

# Affekt und Ratio. Rationalitätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux

von Otto Langer – Bielefeld

## I.

1. Den paradoxen Sachverhalt, daß Rationalisierungsschübe und mystische Bewegungen häufig gleichzeitig auftreten und die »Instanz der mystischen Erfahrung in einer von Aufklärung bestimmten Welt eine entscheidende [...] Bedeutung gewinnt«, hat neuerdings R. Spaemann mit einer Identitätsthese zu erklären versucht. »Es ist nicht von ungefähr, daß die Epoche der Frühaufklärung, das 17. Jahrhundert, zugleich die Epoche ist, die Bremond als »mystische Invasion« hat bezeichnen können. Und zwar tritt diese mystische Invasion nicht auf als Gegenzug zur Aufklärung, sondern ist in gewisser Weise mit ihr identisch«.<sup>1</sup> Diese partielle Gleichsetzung von Mystik und Aufklärung erscheint fragwürdig, weil sie erstens das – vor allem von Max Weber betonte – permanente Spannungsverhältnis zwischen der Religion und den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere dem des Erkennens und Wissens, nivelliert und zweitens das in Auseinandersetzungen mit Rationalisierungsprozessen bisweilen – unter jeweils verschieden historischen Bedingungen, in unterschiedlichen Kontexten und Funktionen – beobachtbare auffallende Datum übersieht, daß nicht-rationale Formen von Erfahrungen und Wissen in den Vordergrund treten.

2. In der Gegenwart wird dieser Vorgang weniger an religiösen Bewegungen als an der postmodernen Rationalitätskritik deutlich, exemplarisch an Heideggers Destruktion der subjektzentrierten abendländischen Rationalität, in deren Verlauf er voluntative Formen von Erschlossenheit, insbesondere den kognitiven Charakter von Affekten und Stimmungen entdeckt.

Bereits in »Sein und Zeit« hatte Heidegger die ratio relativiert. In seiner Auseinandersetzung mit Husserls Ansatz der Intentionalität hält er am Primat des Praktisch-Voluntativen fest. »Es ist nicht so, daß je ein Dasein [...] vor das freie Land einer ›Welt‹ an sich gestellt würde, um nur zu schauen, was ihm begegnet«.<sup>2</sup> Das Dasein stellt keine camera obscura dar, die ihren Gegenstand »objektiv« ablichtet. Seine Erschlossenheit gründet vielmehr im Interesse am

---

1 Spaemann R., *Mystik und Aufklärung*. Ders., *Einsprüche*. Christliche Reden, Einsiedeln 1978, 42.

2 Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>9</sup>1960, 169.

eigenen Sein und mit diesem praktisch-voluntativen Verhältnis zu sich ist die Erschlossenheit von innerweltlichen Seienden gegeben. Heidegger unterscheidet dabei zwei Weisen von Erschlossenheit: Verstehen und Befindlichkeit (Affekte und Stimmungen). Im Verstehen entwirft das Dasein seine Lebenskonzeption und ermöglicht dadurch erst Hinsichten, unter denen innerweltliches Seiendes begegnen kann. Dieses Verstehen ist ursprünglicher als das »pure Entdecken« des Seienden wie es selbst ist. Vorstellung eines Gegenstandes, Anschauung und Denken sind ein Derivat des Verstehens.<sup>3</sup> »Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins«.<sup>4</sup>

In analoger Weise – es ist der passive Aspekt der Erschlossenheit<sup>5</sup> – erschließt sich das eigene Sein und die Welt in den Affekten und Stimmungen. »Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existential die Weltoffenheit des Daseins«, sie macht es affizierbar durch die Welt. »Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich«.<sup>7</sup>

Nach der Kehre verschärft Heidegger die Kritik. Er macht der subjektzentrierten Vernunft, die er als treibende Kraft in der abendländischen Entwicklung sieht, den Prozeß und »zerlegt alle normativen Orientierungen in Machtansprüche einer auf Selbststeigerung versessenen Subjektivität«.<sup>8</sup> Neben dieser Vernunft entdeckt Heidegger ein Denken, das er für strenger hält als das begriffliche und das eine neue mystische Unmittelbarkeit zur Wahrheit vermittelt.

