

vielen schriftlichen Zeugnissen hinterlassen haben und beide die kritischen Stimmen, die vor allem Anfang dieses Jahrhunderts ein eher negatives Bild von Newman zeichneten, zum Schweigen bringen. Freilich ist das Bild Newmans, wie es aus den zeitgenössischen Aussagen und aus den Er-

gebnissen der Forschung hervorgeht, nicht in einem Satz einzufangen. Nicht nur denkerisch ist es Newman gelungen, scheinbare Gegensätze zu vereinen, sondern auch in seinen Charakterzügen. Dies bedeutet seine echte Größe.

Luitgart Govaert, Rom – Bregenz

Theologie des Mittelalters

Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Ontologie und Theologie. Beiträge zum Problem der Metaphysik bei Aristoteles und Thomas von Aquin*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris, 1988, 109 S.

Die vorliegende Veröffentlichung bringt die Referate einer Tagung der Fachschaft Philosophie des Cusanuswerkes. Die vier Beiträge behandeln die Frage des Objektes der Metaphysik und einige Probleme der philosophischen Theologie. Matthias Lutz-Bachmann gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Stellungnahmen des Aristoteles zur Frage des Gegenstandsbereiches der Metaphysik. Der Verfasser hätte allerdings klarer herausstellen müssen, welche die Bedeutung der *pro-sen*-Analogie des Seienden innerhalb der Ersten Philosophie des Stagiriten ist.

Hermann Weidemann legt eine Analyse der Quaestio V der *Expositio in Boetii De Trinitate* vor, erklärt den Unterschied zwischen *abstractio* und *separatio*, stellt aber nicht hinreichend klar heraus, daß die *separatio* externe Vorbedingung, kein inneres Element der metaphysischen Arbeit ist, wie die *Abstraktion*. Nach der knappen Darstellung schließt er, daß die von Thomas ausgearbeitete Metaphysik die Aufgabe einer Primärwissenschaft nicht mehr erfüllen kann (S. 49). Gleichfalls lehnt er – en passant – die Fünf Wege ab, vor allem den 3. Beweis der Existenz Gottes. Aber es ist fraglich, ob W. die Texte angemessen verstanden hat. Wenn Thomas sagt, daß alle anderen Wissenschaften ihre Prinzipien aus der Metaphysik übernehmen, meint er die zahlreichen Grundsätze, die von den Wissenschaftlern meistens unbewußt gebraucht werden (wie etwa die Erkennbarkeit aller Dinge oder die Einsicht, daß in der Natur alles eine Funktion hat, das Kausalprinzip, usw.).

Die von W. angeführte Kritik gegen den 3. Weg, daß nämlich der Beweis von der Möglichkeit einzelner Dinge zu einer bestimmten Zeit nicht zu sein, schließt, zu einem bestimmten Zeitpunkt seien alle Dinge nicht mehr (»a quantifier shift«), wird von H. Seidl im folgenden Beitrag

widerlegt: »der Übergang zum Allgemeinen ist hier kein Trugschluß, weil überhaupt kein Schluß« (S. 67) oder genauer gesagt, wenn alle Dinge nur eine beschränkte Zeitdauer haben, kann man mit ihnen nie die ewige Zeit, in der es Seiendes gegeben haben muß, ausfüllen. Mit Seidl muß man betonen, daß »die Gottesbeweise das in der traditionellen Naturphilosophie und Metaphysik entfaltete Realitätsverständnis voraussetzen« (S. 73).

Im letzten Beitrag des Bandes erwähnt M. H. Wörner die Kritik einiger analytischer Philosophen gegen die Ewigkeitsdefinition, die Thomas von Boethius übernommen hat: *W. Kneale et alii* beanstanden das »*vita*«, weiter das »*tota simul*«: man könne nicht sagen, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen präsent seien. W. zeigt, daß die Diskussion der Ewigkeit Gottes von der Erkenntnis Gottes ausgehen muß, die in den vorausgehenden Quaestiones erreicht wurde. In der *Summa theologiae* geht Thomas von der Immutabilität Gottes aus. Die Opponenten denken univok, wenn sie unterschiedslos Sätze benützen wie »Gott existiert« und »Gott existiert möglicherweise zu einem gegebenen Zeitpunkt nicht« (S. 94).

