

Die Logik der Gottesliebe

Zum Theologieverständnis des hl. Bernhard v. Clairvaux

Von Franz Courth, Vallendar

Unser Beitrag gilt dem Theologieverständnis eines Mannes, der dem damals wiederauflebenden Begriff der »theologia« mit Vorbehalt und Kritik entgegentrat¹. Nach Ausweis der Konkordanz² begegnet »theologia« bloß dreimal in der immerhin achtbändigen Bernhard-Edition von Jean Leclercq³; und nur siebenmal stößt man auf die Bezeichnung »theologus«. Ersteres ist als kritisch-polemische Wiedergabe der »Theologia christiana«⁴ seines Kontrahenten Peter Abaelard (1079–1142) gemeint, die Bernhard lieber »stultilogia« genannt wissen möchte⁵. Und entsprechend ist die ausschließlich auf Abaelard angewendete Bezeichnung »theologus« alles andere als ein Ehrentitel für diesen. Bernhard intendiert eine Karikatur jenes gefeierten Magisters, der in den ersten Jahrzehnten des 12. Jhs. so bekannt war, daß »beinahe die ganze lateinische Welt« zu seinen Vorlesungen strömte; so jedenfalls heißt es in der Chronik von Morigny⁶. Bernhards nachdrücklichen Vorbehalte gegenüber der rationalen Glaubensauslegung Abaelards treffen auch Gilbert v. Poitiers (um 1080–1154), einen der bedeutendsten Vertreter der Schule von Chartres⁷.

Aber trotz dieser in der Theologiegeschichte immer wieder beschriebenen Auseinandersetzung mit den Magistri und Litterati seiner Zeit⁸ gilt der Abt von Clair-

¹ Vgl. E. Kleineidam, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard v. Clairvaux (ETHS 1), Leipzig 1955; auch abgedruckt in: J. Lortz (Hrsg.), Bernhard v. Clairvaux. Internationaler Bernhardskongreß Mainz 1953, Wiesbaden 1955, 128–167. Ders., Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard v. Clairvaux und Martin Luther, in: Dienst der Vermittlung. FS zum 25jährigen Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt (EthS 37), Leipzig 1977, 221–247. J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963. Ders., Bernhard v. Clairvaux: TRE V, 644–651. G. B. Winkler, Bernhard und Abaelard. Oder: Das Ärgernis am Ursprung der westlichen Theologie, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt I, FS J. Kard. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 729–738.

² Thesaurus S. Bernardi Claraevallensis. Index formarum singulorum operum. Concordantia formarum, Turnhout 1987, Fiche Nr. 0074.

³ Sancti Bernardi Opera, hrsg. v. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, I–VIII, Rom 1957–1977. Wir zitieren nach Bd., Seite und Zeile.

⁴ CChr. CM 12, hrsg. v. E. M. Buytaert.

⁵ Ep. 190; vol. VIII, 24/24f.

⁶ La chronique de Morigny (1095–1152), II, 14, publiée par L. Mirot (CTEH 41), Paris 1909 (1912), 54/3–5 »Petrus Abailardus, monachus et abbas, et ipse vir religiosus excellentissimarum rector scholarum, ad quas pene de tota latinitate viri literati confluebant.« Vgl. auch N. M. Häring, Abelard yesterday and today: Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Colloques internat. du Centre national de la recherche scientifique Nr. 546, Paris 1975, 341–403.

⁷ Vgl. F. Courth, Gilbert v. Poitiers: Lexikon des Mittelalters IV, 1449f.

⁸ Vgl. G. B. Winkler, Bernhard und Abaelard, 730: »Der Streit zwischen Bernhard und Abaelard gehört zu jenen Ereignissen der Geschichte, die spätere Jahrhunderte zur Ideologisierung und zur Schwarzmalerei reizten und so maßlos überinterpretiert wurden«. Reiches zeitgenössisches Material trägt zusammen N. M. Häring, Saint Bernard and the Litterati of his day: Citeaux Com. Cist. 25/3 (1974), 199–222.

vaux nach wie vor als »Theologe von höchstem Rang«, als »der bedeutendste Vertreter eines eigenen Typus theologischer Arbeit: der monastischen Theologie«⁹. Seinen tiefen Respekt vor der theologischen Leistung des Abtes hatte vor Jahren schon Martin Grabmann (1875–1949) bekundet. Es war das 5. Buch von Bernhards Schrift »De consideratione«, die dem »bahnbrechenden Erforscher der Scholastik«¹⁰ so bemerkenswert erschien. Dieses Werk »mit seiner präzisen Formulierung des Unterschiedes von fides, intellectus und opinio und vor allem mit seiner geistreichen und inhaltvollen Synthese der spekulativen Gottes- und Trinitätslehre« zeige uns Bernhard »als einen scharfsinnigen Theologen, der mit sicherer Hand ein scharfumrisse- nes, farbenfrisches Bild der christlichen Mysterien entwirft«¹¹.

Also trotz Streit und Querelen ein Theologe von hoher theologiegeschichtlicher Bedeutung! Aber von welcher Art ist diese Theologie, die sich den zeitgenössischen Neuaufbrüchen in der Glaubenswissenschaft so vehement entgegenstellt? Ist es die platonisch-augustinische Denkform, die sich der beginnenden Aristotelesrezeption gegenüber zu Wort meldet? Oder tritt hier der Repräsentant weisheitlicher Synthese dem kritisch analysierenden Wissenschaftler entgegen? Vielleicht ist es auch nur das andere geistliche Denk- und Empfindungstemperament, das da in Bernhards Auseinandersetzung mit den Schultheologen seiner Zeit ausbricht? Man könnte auch an die immer schon lebendige Sorge und das Mißtrauen des Predigers gegenüber der rationalen Theologie denken.