In beiden Phasen zeigen sich also bei Heidegger, unterschiedlich explizit, Aspekte einer Rationalitätskritik. In »Sein und Zeit« unterscheidet er das Existenzial des Verstehens von den abgeleiteten Formen der Anschauung und des Denkens und urgiert den kognitiven Gehalt von Affekten bzw. den Erschließungscharakter von Stimmung. Nach der Kehre setzt er die Befindlichkeit mit der Stimme des Seins in Beziehung, die das Denken zur Wahrheit über das Seiende befähigt. Das Denken, das in der Wahrheit des Seins einkehrt, bildet den Gegensatz zur unterjochenden und unterjochten Subjektivität, die sich der Welt bemächtigt. Mit dieser Unterscheidung wird die Divergenz sichtbar, die Heidegger zwischen Rationalität und einem mystisch getönten Denken statuiert.

Die beiden genannten Aspekte, erstens die Destruktion der auf ihre Rationalität setzenden Subjektivität, zweitens die Entdeckung nicht-rationaler, voluntativer Formen von Erschlossenheit und die Betonung ihres Vorrangs gegenüber rationalen, charakterisieren nicht nur die postmoderne Rationalitätskritik, für die Heideg-

3 Vgl. Heidegger M. (wie Anm. 2), 147. Zur Interpretation der Stelle vgl. Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, 307.

4 Heidegger M. (wie Anm. 2), 336.

5 Vgl. Tugendhat E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979, 190.

6 Heidegger M. (wie Anm. 2), 137.

7 Ebd., 137.

8 Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 161.

gers Position ein Exempel ist, sondern erweisen sich als Strukturelemente in der Tradition abendländischer Rationalitätskritik, wie sich im folgenden an den Auseinandersetzungen zwischen monastischer und dialektischer Theologie, insbesondere zwischen Bernhard von Clairvaux und Abaelard, und seines für die zisterziensische Mystik zentralen Konzepts des *amor ut visio, amor ut intellectus* zeigen wird.

3. Im Unterschied zu Heidegger reflektiert Max Weber die historisch gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die paradoxe Gleichzeitigkeit von Mystik und Rationalisierungsprozessen zustandekommt, und bietet ein Erklärungsmodell für den Sachverhalt, daß nicht-rationale Formen von Wahrheitssicherung mit einem Absolutheitsanspruch auftreten.

In der »Zwischenbetrachtung« seiner religionssoziologischen Schriften, einer Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, stellt Max Weber die Konflikte der verschiedenen Lebensordnungen mit der religiösen Sphäre dar. Die Erlösungsreligionen stehen in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen, und dies um so mehr, je entschiedener auf der einen Seite die einzelne Erlösungsreligion sich zu einer »an innerlichen religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte« und »je weiter auf der anderen Seite die Rationalisierung und Sublimierung des äußerlichen und innerlichen Besitzes der (im weitesten Sinn) »weltlichen« Güter auch ihrerseits fortschritt.«<sup>9</sup>

Am größten ist die Spannung im Bereich des Erkennens. Die Erlösungsreligion wehrt sich gegen dessen Autarkieansprüche, indem sie das intellektuelle Wissen als Stückwerk und Surrogat abqualifiziert und dagegen das religiöse Wissen stellt, das den Sinn der Welt kraft des Charismas der Erleuchtung dem erschließt, der sich vom Scheinwissen des Intellekts lossagt. Die Religion also und nicht die Philosophie bietet letzte Stellungnahmen zur Welt und beantwortet die Frage nach ihrem Sinn.

## II.

1. Unter der Perspektive Max Webers gewinnen die theologischen Kontroversen und religiösen Bewegungen in der sogenannten Aufbruchsepoche des 11. und 12. Jahrhunderts neue Konturen. Gesellschaftliche Dynamik, Expansion und ein »rationaler Trend«<sup>10</sup> charakterisieren die neue Zeit. Um die Jahrhundertwende

---

9 Weber M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1963, 541. Zur Interpretation der »Zwischenbetrachtung« vgl. Münch R., Max Webers »Anatomie des okzidentalen Rationalismus«: eine systemtheoretische Lektüre (Soziale Welt XXIX, 1978, 217-246); Schluchter W., Religion und Lebensführung, Bd. 1, Frankfurt/M. 1988, 106f.; Küenzlen G., Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung, Berlin 1980, 91ff.

