

Das Problem der Person bei Boethius und Richard von Sankt Viktor

Vasile CRISTESCU

*"Al.I.Cuza" University, "Dimitru Stăniloae" Faculty of
Orthodox Theology, Closca Street, No. 9, 700066, Iasi, Romania*

Abstract

The theme of person in Christian theology is one of a great importance for ecclesiology, Christology, eschatology, pneumatology et caetera. Practically, everything stands on this ground, the divine-human person of our Saviour Jesus Christ being the fundamental not only of all theology but also of all Christian life.

Several theologians of the Church tried to express something of the concept of „person“, but the keystone of such an understanding is the apophatic approach where there are no possibilities to define such a theme, but only to contemplate it through faith. The statement about „person“ expressed by the Ecumenical Council of Chalcedon (451) was the synodal form of this reality. After that, many attempts to improve or to go deeper in this subject were made. Some of them came from a mystical ground, on the other hand philosophical approach tried to extend the dimension of „personalism“.

Boethius – more a philosopher than a theologian – tried to define the person in the limits of the philosophy of Aristotle, and this attempt was taken as the official statement of the Church throughout the time, being the source of many errors and misunderstandings. The author of this essay explains the origins and the shape of such a measure of thinking. On the other hand, this philosophically obedient vision is counter-balanced by another western vision, of Richard of Saint Victor, that uses a different starting point and another ground of ideas to state such a difficult matter. It is a patristic approach, closer to the way of thinking but mostly to the life of the Church.

This study proves that the close relationship with the Fathers of Church is the only way to understand the dynamics of the faith and salvation through our Saviour Jesus Christ.

Der Grund der unterschiedlichen Behandlung der Person von den zwei christlichen Denkern muss vor allem in der

Inspirationsquelle und in ihrer Orientierung gesucht werden: Boethius wurde vom klassischen Vorbild beeinflusst, das die Definierung der Person in den statischen Kategorien der antiken Philosophie als Folge hatte und sich auf die ganze Skolastik auswirkte¹. Für Richard galt das patristische Vorbild, das ihn durch den Dynamismus der hervorgehobenen Realitäten in dem Trinitätsdogma zuerst und später in der Anthropologie (Person, Kommunion), zur Überschreitung der Aporien von Boethius verhalf und dessen Definition der Person korrigierte.

Was Boethius betrifft, muss zuerst präzisiert werden, dass seine theologischen Schriften als eine Lösung für die theologische Auseinandersetzungen seiner Zeit gedacht wurden- bzw. die die sich auf das christologische Dogma von Chalcedon bezog- für die er die Texte der klassischen Philosophie und späten Antik in Anspruch nahm. Die wichtigste Schrift für die Diskussion um das Chalcedonische Dogma ist seine Abhandlung "Contra Eutichen et Nestorium". Wie er selbst im Vorwort zeigt, wurde in der Verfassung der Abhandlung von einer römischen Begegnung motiviert, wo die Behauptung über Christus "ex duabus et in duabus naturis" erörtert wurde, die in der Schrift "Epistula Orientalium"² zu

¹ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Band 1 (Freiburg: Herder Verlag, 1909), 163. <In einem größeren, tieferen und betonten Grade als in seinem Werk "Consolatio philosophiae", hat Boethius durch seine theologischen Schriften, durch sein Werk "Opuscula sacra" die Skolastik und besonders die skolastische Methode beeinflusst." (M. Grabmann, 163).

² Orientalium Ep. ad Symmachum, ed. Thiel, *Epist. Romanorum Pontificum* (Brunsbergae: Carolissimae, 1868), 709-717. Hier muss erwähnt werden, dass die Ausdrücke "aus zwei Naturen" und "in zwei Naturen" in diesem Brief mit dem Sinne verwendet sind, der sie beim V. Ökumenischen Konzil, Kanonen 7 und 8 hatten. In der 8. Kanone verwerfen diejenigen, die den Ausdruck "aus zwei Naturen" verwenden und dadurch nicht das verstehen, was die Kirchenväter besagten, nämlich dass durch die Einigung der göttlichen mit der menschlichen Natur, der Hypostase nach, ein einziger Christus entstanden ist." (Acta Conciliorum oecumenicorum, tom. IV, Band I, Verlag Schwartz-J. Straub (Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, 1972), 242. In der 7. Kanone verwerfen die Kirchenväter die Verwendung des Ausdrucks "in zwei Naturen", den dadurch hat man verkannt, dass durch Eingung, „aus diesen zwei“ eine einzige Hypostase entstanden sei, ohne dass die Differenz zwischen diesen abgeschafft wird."

finden war. Diese Epistula ist von den Bischöfen aus den Unteren Donauländern an den Papst Simachus aus Rom geschrieben worden. Boethius zufolge konnte die römische Begegnung, an der er selbst teilgenommen hat, das von dieser Definition ausgelöste Unterfangen, nicht richtig formulieren und auch nicht geeignet lösen.

Er entschloss sich, den theologischen Auseinandersetzungen ein Ende zu setzen, indem er mit logischen Argumenten rational die Chalcedonischen Definitionen zu demonstrieren versuchte. In der V. Abhandlung definiert Boethius die Konzepte von "Natur" und "Person".

Im ersten Kapitel seiner Arbeit führt er vier mögliche Verstehensweise des Natur-Konzeptes vor: "Die Natur gehört zu denjenigen Dingen, welche, weil sie sind, durch den Verstand in irgendeiner Weise erfaßt werden können"³. Eine solche Definition betrifft alles, was vom Verstand erfaßt werden kann. Indem er die Erkenntnis-Möglichkeit zum Kriterium erhoben hat, richtet sich diese bei Boethius nur an Gott und Materie. Das entspricht der neuplatonischen Lehre, der gemäß der *Nous* (Geist) weder die göttliche Monade (*hen*) noch die Materie angemessen kennen kann. Diese können "quoquo modo" indirekt gekannt werden, d.h. in negativer Ermittlungsweise. Außerdem bleibt die Materie das Gebiet ohne Wesen. Daher das Prinzip der negativen Erkenntnis, das von Boethius sowohl im Hinblick auf Gott als auch die Materie formuliert wurde.