Die Veröffentlichung des Sammelbandes ist verdienstvoll: die Beiträge zeigen, wie aktuell heute die thomatische Metaphysik ist. Die Referate machen aber auch klar, daß man die Texte der Metaphysik des Aquinaten nicht erklären und kritisieren kann, wenn man nicht zuerst die Naturphilosophie und die Methoden des großen Denkers eingehend studiert hat. Andernfalls gleicht die Kritik einem Geklöff, an dem sich – in der Sprache der Thomasbiographien gesagt – der »große Ochs« nicht stört.

L. J. Elders, Rolduc

Leclercq, Jean, *Bernhard von Clairvaux – ein Mann prägt seine Zeit*, Neue Stadt, München 1990, 194 S.

J. Leclercq, bekannt nicht nur als Hrsg. der lat. Bernhard-Ausgabe, sondern auch durch eine Reihe von früheren Veröffentlichungen zu den Tex-

ten und zur Theologie Bernhards wie »Saint Bernard Mystique« (Paris 1948), »Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits I-IV, Storia et litteratura« (Rom 1962-87), »Wissenschaft und Gottverlangen« (Düsseldorf 1963), »Saint Bernard et l'esprit cistercien« (Paris 1966), oder »La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard« (Paris 1982), bringt nun – aus Anlaß des 900jährigen Bernhard-Jubiläums – eine neue Biographie heraus, die zugleich mit einigen zentralen Gedanken Bernhards vertraut machen will.

Aus dem doppelten Anliegen – Historisches und Theologisches zu vermitteln – ergibt sich die Zweiteilung des Buches, das zunächst ein historisches Porträt Bernhards zeichnet (»Der Heilige Bernhard. Ein geschichtliches Porträt«, 9-118), in dem der Abt von Clairvaux häufig selbst zu Wort kommt, um einen zweiten Teil anzuschließen, der mit »Die Botschaft« (119-194) übertitelt ist und der prägnant kommentierte Textabschnitte aus den Werken Bernhards bietet.

Als Grundimpuls für dessen späteres reformerisches Wirken – ein Impuls, der schon in Cîteaux freigesetzt worden sein muß – gibt L. die Begründung eines Mönchtums an, »das frei sein sollte von allen Kompromissen mit der Zeit« (S. 31) – ein Plan, der Bernhard als unerschrockenen Reformator (S. 32) erwies. Unter dem Titel *Apologie für Wilhelm von Saint-Thierry*, veröffentlicht 1125, faßte Bernhard die Programmschrift für die ganze zisterziensische Klosterordnung ab. Es ist »das grundlegende Werk über das Mönchtum« (S. 34). Was das Verhältnis dieser *Apologie* zum klösterlichen Leben in Cluny betrifft, so stellt L. heraus, daß es Bernhard in dieser Schrift nicht darum gegangen sei, gezielt bestimmte Formen der Liturgie und des Gemeinschaftslebens, wie sie dort speziell gepflegt wurden, anklagend in Frage zu stellen. L. macht darauf aufmerksam, daß die frühere Forschung bestrebt war, solche Verbindungen aufzudecken. Demgegenüber steht für den heutigen Historiker die generelle Spiritualität, die hier vertreten wird, im Mittelpunkt des Interesses. »Die Apologie ist offenbar eine Kritik all dessen, was nicht dem reinen Mönchtum entsprach, wie es der heilige Bernhard verstand – ob es sich nun um das anfängliche Cîteaux oder um Cluny handelt.« (S. 39) Man darf bei Bernhard folgendes nicht übersehen: Der Reform des monastischen Lebens entspricht auf der anderen Seite die grundlegende Reform des inneren Menschen, der nach dem Bild Christi neugestaltet werden muß.

