

Severianern) zur Deutung der Krise des 7. Jahrhunderts herangezogen werden muß oder kann? Zu dieser weiteren Vorgeschichte der Position des Bekenners sei verwiesen auf W. Elert, Theodor v. Pharan und Theodor v. Raithu, in ThLitZ 76 (1951) 67—76; ferner auf J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien, in Chalkedon I, 554f. (bes. zu 17 bei Sh., wo es um die Frage vom Wirken Christi geht). (Zu 36 mit Anm. 149 wäre ein Hinweis nützlich auf Ch. Moeller, Textes „monophysites“ de Léonce de Jérusalem: EphTheolLov 27 [1951] 467—482.) Verf. betont sehr schön den Zusammenhang von Christologie und asketischer Lehre bei Maximus (63), wie er auch die Verbindung des asketischen, ekklesiologischen und sakramentalen Aspekts (81) hervorhebt. So sind die beiden asketischen Werke des Bekenners in ihrem ganzen großen Zusammenhang zugänglich gemacht.

A. Grillmeier S. J.

Schmidt, M. A., *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate* (Studia philosophica, Suppl. 7). gr. 8<sup>o</sup> (XI u. 273 S.) Basel 1956, Verlag für Recht und Gesellschaft.

Die Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers dürfte durch das Erscheinen dieses Werkes sehr befruchtet werden; denn sein Verf. hat sich in Gilberts Denken in einer Weise hineingearbeitet, wie man es leider nicht oft antrifft. Allerdings werden seine Erläuterungen und Ergebnisse nicht alle unwidersprochen bleiben. Die Anlage des Werkes ist wohl seine unwichtigste, aber doch größte Schwäche, denn es ist „keine systematische Darstellung der Gilbertschen Lehren“, die zweifellos höchst erwünscht wäre, sondern ein „Kommentar zum Kommentar“ (9). Damit hat Sch. einen nicht gerade empfehlenswerten Schritt getan, den er dadurch zu berichtigen suchte, daß er einen siebenfachen Anhang beifügte, der um einige Seiten länger als die Hauptdarstellung ist. Was den „Kommentar zum Kommentar“ angeht, so ist dieser leider nicht vollständig, insofern eine Reihe von Text-Teilen übergangen sind, die man vielleicht mit Recht als unwichtig ansehen kann, wenn man den Titel dieser Studie und nicht den „Kommentar zum Kommentar“ vor Augen hält. Darin unterscheidet sich also Sch. von Gilbert, der kein Wort seiner Vorlage unbeachtet ließ, wenn Sch. das auch zu bestreiten scheint (40). Sch. hat sich seine Arbeit ferner auch nicht dadurch erleichtert, daß er die anderen Boethius-Kommentare ein wenig zu stark unbeachtet ließ.

Wenn man Gilbert gelegentlich als dunkel bezeichnet, so wird auch sein Kommentator diesem Urteil nicht ganz entgehen. Das liegt aber nicht so sehr in einem Mangel an solider Durchdringung als in einem Mangel an Vorarbeiten, die nicht direkt ins Gebiet der Theologie, sondern der Logik und Grammatik gehören. Vor allem ist eine genauere Erforschung der Sprachlogik notwendig, von der Gilberts Stil beherrscht ist, wonach ein Satz wie *Deus est veritas* genau so anfechtbar ist wie der Satz *Socrates est humanitas*. Viele Quellen weisen klar darauf hin, daß Gilbert sich weigerte, für die Theologie eine eigene, andersgeartete Sprachlogik anzuerkennen, obwohl er damit in scharfen Konflikt mit solchen geriet, die nicht nur viele patristische Texte gegen ihn anführen konnten, sondern auch Sätze wie *Deus est veritas* als theologisch durchaus einwandfrei ansahen, weil sie weder Gilberts sprachlogische Ansichten teilten noch ihre Ausweitung in die Theologie billigten. Gelehrte Zeitgenossen wie Thierry von Chartres und dessen Schüler Clarenbaldus waren z. B. der Überzeugung, daß eine abstrakte Terminologie dem Wesen Gottes viel mehr gerecht wird als eine konkrete, der nach ihrer Meinung die Spur des Geschöpflichen viel enger anhaftet als dem abstrakten Wort.