Solche Fragen, die auch schon Elemente für eine Antwort signalisieren, stehen hinter dem Thema unseres Beitrages zum Theologieverständnis des hl. Bernhard. In folgenden zwei Schritten sei eine Lösung versucht. Stellen wir den Heiligen in einem ersten Punkt in das theologische Umfeld. Hier gibt es Berührungspunkte zu jenen zeitgenössischen Schulen zu skizzieren, denen sich Bernhard verbunden fühlt, so die von Laon und die von St. Viktor. Es muß in diesem Zusammenhang dann auch das Anliegen jener Magistri zur Sprache kommen, denen der Abt von Clairvaux entgentritt. Die Eigenart seines Denkens sei danach im zweiten Teil erläutert. Da geht es zunächst um die geistlich-spirituellen Anliegen der Bernhardschen Theologie. Daran schließt sich ein aktualisierender Gedankengang an. Es gilt würdigend jene beiden Denkweisen zu vergleichen, die da im 12. Jh. aufeinanderstießen und sich bis heute aneinander reiben. Das unmittelbare theologische Themenfeld, in dem wir uns bewegen, ist – wie im Obertitel angegeben – die Gottes- und Trinitätslehre¹².

⁹ U. Köpf, Bernhard v. Cl., in: Theologenlexikon, hrsg. v. W. Härle u. H. Wagner, München 1987, 32–33, hier 32.

¹⁰ R. Bäumer: LThK² IV, 1156.

¹¹ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Graz 1957 (Nachdruck), 107. Vertiefungsbedürftig ist die Einführung von A. Altermatt, Bernhard von Clairvaux. Sein Gottesbild im 5. Buch des Traktates »De consideratione«: CistC 77 (1970), 101–123.

¹² Vgl. F. Courth, Trinität. In der Scholastik (HDG II/1 b), Freiburg – Basel – Wien 1985.

I. Theologisches Umfeld

1. Die Schulen von Laon und St. Viktor

Zu den bekanntesten theologischen Zentren jener Jahre zählt die Schule von Laon. Ihre Bedeutung gründet in den aus ihr hervorgegangenen Sentenzenwerken. Diese bieten die überlieferte Glaubenslehre anhand der Hl. Schrift mit Väterzitate und behutsamen eigenen Erklärungen dar. Die Tradition war das entscheidende Argument. Hier gehört Anselm von Laon († 1117) und sein Schüler Wilhelm von Champeaux († 1121) zu den bedeutendsten Theologen an der Wende vom 11. zum 12. Jh.¹³. Letzterer war ein Freund des hl. Bernhard; als Bischof von Châlon-sur-Marne (1113–1121) hatte er ihm die Priesterweihe gespendet; und Wilhelm war zuweilen in Clairvaux zu Gast¹⁴. Vielleicht¹⁵ kam bei diesen Besuchen auch die Rede auf jenen unruhigen und diskussionswilligen Studenten Peter Abaelard, der um 1100 Wilhelms Vorlesungen an der Kathedralschule in Paris aufgesucht, mit wiederholten Fragen unterbrach und sich als dem Magister überlegen zu profilieren suchte. Rückblickend kritisiert Abaelard bei seinem traditionsverbundenen Lehrer dessen extremen Realismus in der Universalienfrage¹⁶. Anselm von Laon hält er vor, seine wohlgeformte Rede entbehre des inneren Sinnes und Verständnisses und erkläre darum auch nichts¹⁷. Tatsächlich fehlte der Schule von Laon der intellektuelle Optimismus eines Anselm von Canterbury (1033/34–1109); für sie hatte die auctoritas, das überlieferte Schrift- und Väterargument, ein ungleich stärkeres Gewicht als die ratio.

Das gilt auch für die Schule von St. Viktor, 1108 vor den Stadtmauern von Paris von dem bereits genannten Bernhard-Freund Wilhelm von Champeaux gegründet. Mit ihrer meditativ-spirituellen und biblisch-historischen Ausrichtung ist sie der Schule von Laon eng verbunden.

In dem bald bekannten Augustinerchorherrenstift ist Hugo von St. Viktor († 1141) theologisch kompetenter Gesprächspartner des Abtes von Clairvaux¹⁸. Hugo hatte in seinem bedeutendsten Werk »De sacramentis christianae fidei«¹⁹ eine ausführliche systematische Darstellung der Glaubenslehre vorgelegt. Zu den Quellen seiner Theologie gehören neben den Kirchenvätern neuere Theologen wie der Kanonist Ivo von Chartres (ca. 1040–1115) und Wilhelm von Champeaux. Ein Hauptthema des Werkes sind die Sakramente, wobei Hugo den Begriff sacramentum weiter faßt, als das wenige Generationen später, etwa bei Thomas von Aquin (1225/26–1274), der Fall sein wird. Die Sakramente sind denn auch der Gesprächspunkt im Austausch Bernhards²⁰ mit dem Magister; er hatte sich mit verschiedenen Fragen vor allem zur

¹³ So genannt von Otto v. Freising, *Gesta Friderici I*, 49; MGSS rer. Germ. 46, 49.

¹⁴ S. Bernardi Vita prima VII, 31–33; PL 185, 245–247.

¹⁵ Vgl. N. M. Häring, *Saint Bernard*, 200.