10 Vgl. Bosl K., Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters, Stuttgart 1972, 162.

schwenkt nicht nur die wissenschaftliche und künstlerische, sondern auch die wirtschaftliche, politische, gesellschaftlich-soziale und religiöse Entwicklung in Bahnen einer neuen Rationalität ein.<sup>11</sup> Die archaischen, lokal und regional abgegrenzten Gesellschaftsformationen, in denen Herrschaft, Recht, Kultur und Religion eine Einheit bildeten, lösen sich auf, gesellschaftliche Subsysteme gliedern sich aus. Recht, Moral, Politik, Wissenschaft beginnen sich zu autonomisieren. Die zunehmende Rationalisierung innerweltlicher Bereiche erzeugt zwischen der Welt und der Religion, vor allem in ihren mystischen Ausprägungen, ein Bewußtsein innerer Eigengesetzlichkeit und Konkurrenz- und Spannungsverhältnisse, die auf seiten der Religion zu einer energischen Herausarbeitung der religiös-spirituellen Grundverhältnisse führen.

Im Zuge zunehmender Rationalisierung innerweltlicher Bereich beginnt sich auch die Theologie zu verändern und ein *novum docendi genus* zu entwickeln.<sup>12</sup> Die einsetzende Rezeption der antiken Philosophie führt dabei zu einer Wechselwirkung, die die monastische Theologie zu immer heftigerer Kritik herausforderte:

»Die antiken Autoren werden zuerst instrumental in Dienst genommen, um der Theologie ihre Argumentationsmittel zu verschaffen; aber sofort beginnt das heterogene Medium seinerseits normierend auf den theoretischen Anspruch einzuwirken, der seine immanente Rationalität entfaltet.«<sup>13</sup>

2. Im folgenden soll am Beispiel dreier Kontroversen die inhaltliche Seite des *novum docendi genus*, der sich anbahnende Gegensatz zwischen dialektischer und monastischer Theologie und die Entdeckung voluntativer Formen von Erschlossenheit im einzelnen erörtert werden.

Den ersten heftigen Streit um die Dialektik entfachte noch im 11. Jahrhundert Berengar von Tours, als er mit logischen Mitteln die Eucharistielehre zu explizieren unternahm.

- 
- 11 Vgl. Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hrsg. v. Weimar P., Zürich 1981; Renaissance and renewal in the twelfth century, hrsg. v. Benson R.L., Constable G., Oxford 1982; Classen P., Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert (Archiv für Kulturgeschichte 48, 1966, 155-180); Bosl K., Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. bis 14. Jahrhundert, München 1980; Haverkamp A., Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056 - 1273, München 1984.
- 12 Vgl. Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, Freiburg 1911; Landgraf A.M., Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung, Regensburg 1948; Leclercq J., The renewal of theology. Benson R.L., Constable G. (wie Anm. 11), 68-87.
- 13 Blumenberg H., Der Prozeß der theoretischen Neugierde, Frankfurt/M. 1984, 123; vgl. Wieland G., Plato oder Aristoteles? – Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des Lateinischen Mittelalters (Tijdschrift voor Filosofie 47, 4, 1985, 605-630).

Berengar, Archidiakon von Angers und Leiter der Schule in Tours, einer *schola moderna*<sup>14</sup>, begnügte sich nicht mehr mit der herkömmlichen Methode des Autoritätsbeweises und wendete die Dialektik auch innerhalb der Theologie an. Sein Programm *ratione agere* dehnte er auch auf Glaubenswahrheiten aus, die nicht in Frage gestellt, sondern nur mit der ratio in ihrem Wahrheitsgehalt erschlossen werden sollten. Dieses Verfahren ist, nach Berengar, legitim, weil die ratio das Vermögen ist, durch das der Mensch als Ebenbild Gottes existiert. Wer die ratio verachtet, verachtet das, worin seine Würde als Mensch besteht: *suum honorem reliquit, nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei*.<sup>15</sup> Da nun aber die Dialektik für Berengar der Inbegriff von Rationalität ist, so daß *confugere ad eam (i.e. dialecticam) ad rationem confugere* bedeutet, muß generell als Maxime gelten: *per omnia ad dialecticam confugere*,<sup>16</sup> also auch in theologischen Fragen.