Die zweite Definition der Natur betrifft die materiellen und immateriellen Substanzen: "Natur ist das, was wirken oder erleiden kann"⁴.

Durch die dritte Definition gibt Boethius das Prinzip der Aristotelischen Physik wieder: "Die Natur ist das Prinzip der Bewegung, und zwar durch sich selbst und nicht akzidentell"⁵. Als

(Ed. Schwartz-J. Straub, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, tom. IV, Band I, 242).

³ "Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt" (A. M. S. Boethius, *Opuscula Sacra*, ed. H. F. Stewart and E. K. Rand (London: New edition, 1978), I, 78, 8-10.

⁴ "Natura est vel quod facere vel quod pati possit" (Boethius, 25-26).

⁵ "Natura est motus principium per se non per accidens" (Boethius, I, 80, 41-42).

Prinzip der Bewegung verweist die Natur nur auf das Körperliche.

Die vierte Definition lautet: "Die Natur ist die spezifische Differenz, welche ein jegliches Ding gestaltet"⁶.

Eine Festlegung des Personbegriffs bei Boethius ist viel schwieriger: "Man kann die Person sehr viel bezweifeln, denn man kann eine Definition davon wählen"⁷.

Boethius schließt von Anfang an die Möglichkeit aus, dass jede Natur eine Person ist. Wenn aber bestimmte Naturen den Person-Status erwerben, muss dann der Personbegriff dem Naturbegriff untergeordnet sein. In diesem Sinne stellt Boethius fest: "Das ist aber wirklich sicher, nämlich dass Natur Subjekt der Person ist und dass es außerhalb der Natur keine Person geben kann"⁸. Man kann also die Person aussagen, nur indem man von Substanzen ausgeht. Boethius lässt aber nur für bestimmte Wesen die Möglichkeit zu, Personenträger zu sein, und diese in der einzigen Weise, dass die Person nur in Individuen existiert: "Man kann aber nirgendwo sagen, dass die Person in allen Universalien, sondern nur in Einzeldingen und Individuen existiert"⁹.

Boethius will hier hervorheben, dass der Mensch weder als Wesen im Allgemeinen, noch als Gattung, person ist. Dagegen ist er nur als Individuum. Jedoch erscheint hier die Person in der Position eines akzidentelles Zieles, nämlich "in individuis". Ausgehend von der Auffassung, dass die Person nur in den vernunftbegabten Wesen zu finden ist, definiert Boethius folgenderweise die Person: "Die Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur"¹⁰. Die Person sagt nicht etwas Anderes aus, als die vernünftige Fähigkeit eines Wesen, das nur als Individuum existiert, dessen Genauigkeit

⁶ "Natura est unam quamque rem informans specifica differentia" (Boethius, I, 80, 57-58).

⁷ "Sed de persona maxime dubitari potest quoniam ei definitio possit optari" (Boethius, II, 82, 1-2).

⁸ "Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari" (Boethius, 9-11).

⁹ "Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis" (Boethius, II, 84, 47-49).

¹⁰ "Persona est rationalis naturae individua substantia" (Boethius, III, 84, 4-5).

von Boethius aus der dem Allgemeinen entsprechenden Definition ausgeschlossen wird.

Aporien im Personverständnis von Boethius

Der Personbegriff bringt nichts Neues gegenüber der vernünftigen Fähigkeit, die dem Wesen gemäß ist. Dieser Umstand macht verständlich zugleich die Grenzen jeder substanziell-ontologischen Philosophie, den partikulären Charakter der menschlichen Persönlichkeit zu verstehen. Eine andere Aporie entdeckt man in der Verwendung der Begriffe Ousiosis oder Subsistenz und Ipostasis. Diese werden im Zusammenhang mit den Akzidentien gebracht, die in einem Subjekt als deren Träger vorhanden sind. Ousiosis bedeutet bei Boethius die Wesenheit selbst (*esse essentiae*) und nicht Existenz selbst (*esse existentiae*). Sie ist in Individuen "in formans specifica differentia" oder in "specificata proprietas"¹¹.

Nach M. Elsässer erklären sich bei Boethius Hypostasis und Ousiosis gegenseitig: "Subsistenz zeigt Verwirklichung für Substantia"¹². Daher ergibt sich Folgendes: "Wenn der Übergang von Hypostasis zu Subsistenz in der zitierten Art als Präzisierung für Subsistenzia ist, dann ist die Definition der Person in ihrer ursprünglichen Form falsch. Individua subsistentia wäre folglich nicht das konkrete Individuum (Plato oder Cicero), sondern das, was spezifisch ist - "Platonitas"¹³.

Elsässer zeigt, dass Boethius in seiner Abhandlung der Personbegriff nur mit der "individua substantia" in Verbindung setzt. "Das ist gleich mit "substantia particularibus", die die Individualität des beschränkten Wesens bezeichnet, die sich in den Akzidentien äußert"¹⁴.

Der Beitrag von "Hypostase/ipostasis" zum Gottverständnis als Person bleibt bei Boethius unbestimmt: "Wenn die Definition der Person für Gott gültig wäre, dann sollte Hypostasis oder Substantia im Zusammenhang mit der natura rationalis gebracht werden und nicht im Zusammenhang mit der Fundamentierung im Wesen dieser Substanz, was die Akzidentien in

¹¹ Boethius, III, 70, 6.

¹² M. Elsässer, *Das Personverständnis des Boethius*, Münster, 1973, 71.

¹³ Elsässer, 78.

¹⁴ Elsässer, 78.

den Vordergrund bringt... Selbst wenn die Gott-Natur (essentia) mit der natura rationalis aus der Definition der Person identifiziert wäre, könnte man damit nicht klären, was für eine nötige Verbindung zwischen dieser und Hypostasis geben könne"¹⁵.

