

müssen, daß der Erweis der These geglückt ist. Was Dionysios lehrt, ist keine „cognitio per amorem“ (214—217), kein karmelitisches „Durchgehen durch die Finsternis“ (162), sosehr der christliche Westen geneigt ist, den begrifflichen Rahmen, den Ps.-Dionysios bietet, unbewußt mit augustinischem Gehalt aufzufüllen. (Vielleicht liegt gerade darin die Erklärung dafür, warum die „mystica theologia“ im Westen durch Jahrhunderte der Grundtext gewesen ist, den alle mystischen Traktate kommentierten, während er in der Ostkirche nie zu so überragender Bedeutung gelangt ist.) Aber man darf darüber doch eines nicht vergessen: Allein schon die Tatsache, daß es nach Dionysios diesen Weg der „nichter kennenden Erkenntnis“ Gottes durch eine unmittelbare Einigung und durch ein „Heraustrreten“ des Geistes aus sich selbst und seiner Natur (ἐξωσιν . . . υπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) gibt — auch wenn sie nicht so affektiv bestimmt sein sollte, wie man es zuweilen aufgefaßt hat —, durchbricht doch völlig das ontologische und gnoseologische Schema der neuplatonischen Seinshierarchie (vgl. Schol 31 [1956] 399). Vor allem aber muß man die Frage stellen: Ist nicht die treibende Kraft, die sich in dieser geistigen ἀναγωγή und in dem Streben nach einer immer höheren Erkenntnis Gottes ausspricht, selbst schon (nicht im psychologischen, sondern im ontologischen Sinne) „affektiv“, da sie ja für ihn nicht mehr, wie für einen Neuplatoniker, nur das Streben nach der Wiederherstellung des eigenen, ursprünglichen Wesens, das Suchen des eigenen Seinsgrundes und Wesensmittelpunktes sein kann? Man darf die Frage: „Ist Dionysios Mystiker oder nur spekulativer Philosoph?“ nicht gleichsetzen mit der anderen, ebenso wichtigen Frage: „Ist Dionysios Areopagita ein christlicher Philosoph, der die neuplatonischen Schemen und Begriffe grundlegend umgedeutet hat, oder ist er ein, wenn auch unbewußt und unbeabsichtigt, dem Neuplatonismus philosophisch verhaftet gebliebener, nur der Intention nach christlicher Denker?“ Es wäre irreführend, wenn man den Untertitel des Buches: La structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps.D.A. so verstehen wollte, als ob damit gemeint sei, daß er im Wesentlichen seines Denkens noch Neuplatoniker geblieben sei. Wieviel an seiner, dem Wortlaut nach so neuplatonischen Ausdrucksweise ist nur äußerliche, der literarischen Absicht zuliebe beibehaltene Form, die längst mit anderem, verchristlichem Inhalt erfüllt worden ist! Diese merkwürdige Art des Ps.-Dionysios, seine Gedanken in eine erborgte Terminologie zu verkleiden, die ihrem Gehalt nicht völlig adäquat ist, muß man übrigens auch mit in Erwägung ziehen, wenn (wie es geschehen ist) gegen die These dieses Buches eingewendet wird, daß man, um sie anerkennen zu können, annehmen müßte, daß Dionysios eine Reihe von Ausdrücken, wie „mystisch“, „Ekstase“, „Einigung“ u. a., in einer von dem herkömmlichen Sinne ganz verschiedenen Bedeutung angewendet hat. Daran wäre gar nichts Erstaunliches, wenn man bedenkt, welche Umdeutung manche Termini neuplatonischer Philosophie bei Dionysios erfahren haben. Weniger als bei irgendeinem anderen Autor ist bei Dionysios die Berufung auf den traditionellen Sinn der von ihm verwendeten Ausdrücke berechtigt; für ihre Deutung kann immer nur die Funktion ausschlaggebend sein, die sie im Zusammenhang seines Gedankengangs wirklich haben. Darin liegt auch die Rechtfertigung der in diesem Buche angewendeten Methode, von der Analyse des Gedankenganges her den Sinn der einzelnen Motive zu deuten.