Von diesem Standpunkt aus behandelt Berengar die Abendmahlslehre, speziell die Frage der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Er knüpft an eine Schrift des Ratramnus von Corbie an und spiritualisiert noch radikaler die Eucharistie. Er leugnet die Wesensverwandlung von Brot und Wein und damit die reale Gegenwart Christi im Sinne der Kirche und deutet die Eucharistie als *figura* des verklärten Leibes Christi. Nicht für das Auge des Leibes, sondern für das Auge des Herzens sei das Brot am Altar der Leib des Herrn. Die Gegenwart Christi ist real, aber nicht im Sinne einer dinghaften Anwesenheit, sondern einer verwandelnden Kraft.<sup>17</sup>

Berengar verwirft also das buchstäbliche Verständnis des Satzes »Dies ist mein Leib«, weil diese Auffassung eine Wesensverwandlung des Brotes in den physischen Leib Christi bei gleichzeitiger Nichtveränderung der Akzidentien annehmen müßte. Das setzt eine Trennbarkeit von Substanz und Akzidentien voraus, was der grundlegenden Definition der Dialektik widerspricht, daß Akzidentien nur an einer Substanz und die Substanz nur mit ihren Akzidentien vorkommen können.<sup>18</sup> Die Einsetzungsworte sind daher nicht sensualiter, sondern intellectua-liter zu verstehen. Brot und Wein bleiben auch nach der Konsekration, was sie

---

14 Vgl. Hartmann W., »Modernus« und »Antiquus«: Zur Verbreitung und Bedeutung dieser Bezeichnungen in der wissenschaftlichen Literatur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert (Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hrsg. v. Zimmermann A., Berlin – New York 1974, 26).

15 Berengar, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, hrsg. v. Beekenkamp W.H., Den Haag 1941, 47.

16 Ebd., 47.

17 Vgl. Flasch K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, 189.

18 Vgl. Purday K.M., *Berengar and the use of the word substantia* (The Downside Review 91, 1973, 106f); Sheedy C.E., *The eucharistic controversy of the eleventh century against the background of prescholastic theology*, Washington 1947, 66; Hödl L., *Die confessio Berengarii von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat* (Scholastik 37, 1962, 381).

waren, sie werden in ihrer Substanz nicht verwandelt, sondern nur zu Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Sie sind aber wahrer Leib und wahres Blut Christi insofern, als sie den Leib und das Blut Christi gegenwärtig setzen, wie ein Mandatar seinen Herren präsent sein läßt, ihn repräsentiert.

Berengar versucht, also mit Hilfe der Dialektik das Mysterium rational zu explizieren und verabsolutiert dabei die Dialektik, insbesondere die aristotelische Kategorienlehre, was den Gegnern einer rigorosen Anwendung der dialektischen Mittel auf theologische Probleme eine breite Angriffsfläche bietet.

3. Die monastische Gegenposition läßt sich deutlicher als bei seinem unmittelbaren Gegner, dem ehemaligen Dialektiker Lanfrank, der selbst, zum Mißvergnügen Sigeberts von Gembloux, die aristotelischen Kategorien von Substanz und Akzidens in der Theologie verwendet hatte<sup>19</sup>, bei dem radikalen Mönch und Reformator Petrus Damiani erkennen, der, ohne persönlich hervorzutreten, an der Verurteilung Berengars auf dem römischen Konzil mitgewirkt hatte.

Schon in seiner Schrift *De sancta simplicitate*,<sup>20</sup> d.h. »Über den Vorrang der heiligen Einfalt vor der aufblühenden Wissenschaft«, wendet er sich vehement gegen den Gebrauch von Grammatik, Rhetorik und Dialektik in der Theologie. Die Artes verstellen die göttliche Wirklichkeit, Wissenwollen ist bloße cupiditas.<sup>21</sup>

Ein prinzipielleres Verdikt gegen dialektische Verfahren in der Theologie stellt er in dem Traktat *De divina omnipotentia*<sup>22</sup> auf, der nach Blumenberg eine Schicksalsfrage des Mittelalters anspricht:

»Die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaftsidee und Gottesbegriff, näherhin nach der Verträglichkeit der notwendigen Voraussetzungen einer Erkenntnis der Welt mit dem sich immer mehr in den Vordergrund drängenden theologischen Attribut der Omnipotenz.«<sup>23</sup>

Den Satz Berengars, daß nichts sein kann und sein darf, was den Gesetzen der Dialektik widerspricht, unterläuft Petrus Damiani mit einem theologischen Argument. Aus der Perspektive der Allmacht Gottes erscheint das vermeintlich ewige Gesetz der Natur als kontingente Setzung der menschlichen ratio, und die Vermessenheit des Menschen liegt darin, diese kontingente Setzung als auch für Gott geltendes Gesetz auszugeben. Das bedeutet, Gott ein menschliches Gesetz aufzuzwingen und sich über den Schöpfer zu stellen. Wissen und Kreatürlichkeit geraten in Kollision. Petrus Damiani unterscheidet den *ordo verborum* von der göttlichen Wirklichkeit, die jenseits dieses *ordo* liegt und an die Gesetzmäßigkeiten der Dialektik nicht gebunden ist. Die Natur der Dinge, wie sie die menschliche