Von einer genaueren Kenntnis der Sprachlogik hängt auch ein besseres Verständnis der Gilbertschen Einteilung der Wissenschaften ab, um deren Erläuterung Sch. sich sehr bemüht. Es liegt aber wohl auf der Hand, daß die drei Wissenschaften sich klar durch ihren Gegenstand und dessen verschiedenartige Behandlung unterscheiden können, ohne drei verschiedenen Sprachlogiken zu unterliegen. Sch. legt allerdings Gilbert gewissermaßen den Satz in den Mund: „Weil Gott anders ist als die Kreatur, so müssen wir auch anders reden über ihn“ (49). Wenn das heißen soll, daß Gilbert in der Theologie anderen Sprachregeln gefolgt wäre als etwa in der Philosophie, so ist der Satz abzulehnen. Man wird sonst Gilbert nie begreifen.

Es ist ebenfalls notwendig, die enge Verbindung dieser Sprachlogik mit Gilberts Metaphysik aufzuzeigen, die, wie bekannt, sehr stark neuplatonisch orientiert ist. Hier seien nur einige Andeutungen gemacht, um diesen Punkt zu beleuchten. Hinter der konkreten Realität des geschaffenen Seins steht für Gilbert ein durch „mathematische Abstraktion“ erreichbares, hierarchisch gestuftes Gefüge von Formen oder Subsistenzen, die der Natur nach dem Konkreten vorausgehen und (im Gegensatz zu ihren transzendenten, ewigen Ideen) als die letztlich auf Gott zurückgehenden immanenten Ursachen seines So-Seins zu betrachten sind. So entspricht dem konkreten Körper (*corpus*) als Körper die *corporalitas*, der in der gleichen metaphysischen Ebene die Qualität und eine gewisse Quantität, die Gilbert genauer als *intervallares mensurae* bezeichnet, zugeordnet sind. Der technische Ausdruck dieser Zuordnung, die eine schon auf der metaphysischen Ebene stattfindende Konkretisierung darstellt, ist *adesse*, nicht *inesse*. Sie inhärieren nicht, sondern adhäreren der *corporalitas*, die den Körper als Körper hervorbringt. Daß dieser Körper eine Substanz im konkreten Sinne ist, geht nicht auf die *corporalitas* als solche, sondern auf die dem konkreten Körper ebenso vorgelagerte *substantialitas* zurück, die jedoch ein breiteres Feld umfaßt, weil sie geschaffene Substanzen einschließt, die nicht körperlich sind.

Die Inhärenz von Akzidenzien liegt im Gebiet der physisch konkreten oder physisch konkretisierten Realität. Akzidenzien inhärieren also weder in der *corporalitas* noch in der *substantialitas*. Ebensowenig inhärieren sie in der dem physisch-konkreten Gebiet vorgelagerten Qualität oder Quantität, sondern in dem von all diesen Ursachen hervorgebrachten physischen Körper, der wegen der *substantialitas* eine physisch-konkrete Substanz und darum fähig ist, Akzidenzien zu tragen, falls ihr solche auf dem metaphysischen Gebiet zugeordnet sind. Die menschliche Seele als solche wird in analoger Weise durch die *spiritualitas* konstituiert, der z. B. die *rationalitas* schon auf der metaphysischen Ebene zugeordnet ist. Die Seele ist eine Substanz auf Grund der *substantialitas*. Dieser physischen Realität des Körpers oder der Seele, um einmal bei diesen Beispielen zu bleiben, entspricht das *id quod* im Unterschied zum *id quo* des dem Konkreten ursächlich, nicht zeitlich, vorgelagerten metaphysischen Bereichs. Jedoch hat die Unterscheidung von *id quo* und *quod* eine viel weitere Anwendung.