¹⁶ P. Abaelard, *Hist. calam.*, ed. J. Monfrin, Paris 1959, 64–66.

¹⁷ *Hist. calam.*, 68 f.

¹⁸ Vgl. N. M. Häring, *Saint Bernard*, 203–206.

¹⁹ PL 175, 923–1154.

²⁰ Ep. 77; vol. VII, 184–200.

Heilsnotwendigkeit der Taufe an den Abt gewendet. Dieser antwortete weniger damit, daß er dem Ratsuchenden die erbetene Belehrung erteilt; vielmehr versichert er ihn der gemeinsamen Geistesverwandtschaft. Bernhard zweifelt nicht, daß Hugo selbst die treffenden Argumente (*rationes certas*) und die einschlägigen Autoritätsbeweise (*congruas auctoritates*) kennt, um die gestellten Fragen zu lösen²¹. Der Abt ist nicht an Wortgefechten interessiert, wie er Hugo schreibt: »...wir suchen keine Begriffsstreitereien; auch meiden wir sprachliche Neuerungen, die über die apostolische Lehre hinausgehen; sind wir doch nicht klüger als unsere Väter. Mag jemand nach eigenem Gutdünken Überfluß haben, so viel er will, sofern er nur zuläßt, daß wir im Verständnis der Heiligen Schrift überreich sind...«²². Für seine differenzierte Zuordnung von Glauben und Taufe stützt sich Bernhard neben der Bibel auf Ambrosius und Augustinus. Generell kennzeichnet die Antwort des Abtes an Hugo von St. Viktor sowohl »ein meisterlicher Gebrauch der Schrift wie auch seine Fähigkeit, mit den Vätern zu arbeiten«²³. Bernhards Geistesverwandtschaft mit den Magistri von Laon und St. Viktor mußte zu Reibungen führen mit den stark erkenntnistheoretisch arbeitenden Theologen seiner Zeit²⁴; so mit Peter Abaelard und dem der Schule von Chartres²⁵ entstammenden Gilbert v. Poitiers. Nennen wir sie hier

2. Gemäßigte Dialektiker

a. Peter Abaelard

Sie bewegt ein ausdrücklich hermeneutisch-apologetisches Anliegen. Näherhin geht es ihnen um die Frage, wie die Glaubensgeheimnisse zu verstehen und sprachlich zu formulieren sind. Die anhebende Auseinandersetzung mit Aristoteles hatte ihr Methodenbewußtsein geschärft und ihrem Arbeiten einen bemerkenswerten sprachphilosophischen Akzent gegeben.

Vor allem ist hier Bernhards Hauptkontrahent Peter Abaelard²⁶ zu nennen. Dieser war bemüht, die Glaubenslehre (*auctoritas*) aus Bibel und Vätern zu erheben und sie mit Vernunftgründen (*ratio*) sowie dem Zeugnis nicht-christlicher Autoren (Macrobius, Vergil etc.) zu stützen. Glaube und Ratio sind die Spannungspole seiner Lehre. Beide versucht er auf einem zweifachen Hintergrund zu verknüpfen: es sind auf der einen Seite jene, die die Ratio aus der Glaubensverkündigung heraushalten wollten (wie Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon und Bernhard von Clairvaux); auf der anderen Seite sind es die extremen Dialektiker, welche die Geltung der Ratio bei der Glaubensauslegung überbetonen, wie Roscelin von Compiègne († 1220/25). Vernunftargumente zur Sinnerhellung des Glaubens und zu seiner Verteidigung kön-

²¹ Ep. 77, vol. VII, 184/11 f.

²² Ep. 77, vol. VII, 184/17–185/1.

²³ N. M. Häring, *Saint Bernard*, 206.

²⁴ Für einen kurzen Überblick vgl. J. Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966, 66–71, 144 f.

²⁵ Vgl. F. Courth, *Chartres, Schule v.: Lexikon des Mittelalters II, 1753–1757*.

²⁶ Vgl. F. Courth, *Trinität*, 30–46; W. Knoch, *Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard – ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben: FZPhTh 38 (1991), 299–315*.

nen nach Abaelard nicht über das Dogma hinausgehen und zu einer höheren Einsicht führen; sie wollen eine, soweit dem geschöpflichen Menschen möglich, annähernd vertiefende Einsicht bieten. Diese theologische Selbstbeschränkung entspricht dem sprachlogischen Anliegen Abaelards. Dieses ist kritisch-analytisch, nicht aber synthetisch konstruierend. Wie seine Philosophie, so will auch seine Theologie keine apriorische Ableitung und Konstruktion sein, sondern kritisch erschließende Analyse des überlieferten Glaubensgutes der Kirche.

Im Rahmen seiner Gotteslehre versucht Abaelard, mit verschiedenen Vergleichen und Bildern die Einheit und Unterschiedenheit des christlichen Trinitätsglaubens zu erläutern. So mit der Analogie »Allmacht – Weisheit – Güte«. Oder mit einem aus dem Bereich des Gegenständlichen genommenen Vergleich: Ein Bildnis aus Wachs, ein Siegel oder eine Statue aus Erz sind mit der entsprechenden Grundsubstanz (Wachs, Erz) wesensmäßig identisch. Und doch stellen sie als konkrete Ausdrucksformen dem zugrundeliegenden Stoff gegenüber eine spezifische Eigenwirklichkeit dar; das Erz ist zwar das Material der Statue; sie aber ist nicht einfachhin das Erz. Auf die Trinität übertragen, ergibt sich für Abaelard folgender Gedankengang: Der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters wie die Statue aus dem Erz. Die für das Beispiel festgehaltene Eigentümlichkeit der konkreten Ausdrucksform gegenüber dem Grundstoff gilt auch für das Verhältnis Vater und Sohn. Wie der Vater die ursprungslose Allmacht ist, so der Sohn eine genau bestimmte Macht; als Gottes Weisheit ist er die Macht zur Unterscheidung. Der Heilige Geist als göttliches Gütesiegel prägt in uns neu das zerstörte Bild Gottes aus²⁷.