19 Vgl. Werner E., *Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter*, Weimar 1980, 65.

20 PL 145, 695-704.

21 Vgl. PL 145, 695.

22 PL 145, 595-622.

23 Blumenberg H. (wie Anm. 13), 124.

ratio erkennt, ist nicht der letzte Bezugspunkt, jenseits von ihr liegt die der ratio nicht zugängliche Natur der Natur, die sich zur Natur im ersten Sinn verhält wie der Wille des Gesetzgebers zu den Gesetzen.<sup>24</sup> Das Wunder ist daher ebenso natürlich wie das Naturgesetz. An diesem Faktum zerbricht der rationale Selbstbehauptungsanspruch des Menschen.<sup>25</sup>

4. Zu einer in der Grundstruktur ähnlichen Frontstellung kommt es in der zweiten hier zu behandelnden Kontroverse, der Auseinandersetzung zwischen Rupert von Deutz und Anselm von Laon,<sup>26</sup> einem der einflußreichsten Gelehrten seiner Zeit und einer zentralen Figur in der ersten Entwicklungsphase der neuen Schulen.

Im Mittelpunkt des Unterrichts in Laon stand die exegetische Vorlesung. Die Theologie war Schrifttheologie.<sup>27</sup> In der lectio erklärte der Magister nach einer allgemeinen Einleitung den Text Wort für Wort. Sie vollzog sich in Glossierung und Kommentierung. Die bei der Glossierung und Kommentierung auftauchenden Probleme, Fragen und vor allem Widersprüche zwischen den Aussagen der maßgeblichen Autoritäten wurden in quaestiones behandelt. »Nicht jeder Widerspruch«, definiert Gilbert Porreta, »ist eine quaestio«, nämlich dann nicht, »wenn auf der einen Seite gar keine Merkmale der Wahrheit gefunden werden [...] Von einer quaestio sprechen wir nur dann, wenn beide Teile Wahrheitsaussagen für sich haben.«<sup>28</sup> Dies war besonders dann der Fall, wenn sich anerkannte kirchliche Autoritäten widersprachen. Die *diversa patrum dicta* stellten, wie Abaelard formuliert, auf Grund der *dissonantia, quam habere videntur*, eine quaestio.<sup>29</sup>

Über Einzelheiten des Schulbetriebs in Laon wissen wir aus Abaelards *Historia calamitatum*: Der Magister bereitet seine lectio mit Hilfe der expositores vor. Er legt z.B. ein Buch der Bibel aus, indem er auf die überlieferten Kommentare zurückgreift.<sup>30</sup> Das *novum docendi genus* Anselms von Laon war also noch weitgehend traditional orientiert. Das Quaestionen-Verfahren steckte in den Anfängen, der auctoritas kam der Vorrang gegenüber der ratio zu, die Dialektik spielte noch kaum eine Rolle. Dieser traditionalistische Charakter der Schule Anselms

24 Vgl. PL 145, 614; Blumenberg H. (wie Anm. 13), 126.

25 Vgl. Endres J.A., Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 19, 1906, 30f.)

26 Vgl. Ghellinck J. de, The Sentences of Anselm of Laon and their Place in the Codification of Theology during the XIIth Century (The Irish Theological Quarterly VI, 1911, 427-441) Weitere Literatur bei Landgraf A.M., Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelon 1956, 89-103.

27 Vgl. den Artikel »Anselm von Laon und seine Schule« (Theologische Reale Enzyklopädie, hrsg. v. Krause G. und Müller G., Berlin – New York 1978, Bd. 3, 1-5).

28 Zitiert nach Ehlers J., Die hohen Schulen (Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert, hrsg. v. Weimar P., wie Anm. 11, 66).

29 PL 178, 1349 A.

30 Vgl. Kamlah W., Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935, 28f.

zeigt sich besonders deutlich in einer Episode, die Abaelard in seiner *Historia calamitatum* berichtet. Alberich von Reims, der in Laon Mitschüler Abaelards war, entdeckte eines Tages einen verdächtigen Satz in einer Schrift Abaelards und kam mit einigen Schülern, um ihn in die Enge zu treiben. Abaelards Angebot, seinen Standpunkt vernunftmäßig zu begründen, weist Alberich zurück: »In solchen Fragen«, sagte er, »kommt es gar nicht auf die menschliche Vernunft und auf unser Meinen an, sondern nur auf die maßgeblichen Zeugnisse unserer Kirchenväter.«<sup>31</sup> Wo Abaelard mit Vernunftgründen argumentieren will, rekurriert Alberich auf die Tradition. Die Aufgabe der Theologie ist für ihn nicht die rationale Durchdringung der Theologie, sondern die Reproduktion der Überlieferung.

