

MITTELALTER-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von
Julia Burkhardt und Karl Ubl

Begründet von
Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (†)

Band 73



JAN THORBECKE VERLAG

Jonas Narchi

Philosophische Trinitätsargumente im 12. Jahrhundert

Kultur-, religions- und philosophiehistorische Zugänge



JAN THORBECKE VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein, der Société académique de Genève sowie der Graduiertenakademie der Universität Heidelberg.

Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben

Übereinstimmend mit der EU-Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit (GPSR) stellen wir sicher, dass unsere Produkte die Sicherheitsstandards erfüllen. Näheres dazu auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit. Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2025 Jan Thorbecke Verlag,

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern
www.thorbecke.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Historisierte V-Initiale mit Psalter-Trinität zu Beginn von Buch I der *Sententiae* des Petrus Lombardus, Brüssel, KBR, Ms. 470, fol. 4r.

Druck: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7995-4396-5

INHALT

DANKSAGUNG	7
I. Einleitung	9
I.1 Thematische Hinführung.....	9
I.2 Bestimmung des Untersuchungsgegenstands und -zeitraums.....	15
I.3 Die Methode der Konstellationsforschung	19
II. Kulturhistorische Voraussetzungen des Denkraums.....	39
II.1 Die verehrte Trinität: Die Dreifaltigkeit in der Frömmigkeit.....	42
II.2 Die verbildlichte Trinität: Die Dreifaltigkeit in der Kunst	68
II.3 Die geschaute Trinität: Die Dreifaltigkeit in Visionsberichten.....	90
III. Religiöse Diskurse als Konturen des Denkraums.....	115
III.1 Die umkämpfte Trinität: Interreligiöse Konflikte mit Judentum und Islam.....	117
III.2 Die spaltende Trinität: Interkonfessionelle Konflikte zwischen Ost- und Westkirche(n).....	155
III.3 Die umstrittene Trinität: Intrakonfessionelle Konflikte in der Westkirche.....	166
IV. Die erste Entfaltungsphase des Denkraums: Das <i>summum-bonum</i>-Argument	179
IV.1 Erste Ansätze in der Laon-Reimser Konstellation	180
IV.1.1 Konstellationsanalyse: Anselm von Laon († 1117) und sein Umfeld	181
IV.1.2 Die Zurückhaltung Anselms und Wilhelms von Champeaux († 1121).....	190
IV.1.3 Die anonymen Sentenzensammlungen der Laon-Reimser Konstellation.....	198
IV.2 Die Entfaltung des Arguments in der Pariser Konstellation	214
IV.2.1 Konstellationsanalyse: Die erste Viktorinergeneration und die Pariser Schulen	215
IV.2.2 Das aposteriorische <i>summum-bonum</i> -Argument Hugos von St. Viktor († 1141).....	224
IV.2.3 Das apriorische <i>summum-bonum</i> -Argument Peter Abaelards († 1142).....	239
IV.3 Die Krise des Arguments von Soissons bis Sens	247
IV.3.1 Konstellationsanalyse: Die vielen Gegner Abaelards	248

IV.3.2 Laon-Reimser Gegner vor und nach dem Konzil von Soissons (1121)	250
IV.3.3 Wilhelm von St. Thierry († 1148), Bernhard von Clairvaux († 1153) und das Konzil von Sens (1141)	264
V. Die zweite Entfaltungsphase des Denkraums: Reaktionen auf die Krise	275
V.1 Konstellationsanalyse: Die zweite Viktorinergeneration und die Pariser Schulen	276
V.2 Adaptionen des <i>summum-bonum</i> -Arguments	284
V.2.1 Rekombination und Rehabilitation: Das Beispiel Roberts von Melun († 1167)	285
V.2.2 Einhegung und Aufhebung: Richard von St. Viktor († 1173) und die Lehre der trinitarischen Appropriationen	296
V.2.3 Applikation und Dissemination: Der <i>Tathlith al-Wahdāniyyah</i> und das <i>Aneenge</i>	305
V.3 Die Entwicklung alternativer Trinitätsargumente	317
V.3.1 Das <i>unitas</i> -Argument Theoderichs von Chartres († ca. 1155) und seiner Schüler	318
V.3.2 Das <i>pluralitas</i> -Argument Achards von St. Viktor († 1171)	335
V.3.3 Das <i>caritas</i> -Argument Richards von St. Viktor († 1173)	351
VI. Ausblick: Die (W)Enden um 1200	367
VII. Zusammenfassung	379
VIII. Anhang	391
VIII.1 Anhang 1: Schaubild der untersuchten Personenkonstellationen ..	392
VIII.2 Anhang 2: Schaubild der untersuchten Argumentkonstellationen ..	393
IX. Verzeichnisse	395
IX.1 Abbildungen	395
IX.2 Abkürzungen	396
IX.3 Quellen	397
IX.3.1 Ungedruckte Quellen	397
IX.3.2 Gedruckte Quellen	398
IX.4 Literatur	407
IX.5 Datenbanken	436
X. Register	437
X.1 Personenregister	437
X.2 Ortsregister	442
X.3 Handschriftenregister	446

DANKSAGUNG

Am Beginn einer Untersuchung, die sich durchweg des Konstellationsbegriffs bedient, möchte ich in diesem Sinne dankend auf die Personenkonstellation eingehen, ohne die es sie in dieser Form nicht gegeben hätte.

Die vorliegende Arbeit wurde im August 2024 an der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation eingereicht. Für den Druck wurde das Manuskript geringfügig überarbeitet. Mein besonderer Dank gilt den Betreuern meiner Promotion, meinen Erstbetreuern Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Jens Halfwassen, der leider so früh und unerwartet von uns ging, und Herrn PD Dr. Tobias Dangel, der nach diesem Ereignis die Betreuung übernahm, sowie meinem Zweitbetreuer, Herrn Prof. Dr. Dr. Markus Enders, der mir von Beginn an ebenso tatkräftig und ermutigend zur Seite stand. Sie haben mein Promotionsvorhaben mit Vertrauen, Wertschätzung und Rat betreut und mich nicht nur fachlich, sondern auch persönlich bereichert und geprägt. In unseren vielen persönlichen Gesprächen – ob im Doktorandenkolloquium oder beim gemeinsamen Spaziergang – gaben sie mir viele hilfreiche und tiefgründige Anregungen. Frau Prof. Dr. Julia Burkhardt und Herrn Prof. Dr. Karl Ubl gilt mein herzlicher Dank für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe „Mittelalter-Forschungen“. Herrn Jürgen Weis und Frau Anita Pomper vom Thorbecke Verlag danke ich für die redaktionelle Betreuung während der Drucklegung der Arbeit. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften, der Société académique de Genève sowie der Graduiertenakademie der Universität Heidelberg gilt mein Dank für die bereitwillige Unterstützung bei der Finanzierung des Druckes.

Für die finanzielle und ideelle Unterstützung des Cusanuswerkes sowie die ideelle Förderung der Studienstiftung des deutschen Volkes während meines Bachelor- und Masterstudiums der Philosophie sowie zum Beginn meiner Promotionsphase bis zum Antritt meiner Tätigkeit an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften möchte ich mich mit Nachdruck bedanken. Für die persönlich und professionell überaus bereichernde Atmosphäre in dem Heidelberger Akademieprojekt „Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ möchte ich Herrn Prof. Dr. Bernd Schneidmüller, Frau Prof. Dr. Julia Burkhardt, Frau Dr. Julia Becker sowie allen meinen Projekt-Kollegen meinen herzlichen Dank aussprechen. Die promotionsbegleitende Editionsarbeit an den Werken Anselms von Havelberg im Rahmen dieses Projekts sowie der fruchtbare Austausch auf unseren gemeinsamen Workshops und Tagungen haben nicht zuletzt erheblich zu dem interdisziplinären Profil dieser Dissertation beigetragen.

Als besondere Bereicherung habe ich darüber hinaus das Masterstudium der Interdisziplinären Mittelalterstudien an der Universität Heidelberg empfunden, das es mir erlaubte, Erkenntnisse aus meinem Philosophiestudium interdisziplinär zu erweitern und das nötige Instrumentarium für die Erschließung, Transkription und Übersetzung mittellateinischer Quellen sowie die kunsthistori-

sche Analyse mittelalterlicher Kunstwerke zu erlernen. Mein Dank gilt hier in erster Linie Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Walter Berschin, Herrn Prof. Dr. Tino Licht und Frau Dr. Kirsten Wallenwein von der Lateinischen Philologie des Mittelalters und der Neuzeit sowie Frau Prof. Dr. Rebecca Müller von der Europäischen Kunstgeschichte und Herrn Prof. Dr. Romedio Schmitz-Esser von den Geschichtswissenschaften.

Nicht zuletzt möchte ich meinem Lehrer Prof. Dr. Dr. h. c. Jörg Splett von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen danken, der mich vor vielen Jahren erstmals mit dem Denken der Viktoriner vertraut machte und in seinen Vorträgen und Schriften nie müde wurde, die Trinitätsfrage nicht nur als theologischen, sondern auch als genuin philosophischen Gegenstand herauszustellen.

Für Anregungen und Diskussionen in allen Phasen der Erarbeitung der Dissertation danke ich (in alphabetischer Reihenfolge): Dr. Dennis Bray (St. Andrews), Prof. Dr. Mirko Breitenstein (Dresden), Prof. Dr. Carmen Cardelle de Hartmann (Zürich), Hugh Feiss OSB (Jerome, ID), PD Dr. Tobias Frese (Heidelberg), Irène Gay (Paris), Prof. Dr. Cédric Giraud (Genf), Prof. Dr. Bernd Goebel (Fulda), Prof. Dr. Anne Greule (Göttingen), Prof. Dr. Nikolas Jaspert (Heidelberg), Maria-Elena Kammerlander (Freiburg/Breisgau), Prof. Dr. Volker Leppin (Yale), Prof. Dr. Dominique Poirel (Paris) und Dipl.-Theol. Frank Schlesinger (Freiburg/Breisgau).

Von Herzen danke ich sowohl meinen Freunden Rareş, Valerie, Isabel, Anna, Hai Linh, Julia, Andreas, Anton, Monika, Darius und Adrian als auch meiner Familie – besonders meinen Eltern und Großeltern, Bianca und Benjamin, meiner Familie in São Paulo sowie am Bodensee und vor allem Sebastian.

I. EINLEITUNG

I.1 THEMATISCHE HINFÜHRUNG

Dem christlichen Mysterium des einen Gottes in drei Personen eignet auf den ersten Blick etwas für die menschliche Vernunft Überforderndes, ja geradezu Groteskes oder Monströses. Zu unvereinbar scheint die wesenhafte Einheit des göttlichen Weltprinzips mit dieser inneren personalen Vielheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, welche die christliche(n) Tradition(en) spätestens seit dem Konzil von Nicäa zum dogmatischen Zentrum des Glaubens erklären. Eine besondere Zuspitzung dieses ‚Trinitätsproblems‘ ergibt sich aus der interreligiösen Begegnung, denn von den drei Abrahamitischen Monotheismen Judentum, Christentum und Islam bekennt einzig das Christentum (bzw. zumindest der Großteil der christlichen Konfessionen) einen tripersonalen Gott, während die jüdischen und islamischen Traditionen dies als unvereinbar mit der wesenhaften Einheit Gottes ansehen. Seit ihrer Entstehung und besonders im Zuge der zunehmenden interreligiösen Auseinandersetzung mit ‚den Anderen‘ im Laufe der Spätantike und des Mittelalters rangen diese Religionsgemeinschaften daher auch und gerade in dieser zentralen Frage der Gotteslehre miteinander. Schließlich stand prinzipiell der Vorwurf im Raum, dass die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit in die paganen Polytheismen (bzw. negativ wertend formuliert: ‚heidnische Vielgötterei‘) zurückführte, von denen sich alle drei Abrahamitischen Monotheismen im Laufe ihrer Entstehung so mühselig abgesetzt hatten.

Als der Pariser Magister Alanus von Lille († 1202/1203) gegen Ende des 12. Jahrhunderts den Traktat *De fide catholica contra haereticos* verfasste und im dritten Buch desselben auf jüdische (und indirekt auch muslimische) Einwände gegen die Trinität zu sprechen kam, hatte er offenbar genau diese Problematik im Blick. Die Ablehnung der Dreifaltigkeit durch Andersgläubige formulierte er zugespitzt als eine vorwurfswolle Anfrage der Vernunft an den christlichen Glauben: „Was ist das für eine Ungeheuerlichkeit (*monstruositas*), dass in der Dreifaltigkeit Einheit und in der Einheit Dreifaltigkeit sein soll?“¹ Mit dem Stichwort der Monstrosität werden Assoziationen der paganen Mythologie ebenso aufgerufen wie die Exotismen der mittelalterlichen Reise- und Weltbeschreibungen, in denen die Ränder der Erde von fremdartigen Kopffüßlern, Hundsköpfen und anderen Mischwesen bewohnt werden. In diesen Raum des Irrationalen und Fremden scheint der chimärenhaft anmutende Gedanke eines Gottes in drei Personen fast notwendigerweise zu führen. Doch umso entschiedener fällt die Antwort aus, die Alanus auf diese Frage gibt: „Wir aber sagen: dass sie [= die

1 „Quae est haec monstruositas, ut in Trinitate sit unitas, et in unitate sit Trinitas?“ Alanus von Lille: *De fide catholica contra haereticos*, in: Migne, Jacques-Paul (Hrsg.): PL, Bd. 210, Paris, 1855, Sp. 305–430, hier Sp. 401B, Übers. des Verf.

Trinität] gemäß dem katholischen Glauben nicht irgendeine Ungeheuerlichkeit, sondern eine bewiesene Wahrheit (*demonstrata veritas*) ist – bewiesen mit der Vernunft (*ratione*) und auf glaubhafte Weise.“²

Der epistemologische Optimismus, der aus diesem Urteil Alanus' von Lille hervorsieht, ist angesichts des berüchtigtermaßen diffizilen Erkenntnisgegenstands geradezu frappierend. Wie konnte sich ein Pariser Philosoph in den 1190er Jahren so sicher sein, dass die Dreifaltigkeit Gottes und somit das höchste Mysterium des christlichen Glaubens eine mit der natürlichen Vernunft beweisbare bzw. gar bewiesene Wahrheit sei? Welche philosophischen Argumente bzw. Erweise für die Trinität könnte Alanus konkret vor Augen gehabt haben? Welche religions-, kultur- und philosophiehistorischen Entwicklungen rund um das ‚Trinitätsproblem‘ waren diesem Zeitpunkt am Ende des 12. Jahrhunderts vorangegangen?