Hinsichtlich der Definition der Person von Boethius muss gezeigt werden, dass diese auf das individuelle Wesen verweist, dessen Natur –die als „infima species“ verstanden wird und von den spezifischen Differenzen festgelegt wird–jenseits der Eigenschaft der persönlichen Fähigkeit nicht ermittelt werden konnte.

Aufgrund dieser Ermittlung glaubte Boethius, dass er diesen Begriff sowohl hinsichtlich der körperlichen Wesen als auch der geistigen Wesen verwenden kann. Durch die Unterwerfung des Personbegriffs dem Naturbegriffs, wird die Behauptung über Christus als Person in zwei Naturen problematisch. Diese Behauptung konstituiert aber in ihrem richtigen Verständnis die Definition des IV. Ökumenischen Konzils von Chalcedon.

Entsprechend dem Boethius-Verständnis der Natur und Person, enthält die Ermittlung der zwei Naturen von Christus den Verweis auf einen Unterscheid betreffend die Zugehörigkeit zu verschiedenen Arten und Generalitäten der Gattungen. Damit übersieht Boethius die Absicht des Chalcedonischen Konzils, der gemäß die Person Christi Träger der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen ist. Die Schlussfolgerungen aus den Definitionen von Boethius legten Christus vor in der Nähe der Nestor-Häresie, die er bekämpft hatte.

In der Auseinandersetzung mit Nestorius verwendet Boethius orthodoxe Argumente: „Denn, wenn es nicht eine Person Christi gibt, ist es offenbar, dass es nicht zwei Naturen gibt, nämlich die des Gottes und die des Menschen...dann müssen die zwei Naturen als der Person gehörend gesehen werden“¹⁶. Als Mittel für seine Gegenargumentation verwendet er nicht seine eigenen Definitionen, sondern richtet den Demonstrationsprozess an seine Gegner. Christus muss nicht eine einzige Person sein, in

¹⁵ Elsässer, 78.

¹⁶ “Si enim non est Christi una persona duasque naturas esse manifestum est, hominis scilicet atque dei..., sequitur ut duae videantur esse personae” (Boethius, III, 92, 16-21).

der sich die göttliche und die menschliche Natur als vereinigt befinden, sondern aus der Existenz Christi muss man die Tatsache annehmen, dass er zugleich eine Person ist.

Weil da Boethius eine Parallele zwischen Einfachheit und Wesenheit zieht, greift er auf ein neuplatonisches Argument zu: "Wir behaupten aber, dass Christus sicher und wahr ist. Folglich muss er einzig sein. Zweifelsohne kann man nicht sagen, dass es zwei Christi gibt, der andere Christus (n.n.) ist nichts als der Vernunftsmangel aus der Einbildung des Verstandes"¹⁷.

Damit wird die Einfachheit der Person von Christus axiomatisch vorausgesetzt und diese Voraussetzung kann nicht aus der Abhandlung von Boethius abgeleitet werden. Elsässer verweist in dieser Hinsicht darauf: "Boethius führt auf unausdrückliche Weise den ganzen Wagemut, der für die Definition der Person nötig war, ad absurdum"¹⁸.

Es ist nicht überraschend, dass Boethius in seiner Abhandlung "Contra Eutihen et Nestorium" zugibt, dass es eine genauere Auseinandersetzung zwischen dem von ihm vorgeschlagener Definition und der dogmatischen Definition von Chalcedon nötig ist, obwohl er sich in seiner Abhandlung mit den Hauptbegriffen des Bekenntnisses von Chalcedon befasst.

Anstelle dieser Definition bringt er das Ergebnis seiner Reflexion in die Trinitätslehre. Darauf zielen die Schlussfolgerungen seiner Abhandlung. Der Versuch bleibt nicht ohne Folgen. Boethius bemühte sich auf vernünftige Weise, den Inhalt der orthodoxen Lehre vorzuführen, indem er der Konzeptualisierung für mehr Überzeugungskraft bediente. In diesem Sinne schreibt er: "wenn wir behaupten, dass eine οὐσιῶν oder οὐσιῶνσις ist, ist das die Natur oder die Subsistenz der Gottheit, aber drei Hypostasen (υποστάσεις) bedeutet drei Substanzen. Eigentlich sagt man auf diese Weise, dass es eine einzige Substanz der Dreieinigkeit, drei Substanzen und drei Personen gibt"¹⁹.

¹⁷ "Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur; unum igitur esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset; duos vero esse dicere Christos nihil est aliud nisi praecipitate mentis insania" (Boethius, III, 94, 40-45).

¹⁸ Elsässer, 67.

¹⁹ "Unde etiam dicimus unam esse οὐσιῶν vel οὐσιῶνσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres υποστάσεις, id est tres

Mit diesem Vorschlag tritt Boethius mit der Lehre über Gott aus seiner Abhandlung "De Trinitate" im Widerspruch. Hier verwendet er für Gott nicht mehr die Bezeichnung von „Substantia“ im Sinne von *υποκειμενον* (*subiectum*). Das ergibt sich aus der Übertragung des Begriffes *υποστασις*, in "Contra Eutihen et Nestorium" auf Gott.

Die Frage, die hier gestellt wird, bezieht sich darauf, inwiefern die Konzepte verwendet werden können, denen gemäß *ousia*, *ousiosis* und *hypostasis* als unterschiedliche Verallgemeinerungsarten der Definition eines Individuums gesehen werden?

Aufgrund des Personbegriffes von Boethius im Zusammenhang mit dieser Definition kann man nicht zu einer vollständigen Erklärung der christlichen Trinitätslehre gelangen. Selbst wenn er dem Text aus „Contra Eutihen et Nestorium“ an zitierten Stelle einen neuplatonischen Inhalt des Hypostasis-Begriffes – der von der oben gezeigten Definition der Person abgeleitet wurde – unterwerfen wollte, blieb dieser Versuch der Interpretation der Dreieinigkeit falsch, denn sie führte Boethius zu der Schlussfolgerung, dass die Existenz einer unpersönlichen Gottheit unterordnet, der gegenüber die trinitarischen Hypostasen ontologisch untergeordnet erscheinen, damit sie der Einzigartigkeits- und Einigkeitsidee nicht in Gefahr setzen.