E. v. Ivánka

Richard de Saint-Victor, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables. Publié par J. Ribaillier* (Textes philos. du MA, 6). gr. 8° (304 S.) Paris 1958, Vrin. 17.— Fr.

Endlich haben wir hier eine gute textkritische Ausgabe des Hauptwerkes Richards. Denn es wurde fast die ganze heute greifbare handschriftliche Überlieferung herangezogen. Das Sigelverzeichnis nennt 52 von 56 Hss für den Apparat. — Die vorhergehende Einleitung hat sie im 3. Kap. genau auf ihre *Abhängigkeit* hin untersucht, was bei der Vielzahl ein schwieriges, aber erfolgreiches Unternehmen war. Sie lassen sich in drei Hauptgruppen teilen: die Überlieferung von St. Viktor selbst, eine weitere von Fourcarmont — nach der besten Handschrift der Familie genannt — und in eine flämische. Alle gehen irgendwie auf Cod. Maz. 769 aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts zurück. Diese Handschrift ist zwar offenbar nicht mehr das Original Richards, aber sie steht ihm doch sehr nahe und kann daher ruhig



als Archetyp bezeichnet werden. So bildet sie mit Recht die Grundlage der vorliegenden Edition.

Interessant ist auch die Aufzählung der Orte, wo die Handschriften früher im Mittelalter waren, weil man daraus wenigstens ahnungsweise noch die Art der Verbreitung und der Einflußsphäre ersehen kann. Aus dem 13. Jahrhundert stammen noch 18, wovon 11 französischen Ursprungs sind (vor allem Paris und Nordfrankreich), drei sind englischer, je eine ist italienischer, spanischer und schweizerischer Herkunft. Erst im 14. Jahrhundert wird die außerfranzösische Verbreitung größer: vier stammen nun aus den Niederlanden, vier aus Italien, zwei aus England, je eine aus dem Rheinland, Niederösterreich und Spanien. Deutschland ist erst im folgenden Jahrhundert mit vier Handschriften stärker vertreten. Das ist besonders für Bayern und Schwaben mit ihrem großen noch erhaltenen Handschriftenschatz der Frühzeit bezeichnend. Neue Funde werden das Bild wohl noch etwas verändern, aber kaum wesentlich. Zunächst sind es vor allem Abteien, die das Werk haben, dann auch die Kathedalkirchen und Kollegien. Die Sorbonne hat im 14. Jahrhundert allein sechs Exemplare, darunter eines im Lesesaal als *catenatus*. Man las das Werk in den Kollegien und an den Universitäten von Oxford und Cambridge. Die Krakauer Universität besaß es sicher am Ende des 15. Jahrhunderts, ebenso Prag. Das zeigt schon, daß es nicht nur in der Mystik benutzt wurde, sondern auch in der systematischen Theologie.

Ähnliches sagt auch die *Zusammenstellung des Werkes in den Handschriften* selbst aus. Neben den Werken Richards steht es verbunden mit einer ganzen Reihe ähnlicher Traktate wie Anselms *Monologium* und *Proslogium*, des Boethius *De Trinitate* und auch Augustins *Trinitätswerk* — also Abhandlungen, die Richard nahe stehen.

