

## Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie“

Von Pater Johannes Beumer S. J., Frankfurt/Main

DAS ZWÖLFTE Jahrhundert nimmt in der abwechslungsreichen Geschichte der katholischen Theologie eine eigene Stellung ein. Allenthalben traten damals neuartige Versuche in die Erscheinung, die zwar noch nicht an die Vollkommenheit der Hochscholastik heranreichen, aber doch von einem tiefen Glaubensleben Zeugnis ablegen und nach einem entsprechenden Ausdruck in der theologischen Literatur streben. Meistens handelt es sich um Einzelpersönlichkeiten, da die Voraussetzungen für straffer zusammengefaßte Schulen erst im Laufe der Zeit geschaffen werden mußten. Besondere Aufmerksamkeit verdient in dem Ringen und Reifen der Frühcholastik ein Theologe, den die neuere Forschung wohl zu wenig beachtet hat und dessen Beurteilung zudem nicht einheitlich ausgefallen ist, Rupert von Deutz<sup>1)</sup>.

In einsamer Größe steht diese Gestalt vor uns, ohne daß von ihr greifbare Verbindungslinien in die Vergangenheit oder in die Zukunft ausgingen. Gewiß verdankt Rupert von Deutz ungemein viel dem großen Kirchenlehrer des Abendlandes, dem hl. Augustinus, wie noch gezeigt werden muß, wie es aber auch von vorneherein kaum anders erwartet werden kann. Augustinisch ist ja die Theologie der Karolingerzeit, und dieses Merkmal verbleibt gleichfalls den bedeutungsvollen Anfängen der Scholastik im 12. Jahrhundert. Aber für Rupert findet sich dabei keinerlei unmittelbare Vorbereitung, und seine Theologie erhält durch den zeitgenössischen Augustinismus allein keine erschöpfende Erklärung. Man hat Einflüsse des Platonismus oder der griechischen Väter der Ostkirche feststellen wollen; das mag übertrieben sein, und wir werden noch darauf zurückkommen müssen, derartige Behauptungen deuten indes die Richtung an, in der das Problem liegt und seine Lösung finden könnte. Andere weisen Rupert von Deutz der frühmittelalterlichen Mystik zu, die dann einen gewissen Gegensatz zu der Scholastik bilden soll. Anselm von Canterbury, dessen Leben und Wirken etwas der Zeit unseres Theologen vorangeht, stellt in etwa eine Parallele zu ihm dar, aber auf der anderen Seite zeigen sich trotz mancher Berührungspunkte in dem literarischen Schaffen beider doch auch Eigenständigkeiten, und eine direkte Beziehung zwischen ihnen ist kaum nachweisbar. Wenn wir Rupert von Deutz und die Art

<sup>1)</sup> Außer den älteren Arbeiten von G. Gerberon (*Apologia pro R. P. D. Ruperto*, PL 167, 23—194) und in der *Histoire littéraire de la France* (PL 170, 703—804) sind zu erwähnen: J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters II*, Wien 1875, 243—297; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode II*, Freiburg 1911, 100—104; P. Séjourné, *Rupert de Deutz*, *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV a, 169—205, bes. 184—186. Vgl. auch: A. Hauk, *Kirchengeschichte Deutschlands IV<sup>3-4</sup>*, Leipzig 1913, 432—443.

seiner Theologie verstehen wollen, sind wir ausschließlich auf den mühsamen Weg angewiesen, aus seinem reichen und wegen der Weitschweifigkeit der Darstellung nicht gerade übersichtlichen Schrifttum ein möglichst objektives Bild zu erarbeiten. Dabei soll hier weniger die Einzelaussage auf einem bestimmten Gebiet, als vielmehr die grundsätzliche Haltung gegenüber der theologischen Erkenntnislehre zur Untersuchung und zur Beurteilung kommen.

In vielen Texten der Werke Ruperts von Deutz drängt sich dem Leser der Eindruck auf, daß ein Bemühen um den Ausgleich extremer Stellungen oder Richtungen vorliegt, wie sie sich bei den Theologen seiner Zeit fanden. Es wäre also nicht verfehlt, seine Theologie als „Vermittlungstheologie“ zu kennzeichnen. Drei Gegensatzpaare heben sich besonders ab: *auctoritas* und *ratio*, Mystik und Scholastik, Tradition und Fortschritt. Zwar ist darin eine gemeinsame Grundlinie aufgedeckt, immerhin enthält jeder dieser drei Gegensätze seine Eigenheit. Theologie des Ausgleichs oder der Vermittlung soll indes für uns nur das heuristische Prinzip bilden, um die relative Selbständigkeit Ruperts zu erfassen. Die Berechtigung der Charakterisierung wird also nicht vorausgesetzt, sondern wird sich erst im Verlauf der Arbeit zugleich mit den Einzelergebnissen herausstellen.

### 1. Vermittlung zwischen *auctoritas* und *ratio*.

Schon Augustinus hat deutlich die wesentliche Problematik der Theologie in der Spannung von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, *auctoritas* und *ratio* gesehen<sup>2)</sup>. Die Autoren der Frühscholastik, an ihrer Spitze Anselm von Canterbury, folgen hierin getreulich den Spuren des Meisters<sup>3)</sup>. Selbstverständlich konnte bei der praktischen Durchführung des Ausgleichsprinzips je nach den Umständen der eine oder der andere Pol mehr betont werden, aber im Grunde blieb die Spannung bestehen und wurde selbst von den Theologen des frühen Mittelalters nicht ganz aufgehoben, die als „Dialektiker“ oder als „Antidialektiker“ gelten. Rupert von Deutz hat seinen Anteil an dieser geistigen Auseinandersetzung und sucht den beiden Komponenten in seiner Theologie gerecht zu werden.

Allerdings finden sich bei ihm mehrere Texte, die einseitig der *auctoritas* das Wort zu reden scheinen. Er wendet sich ziemlich häufig gegen die „verhaßten Sophisten“<sup>4)</sup> und warnt eindringlich vor den „Spinnweben ihrer Träume“<sup>5)</sup>. Das Ansehen der Hl. Schrift geht ihm über alles<sup>6)</sup> und

<sup>2)</sup> M. Grabmann, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (Mittelalterliches Geistesleben II. 35–61).

<sup>3)</sup> M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909. Siehe dort die Abschnitte: *Auctoritas* und *ratio* im Kampfe zwischen Dialektikern und Antidialektikern und im berengarischen Abendmahlsstreit 215–224; Das Gleichgewicht von *auctoritas* und *ratio* bei Lanfrank. Petrus Damiani 224–234; Die Bedeutung der *auctoritas* für das wissenschaftliche Arbeiten Anselms 265–272; Die Funktion der *ratio* in der Methode Anselms 272–340. Außerdem: W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters, Gotha 1931.

<sup>4)</sup> *Sic descendant loquaces pluviae saecularium, maximeque sophistarum odibilium, quibus sua stipula suumque placet fenum, nostrum autem vile est aurum sive argentum . . . De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,1 PL 169,15. — Porro, victoria eius (diaboli), in qua gloriabatur, ut iam dictum est, talis erat, qualis odibilium sophistarum esse solet: De victoria Verbi Dei 2,10 PL 169, 1251.*

<sup>5)</sup> *Attende quique filius lucis es, et sicut telas araneorum ea contemne, quae filii noctis, id est philosophi huius saeculi, somniantur: In Johannem 1 PL 169,209.*

<sup>6)</sup> *Tunc quia ignorantiam eiusdem quoque nominis habuimus vel habemus, lumen aliquantum, id est Scripturam sanctam nobis adhibemus, ut in ipsa vel per ipsam utrumque perpendere queamus, non iam quid vel quomodo sit Deus, sed quid non sit, et quod nulli creaturae assimilandus sit Deus: In Apocalypsim 12,21 PL 169,1203.*

zumal für die Gotteserkenntnis will er sich auf ihre negativen Aussagen über den Unaussprechlichen beschränken<sup>7)</sup>. Weil er überzeugt ist, zu wenig mit der Dialektik vertraut zu sein, möchte er sie nur notgedrungen als Hilfe für die „heilige und einfache Wahrheit Gottes“ anwenden<sup>8)</sup>. Den allzu neugierigen Fragen des Menscheistes, besonders gegenüber dem Geheimnis der Vorherbestimmung, hält er den Ausruf des Apostels vor: „O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?“<sup>9)</sup>. Wenn man diese und ähnliche Stellen aus den Schriften Ruperts allein auf sich wirken läßt, erscheint seine Theologie als antidialektisch, und Fulbert von Chartres und Lanfrank wären dann die zeitgenössischen Autoritäten für ihn<sup>10)</sup>.

Aber ganz abgesehen davon, daß die angeführten Texte nur einen Ausschnitt aus der Ideenwelt des Abtes von Deutz bieten in willkürlicher Auswahl, lassen sie meistens noch in sich eine andere Erklärung zu. Unter den Philosophen und Sophisten versteht er durchweg die Vertreter der ungläubigen Weltweisheit<sup>11)</sup>, und die negative Gotteserkenntnis könnte in etwa als Ausdruck für die zwischen Gott und Geschöpf bestehende Analogie gelten. Eines wird jedoch aus den Zitaten deutlich, daß Rupert dem Rationalismus feindlich gegenüberstand und daß er die Autorität des Glaubens um keinen Preis beeinträchtigen lassen wollte.