Aus theologischer Sicht erscheint der Personbegriff bei Boethius als ungenügend. Auch aus philosophischer Sicht hat er denselben Charakter, weil „*persona*“ nur ein spezifisches Objekt ausdrückt, das unter anderen Objekten bezeichnet wird.

Trotz der Bemühungen, die christliche Lehre richtig zu verstehen, bleibt Boethius – durch die Einführungsart seiner Begriffe – dem geschlossenen Kosmos der albertinischen Ontologie verpflichtet. Aus diesem Grund versteht er nicht die messianische und historische Dimension der Erlösung in den Bekenntnissen von Chalcedon und in dem Ausdrucksmodus der Begriffe *Prosopon* und *Hypostase* dieser Synode.

substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas" (Boethius, III, 90, 91-95).

Daher, aus theologischer Sicht, ist die Kritik von Elsässer völlig berechtigt: "Trotz der offenkundigen Übernahme der theologischen Neigungen, kann jedoch nicht die Rede von einer objektiven Affinität mit der christlichen Theologie sein. Auf einem tieferen Blick sieht man, dass es einen Gegensatz zwischen der theologisch motivierten Absicht seiner Forschungen und dem objektiven Ergebnis gibt"²⁰.

Auch die Behauptung Elsässers, dass das Denken von Boethius nie in entschlossener Weise von der Heiligen Schrift ausgeprägt wurde, ist ebenso wahr: "Umso mehr muss als Argumentationskriterium im apologetischen Kontext die Ableitung einer Idee dienen, die das Ergebnis der Forschung ist und nicht die Ableitung einer Idee durch die Argumentationskraft der biblischen Abschnitte(...) Als offizielle Kirchenmitteilungen haben die dogmatischen Realitäten für Boethius eine obligatorische Autorität, aber aus objektiver Sicht sind sie äußerlich in die Entfaltung der philosophischen Ideen eingeschlossen"²¹.

Die begündeten Bemerkungen von Elsässer erinnern an die von Pierre de Poitiers im Mittelalter: "Die meisten unserer Theologen halten diese Definition nicht für wahr, weil er (Boethius) eher Philosoph als Theologe war und er setzt sich mehr für die Wahrscheinlichkeit des Gesprächs als für die Wahrheit ein"²².

Der Einfluß Boethius' Personverständnis auf das Mittelalter

Die Mehrheit der Theologen des Mittelalters, die von der Autorität des Augustinus beeinflusst worden, nahmen als Ausgangspunkt in der Trinitätslehre die Persondefinition von Boethius und wollten auf diese Weise den Übergang von der Person-Substanz zur Person-Relation machen. Dieser Versuch brachte aber mehrmals viele Probleme mit sich. Der Fall von Gilbert de la Porée ist typisch in dieser Hinsicht: "In der lateinischen Auffassung des Problems geschlossen, von Boethius begeistert (...) wird unvorsichtlich und mit einer realistischen

²⁰ Elsässer, 19.

²¹ Elsässer, 19.

²² "Nostri theologi plerique non habent illam definitionem pro authentica, quia magis fuit philosophus quam theologus, et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem" (Pierre de Poitiers, *I Sent.*, 32, " in *Patrologia Latina*. vol. 211, ed. J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 923 B.

Denkweise der Logik des Systems folgen, man kann behaupten von ihm, dass er in zwei Systemen denkt: dem theologischen Trinitätssystem und dem philosophischen System der Boethischen Definition der Person²³.

Für Gilbert sind die göttlichen Personen so voneinander verschieden, dass sie nur durch die gemeinsame Form der Gottheit vereinigt sind, die von Gott wirklich unterscheidlich ist, denn sie ist nicht Gott. Außerdem sind die Personen von ihren Vollkommenheiten unterscheidlich. Gilbert behauptet so einen Tetratheismus. Wie M. Bergeron zeigt, ist die Ursache für diese falsche Schlussfolgerung bei Gilbert die „Verstehens- und Erklärungsweise von Boethius“²⁴.

Das ganze Gefüge seiner Trinitätslehre gründet auf das Boethische Prinzip auf: „Diversum est esse et id quod est“²⁵. Da er einen tatsächlichen Unterschied zwischen „quo est“ und „quod est“ macht, war es logisch, dass er in Gott als Gottheit zwischen „divinitas quae est in Deo“ und Gott als „Deus in quo est divinitas“ unterscheidet. Godefroid, der Zeitgenosse von Gilbert, behauptet dass „dieser (Unterschied n.n.) die Quelle seines ganzen Übels ist“²⁶.

Dieser erste Fehler von Gilbert wurde beim Konzil von Reims verdammt.

Ausgehend vom Prinzip des oben erwähnten Unterschieds gelangte er logischerweise zum zweiten Fehler betreffend die göttlichen Personen. Durch die Form „substantia qua sunt“ sind sie eins. Sie sind eins, da sie als Grundlage dasselbe Wesen haben. Was die Form „forma quae est“ betrifft, sind sie nicht mehr eins, sondern drei Entitäten, die von der Zahl her verschieden sind. Der Realismus von Gilbert führte diesen zum Tritheismus, durch den Bezug zu seinem „res per se una“²⁷.

Die Frage, die man im Mittelalter stellte, war: wie wird eine Kohärenz zwischen Person-Substanz und Person-Relation

²³ M. Bergeron, *La structure du concept latin de personne*, in: "Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle", Paris, 1932, 141.

²⁴ Bergeron, 142.