Das hier kurz umrissene Seinsverhältnis ist auf das Innigste mit dem Wesen der Sprache verknüpft, die ja, wie Thierry von Chartres einmal bemerkt, auf göttliche Inspiration zurückgeht und darum mit dem Wesen der Dinge eine Einheit bildet. Nach der von dem Grammatiker Priscianus inspirierten Sprachlogik Gilberts bezeichnet jedes Ding- und Eigenschaftswort (*nomen*) direkt oder indirekt eine konkrete Realität und das diesem Worte entsprechende *id quo*. Das konkrete Wort *corpus* hat als Wortsustanz den konkreten Körper, als Wortsqualität das diesem Worte entsprechende *id quo*, in diesem Falle die Körper-Subsistenz oder *corporalitas*. Umgekehrt ist die Wortsustanz des abstrakten Wortes *corporalitas* ein *id quo*, nämlich die genannte Subsistenz, während seine Wortsqualität der konkrete Körper (*corpus*) ist. Man war der Auffassung, daß das Wort *corpus* von *corporalitas* abgeleitet sei.

Diese Unterscheidungen schwingen natürlich ins Theologische über, wo sowohl das konkrete Wort *Deus* und das abstrakte Wort *divinitas* sprachlogisch dieselbe Funktion übernehmen, ohne daß damit eine sachliche Unterscheidung nach der Art des kreatürlichen Seins gemeint sein muß. Sch. (4 ff.) möchte sich nicht der von mir aufgestellten These anschließen, daß wenigstens sprachlogisch das *quo-quod*-Verhältnis der eigentliche Schlüsselbegriff zum Verständnis Gilberts ist. Er sieht ihn vielmehr in der Unterscheidung von *essentia* (Gott) und *subsistentia* (Geschöpf), während das *quo-quod* nur einen Spezialfall darstelle. Es scheint jedoch, daß Sch. seiner eigenen These widerspricht, wo er einmal die sehr berechtigte Folgerung zieht: „Man sieht hier, wie Gilbert bei jeder Gelegenheit den Gesichtspunkt des *quo est* zur Geltung bringt, ohne den es für ihn keine Erklärung ontologischer Verhältnisse gibt, auch nicht in der Übersubstanz“ (125 f.). Auf S. 105, Anm. 280 schreibt er, „daß *quo est* ein weiterer Begriff ist als *subsistentia*, insofern es im Bereich der *naturalia* auch akzidentielle *quo est* gibt und insofern sich *quo est* auch auf das Göttliche anwenden läßt“. Das stimmt in der Tat.

Die in diesem Zusammenhang stehende Frage, ob bei Gilbert „jede Aussage, die vom *quod est* zum *quo est* gelangt, schon eine Sache der mathematischen Abstraktion sei“ (189), wurde wohl von mir noch nicht in der von Sch. formulierten Deutlichkeit gestellt. Man darf aber den Satz aufstellen, daß für Gilbert eine Aussage ohne mathematische Abstraktion einfach undenkbar ist. In der Gilbertschen Sprachlogik gehört der Gegenstand, von dem etwas ausgesagt wird, in das Subjekt des Satzes. Das, was ausgesagt wird, d. h. das Prädikat, gehört in den Bereich des abstrahierten *id quo*, mit anderen Worten, in den Bereich der Universalien. Ein Satz wie *Socrates est homo* hat zwar einen konkreten Ausdruck (*homo*) im Prädikat, aber das, was ausgesagt wird, ist nicht ein konkreter Mensch, sondern die Wortqualität, das heißt die *humanitas* des Sokrates. Diese *humanitas* ist nach Gilbert numerisch verschieden von der des Plato, aber in dem angeführten Satz eine durch Abstraktion gewonnene und universell ausgesagte Form.

In der Trinitätslehre, die trotz der Verschiedenheit ihres Gegenstandes mit menschlichen und darum wirklich unzureichenden Sprachregeln dargestellt wird, kann Gilbert sehr wohl sagen *Pater est Deus*, da der Vater auf Grund der Gottheit Gott ist und diese *divinitas* durch das konkrete Wort *Deus* ausgesagt wird. Der strenge Sprachlogiker in Gilbert scheut sich aber zu sagen *Deus est Pater*, weil weder der dreifaltige Gott, noch der Sohn, noch der Heilige Geist, sondern nur der Vater auf Grund der Vaterschaft (*paternitas*), die in dem Wort Vater ausgesagt wird, Vater ist, es sei denn, daß man unter dem Wort *Deus* bereits den Vater und nur ihn meint und somit nur behaupten will, daß der Vater durch seine Vaterschaft Vater ist. Das erhellt wohl den dritten Anklagepunkt gegen Gilbert, wie er von Otto von Freising mitgeteilt ist und weder von E. Williams noch von Sch. (170 ff.) einleuchtend erklärt wird.

