Theologie zusammen⁹⁶. Bezeichnend ist ferner, daß die Erkenntnis des höchsten Glaubensgeheimnisses, der Trinität, in der richardischen Mystik der höchsten Stufe der *contemplatio* vorbehalten bleibt⁹⁷. So stehen wirklich theologische und mystische Erkenntnis nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in Parallele zueinander. Wenn man allerdings die Mystik Richards mit der eines hl. Bernhard vergleicht, so muß auffallen, welche geringe Bedeutung Richard der Stellung des Gottmenschen in seinem mystischen System beimißt. Hätte hier nicht die Theologie mehr Einfluß auf die Mystik gewinnen dürfen, wie es auch Déchanet verlangt?⁹⁸ Nun, einige Hinweise auf Christus sind in der Theorie Richards schon vorhanden⁹⁹. Sie sollten freilich häufiger und betonter sein. Das Versagen läßt sich vielleicht historisch aus einer Abhängigkeit von der Gedankenwelt des Ps.-Dionysius erklären, wie auch die Tatsache, daß unter den Erkenntnisobjekten der Beschauung gerade die Engel einen eigenen Platz erhalten, darin ihre Deutung findet¹⁰⁰. Der Inhalt der Mystik unseres Viktoriners ist also nicht ganz frei von Einseitigkeiten, aber im großen und ganzen doch durch seine theologische Haltung geformt¹⁰¹.

⁹⁶ Am klarsten spricht die in Anm. 44 zitierte Stelle. Vgl. noch: Benjamin maior 4, 21; PL 196, 163 D—164 B.

⁹⁷ In hac utique suprema omniumque dignissima contemplationem specula tunc animus veraciter exsultat atque tripudiat, quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscit atque considerat, quibus omnis humana ratio reclamat. Talia sunt pene omnia, quae de personarum Trinitate credere iubemur: Benjamin maior 1, 6; PL 196, 72 B. — Recte igitur dictum est, quia ea maxime, quae considerantur circa divinae substantiae unitatem, pertinent ad cherubim primum, quae vero considerantur circa personarum Trinitatem, maxime pertinent ad cherubim secundum. Ad quantum itaque genus contemplationis pertinet consideratio prior, ad sextum vero et ipsum ultimum consideratio posterior: ebd. 4, 18; PL 196, 160 AB.

⁹⁸ A. a. O. 1961.

⁹⁹ Benjamin minor 77; PL 196, 55 CD. Adnotationes mysticae in psalm. 28; PL 196, 296 A—299 B. De eruditione hominis interioris 2, 9; PL 196, 1307 C bis 1309 A. Explicatio in cantica canticorum 6; PL 196, 421—423. De quatuor gradibus violentae caritatis; PL 196, 1222 C.

¹⁰⁰ Quartum genus contemplationis est, quod in ratione et secundum rationem formatur. . . Eiusmodi speculationi insistimus, quando invisibilia nostra . . . in considerationem adducimus et ex eorum consideratione in caelestium animorum et supremum (? supremam, supremorum) bonorum intellectum contemplationem assurgimus: Benjamin maior 1, 6; PL 196, 71 BC. Cogita, si potes, quanta sit illa futurorum bonorum tam corporalium quam spiritualium copia, quaeve sit eorum et quam multiplex differentia, profecto secundum differentiam bonorum erit et differentia affectionum. . . Si te in huius considerationis speculam attollere valeas, miror, si non credas milia milium ministrare ei et decies milies centena milia assistere ei: ebd. 3, 23; PL 196, 132 AB.

¹⁰¹ Es sei noch eigens hervorgehoben, daß Richard in einer ganz theologischen Sicht die *contemplatio* nicht nur als Vorwegnahme der jenseitigen Schau, sondern auch als Wiederherstellung des verlorenen Paradieseszustandes betrachtet. Siehe besonders: Hic primum animus antiquam dignitatem recuperat et ingenitum propriae libertatis honorem sibi vindicat: Benjamin maior 2, 13; PL 196, 91 A. Aber auch hierin ist Richard nicht selbständig, sondern übernimmt die seit Gregor dem Großen (vgl. F. Lieblang, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des

Die Scholastik des 12. Jahrhunderts im allgemeinen läßt sich noch nicht in zwei Teile, Theologie und Mystik, zergliedern. Das hat den großen Vorteil der Einheit, aber auch den nicht geringen Nachteil ungenügender Präzision. Bei Richard von St. Viktor gehen die beiden Ströme schon deutlicher auseinander. So kann z. B. sein Werk *De trinitate* als theologische Abhandlung und seine andere Schrift *Benjamin maior* als theoretische Studie zur Mystik charakterisiert werden. Trotzdem ist die Verbindung von theologischer und mystischer Sicht bei ihm noch vorhanden, und darum war es uns möglich, von der Mystik her seine Theologie und von der Theologie her seine Mystik zu verstehen. Der erste Weg zeigte uns die theologischen Gedankengänge irgendwie in Abhängigkeit von dem Ziel der vollkommenen Beschauung, freilich mehr formell als inhaltlich, der zweite offenbarte besonders den Einfluß von Unterscheidungen und Einteilungen und damit den Einfluß der Systematik auf die Lehre von den mystischen Gnaden. Unausgeglichenheiten, in der Theologie Richards durch seine mystische Einstellung und in der Mystik durch übertriebene oder auch mangelhafte Systematisierung zur Hauptsache hervorgerufen, waren nicht zu verkennen. Darum ist das Urteil kaum unberechtigt: Richard hat das Ideal der Verbindung nicht mehr, gegenüber der Patristik, oder noch nicht, gegenüber der Hochscholastik, erreicht. Immerhin konnten wir auf den beiden eingeschlagenen Wegen der eigenartigen Persönlichkeit unseres Viktoriners näherkommen, das Wesen seiner literarischen Wirksamkeit einigermaßen erfassen und objektiv seine Verdienste um die Verbindung von Theologie und Mystik würdigen. Er ist, so dürfen wir nunmehr sagen, wirklich ein Theologe, obschon ein Theologe mit mystischen Tendenzen, und er ist wirklich ein Mystiker, obschon ein Mystiker mit theologischer Prägung, und zwar so, daß die wechselseitige Einwirkung neben Schäden großen Nutzen bringt.