Der Vergleichspunkt der vorgebrachten Bilder besteht darin, Formen einer solchen Einheit zu nennen, die durch verschiedene, nicht vertauschbare Aspekte konturiert wird. Es geht Abaelard um die relative, aufeinander bezogene Eigentümlichkeit dieser Aspekte, die zusammengenommen ein Sein bilden. Mit solchen Analogien möchte unser Magister vom Genovevaberg in Paris die kirchliche Lehre von der in drei Personen existierenden einen göttlichen Wesenheit erschließen und verständlich machen. Der die angeführten Bilder durchziehende Gedanke ist die (für die abendländische Trinitätstheologie kennzeichnende) formale Frage, wie »eins« und »drei« zusammengedacht werden können.

Solcherart Auslegungsversuche finden bei Bernhard von Clairvaux entschiedene Kritik. In einem Brief an Papst Innozenz II. (1130–1143) schreibt er: »Petrus Abaelardus ist bestrebt, den Wert des christlichen Glaubens auszuhöhlen, weil er glaubt, alles, was Gott ist, mit der menschlichen Vernunft erfassen zu können. Er steigt in den Himmel hinauf, sinkt aber in den Abgrund hinab«²⁸.

In ähnlicher Weise äußerten sich kritisch die Synoden von Soissons (1121) und Sens (1140) (DS 721–739). Unter dem Einfluß Bernhards wurde in Sens Abaelards Lehre so formuliert: »Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus nulla potentia« (DS 721). Auf diese sein Anliegen verzerrende Anklage hin antwortet Abaelard mit der »Apologia contra Bernardum«²⁹. Konkret hält er seinem

²⁷ Belege F. Courth, Trinität, 30–46.

²⁸ Ep. 191; vol. VIII, 41/10–12.

Kontrahenten vor, in dieser gewiß häretischen Form sei die Anklage in keiner seiner Schriften zu finden. Er gibt dem Abt von Clairvaux zu bedenken, die Gesetze der Sprachlogik verletzt zu haben, indem er Worte aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und zu einer gleichklingenden, aber veränderten Aussage zusammengefügt habe³⁰. In der Zurückweisung seiner Anklage zieht Abaelard, so M. Grabmann³¹, »die stärkste Waffe, in deren Gebrauch er Bernhard von Clairvaux wie überhaupt seinen Zeitgenossen überlegen war, die Dialektik und bringt vor allem die Sprachlogik in Anwendung«.

b. Gilbert v. Poitiers

Von ähnlicher Art ist die Auseinandersetzung Bernhards mit Gilbert von Poitiers³². Johannes von Salisbury († 1180) nannte diesen angesehenen Chartres'ner Magister den »gelehrtesten Mann« seiner Zeit³³. Der nach seiner späteren Bischofsstadt benannte Zisterzienser Otto von Freising († 1158) ist derselben Meinung und berichtet, daß Gilbert als theologischer Lehrer viele Dinge anders ausdrückte, als man gewohnt war³⁴.

Auch Gilberts theologiegeschichtliche Bedeutung liegt in seiner Methodenlehre. Er gibt sich reflexiv Rechenschaft darüber, wie der für menschliches Reden letztlich unaussprechliche Gott dennoch ausgesagt werden könne. Im Gegensatz zu der sonst in Chartres gehegten Vorliebe für die negative Theologie vertritt er die Meinung, man könne mittels der aristotelischen Kategorien positiv von Gott reden, solange die Gesetze der Analogie gewahrt werden. Überzeugt von der Harmonie von Wissen und Glauben, hält Gilbert gleichwohl daran fest, daß in der Theologie das Vernunftargument dem Erweis aus dem Glauben nachgeordnet ist. Auf theologischen Widerspruch stieß sein sprachphilosophisches Prinzip, daß in einem Satz die konkrete Realität (Gott, der Vater, der Sohn ...) nur im Subjekt, der Allgemeinbegriff (Gottheit, das Vatersein, die Sohnschaft ...) dagegen stets im Prädikat zu stehen habe. Deshalb dürfe man nicht sagen, die göttliche Natur habe die menschliche Natur angenommen; es muß vielmehr heißen, die zweite göttliche Person, der Sohn, sei Mensch geworden.

Mit seiner Methodenlehre und seinen sprachphilosophischen Grundsätzen ist Gilbert von Zeitgenossen verkannt und vor das päpstliche Konsistorium in Paris (1147) und die Synode von Reims (1148) zitiert worden³⁵. Vor allem betrieben wurde die

²⁹ CChr. CM XI, 359–366.

³⁰ Ebd. Nr. 8, 363.

³¹ M. Grabmann, Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards (1930), in: ders., *Gesammelte Akademieabhandlungen I*, Paderborn 1979, 588.

³² Vgl. N. M. Häring, *San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers: Studi su S. Bernardo di Chiaravalle. Nell'ottavo centenario della Canonizzazione. Convegno Internazionale* (Firenze 06.–09. 11. 1974), Editiones Cistercienses, Roma 1975, 75–91.