Besondere Aufmerksamkeit findet das theologische Frühwerk Bernhards *De gradibus humilitatis et superbiae*. Darin, so zeigt L., ist von Anfang

an nicht »Demut«, sondern »Wahrheit« der zentrale Schlüsselbegriff. Für Bernhard ist das zunächst die Wahrheit, die der Mensch in der rechten Selbsterkenntnis über sich selbst gewinnt, dann aber die absolute Wahrheit, die nach Johannes Christus ist. Er ist für uns das »alles entscheidende Ich« – ein Ich, das »trinitarischer Natur« ist. Darum ist auch der Weg, auf dem der Mensch zu Gott zurückkehrt, von der Bewegung der drei göttlichen Personen zueinander geprägt. Selbsterkenntnis, die zugleich ein Prozeß der Umkehr ist, geschieht so, daß der Mensch in diese Dynamik göttlichen Lebens mit hineingenommen wird: »Woher kommt derjenige, der all das ist? Vom Vater. Wohin führt er? Zum Vater, durch den Geist. Der Gott, an den der Christ glaubt, ist dreifaltig. ... Wir gelangen zur Selbsterkenntnis, wenn wir den Vater durch Christus im Heiligen Geist kennenlernen, und nicht, indem wir unseren Blick auf uns selbst richten.« (S. 120) L. berührt auch die innere Verbindung der Seelenkräfte mit den drei göttlichen Personen, die jeweils in eigener Weise an der Wiedererneuerung des Menschen beteiligt sind. So verbindet uns die Erkenntnis der Wahrheit – als Werk der ewigen *sapientia* – mit dem Sohn, während die Aufrichtung des Willens durch die Liebe auf den Hl. Geist zurückgeht und das Erfülltwerden der *memoria* in der *visio* dem Vater zugeschrieben wird. (S. 122)

Dieser trinitarische Aspekt in der Umgestaltung des Menschen, der »ein Geist mit Gott« werden soll, gewinnt bei Bernhard auch eine ekklesiologische Dimension, sofern die Beziehungen der nach dem Bild Christi neugestalteten Menschen die Beziehungen der Personen in Gott mit ihrer Einheit in der Verschiedenheit analog reflektieren. So kann L. sagen: »Die Lehre Bernhards über die Kirche leitet sich ab aus seiner Trinitätslehre und aus seiner Christologie.« (S. 157) Findet eine Bejahung des anderen gerade in seiner Andersartigkeit statt, ist dies eine Frucht der erneuerten Beziehung zu Gott, in der die Liebe sich zuallererst verwirklicht: »Das bringt die Menschen einander näher – analog zur trinitarischen Liebe in Gott selbst.« (S. 126)

Wird der Mensch hineingezogen in jene Beziehungen, wie sie die trinitarischen Personen in Gott untereinander ausmachen, gewinnt er auch einen Anteil an jener *complacentia* des Vaters zum Sohn und überhaupt »am gegenseitigen Wohlgefallen der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit«. (S. 134)

Im Hinblick auf die mariologischen Gedanken Bernhards hebt L. die nüchterne Klarheit und exakte biblische Orientierung in der Darstellung

der Geheimnisse Mariens hervor, die – im Unterschied zu späteren Autoren, deren Schriften oft unter dem Namen Bernhards Verbreitung fanden – jede gefühlshafte Übertreibung meidet. Bei Bernhard finden wir keine Bezeichnung Mariens als »unsere Mutter«. Genausowenig nennt er uns »Söhne Mariens« (S. 149). Dagegen liegt die »Schönheit seiner Mariologie« darin, daß »fast alle Bilder, die er verwendet, biblischen Ursprungs« sind (S. 150). Maria ist im Heilswerk das »Werkzeug« der Erlösung und das »Bindeglied« (S. 150), durch das Gott die Inkarnation verwirklichen kann. Durch ihre Fürsprache wird sie zur »Mittlerin auf einer neuen Ebene«. Weil sie in Christus die menschgewordene Barmherzigkeit geboren hat, wird sie zur »Mutter der Barmherzigkeit« (S. 152). In seiner Predigt über den Aquädukt – andere Bezeichnung für Maria – leitet sich der Strom der Erlösungsgnade über sie bis zu uns her. Ihr Stehen unter dem Kreuz endlich verwirklicht die vollendete *compassio* mit dem leidenden Herrn, die soweit geht, daß Maria »ein inneres Martyrium« (S. 153) durchleidet.

Was diese Biographie vor anderen auszeichnet, ist die Berücksichtigung der neuesten Ergebnisse, die die historische Forschung über Bernhard gewonnen hat. Hier fällt besonders eine besonnene Zurückhaltung auf in den Dingen, über die einfach Unsicherheiten bestehen. Interessant ist auch die Kombination von historischen Gegebenheiten mit den großen theologischen Anliegen Bernhards, die dem Leser von einem Mann aufgeschlüsselt werden, dessen jahrzehntelange Erfahrung mit den Texten Bernhards – auch in der Art der sprachlichen Darstellung – aus jeder Seite spricht.