Ungleich zahlreicher sind die Stellen bei Rupert, die eine Berechtigung der Vernunft innerhalb der Theologie anerkennen und sich entschieden für den Einklang von ratio und auctoritas in der Glaubenslehre aussprechen. Allgemein und grundsätzlich erklärt er: „In dieser Welt stimmt die Weisheit immer gut mit der Natur überein, und niemals hat die Natur etwas anderes und etwas anderes die Weisheit gesagt“<sup>12)</sup>. Ausdrücklicher noch und mit besonderer Beziehung auf die theologische Beweisführung spricht in demselben Sinne die Schrift „De vita vere apostolica“, deren

7) Siehe die soeben angeführte Stelle. Außerdem: Tunc ergo verum est, quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus: De Trinitate et operibus eius, In libros regum 5,13 PL 167,1248.

8) Fateor, quia neque professionem suscepi neque ostentationem egi huiusce artis (dialecticae), et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam accersire, nisi coactus vel nisi sponte occurrerit... ad suffragandum sive opitulandum sanctae et simpliciter veritati Dei: De omnipotentia Dei 23 PL 170,473.

9) Nam usque hodie non cessant homines disputare de praescientia vel praedestinatione Dei... Sed talibus tamque praesumptuosus discursoribus iudiciorum Dei et viarum eius nihil aliud respondere dignum arbitratur Paulus apostolus quam hoc: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?: In Johannem 10 PL 169,669—670. — Ähnlich: His atque huiusmodi quaestiunculis (de permissione peccati) nimii scrutatores semetipsos implicantes: In Johannem 9 PL 169,1180; Attamen sobrie quaerere... Querimus enim non alta sapientes, ut Deo respondeamus aut iudicia eius comprehendere praesumamus, sed ut appropinquemus pedibus eius, de doctrina illius accipiamus: De Trinitate et operibus eius 2, 20 PL 167,265.

10) Das Urteil der modernen Forschung über die Klassifizierung der früh-scholastischen Theologen in bezug auf ihre Stellung zur Dialektik stimmt nicht überall überein. Siehe außer der in Anm. 3 angeführten Literatur noch: J. A. Endres, Forschungen zur Geschichte der früh-scholastischen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 18,2—3), Münster 1915.

11) Fateor, quia cathedras tuos audivi, omnes sapientes et prudentes eloqui mystici, et omnino nullas habeo divitias argenti huiusmodi, et si quid percepit de saecularibus philosophis, non sunt mihi pro divitiis sive pro nummis argenteis: De gloria et honore Filii hominis 3 PL 168,1365. — Sapientia saeculi: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 7,3 PL 169,144. — Est ergo alia philosophia huic opposita, quae non est secundum traditionem hominum, sed secundum Christum, non inanis aut fallax, sed gravis et vera. Quomodo autem agatur vel exerceatur philosophia secundum Christum, apostolicae et evangelicae litterae docent, in quibus, quidquid utile est septem artium liberalium, invenit, quisquis scientiam veraciter possidet ad famulatum veritatis, quae Christus est, gravissime et decentissime distributum: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,2 PL 167,1156—1157. — Ähnlich: In Apocalypsim 9,16 PL 169,1124.

12) In isto mundo sapientia semper bene concordat naturae, et numquam natura aliud, aliud sapientia dixit: In Ecclesiasten 2 PL 168,1221.

Echtheit indessen nicht über allen Zweifel erhaben ist<sup>13</sup>). Rupert bestätigt aber auch sonst diese seine Auffassung: Er beruft sich dafür auf das Vorgehen des Apostels Paulus<sup>14</sup>) und begründet sie innerlich mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer allmählichen Annäherung an Gott und seine Lehre<sup>15</sup>). Einige Male herrscht anscheinend das apologetische Interesse vor, wonach die Dialektik nur als eine logisch einwandfreie und besonders als eine dem Gegner angemessene Argumentation erfordert wäre<sup>16</sup>), aber es würde dem Gesamtbild der Theologie Ruperts keineswegs entsprechen, wenn man alle seine Aussagen in diesem Sinne deuten wollte. Der Abt von Deutz geht nämlich in der Beurteilung der Dialektik so weit, daß er sogar ihre syllogistische Form positiv wertet und deren Berechtigung in der Glaubensdarstellung anerkennt. Die betreffenden Stellen bietet uns seine Schrift „De Trinitate et operibus eius“ und darin das siebte von den Büchern „De S. Spiritu“. Danach sind die sieben freien Künste als Dienerinnen bei dem Gastmahl der göttlichen Weisheit zugelassen<sup>17</sup>); die Prädikamente und die Kategorien sollen in der Bibel eine bessere Aufzählung finden, als das von Aristoteles und Porphyrius geschehen konnte<sup>18</sup>); ja, diese sei „mit so vollendeten Syllogismen angefüllt,

<sup>13</sup>) Magister. Tandem bene evigilasti, nimis pulchre ostendens auctoritatem cum ratione concordare. Quare, si placet, hunc modum debemus per omnia de cetero observare, ut cum ego ratione, quaecumque dixerō, innitar infirmare vel approbare, idipsum tu auctoritate Scripturae cum ratione facias resonare. Discipulus. Bene multum; nam sicut singularium partium professiones partim rationis veritate, partim Evangelii auctoritate videatur roborari, sequitur eos eadem rationis veritate et Evangelii auctoritate refutari debere vel approbari: De vita vere apostolica 1,13 PL 170,618. — Über die Echtheit dieser Schrift siehe die Vorbemerkungen der Mauriner PL 170,609 ff.

<sup>14</sup>) Statimque calumniatore repulso, qui quaestiones multiplicat magis contendendi studio quam discendi, placide (Apostolus) convertitur ad eum, qui amica intentione querit, ut non contendat, sed ut aliquantula ex parte cognoscere mereatur veritatem divini iudicii: In Apocalypsim 11,20 PL 169,1180.

<sup>15</sup>) Siehe den letzten Text in Anm. 9. — Außerdem: Tunc autem delectamentum hoc duplicatur et spectatores tantae processiois (S. Spiritus) laetificat abundantius, si cum auctoritate Scripturarum ratio quoque suppediat, ut non dubitet intima fides: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,17 PL 169,29. — Ähnlich: De Victoria Verbi Dei 1,28 PL 169,1241. — Vgl. auch folgenden Text: Quoties enim cupientes exigere aliquid boni ac fidelis sermonis aedificium, quaerimus et tenemus aptum sive conveniens quodlibet capitulum de auctoritate divina, auctoritate canonica sive prophetarum sive apostolorum, ut aedificemus super fundamentum illorum, profecto fodimus in altum et ponimus fundamentum supra petram: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,1 PL 169,75. — Auch die Verborgenheit des Schriftsinnes gibt Rupert als Grund für die Notwendigkeit einer Anwendung der ratio an: De victoria Verbi Dei 3,17–18 PL 169,1291–1292.

<sup>16</sup>) Dicat sua (ecclesiasticus vir) moderatur competenti circuitu rationis, ut et veritatem defendat et tamen litigiorum flammam augescere non faciat: In Johannem 8 PL 169,569. — Non solum non reprehensibile, verum etiam laudabile est, quoties vir ecclesiasticus de lignis agrestibus, quae succisa sunt, commoda dicatorum convehit exempla vel testimonia, ut somat robore debelletur civitas, quae adversus Christum dimicat: De Trinitate et operibus eius, In Deuteronomium 1,8 PL 167,928. — Amplius autem et hoc postmodum erit non praetereundum, quia quos ecclesiasticae fidei defensores habere, quorum lingua contra haereticos vel ad erudiendam Ecclesiam suam ut dignaretur ipse egit, ipse providit, ut prius artibus liberalibus instruerentur et in maris periculum ad pugandum descensuri in navibus prius quasi circa littora levioribus ludis exercerentur: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,9 PL 167,1763. — Bei Honorius Augustodunensis scheint die Bedeutung der Dialektik einseitig apologetisch gesehen zu sein; siehe: J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempton und München 1906, 87–97.

<sup>17</sup>) Ingressae sunt ergo septem artes liberales tamquam famulae in sacrum et reverendum dominae suae sapientiae triclinium, et quasi de triviis licentiosis ad districtum et severum verbi Dei magisterium dispositae et assidere iussae sunt: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,10 PL 167,1764. — Siehe auch: Text in Anm. 11 (3. Stelle).