³³ Johannes v. Salisbury, *Historia Pontificalis* 8; ed. R. L. Poole – M. Chibnall, London 1956, 15.

³⁴ Otto v. Freising, *Gesta Friderici I*, 61; MGSS rer. Germ. 46, 87.

Anklage durch Bernhard von Clairvaux und noch mehr durch dessen Sekretär Gottfried von Auxerre († nach 1188). Der Vorwurf lautete, der Bischof von Poitiers trenne zwischen Gott und Gottheit.

In eine Predigt eingebunden, formuliert Bernhard³⁶ seine Sicht und Kritik der Gilbertschen Position so: »Trennen sollen sie sich von uns, ... entfernen mögen sie sich, jene Neuerer, die keine Dialektiker, sondern Häretiker sind; gottlos lehren sie, daß die Größe, durch die Gott groß, und auch die Güte, durch die er gut ist, und ebenso die Weisheit, durch die er weise, und die Gerechtigkeit, durch die er gerecht, und schließlich die Gottheit, durch die er Gott ist, nicht Gott selbst sei. Durch die Gottheit, so sagen sie, sei Gott, aber die Gottheit sei nicht Gott«. Bernhard interpretiert seinen Kontrahenten in einer realontischen Perspektive, die dieser nicht angestrebt hatte; ihm war es (nur) um eine logische und sprachliche Unterscheidung gegangen.

Zu einer Verurteilung Gilberts kommt es in Reims nicht (DS 745). Der der Häresie verdächtige Bischof kehrte, so Otto von Freising³⁷, »in seiner Würde unangetastet und in vollen Ehren« in die Diözese Poitiers zurück.

Die Auseinandersetzung sollte jedoch einen nicht uninteressanten Ausklang erhalten. Bernhard lud Gilbert zu einem theologischen Austausch ein, um gemeinsam einige schwierige Texte des Hilarius von Poitiers († 367) zu besprechen. Gilbert galt nämlich als Fachmann für die Trinitätstheologie seines großen Vorgängers. Er schlug die Einladung aber aus mit der Bemerkung, der Abt solle sich erst einmal mit den schulischen Voraussetzungen für ein theologisches Gespräch vertraut machen³⁸.

Worum ging es in dem skizzierten Disput Bernhards mit Abaelard und Gilbert? Wesentlich wohl darum, daß zwei ganz verschiedene theologische Denkformen aufeinandertrafen. Hier die sprachphilosophisch ausgerichtete, logisch und analytisch vorgehende Theologie und dort die das Mysterium als ganzes bewundernde, ganzheitliche, eben synthetische und zugleich existentielle Blickrichtung. Versuchen wir nachfolgend, diese für Bernhard kennzeichnende Betrachtungsweise etwas zu beschreiben.

II. Gotteserkenntnis als trinitarischer Vollzug

1. Bernhards geistliche Perspektive

Bei der Glaubensauslegung geht es dem Abt von Clairvaux um mehr als den Nachweis, daß die in den einzelnen Bekenntnissätzen gemachten Aussagen der Vernunft nicht widersprechen. Theologie übersteigt nach Bernhard das Bemühen, die Widerspruchsfreiheit der Glaubensmysterien aufzuzeigen; sie will auch mehr, als den inneren Zusammenhang der einzelnen Bekenntnissätze darlegen. Das hieße, Theologie mit ausschließlich logischer Perspektive betreiben. Eine derartige

³⁵ F. Courth, Trinität, 54–56.

³⁶ Super Cantica 80, II, 6; vol. II, 281/9–13.

³⁷ Otto v. Freising, Gesta Friderici I, 61; MGSS rer. Germ. 46, 87.

³⁸ Johannes v. Salisbury, Historia Pontificalis 12; ed. Poole-Chibnall 26f.

Blickrichtung ist für Bernhard deshalb unzureichend, weil sie nur nachdenkend, erkennen wollend vorgeht; solches indes ist ein Wissen, das aufbläht, nicht jedoch erbaut³⁹. Genau um letzteres aber geht es dem Abt; er will keinen Buchstabendienst, der bloß Begriffe erschließt. Wörtlich sagt er: es liege ihm nicht so sehr daran, »Worte zu erläutern, als Herzen anzuregen« (»nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda«)⁴⁰.

Die Arbeit am bloßen Wort und Begriff (wie etwa »eins und drei« zusammengedacht werden können) ist für Bernhard deshalb zu wenig, weil für ihn zum Glaubenswort wesentlich Ergriffenheit, Bewunderung, Liebe gehören. Man kann diese Herzensäußerungen als formende Seele des Glaubens bezeichnen. Sie heben die rationale Gotteserkenntnis über bloßes Nachdenken und Fragen hinaus und geben ihr einen weitgespannten geistlichen Horizont; hier sind Erkennen, Wissen und Wollen in die offene Geisteshaltung der Liebe hinein entborgen. Diese ausgeweitete Blickrichtung geht nicht zu Lasten des menschlichen Intellektes. Dagegen wendet sich Bernhard ausdrücklich. Wie er für die Glaubensauslegung aufgehäuftes Wissen, das ohne Liebe ist, zurückweist, so wendet er sich auch gegen unerleuchtetes Eifertum⁴¹.