²⁵ Boethius. "*Quomodo substantiae sint bonae*" in: *Patrologia Latina*. Band 64, 36, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 1311 B.

²⁶ Gaufridus. "*Libellus contra Gilbertum*" in: *Patrologia Latina*. Band 36, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 185, 597 D.

²⁷ Gilbert. "*De Trinitate*, I," in: *Patrologia Latina*. Band. 64, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 1257 A und 1294 D.

gefunden? "Für die Vermeidung dieser Gefahr, wäre es nicht sinnvoll, die philosophische Definition von Boethius zu korrigieren?"²⁸.

Richards von St. Viktor Definition des Person

Die ersten kritischen Formulierungen zur Überschreitung der Boethischen Definition durch die Trinitätslehre finden sich bei Robert von Melun und Abelard. Die schärfste Kritik wurde aber von Richard von St. Viktor ausgeübt. Für Richard ist die Boethische Form der Person ungenügend für eine perfekte Definition: „Damit eine Definition perfekt ist, muss sie die ganze Realität verstehen und nicht nur die des definierten Objektes“²⁹.

Eine Definition muss eine reversible Aussage sein: "et possit in seipsa converti"³⁰ und das ist nicht der Fall in der Persondefinition Boethius' (persona est rationalis naturae individua substantia), wenn diese in der Trinitätslehre verwendet wird: jede unteilbare vernünftige Substanz sollte Person sein und umgekehrt, jede Person sollte eine unteilbare Substanz vernünftiger Natur sein: "Damit die Definition universal und perfekt ist, muss man annehmen, dass jede individuelle Substanz einer vernünftigen Natur eine Person ist. Umgekehrt: jede Person muss eine individuelle Substanz einer vernünftigen Natur sein"³¹. Richard stellt die folgende Frage: "Ist die göttliche Substanz, die eine und einzigartig ist,...individuell?"³². Er antwortet richtig auf diese Frage, indem er zugleich die Sinnlosigkeit der Persondefinition Boethius' zeigt. "Wenn man sagen muss, dass die göttliche Substanz individuell ist, müsste man hier eine individuelle Substanz vernünftiger Natur sehen, die nicht mehr eine Person sein wird. Denn die Dreieinigkeit ist nicht eine Person und kann nicht eine Person genannt werden"³³.

²⁸ Bergeron, 125.

²⁹ "Deffinitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum diffiniende rei esse comprehendat" (Richard de Saint Victor. *De Trinitate*, IV, 21" in: *Patrologia Latina*. Band 196, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 944.

³⁰ Richard de Saint Victor, 944-945.

³¹ "Ut itaque generalis sit atque perfecta, oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona, et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia" (Richard de Saint Victor, 945).

³² Richard de Saint Victor, 945.

³³ "Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. Nam

Die Definition der Person entspricht also nicht mehr nur der Person, da die Dreieinigkeit, eins und ganz als Person nicht mal als unteilbare Substanz genannt werden kann: "denn die Dreieinigkeit, die göttliche Substanz ist, ist nicht eine Person"³⁴ und die trinitarischen Personen sind nicht jede für sich eine unteilbare Substanz. Die Definition von Boethius kann hier nicht angewendet werden, da für Bezeichnung der göttlichen Personen die Elemente der einzigen und individuellen Substantialität nicht genügend sind. Boethius fand für eine ähnliche Verwendung des Personbegriffs keine Definition der persönlichen Eigentümlichkeit und das ist ein grundlegendes Problem. Aus diesem Grund stimmt Richard der Boethischen Definition des Personbegriffs selbst in der Form von *rationalis naturae individua subsistentia* nicht zu und verwirft diesem ihre Zweideutigkeit³⁵.

Richard geht auf die Definition in zwei Weise ein: erstens will er die Eigentümlichkeit des persönlichen Wesens ermitteln und zwar das, was diesem als eine substantielle Eigenschaft zugeschrieben wird, denn das macht eine Definition möglich. Durch die zweite Herangehensweise will er die Person bezeichnen, indem er von den Ursprungsbeziehungen der Personen in Gott ausgeht: "Wir müssen wissen, was die Person ist und woher sie ihre Existenz hat"³⁶.

Richard unterscheidet so zwischen "modus essendi" und "modus obtinendi", wo "obtinencia" die Art und Weise angibt, wie eine Person das erwirbt oder besitzt, was substantiell und naturhaft hat. Indem er die Rede auf den Begriff von „*existentia*“ bringt, ist Richard nicht der erste in der westlichen Tradition, der die Einführung dieses Begriffes in die Trinitätslehre versucht. Marius Victorinus verwendet den Ausdruck im trinitären Kontext: "*existens a se, existens*

Trinitas nec persona est nec persona recte dici potest" (Richard de Saint Victor, 945).

³⁴ "Nam Trinitas quae divina substantia est, nec persona est" (Richard de Saint Victor, 945).

³⁵ "Quidam personas subsistentias esse potuisse...quae litem lite resolvit?" (Richard de Saint Victor, IV, 4, 932-933).

³⁶ "Opus est... ut sciamus videlicet et quale quid sit et unde habeat esse" (Richard de Saint Victor, IV, 11, 937).

infinitus”³⁷. Auch Anselm von Canterbury³⁸ und Petru Abelard beschreiben die persönlichen Prozesse durch den Gebrauch des Begriffes “existere”, ohne aber die Verwendung des Begriffes im Hinblick auf eine Ausarbeitung einer Definition zu klären.

Die Übernahme der patristisch-östlichen Lehre über die Person von R. Von St. Viktor

Man muss hier zeigen, dass die Möglichkeit für die Ausarbeitung einer solchen Definition bei Richard durch seine Rückkehr zu den griechischen Vätern möglich war, M. Bergeron zufolge: “kommt er zu dieser Definition, die eine wahre Rückkehr zu den Griechen bedeutet”³⁹.