Offene Fragen bleiben noch namentlich die Fragen nach den *Quellen* Richards, nach den Quellen für seine Theologie¹⁰² und ganz besonders nach den Quellen für seine Mystik¹⁰³. Aber das sind unmittelbar Fragen dogmengeschichtlicher Art,

Großen *Moralia* und *Ezechielhomilien* [Freiburger theol. Studien 37], Freiburg 1934, 34—43) in der Mystik heimischen und durch Hugo von St. Viktor (vgl. Köster, a. a. O. 61—77) nachdrücklich betonten Gedanken.

¹⁰² Die Zuversicht, mit der de Régnon von dem Einfluß der griechischen Väter gesprochen hat (a. a. O. 240 f.), läßt sich bestimmt heute nicht mehr aufrechterhalten. Allem Anschein nach genügt eine indirekte Verbindung zu ihnen über Cassian, Beda, Boethius und Hugo von St. Viktor, wozu dann noch der Einfluß des Areopagiten kommt, den Richard direkt verwertet und gelegentlich sogar zitiert. Die Einwirkung der zeitgenössischen Scholastik ist wohl stärker, als man das früher angenommen hat; Anselm von Canterbury, Gilbert de la Porrée und Abaelard kommen außer Hugo noch in Frage. Nach Ott (a. a. O. 580, 592) hat sich Richard in der Lehre von den *appropriationes* enge an Abaelard angeschlossen. Über die ganze Frage der Abhängigkeit siehe auch: Dumeige, a. a. O. 26 ff., und Éthier, a. a. O. 20 f.

¹⁰³ Möglicherweise sind die Quellen ungefähr die gleichen wie für seine Theo-

die eine eigene Beantwortung verlangen; zudem würde diese nur indirekt dem Verständnis des Inhaltes seiner Theologie und seiner Mystik dienen¹⁰⁴. Weiterhin könnten noch mehrere Punkte im Lehrsystem Richards, dem theologischen und dem mystischen, unschwer namhaft gemacht werden, die nicht in unsere Untersuchung einbezogen waren und bei denen doch eine genaue Angabe dessen, was er darüber tatsächlich dachte und zum Ausdruck bringen wollte, von Nutzen wäre. Die Klärung wird indes dort nicht immer gelingen, weil der Textbefund zu einem großen Teil unbestimmt ist oder die Aussagen sich sogar widersprechen. Der Grund hierfür ist vor allem darin zu suchen, was auch das Ergebnis unserer Arbeit herausgestellt hat: Richard steht eben in seiner Theologie unter dem Einfluß der Mystik und in seiner Mystik unter dem Einfluß der Theologie. So wird die moderne Forschung trotz aller Anerkennung für die Leistungen unseres Viktoriners — diese Anerkennung könnte zumal auf dem Gebiet der Mystik u. E. noch größer sein, da es sich um den ersten Versuch streng systematischer Art im lateinischen Westen handelt — immer wieder auch ihre Grenzen und Einseitigkeiten feststellen müssen, die in der Theologie durch seine mystische Haltung und in der Mystik durch die theologische mehr oder weniger bedingt sind.

Das hinter dem geschichtlichen sich verbergende sachliche Problem kam in unseren Ausführungen nur gelegentlich zur Sprache. Und doch ließe sich an den Bemühungen Richards um die Verwirklichung einer idealen Verbindung von Theologie und Mystik in etwa ablesen, wie das beschaffen sein müsse, was jener zwar erstrebt, aber nicht vollauf erreicht hat. Theologie und Mystik sind nämlich aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig, ohne daß die begriffliche Scheidung hierdurch aufgehoben zu werden braucht. Namentlich muß es für die theologische Prinzipienlehre von Wert sein, wenn sie beachtet, wie die Theologie auf die Mystik ausgerichtet ist und in ihr eine Vollen- dung über ihren eigenen Bereich hinaus erfährt. Die Mystik hingegen soll auf den von der Theologie gelegten Grundlagen aufbauen und vor allem deren Methode sich für die wissenschaftliche Darstellung zu eigen machen. So können Übertreibungen vermieden werden.

Richard verkörpert also für uns nicht schlechthin das Ideal, wohl aber kann er als Führer zu seiner Verwirklichung dienen. Wir haben ohne Zweifel von seinen Einseitigkeiten und Fehlern zu lernen, noch mehr jedoch von der hochgemuten Gesinnung, die ihn antrieb, unermüdlich und im lebendigen Schwung der Begeisterung nach einem erhabenen Ziel zu streben. So hat er lange Zeit hindurch im Mittelalter seinen tiefgreifenden Einfluß auf die Mit- und Nachwelt ausgeübt, so könnte und müßte er auch noch heute vor der heiligen Wissenschaft stehen: Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker.

logie, vorausgesetzt daß die betreffenden Autoren sich mit Mystik befaßt haben, also besonders Gregor, Cassian, Dionysius und Hugo von St. Viktor.

¹⁰⁴ Für Wilhelm von St-Thierry siehe neuestens: *M. M. Davy*, *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, t. I. (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 14), Paris 1954.