Die zur Bewunderung und zur Liebe geöffnete Gotteserkenntnis ist eine ganzheitliche Äußerung unserer kreatürlichen Geistigkeit. Ihre Öffnung und der Eintritt in den weiten Horizont Gottes erfolgt nach Bernhard aber nicht aufgrund analytischer Überlegungen. Der Weg dahin ist die Vereinigung mit der demütigen Liebe Gottes. Bei Bernhard verbindet sich so paulinischer Geist mit augustinischem Erbe. Statt formaler Fragen ist ein ganzheitlich-existentieller Einstieg geboten. Zur Bedeutung des Völkerapostels äußert sich der Abt einmal in einer Predigt zum Hohenlied: »Eine ergiebige und unausschöpfbare Quelle ist der Mund des Paulus, der zu uns hin offen ist. Aus dieser Quelle schöpfe ich jetzt beim Anblick der bräutlichen Brust, wie ich es so oft getan habe«⁴².

Erschlossen und uns zur eigenen Sehweise vermittelt ist der neue Horizont durch das Zeugnis des gekreuzigten Jesus Christus und die Mitteilung des Heiligen Geistes. Dem Christusglauben des Völkerapostels verpflichtet und der Trinitätslehre Augustins (354–430) mit ihren christologischen und pneumatologischen Akzenten verbunden, ruft Bernhard aus: »Er (Gott) hat uns geliebt, sage ich, er hat uns geliebt; du hast als Unterpfand der Liebe den Geist, du hast als treuen Zeugen Jesus, und zwar als den Gekreuzigten. O doppelter und zugleich sicherster Beweis der Liebe zu uns«⁴³. Bernhards Übernahme des paulinisch-augustinischen Erbes erhält dadurch besonderes Gepräge, daß er das erschließende Werben des göttlichen Geistes um die

³⁹ Super Cantica 8, III; vol. I, 38/25–39/11.

⁴⁰ Super Cantica 16, I, 1; vol. I, 89/21 f.

⁴¹ Super Cantica 8, IV, 6; vol. I, 39/21 f.

⁴² Super Cantica 10, I, 1; vol. I, 48/20–22. Vgl. F. Courth, Trinität. In der Patristik und Scholastik (HDG II/1 a), Freiburg – Basel – Wien 1988, 203–206. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 201–223. Vgl. ferner J. Leclercq, Wissenschaft, 251 f., 258 f.; L. Scheffczyk, Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre (QD 101), hrsg. v. W. Breuning, Freiburg – Basel – Wien 1984, 62 f.

⁴³ Ep. 107, 8; vol. VII, 273/8–10.

Antwort des Menschen und umgekehrt dessen sehnsuchtsvolle Offenheit auf Gott hin mit dem Kuß von Liebenden vergleicht. Dieser ist für den Abt von Clairvaux ein Symbol für die Liebe als Bindeglied von Gott und Mensch; er ist ein Bild für die erweckende Inspiration der göttlichen Liebe, die zur menschlichen Gegenliebe befreit und befähigt.

In einem Predigttext⁴⁴ formuliert Bernhard wörtlich: »Die Weisung des Heiligen Geistes reizt nicht Wißbegierde; sie entzündet Liebe. Zu Recht traut denn die Braut bei der Suche nach dem Geliebten ihrer Seele nicht den Sinnen ihres Fleisches; noch begnügt sie sich mit leeren Vernünfteleien menschlicher Neugier. Sie begehrt vielmehr den Kuß. Das heißt, sie erbittet den Heiligen Geist. Von ihm empfängt sie zugleich den Genuß der Erkenntnis wie auch die Würze der Gnade. Wird doch die Einsicht, die man beim Kuß erlangt, mit Liebe aufgenommen. Denn der Kuß ist ein Zeichen der Liebe. Wissen, das aufbläht, ist ohne Liebe; es kommt nicht aus dem Kuß«.

Bernhard erweist sich hier als in der Tradition Augustins stehend. Diesem war es zu wenig, das Evangelium Jesu Christi zu kennen und um seine Gebote zu wissen; es muß von ihnen auch eine werbende Anziehungskraft ausgehen, die zur Tat hinleitet. So sehr der Mensch sich auch der Weisungen des Herrn gedanklich bewußt sein mag, schreibt Augustin⁴⁵, er »handelt nicht danach, er nimmt sie nicht an, er macht nicht Ernst damit, er kann sein Leben nicht im Guten halten, wenn dieses Sollen nicht von sich aus die Freude und Liebe dazu mitbringt. Um dies zu wirken, ist Gottes Liebe in unseren Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, der vom Menschen stammt, sondern durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ward (Röm 5,5)«. Angeregt durch Paulus sieht der Bischof von Hippo das weckende Wirken des Heiligen Geistes darin, daß dieser die Begrenztheit menschlichen Herzens zur liebenden Erkenntnis des gekreuzigten Christus und damit zur demütigen Liebe Gottes befreit. In dieser Perspektive, daß das gläubige Erkennen Jesu Christi und des ihn sendenden Vaters zum Bewundern und erfüllten Verkosten, ja zur ergriffenen Liebe hinführen muß, ist der Abt von Clairvaux Augustinus zutiefst verbunden.

Bernhard folgt dem Bischof von Hippo aber nicht nur bei dem Gedanken, daß religiöse Erkenntnis stets Werten, Bewundern, Beglückung und, in Hochform, Lieben einschließt. Der Abt ist auch darin Gefolgsmann Augustins, daß er die Gottesliebe des Gläubigen als gewährte Teilhabe am trinitarischen Liebesband des Vaters und des Sohnes, dem Heiligen Geist, betrachtet. Wie Augustinus, so leitet auch ihn Röm 5,5: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist«. Es ist weit mehr als ein übernatürliches Gnadenwirken, wodurch unser unruhiges Herz auf Gott hin geöffnet wird; es ist der dreieine Gott selbst, der uns durch das Lebenszeugnis des Gekreuzigten und den Heiligen Geist in sein innertrinitarisches Leben einbezieht. Die durch Christus geweckte und vom Heiligen Geist getragene Gottesliebe ist für den Christen die Nabelschnur (das Bild sei hier gestattet), durch die er vital mit dem dreifaltigen Gott verbunden ist.

