

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« (csúcsok 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-

keiten durchwirkt, so daß unser Suchen nicht lahm, unsere Sehnsucht nicht müde wird und wir mit ganzer Glut und Intensität unserem Ziel entgegenstreben.« (99)

Interessant ist, wie Bernhard die Fähigkeit zur Gottesliebe in dieser natürlichen Verfaßtheit des Menschen grundgelegt sieht. Man könnte fast von einem »Naturgesetz« sprechen, das auch diejenigen bindet, die keinen Christusglauben haben, weil der Mensch aus seiner Natur darauf zielt, Gott um seiner selbst willen zu lieben. (Vgl. Dil 6) Wegen des Bild-Charakters, der dem Menschen eigen ist, treffen wir auf jene Struktur der Ähnlichkeit, die schon rein naturhaft auf eine Beziehung zu Gott in Erkennen und Lieben drängt. Darum, so sagt Bernhard, können sich auch die »Ungläubigen« nicht in ihrem Gewissen entschuldigen, wenn sie ihren Gott nicht mit der ganzen Kraft ihres Herzens lieben, sind sie doch aufgrund ihres Bild-Seins ursprünglich darauf angelegt. (Vgl. ebd.)

Der Mensch als Sünder. Die erbsündliche Gebrochenheit des Menschen zeigt sich für Bernhard fundamental in der Diskrepanz zwischen Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei*) und Gottähnlichkeit (*similitudo Dei*). Vf. weist darauf hin, daß Bernhard die Unterscheidung von *imago* und *similitudo* aus der Tradition übernommen hat, beide aber in seiner Deutung auf ganz eigene Weise »zu Angelpunkten der Spiritualität und Aszese« (132) werden. Stärker nämlich als etwa bei Augustinus, von dem dieses Begriffspaar häufig verwendet wird, fällt das Gewicht bei Bernhard auf die Tatsache, daß der Mensch immer als Sünder vor Gott steht. So kann Vf. sagen, wenn der Mensch, der auch nach der Sünde immer Bild Gottes bleibt, seine Ähnlichkeit mit Gott eingebüßt hat, in Verbannung lebt, im »Land der Unähnlichkeit« (*in regione dissimilitudinis*), dann bedeute das den existentiellen Verlust schlechthin. (132)

Im Hinblick auf die Seelenkräfte des Menschen bringt der Fall in die Sünde über den Verstand Blindheit (*caecitas*), über das Gedächtnis Schwäche (*infirmitas*), über den Willen Bosheit (*malitia*) als die drei Grundübel, die den Menschen auf sich selbst zurückkrümmen, ihn zum *homo incurvatus in se* machen. Die Selbstliebe als Gut wird zur ungeordneten Selbstliebe, die aus sich die *curiositas* als unruhiges Umherschweifen des Geistes in der Welt und die *voluptas* als Begierde nach dem, was Genuß seiner selbst wegen verspricht, entläßt. »Die rastlose cupiditas, die unersättliche Begierde, treibt den Menschen dazu, der Heimat zu entfliehen, die Eltern zu verlassen, seine Kinder zu vergessen, sich aus den Armen seiner Frau zu reißen, um nach dem zu suchen und zu stre-

ben, was gar nicht notwendig ist: es zu erwerben, nur um es wieder zu verlieren, es zu verlieren und danach zu trauern.« (Div 42, 3)

Durch die Sünde gerät der Wille in eine Art von Zwang, aus dem er sich, obwohl er immer frei bleibt, selbst nicht mehr lösen kann. Der Mensch ist so verloren, daß Gott ihn suchen muß.