Erste Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen gibt eine frühere Quelle aus der Jahrhundertmitte, die zugleich davon zeugt, dass optimistische Positionen wie diejenige Alanus' auch innerhalb der lateinischen Christenheit alles andere als allgemein anerkannt waren. Im Namen der französischen Bischöfe richtete sich der streitbare Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux († 1153) im Anschluss an das Konzil von Sens 1141 in einem Brief an Papst Innozenz II. (amt. 1130–1143, † 1143) und monierte, dass

in fast ganz Gallien in Städten, Dörfern und Burgen über die Heilige Dreifaltigkeit, die Gott ist, diskutiert wird: von Scholaren – nicht nur innerhalb der Schulen, sondern auch auf den Straßen (*triviatim*) – und nicht nur von lesekundigen (*litteratis*) und gut ausgebildeten Leuten, sondern auch von Jungen (*pueris*), einfachen Leuten (*simplicibus*) und sicher auch Dummköpfen (*stultis*) [...].³

In einem alarmierenden Ton schildert dieser Brief das gewachsene zeitgenössische Interesse am Glaubensmysterium der Dreifaltigkeit und ein bei literaten Studenten ebenso wie bei illiteraten Laien ausgeprägtes Bedürfnis, die Trinitätslehre zu diskutieren. Der Passus erinnert an ähnliche Berichte aus der Hochphase trinitätstheologischer und christologischer Kontroversen im 4. Jahrhundert. Damals hatte der kappadokische Kirchenvater Gregor von Nyssa († nach 394) in sehr ähnlicher Weise von den Straßen Konstantinopels berichtet:

[M]anche, die gestern und vorgestern noch von niederen Handwerksarbeiten angetrieben wurden, sind unversehens Dogmatiker der Theologie, plötzlich philosophieren uns Sklaven und Auszupeitschende [...]

2 „Dicimus etiam: quod iuxta fidem catholicam non est aliqua monstruositas, sed demonstrata veritas, haec est, demonstrata ratione, et modo probabili.“ Ebda. Sp. 402B, Übers. des Verf.

3 „...per totam fere Galliam in civitatibus, vicis, et castellis, a scholaribus, non solum intra scholas, sed etiam triviatim; nec a litteratis aut provectis tantum, sed a pueris et simplicibus, aut certe stultis, de sancta Trinitate, quae Deus est, disputaretur, [...].“ Bernhard von Clairvaux: *Epistola* 337, in: Migne, Jacques-Paul (Hrsg.): PL, Bd. 182, Paris, 1859, Sp. 540–542, hier Sp. 540C, Übers. des Verf.

feierlich über das Unfassbare. [...] Der ganze Stadtbereich [...] ist mit solchen Leuten erfüllt, die schmalen Gassen, die Märkte, die Plätze, die Wandelgänge, die Mantelhändler, die Aufseher bei den Wechseltischen, die, die uns die Speisen verkaufen. Wenn du eine Frage nach den Oboloi stellst, philosophiert dir der andere von Gezeugt und Ungezeugt. Und wenn du ihn nach dem Preis des Brotes fragst, antwortet er: Größer ist der Vater, und der Sohn ist untergeordnet. Wenn du aber sagst: Ist das Bad fertig?, gibt dir der andere eine Definition, dass der Sohn aus dem Nichtseienden sei.⁴

Was in diesem wie in jenem Fall befürchtet und kritisiert wird, ist – um das bei Bernhard angedeutete Wortspiel aufzugreifen – eine *Trivialisierung* der Trinität, welche diesen komplexen Glaubensgehalt *triviatim* diskutabel macht, d. h. ‚auf die Straßen (*viae*) trägt‘ und sie zugleich der Philosophie in Gestalt der freien Künste (besonders des *Triviums*) unterwirft. Freilich ist der ‚Schuldige‘ für diesen Prozess im Brief der französischen Bischöfe schnell gefunden, da dieser im Zusammenhang mit der Verurteilung Peter Abaelards († 1142) auf dem Konzil von Sens verfasst wurde. Das Sendschreiben soll in erster Linie dazu dienen, den Papst von dem heterodoxen Charakter von Abaelards philosophischem Trinitätsargument zu überzeugen und vor allem vor den möglichen sozialen Folgen eines solch ‚umstürzlerischen‘ Angriffs der Vernunft auf die Mysterien des Glaubens warnen. Die zitierten Vorwürfe richteten sich daher fast ausschließlich gegen Abaelard und seine Anhänger, zeichnen dabei jedoch ein gesamtgesellschaftliches Bild, das nicht nur rhetorisches Beiwerk sein dürfte. Auch wenn Abaelard sicherlich zu dieser Entwicklung beitrug und einen zentralen Platz in der vorliegenden Untersuchung einnehmen wird, lässt sich vermuten, dass diese neue Präsenz der Trinität im Denken selbst der einfachen und ungebildeten Menschen nicht auf eine Person allein zurückzuführen ist. Offenbar wurde die Trinität dem Denken im Laufe des 12. Jahrhunderts wieder so ‚problematisch‘ (und dadurch in der Gesellschaft allgegenwärtig) wie sie es womöglich das letzte Mal in der Patristik gewesen war. Positiv formuliert forderte gerade diese Problematizität der Trinitätsfrage dazu auf, zumindest den Versuch zu wagen, die Dreifaltigkeit und andere Glaubensgehalte mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu erschließen.

Durch diesen Zusammenhang ist es zu erklären, dass gerade eine heute oft als obskur und marginal bewertete Thematik wie diejenige der Dreifaltigkeit einen zentralen Platz in der Wissen(schaft)skultur des europäischen Hochmittelalters einnahm und sich als ein entscheidender Motor der wissenschaftlichen Reflexion erwies. Viele der zentralen Konzepte des mittelalterlichen Denkens – etwa das Phänomen der Personalität, die Bedingungen und Grenzen der menschlichen Erkenntnis, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Glauben und Vernunft

4 Gregor von Nyssa: *De deitate filii et spiritus sancti et In Abraham*, übers. v. Volker Drecoll, in: Ders.; Berghaus, Margitta (Hrsg.): *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism* (Supplements to Vigiliae Christianae, Bd. 106), Leiden; Boston, 2011, S. 71–86, hier S. 72f.

sowie von Sprache und Realität – wurden auch und gerade anhand der Trinitätsfrage entwickelt, erprobt und diskutiert. Zugleich entfalteten diese abstrakt anmutenden Debatten eine ungeahnte historisch-konkrete Wirkmacht; sie trugen zur Bildung von Lehrer-Schüler-Netzwerken und religiösen Gemeinschaften bei, motivierten das Formulieren von disziplinären Grenzlinien in der aufkommenden scholastischen Wissen(schaft)skultur und wurden in interreligiösen sowie inter- und intrakonfessionellen Diskursen und Konflikten zu einem entscheidenden Katalysator der individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung.

Eine gleichermaßen historische und systematisch ausgerichtete Untersuchung des Phänomens philosophischer Trinitätsargumente des 12. Jahrhunderts vor ihrem religions- und kulturhistorischen Hintergrund, wie sie nachfolgend unternommen wird, blieb bisher Desiderat der Forschung. Sie kann jedoch auf eine Vielzahl von Einzelstudien zurückgreifen, auf die in den entsprechenden Kapiteln eingegangen wird, und orientiert sich zudem an einigen wegweisenden Studien, die an dieser Stelle bereits genannt seien. Die bisher ausführlichste deutschsprachige Monographie zu der Thematik, die zudem einen ihrer zwei historischen Schwerpunkte auf das 12. Jahrhundert legt, dürfte die Habilitationsschrift *Trinität und Vernunft* des katholischen Theologen Walter Simonis sein, die 1972 in der Reihe *Frankfurter Theologische Studien* erschien.⁵ Schon an Publikationsorgan und disziplinärer Herkunft des Verfassers wird die theologische Prägung dieser Arbeit deutlich, auch wenn bereits im Vorwort vorweggenommen wird, dass es Simonis „um das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Sachen Erkennbarkeit der Trinität“⁶ geht und seine Untersuchungen „die theologie- und dogmengeschichtlichen Prolegomena zu einer Philosophie sein [sollen], in der der Sache nach auch die Lehre von der immanenten Trinität [...] zur Sprache kommen wird“⁷. In der Einleitung wird nach einer kurzen Zeitdiagnose, die eine relative Verlegenheit der zeitgenössischen Theologie angesichts systematischer Untersuchungen der Trinität konstatiert,⁸ mit Blick auf scholastische und neoscholastische Trinitätstraktate die vorsichtige These formuliert, dass eine

5 Vgl. Simonis, Walter: *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 12), Frankfurt/Main, 1972.

6 Ebda. Vorwort, o. P.

7 Ebda. Vorwort, o. P. In der in diesen Worten angekündigten philosophischen Studie, die im selben Jahr erschien, löste Simonis freilich nur einen Teil dieses Versprechens ein. Vgl. Simonis, Walter: *Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik* (Eichstätter Studien. Neue Folge, Bd. 7), Kvelaer, 1972. Hier kommt der Autor zwar auf philosophischem Weg zur Erkenntnis eines göttlichen „absoluten Grundes“ des Seins, das die Struktur einer Drei-Einheit (nicht jedoch der Personen, sondern der Transzendentalien!) sowie Personalität aufweist, jedoch wird dieser Gedanke nicht zu der Lehre eines tripersonalen Gottes weiterentwickelt. Vgl. ebda. S. 104f., 163f.

8 „An Abhandlungen zur Trinitätslehre, die nicht bloß von dogmengeschichtlicher Zielsetzung bestimmt sind, sondern unmittelbar von der Sache selber reden, besteht im theologischen Schrifttum zur Zeit nicht gerade ein Überangebot. Die Gründe hierfür sind wohl recht verschiedener Art. Neben einer weit verbreiteten Skepsis gegenüber allzu kühnen, ins Metaphysische hinübergreifenden Gedankengängen dürfte hier wohl auch die nicht zu bestreitende Schwierigkeit der Sache selber eine wichtige Rolle spielen. [...] Gerade dieser von der Sache her geforderten Unanschaulichkeit und exzessiven Abstraktheit der hier notwendigen Über-

philosophische Erkenntnis der immanenten Trinität entgegen der landläufigen Meinung tatsächlich möglich sei.⁹

Um diese These zu stützen, widmet sich Simonis zunächst Anselm von Canterbury, Peter Abaelard und den Viktorinern (genauer Hugo und Richard von St. Viktor) als Vertretern der Frühscholastik und im darauffolgenden Schritt den Theologen Anton Günther und Jakob Frohschammer, die im 19. Jahrhundert u. a. durch ihre ‚rationalistischen‘ Vorstöße in Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt gerieten. Diese vergleichsweise enge Auswahl angesichts einer Vielzahl möglicher Referenzwerke wird dabei mit auffälligen historischen Parallelen ebenso begründet wie mit der bemerkenswerten optimistischen Offenheit dieser Entwürfe bezüglich der Frage der philosophischen Erweisbarkeit der Trinität.¹⁰

Auch wenn die historische Kontextualisierung der jeweiligen Autoren bei Simonis deutlich nachrangig ist, erlaubt seine Darstellung eine gute Übersicht über die wichtigsten diesbezüglichen Entwicklungen im 12. Jahrhundert. Seine Argumentanalysen, die eher paraphrasierend als kritisch erfolgen, geben einen guten ersten Einblick in zentrale argumentative Aspekte bei Anselm, Abaelard und den Viktorinern. Ein besonderes Verdienst Simonis' ist darüber hinaus das kurze Kapitel über die Stellungnahmen der Hochscholastik zur Frage der Beweisbarkeit der Trinität, da es ihm hier gelingt, aufzuzeigen, dass die Trinität erst durch die Grenzziehungen des 13. Jahrhunderts zu einem exklusiven Gegenstand der Theologie erklärt wurde und diese Entscheidung, die vor allem Thomas von Aquin († 1274) voranbrachte, alles andere als alternativlos war und ist.¹¹

Ist mit Simonis eine erste systematische Übersicht über einen Teil der zu behandelnden Argumente gewonnen, so helfen weitere Überblicksdarstellungen, diese stärker in ihrem historischen Kontext zu betrachten: Zu nennen sind hier die immer noch lohnende dogmengeschichtliche Darstellung von Courth¹² sowie besonders mit Blick auf Abaelard und die Viktoriner die klassischen philo-

legungen vermag aber das Empfinden und Denken der heutigen Theologie wenig Sympathie entgegenzubringen.“ Ebda. S. 1.

9 Vgl. ebda. S. 2.

10 Vgl. ebda. S. 2f. Andere in Frage kommende Autoren – etwa des Deutschen Idealismus – werden von Simonis mit dem Verweis darauf ausgeklammert, dass diese bereits ausreichend erschlossen seien (vgl. ebda. S. 3). Dabei schweben ihm wahrscheinlich Studien wie die Dissertation Spletts zur Trinität bei Hegel vor, die im Jahr 1965 in erster Auflage erschien. Vgl. Splett, Jörg: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg/Breisgau; München, 31984.

11 Vgl. Simonis: *Trinität und Vernunft*, S. 115–121. Siehe dazu auch Abschnitt VI unten. Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit vgl. Narchi, Jonas: „Die philosophischen Trinitätsargumente der Viktoriner und ihre Relevanz für den Grenzgang zwischen Metaphysik und Fundamentaltheologie“, in: Fuß, Martin (Hrsg.): *Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven zur Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Bd. 26), Münster, 2024, S. 155–180.