Michael Stickebroeck, Augsburg

Naszályi, E., *Mit Bernhard von Clairvaux ins Abenteuer der Liebe*. EOS Verlag, St. Otilien 1989, 390 S.

Das erstmals 1982 unter dem ungarischen Originaltitel »Höhen und Abgründe« (csúcok es szakadékok) in Budapest erschienene, von M. Ida Koch OCist ins Deutsche übersetzte Buch umfaßt drei Teile: »Das Abenteuer beginnt« (59–88), »Das Abenteuer der Liebe« (89–224) und »Der Gipfel des Abenteuers« (225–381). Außer einer Erklärung des Verhältnisses ungarisches Original – deutsche Ausgabe (24–26) ist die Entstehungsgeschichte des Buches (13–24) sowie eine ausführliche Einleitung der Herausgeberin vorangestellt.

Um die Intention des Vf. hinsichtlich der Texte zu begreifen, die in dem Buch wiedergegeben werden, muß man die Zeitsituation, in der sie

entstanden sind, berücksichtigen sowie ihren ursprünglichen Charakter und die unmittelbaren Adressaten. Damit berührt man direkt den ganzen Lebenskontext des Vf., ohne den der Gehalt der Texte, der ein geistlicher ist, unverständlich bliebe.

Schon 1945 hatte Vf. in Zirc im Anschluß an die dort bestehende Zisterzienser-Abtei die Gründung eines zisterziensischen Frauenklosters vorgenommen, dessen geistlicher Leiter er auch während der Jahre 1950–88 blieb. Damals war der Konvent als solcher aufgelöst und die Frauen hatten ihre Zuflucht in eine Budapester Familienwohnung genommen, wo sie inkognito dem Chor gebet als Grundbaustein zisterziensischer Berufung nachgingen. In diese Umstände muß das Entstehen der Betrachtungen situiert werden, die – stilistisch als paraphrasierender Kommentar zu den Predigten und Traktaten Bernhards gehalten – die Entwicklung des geistlichen Lebens aus der Sicht und mit den Ausdrucksmitteln des Abtes von Clairvaux nachzeichnen. Das geschieht freilich nicht in einer rein deskriptiven Weise, die immer einer gewissen Statik verhaftet ist, sondern so, daß damit zugleich zu einem lebendigen Nachvollzug eingeladen wird. Darin liegt das Selbstverständnis des Textes als eines geistlichen begründet.

Aus den vielen Themen, die in dem Buch angesprochen werden – die Gliederung gibt eine gute Übersicht – seien einige hier kurz erwähnt: Die Gottesliebe. Vf. verwendet diesen Zentralbegriff der Spiritualität Bernhards in der Weise, wie der Abt von Clairvaux ihn in »De diligendo Dei« gebraucht. Dieser Traktat setzt an bei der inneren Verfassung des Menschen, dessen Seele durch Würde (*dignitas*), Erkenntniskraft (*intellectus*) und Tugend (*virtus*) ausgezeichnet ist, um die Möglichkeit des Selbstüberstiegs des Menschen von der Selbstliebe über die eigenem Vorteil entspringende Liebe zu Gott bis hin zur reinen Gottesliebe, die Gott um seiner selbst willen (*propter seipsum*) liebt, aufzuweisen.

In diesem Prozeß der *conversio* kommt der *virtus* eine entscheidende Rolle zu (Zitat Vf.): »Hier wird die ganze Größe des Menschen sichtbar: In seiner Würde steht er herrlich und erhaben da auf Erden; durch seine Erkenntnis – vielleicht könnten wir sie auch Selbst-Bewußtsein nennen – sieht er sich selbst und die eigene Größe in aller Klarheit; kraft der Tugend aber öffnet er sich seinem Schöpfer, sucht und umarmt ihn.« (99) Auf die Frage, was diese Tugend denn eigentlich sei, gibt Vf. eine umschreibende Definition: »Tugend ist eine rege, dynamische, wirksame Kraft, die alle unsere seelisch-geistigen Fähig-