“Existencia” wird von Richard auf folgende Weise erklärt: die Wurzel “sistere” verweist auf “modus essendi” und die Präposition “ex” auf “modus obtinendi”. “Existencia” kann im Hinblick auf Person erklärt werden: „Das Wort “Existenz” (...) bezeichnet denjenigen, der das substantielle Wesen aufgrund einer bestimmte Eigenschaft besitzt”⁴⁰.

Im ersten Fall zeigt “existencia” das gemeinsame Wesen der göttlichen Personen. “Existencia” ist “incomunicabilis” in dem Maße, in dem sie immer nur einer Person gehören kann. Sowohl die Person als auch die Existenz besitzen ein übersubstantielles Wesen (supersubstantialis essentia)⁴¹ und unterscheiden sich nach den persönlichen unmitteilbaren Eigentümlichkeiten.

Richard zeigt, dass das Wort Substanz auf die Frage “quid?” antwortet und das Wort Person auf die Frage “quis?”. «Durch das Wort “Substanz” wird nicht so sehr „Jemanden“ bezeichnet,

³⁷ Marius Victorinus, *Adv. Arium*, I, 33, in “Sources chrétiennes”, Nr. 68, Verlag H. de Lubac und J. Danielou (Paris: Du Cerf, 1979), 286-288.

³⁸ Anselm de Canterbury, “*De processione Spiriti Sancti*, III” in: *Patrologia Latina*. Band 158, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 289 C.

³⁹ Bergeron, 138.

⁴⁰ “Nomine existencia... intellegitur quod habeat substantiale esse ex aliqua proprietate” (Richard de Saint Victor, IV, 16, 940).

⁴¹ Richard de Saint Victor, II, 22, 913.

sondern mehr „etwas“. Und umgekehrt: durch Person wird nicht so sehr „etwas“ bezeichnet, sondern mehr „Jemanden“»⁴².

Auf die Frage „quid?“ antwortet man durch einen unbestimmten und allgemeinen Namen; auf die Frage „quis?“ antwortet man durch einen persönlichen und bestimmten Namen: «Durch „etwas“ werden wird hinsichtlich einer gemeinsamen Eigentümlichkeit informiert. Durch „jemand“ erfahren wir über eine einzigartige Eigentümlichkeit. Wenn wir die Frage „was ist das“ stellen, möchten wir die Natur einer Substanz kennen. Wenn wir die Frage „Wer ist das“ stellen, möchten wir uns der Identität einer Person verischern»⁴³.

Richard zählt sich zu den Griechen hinsichtlich des Personverständnisses. Diese wird als Besitzer(in) (habens) gesehen. Was die Person kennzeichnet ist der „modus obtinentiae“⁴⁴. Die Natur fasst er hingegen als ein enthaltenes Ding auf, als etwas, das besessen (habita) ist. Das Wort, das die zwei Aspekte verdeckt ist „existentia“, das der Analyse der äußeren Struktur nach- ex-sistere-einen konkreten Wert und eine konkrete Bedeutung hat und dem Begriff *uparxi* aus dem griechischen entspricht,⁴⁵ der im konkreten Sinn bei den Kappadokiern und Hl. Johannes Damaskinos verwendet wird⁴⁶.

Die geschaffenen Personen, zeigt Richard, haben einen gemeinsamen Ursprung, der die göttliche Kraft ist, während ihre Naturen individuell verschieden sind. Die göttlichen Personen hingegen haben eine einzige und dieselben göttliche Natur, die sie gemeinsam besitzen. Sie differenzieren sich nur durch den Ursprungsmodus, bzw. durch den Erwerbungsmodus: „Aber weil die Identität der Substanz jede

⁴² „Nomine substantiae non tam quis quam quid significatur. E converso autem, nomine personae non tam quid quam quis designatur“ (Richard de Saint Victor, IV, 7, 934).

⁴³ „Per quid, itaque, ut dictum est, inquiritur de proprietate communi; per quis, de proprietate singulari. Per quid, interrogamus ut certificemur de proprietate personae“ (Richard de Saint Victor, 935).

⁴⁴ Richard de Saint Victor, IV, 11, 937 A B.

⁴⁵ Bergeron, 139.

⁴⁶ Johannes Damaskinos, *De dialectica*, 42, in: *Patrologia Graeca*. Band 94, Verlag J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887), 1612.

qualitative Differenz radikal ausschließt, müssen die qualitativen Eigentümlichkeiten nur dem Ursprung nach ermittelt werden⁴⁷.

Richard besteht auf eine Wahrheit mit einem so großen Eifer, der an den griechischen Kirchenväter erinnert. Er zeigt die Pluralität der göttlichen Personen, indem er als Argument die Wirklichkeit der Liebe bringt. Das kann aus der höchsten Vollkommenheit nicht fehlen, da „nichts ist besser und vollkommener als die Liebe“⁴⁸.

Um dies zu zeigen, verweist er auf „consensus omnium“, das die Liebe als die höchste Gute betrachtet: „die Natur selbst lehrt uns aus den mehreren Erfahrungen, die wir wiederholen“⁴⁹.

In Gott, als Erfüllung der Güte und Vollkommenheit kann nicht das fehlen, was die Natur und die Erfahrung als wahr beweisen. Diejenigen, die das bezweifeln oder dieser Wirklichkeit widersprechen wollen, sind mehr oder weniger kranke Geister: „insaniae morbo laborans“⁵⁰. Die Liebe erfüllt sich nicht anders als durch die Einbeziehung einer anderen Person: „Damit es Liebe gibt, muss die Liebe nach einem anderen trachten“⁵¹ und dadurch umfasst sie eine nötige Personenvielheit: „Wo die Pluralität der Personen fehlt, ist es unmöglich, Liebe zu existieren“⁵². Eine normale Liebe (*caritas ordinata*) setzt nötigerweise eine Person derselben Würde oder desselben Ranges voraus (*persona condigna*) und diese kann nur Gott sein.