<sup>18</sup>) Arbitramur enim non minus ad hanc Scripturam quam ad eam, quae est apud Aristotelem, praedicamentorum doctrinam esse necessariam, quid sit genus et quid differentia, quid species et quid proprium et quid accidens . . . Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam dignissimam genera ac species sive differentiae subordinantur, quam ordinaverit Porphyrius: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,13 PL 167,1773–1774.

daß sich an ihrer Kürze besonders die Redner erfreuen“<sup>19)</sup>. Der letzte Gedanke enthält sicherlich eine Übertreibung, kehrt aber in ähnlicher Fassung bei Honorius Augustodunensis wieder<sup>20)</sup> und geht vielleicht auf einen Ausspruch Cassiodors zurück<sup>21)</sup>. Eines aber ist unzweifelhaft: Rupert von Deutz hat die Bedeutung der Dialektik für die Theologie vom prinzipiellen Standpunkt aus klar herausgestellt, und kann infolgedessen nicht als Anhänger der antidialektischen Richtung gekennzeichnet werden.

Freilich läßt die konkrete Durchführung in seinen Schriften nicht gleichmäßig überall erkennen, daß der Verfasser auctoritas und ratio miteinander in Einklang bringen will. Für gewöhnlich könnte nämlich die Darlegung der Gedanken und der Gründe eine straffere, logisch ausgebaute und auch dialektisch scharfe Einkleidung und Formulierung ohne Schaden für die Glaubenstiefe gut vertragen. Nur die beiden Streitschriften „De voluntate Dei“ und „De omnipotentia Dei“, die das Problem der Vorherbestimmung behandeln und das Verhältnis des göttlichen Willens zu dem moralischen Übel klarlegen wollen, machen eine Ausnahme. Ihre dialektisch vollendetere Form erklärt sich aber leicht aus einer gewissen Anpassung an die nach Ruperts Überzeugung „dialektischen“ Gegner, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux. Rupert selber gibt zu, daß er erst spät zu einer Verwendung der Dialektik gekommen sei<sup>22)</sup>.

Andererseits ist nicht zu verkennen, daß sämtliche Werke unseres Theologen vom Anfang an eine rationelle Vertiefung und spekulative Begründung bringen. Den Ausgangspunkt bildet das Gotteswort in der Hl. Schrift. Aber Rupert geht darüber hinaus und begnügt sich keinesfalls mit seiner schlichten Wiedergabe, was schon durch den Umfang seiner Kommentare zu den biblischen Büchern deutlich wird. Er meditiert den Inhalt der Schrift, veranschaulicht ihn durch Gleichnisse und überträgt ihn durch praktische Anwendungen auf das religiöse Leben. Zu alledem braucht er die ratio, die dann allerdings in der äußeren Form nicht deutlich genug von der auctoritas abgehoben ist. Der Autorität der Kirchenväter gegenüber wahrt er sich eine gewisse Freiheit, wie wir im 3. Kapitel noch sehen werden, und die Abweichungen von jener sind wiederum durch Vernunftgründe bedingt. Die Vermittlung wird also angestrebt, theoretisch und praktisch, wenn auch unter letzterer Rücksicht nicht alles gelungen erscheint. Das Ideal ist für Rupert, wie wir aus seinen ausdrücklichen Worten schließen dürfen, nicht eine „sancta rusticitas“, sondern im Gegenteil eine „sancta scientia“<sup>23)</sup>.

<sup>19)</sup> Huius artis utilitas et virtus tota ostenditur in syllogismis, quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatis investigandam. . . . Quis autem omnium saeculorum ita ut haec sancta Scriptura fortiter ac suaviter novit aut potuit nodosum texere aut stringere syllogismum? . . . Plena est divinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quorum brevitate maxime rhetores delectantur: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,13 PL 167,1777–1778.

<sup>20)</sup> Expositio in psalmos PL 172,279.

<sup>21)</sup> Expositio in psalterium 1,2 PL 70,29.

<sup>22)</sup> Me absente, me interdum praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae. . . . Verum etsi hanc artem non novimus. . . : De omnipotentia Dei 23 PL 170,473. — Auch seine Prädestinationslehre faßt Rupert als Vermittlung zwischen entgegengesetzten Ansichten auf: Scis enim, ut arbitrator, haereses fuisse duas sibi contrarias, Colitianam et Florianam. . . : In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,481.

<sup>23)</sup> Boni enim heredes bonorum parentum esse debemus et meditari in scripturis eorum die ac nocte, ut simus parati contra eos, qui sanctas corrumpunt Scripturas. Nam quamvis sancta rusticitas bona sit, melior est tamen sancta scientia. Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat Ecclesiam Christi ex vitae merito, tantum nocet, si destruentibus non resistat: In Ecclesiasten 18–21 PL 168,1218. — Imo docta sanctam rusticitatem praecellit: In Johannem 8 PL 169,569. — Ähnlich: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,4, PL 169,77.

Als Vermittlungsversuche können auch einige Sonderansichten angesprochen werden, die sich bei Rupert vorfinden. In der Eucharistielehre hat er z. B. eine eigenartige Haltung eingenommen, die zwischen Realismus und Spiritualismus schillert. Es ist nun unmöglich zu entscheiden, ob es sich dabei um objektive Unausgeglichenheiten und Widersprüche handelt oder ob Rupert seine Auffassung einige Male geändert hat. Im Zusammenhang seiner grundsätzlichen Auffassung von der Theologie empfiehlt sich eine dritte Lösung, die einen in der Form weniger geglückten Vermittlungsversuch annehmen möchte. Etwas Ähnliches gilt auch vielleicht von seiner Darstellung des Motivs der Menschwerdung und der darin enthaltenen Berücksichtigung der Sünde. Sowohl die skotistische als auch die thomistische Theorie hat später Texte aus Rupert für sich beanspruchen wollen. Möglicherweise suchte unser Theologe aber einen Einklang herzustellen zwischen der auctoritas, welche die Menschwerdung von dem Sündenfall abhängig machte, und der ratio, die ihr eine umfassendere Bedeutung zuschrieb.

## 2. Vermittlung zwischen Mystik und Scholastik.

Die hier verwandten Begriffe werden oft in ihrer Unterschiedlichkeit vorausgesetzt und brauchten doch dringend eine nähere Erklärung. Harnack hat über ihre gegenseitigen Beziehungen folgendes treffendes Urteil gefällt: „Wo nun diese (theologische) Erkenntnis so verläuft, daß die Einsicht in das Verhältnis der Welt zu Gott lediglich oder vornehmlich deshalb gesucht wird, um die eigene Stellung der Seele zu Gott besser zu verstehen und in solchem Verständnis innerlich zu wachsen, da spricht man von mystischer Theologie. Wo aber diese reflexe Abzweckung des Erkenntnisprozesses nicht so deutlich hervortritt, vielmehr die Erkenntnis der Welt in ihrer Beziehung auf Gott ein selbständigeres objektiveres Interesse gewinnt, da wird der Terminus scholastische Theologie gebraucht. Man sieht hieraus, daß es sich nicht um zwei nebeneinander- oder gar widereinanderlaufende Größen handelt, sondern daß mystische und scholastische Theologie ein und dieselbe Erscheinung sind, die sich nur in mannigfachen Abstufungen, je nachdem das subjektive oder das objektive Interesse vorwaltet, darstellen“<sup>24)</sup>. Das darf ganz besonders für die Theologie des frühen Mittelalters angewandt werden, zumal für die jener Zeit, da noch kein Bernhard von Clairvaux der Mystik eine relativ selbständigere Stellung errungen hatte, der eine durch die Sentenzensammlungen und durch methodische Fortschritte ausgebildete „Scholastik“ gegenüberstand. Wenn wir hier trotzdem von einem Gegensatzpaar „Mystik und Scholastik“ sprechen, so soll damit kein Wesensunterschied, sondern lediglich eine Verlagerung des Akzentes angedeutet sein. Mystische Elemente sind ohne Zweifel bei Rupert von Deutz zu finden, wenn auch die exakte Definition dieser Faktoren auf Schwierigkeiten stößt, und ebenso gibt es in seinen Werken bedeutsame Ansätze zu einer Systematik, die als scholastisch angesehen werden können. Genauere Einzelheiten hoffen wir im Laufe dieses Kapitels zu bieten, soweit eben Rupert selber die Unterlagen dazu an die Hand gibt.

<sup>24)</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>3</sup>, Tübingen 1932, 356 f.

Eine gewisse Synthese von Mystik und Scholastik hat unser Theologe in seiner prinzipiellen Auffassung der Theologie als Glaubensverständnis vollzogen. Die augustinischen termini „intellectus fidei“ oder „intelligentia fidei“ wendet er zwar selten an, der darin gefaßte Inhalt kommt aber wiederholt und mit bezeichnender Deutlichkeit zum Ausdruck. An zwei Stellen tritt nicht allein die Redeweise des hl. Augustinus auf, sondern dazu noch die vom hl. Anselm bevorzugte Formulierung „Fides quaerens intellectum“<sup>25)</sup>. Die sprachliche Annäherung an den Vater der Scholastik ist vielleicht von Rupert nur unbewußt geschehen, sie wirkt jedoch überraschend und läßt auf eine gleiche Geisteshaltung schließen. Der Abt von Deutz bemüht sich, sachlich die augustinischen Gedanken über das Glaubensverständnis wiederzugeben und auf seine Weise zu veranschaulichen. So hebt er gerne die übernatürlichen Faktoren der Theologie hervor und preist diese als ein Gnadengeschenk des Heiligen Geistes<sup>26)</sup>. Öfters wendet er sich in seinen Schriften betend an Ihn, um mit Seiner Hilfe in die mystischen Tiefen der Hl. Schrift einzudringen<sup>27)</sup>. Außerdem deckt er die letzte Grundlage der verinnerlichten Glaubenserkenntnis auf, die Gotteskindschaft und die darin eingeschlossene gnadenhafte Teilnahme der Seele am Heiligen Geiste<sup>28)</sup>. Er weiß auch darum, daß durch den Glauben Christus im Menschen wohnt und daß die Ohren des Glaubens aufmerksam lauschen müssen, wenn sie zum Verständnis gelangen wollen<sup>29)</sup>.