12 Vgl. Courth, Franz: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Trinität: In der Scholastik*, Freiburg/Breisgau; Basel; Wien, 1985.

sophie- und theologiehistorischen Studien von Ott¹³ und Hofmeier,¹⁴ die zwar auf einem mittlerweile veralteten Editionsstand der Quellen basieren, aber dennoch nach wie vor einige wertvolle Analysen enthalten. Vor allem im Falle Hofmeiers darf der im Titel des Werkes formulierte Fokus auf Hugo von St. Viktor nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der Monographie auch Roscelin, Abaelard und seine Gegner, Gilbert von Poitiers und die sogenannte Schule von Laon ausführlich behandelt werden. Ähnlich breit ist die Dissertation Robbs von 1996 aufgestellt, die zudem in das 13. Jahrhundert ausgreift.¹⁵

Eine besonders wertvolle Studie, die einen ständigen Begleiter dieser Untersuchung darstellt, ist Poirels Monographie *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle*¹⁶ von 2002. Ausgehend von einer minutiösen, paläographisch und kodikologisch informierten Analyse der Textgenese des Trinitätstraktats *De tribus diebus* aus der Feder Hugos von St. Viktor zeichnet Poirel die Trinitätslehren Hugos und Abaelards detailliert nach und verortet sie in den zeitgenössischen historischen und systematischen Entwicklungslinien. Einzig der Umstand, dass Poirel die hugonische Argumentation von Beginn an im Sinne der später daraus erwachsenden Appropriationslehre liest, verdeckt teilweise dessen ursprüngliche Intention, einen philosophischen Trinitätsbeweis zu führen – worauf noch zurückzukommen sein wird (siehe Kap. IV.2.2 und V.2.2). Ebenfalls hingewiesen sei auf die konzise Zusammenfassung der wichtigsten trinitätsphilosophischen und -theologischen Entwicklungen im 12. Jahrhundert, die Poirel im Rahmen des *Oxford Handbook of the Trinity* präsentierte.¹⁷ In einem ebenso nützlichen Handbuch – dem 2018 publizierten *Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* – fasst Feiss die Entwürfe Hugos, Achards und Richards von St. Viktor präzise zusammen.¹⁸

Wie unschwer an den Titeln dieser Arbeiten zu erkennen ist, weisen sie häufig einen distinkten Fokus auf Abaelard und/oder den Viktorinern auf, sodass weniger bekannte Denker oftmals eher am Rande thematisiert werden. Gerade deshalb sei auf zwei hervorragende und materialreiche philosophiehistorische Gesamtdarstellungen hingewiesen, die ausdrücklich auch ‚kleinere‘ Autoren be-

13 Vgl. Ott, Ludwig: *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 34), Münster, 1937.

14 Vgl. Hofmeier, Johann: *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Viktor dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit* (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 25), München, 1963.

15 Vgl. Robb, Fiona: *Intellectual tradition and misunderstanding: the development of academic theology on the Trinity in the twelfth and thirteenth centuries*, Diss. University of London, 1994.

16 Vgl. Poirel, Dominique: *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le "De tribus diebus" de Hugues de Saint-Victor* (Bibliotheca Victorina, Bd. 15), Turnhout, 2002.

17 Vgl. Poirel, Dominique: „Scholastic Reasons, Monastic Meditations and Victorine Conciliations: the Question of the Unity and Plurality of God in the Twelfth Century“, in: Emery, Gilles; Levering, Matthew (Hrsg.): *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford, 2011, S. 161–181.

18 Vgl. Feiss, Hugh: „Victorines on the Trinity“, in: Ders.; Mousseau, Juliet (Hrsg.): *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Bd. 79), Leiden; Boston, 2018, S. 328–352.

rücksichtigen: Eine Monographie Kobuschs¹⁹ sowie ein großangelegter, von Cesalli, Imbach, Ruedi, de Libera und Ricklin herausgegebener Band, in dem Leben und Werke hunderter lateinchristlicher Autoren des 12. Jahrhunderts – geordnet nach geographischer Verortung sowie Ordenszugehörigkeit – mittels konziser Artikel und umfangreicher Bibliographien zusammengefasst werden.²⁰

Zuletzt seien mit den Monographien Girauds,²¹ Steckels²² und Rexroths²³ noch drei Studien mit durchaus unterschiedlichen thematischen Ausrichtungen genannt, die jedoch vor allem aufgrund ihrer Methodik besonders wegweisend für die nachfolgende Untersuchung sind, weil sie die zentrale Bedeutung von Lehrer-Schüler-Netzwerken für die mittelalterliche Ideen- und Wissen(schaft)s-geschichte unterstreichen: Wie die fröhscholastische Wissenskultur im Allgemeinen, so entstanden auch philosophische Trinitätsargumente im Besonderen stets aus dem heraus, was in der Terminologie dieser Arbeit als *Konstellation(en)* bezeichnet werden soll. Diesen Untersuchungsgegenstand sowie die entsprechende historisch-systematische Methodologie zu dessen Erforschung gilt es nun genauer zu fassen.

I.2 BESTIMMUNG DES UNTERSUCHUNGSGEGENSTANDS UND -ZEITRAUMS

Wie im Falle der mittelalterlichen Gottesbeweise ist auch bei dem Begriff „Trinitätsargumente“ zunächst festzuhalten, dass es sich nicht um einen Quellenbegriff handelt, sondern ein Instrument der Historiographie. Die behandelten Autoren verwenden in diesem Kontext eine Vielzahl verschiedener Verben, um ihr Argumentieren epistemologisch zu charakterisieren – etwa *demonstrare*, *probare*, *roborare* und *ostendere* – und bezeichnen ihre Argumente in den seltenen Fällen, in denen sie sich metatextuell auf sie beziehen, etwa als *argumentum*, *ratio(nes)* oder *demonstratio*, ohne dass eine einheitliche Definition dieser Begriffe erkennbar wäre. Um eine vorläufig Minimaldefinition von „Argument“ anzusetzen, erscheint es daher sinnvoll, eine Formel des lateinischen Kirchenvaters Boethius († ca. 524) zu verwenden, die vielen Autoren des 12. Jahrhunderts bekannt gewesen sein dürfte: „Ein Argument ist ein Beweisgrund, der dem strittigen Sachverhalt (Glaubens-)Gewissheit verleiht (*argumentum est ratio rei dubiae*

19 Vgl. Kobusch, Theo: *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (Geschichte der Philosophie, Bd. 5), München, 2011.

20 Vgl. Cesalli, Laurent; Imbach, Ruedi; de Libera, Alain; Ricklin, Thomas (Hrsg.): *12. Jahrhundert* (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters, Bd. 3/1), Basel, 2020.

21 Vgl. Giraud, Cédric: *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII^e siècle*, Turnhout, 2010.

22 Vgl. Steckel, Sita: *Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten* (Norm und Struktur, Bd. 39), Köln; Weimar; Wien, 2011.

23 Vgl. Rexroth, Frank: *Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters*, München, 2018.

faciens fidem).²⁴ Trinitätsargumente können insofern als Beweisgründe verstanden werden, die in der strittigen Frage, ob Gott wesenhafte Einheit und personale Dreiheit zugleich zukommen (können), Gewissheit schaffen.

Um des Weiteren *philosophische* Argumente von anderen Argumenttypen zu unterscheiden, bietet sich ein erneuter Blick in die Terminologie des 12. Jahrhunderts an: Zwar kennt diese noch keine klare Trennung zwischen den Disziplinen der Philosophie und der Theologie, sie unterscheidet jedoch bereits recht deutlich zwischen Vernunft- und Autoritätsargumenten. Besonders illustrativ ist wiederum eine Passage aus dem *De fide catholica contra haereticos* des Alanus von Lille, welches neben eigenen Trinitätsargumenten (siehe Kap. III.1 und V.3.1) auch Spuren einer fröhscholastischen Argumenttypologie enthält:

Dass es nun aber drei göttliche Personen gibt und ein ihnen gemeinsames [göttliches] Wesen, das lässt sich mit Autorität(sargument)en (*auctoritatibus*), mit Vernunftgründen (*rationibus*) und mit verschiedenen Analogien (*similitudinibus*) erweisen – und dies nicht nur mit Autoritätsstellen der Gotteskündler (*auctoritatibus theologorum*), sondern auch denjenigen der Philosophen (*philosophorum*).²⁵

Sicherlich bereitet es Schwierigkeiten, für die Begriffe, die Alanus wählt, jeweils adäquate deutsche Übersetzungen zu finden: Besonders die Formulierung *rationes* klingt zunächst nach allerlei möglichen „Gründen“, wird jedoch im 12. Jahrhundert bereits häufig durch die Verknüpfung der zwei Wortbedeutungen (*ratio* = Vernunft, Grund) als *terminus technicus* für Vernunftargumente verwendet. Die *similitudines*, die meistens zur Kategorie der *rationes* gezählt werden, sind wiederum Analogien oder Vergleiche, worauf im weiteren Verlauf noch genauer einzugehen sein wird. Zusätzlich verkompliziert wird die Situation in diesem Fall durch Alanus' Unterteilung der *auctoritates* in solche der ‚Theologen‘ und solche der ‚Philosophen‘, womit gerade *nicht* die späteren Fachdisziplinen des 13. Jahrhunderts angesprochen sind, sondern die als Autoritäten anerkannten biblischen und patristischen „Gotteskündler“ sowie die paganen Philosophen der Antike. Eine graphische Darstellung kann helfen, diese Typologie genauer vor Augen zu führen (siehe Schaubild 1).

24 Boethius: *De topicis differentiis*, in: Nikitas, Dimitrios Z.: *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Athen; Paris; Brüssel, 1990, S. 1–92, hier lib. 1, cap. 2, pars 5, S. 3, Übers. des Verf. angelehnt an Enders, Markus: *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Leiden; Boston, 1998, S. 96f.

25 „Quod autem tres sint personae divinae, et una earum natura, auctoritatibus et rationibus, et similitudinibus variis potest ostendi. Nec solum auctoritatibus theologorum, verum etiam philosophorum.“ Alanus von Lille: *De fide catholica contra haereticos*, Sp. 403B, Übers. des Verf.

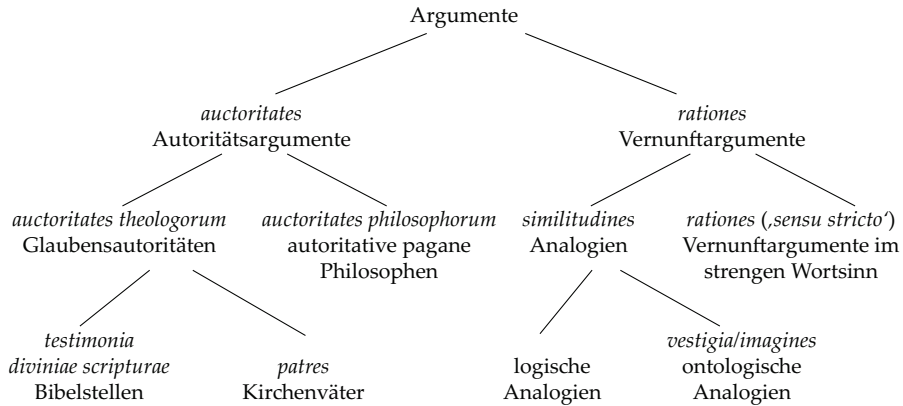


Schaubild 1: Von Alanus von Lille entlehnte Typologie von Argumenttypen im 12. Jh.

Die erste Grundunterscheidung dieser Typologie besteht in der Frage, welche Instanz dem Argument seine epistemologische Gültigkeit verleiht: Ist dieselbe auf eine externe und als autoritativ anerkannte Instanz zurückzuführen, so handelt es sich um ein *Autoritätsargument*. Ist einzig die menschliche Vernunft die entscheidende Urteilsinstanz, handelt es sich um ein *Vernunftargument* bzw. philosophisches Argument (die beiden Begriffe werden nachfolgend synonym gebraucht). Autoritätsargumente lassen sich wiederum in Bezug auf die jeweils gewählten autoritativen Instanzen differenzieren: Sind diese der eigenen christlichen Tradition entnommen wie etwa im Falle von Bibelstellen oder Kirchenväterzitaten, so handelt es sich um Glaubensautoritäten. Wird die Autorität eines gemeinhin anerkannten paganen Philosophen, etwa Platon oder Aristoteles (ab dem 13. Jahrhundert zunehmend auch hochangesehene jüdische oder muslimische Philosophen wie Moses Maimonides oder Avicenna), bemüht, so handelt es sich um ‚philosophische Autoritäten‘. Entscheidend für die Unterscheidung solcher *auctoritates* von Vernunftargumenten ist, dass sie weniger aufgrund des tatsächlichen philosophischen Gehalts für gültig erachtet werden, sondern primär aufgrund des Rufs des ‚Weisen‘, dem das jeweilige Diktum zugeschrieben wird.

Vernunftargumente lassen sich wiederum in solche unterteilen, die als Analogien (*similitudines*) primär *verweisend-plausibilisierenden* Charakter haben und solche, die als *er-* bzw. *beweisende* die Bezeichnung als Vernunftargumente im strengen Wortsinn verdienen. Analogien können wiederum rein *logischer* Art sein, indem sie auf eine analoge Struktur bei zwei Vergleichsgegenständen hinweisen; sie können jedoch in ihrem Anspruch auch so weit gehen, eine tatsächlich *ursächlich-ontologische* Beziehung anzusetzen, bei der das analysierte Analogon eine Spur (*vestigium*) oder ein Abbild (*imago*) des göttlichen Urbilds darstellt. Vergleicht man die Trinität etwa mit zwei Bäumen, aus deren Mitte ein Fluss entspringt (siehe Kap. II.3), so dient diese logische Analogie lediglich dazu, die Relation der drei trinitarischen Personen (hier vor allem die Hauchung des Geistes durch Vater und Sohn) mittels einer analogen räumlichen Struktur zu illustrieren, ohne eine *ontologische* Entsprechung zu postulieren. Wenn man

hingegen mit Augustinus das Verhältnis von Gedächtnis (*memoria*), Erkennen (*intelligentia*) und Willen (*voluntas*) in der menschlichen Seele als Analogie der Trinität deutet (siehe Kap. III.1), so geht dies im Sinne einer *ontologischen* Analogie weiter und setzt ein reales Urbild-Abbild-Verhältnis an.