Aus dem inhaltsreichen Vorwort sei noch besonders der Vergleich mit Achards, von M.-Th. d'Alverny gefundenem Werk hervorgehoben. Gewiß mußte dieser Vergleich bis zur Edition, die wohl erst nach weiteren handschriftlichen Funden möglich ist, sich mit Stichproben begnügen. Aber R. konnte doch mit guten Gründen feststellen, daß manche Ähnlichkeiten im Aufbau, im beiderseitigen starken Neuplatonismus bis hin zum gleichen Wortschatz wohl anraten, Achard zu den Quellen Richards zu zählen — neben vielen anderen, wie Anselm von Canterbury, Abaelard, Hugo von St. Viktor, Bernhard, Gilbert und Petrus Lombardus. Doch ist dabei zu bemerken, daß der Unterschiede zu Achard sehr viele sind. Am bezeichnendsten ist vielleicht — zugleich als Zeichen der Abhängigkeit, aber auch der Weiterführung von Anselm von Canterbury —, daß Gott bei Achard das Wesen ist, „*quo nihil pulchrius et maius esse vel cogitari potest*“, bei Richard aber „*quo nihil est melius*“. Gottes wesentliches Attribut ist also bei Achard die Schönheit, bei Richard die Güte.

Für die theologische Grundhaltung Richards sei aus dem Text der Edition selbst auf eine Stelle des Prologs hingewiesen: *Quidquid autem habuero, si caritatem non habuero, nihil mihi prodest . . . Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio* (80). Die Liebe ist also der Beginn jeglicher Theologie. Daher kommt es zu folgenden Stufen: *Mediante spe et caritate de fide ad cognitionem divinam et per cognitionem ad vitam aeternam* (ebd.). Man sieht somit, wie Richard ganz der Viktorinerschule — im Gegensatz zu Bernhard — zugehört, in der die *cognitio* (auch als spekulative) eine wesentlichere Rolle im Religiösen spielt. Freilich heißt es anselmianisch: „*de fide ad cognitionem*“; es ist also Glaubenserkenntnis, die Richard vertritt. Das ist auch in der Trinitätslehre Richards durchgeführt, in der ausdrückliche Berufung auf Schrift und Tradition zwar äußerst selten ist, aber das Gedankengut ganz von daher kommt. Die weitere Exegese ist darauf aufbauende Glaubensspekulation. Das belegt der 2. Apparat, in dem sehr lehrreich auf ähnliche Gedanken der Vorzeit und des gleichzeitigen Denkens hingewiesen ist.

Eine Ergänzung noch zum Verbreitungsgebiet. In Trier, Stadtbibliothek, findet sich aus dem 14. Jahrhundert noch eine weitere Überlieferung in Cod. 529 f. 1—51: *Iustus meus . . . personarum pluralitate. Deo gratias. Explicit liber sextus et ultimus devotissimi et illuminatissimi doctoris Richardi S. Victoris de sancta et benedicta Trinitate per me Jo. Zonsbeck*. Es ist also das ganze Werk überliefert. Die Handschrift war früher in dem Augustinerstift in Eberhardsklausen. Sie ist ein weiteres



Zeichen der Verbreitung im Rheinland. Der übrige Inhalt der Handschrift weist auf St. Viktor hin, da eine ganze Reihe von Werken Hugos von St. Viktor hier überliefert sind. Am Ende sind auch Homilien des Caesarius von Arles abgeschrieben. Die Handschrift scheint also zu den Überlieferungen zu gehören, die mehr der aszetisch-mystischen Klasse zuzuzählen sind. H. Weisweiler S. J.

Mittelalterliche Texte aus Irland: Gwynn, A., *The Writings of Bishop Patrick (1074—1084)* (Scriptores Latini Hiberniae, 1). 8<sup>o</sup> (VI u. 147 S.) Dublin 1955, The Dublin Institute for Advanced Studies — Walker, G. S. M., *Sancti Columbani Opera* (Scriptores Latini Hiberniae, 2). 8<sup>o</sup> (XCIV u. 247 S.) Dublin 1957, ebd. — Meehan, D., *Adamnan's De Locis Sanctis* (Scriptores Latini Hiberniae, 3). 8<sup>o</sup> (154 S.) Dublin 1958, ebd.