In Gott als der höchsten Güte (*summum bonum*) kann die höchste Stufe der Liebe (*summus gradus*) erreicht werden: in Gott erfüllt sich das Ereignis der Liebe als interpersönlicher

⁴⁷ „Sed quoniam identitas substantiae omnem qualitatis differentiam penitus excludit, differentes personarum proprietates circa solam originem quaerere oportebit“ (Richard de Saint Victor, IV, 15, 939).

⁴⁸ „Nihil enim charitate melius, nihil charitate perfectius“ (Richard de Saint Victor, III, 2, 916).

⁴⁹ „Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia“ (Richard de Saint Victor, III, 3, 917).

⁵⁰ Richard de Saint Victor, III, 5, 918.

⁵¹ „Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut charitas esse queat“ (Richard de Saint Victor, III, 2, 916).

⁵² „Ubi ergo pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest“ (Richard de Saint Victor, III, 2, 916).

Prozess. In "universaliter perfectum" ist "pluralitas personarum" nötig⁵³.

Für Richard kann die Vollkommenheit der Göttlichkeit, der Güte und der Liebe ohne die Pluralität der Personen nicht gefunden werden: "Die Vollkommenheit der Göttlichkeit kann ohne die Vollkommenheit der Güte nicht existieren. Die Vollkommenheit der Güte kann ohne die Vollkommenheit der Liebe nicht existieren. Die Vollkommenheit der Liebe kann ohne die Pluralität der göttlichen Personen nicht existieren"⁵⁴.

Auch die plenitudo felicitatis verlangt entsprechend der Vernunft (simili ratione) eine Vielheit der Personen, denn im Glück kann Liebe nicht fehlen: "Die gegenseitige Liebe setzt denjenigen voraus, der seine Liebe schenkt und denjenigen, der durch seine Liebe antwortet"⁵⁵.

Darin wird das Prinzip der Andersartigkeit hervorgehoben: "Einer ist derjenige, der seine Liebe schenkt und ein anderer, der durch Liebe darauf antwortet"⁵⁶.

In der wahren Vielheit der Personen ist die Liebe ohne irgendein Interesse geschenkt (gratuitas) und man antwortet nur mit verbindlicher (debitus) Liebe.

Die vollkommene Fülle Gottes (plenitudo divinae gloriae) verlangt Selbstmitteilung, ansonsten sollten wir Ihn mit einem Mangel an Kraft und Hingabe entgegenkommen: "Was kann erhabener und glänzender sein, als nichts zu besitzen, was du nicht mitteilen kann?"⁵⁷.

In der vollkommenen Fülle verlangt die Fülle der Erhabenheit einen anderen als Person: "Beobachten Sie, dass in

⁵³ Richard de Saint Victor, II, 2, 902.

⁵⁴ "Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis. Bonitatis vero plenitudo non potuit esse sine charitatis plenitudine, nec charitatis plenitudo sine divinarum personarum pluralitate" (Richard de Saint Victor, III, 2, 917).

⁵⁵ "In amore autem mutuo oportet omnino ut sit et qui amorem impendat, et qui amorem rependat" (Richard de Saint Victor, III, 3, 917).

⁵⁶ "Alter itaque erit amorem independens et alter amorem rependens" (Richard de Saint Victor, III, 3, 917).

⁵⁷ "Quid autem gloriosius, quid vero magnificentius quam nihil habere quod nolit communicare?" (Richard de Saint Victor, III, 4, 918).

dieser erhabenen und höchsten Größe, die Fülle selbst einen anderen verlangt, der an dieser Erhabenheit teilhat"⁵⁸.

Richard zeigt, dass nichts besser ist, als die aufrichtige Liebe, die nur in der Fülle der Personen existieren kann: "Nichts ist besser, angenehmer, erhabener als die wahre und souveräne Liebe. Ohne die Pluralität der Personen könnte sie aber nicht existieren"⁵⁹.

Eine Liebe, die in der einfachen Gegenseitigkeit die eigene Genügsamkeit finden würde, würde sich als ein doppelter Egoismus und als eine subtile Form von amor privatis erfüllen, wenn sie sich ihr selbst die Vermittlung der Liebe in der ununterbrochenen Offenheit ihrer Mitteilung nicht weiter wünscht.

Das völlige Wesen der Güte erfüllt sich in der interpersönlichen Kommunion, in der in Liebe auch einen Dritten herausgezogen ist (*condilectio*). Dieser wird mit dem gleichen Gefühl wie die anderen geliebt: "Man spricht von Kommunion in Liebe, wenn die zwei sich Liebenden, eine dritte Person in einer Liebesentsprechung liebt und wenn die Zuneigung der zwei sich im Feuer der dritte Person vereinigt, die liebt. Es ist offensichtlich, dass es in Gottheit keinen Platz für Kommunion in Liebe gäbe, wenn es nur zwei Personen statt drei gäbe"⁶⁰.

Die völlige Liebesmitteilung (*communicatio amoris*) "kann nicht dort existieren, wo weniger als drei Personen sind"⁶¹. In diesem neuen trinitarischen Kontext fragt sich Richard: was ist der schönste und höchste Charakter der wahren Liebe (*praecipium caritatis*)? Ist der, es zu wünschen, dass ein anderer ebenso viel geliebt wird, wie er sich selbst liebt: "Die Kommunion in Liebe nicht bekommen zu können, ist das Zeichen einer

⁵⁸ "Sicut videre potes, quod in illa summa et suprema celsitudine ipsa plenitudo gloriae compellit gloriae consortem non deesse" (Richard de Saint Victor, III, 4, 918).

⁵⁹ "Certe nil melius, nil certe jucundius omnino, nil magnificentius est vera, et sincera, et summa charitate, quae omnino esse non novit sine personarum pluralitate" (Richard de Saint Victor, III, 5, 918-919).

⁶⁰ "Condilectio autem jure dicitur, ubi a duabus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur, et duorum affectus tertii a amoris incendio in unum, confiatur. Et his itaque patet quod in ipsa divinitate condilectii locum non haberet, si duobus tantum consistentibus tertia persona deesset" (Richard de Saint Victor, III, 19, 927).