Alles das sind Andeutungen einer mystisch aufgefaßten Theologie, obschon weder die inneren Sinne des Menschen (Augen und Ohren) noch die übernatürlichen Einwirkungen (sind es schon die sieben Gaben in spezifischer Bedeutung, und welche Gabe vor allem kommt dann in Frage?) eine eingehendere Deutung erfahren. Es versteht sich aber bei Rupert von selber, daß seine Mystik einer scholastischen Form keinen Abbruch tut. Er verbindet beides, wenn er sagt: „Lehre und Weisheit und Erschließung der Geheimnisse sind ausgegangen vom Herrn Jesus, in dem alle Schätze der

<sup>25)</sup> Fidei quaerenti intellectum eorum, quae ab hoc Veritas dicere incipit, ante omnia scire convenit . . . qua intentione id dixerit: In Johannem 6 PL 169,454. — Levemus oculos nostros, oculos hominis interioris, oculos fidei diligentis et intellectu quaerentis, et videamus . . . : De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,13 PL 169,25.

<sup>26)</sup> Spiritus scientiae, qui est unus de septem spiritibus Dei, cum sit honorabile donum Dei, nullo modo fidei veritatem vel meritum dimittit: In Johannem 2 PL 169,272. — Non enim scire idem omnino est quod cognovisse . . . Itaque et vos nunc quidem iam me scitis, sed spiritum amoris nondum accepistis, quo vestrae animae degustato substantiam vel naturam . . . Filii Dei ab universis, quaecumque condita sunt, discernere noverint: In Johannem 11 PL 169,697—698. — Per Spiritum sanctum interiorum tamquam homines rationales percipiunt medullam: De divinis officiis 10,24 PL 170,287. — Ceterorum quoque charismatum nonnihil iam tunc temporis senibus sive patribus illis divisit idem Spiritus Sanctus prout voluit, scilicet prophetiam sive scientiam divinam. Nam scientiam humanam non adeo nos attendimus, quam humano plerumque ingenio consequuntur et illi, qui sunt sine fide vel expectatione huius Paracliti: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,11 PL 169,35.

<sup>27)</sup> (Qui Scripturae huius Evangelii profundum ingressi sumus) primo placidus nobis ille Spiritus implorandus est: In Johannem 3 PL 169,291. — Sacramentorum omnium opificem invoco Spiritum Sanctum, ut quae per sanctos Patres haec ordinaverit, eadem mihi secundum sensum et auctoritatem Scripturarum aperire dignetur gratia: De divinis officiis prol. PL 170,13. — Ähnlich: De Trinitate et operibus eius. In Genesim 5,1 PL 167,307.

<sup>28)</sup> Quare autem hoc nomen nemo scit, nisi qui accipit? Videlicet, quia nominis huius scientiam non alienum extrinsecus documentum, sed proprium intrinsecus efficit experimentum. Inflati et tumidi sciant, ut sibi scire videntur, quantum volunt sive quantum possunt, huius tamen nominis scientiam consequi non possunt . . . Nemo ergo scit dignitatem sive ingenuitatem nominis huius, quo nominamur vel sumus filii Dei, quantumcumque sciat sive buccis crepantibus perstrepere, ut ille Aristoteles sive omnes Aristotelici, relationem Patris ad Filium sive Filii ad Patrem, nisi quem Spiritus adoptionis regenerando Filium Dei Patris effecerit et ipsa regeneratione scientem huius rei doctumque suo tactu perfecerit: In Apocalypsim 2,2 PL 169,881.

<sup>29)</sup> Arrige aures, o fides, quae in nobis habitas sive per quam Christus in cordibus nostris habitat, arrige aures bene audientes et intellige . . . : De meditatione mortis 1,14 PL 170,370.

Weisheit und des Wissens verborgen sind“<sup>30)</sup>. Die praktische Durchführung und Anwendung entspricht nun in diesem Punkte durchaus den theoretischen Erkenntnissen: Überall tritt bei Rupert das Bestreben hervor, die Offenbarungswahrheiten sowohl in klarer Deutlichkeit als auch in lebendiger, affektiver Wertung darzutun. Seine Theologie ist deshalb zugleich Schrifterklärung und fromme Betrachtung, ohne prinzipiell die eine Seite durch die andere zu verdrängen oder zu verdecken.

Nur an einigen Stellen gewinnt der Mystiker anscheinend das Übergewicht über den Scholastiker. Es sind die Texte, in denen Rupert seine eigenen mystischen Erlebnisse schildert und ihnen einen bedeutsamen Einfluß auf die Gestaltung seiner Theologie zugesteht. So beschreibt er das eine Mal eine Vision des Gekreuzigten, die ihm zuteil geworden sei<sup>31)</sup>, das andere Mal eine Schau der allerheiligsten Dreifaltigkeit<sup>32)</sup>. Für unsere Zwecke ist noch wichtiger, daß er wiederholt erwähnt, wie göttliche Eingebung ihn zum Schreiben seiner Werke veranlaßt habe<sup>33)</sup>. Aber nirgendwo begründet er den Inhalt seiner theologischen Aussagen mit den mystischen Erlebnissen, sondern stets führt er nur die Anregung zum Schreiben oder die Leichtigkeit bei der Ausführung auf die übernatürliche Einwirkung zurück<sup>34)</sup>. Darum bleibt auch in dieser Hinsicht der Einklang von Mystik und Scholastik in der Theologie Ruperts gewahrt.

Eine Vereinigung der beiden Momente zeigt sich endlich noch auf dem Gebiet der systematischen Zusammenfassung. Grabmann bemerkt mit Recht von Rupert: „Vor allem nehmen wir an diesem mit Hugo von St. Viktor geistesverwandten Mystiker einen Sinn für theologische Systematik wahr, ein Bestreben, die biblischen Inhalte unter einen großen

30) *Sermo namque divinus frumentum est, in quo litterae superficies palea; sensus vero spiritualis, qui a nobis quaeritur, medulla est. . . Saturavit etiam eos melle fluente de petra, id est doctrina et sapientia et solutione arcanorum, quae processerunt de Domino Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi: De divinis officiis 10,24 PL 170,287.* Was Grabmann allgemein über die Bedeutung der Mystik für die Scholastik sagt, wird in hervorragender Weise von Rupert verwirklicht: „Vor allem bedeutet die Mystik im 12. Jahrhundert ein heilsames Gegengewicht gegen das Überhandnehmen der Hyperdialektik auf theologischem Gebiet. . . Mit dieser Wahrung der Inhaltlichkeit ist von selbst auch Sinn und Verständnis für die Zusammenhänge der christlichen Mysterien wacherufen und dadurch eine einheitliche, zusammenfassende Darstellung der Theologie, die theologische Systematik, angeregt. Es liegt gerade in der Mystik ein Zug zur Einheit. . . Die Mystik hat die Scholastik auch in ihrem Herzpunkte, in dem Verhältnis von Glauben und Wissen, in dem Streben nach rationeller Einsicht in den Glaubensinhalt beeinflusst. Gerade durch die Mystik wurde der augustinische Gedanke, daß der Fortschritt des Glaubens zur Einsicht durch übernatürliche Faktoren, besonders durch die Gaben des Heiligen Geistes (donum intellectus), mit bedingt ist, im mittelalterlichen Denken festgehalten. . . Die Mystik war die Hüterin traditioneller Werte, die Verteidigerin der Autorität der Väter. . . Während die mehr dialektisch gebildeten Theologen vielfach an einzelnen Sätzen der Väter ihr Distinktionstalent entfalteten, liebten die Mystiker zusammenhängende Studien der Väterwerke. Bei den mystischen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts und bei denjenigen Scholastikern dieser Epoche, die zugleich Mystiker waren oder doch dem Einfluß der Mystik sich hingaben, lebten vor allem augustinische Ideen und Ideale weiter. . . Es wurde hierdurch einer Überspannung der ratio auf Kosten der auctoritas entgegengewirkt und das Verlangen nach neuen Quellen und Materialien. . . wirksam auf die Patristik hingelenkt. . . Die Mystik hat vielfach die Abstraktheit und Dürre der scholastischen Darstellungsweise gemildert. . .“ (Geschichte der scholastischen Methode I, 98–100). — Siehe auch: J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953.