⁴⁴ Super Cantica 8, IV, 6; vol. I, 39/15–21.

⁴⁵ De spiritu et littera III, 5; ed. u. übers. v. A. Forster, Paderborn 1968, 11.

Bernhard sieht das ineinander verflochtene Liebeswerben Christi und des Heiligen Geistes kurz so⁴⁶: »Der Geist wird nur denen gegeben, die an den Gekreuzigten glauben; und der Glaube gilt nichts, wenn er nicht aus der Liebe wirkt«. Unmittelbar zuvor hatte es geheißen: »Christus stirbt und verdient, geliebt zu werden. Der Heilige Geist wirkt und gewährt diese Liebe. Christus ist der Grund, warum wir überhaupt lieben; vom Heiligen Geist hängt es ab, daß wir lieben. Er, Christus, wendet uns seine große Liebe zu; der Heilige Geist schenkt sie uns. Christus ist der Empfänger unserer Liebe, der Heilige Geist ihre Kraft. Jener ist Anlaß zur Liebe, dieser der Antrieb. Welche Verwirrung des Geistes, undankbaren Herzens den Sohn Gottes am Kreuz sterben zu sehen! Das freilich ereignet sich schnell, wenn der Heilige Geist fehlt. Nun aber wurde ›die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‹ (Röm 5,5); als Geliebte lieben wir nun; und weil wir lieben, wird uns noch mehr Liebe geschenkt« (»amati amamus, amantes amplius meremur amari«).

Erkenntnis des dreieinigen Gottes übersteigt nach Bernhard zustimmendes Wahrnehmen der zentralen Heilsereignisse einer zurückliegenden Geschichte; und Theologie ist darum mehr als deren gedankliche Vermittlung an nachfolgende Generationen. Trinitätserkenntnis ist für ihn ermöglichter gegenwärtiger Mitvollzug des dreifaltigen Lebensgeheimnisses Gottes. In Haltung und Akt gläubiger Gottesliebe ist der Dreieine innergeschichtlich gegenwärtig. Kategorien wie Ursache und Wirkung, Urbild und Abbild, auslösendes Motiv und erreichte Kontur sind zu eng, um Bernhards erfülltes Verständnis der liebenden Gotteserkenntnis zu umschreiben. Sie ist für ihn eine Gegenwarts- und Ausdrucksform des Trinitätsmysteriums. Dieses hat in der lebendigen Gottesliebe heutige Gestalt.

Ein Text aus der 8. Predigt zum Hohenlied⁴⁷ mag verdeutlichen, wie konturiert Bernhard die dreifache Einbindung des Menschen an das Leben des dreifaltigen Gottes sieht: »Selig der Kuß, durch den Gott nicht nur erkannt, sondern als Vater geliebt wird; ihn erkennen wir wahrhaft nur, wenn wir ihn vollkommen lieben. Wer von euch hat schon einmal im innersten Herzen den Ruf des Heiligen Geistes vernommen: Abba, Vater? Diese Seele darf glauben, daß sie mit väterlicher Zuneigung geliebt wird; sie fühlt sich vom selben Geist berührt wie der Sohn. Hab Vertrauen, der du diese Seele bist; sei voller Zuversicht und zage nicht! Im Geist des Sohnes wisse dich als Tochter des Vaters und als Braut oder Schwester des Sohnes. Mit diesen beiden Namen findest du eine solche Seele bezeichnet«.

Entfalteter als Augustinus zeichnet Bernhard so den Menschen als Ebenbild des dreifaltigen Gottes. Danach ist der Gläubige, dem Sohne gleich, vom Heiligen Geist als dem Kuß der Liebe des Vaters berührt; er ist des Vaters geliebtes Kind wie der Sohn und diesem als bräutliches Geschwister geeint.

Glaubensauslegung wäre in diesem Zusammenhang geistliche Einführung in das trinitarische Lebensgeheimnis des Getauften. Theologie ist danach nicht nur Lehre (-logos), sondern wesentlich auch Weg, Mystagogie. Wahre Glaubensauslegung ge-

⁴⁶ Ep. 107, 9.8; vol. VII, 273/23 f. 10–17.

⁴⁷ Super Cantica 8, VII, 9; vol. I, 41/16–23.

schiebt nach Bernhard, so Erich Kleineidam⁴⁸, »in experimento«, im vollziehenden Nachgehen, in der geistlichen Erfahrung: »Erst aus der Wirksamkeit der göttlichen Mysterien in uns erwächst neue Erkenntnis. Zuerst müssen die Tatsachen und Gesetze der Offenbarung in uns Gestalt gewinnen und in uns zur Lebensform werden; in unseren Herzen, nicht in Büchern muß sie zu finden sein. Bernhards Theologie ist deshalb nicht eine Theologie spekulativer Erkenntnis, sondern eine Theologie der Aneignung«.

Bei der Überschrift unseres Beitrages »Die Logik der Gottesliebe« hätte eigentlich Logik in Anführungszeichen stehen oder das Thema insgesamt durch Fragezeichen besonders gekennzeichnet werden müssen. Die Gottesliebe als die alles prägende Form christlichen Lebens übersteigt den Bereich schlußfolgernden Aufweisens. Als betroffen-engagierte Antwort auf den Kreuzestod Christi und das befreiende Wirken des Geistes ist sie gleichwohl nicht ohne Sinn und Logik. Darin helfend einzuführen ist Aufgabe der Theologie, wie sie Bernhard versteht und praktiziert.