Es mag hier auch ein Wort über den Satz *Nulla qualitas qualis est* gesagt sein, da er dem Verf. einer besonderen, wenn auch nicht gerade aufklärenden Würdigung wert schien (202). Das *quale* gehört in den Bereich des *id quod*, die *qualitas* zum *id quo*. Man kann z. B. nicht sagen, daß die *albedo* weiß sei, denn das würde nur zu einer anderen *albedo* führen, durch die die erstgenannte weiß ist. Die Kette liefe also ins Unendliche. Nicht das *id quo*, die *albedo*, ist weiß, sondern nur das *id quod*; nicht die *qualitas* ist *qualis*, sondern nur der konkrete Gegenstand. Aus den gleichen Erwägungen heraus kann man nicht sagen *humanitas est humana* oder *divinitas est divina*. Der Gedanke ist an sich nicht neu und wurde schon von Augustinus ausgesprochen.

In Einzelheiten hat Sch. noch viel dem Studium anderer überlassen und es würde hier wirklich zu weit führen, mehr Einzelpunkte zu besprechen, da sie meist einer längeren Diskussion bedürfen. Vor allem die Sprachlogik, die Sch. kaum berührt, muß noch genauer untersucht werden, um das Tor zu Gilberts Gedankenwelt zu öffnen. Sch. hat sich aber in einer Weise in Gilbert vertieft, daß es ihm gelegentlich gelungen ist, mit einer glücklichen Schau den Migne-Text zu korrigieren, ohne sich auf eine Handschrift zu stützen. Jedoch geht er zu weit, wenn er behauptet, Gilbert habe an einer Stelle ein *quod* des Boethius „stillschweigend geändert“ (93) und ein *quo* daraus gemacht, das besser in sein System paßte. Diese für Gilbert nicht gerade schmeichelhafte Verdächtigung setzt voraus, daß Gilberts Hs des Boethius mit der bekannten Peiper-Ausgabe, die *quod* liest, übereinstimmte, denn Sch. zieht diese Ausgabe als Beweis heran. Sie ist wohl noch im Augenblick die beste, aber darum nicht eine absolut zuverlässige Ausgabe. Gerade an der hier in Frage kommenden Stelle hat Peiper seine beste Hs im Stich gelassen, weil eine spätere Hand das ursprüngliche *quò* zu *quod* verbesserte und die übrigen Hss *quod* lasen. Über den Wert von Peipers Entscheidung mag man streiten, man darf aber nicht ohne weiteres annehmen, daß auch Gilberts Hs *quod* las. Die Frage, welche die rechte Leseart sei, war tatsächlich schon im 12. Jahrh. umstritten.

Man möchte beinahe annehmen, Gilbert habe das vorausgesehen, denn die allermeisten Gilbert-Kommentare sind von dem Boethius-Text begleitet, das heißt der Text des Boethius geht meist parallel mit dem Kommentar, so daß der Leser sich gleich am Original vergewissern konnte, obwohl das in den einzelnen Hss auch nicht immer fehlerfrei ist. Diese Anordnung geht höchstwahrscheinlich auf Gilbert

selbst zurück, der sich also nicht bloß darauf verließ, daß man, wie es Sitte war, beim Abschreiben den Boethius-Text innerhalb des Kommentars unterlinierte. Man darf wohl annehmen, daß er das Unterlinieren selbst in der eigenen Hs vorgenommen hat. Aber im Laufe der Zeit waren hier Fehler noch weniger vermeidlich. Jedenfalls deutet alles darauf hin, daß Gilbert äußerst gewissenhaft mit seiner Vorlage verfuhr.