⁶¹ "Communicatio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis" (Richard de Saint Victor, III, 14, 925).

großen Schwäche. Dagegen bekommen zu können, ist etwas Großartiges“⁶².

Aus dem oben Gesagten kann man sehen, dass es unmöglich ist, eine offene Lösung für das christologische Dogma mit Hilfe eines substanzialisten Denkens zu finden, das in den klassischen Kategorien geschlossen ist. Zugleich kann man die Möglichkeit spüren, sogar seitens eines westlichen Theologen, einen Sinn der Existenz mithilfe des östlichen christlichen Personalismus zu entdecken, der eine schöpferische und erneuende Perspektive über den Menschen bietet, wie sie sich im trinitarischen Dogma abgezeichnet hat.

Das Ansprechen des Personproblems in Christologie und in der Trinitätslehre beeinträchtigt ihre Einheit nicht, denn die zwei theologischen Aspekte sind nicht einfach gegenüberstellbar, ohne dass es eine Verbindung zwischen ihnen gibt. So wie hl. Maximus der Bekenner in seiner Auseinandersetzung mit Pyrrhus zeigte, kann eine christologische Aussage eine trinitäre Aussage nicht abschaffen⁶³.

Indem Boethius im VI. Jh. die Wirklichkeit der Person zur Debatte stellte, war er der Schnittpunkt im interreligiösen Dialog zwischen den zwei Welten: die des westlichen Frühenchristentums, in dem viele Prinzipien der antiken Philosophie zu finden sind, die von Substantialismus ausgeprägt ist und die des Mittelalters, die durch Boethius im großen Maße diese Prinzipien übernommen hat. Der Dynamismus und die innere Kraft dieses Dialoges – die aus diesem eine wahre interreligiöse Beziehung zwischen den zwei Welten macht – ist der Rückkehr zur göttlichen Offenbarung zu verdanken, die der Person die Möglichkeit bietet, seine eigene Natur zu überschreiten, die ihren Inhalt darstellt und sich immer auf ihre eigene Natur unreduzierbar bewahrt. Diese Wirklichkeit der Person, die auch das Problem

⁶² “Est itaque indicium magne infirmitatis, non posse pati consortium amoris. Posse vero pati, signum magnae perfectionis; und magnum est pati posse, majus erit gratanter suscipere. Maximum autem, ex desiderio requirere, bonum magnum illud primum, melius secundum, sed tertium optimum (Richard de Saint Victor, III, 11, 922).

⁶³ Maximus der Bekenner, “*Disputatio*” in *Patrologia Graeca*, Band. 91, Verlag: J. P. Migne (Paris: Bibliotheca cleri universae, 1857), 348 C.

der Andersartigkeit ins Gespräch bringt, wird von der östlichen patristischen Theologie durch ihre Treue zur Offenbarung und ihre Vertiefung bewahrt. Eine solche Theologie wird später von Richard von Sankt Viktor entdeckt und sie bietet ihm die Möglichkeit, dass in einer von der Skolastik geprägten Welt, die von Boethius beeinflusst wurde, eine neue christliche Denkweise einführt, wodurch der Person den völligen Sinn und die völlige Bestimmung zugewiesen werden. Es ist die Lehre von der Dreieinigkeit, die der östlichen patristischen Theologie eigen ist und die Richard von Sankt Viktor dazu veranlasste, den völligen Sinn der menschlichen Person zu entdecken. Durch die Aneignung dieser Lehre konnte er von der persönlichen Identität sprechen, d.h. von Differenz auch in völliger Kommunion. Das verleiht der menschlichen Person den wahren Wert und die wahre Erfüllung in der Beziehung mit den anderen Personen. Auf diese Weise wird auch die interreligiöse Relation zwischen den zwei Welten auf einer höheren Ebene beibehalten.

Bibliographie

1. Acta Conciliorum oecumenicorum, Band IV, Band. I, Verlag Schwartz-J. Straub. Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter & Co, 1972.
2. BERGERON, M., *La structure du concept latin de personne. In Etudes d'histoire litteraire et doctrinale du XIII siecle*, Paris, 1932.
3. BOETHIUS, A. M. S., *Opuscula Sacra*, Edited by H. F. Stewart and E. K. Rand. London, New edition, 1978.
4. BOETHIUS, A. M. S., *Quomodo substantiae sint bonae*, In: Patrologia Latina. Band 64, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.
5. CANTERBURY, Anselm de., *De processione Spiriti Sancti, III.*, In: Patrologia Latina. Band 158, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.
6. DAMASKINOS, J., *De dialectica, 42.*, In: Patrologia Graeca. Band. 94, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.
7. ELSÄSSER, M., *Das Personverständnis des Boethius*, Münster, Herder Verlag, 1973.
8. GAUFRIDUS, *Libellus contra Gilbertum*, In: Patrologia Latina. vol. 36, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.

9. GILBERT, *De Trinitate, I.*, In: Patrologia Latina. vol. 64, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.

10. GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode. Band 1*, Freiburg, Herder Verlag, 1909.

11. MAXIMUS, B. der, *Disputatio*, In Patrologia Graeca, Band 91, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1857.

12. Orientalium Ep. ad Symmachum, Thiel, Epist. Romanorum Pontificum. Brunsbergae: Carolissimae, 1868.

13. POITIERS, P. de, *I Sent.*, 32, in Patrologia Latina. Band. 211, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.

14. VICTORINUS, M., *Adv. Arium, I, 33.*, in Sources chrétiennes, Nr. 68, Verlag H. de Lubac und J. Danielou. Paris: Du Cerf, 1979.

15. VICTOR, Richard de Saint., *De Trinitate, IV, 21*, in Patrologia Latina. Band 196, Verlag J. P. Migne. Paris: Bibliotheca cleri universae, 1887.