Es versteht sich von selbst, dass diese verschiedenen Argumenttypen nur selten alle von einem einzigen Text abgedeckt werden, zumal sich die Bewertung der Gültigkeit einzelner Typen von Autor zu Autor signifikant unterscheiden kann: Als Faustregel kann allerdings festgehalten werden, dass die allermeisten Zeitgenossen Glaubensautoritäten (vor allem biblischen), die höchste Gültigkeit zusprechen und der Grad der Umstrittenheit zunimmt, je weiter das obige Schaubild von links nach rechts durchschritten wird. So sind bereits Philosophizitate nach Ansicht mancher Autoren prekär, da deren Autorität aufgrund ihres ‚Heidentums‘ stets potenziell in Frage gestellt werden kann. Auch für Vernunftargumente gilt, dass sich Trinitätsanalogien einer gewissen Beliebtheit erfreuen, philosophische Trinitätsargumente im strengen Wortsinn jedoch stets Gefahr laufen, als ‚rationalistisch‘ kritisiert zu werden (siehe Kap. IV.3.2 und IV.3.3). Nicht jeder Text wird deshalb dieselbe Gewichtung vornehmen; oftmals kann es einer indirekten Stellungnahme im Diskurs gleichkommen, wenn bestimmte Argumenttypen weggelassen oder stärker gewichtet werden.

Die vorliegende Arbeit befasst sich primär mit dem äußersten rechten Zweig des obigen Schaubilds, also mit all jenen Vernunftargumenten für die Trinität, die rein philosophisch, d. h. unter Verzicht auf jegliche Autoritäten, verfahren und nicht nur *ver-*, sondern *beweisend* aufzufassen sind. Ganz im Sinne Hösles ist es dabei unerheblich, ob diese Argumente von Personen vorgebracht wurden, die selbst in einem der heutigen Disziplin vergleichbaren Sinn Philosophie studierten oder lehrten; der Status des Arguments selbst ist entscheidend.²⁶ Andere Argumenttypen werden demgegenüber nur dann thematisiert, wenn sie z. B. für oder gegen philosophische Argumente in Stellung gebracht werden oder wenn sie durch Rezeptionsvorgänge in philosophische Argumente überführt werden (etwa indem ein Väterzitat oder eine *similitudo* die Entwicklung eines neuen Trinitätsarguments inspiriert).

Sind philosophische Trinitätsargumente somit formal definiert, sind sie noch in inhaltlicher Hinsicht genauer nach ihrer Beweisabsicht zu bestimmen. Diesbezüglich lässt sich grundsätzlich festhalten, dass es den Trinitätsargumenten des 12. Jahrhunderts meist um mehr geht, als die widerspruchsfreie Denkbarekeit der Trinität aufzuzeigen. Vielmehr wird explizit oder implizit die Intention formuliert, nicht nur eine *denkbare*, sondern eine *reale* trinitarische Struktur im göttlichen Prinzip zu erweisen. Dies wird meist dadurch unternommen, dass zunächst eines oder mehrere Wesensattribute Gottes auf apriorische oder aposteriorische Weise gewonnen werden, um in einem zweiten Schritt aufzuzeigen, dass

26 „[W]o auch immer Theologen glauben, dass sie starke Argumente für eine Trinitätslehre haben, die nicht auf den Glauben gegründet sind, werde ich diese Argumente ‚philosophisch‘ nennen. Denn die Natur eines Arguments als ‚philosophisch‘ hängt nicht davon ab, ob sein Autor formal Philosophie studiert oder gelehrt hat.“ Höhle, Vittorio: *Gott als Vernunft*, Berlin; Heidelberg, 2021, S. 201f.

diese(s) notwendigerweise eine Tripersonalität Gottes impliziert/implizieren. In einem weiteren Schritt ist dann zu zeigen, wie sich die drei auf diese Weise hergeleiteten Relationsglieder zueinander verhalten. Idealerweise führt dies zum Aufweis einer ontologischen Relationsstruktur, die gleichsam als philosophische ‚Übersetzung‘ der religiösen Vorstellungen vom Ungezeugtsein des Vaters, dem Zeugen (*generatio*) des Sohnes und dem Hervorgang (*processio*) bzw. Hauchen (*spiratio*) des Geistes dient. Oftmals schließt sich daran auch eine eigene Erläuterung der trinitarischen Namen „Vater“, „Sohn“ und „Heiliger Geist“ an, die dasselbe Ziel verfolgt.

Was den Untersuchungszeitraum betrifft, ist dieser mit dem 12. Jahrhundert recht klar abzugrenzen, da es in dieser Phase in der lateinischen Christenheit aus einer ganzen Reihe an Gründen, die im Folgenden kultur- und religionshistorisch nachvollzogen werden sollen, zu einer intensive(re)n denkerischen Auseinandersetzung mit der Dreifaltigkeit kam. Wenn es für die Kontextualisierung erforderlich erscheint, werden jedoch auch vereinzelt Vorgriffe in das 11. Jahrhundert oder Ausblicke in das 13. Jahrhundert vorgenommen. Fokussiert werden vor allem in Frankreich, England und dem Westen des römisch-deutschen Reiches tätige lateinchristliche Autoren, die den Generationen unmittelbar nach Anselm von Canterbury († 1109) angehörten und ca. im Zeitraum zwischen den 1110er und 1170er Jahren ihre Haupttätigkeit entfalteten. Anselm selbst wird wiederholt am Rande thematisiert, ist jedoch aufgrund seines überwiegend in augustinischen Grenzen verlaufenden Trinitätsarguments und angesichts der Fülle an bereits existenten Untersuchungen zu seiner Gottes- und Trinitätslehre nicht primärer Gegenstand dieser Untersuchung.²⁷ Ausdrückliches Ziel der Untersuchung ist es dabei, diese Autoren nicht voneinander isoliert, sondern vor allem aus ihren historischen und systematischen *Konstellationen* heraus zu lesen.

I.3 DIE METHODE DER KONSTELLATIONSFORSCHUNG

Die Untersuchung der Trinitätsargumente im 12. Jahrhundert, die hier unterommen werden soll, oszilliert aufgrund ihres interdisziplinären, *philosophisch-historischen* Charakters zwischen der abstrakt-systematischen und der konkret-historischen Sachebene und muss sich in ihrer Methode entsprechend doppelt ausrichten. Für sie ist somit dieselbe systematisch-historische Struktur charakteristisch wie für die Philosophie im Allgemeinen und die Disziplin der Metaphysik im Besonderen. Seit ihren Anfängen ist diese – wie schon Buch A der namensgebenden *Metaphysik* des Aristoteles bezeugt – durch eine eigentümliche Verschränkung von historischer Rekonstruktion vergangener Entwürfe und systematischer Argumentation(sanalyse) gekennzeichnet. Przywara hat diese eigentümliche Struktur der Metaphysik mithilfe des Gegensatzpaares der ge-

27 Zu einer konzisen Zusammenfassung des im *Monologion* entfalteten Trinitätsarguments Anselms vgl. Simonis: *Trinität und Vernunft*, S. 5–34.

schichtlich ausgerichteten „akt-aposteriorischen Metaphysik“ und der am reinen Denken orientierten „akt-apriorischen Metaphysik“ ausgedrückt:

Eine akt-aposteriorische Metaphysik ist hier eine solche, die durchaus auf Wahrheit-an-sich zielt, aber unter positiver Einbeziehung der konkret-geschichtlichen Differentiation der Standpunkte, – während für eine akt-apriorische Metaphysik diese Differentiation entfällt, da das Denken, auf das es ihr ankommt, immer nur ‚das‘ Denken ist. Dieses aber geschieht wesentlich als ein und dasselbe, unabhängig von Person und Geschichte, also a priori zu deren Erfahrungsbereich.²⁸

Die Frage nach der Möglichkeit der Erweis- und Erschließbarkeit der Trinität innerhalb der Philosophie, genauer der Metaphysik, zielt zwar selbstverständlich auf die systematische Sachebene ab, kann bzw. sollte jedoch die konkrete Geschichte nicht ausblenden. Tatsächlich kann mit Przywara bezüglich der systematischen Sachebene festgestellt werden, dass letztlich „die einzelnen Möglichkeiten Person-Namen tragen (Platon, Kant usw.)“²⁹ und nur in historisch manifestierter Form als Gedanken konkreter empirischer Personen greifbar werden. Einzelne sachliche Möglichkeiten philosophischer Trinitätsargumente werden somit zunächst nur durch die historische Form, in der diese bei den verschiedenen Autoren auftreten, greifbar und ‚tragen‘ insofern ‚deren Namen‘. Es ergibt sich eine Diskrepanz von Über- und Innergeschichtlichkeit in einer durchaus paradoxalen Form, denn „[e]ine übergeschichtliche Wahrheit hat damit einen innergeschichtlichen Lauf“³⁰, ohne dabei auf Geschichte reduziert werden zu können:

Nicht nur nicht leitet sich Wahrheit aus Geschichte oder Geschichte aus Wahrheit ab, sondern in einer (die Unterschiede wahren) Bindung zwischen ihnen bezeichnet Wahrheit ihre Formrichtung, weil es in Metaphysik nicht geht um Erkenntnis dessen, was geschichtlich als wahr ausgesagt wurde, sondern dessen, was wahr ist. Aber Geschichte wird das positiv bewußte Medium sein müssen, in dem solche Erkenntnis sich vollzieht.³¹

Methodisch verbietet sich angesichts dieser Erkenntnis – um weiterhin mit Przywara zu sprechen – sowohl ein „Historismus der Wahrheit“³², der etwa die Trinitätsargumente des 12. Jahrhunderts auf deren historische *Genese* reduziert (und somit zur relativistischen Meinungsgeschichtsschreibung wird) ebenso wie ein

28 Przywara, Erich: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften, Bd. 3), Einsiedeln; Freiburg/Breisgau, ³1996, S. 46.

29 Ebda. S. 46.

30 Ebda. S. 53.

31 Ebda. S. 54f. Man beachte auch folgende prägnante Formel: „Wahrheit als ‚über Geschichte‘ tut sich doch immer nur ‚in Geschichte‘ kund, aber ‚in Geschichte‘ kündigt sie sich als ‚über Geschichte‘. Die Formel muß also lauten: Wahrheit in-über Geschichte.“ Ebda. S. 57.

32 Ebda. S. 54.

analytischer „Logizismus der Geschichte“³³, der über den systematischen *Gehalt* dieser Argumente ihren spezifischen geschichtlichen Kontext vergisst. Es wird sich zeigen, dass der historische Kontext dieser Argumente nicht sozusagen das ‚empirische Beiwerk‘ zu einem systematischen Kern darstellt, sondern von direkter inhaltlicher Relevanz ist und das Argument in vielen Aspekten erst in aller Deutlichkeit hervortreten lässt. Um der Herausforderung einer systematisch-historischen Themenstellung zu begegnen und die Gewässer zwischen der Skylla des „Historismus“ und der Charybdis des „Logizismus“ in diesem Sinne zu navigieren, bietet sich die Methode der *Konstellationsforschung* an. Im Folgenden soll diese in Grundzügen charakterisiert und bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf die Thematik dieser Arbeit untersucht werden.

Die philosophiehistorische Methode der Konstellationsforschung wurde erstmals in den 1980er und 1990er Jahren von Dieter Henrich entwickelt und schlug sich programmatisch in dessen einschlägiger Aufsatzsammlung zu den Anfängen des Deutschen Idealismus³⁴ sowie in dem von Mulsow und Stamm herausgegebenen Sammelband *Konstellationsforschung*³⁵ nieder. Die Methodik erwuchs aus der intensiven Beschäftigung Henrichs mit der nachkantischen Philosophie, in der sich abzeichnete, dass Philosophen wie Hegel und Schelling vor allem in der frühen Phase des Deutschen Idealismus nicht gleichsam ‚monolithisch‘ (d. h. voneinander isoliert) betrachtet werden sollten. Vielmehr vollzog sich die nachkantische Philosophie laut Henrich in *Personenkonstellationen*, zu denen neben dem zentralen Tübinger Dreigestirn Hegel, Hölderlin und Schelling auch Friedrich Heinrich Jacobi und weniger bekannte Denker wie Immanuel Carl Diez hinzugenommen werden müssten, um diesen Entwicklungsprozess angemessen nachzuvollziehen.³⁶ Der systematische Zusammenhang von philosophischen Argumenten und Systemelementen sei ohne den historischen Zusammenhang der Akteure zwar grundsätzlich analysierbar, aber kaum vollständig erschließbar. In Formulierungen wie der folgenden klingt somit – wenn auch in einer anderen Sprache – die Erkenntnis Przywaras durch:

Ohne den Durchgang durch die Konstellationen läßt sich [...] die *Vollzugsweise*, der wirkliche *Prozeß* der nachkantischen Entwicklung nicht begreifen, wenngleich es möglich bleiben muß, den Bau und die Argumentation der einzelnen Konzeptionen, sind sie denn Philosophie, un-

33 Ebd. S. 54.

34 Vgl. Henrich, Dieter: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart, 1991. Da die Methode hier noch in ihren Anfängen stand und ihr spezifisches Profil nicht vollends ausgebildet hatte, sei im Folgenden vor allem den jüngeren Darstellungen Henrichs und seiner Arbeitsgruppe gefolgt.

35 Vgl. Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005.

36 Zu seiner Zusammenfassung dieser Erkenntnisse vgl. Henrich, Dieter: „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung“, in: Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005, S. 15–30, hier S. 15–22.

abhängig von ihren Entstehungsbedingungen nachzuvollziehen und zu erwägen.³⁷

Mit der Fokussierung auf die konkreten Beziehungen und Debatten zwischen den verschiedenen Denkern einer Konstellation geht des Weiteren ein geschärfter Blick auf deren biographisch geprägte(n) Motivation(en) einher: Mit welchen „Lebensproblemen“³⁸ sehen sie sich konfrontiert und welche „Lebensbedeutung“³⁹ hat die jeweilige philosophische Frage, die im Kern einer Debatte steht, für die betroffenen Autoren?