Ein wenig anders liegt der Fall mit dem Satz: „Quod vero non est ex hoc atque ex hoc i. e. non ex diversis, sed tantum est ex hoc“, von dem Sch. sagt: „Man sieht leicht, wie hier der Text durch den Kommentator stillschweigend geändert worden ist“ (92). Solche Urteile pflanzen sich allzu leicht fort. Daß aber Gilbert durch das letzte *ex* den Text geändert habe, ist gar nicht so sicher. Bestimmt hat Gilbert den Boethius nicht *stillschweigend* geändert, sondern nur ein *ex* eingeschoben, um den Ablativ herauszuheben. Allerdings scheint Sch. anzunehmen, daß das letzte *hoc* ein Nominativ und nicht wie die zwei vorhergehenden ein Ablativ ist. Es könnte jedoch sehr wohl ein Ablativ sein, der das Durch-sich-selbst-Sein Gottes besagt und vielleicht sogar noch von dem vorausgehenden *ex* abhängig ist. Jedenfalls hat Gilbert das letzte *hoc* als Ablativ verstanden und zu dessen Klärung wie nach *atque* das *ex* wiederholt. Somit stehen wir hier vor einer Frage der Interpretierung, nicht der Text-Veränderung. Die *Opuscula Sacra* zeichnen sich gewiß nicht durch Klarheit des Stiles aus, so daß man gelegentlich in der Interpretierung verschiedener Meinung sein kann. Das heißt aber noch lange nicht, daß Gilbert „seinen Boethius“ (wie Johannes von Salisbury wohl sagen würde) stillschweigend geändert hat.

An einer früheren Stelle bemerkt Sch., daß Gilbert „des Boethius Gedanken mancherorts wesentlich verändert“ hat (13). Daß Gilbert den Boethius ungeweint vertieft und bereichert hat, bedarf keines Beweises. Daß er ihn „mancherorts wesentlich verändert“ habe, bedarf aber einer genaueren Umschreibung. Den Gedanken des Boethius, daß die Individuation auf Akzidenzien beruht, hat Gilbert tatsächlich in einer Weise interpretiert, die einer Ablehnung gleichkommt. Darüber hinaus mag Sch. an die oben angeführten Stellen gedacht haben. Die Klugheit verlangt aber, Worte wie „mancherorts“ und „wesentlich“ mit Vorsicht zu gebrauchen, da eine Vertiefung der Spekulation noch lange keine Veränderung des ursprünglichen Gedankens bedeutet.

Die hier gemachten Bemerkungen sind nicht als Kritik gedacht, sondern als Beitrag zur Erhellung und Klärung einiger Fragen, die sich dem Leser aufdrängen, der mit Sch. den „Einstieg in dieses Labyrinth“ (9) Gilberts wagt. Er wird das Werk nicht lesen können, ohne den Eindruck mitzunehmen, daß der Verf. zwar eine gewaltige Arbeit geleistet hat, aber dennoch richtig bemerkt: „Es ist nun aber doch so schwer, die Voraussetzungen zu finden, aus denen Gilbert selber verstanden werden will, daß auch unsere Arbeit nur ein kleiner Beitrag zu solchem Verständnis werden kann“ (3).

Die spekulative Erforschung der Gilbertschen Gedankenwelt ist keine geringe Aufgabe und jeder Beitrag dazu verdient Beachtung, denn die Erforschung der so oft unterschätzten Geistesbewegung des 12. Jahrh. wird mächtig gefördert werden, wenn man einmal ernstlich beginnt, in geduldiger Zusammenarbeit seinem tiefsten Denker nachzugehen. Das gilt nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie und das noch unerforschte Gebiet der Sprachlogik und Grammatik, die das Steckenpferd der Gilbertschen Periode war. Gilberts Philosophie wird allzuoft stiefmütterlich behandelt. Man liest z. B. in Überweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (Berlin 1928; Neudruck Basel 1951) 239: „Die subsistierenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen.“ Zum Beweise finden wir dann in Klammern, was offenbar ein Zitat sein soll: *Res subsistentes sunt esse subsistentiarum*. Sch. bemerkt, er habe den Satz „nirgends bei Gilbert gefunden“ (195). Man darf hinzufügen, daß er für Gilbert ein Greuel gewesen wäre, denn nach dem Philosophen Gilbert ist die genaue Umkehrung des Satzes richtig: Die Subsistenzen sind das Sein der subsistierenden Dinge. Andererseits wird die Geschichte der Theologie manches klären und aufgeben müssen, was sich, wie Sch. schreibt, „von Darstellung zu Darstellung schleppte“ (2).

N. Häring S. A. C., Toronto