Gottes Barmherzigkeit. So bleibt der Mensch im Zustand der »Verbannung« (*exsilium* ist bei Bernhard nur ein anderer Ausdruck für *regio dissimilitudinis*) angewiesen auf die Barmherzigkeit Gottes, die nicht eine seiner Eigenschaften neben anderen darstellt, sondern das Herz-Geheimnis Gottes selbst enthüllt. Daß Gott im Wesen ein Geheimnis der Barmherzigkeit ist, erfahren wir durch die Offenbarung des Sohnes: »Wie hätte er uns deutlicher seine Barmherzigkeit offenbaren können«, fragt Bernhard, »als indem er selbst das Elend der Menschen auf sich nahm?« (Ephih. 1, 2) Das Erbarmen Gottes wird uns vor allem ansichtig im Gottmenschen Jesus: »Der Vater hat einen Sack voll von seiner Barmherzigkeit auf die Erde gesandt, einen Sack, der im Leiden aufgeschnitten werden soll, damit herausfließe, was in ihm verborgen ist: der Preis unserer Erlösung.« (ebd.)

Durch die Sendung des Sohnes, der »im Herzen des Vaters«, ruht, wird nach außen hin offenbar, was Gott in sich ist: ein Abgrund von Erbarmen und Liebe. (Vgl. Hum 12)

Durch die direkte Übersetzung aus dem Ungarischen gewinnt die Aussage des Bernhardtextes nicht immer an Deutlichkeit (Vgl. z.B. S. 101 unten). Die Konsultation des lateinischen Textes wäre hilfreich.

Für den Leser würde die Lektüre einfacher, wenn die Textebenen Bernhard-Text – Kommentar im Druck deutlicher voneinander unterschieden wären. Die Parallelen des hinten angefügten Gedichts von Silja Walter, gekennzeichnet mit »Epilog«, zu Bernhard von Clairvaux sind so wenig offenkundig, daß der Leser den thematischen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Buchteil vermißt.

Aus den Kommentaren zu den Textabschnitten spricht eine jahrzehntelange Erfahrung mit der geistlichen Lesung der Schriften Bernhards, die der Vf. neu lebendig werden zu lassen vermag. Daß Vf. keine wissenschaftliche Abhandlung über einige Aspekte der Theologie Bernhards bieten will, dürfte klar geworden sein. Viel eher ist das Buch gewissermaßen eine »Schule des Betens« mit Bernhard von Clairvaux, die im Adressaten nicht in erster Linie Information, sondern eine geistliche Bewegung erreichen will, ein Verstehen von innen her, das zugleich ein »Aus-

kosten« ist und zu jenem *diligere* führt, von dem Bernhard selbst sagt, daß es uns »mit Gott ein Geist« sein läßt.

Michael Stickebroeck, Mayerling

Elders, L. (Hrsg.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin. Actes du symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989 (Studi Tomistici 37), Città del Vaticano 1990, 278 S.*

Der 37. Band der Studi Tomistici legt eine Sammlung hochkarätiger Referate zum Offenbarungsverständnis des hl. Thomas von Aquin vor, die weit über den Kreis von Thomas-Spezialisten hinaus von Interesse sein dürften.

L. Scheffczyk eröffnet mit einer Verhältnisbestimmung zwischen dem »neuscholastischen Traktat De Revelatione Divina, der dogmatischen Konstitution Dei Verbum und der Lehre des heiligen Thomas« über die Offenbarung (13–26). An der Theologischen Erkenntnislehre Scheebens, die zur unmittelbaren Wirkungsgeschichte des Vat. I gehört, wird nachgewiesen, daß dessen Offb.verständnis mit den gängigen Kategorien »monologisch«, »lehrhaft«, »rationalistisch« nicht hinreichend erfaßt wird, sondern auch Raum für das im Vat. II nicht absolut gesetzte, sondern bloß akzentuierte dialogische Element (Offb. als Selbststoffb. Gottes) läßt. In Thomas sieht Vf. die inhaltlich-lehrhafte u. die personal-dialogische Sichtweise vermittelt: Offb. und Glaube als ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch, als personale Begegnung, die aber durch Erkenntnisübermittlung erst ermöglicht, fundiert und ausgewiesen wird. Daß nach Thomas Offb. nicht ihres Inhaltes beraubt und zur bloßen Glaubenserfahrung, die erst durch den Menschen selbst zur Botschaft wird (Schillebeeckx), reduziert werden darf, zeigt A. Blanco am thom. Wort- und Wahrheitsverständnis auf (»Word and Truth in Divine Revelation. A Study of the Commentary of St. Thomas Aquinas on John 14,6«, 27–48). Die Offb. ist an das Wort gebunden, das bereits im bloß menschlichen Bereich einen bestimmten Inhalt aufweist und gerade so Teilhabe an der inneren Realität des Sprechenden schenkt. Gottes Sprechen wird vernommen durch eine inhaltlich bestimmte Predigt (auditus exterior), einen inneren Impuls der Gnade (auditus interior, tactus Spiritus Sancti) und äußere Zeichen (Wunder, Prophezeiungen), wobei die innere Welt des Propheten in den Dienst genommen wird.