Beide Aspekte der Methodik Henrichs, die man als den *konstellatorischen* Aspekt und den *motivationalen* Aspekt bezeichnen könnte, führen konsequenterweise zu einer Neubewertung der Frage, welche Quellen in der philosophiehistorischen Forschung zu berücksichtigen sind. Es gelte hier, den Primat der abgeschlossenen und publizierten Abhandlung, der die Philosophiegeschichtsschreibung noch häufig präge, zu hinterfragen und Quellen in den Blick zu nehmen, deren philosophischer Charakter oder Relevanz zunächst gar nicht gesichert zu sein scheint: Entwürfe, Fragmente, Briefe, Vorlesungsmitschriften, Tagebucheinträge und andere vergleichbare Quellen gewinnen damit an Bedeutung für die Rekonstruktion der jeweiligen Konstellation. Kaum ein Text dürfte diese Relevanz ‚neuer‘ Quellen eindrucklicher belegen als das lediglich handschriftlich und fragmentarisch überlieferte sogenannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*.⁴⁰

Nimmt man diesen letzten Aspekt hinzu, ergibt sich für die Konstellationsforschung nach Henrich, dass diese in ihren Grundzügen einen *konstellatorischen*, einen *motivationalen* und einen *quellenkritischen* Aspekt aufweist. Nachfolgend soll die Methodik der vorliegenden Arbeit mithilfe dieser drei Aspekte genauer charakterisiert werden, jedoch nicht ohne zuvor auf einen grundlegenden Einwand einzugehen, der bereits ohne ein genaueres Verständnis des Konstellationsbegriffs vorgebracht werden könnte: Mit Blick auf die bisher unter dem Paradigma der Konstellationsforschung durchgeführte Forschung ließe sich nämlich in Frage stellen, ob Personen- und Argumentkonstellationen der *Vor-moderne* überhaupt geeignet bzw. greifbar genug sein können, um Gegenstand der Konstellationsforschung zu sein. Tatsächlich wurde diese Methode seit ihrer Entwicklung und Erprobung an der nachkantischen Philosophie bisher beinahe ausschließlich auf die Neuzeit und Moderne angewandt: Entsprechende Studien gibt es bspw. zu der Konstellation um Johann Amos Comenius,⁴¹ der Kontrover-

37 Ebda. S. 23.

38 Ebda. S. 19.

39 Ebda. S. 23.

40 Vgl. Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main, 1984. Zur Bedeutung desselben für die Entwicklung der Konstellationsforschung als Methode vgl. Henrich: „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie“, S. 16f.

41 Vgl. Mulsow, Martin: „Metaphysikentwürfe im Comenius-Kreis 1640–1650. Eine Konstellationsskizze“, in: Ders.; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005, S. 221–257.

se zwischen Thomas Hobbes und Pierre Gassendi,⁴² der Konstellation der Cambridge Platoniker⁴³ sowie zu Immanuel Kant im Kontext seiner Kontroverse mit Georg Forster⁴⁴ – womit der zeitliche Bogen zu Henrichs Forschung wieder geschlossen wäre. Henrich selbst stellte zwar eine Anwendung der Methode auf die Vormoderne als Möglichkeit in Aussicht, wenn er etwa von einer „Konstellation der nachsokratischen Philosophie im klassischen Athen“⁴⁵ sprach, jedoch wurde die Methode auf das Mittelalter – wenn man von ersten Ansätzen in einer Studie Marcel Buberts zur Pariser Universität im 13. und 14. Jahrhundert⁴⁶ abieht – bisher kaum angewandt.

Ein wesentlicher Grund hierfür dürfte die Quellenlage sein: Bei vielen vor-modernen Autoren lassen sich häufig nur wenige biographische Eckdaten sichern; die handschriftliche Überlieferung ihrer Werke setzt in manchen Fällen erst Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte nach dem Verfassen ein. Besonders erschwert wird der Nachweis von Personenkonstellationen im Mittelalter zusätzlich durch die verbreitete Praxis, Zeitgenossen, die man zitiert oder indirekt kritisiert, nicht namentlich zu nennen oder auch Adressaten und Verfasseramen in Briefen abzukürzen oder auszulassen. Hinzu kommt der vergleichbar große Verlust von Quellen und hier vor allem solcher aus Quellengattungen, für die sich die Konstellationsforschung besonders interessiert – d. h. etwa unveröffentlichtes Alltagsschrifttum, das Aufschluss über persönliche Beziehungen, Motive und gedankliche Prozesse der Autoren geben könnte. Eine so engmaschige und detaillierte Rekonstruktion wie im Falle der nachkantischen Tübinger Konstellation ist daher für das Mittelalter zweifelsohne erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht. Aber ist damit auch die Methode als ganze für die Erforschung des Mittelalters unbrauchbar?

Soll die Konstellationsforschung als philosophiehistorische Forschungsmethode ihre allgemeine Anwendbarkeit beweisen, so muss dies entschieden verneint werden. Eine konstellatorische Perspektive auf philosophische Systemen-

42 Paganini, Gianni: „Hobbes, Gassendi und die Hypothese der Weltvernichtung“, in: Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005, S. 258–339.

43 Hutton, Sarah: „Eine Cambridge-Konstellation? Perspektiven für eine Konstellationsforschung zu den Platonikern von Cambridge“, in: Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005, S. 340–358.

44 Vgl. Werle, Dirk: „Problemgeschichte und Konstellationsforschung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Kant-Forster-Kontroverse über die Bestimmung der Menschenrassen“, in: Godel, Rainer; Stiening, Gideon (Hrsg.): *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse* (Laboratorium Aufklärung, Bd. 10), München; Paderborn, 2012, S. 271–291.

45 Henrich: „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie“, S. 30.

46 In einer methodologischen Zwischenreflexion derselben zeigt Bubert auf, wie fruchtbar sich der Konstellationsbegriff und die entsprechende Methodologie auf das von ihm untersuchte Netzwerk von insgesamt mehr als dreißig Akteuren aus dem Umfeld der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jh. (darunter z. B. Roger Bacon, Brunetto Latini, Boethius von Dacien und Siger von Brabant) anwenden lässt. Er setzt ihn dabei auch in Relation zum Feldbegriff Bourdieus, den er im Anschluss an Füßel im Sinne einer hintergründigen, konstellationsumgreifenden Makrostruktur auffasst. Vgl. Bubert, Marcel: *Kreative Gegensätze. Der Streit um den Nutzen der Philosophie an der mittelalterlichen Pariser Universität* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, Bd. 55), Leiden, 2019, S. 365–370, 428.

würfe sollte ihrem Anspruch gemäß überall dort Anwendung finden können, wo aus Konstellationen heraus gedacht und argumentiert wird bzw. wurde – und damit auch in der vormodernen Philosophie. Es ließe sich umgekehrt sogar fragen, ob antike und mittelalterliche Philosoph(i)en nicht geradezu prädestiniert für einen konstellatorischen Ansatz sind. In der Platon-Forschung etwa hat die Tübinger und Mailänder Schule⁴⁷ die zentrale Bedeutung von Personenkonstellationen, Lehrer-Schüler-Verhältnissen sowie mündlichen und nur indirekt schriftlich fixierten Diskursen für eine vollständigere Rekonstruktion von Platons Philosophie herausgestellt.⁴⁸ Besonders mit Blick auf den quellenkritischen Aspekt sei hier darauf hingewiesen, dass durch diese Forschungsperspektive auch lange vernachlässigte Platon-Referate und zerstreute (spät)antike Fragmente in den Blick gerieten, die genutzt werden konnten, um die ungeschriebene(n) Lehre(n) Platons zu rekonstruieren und vor diesem Hintergrund wiederum ein vertieftes Verständnis der platonischen Dialoge zu gewinnen.⁴⁹ Im Wesentlichen fanden hier also schon der Konstellationsforschung verwandte Methoden Anwendung.

Besonders im Mittelalter und innerhalb desselben sogar im erhöhten Maße in der institutionell relativ ungebundenen Philosophie des 12. Jahrhunderts vollzieht sich das Philosophie(ren) in erster Linie in Konstellationen: Wie Rexroth eindrücklich gezeigt hat, geht die Struktur des gesamten wissenschaftlichen Systems, das sich in dieser Epoche herausbildet, letztlich auf den Kern persönlicher Lehrer-Schüler-Beziehungen zurück,⁵⁰ die schließlich zur Herausbildung untereinander komplex vernetzter Gruppen führten. Wie noch zu diskutieren sein wird, bezeichnet eine lange Forschungstradition diese Gruppen als ‚Schulen‘ (Schule von Laon, Schule von Chartres, usw.); es könnte demgegenüber jedoch lohnender sein, einen weniger missverständlichen Begriff wie denjenigen der Konstellation zu wählen (siehe Kap. IV.1.1 und V.1). Bekanntlich geht aus diesen Gruppen schließlich an der Wende zum 13. Jahrhundert die Universität als Institution hervor, wobei auch hier *universitas (magistrorum et scholarium)* zuallererst eine Konstellation bzw. Gemeinschaft von Personen bezeichnete.⁵¹ Freilich zeichneten sich schon in der zeitgenössischen Wahrnehmung die ‚Großen‘ ab, um die sich Schüler scharten, die in manchen Fällen gar (als Fremd- oder Eigenbezeichnung) nach ihnen benannt wurden – wie z. B. die *Porretani* im Falle Gilberts von Poitiers. Dies bedeutet jedoch nicht, dass nur diese Schülerkreise

47 Es genüge an dieser Stelle der Hinweis auf die Standardwerke Krämers und Gaisers. Vgl. Krämer, Hans J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959; Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1998. Zum Stand der Forschung zur ungeschriebenen Lehre vgl. Ferber, Rafael: *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, München, 2007.

48 Vgl. bis heute maßgeblich Reale, Giovanni: *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, Paderborn, 2000; Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, München; Leipzig, 2006.

49 Zu einer Zusammenstellung dieser Quellen vgl. Gaiser: *Platons ungeschriebene Lehre*, S. 441–557.

50 Vgl. Rexroth: *Fröhliche Scholastik*, S. 50–77.

51 Vgl. ebda. S. 315–319.

konstellatorisch geprägt wären, während diese ‚Großen‘ selbst monolithisch-beziehungslos aus ihrer Epoche herausragten. Vielmehr sind diese selbst (bzw. ihre philosophischen Entwürfe) nur aus der Beziehung zu der eigenen sowie zu fremden Personenkonstellationen heraus verständlich zu machen. Geradezu paradigmatisch beweist dies die autobiographische Schrift *Historia calamitatum* Peter Abaelards, die sich über weite Teile als eine Schilderung der wechselnden Lehrer-Schüler-Konstellationen Abaelards und der damit verbundenen philosophischen Kontroversen liest und damit eine der wertvollsten Quellen für die vorliegende Untersuchung bildet (siehe besonders Kap. IV.2.1 und IV.3.2).

Mit dem Namen Abaelards klingt bereits ein weiterer gewichtiger Grund für die Anwendbarkeit der Konstellationsforschung auf den Untersuchungszeitraum an: Nicht nur lassen sich die Philosophen des 12. Jahrhunderts aus der Perspektive der heutigen Forschung nur aus ihrer komplexen Vernetzung in Konstellationen heraus verständlich machen, sie *selbst* verstehen und definieren sich häufig geradezu durch diese Zugehörigkeit zu Personengruppen. Wenn auch oft von der „Entdeckung des Individuums im 12. Jahrhundert“⁵² gesprochen wird und bspw. selbstbewusst auftretende Autobiographen wie Abaelard als Vertreter eines gesteigerten Individualismus gelten, ist und bleibt für die Zeitgenossen, wie Bynum aufzeigen konnte,⁵³ die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften bestimmend und identitätsstiftend.

Ganz besonders gilt dies für die Zugehörigkeit zu religiösen Lebensformen. Mit der Ausnahme von wenigen Privatgelehrten gehörten alle nennenswerten Gelehrten des behandelten Zeitraums entweder weltklerikalen, monastischen oder regularkanonischen Lebensformen an. Diese religiösen Gemeinschaften, die im 12. Jahrhundert nicht zufällig eine beachtliche Blüte erlebten, bilden damit den eigentlichen identitätsstiftenden Rahmen ihres Denkens und Schreibens sowie häufig auch den konkreten ‚Sitz im Leben‘ ihrer Schriften. Für Achard und Richard von St. Viktor etwa kann – wie noch zu zeigen sein wird – die Bedeutung

52 Vgl. etwa Morris, Colin: *The Discovery of the Individual: 1050–1100*, New York; London, 1972. Zu einer Zusammenfassung der älteren Literatur und Weiterentwicklung der These vgl. Bynum, Caroline W.: „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“, in: *The Journal of Ecclesiastical History*, Bd. 31, H. 1 (1980), S. 1–17.

53 Bynum argumentiert mit Verweis auf die zahlreichen neuen religiösen Lebens- und Gemeinschaftsformen im 12. Jh. dafür, „to place the often discussed ‘discovery of the individual’ in the context of another equally new and important twelfth-century interest to which scholars have paid less attention: a quite self-conscious interest in the process of belonging to groups and filling roles. For twelfth-century religion did not emphasise the individual personality at the expense of corporate awareness. Rather it was characterised by the discovery of the group and the ‘outer man’ as well as by the discovery of the inner landscape and of the self. And [...] it was characterised by the one because it was characterised by the other.“ Bynum: „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“, S. 3. Wie die Entdeckung des Individuums und die Entdeckung der Gruppe bzw. Gemeinschaft dabei miteinander einhergingen, formuliert sie im Fazit wie folgt: „Thus, if the twelfth century did not ‘discover the individual’ in the modern meaning of expression of unique personality and isolation of the person from firm group membership, it did in some sense discover – or rediscover – the self, the inner mystery, the inner man, the inner landscape. But it also discovered the group, in two very precise senses: it discovered that many separate ‘callings’ or ‘lives’ were possible in the Church, and it elaborated a language for talking about how those groups defined themselves and how individuals became part of them (the language of ‘conforming to a model’).“ Ebda. S. 15.

ihrer Beziehung zueinander und zu anderen Mitbrüdern kaum überschätzt werden (siehe Kap. V.1, V.3.2 und V.3.3). Dass die Bedeutung der religiösen Gemeinschaften auch in der philosophiehistorischen Forschung zunehmend erkannt wird, bezeugt die bereits erwähnte jüngste Gesamtdarstellung zur Philosophie des 12. Jahrhunderts,⁵⁴ welche die behandelten Autoren beachtlicherweise u. a. nach ihrer Ordenszugehörigkeit kategorisiert.