2. Ein wäherender Wettstreit

Der zurückgelegte Weg ließ zwei unterschiedliche theologische Denkformen präsent werden: die analytisch-dialektische Sehweise, hier in Bernhards Kontrahenten Abaelard und Gilbert dargestellt; sowie die synthetisch-mystische Blickrichtung, in Bernhard selbst und vorausgehend in den Schulen von Laon und St. Viktor konkretisiert. Die durchaus legitimen Anliegen beider Richtungen mögen bei Augustinus weitgehend miteinander versöhnt gewesen sein, wie auch bei Bonaventura (ca. 1217–1274) oder M. J. Scheeben (1835–1888). Auf's Ganze der Theologiegeschichte aber liegen bis zur Stunde beide theologischen Denkformen in einem unablässigen Wettstreit⁴⁹.

In unseren Tagen vernimmt man gelegentlich den Einwand, die Methodenfrage erhalte im Raum der Theologie häufig einen herausragenderen Stellenwert als die nach dem Inhalt. Oder salopper formuliert, man erkenne vor lauter methodologischen Bäumen den Wald (eben den auszulegenden kirchlichen Glauben) nicht mehr. Es dürfte in die richtige Richtung gehen, wenn ein engagierter Zeitgenosse die katechetische Vermittlung des Glaubens durch »eine Hypertrophie der Methode gegenüber den Inhalten gekennzeichnet« sieht⁵⁰. Erinnerung sei auch an die engagierte Diskussion um den geistlichen Ertrag der historisch-kritischen Methode bei der Bibelauslegung⁵¹. Oder die Auseinandersetzung über die theologische Relevanz der

⁴⁸ E. Kleineidam, *Wissen*, 55; vgl. auch U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

⁴⁹ Vgl. für die jüngere Theologiegeschichte K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.

⁵⁰ J. Kard. Ratzinger, *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*, Einsiedeln 1983, 15.

⁵¹ Zum Gesprächseinstieg vgl. Chr. Dohmen, *Muß der Exeget Theologe sein? Vom rechten Umgang mit der Hl. Schrift: TThZ 99 (1990), 1–14 (Lit.)*. J. Kard. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117)*, Freiburg – Basel – Wien 1989.

Sprachhandlungstheorie⁵². Schließlich sei verwiesen auf den die einzelnen Fächer übergreifenden Dialog unter den Theologen. Läßt sich hier nicht beobachten, daß bei zunehmender Differenzierung der verschiedenen Erkenntniswege in den jeweiligen Disziplinen das alle theologische Bemühung Einende aus dem Blick gerät? Der theologiegeschichtlich Kundige sieht Parallelen zum vorausgehend skizzierten Disput des 12. Jhs. Deshalb sei abschließend die Frage nach dem für heute aktuellen Ertrag der dargestellten Auseinandersetzung beantwortet. Die beachtliche theologiegeschichtliche Bedeutung Abaelards und Gilberts mag auf sich beruhen bleiben; sie kann und braucht hier aus Raumgründen nicht gewürdigt werden.

Dagegen sei der Beitrag Bernhards als ein Paradigma dafür hingestellt, daß Theologie nur dort lebendig ist und fruchtbar bleibt, wo die reflektierende Aneignung und Vermittlung des christlichen Mysteriums dieses der bloß spekulativen und auch begrenzten historischen Fragestellung enthebt. Mit diesen Fragen und über sie hinaus gilt es, das christliche Offenbarungsgut der eigenen menschlichen Erfahrung einzufügen und sie in einer geistlich-mystischen Perspektive auf Gott hin offenzuhalten. Dieses vielschichtige Augenmerk verhindert zum einen, daß das theologische Ringen um begriffliche Genauigkeit zu einer dialektischen Übung wird, welche ohne existentielle und heilshafte Strahlkraft bleibt und am religiösen Leben vorbeigeht. Auch wird so der enge Blickwinkel einer bloß historisierenden Glaubensauslegung aufgebrochen. Schließlich bewahrt der geistlich-mystische Rahmen die Theologie vor eigenmächtiger Verselbständigung und Überforderung. Aber innerhalb dieses spirituellen Rahmens kann sie tastendes Aneignungsbemühen bleiben. Nicht der noch so ausgewogene Begriff und auch nicht die erfahrungsmäßig reich gefüllte Analogie ist die letzte Ausdrucksform, die wir dem Mysterium Trinitatis geben können; diese ist vielmehr das alles Studieren und Lehren übersteigende Lob der dreieinigen Liebe Gottes. Das Bewußtsein der relativen Bedeutung theologischer Arbeit und Sprache ist bis und für heute gültiges Erbe Bernhards. Die Einsicht in die Begrenztheit seiner Erkenntniskraft führt den Abt von Clairvaux nicht zum Skeptizismus, sondern über die eigenen Grenzen hinaus zum existentiellen Nach- und Mitvollzug des trinitarischen Lebensgeheimnisses Gottes. Eine sich so entgrenzende Theologie wird die Überwertigkeit heutiger Methodenvielfalt und -problematik in eine ausgewogene Stellung zurücktreten lassen. Die Anregungen Bernhards hierzu sind von beachtenswerter Aktualität.

⁵² P. Hünemann u. R. Schaeffler (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie* (QD 109), Freiburg – Basel – Wien 1987.