31) *De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1601.*

32) *Ibd. PL 168, 1592–1593.*

33) *In canticum canticorum 1 PL 168,840; De gloria et honore Filii hominis 7 PL 168,1453; ibd. 12 PL 168, 1588–1589; De incendio oppidi Tuitii 15 PL 170,348; Annulus prolog. PL 170,10.*

34) *Ante hoc fere triennium, miranti tibi (Cunoni) et scire volenti narraveram, qualem per adventum accidisset, ut post tam multos sanctos Patres catholicos. . . animum inducerem ad scribendum. . . Admirationem tibi augebat facilitas conversationis meae, videlicet quia fere nihil in me videbas de illis praeparationibus. . . quibus adhibitis clarificari solet sensus hominis, ut recto intuitu mereatur incedere per sanctas et venerabiles Scripturas veritatis: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1587–1588. — Scribens facultatem sive ministerium suscepti ab ipso numinis vel gratiae eius infusione sensibili: De incendio oppidi Tuitii 15 PL 170,348.*

einheitlichen Gesichtspunkt, nämlich denjenigen der Trinität zu bringen<sup>35</sup>). Man muß noch hinzufügen, daß bei Rupert von Deutz das System nicht rein äußerlich an die Glaubensaussagen herangetragen wird, sondern unmittelbar sich aus ihrem inneren Gefüge ergibt. Aus diesem Grunde übertrifft er bei weitem die später einsetzenden Sentenzensammlungen und theologischen Summen. An die trinitarische Einteilung schließt sich bei ihm noch die christologisch-ekklesiologische Auswertung an, so daß die Person und das Werk des Gottmenschen im Vordergrund seiner Theologie zu stehen kommt. Mag man auch die weitschweifige Art der Darstellung tadeln und eine straffe Führung der Gedanken und Beweise vermissen, so bleibt doch der nicht zu unterschätzende Vorteil einer organisch aus dem Glauben hervorgehenden Systematik. Dazu kommt noch, daß Rupert das Interesse für geschichtstheologische Zusammenhänge bei sich und seinen Lesern wachgehalten hat. Sicherlich hat die mystische Grundeinstellung nicht an letzter Stelle dazu verholfen, diese Erfolge zu erzielen. Die Frage ist hier nicht unberechtigt, woher denn eigentlich die an und für sich doch scholastische Theologie unseres Autors die ihr nicht gerade wesensfremden, aber auch nicht wesenseigenen Elemente genommen habe. Bach macht den Einfluß der griechischen Väter dafür verantwortlich und erklärt: „Wenn die Theologie seit ihrem ersten Keimen in den Ländern der Karolinger sich an dem Erbe der abendländischen Väter ernährte, so treffen wir im zwölften Jahrhundert... in Rupert von Deutz eine entschiedene Geistesverwandtschaft mit den griechischen Vätern, mit Irenäus, Athanasius, Cyrillus von Jerusalem und den kleinasiatischen Kirchenvätern, ohne daß er die Genuinität seiner abendländischen Abstammung von dem ‚Vater‘ Augustinus verleugnet“<sup>36</sup>). Ohne Zweifel eine interessante Konstruktion, die zudem von den sachlichen Parallelen an mehr als einer Stelle nahegelegt wird, aber ein stichhaltiger Beweis für sie dürfte schwerfallen. Wie noch zu zeigen ist, beschränkt sich Rupert von Deutz bei den ausdrücklichen Zitaten auf die lateinischen Väter, auf Augustinus und Gregor den Großen in erster Linie, dazu verwertet er auch Ambrosius, Hieronymus und Hilarius. Die gelegentliche Erwähnung eines griechischen Lehrers, z. B. des hl. Athanasius, beweist noch keine direkte Übernahme von Gedanken der Ostkirche. Und wenn sonst, z. B. bei Honorius Augustodunensis, Skotus Eriugena als Vermittler erscheint, so läßt sich dasselbe für Rupert von Deutz nicht nachweisen.

Etwas Ähnliches ist von einer etwaigen Einwirkung des Platonismus zu sagen. R. Rocholl vor allem hat die These aufgestellt, Rupert sei Platoniker, und seine Ausführungen hierüber suchen gerade die Systematik des Mystikers so zu erklären: „Der Platonismus (reichte Rupert die Mittel dar), die Aussagen der Hl. Schrift in einer großen Totalanschauung den Zeitgenossen anschaulich zu machen, in welcher die Menschwerdung ihren kosmischen Umkreis erhält, also Mitte eines universalen Systems wird“<sup>37</sup>). Die von A. Hauck gebrachten Gegengründe schießen wohl über das Ziel hinaus, da „platonisch“ in diesem Zusammenhang nicht so sehr auf die Philosophie als vielmehr auf eine Grundhaltung im Sinne des augustini-schen Neuplatonismus geht<sup>38</sup>). Aber selbst wenn man den neuplatonischen

<sup>35</sup>) Geschichte der scholastischen Methode II, 101.

<sup>36</sup>) A. a. O. 243.

<sup>37</sup>) Platonismus im deutschen Mittelalter, Zeitschrift für Kirchengeschichte 24 (1903) 1—14, 14.

<sup>38</sup>) A. a. O. 435, Anm. 4.

Einfluß in Abrede stellt, ist noch keine positive Deutung gegeben, inwiefern Rupert von Deutz eine Art der Theologie ausbilden konnte, die bei ihm unzweifelhaft vorliegt und als für ihn charakteristisch gelten muß. So viel steht von dem angeblichen Platonismus unseres scholastischen Mystikers fest, daß er zum mindesten kein Aristoteliker war, und ebenso sicher bedeutet sein typischer Augustinismus etwas anderes als die bekannte allgemein augustianische Einstellung der Frühscholastik. Wenn eine mehr direkte Verbindung mit dem Neuplatonismus oder, was auf dasselbe hinausläuft, mit den griechischen Vätern sich nicht erweisen läßt, so bleibt nichts übrig, als eine durch das Zusammentreffen verschiedener Momente bedingte Lösung zu versuchen. Die Grundlage bildet bei Rupert sicher eine tiefgreifende Vertrautheit mit der philosophischen und theologischen Gedankenwelt des hl. Augustinus. Dazu kommt aber dann die persönliche Art und Weise, wie Rupert diese sich selber zu eigen gemacht und für seine Theologie ausgewertet hat, wobei er geradezu durch ein Gespür für die in Augustinus verborgenen Keime neuplatonischer oder östlicher Prägung geleitet war. Eine „mystische“ Veranlagung müssen wir ihm ohne Bedenken zuschreiben, und wenn wir seinen Behauptungen Glauben schenken dürfen, ist zu all dem noch eine unmittelbar göttliche Gnadenführung nicht von der Hand zu weisen. Als Ergebnis der verschiedenen Komponenten bietet sich uns damit eine eigene Sicht der Theologie dar, die Mystik und Scholastik vereinigt und starke Berührungspunkte mit einer neuplatonischen oder griechischen Auffassung in sich birgt. Die Dogmengeschichte muß sich mit diesem Lösungsversuch zufrieden geben, solange der Mittelsmann zu dem nicht-scholastischen Ideenkomplex unentdeckt bleibt, sie kann aber auch darauf hinweisen, daß in Anselm von Canterbury ein ähnlich gelagertes Problem aufgetaucht ist.

Die Synthese Ruperts von Deutz ist gewiß nicht nach allen Seiten hin vollkommen. Besonders seine grundsätzlichen Aussagen über das Wesen der Theologie sind nicht derart, daß mit ihnen eine Theorie des Glaubensverständnisses aufgestellt werden könnte. Unverkennbar befindet sich seine scholastische Methode noch in den ersten Anfängen. Die Mystik erfährt eine stärkere Betonung, aber doch nicht so, daß die Scholastik gar nicht zum Durchbruch käme, und auch nicht in der Weise, daß eine systematische Darlegung der mystischen Elemente möglich würde. Einmal verbindet ein Ausspruch Ruperts ziemlich gut die einzelnen Faktoren, die ihm den relativ hochstehenden Erfolg seiner Synthese von Mystik und Scholastik beschieden: persönliche Ausdauer, Wegweisung durch die Hl. Schrift und Gnadenführung Gottes<sup>39)</sup>.

### 3. Vermittlung zwischen Tradition und Fortschritt.

Das dritte Gegensatzpaar kann zwar schon als Kennzeichen der Frühscholastik im allgemeinen dienen<sup>40)</sup>, hat aber seine besondere Berechtigung bei Rupert von Deutz. In ihm klingt die Traditionsgebundenheit der Vorscholastik in der Karolingerzeit noch sehr stark nach, bei ihm zeigt sich

<sup>39)</sup> Donec perseverantiae virtute et Scripturarum auctoritate subnixus obtinui victoriae palmam... ex dono mihi accidisset gratiae Domini, ex dignatione Spiritus Sancti, fiduciam talem habere tractandi sanctorum Scripturarum sacramenta et quod nullo modo facultatem hanc assequi potuissem, nisi per Spiritum bonum: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1603—1604.