Wie erwiesen werden soll, sind diese religiös geprägten Beziehungsgefüge nicht nur von rein biographischem Interesse, sondern eröffnen auch inhaltliche Gesichtspunkte der jeweiligen Werke, die sonst leicht übersehen werden könnten. Um ein Beispiel für den Niederschlag von Konstellationen im Text zu nennen, sei auf die in mittelalterlichen Traktaten häufig wiederkehrende Anmerkung verwiesen, man sei von seinen Mitbrüdern bzw. Mitschwestern zum Verfassen einer Schrift gedrängt worden: Auch wenn diese Formeln einem Bescheidenheitstopos der Rhetorik entspringen dürften, so sind sie zugleich ein Hinweis, dass das jeweilige Werk seinen spezifischen *locus* gerade in einer klösterlichen oder regularkanonischen Konstellation hat. Diesen Aspekt illustriert neben dem *Monologion* Anselms von Canterbury, das mit einer solchen Anmerkung beginnt,⁵⁵ auch der Umstand, dass Anselms *Proslogion* gemeinsam mit den kritischen Einwänden des Gaunilo von Marmoutiers und deren Widerlegung durch Anselm abgeschrieben wurde,⁵⁶ womit die Di-Konstellation Anselm–Gaunilo sogar direkten Eingang in die Werküberlieferung fand. Weitert man den Blick und bezieht neben Traktaten noch weitere Gattungen wie den Brief(wechsel) mit ein, so könnte man hier in manchen Fällen geradezu von *textgewordenen Personenkonstellationen* sprechen. Das bekannteste Beispiel dafür dürfte der Briefwechsel zwischen Abaelard und Héloïse sein: Ohne ein Verständnis dieser textgewordenen Di-Konstellation Abaelard–Héloïse wäre die Rekonstruktion der Entwicklung der abaelardischen Ethik laut Mews kaum möglich.⁵⁷

Solche Beispiele unmittelbar erkennbar textgewordener Personenkonstellation bleiben jedoch gewissermaßen seltene Glücksfälle: In den Schriftquellen des 12. Jahrhunderts, die in der vorliegenden Arbeit im Mittelpunkt stehen sollen,

54 Vgl. Cesalli; Imbach; de Libera; Ricklin (Hrsg.): 12. Jahrhundert.

55 „Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohererentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem.“ Anselm von Canterbury: *Monologion*, in: Ders.: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 1, hrsg. v. Franciscus S. Schmitt, Edinburgh, 1946, S. 1–87, hier Prol., S. 7.

56 Vgl. Anselm von Canterbury: *Proslogion*, in: Ders.: *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Bd. 1, hrsg. v. Franciscus S. Schmitt, Edinburgh, 1946, S. 89–139, hier S. 123–139.

57 So vertritt etwa Mews mit Nachdruck eine Lesart, welche die philosophischen Entwürfe Abaelards und Héloïses aus dieser Beziehung (sowie aus dem weiteren Kontext der religiösen Lebens- und Gemeinschaftsformen) heraus deutet: „My argument is that the evolution of Abaelard's thinking about language, theology, and ethics is marked by continuity rather than by rupture and that it cannot be understood apart from the influence of Heloise, whose intellectual achievement is much more difficult to identify within the documentary record. We must also acknowledge the intellectual and literary debts of both Abaelard and Heloise to their contemporaries. Both of them were inextricably involved in and shaped by the established religious structures of their day.“ Mews, Constant J.: *Abelard and Heloise* (Great Medieval Thinkers), Oxford; New York, 2005, S. 5.

ist die jeweilige Personenkonstellation bzw. der hintergründige zeitgenössische Diskurs eher selten in einer solchen Deutlichkeit kenntlich gemacht. Somit kommt dem Interpretieren des mittelalterlichen Textes trotz (oder gerade wegen) der ungleich schlechteren Quellenlage vormoderner Epochen die Aufgabe zu, diese Konstellationen zu rekonstruieren. Nachfolgend soll anhand des konstellatorischen (1), des motivationalen (2) und des quellenkritischen (3) Aspektes der Methodik skizziert werden, wie dies gelingen kann.

1) Als konstellatorischer Aspekt soll hier das zentrale Ziel der Konstellationsforschung bezeichnet werden, historische Personen- und systematische Argumentvernetzungen zu rekonstruieren, die als „Konstellationen“ bezeichnet werden können. Dabei bedarf dieser Begriff selbst einer Klärung, handelt es sich doch zunächst nur um eine astronomische Metapher: Das lateinische *constellatio* bezeichnet ursprünglich die statische Stellung von Gestirnen (-stellatio) zueinander (*con-*) und wurde in den Kulturwissenschaften etwa von Max Weber in dieser Bedeutung übernommen, um zunächst ein festes Gefüge an Faktoren zu bezeichnen, die auf ein Individuum einwirken.⁵⁸ Einige Kulturwissenschaftler sowie Vertreter der philosophischen Konstellationsforschung betonen einem solchen statisch anmutenden Verständnis gegenüber den dynamischen Charakter von Konstellationen. So führt Henrich aus:

Max Weber benutzte in seiner Methodologie den Terminus „Konstellation“ [...] nur, um [...] in einer historischen Situation das Ensemble von Faktoren namhaft zu machen, auf die sich das historische Erkenntnisinteresse konzentriert. Im Unterschied zu einer so verstandenen Konstellation, welche nur als individuelle *Anordnung* gefaßt ist, müssen Konstellationen, auf die sich die Konstellationsforschung richtet, durch die in ihnen gelegene oder die in sie einwirkende Differenz und Wiederläufigkeit charakterisiert werden. Man könnte [...] geradezu – in Abhebung von einer statisch verstandenen Konstellation – einen Terminus in Gebrauch nehmen, der den irgendeiner Dialektik zuneigenden Autoren sicher willkommen wäre, und von einer *Di-Kon-Stellation* sprechen.⁵⁹

Henrichs Begriff der „Di-Kon-Stellation“ unterscheidet sich in dreierlei Hinsicht von der Konstellation im statischen Verständnis: Er betont erstens die Differenz und Widerläufigkeit verschiedener Momente innerhalb einer Konstellation (wofür die Silbe „Di-“ angefügt wird); zweitens wird der dynamische Prozesscharakter von Konstellationen hervorgehoben (wofür die Durchkopplung „Di-Kon-Stellation“ gewählt wird). Drittens wird auch die zusammenfügende Silbe „Kon-“ neu gedacht, insofern damit keine bloße Anordnung von Momenten

58 Zu einer detaillierten Rekonstruktion dieses Prozesses vgl. Albrecht, Andrea: „Konstellationen“. Zur kulturwissenschaftlichen Karriere eines astrologisch-astronomischen Konzepts bei Heinrich Rickert, Max Weber, Alfred Weber und Karl Mannheim“, in: *Scientia Poetica*, Bd. 14, H. 1 (2010), S. 104–149.

59 Henrich: „Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie“, S. 28.

bzw. Personen, sondern eine gemeinsame Positionierung derselben auf einen Mittelpunkt hin ausgedrückt werden soll.⁶⁰ Konstellationen als Di-Kon-Stellationen sind also zunächst zu verstehen als dynamische und von internen Auseinandersetzungen geprägte Gefüge, die sich auf einen Mittelpunkt hin ausrichten. Bevor dieser Mittelpunkt besser beleuchtet werden kann, bleibt jedoch noch genauer zu fragen, wer oder was genau in diesen Gefügen ‚konstelliert‘.

Das Konzept der Konstellation im Sinne Henrichs ist in besonderer Weise dazu geeignet, eine sowohl historisch als auch systematisch ausgerichtete Methode auf den Begriff zu bringen, da es neben Gefügen von *Personen* auf der empirischen Ebene⁶¹ auch die Gefüge der (von denselben entwickelten) *Argumente* auf der systematischen Ebene umfasst. Es ist dementsprechend einerseits von *Personenkonstellationen* und andererseits von *Argumentkonstellationen* zu sprechen. Entsprechend ergibt sich die charakteristische Methode der Konstellationsforschung, die zwar – als genuin *philosophische* – primär auf den systematischen Gehalt der Argumente zielt, dabei jedoch die historische Genese derselben aus Personengefügen umfassend miteinbezieht.⁶² Stamm vertritt in seinem methodologischen Aufsatz daher ein

Grundverständnis von Konstellationsforschung als einem synthetischen Verfahren: Die historische und die systematische Perspektive werden im Konzept der Konstellationsforschung ebenso wie bei ihrem [...] technischen Pendant, der sogenannten Argumentanalyse, in ein spezifisch produktives Verhältnis zueinander gesetzt. Konstellationsforschung erhält erst durch die besondere Weise, in der ein historisch und ein systematisch orientiertes Verfahren assimiliert werden, ihr spezifisches Profil.⁶³

Ist damit ein genaueres Verständnis des Konstellationsbegriffs und der damit einhergehenden historisch-systematischen Methode gewonnen, so ist im Nachfolgenden zu fragen, wie sich eine Person- bzw. Argumentkonstellation genauer

60 „Di-Kon-Stellationen müssen [...] immer zugleich und zuerst als Kon-Stellationen betrachtet werden können. Die Spannung, die zwischen den Ideen und den Ausrichtungen ihrer Mitglieder besteht, wird immer von einem gemeinsamen Interesse umgriffen und auf einen überhöhenden Ausgleich gerichtet sein. Aus dem Zusammenspiel von beiden werden sie kreativ.“ Ebda. S. 28f.

61 Konstellationen sind im grundlegenden ersten Sinn des Wortes „als Figuren- oder Autorenkonstellationen aufzufassen. Konstellationen in diesem rudimentären Sinn sind Gruppierungen von Personen.“ Stamm, Marcelo: „Konstellationsforschung – ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven“, in: Mulsow, Martin; Stamm, Marcelo (Hrsg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt/Main, 2005, S. 31–73, hier S. 48.

62 Vgl. ebda. S. 33f.

63 Ebda. S. 34. Der Unterschied zwischen Konstellationsforschung und Argumentanalyse, der in diesem Zitat anklingt, ist insofern zu vernachlässigen, als dass diese Termini im Grunde nur die zwei Glieder der systematisch-historischen Synthese benennen, die nachfolgend der Einfachheit halber insgesamt als Konstellationsforschung bezeichnet werden soll, da der Konstellationsbegriff sowohl systematische Argument- als historische Personenkonstellationen umgreift und somit die Argumentanalyse als wesentliches Element einschließt.

konstituiert, wobei sich hier die Frage nach der *Motivation* als maßgebend erweisen wird.

(2) Der eigentümliche Fokus der Konstellationsforschung auf der Motivation, die philosophischen Argumenten zugrunde liegt, wird nachfolgend als motivationaler Aspekt bezeichnet. In der Darstellung der Methodologie Henrichs ist bereits deutlich geworden, dass die „Lebensbedeutung“ philosophischer Fragen für die Autoren einer Konstellation einen nicht zu vernachlässigenden Gegenstand der philosophiehistorischen Forschung darstellen sollte. Stamm begründet diesen Aspekt mit dem Begriff der *Reaktion*, durch den aufeinanderfolgende Argumente nicht als Glieder einer gleichsam logisch notwendigen Folgekette, sondern als jeweilige Antworten auf ausgelöste Aufgaben bzw. Fragen gelesen werden können:

Der Gedanke der Reaktion im intentionalen Sinn der Ausbildung einer bestimmten Theoriegestalt unterscheidet sich von demjenigen der Abfolge von Theorieformen, bestimmt durch eine „immanente Logik“. Der Reaktionsgedanke, den Konstellationsforschung zugrundelegt, beinhaltet, daß die fragliche Theorieform etwas *leistet*, was sich als Lösungsversuch oder als Beantwortung eines Problems beziehungsweise einer *Aufgabe* verstehen läßt. Diese Aufgabe wird durch die historische Situation, in der eine Konstellation aufkommt, mit gestellt. [...] Deshalb muß die Untersuchung einer historischen Situation u. a. darauf abzielen, im historischen Kontext Motivationslieferanten für spezifische Theorieformen zu identifizieren.⁶⁴

Philosophiehistorische Forschung nach der Methode der Konstellationsforschung hat demnach nach den spezifischen Motivationen philosophischer Theoriebildung in ihrer historischen Bedingtheit zu fragen, um u. a. die spezifische Lebensbedeutung der behandelten Fragen für die jeweiligen Autoren herauszustellen und für die Argumentanalyse fruchtbar zu machen.

Wie im Falle des konstellatorischen Aspektes ließe sich auch für den motivationalen argumentieren, dass dies sogar in besonderen Maße für die vormoderne Philosophie zu gelten habe. Denn Philosophie wird – wie Hadot gezeigt hat – in der Antike stets als Lebensform und Kunst der Lebensführung konzeptualisiert und gelebt.⁶⁵ Auch im Mittelalter und besonders in der Phase vor der Gründung der Universitäten (und somit selbstständiger Artistenfakultäten) wurde das Philosophieren nicht als vom Privatleben abgrenzbare wissenschaftlich-berufliche Tätigkeit, sondern als umgreifende Lebensform verstanden.⁶⁶ Dies vielleicht so-

64 Ebd. S. 37.

65 Vgl. Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, übers. v. Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, Berlin, 1991.

66 Tatsächlich sieht Hadot in der Entwicklung der Universität und der Trennung von Philosophie und Theologie den Anfang vom Ende der Vorstellung von der Philosophie als Lebensform: „Das Mittelalter übernimmt schließlich die Konzeption des Klosterlebens als christliche Philosophie, das heißt als christliche Lebensweise. [...] Gleichzeitig machte man im Mittelalter in den Universitäten Schluß mit der ursprünglich im Christentum herrschenden Verwechs-

gar in einem noch umfassenderen Verständnis als in Teilen der Antike, insofern Philosophieren nach einigen Autoren des 12. Jahrhunderts nicht nur auf die intellektuelle und moralische, sondern auch – eng damit verbunden – die religiös-spirituelle Vervollkommenung im christlichen Sinn abzielte.