Angeregt und geleitet von dem bekannten irischen Mediävisten Aubrey Gwynn, der an der National University of Ireland als Forscher und Lehrer fast schon ein Lebensalter lang erfolgreich wirksam ist, erscheinen seit 1955 die vorliegenden mittelalterlichen Texte irischer Provenienz. Die Reihe entspricht, wenn auch mit reicherm und gewichtigerem textkritischem Apparat ausgestattet, den bereits gut eingeführten Medieval Texts aus dem englischen Verlag Nelson; wie diese wird der Text lateinisch und englisch vorgelegt. Während aber die Nelsonschen Ausgaben zumeist auf vorzüglichen textkritischen Editionen fußen, bringt die neue irische Reihe, sei es erstmalig (wie etwa Nr. 1) oder in erneuter wissenschaftlicher Bearbeitung (wie Nr. 2 und 3), eigenständige Ausgaben, welche frühere (die 50 bis 60 Jahre zurückliegenden) wesentlich ergänzen.

Der Herausgeber eröffnet die Reihe mit einer Edition der noch erhaltenen Schriften des Dubliner Bischofs Patrick (1074—1084). Sie sind zwar schmal an Umfang, formal indes und inhaltlich von großem Wert für unsere Einsicht in die auch im angelsächsischen Raum anhebende Renaissance des 11./12. Jahrhunderts. Neben dem Liber de tribus habitaculis, der mehrfach unter anderen Namen (Caesarius v. Emsa, Augustinus) oder anonym handschriftlich überliefert erscheint, gehören zu Patricks Werken noch Versus de mirabilibus Hibernie, ein Gedicht über die Menschenwürde, Ad amicum de caduca vita (eine Art poetischen Traktats De contemptu mundi), Versus allegorici und ein der Prosaschrift vorgesetzter Prolog in Versen. Die handschriftliche Überlieferung wird vom Verf. eingehend dargelegt (21—47) und führt über England und Frankreich nach Schweden und Deutschland. Es gibt zwei unterschiedliche Gruppen von Handschriften, deren erste jeweils nur die Verse, die andere nur das Prosawerk enthalten. Es gibt nur ein einziges Bindeglied (mit sämtlichen Schriften Patricks), einen auch in der Bernhard-Forschung bekannten Kodex (Troyes MS 1562). Die Beweisführung des Verf. macht u. E. einsichtig, daß die Verfasserschaft Patricks für beide Gruppen anzunehmen sei. Sprache und Stil Patricks (48—55) verweisen auf angelsächsische Schulung (Abtei Worcester, wo Patrick Mönch gewesen ist) des hl. Wulfstan, also nicht auf irische Überlieferung. Diesen Abschnitt des Buches hat der als Patrick-Forscher bekannt gewordene Philologe L. Bieler (Dublin) geschrieben. Die Beobachtungen, daß Worcester (stets als Bewahrerin angelsächsischer Tradition, auch unter der beginnenden normannischen Herrschaft in England, geltend) bereits unter dem Einfluß der nordfranzösischen Erneuerung klassischer Bildung stand, wie die poetische Leistung Patricks es nahelegt, sind neu und wertvoll (15—17). Inhaltlich erscheinen Patricks Schriften, wie erwartet werden kann, von augustinisher Ideenführung bestimmt, daneben waren für den Mönch natürlich auch die monastischen Autoritäten Gregors d. Gr. und Kassians von Bedeutung. Eine Liste der 35 besprochenen Handschriften ist beigegeben, deren Untersuchung dank der bewundernswerten Gelehrsamkeit des Verf. sich wie eine kleine Kulturgeschichte (für den hier angesprochenen Sektor literarischen Schaffens) zu geben versteht.

Walkers Edition der Schriften Columbans des Jüngeren bedeutet gegenüber W. Gundlach (Briefe 1892) und O. Seebass (Predigten 1894) eine bedeutende Verbesserung und Erweiterung, zumal W. (gegen A. Hauck und O. Seebass) nicht nur die 3. und 11., sondern alle 13 überlieferten Predigten (darin einig mit J. Laporte, der 1950 in den Mélanges Columbanis für die Echtheit aller Predigten eingetreten war) Columban zuweist. W. setzt sich eingehend mit den von Hauck und Seebass ins Feld