<sup>40)</sup> J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes, Zeitschrift für katholische Theologie 74 (1952) 205—226.

indes ebenso deutlich eine Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse in der Theologie. Er bemüht sich auch in dieser Hinsicht um Ausgleich und Vermittlung.

Das geht deutlich aus den Auseinandersetzungen mit seinen theologischen Gegnern hervor. Er wurde von verschiedenen Seiten her angegriffen, und die ihm gemachten Vorwürfe beziehen sich nicht immer auf die gleichen Punkte seiner Lehre. Häufig steht dabei diese oder jene Sonderansicht im Vordergrund der Erörterung, gelegentlich kommt aber auch die Grundhaltung seiner Theologie zur Sprache. Mitunter spitzen sich die gegen ihn erhobenen Einwendungen dahin zu, daß ihm Neuerungssucht, Unabhängigkeit von der patristischen Tradition und allzu starkes Vertrauen auf die Eingebung von oben zur Last gelegt werden<sup>41)</sup>. Die Verteidigung zwingt Rupert zu einer klareren Darlegung seiner theologischen Prinzipien und Methoden.

Um die Sachlage richtig zu beurteilen, müssen wir zwei Klassen der Gegner unseres Theologen unterscheiden, erstens die „Antidialektiker“, d. i. die konservativen Verteidiger der Tradition, und zweitens die „Dialektiker“, d. i. die Vertreter einer besonders in der Methode neuen Theologie. Hauck zeichnet die Unterscheidung folgendermaßen: „Während Rupert von den Anhängern der alten Theologie und von den Vertretern der schlechthinigen Kirchlichkeit als ein mindestens unsicherer Theologe betrachtet wurde, galt er den Männern der neuen Wissenschaft kaum für etwas anderes denn ein Zurückgebliebener“<sup>42)</sup>. Die Namen und die Zugehörigkeit der Gegner sind zwar nicht immer ausdrücklich genannt, aber der Inhalt der Vorwürfe läßt doch hinreichend klar erkennen, daß sie aus entgegengesetzten Lagern stammten. Und diese Tatsache allein charakterisiert schon Rupert von Deutz als Vermittlungstheologen, der Traditionsgebundenheit und Fortschrittlichkeit miteinander verbinden wollte. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß er anstatt Anerkennung zu finden, von beiden Seiten her angefeindet wurde.

Die konservativen Gegner Ruperts bilden keine einheitliche Klasse, da ihnen nur die Einstellung gegen ihn, seine Fortschrittlichkeit und seine neuen Ansichten gemeinsam war. Zu ihnen gehört auch Norbert von Xanten; der Name wird zwar von Rupert verschwiegen, aber die Persönlichkeit ist eindeutig hervorgehoben, so daß kein Zweifel bestehen kann<sup>43)</sup>. Veranlaßt wurde seine Gegnerschaft durch die angebliche Lehre unseres Theologen von einer Menschwerdung des Heiligen Geistes, während die tiefere Opposition zwischen Mönchtum und der neuen Einrichtung der Regularkanoniker nicht so sehr an die Oberfläche trat. Dies wurde anders, als Anselm von Havelberg in den Streit gegen Rupert eingriff<sup>44)</sup>. Wilhelm von St. Thierry nahm Anstoß an der Auffassung, die der Abt von Deutz

41) *Desinant igitur vel nunc adversarii de paupere isto (Ruperto), qui locutus est, dicere: Quis est hic, vel quid opus est eum loqui, cum sancti et antiqui doctores sufficienter locuti sint? . . . Forte dicat mihi aliquis: Tunc es etusmodi? Quando vel quomodo concepisti? Unde scis, quod a facie Domini conceperis, ut illa, quae scripsisti, quasi parturiens loquereris?* In *Regulam S. Benedicti* 1 PL 170,497—498.

42) A. a. O. 442.

43) In *Regulam S. Benedicti* 1 PL 170,490—492.

44) *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium* PL 188,1117—1140. — Anselm nennt als seinen Gegner einen Abt Robertus, der aber sicher identisch ist mit unserem Rupert von Deutz. — Siehe auch von diesem: *Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare* (PL 170,537—542).

über die Eucharistie vorgetragen hatte, und wandte sich gegen ihn<sup>45)</sup>. Von diesen und von gleichgesinnten Theologen einer wissenschaftlich konservativen Richtung werden wohl auch die Anfeindungen ausgegangen sein, die sich auf den Mangel an Traditionstreue und auf die Neuartigkeit der Anschauungen bezogen. Rupert selber berichtet in seinen Schriften davon, ohne indes Namen anzugeben<sup>46)</sup>. Er beklagt sich über die Angriffe, die zugleich Beleidigungen waren, und versucht in der Verteidigung seine Abhängigkeit von den Kirchenvätern unter Beweis zu stellen.

Die zweite Klasse der Gegner Ruperts waren die sogen. Dialektiker. Er war ihnen zu rückständig, da er keine Kenntnisse in ihrer Kunst aufzuweisen habe<sup>47)</sup>. Wir vernehmen ihre Namen, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, und erhalten eine Schilderung ihres Einflusses und der Zusammenstöße mit ihnen<sup>48)</sup>. Der Gegensatz trat auf einem bestimmten Gebiet der Glaubenslehre zu Tage, auf dem des Prädestinationsgeheimnisses, war aber sicher noch tiefer in der theologischen Methode begründet. Die dialektischen Gegner Ruperts waren keineswegs Rationalisten, aber dieser war Mystiker und alles andere als Aristoteliker<sup>49)</sup>, und darum gingen sie verschiedene Wege in der Theologie. Die Beschreibung, die Rupert von diesem Theologenstreit gibt, ist zwar eingehend und lebendig, läßt aber die strittigen Fragepunkte nicht recht deutlich werden. Einmal spielte er dabei seine mystischen Erlebnisse gegen die Dialektik aus<sup>50)</sup>.

So sehen wir Rupert von Deutz mitten zwischen zwei entgegengesetzte Auffassungen gestellt. Der Inhalt seiner Theologie galt der einen als gewagt, deren Methode der anderen als zurückgeblieben. Vielleicht wollte er wirklich vermitteln, was ihm dann nur unvollkommen gelang. Er fühlte

45) De sacramento altaris, Epistola ad quendam monachum, qui de corpore et sanguine Domini scripserat PL 180,341—344. — Die hier angegriffene Eucharistielehre findet sich bei Rupert, De divinis officiis 2,9 PL 170,40.

46) Alium me arrogantem et incredibiliter elatum nullum pati vivere probum clericum, quo nomine designari mos est cuiuscumque ordinis vel habitus valenter litteratum, nullum eiusmodi sinere, quin illum arguam esse haeticum: In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,203. — Peccat aliquis, dum pene scandalizatur in me, hoc ipsum qui scribo, qui Scripturarum mysteria pertracto, praesumptioni reputans et vanae gloriae, et subsannando quaeritans, quid opus sit, ut scribam istis (? ista), cum sancti Patres tam multi ante nos tam multa tamque sufficientia scripserint: De gloria et honore Filii hominis 7 PL 168,1453. — Siehe auch den Text in Anm. 41.

47) Me absente, me interdum praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae: De omnipotentia Dei 23 PL 170,473.

48) Magistri magni ac praecceptores nominati, praeclara totius Franciae lumina, quorum ad auditum de cunctis fere provinciis examina discipulorum festinabant, sententiam illam de voluntate Dei emisisse atque constanter defendere ferebantur, et idcirco quiddid dicerem ego, non solum non audiebatur, verum etiam tamquam stultum contemnebatur . . . Ivi in Franciam, ut potissimum contra magistros illos praelium disputationis committerem . . . In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,482 ss. — Haec idcirco ad vos dicere incipimus, o magistri temporibus nostris inclyti, Wilhelme Catalaunenisi pontifex, et Anselme, Laudunensis Lucifer . . . De voluntate Dei 1 PL 170,437. — Vgl. auch: De omnipotentia Dei 26 PL 170,476.

49) Siehe den Text in Anm. 28. — Plato ist für Rupert „maximus Plato“ und „noster Plato“, und doch nennt er zugleich den hl. Paulus „melior atque maior Platone“ (In Ecclesiasten 3 PL 168,1258) und setzt die „scripta Platoniorum“ zusammen mit den „scripta Aristoteliorum“ als „scripta populorum“ den „Scripturae sacrae“ gegenüber (De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,2 PL 169,15). Einmal wertet er Aristoteles als „omnium philosophorum nobilissimus doctor“ (De victoria Verbi Dei 9,12 PL 169,1408), rechnet ihn aber auch, übrigens genau wie Plato, zu den „stulti“ (In Ecclesiasten 5 PL 168,1294). Diesem spendet er wieder an anderen Stellen ein besonderes Lob (z. B.: In Ecclesiasten 5 PL 168,1294). Die Stellungnahme Ruperts ist also in diesem Punkte nicht ganz einseitig, vielleicht gilt ihm Plato etwas mehr als Aristoteles und auf jeden Fall steht in seiner Einschätzung über beiden die „philosophia secundum Christum“ (De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,2 PL 167,1156—1157).