Um aus einer großen Bandbreite von Zeugnissen für diesen Umstand nur ein Beispiel auszuwählen, lässt sich das anonyme lateinische Abschiedslied *Hospita in Gallia* aus der Vagantendichtung des 12. Jahrhunderts anführen, welches Langosch mit *Abschied von Schwaben* betitelte.⁶⁷ Das lyrische Ich, das darin seinen Abschied aus der Heimat – besungen als „der Schwaben schönes Schwabenland (*suavis Suevorum Suevia*)“⁶⁸ – und den Aufbruch zu philosophischen Studien in Frankreich schildert, deckt illustrativ ein breites Spektrum biographischer Motivationen ab: Ist es zunächst der Wissensdurst, der den Sprecher in die Fremde ruft (*Hospita in Gallia / nunc me vocant studia*),⁶⁹ so klingt in dem Versprechen an die eigene ‚Herde‘, man werde zurückkehren (*Rorate, mea lumina, / super gregem meum! / Si concedent numina, / revisitabo eum*),⁷⁰ an, dass das lyrische Ich bereits ein geistliches Amt erfüllt und sich von dem Studium bessere kirchliche Karrierechancen erhoffen könnte.⁷¹ Das Reiseziel Frankreich wird nun selbst grüßend adressiert und bildet als idealisierter „Philosophenhof“ gewissermaßen das Gegenbild zu Adelshof und römischer Kurie zugleich (*salve, dilecta Francia, /*

lung zwischen der auf dem Glauben basierenden Theologie und der auf Vernunft beruhenden traditionellen Philosophie. Die Philosophie ist nicht mehr höchste Wissenschaft, sondern ‚Dienerin der Theologie‘; sie liefert ihr das begriffliche, logische, naturwissenschaftliche und metaphysische Material, dessen sie bedarf. [...] Wenn man den monchischen Gebrauch des Wortes *philosophia* beiseite läßt, entwickelt sich die Philosophie im Mittelalter folglich zu einer rein theoretischen und abstrakten Aktivität, sie repräsentiert keine Lebensform mehr.“ Ebda. S. 170f. Die hier beschriebene Trennung hatte sich im 12. Jh. noch nicht vollzogen, sodass für den Untersuchungszeitraum allgemein das von Hadot als „mönchisch“ bezeichnete Philosophieverständnis angenommen werden kann. Freilich bedarf dies der genaueren Prüfung im Einzelfall.

67 Zürich, Zentralbibliothek, Ms. C 58, fol. 148v. Werner ging trotz des eigens bemerkten inhaltlichen Zusammenhangs noch von zwei getrennten Liedern aus und zählte sie als 342 und 343. Werner, Jakob: *Beiträge zur Kunde der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Aarau, 1905, S. 134f. Aufgrund der deutlichen inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Strophen ist Langosch in seiner Zusammenfügung zu dem Lied *Abschied von Schwaben* zu folgen. Vgl. *Abschied von Schwaben*, in: *Vagantendichtung. Lateinisch und Deutsch*, hrsg. u. übers. v. Karl Langosch, Leipzig, 1984, Nr. 36.

68 *Abschied von Schwaben*, Str. 5.

69 Ebda. Str. 1. Zu einer Interpretation dieses Reise- und Schwellenmotivs, das für das gesamte Lied sowie die entsprechende Textgattung bestimmend ist, vgl. Reich, Philip: *Der Fahrende Schüler als prekärer Typus. Zur Genese literarischer Tradition zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Deutsche Literatur. Studien und Quellen, Bd. 39), Berlin; Boston, 2021, S. 206ff.

70 Ebda. Str. 4.

71 Ehlers hat in seiner Studie zu Otto von Freising gezeigt, dass dieser mit seinem langen Studienaufenthalt in Frankreich und seinem vertieften Studieninteresse unter den zeitgenössischen kirchlichen Würdenträgern des Reiches eher die Ausnahme als die Regel bildete, da häufig ein kurzer Frankreichaufenthalt ausreichte, um sich in der Heimat hohe Kirchenämter zu sichern. Eine zumindest in Teilen karriereorientierte Motivation für das Studium dürfte bei den meisten Zeitgenossen anzunehmen sein, auch wenn sich die Motive hierin wohl kaum erschöpfen dürften, wie Ehlers mit Blick auf religiöse Reformbewegungen und weitere kulturelle Faktoren herausstellt. Vgl. Ehlers, Joachim: *Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter*, München, 2013, S. 35, 41–47.

philosophorum curia!).⁷² Sehnsüchtig wünscht das lyrische Ich, an diesem Hof als Pilger aufgenommen und gar als Gelehrter nach dem Vorbild des Sokrates zurückgesandt zu werden (*Suscipe discipulum, / in te peregrinum, / quem post dierum circulum / remittes Socratinum!*).⁷³ Dieser Wunsch gipfelt schließlich in der sechsten und achten Strophe des Lieds in einem Bittgebet, in dem der Aufbruch zum philosophischen Studium mithilfe biblischer Bezüge zu einem Weg der Selbstheiligung verklärt wird: Von seinen Studien erwartet sich der Sprecher nichts geringeres als die Geist-Gabe der Wissenschaft (*spiritus sciencie / assit peregrino*)⁷⁴ und schließlich sogar die „mystische Perle“, die im Gleichnis Jesu für das Himmelsreich steht (*ut mysticam sufficiam / mercari margaritam*)⁷⁵. Deutlicher kann eine spiritueller-religiöse Motivation für das Philosophie(studie)ren kaum ausgedrückt werden. In dieser Untersuchung wird immer wieder auf die religiöse bzw. praktisch-moralische Bedeutung des Philosophierens über die Trinität zurückzukommen sein.

Wenn nun schon dem Selbstverständnis vieler zeitgenössischer Autoren gemäß nicht immer eine Trennung der Gehalte der Philosophie von deren Lebensbedeutung möglich ist, so scheint eine philosophiehistorische Methode, die besonders diesen motivationalen Aspekt thematisiert, dem Gegenstand besonders adäquat zu sein. Über die unmittelbare individuelle Lebensbedeutung hinaus sollte vor dem Hintergrund des oben skizzierten konstellatorischen Aspektes jedoch auch und besonders die Bedeutung solcher Fragen innerhalb der jeweiligen *Gemeinschaft* bzw. Konstellation herausgearbeitet werden: Für wen und warum wird das jeweilige philosophische Argument verschriftlicht und verbreitet? Welche Motivation wird dabei angegeben oder lässt sich vermuten? Inwiefern ändert sich die Deutung der jeweiligen Quelle im Licht dieser Aspekte?

Was für das Philosophieren im Allgemeinen gilt, gilt besonders für den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung: Die konkreten Lebensbedeutungen und Motivationen ‚hinter‘ philosophischen Trinitätsargumenten sind keineswegs eindeutig und können von Autor zu Autor bzw. von Werk zu Werk variieren. So unterscheiden sich nicht nur die individuellen religiös-spirituellen Prägungen der Autoren, sondern auch bspw. die jeweiligen Motivationen und Positionen bezüglich der Frage, *wem* gegenüber die Trinität mithilfe von Vernunftargumenten erwiesen werden soll: Das Spektrum der Überzeugungen reicht dabei von der Position, es handle sich bei der Trinität um ein innerchristliches Mysterium, das man mit Andersgläubigen gar nicht besprechen dürfe, bis hin zu der konträren Meinung, Vernunftargumente für die Trinität solle man *nur* an Juden und Muslime richten, während es für Christen verdienstvoller sei, ohne Vernunftbeweis an die Dreifaltigkeit zu glauben (siehe Kap. III.1). Diese

72 *Abschied von Schwaben*, Str. 5.

73 *Ebda.* Str. 5.

74 *Ebda.* Str. 8. Vgl. Is 11,2: „Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiae, et pietatis.“

75 *Ebda.* Str. 8. Vgl. Mt 13,45f.: „Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam.“

Fragen sind dabei nicht nur von historischer Relevanz, sondern betreffen direkt die systematische Struktur der jeweiligen Argumente: Ein Trinitätsargument, das sich im innerchristlichen interkonfessionellen Diskurs gegen Anhänger der Ostkirche richtet, wird etwa einen Beweis des *Filioque* (siehe Kap. III.2) miteinschließen, während ein Trinitätsargument, das an Juden und Muslime gerichtet ist, eine solche Spezialfrage zunächst nicht zu thematisieren braucht.

Von Motivation ist zuletzt nicht nur im biographischen Sinn bezüglich der historischen Personenkonstellationen zu sprechen, sondern auch im übertragenen Sinn bezüglich der systematischen Argumentkonstellationen: Argumente können ebenso von bestimmten thematischen Aspekten *motiviert* sein und eine Analyse, die allein die biographisch erschließbare Motivationen zu Rate zöge, liefe Gefahr, ihren philosophisch-systematischen Charakter einzubüßen. Die Konstellationsforschung zielt daher darauf ab, sowohl die historischen als auch die systematischen Motivationen als Bedingungen philosophischer Argumente herauszuarbeiten. Daraus folgt, dass sie sich unter Umständen auch hinsichtlich der ausgewählten Quellen von anderen philosophiehistorischen Methoden unterscheidet.

3) Zuletzt ist mit dem quellenkritischen Aspekt der Konstellationsforschung das Ziel angesprochen, ein besonderes Augenmerk auf solche Quellen zu legen, die helfen, die konstellatorischen und motivationalen Entstehungsbedingungen philosophischer Argumente nachzuzeichnen. Diese Zielsetzung leitet sich dabei direkt aus dem Vorhergehenden ab, da sich bei dem Versuch der Umsetzung der Konstellationsforschung umgehend zeigt, dass das, was dem Philosophiehistoriker unmittelbar vor Augen steht, strenggenommen weder eine Personen- noch eine Argumentkonstellation *per se* sein kann. Vielmehr sind vergangene Personenkonstellationen (und die von ihnen entwickelten Argumente) nur *mittelbar* mithilfe der zu Verfügung stehenden Textquellen greifbar – ja sie stellen sich zunächst lediglich als „Dokumentenkonstellationen“⁷⁶ dar. Die tatsächlichen Beziehungen der ‚konstellierenden‘ Personen und ihre komplexen Motivationen entziehen sich dem Philosophiehistoriker und können nur indirekt über die Quellenanalyse gewonnen werden. Dementsprechend ergibt sich nach Stamm der

Anspruch, anhand der Quellen ein milieugetreues Motivationsprofil der Akteure zu zeichnen, deren konstellatorische Rolle erst im Lichte dieses Profils verständlich wird. Einzelne Dokumente einer Dokumentenkonstellation können ein Ausdruck oder Indiz für solche Motivationshintergründe sein, nicht jedoch deren Urheber und Träger. Dokumentenkonstellationen sind insofern nur Platzhalter für [...] Figurenkonstellationen.⁷⁷

Insofern tritt sich hier ein ähnliches Problem wie in der Hermeneutik auf, in der Eco mithilfe der Unterscheidung der Autorintention (*intentio auctoris*) und der

76 Stamm: „Konstellationsforschung – ein Methodenprofil“, S. 48.

77 Ebda. S. 49.

Werkintention (*intentio operis*)⁷⁸ zum Ausdruck gebracht hat, dass dem Interpreten – auch wenn dieser nach der Autorintention sucht – zunächst nur die Werkintention zugänglich ist und der hermeneutische Zugriff sich daher zunächst mit dieser zu befassen hat.⁷⁹ Wie in der Hermeneutik bleibt daher in gewissem Sinne auch in der Konstellationsforschung die Erschließung von Personen- und Argumentkonstellationen das primäre Ziel, auch wenn diese nur indirekt durch die Quellen erschließbar sind.⁸⁰

Die Frage, wie eine solche Erschließung erfolgen kann, führt von sich aus zu der Betrachtung der Quellenauswahl einerseits sowie der Art und Weise der Quellenauswertung andererseits. Bezüglich der Auswahl bringt der Fokus auf konstellatorischen Bedingungen eine „Ausweitung und Diversifizierung des Quellenfundus“⁸¹ mit sich, da nun unpublizierte oder auf den ersten Blick mehr oder weniger philosophisch ‚irrelevante‘ Quellen in den Fokus genommen werden. Dieses Ziel einer Ausweitung und Diversifizierung der Quellen wird in der vorliegenden Arbeit in mehreren Hinsichten berücksichtigt: Auch wenn es im 12. Jahrhundert erstmals wieder eine Reihe von Traktaten in der Tradition des augustinischen *De Trinitate* gibt, die sich ausschließlich mit der Dreifaltigkeit befassen – Abaelards *Theologia* (siehe Kap. IV.2.3) und das *De Trinitate* Richards von St. Viktor (siehe Kap. V.3.3) sind nur zwei bekanntere Beispiele – darf sich die Darstellung hier nicht auf diese sozusagen ‚eindeutigen‘ Quellen beschränken. Vielmehr sind philosophische Trinitätsargumente je nach ihrer Funktion innerhalb verschiedener Personen- und Argumentkonstellationen und nach ihrer jeweiligen zugrundeliegenden Motivation in den verschiedensten Quellen zu suchen: Sie werden sich etwa in der Laon-Reimser Konstellation, die primär um die Sammlung und Strukturierung von *auctoritates* bemüht ist, in teils anonymen Sentenzensammlungen zerstreut finden (siehe Kap. IV.1.3) und bei einem ‚Chartrener‘ wie Theoderich von Chartres in einem philosophischen Kommentar zum Sechstageswerk (siehe Kap. V.3.1). Öffentliche Briefe und Streitschriften besorgter Bischöfe werden philosophische Trinitätsargumente wie dasjenige Abaelards sozusagen negativ greifbar machen; Augenzeugenberichte und Streitschriften ergänzen diese wiederum mit Darstellungen, die die konkreten Personenkonstellationen besser vor ihrem kirchenpolitischen Hintergrund greifbar machen (siehe Kap. IV.3).

78 Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*, übers. v. Günter Memmert, München, 32004, S. 35–39.

79 Gleichzeitig gilt jedoch die Feststellung Vittorio Hösles, dass es sich bei der Werkintention letztlich nur um eine Metapher handelt, sodass bei aller Betonung der *intentio operis* die Autorintention stets angezielt bleibt: „Allerdings muß gegen Eco betont werden, daß ‚Werkintention‘ ein metaphorischer Ausdruck ist. Denn Tintenflecke auf einem Stück Papier meinen nichts; nur Subjekte haben Intentionen. Doch mag aus der Autorenintention ein Gebilde entstehen, das Eigenschaften hat bzw. eine Welt bedeutet, die Eigenschaften besitzt, die beide nicht vollständig von dem Autor vorausgesehen wurden; und in diesem abgeleiteten Sinne mag man von ‚Werkintention‘ sprechen.“ Hösle, Vittorio: *Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*, München, 2018, S. 240f.