Das Problem einer möglichen Synthese von Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheit geht L. Hödl in seinem Beitrag »Die veritas fidei catholi-

cae und die Analogie der Wahrheit im mittelalterlichen Streit der Fakultäten« (49–68) an, indem er ein analoges Wahrheitsverständnis postuliert, das die »Eigenständigkeit im Zusammengehören, die Zusammengehörigkeit in der Unterschiedlichkeit« der Wahrheiten respektiert.

Für Vf. stellen die bei Thomas eine Brückenfunktion zwischen diesen beiden Dimensionen der Wahrheit ausübenden *praeambula fidei* einen Beleg dafür dar, daß die gnadenhafte Selbstüberschreitung nicht an der Vernunft des Menschen vorbei, sondern – aufbauend auf deren unbegrenzte Offenheit und Dynamik – durch sie hindurch führt.

Ph. Delhaye (»Morale révélée et morale naturelle dans l'Épître aux Romains«, 69–103) arbeitet die theozentrische und personalistische Prägung der geoffenbarten Moral heraus und unterstreicht die Verpflichtung, die eigene Autonomie auf Gott hin zu orientieren, sich der Liebe Gottes zu öffnen, diese als Geschenk anzuerkennen. Aus der Christusbezogenheit werden Kriterien einer christlichen Moralität entwickelt, die das Urteil über den inneren Wert der Akte selbst vertiefen: Die Rückbeziehbarkeit einer Tat auf den Herrn (im Sinne des »Leben und Sterben für den Herrn« bei Paulus), ihr Vollzug im Geist des Lobpreises und Dankes an Gott und im Bewußtsein, einmal vor Gott Rechenschaft ablegen zu müssen.

Mit der Notwendigkeit einer inneren Gnade zum Glauben befaßt sich R. Schenk (»Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas«, 104–131). Wenn man wie Greshake Gnade im pelagianischen Sinne nur mehr als konkrete, kategoriale (in der Welt erfahrbare und in die Natur integrierte) Freiheit versteht (unter Verzicht auf jede innere Gnade), ist man gezwungen, die Worte und Taten Jesu als alleinige Ursache des Glaubens zu werten. Sch. belegt für Thomas die Notwendigkeit einer innerlich zur Zustimmung bewegenden Gnade, die Gabe des Hl. Geistes ist. Das Axiom »omnis Christi actio nostra est instructio« wird demgemäß von Thomas sehr zurückhaltend aufgenommen. Worte und Taten Jesu dienen als »exempla« (moralische Vorbildlichkeit) und »documenta« (Beleg für die Glaubenswahrheiten), wenn sie im Kontext dieser inneren Gnade vernommen werden.

Im Beitrag von L. Elders (»Aquinas on Holy Scripture as the Medium of Divine Revelation«, 132–152) wird an eine heute oft übersehene Scheidung von Inspiration und einer das Verstehen des von Gott mitgeteilten Wissens schenkenden Offb. im eigentlichen Sinne erinnert. Vf.