50) Ego, quamvis et ipse nonnullos in discipulis (? disciplinis) scholaribus patres habuerim et in libris artium liberalium non segniter studiosus exstiterim, hoc profiteor, quia visitatio ab Altissimo melior est quam decem patres eiusmodi: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1604.

sich auf der einen Seite wesentlich der Tradition gegenüber verpflichtet und von ihr innerlich abhängig, wollte aber auf der anderen Seite sich neuen Erkenntnissen nicht verschließen, obschon er die Mittel der Dialektik für weniger geeignet hielt.

Die Traditionsgebundenheit Ruperts von Deutz steht für seine Theologie grundsätzlich außer Zweifel. Theoretisch und praktisch anerkennt er die alles überragende und einzigartige Stellung der Hl. Schrift für jede theologische Erkenntnis. Das braucht nicht des längeren bewiesen zu werden, da fast alle Seiten seiner Werke davon Zeugnis ablegen. Hingegen kann sein Verhältnis zu den Kirchenvätern nicht so leicht eindeutig bestimmt werden. Er kennt sie selbstverständlich, wenigstens soweit, als eine Klosterbibliothek des frühen Mittelalters ihre Schriften enthielt, er wertet sie aus, aber auf seine Weise, er zitiert sie, jedoch nicht in der Häufigkeit, wie es seine Zeitgenossen tun, und er wahrt sich ihnen gegenüber eine gewisse Freiheit. In einigen Kommentaren schließt er sich indes enger an die Väter an, so nach seiner ausdrücklichen Bemerkung im Kommentar zum Johannes-Evangelium an Augustinus<sup>51)</sup>, und seinen Kommentar zum Buche Job sah er später nur als eine Zusammenfassung aus Gregor dem Großen an<sup>52)</sup>. Wörtliche Zitate finden sich erst in seinen Schriften öfter, wenn er sich gegen den Vorwurf allzu großer Selbständigkeit verteidigen muß. Augustinus nimmt den ersten Platz ein<sup>53)</sup>, es folgen im Abstand Gregor der Große<sup>54)</sup>, Ambrosius<sup>55)</sup>, Hieronymus<sup>56)</sup> und Hilarius<sup>57)</sup>. Wiederholt erklärt er sich vom prinzipiellen Standpunkt aus für die Autorität der Väter im allgemeinen<sup>58)</sup> und einmal auch für die des hl. Augustinus und des hl. Gregor im besonderen<sup>59)</sup>. Damit ist aber nicht alles gesagt, und die Beobachtung Hauucks besteht zu Recht: „Nur benützte er seine Vorlagen nicht, um Exzerpte aus ihnen zu sammeln; seine Weise war, die von den Alten ausgesprochenen Gedanken weiterzuspinnen . . . Sie waren ihm so vertraut, daß er imstande war, sie frei zu reproduzieren, in seiner Weise zu verbinden und mannigfach abweichend anzuwenden . . . Das Neue war dabei doch nur Variation innerhalb des gegebenen Schemas“<sup>60)</sup>. Man könnte dieses Urteil noch positiver wenden, wenn man

<sup>51)</sup> In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,201.

<sup>52)</sup> Abbreviatum ex abundantia sensuum atque dictorum beati Gregorii: De divinis officiis, Epistola nuncupatoria PL 170,10.

<sup>53)</sup> Z. B. De divinis officiis 6,9 PL 170,159; 10,7 PL 170,270; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 3,2 PL 169,54; De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1595; De omnipotentia Dei 3 PL 170,456—457; 7 PL 170,459—460; 10 PL 170,462; 20 PL 170,469—470; 22 PL 170,472—473.

<sup>54)</sup> De divinis officiis 3,15 PL 170,74; 9,9 PL 170,259—260; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 3,16 PL 169,67—68; 3,20 PL 169,71—72; De omnipotentia Dei 9 PL 170,461; 17 PL 170,468; In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,490—491.

<sup>55)</sup> Z. B.: De omnipotentia Dei 12 PL 170,463.

<sup>56)</sup> Z. B.: De divinis officiis 6,2 PL 170, 154—155; 11,1 PL 170,293; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 5,14 PL 169,111; De omnipotentia Dei 27 PL 170,477.

<sup>57)</sup> Z. B. In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,494—495. — Leo der Große ist zitiert u. a.: De divinis officiis 10,2 PL 170,263—264. — Die Zitate aus den klassischen lateinischen Schriftstellern sind in allen Werken Ruperts auffallend häufig, aber in den Schriftkommentaren fehlt eine öftere Bezugnahme auf die Kirchenväter.

<sup>58)</sup> Hoc etenim tam ratio veritatis quam Patrum vel doctorum Ecclesiae sacra auctoritas sanissime defendit . . . De voluntate Dei 2 PL 170,459. — Deinde (post invocationem S. Spiritus) doctores sacri mente ac vigilantibus oculis tenendi sunt, qui tamquam Arcturi numquam occidentis lucida sidera stabili fide semper steterunt et lucem fidei fundentes erroris occasum nescierunt; haereticorum vero lux erratica longe fugienda est: In Johannem 3 PL 169,291. — Siehe ferner die oben angeführten Texte in Anm. 23,27.

<sup>59)</sup> De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,18 PL 167,1781—1783.

<sup>60)</sup> A. a. O. 435. — Die typisch dionysischen termini fehlen gänzlich bei Rupert, und auch eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Areopagiten läßt sich nicht nachweisen. Anders ist das bei Honorius Augustodunensis und ebenso bei Hugo von St. Viktor. Zu letzterem siehe noch: H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe, Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre. Hugos von St. Viktor, Schol 27 (1952) 321—343.

Rupert von Deutz der sklavischen Abhängigkeit mancher Theologen der Frühscholastik gegenüberstellt. Gerade die Freiheit in der Benutzung der Kirchenväter bildet für ihn ein charakteristisches Merkmal und zeigt ihn als Vermittlungstheologen zwischen Tradition und Fortschritt.

Rupert bekennt sich zu dieser relativen Selbständigkeit. Er nimmt sie nicht nur für sich in Anspruch, wenn die Väter voneinander abweichen<sup>61)</sup>, sondern er hält auch an den Worten des hl. Augustinus nicht fest wie an der unumstößlichen Norm der Hl. Schrift und wagt sogar, ohne jedwede Stütze einer Autorität seine Ansicht aufzustellen, wie er eigens erklärt<sup>62)</sup>. Es scheint ihm selbst nicht ausgeschlossen, daß er hie und da eine bessere Meinung ausgesprochen habe, als das von den Alten geschehen sei<sup>63)</sup>. Weit und großzügig ist seine Auffassung von der Freiheit der theologischen Forschung<sup>64)</sup>. Er ist sich auch dessen bewußt, daß er persönlich Fortschritte erzielt hat, da er einmal dem „alten Wein“ der überlieferten Wahrheit seinen „neuen Most“ gegenüberstellt<sup>65)</sup>.

Auch in der konkreten Durchführung halten sich bei Rupert von Deutz Traditionsgebundenheit und Fortschritt das Gleichgewicht. Den Kirchenvätern, namentlich einem hl. Augustinus, ist er in der Auswahl seiner Themen, in der Schrifterklärung, in den aufgestellten Behauptungen und ihrer Begründung und selbst in der Redeweise verpflichtet. Das alles läßt sich auf Schritt und Tritt in seinen Werken nachweisen. Und doch wird ebenso deutlich seine relative Selbständigkeit und Unabhängigkeit. In der Mariologie z. B. hat er, wohl als erster, eine marianische Deutung des Hohen Liedes vorgelegt und ist auch in einigen Einzelfragen über Augustinus hinausgekommen<sup>66)</sup>. Freilich war seine Hand nicht immer so glücklich wie auf diesem Gebiet. Seine Prädestinationslehre ist recht unvollkommen, und seine Eucharistielehre wurde schon früh angefeindet. Dogmengeschichtlich interessant und einigermaßen neu sind seine Ansichten über das objektive Fortleben des Werkes Christi in den Sakramenten sowie über die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes im Alten Bunde. In der Geschichtstheologie steht er stark unter dem Einfluß des augustini- schen Gottesstaates, versteht es aber geschickt, seinen Ausführungen durch die christologische Deutung des Weltgeschehens eine persönliche Note zu geben. Die Ekklesiologie verdankt Rupert viel wegen seiner zusammenfassenden, wenn auch noch nicht abgerundeten Darstellung der Kirche in „De divinis officiis“. Das sind einige Andeutungen, die noch vermehrt werden könnten<sup>67)</sup>. Beweiskraft für eine relative Selbständigkeit und Fortschrittlichkeit unseres Theologen kommt ihnen aber nur dann zu,

<sup>61)</sup> Sicubi sancti doctores, qui utique in fide concordés sunt, in aliqua sententia discrepant, illi libentius atque confidentia tamquam magistro discipulus aures praebebo consentientem, cuius ex ore sententiam audiero Scripturae canonicae testimoniis magis vel melius roboratam: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,494.