80 Vgl. Stamm: „Konstellationsforschung – ein Methodenprofil“, S. 48f.

81 Ebda. S. 49.

Darüber hinaus verbietet sich jeder vorläufige Ausschluss von vermeintlich ‚theologischen‘ oder ‚erbaulichen‘ und damit sozusagen ‚unphilosophischen‘ Quellen. Nicht nur wäre eine allzu scharfe Trennung von Philosophie und Theologie für das 12. Jahrhundert anachronistisch, auch verkennt eine solche Herangehensweise die Möglichkeit rein philosophischer, d. h. rationaler und unter Verzicht auf Autoritäten entwickelter Gedankengänge in Quellen, die zunächst ‚theologisch‘ anmuten dürften. Eine zusätzliche Anpassung der Quellenauswahl besteht in der Einbeziehung frömmigkeits- und kunsthistorischer Text- und Bildquellen, die dazu dienen sollen, die philosophischen Erschließungsversuche der Trinität in ihren weiteren kulturellen Kontext einzubetten. Wie zu zeigen sein wird, können religiöse und künstlerische Annäherungen an die Dreifaltigkeit, die im 12. Jahrhundert eine bemerkenswerte Blüte erleben, ebenfalls auf ihre spezifische Form der Rationalität hin befragt werden. Hagiographische Schilderungen von Trinitätsvisionen (siehe Kap. II.3) oder Trinitätsdarstellungen in der Bildenden Kunst (siehe Kap. II.2) thematisieren auf ihre Weise die Frage der Erkennbarkeit der Trinität und bringen dies in Narrativen und Bildern zur Sprache.

Ein Großteil der analysierten Schriftquellen ist bereits publiziert und jeweils für sich genommen erschlossen, sodass der hohe Innovationsanspruch der Konstellationsforschung auf Entdeckung *unpublizierter* Quellen hier – von wenigen nicht-edierten Handschriften, die konsultiert wurden, abgesehen – nicht erfüllt werden kann. Jedoch besteht hierin auch nicht der Kern der Konstellationsforschung als Methode, da sie primär auf eine neue Beleuchtung und Kontextualisierung von prinzipiell bereits bekannten Quellen abzielt, die in ihrer Bedeutung jedoch noch nicht voll ausgeschöpft wurden.⁸² Wie eine solche Relektüre nach der Methodik der Konstellationsforschung allgemein zu denken ist, wurde oben anhand des konstellatorischen, des motivationalen und des quellenkritischen Aspektes skizziert. Wie dieses Programm im Besonderen umzusetzen ist, sei nachfolgend umrissen.

Das Ziel dieser Untersuchung ist die historisch-systematische Rekonstruktion und Analyse philosophischer Trinitätsargumente des 12. Jahrhunderts in ihrer personen- und argumentkonstellatorischen Vernetzung untereinander. Vor dem Hintergrund von Stamms Definition des Untersuchungsobjekts der Konstellationsforschung als „eine systematische Problemanordnung (in diachroner Gestalt) beziehungsweise ein aus dieser Problemanordnung hervorgehender Argumentations- und Theorieverlauf“⁸³ ist also zunächst nach dem spezifischen Problem zu fragen, aus dem heraus es überhaupt zur Formulierung philosophischer Trinitätsargumente kam. Es gilt folglich, zu untersuchen, durch welche historischen Entwicklungen die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit im 12. Jahrhundert auf neue Weise ‚problematisch‘ wurde, sodass man sich um eine

82 „Im konkreten Fall sind es vielmehr zumeist bereits publizierte und ohne Schwierigkeiten zugängliche Dokumente, die die Hauptquellen des Konstellationsforschers darstellen. Dessen eigentliche Aufgabe besteht darin, *bereits bekanntes Material neu zu beleuchten und zu kontextualisieren, so daß die zuvor nicht beachtete konstellatorische Bedeutung dieses Materials zutage tritt*. Konstellationsforschung propagiert insofern primär einen veränderten, methodisch neu ausgerichteten Blick auf weitgehend schon bekannte Quellen.“ Ebda. S. 49, Hervorh. des Verf.

83 Ebda. S. 33.

rationale Erschließung derselben bemühte. In der Terminologie der Konstellationsforschung eröffnen Argumente, die ausgehend von einem zentralen systematischen Problem entwickelt werden, einen *Denkraum*. Eine genauere Reflexion über diese räumliche Metapher nimmt Stamm vor:

Die Interpretation verlangt die Erschließung und Rekonstruktion eines *Denkraumes*, in den die fragliche Problemstellung oder der argumentative Prozeß gestellt sind. In Analogie zum „logischen Raum“, der durch einen Begriff eröffnet wird [...], eröffnen Theorieansätze, Modelle und Bilder, aber auch „prototheoretische“ Metaphern [...] etc. ganze Denkräume. Diese Denkräume werden durch ihren jeweiligen theoretischen [...] Kern *bestimmt*. Der für Konstellationsforschung relevante Denkraumbegriff meint keine willkürlichen Spekulationsdomänen, sondern ein Spektrum von ausweisbaren Schritten in Abhängigkeit von einem jeweiligen theoretischen Referenzpunkt.⁸⁴

Bevor einzelne Trinitätsargumente in ihrer Abhängigkeit untereinander analysiert werden können, ist es demnach notwendig, danach zu fragen, in welchen historischen Voraussetzungen dieser Denkraum – um die Metapher fortzuschreiben – sein Fundament fand: Wie ließ sich über ein zunächst so abstrakt wirkendes Thema wie die Trinität konkret nachdenken? Mit welchen Bildern oder überkommenen Theorieansätzen waren Annäherungen möglich? Welche Rolle nahm die Trinität im konkreten Leben und in der Gesellschaft des 12. Jahrhunderts ein? Vor dem Hintergrund diverser Schrift- und Bildquellen, sollen diese Fragen im Abschnitt II zu kulturhistorischen Voraussetzungen des Denkraums thematisiert werden. Dabei wird zunächst eine frömmigkeitshistorische Analyse vorgenommen, welche die konkrete Lebensbedeutung der Dreifaltigkeit im Glaubensleben von lateinchristlichen Gläubigen im 12. Jahrhundert herauszustellen sucht (Kap. II.1). Sodann wird anhand der zahlreichen in dieser Zeit aufkommenden Trinitätsdarstellungen in der Kunst danach gefragt, ob sich hier bereits protoargumentative Erschließungsversuche erkennen lassen, welche die Entwicklung rationaler Trinitätsargumente vorwegnehmen oder begleiten (Kap. II.2). Als eine dritte kulturhistorische Voraussetzung des Denkraums wird das wiederholt belegte religiöse Phänomen von Trinitätsvisionen durch (vor allem, aber nicht nur *weibliche*) Religiösen und vereinzelt sogar Laien analysiert, da dieses von einem großen zeitgenössischen Bedürfnis zeugt, die Dreifaltigkeit wortwörtlich anschaulicher zu machen (Kap. II.3).

An dieser Stelle sei eine kurze Bemerkung zum geschlechtsspezifischen Aspekt der Quellenauswahl angefügt: Auch wenn das in dieser Arbeit gebrauchte generische Maskulinum nicht in dem Sinne misszuverstehen ist, dass ausnahmslos alle behandelten Autoren biologisch männlich waren, ist doch festzuhalten, dass dies auf die große Mehrheit der behandelten Autoren zutreffen dürfte. Dies liegt vor allem daran, dass eine Karriere in den Schulen von Paris, Laon, Reims und anderen Städten, die hier von besonderem Interesse sind, bereits im 12. Jahr-

84 Ebd. S. 35.

hundert mehr oder weniger fest an den Klerikerstatus und damit das männliche Geschlecht gebunden war. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Frauen – allem voran Religiosinnen – gar nicht an den trinitätsphilosophischen und -theologischen Diskursen ihrer Zeit teilhaben konnten; sie waren allerdings gezwungen, andere Wege zu gehen als z. B. die öffentliche Lehre in den Städten, die Mitgliedschaft in Kathedralschulen o. ä. Um den oftmals übersehenen Beitrag von Religiosinnen in diesem Feld herauszuarbeiten, wurden daher besonders in den Kapiteln II.2 und II.3 Bild- und Schriftquellen aus verschiedenen monastischen oder kanonikalen Frauengemeinschaften hinzugezogen.

Ist das Fundament der kulturhistorischen Voraussetzungen des Denkraums gesichert, so dient Abschnitt III dazu, die diskursiven Konturen desselben abzustecken, die den Raum eingrenzen und ihm dadurch zugleich seine Form geben. Philosophieren lässt sich mindestens in der Vormoderne niemals gänzlich von religiösen Reflexionen und Diskursen lösen; es schöpft geradezu aus deren Inhalten und empfängt aus ihnen wichtige Impulse zur Theoriebildung. Im Falle der Trinität liegt die Relevanz der religiösen Diskurse wohl unmittelbar auf der Hand, es lohnt sich allerdings trotzdem, diese einer eingehenderen Analyse zu unterziehen: Diese beginnt bei den interreligiösen Auseinandersetzungen um die Trinitätsfrage im immer wieder auch gewalttätig ausgetragenen Konflikt zwischen Judentum, Christentum und Islam (Kap. III.1). Anschließend werden die interkonfessionellen Diskurse zwischen Ost- und Westkirche(n) behandelt, die auch nach dem Schisma von 1054 anhielten und sich signifikanterweise u. a. um die trinitätstheologische Frage des *Filioque* drehten (Kap. III.2). Zuletzt zeigt ein Blick auf die intrakonfessionellen Konflikte innerhalb der Westkirche, inwiefern sich diese wiederholt und intensiv mit der Frage trinitarischer Rechtgläubigkeit befassten (III.3). Mit den in diesen religiösen Konflikten immer wieder neu ausgehandelten Aspekten einer ortho- bzw. heterodoxen Trinitätslehre sind die Grenzen abgesteckt, welche die philosophischen Trinitätsargumente des 12. Jahrhunderts bzw. deren Vertreter einzuhalten suchten. Diese Argumente wurden – so viel ist unstrittig – nicht in einen voraussetzungslosen Spekulationsraum geboren, sondern sollten stets auch dazu dienen, eine in dogmatischer Hinsicht orthodoxe philosophische Konzeption der Trinität zu formulieren.

Hat der untersuchte Denkraum dadurch an Form gewonnen, so wird er durch die folgenden Abschnitte weiter mit Inhalt gefüllt und in seiner Entfaltung nachvollzogen. Das Vorgehen richtet sich dabei sowohl nach systematischen als auch nach historischen Kriterien, da die jeweiligen Argumente nach der Reihenfolge ihrer inhaltlichen Abhängigkeiten, aber auch ihrer unterschiedlichen räumlich-zeitlichen Entstehungskontexte in den jeweils untersuchten Konstellationen geordnet werden. Daraus ergibt sich eine überwiegend chronologische Reihenfolge, deren systematisches Ordnungsprinzip zugleich eine Typologie philosophischer Trinitätsargumente ist, welche nachfolgend vorgeschlagen und erprobt werden soll. Die Untersuchung folgt dabei stets einem zweischrittigen Vorgehen, indem zunächst eine Konstellationsanalyse der zu untersuchenden Personen vorgenommen und mittels eines Schaubildes visualisiert wird, bevor die Argumentanalysen erfolgen. Die Schaubilder der Personenkonstellationen

sind gleichsam als vergrößerte Mosaiksteine der im Anhang (siehe Anhang I.1) abgebildeten, vom Verfasser erarbeiteten Übersicht zu verstehen, in der alle thematisierten Konstellationen in ihrer Vernetzung abgebildet sind. Ein korrespondierendes Schaubild der Argumentkonstellationen findet sich dort ebenfalls (siehe Anhang I.2).

Als erste Entfaltungsstufe des Denkraums ist in Abschnitt IV das in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufkommende *summum-bonum*-Argument in den Blick zu nehmen, das nach zaghaften Ansätzen in der Laon-Reimser Konstellation (Kap. IV.1) erstmals in der Pariser Konstellation um Peter Abaelard und Hugo von St. Viktor ausformuliert wird (Kap. IV.2). Das *summum-bonum*-Argument besteht im Wesentlichen darin, dem göttlichen Prinzip als dem höchsten Gut die Vollkommenheiten Macht, Weisheit und Güte zuzuschreiben und diese in einem nächsten Schritt mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist engzuführen. Wie sich zeigen wird, war es besonders dieser höchst umstrittene Erweis, der wesentlich zur Entfaltung des Denkraums beitragen sollte: In den 1120er bis 1140er Jahren und darüber hinaus erlebte das Argument eine veritable Krise (Kap. IV.3), die schließlich ab der Jahrhundertmitte eine Entwicklung einläuten sollte, die hier unter dem Titel „Reaktionen auf die Krise“ als zweite Entfaltungsphase des Denkraums (Abschnitt V) behandelt wird. Da sich diese in einer mittlerweile veränderten Konstellation von Denkern im Umfeld der zweiten Viktorinergeneration vollzog, wird zunächst eine Rekonstruktion derselben vorgenommen (Kap. V.1). Daraufhin werden verschiedene Wege des Umgangs mit der Krise des abaelardischen und hugonischen Arguments nachgezeichnet, die von Adaptionen (Kap. V.2) bis zur Entwicklung gänzlich neuer Trinitätsargumente durch Theoderich von Chartres, Achard und Richard von St. Viktor reichen (Kap. V.3). Mit diesen Argumenten, für die ausgehend von dem jeweiligen Kernkonzept die Benennungen *unitas*-Argument, *pluralitas*-Argument und *caritas*-Argument vorgeschlagen werden, sind die wohl wichtigsten Typen philosophischer Trinitätsargumente im 12. Jahrhundert herausgearbeitet. Diese Typologie soll allerdings nicht als erschöpfend missverstanden werden, sondern vielmehr als Impuls für die Forschung dienen, nach weiteren Typen philosophischer Argumente für die Dreifaltigkeit im 12. Jahrhundert und darüber hinaus zu suchen, die dieser Argumentkonstellation hinzugefügt werden können. Die Untersuchung schließt mit einer ausblickenden Betrachtung des (vorläufigen) Endes philosophischer Trinitätsargumente an der Wende zum 13. Jahrhundert (Abschnitt VI) sowie einer Zusammenfassung der Ergebnisse (Abschnitt VII).