<sup>62)</sup> Ut dicerem non esse in canone scripta beati Augustini, non esse illi per omnia confidendum sicut libris canonicis . . . cum nullum omnino scirem de sanctis doctoribus habiturum me fore in hac sententia patronum . . . : In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,496.

<sup>63)</sup> Vere Deus librum suum, id est Scripturam sanctam, mihi aperuit, et multis sanctorum Patrum sententiis, quorum in sancta Ecclesia celebris est memoria . . . aliquando meliora dixerim . . . : De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1593.

<sup>64)</sup> Sanctarum spatiosus ager Scripturarum omnibus Christi confessoribus communis est, dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat: In Apocalypsim, prol. PL 169,827.

<sup>65)</sup> Illud a bonis omnibus huicuse studiis meritum vel dignitas impetrare debet, ut quamvis vetus, cum suavitate vinum libere assueti sint, nostra tamen musta despuenda non iudicent: De divinis officiis, prol. PL 170,13.

<sup>66)</sup> J. Beumer, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Schol 26 (1951) 364—389,377 f.

<sup>67)</sup> Eine gute Übersicht über die dogmatischen Sonderlehren Ruperts bietet Séjourné a. a. O.

wenn sie nicht absolut und zeitlos, sondern in Gegenüberstellung zu der zeitgenössischen Theologie genommen werden. Auch das Urteil Haucks „Der Wert des Buches (*De Trinitate et operibus eius*) liegt in der Erfassung des Problems; Rupert strebte über das Einzelne hinaus, nach einem Gesamtbild der christlichen Weltanschauung. Ich möchte nicht sagen, daß er große Gedanken hatte; aber den Ruhm verdient er jedenfalls, daß er sie suchte“<sup>68</sup>) bedarf in diesem Sinne einer Korrektur.

Noch eine Frage könnte hier aufgeworfen werden, ob Rupert von Deutz den theologischen Fortschritt in Zusammenhang mit der Lehre der Kirche gebracht hat. Für gewöhnlich tut er das nicht ausdrücklich, sondern setzt es eher als eine Selbstverständlichkeit voraus. Seine Ansichten aber in einigen schwierigen Punkten, z. B. über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie und über die Transsubstantiation, hätten durch eine klarere und bewußtere Ausrichtung auf die Kirchenlehre nur gewinnen können. Einmal beruft er sich formell auf eine römische Entscheidung, nämlich in der Kontroversfrage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne<sup>69</sup>). Anderswo führt er die Autorität des Papstes auf das Zeugnis der Schrift und merkwürdigerweise auch auf die Anordnung der Kaiser und der Bischöfe zurück<sup>70</sup>). Wenn er weiterhin den „*venerabilis ordo sanctorum Patrum*“ herausstellt, der durch sein heiliges Anathem die Irrlehren überwunden habe<sup>71</sup>), so hat er mit diesen Worten wohl in erster Linie die Väter der allgemeinen Konzilien im Auge gehabt. Einige Male findet sich bei ihm beiläufig die Aussage: „*Sicut Ecclesia catholica tenet*“<sup>72</sup>), in dieser oder in ähnlicher Form, was dann allem Anschein nach die sonst stillschweigend vorausgesetzte Grundhaltung seiner Theologie wiedergeben soll. Eine häufigere und eindeutige Bezugnahme auf das kirchliche Lehramt kann man überhaupt in der Frühscholastik noch vermissen und erscheint erst bei Anselm von Havelberg<sup>73</sup>).

Traditionsgebundenheit, vereinigt mit einer gewissen Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse, bildet also das Merkmal der Theologie Ruperts von Deutz. Auch hier werden wir wie bei den vorher besprochenen Gegensatzpaaren den vermittelnden Ausgleich nicht vollendet nennen können, aber das Bestreben danach ist sicher bei ihm vorhanden und erfährt eine gerechte Bewertung erst auf dem Hintergrund der geisteswissenschaftlichen und theologischen Zeitgeschichte. Um so mehr ist dieses Bestreben anzuerkennen, als, wie gerade dieses Kapitel gezeigt hat, Rupert gezwungen war, eigene und selbständige Wege zu gehen. Damit tritt das Bemühen

<sup>68</sup>) A. a. O. 436.

<sup>69</sup>) *Quos (Graecos) tamen sancta Romana Ecclesia, Latinae Ecclesiae columna, iamdudum per multa concilia, luce corruscans evangelica et super petram fidei firmiter stans fundata, sic reverberavit, consentorem ex ipsis Graecis habens Athanasium catholicum et orthodoxum . . . : De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,17 PL 167,29.*

<sup>70</sup>) *Tali et tanta praeaeunte evangelicae veritatis auctoritate, Christianissimi imperatores post multa tempora omnesque Ecclesiarum principes hoc censuerunt et lege perpetua firmaverunt, ut sicut imperatori omnes praefecti vel iudices, sic beato Petro et secundum dignitatem eius excellenti Romano pontifici ceteri subiecti sint Ecclesiarum pontifices: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 2,28 PL 167,1639.*

<sup>71</sup>) *Nimirum ex quo diaboli mendacio, per linguas haeticorum se prodente, venerabilis ordo sanctorum Patrum econtra exsurrexit et perfidiam illorum propriis Scripturarum testimoniis convictam insuper aeterno anathemate damnavit, extunc angelus iste suam super sedem bestiae phialam effudit: In Apocalypsim 9,16 PL 169,1121.*

<sup>72</sup>) Z. B.: In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,202.

<sup>73</sup>) J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes, a. a. O. 221 f.

um die Vermittlung zwischen auctoritas und ratio, Mystik und Scholastik, in ein neues, vorteilhafteres Licht.

\*       \*  
\*

Die Persönlichkeit und das theologische Schaffen Ruperts von Deutz haben im 12. Jahrhundert einen ziemlich bedeutenden Einfluß ausgeübt. Schon Honorius Augustodunensis weist seinem Namen einen Platz in dem Schriftstellerkatalog „De luminaribus Ecclesiae“ an und fügt ehrende Worte bei <sup>74</sup>). Wie dieser stehen auch Rudolf von St. Trond und Gerhoh von Reichersberg unter dem Eindruck seiner Theologie <sup>75</sup>). Eine eigentliche Schule hat sich aber nicht gebildet, und vom 13. Jahrhundert ab wird es stiller um Rupert. Der Grund hierfür liegt wohl einmal in der Tatsache, daß seine theologischen Gedanken eine streng persönliche Note hatten und darum nicht so leicht von anderen übernommen werden konnten, dann aber sicher auch darin, daß beinahe gleichzeitig oder bald nach ihm zwei Theologen, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, in seinem Geiste zwar und auf seinen Bahnen, indes kaum in direkter Abhängigkeit, die von ihm angeregten Anliegen aufgegriffen und im großen und ganzen glücklicher der Vollendung entgegengeführt haben. Dem ersten gelang es mehr nach der systematischen und dem zweiten mehr nach der mystischen Seite hin. So mußte Rupert selber in den Hintergrund treten. Erst der Humanismus brachte ihn wieder zu Ehren <sup>76</sup>), während die katholische Kontroverstheologie bald darauf seine Eucharistielehre als der Neuerung günstig bekämpfte <sup>77</sup>). Der Mangel einer Schule um Rupert hat zur Folge, daß seine Gedanken keine Klärung und Fortsetzung erfahren haben und daß darum die Würdigung seiner Theologie auf sein Schrifttum allein mit den vielen ungelösten Fragen angewiesen bleibt.

Wenn seine Theologie wirklich Vermittlung ist, und zwar Vermittlung zwischen auctoritas und ratio, Mystik und Scholastik, Tradition und Fortschritt, dann hat sie auch der heutigen Zeit etwas zu sagen. Denn immer entspricht es der Wahrheit, daß theologisches Forschen durch diese Gegensatzpaare charakterisiert wird. Solange es Theologie gibt, muß sie an der Autorität des Offenbarungsgottes und an der sie vermittelnden Autorität der Kirche orientiert sein, muß aus den mystischen Tiefen des Glaubens schöpfen und der Tradition verhaftet bleiben. Aber zugleich können die ratio und die scholastische Einkleidung und die Aufgeschlossenheit für das Neue nicht fehlen, da sie sonst keine Rede über Gott, keine Theologia wäre. Der Ausgleich wird nicht leicht fallen, aber das ist die theologische Aufgabe, ihn anzustreben. Rupert von Deutz kann für uns heute Vorbild sein, weil er um die immanenten Spannungen wußte und um ihre Vermittlung sich bemühte.

<sup>74</sup>) Rupertus, Tuitiensis monasterii abbas, a Spiritu sancto per visionem illuminatus, totam pene Scripturam egregio stylo exposuit. Sub quinto Henrico floruit: De luminaribus Ecclesiae 4,16 PL 172,232. — Rupert schließt sich hier unmittelbar an Anselm von Canterbury an.

<sup>75</sup>) Rocholl, a. a. O. 4 f.

<sup>76</sup>) Siehe die Oratio Johannes Spanheimensis Abbatis PL 167,11–16.

<sup>77</sup>) Vergl. darüber die eingangs (Anm. 1) zitierten Arbeiten.