5. Aber selbst die weitgehend traditionelle Orientierung der Schule von Laon war den Mönchstheologen wie z.B. Rupert von Deutz schon zu viel. Sie hielten an der religiösen Ausrichtung der *sacra doctrina* fest und wollten das Artes-Wissen von der Theologie und vor allem die Quaestionen von der Schrifterklärung fernhalten. Gegen die neuen Schulen und ihre Logik und Dialektik setzen Rupert von Deutz und Peter von Celle die *schola Christi: O beata scola, ubi Christus docet corda nostra verbo virtutis sue, ubi sine studio et lectione apprehendimus quomodo debeamus eternaliter beate vivere.*<sup>32</sup> Die dialektische Theologie will Gründe und Ursachen finden, die Mönchstheologie kennt nur einen letzten Grund: den allmächtigen Willen Gottes.<sup>33</sup> Die Schrift, das Wort dieses allmächtigen Gottes, ist für sie der Inbegriff allen Wissens. So finden sich nach Rupert die Prädikabilien der Dialektik, *genus, species, differentia, proprium* und *accidens*, in der Schrift besser als bei Porphyrios<sup>34</sup> und die biblischen Syllogismen übertreffen die der Rhetoren. Die Dialektik der neuen Schulen ist deshalb überflüssig und sogar schädlich. *Quidquid extra hanc scripturam Sanctam cogitari vel argumentando potest confingi, sicut expers rationis est, ita nullatenus pertinet ad laudem vel confessionem omnipotentiae Dei.*<sup>35</sup> An die Stelle rationaler Durchdringung der Inhalte der Theologie setzt Rupert allegorische und moralisch-tropologische Biblexegese und affektiv-kontemplativen Umgang mit der Schrift. Der *scientia*

- 
- 31 »Historia calamitatum«, zitiert nach der Ausgabe von Muckle J.T., Abaelards Letter of Consultation to a friend (*Historia calamitatum*, Medieval Studies XII, Toronto 1950, 193); die deutsche Übersetzung nach der Ausgabe von Brost E., Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa, Darmstadt 1984, 38; vgl. auch Grane L., Peter Abaelard. Philosophie und Christentum im Mittelalter, Göttingen 1969, 101.
- 32 Peter von Celle: Epistola an Johann von Salisbury, zitiert nach *Chartularium universitatis Parisiensis*, hrsg. v. Denifle H.S. und Chatelain E., Bd. 1, Paris 1899, 24.
- 33 Vgl. Grane L. (wie Anm. 31), 31ff. Köhn R., Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites. (Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, hrsg. v. Zimmermann A., Berlin – New York 1976, 23f.
- 34 Vgl. Grabmann M. (wie Anm. 12), Bd. 2, 103.
- 35 PL 170, 477 A.

der Schulen steht die *sapientia* der Klöster gegenüber, der weltgeistlichen Trias *lectio, quaestio, disputatio* bzw. *lectio, disputatio, praedicatio* die klösterliche Trias *lectio, meditatio, oratio*.<sup>36</sup>

6. Eine neue Stufe und Qualität erreicht die Auseinandersetzung zwischen den Schulen und der monastischen Theologie in der dritten Kontroverse, dem Streit zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux.<sup>37</sup>

Abaelard<sup>38</sup> bejaht die Verwendung der Dialektik in der *sacra doctrina* und rechtfertigt sie explizit. Dialektisch zu verfahren sei paradoxerweise schon deswegen notwendig, weil einige *professores dialecticae* mit dialektischen Argumenten den christlichen Glauben angreifen und nur mit dialektischen Argumenten widerlegt werden können. Wenn Roscelin und seine Schule durch eine falsche Handhabung der logischen Regeln von den verschiedenen Prädikaten Gottes auf verschiedene göttliche Wesensformen schließen oder wenn Pseudodialektiker aus dem Sachverhalt, daß Gott nicht in das aristotelische Kategoriensystem passe, folgern, daß er nicht sei, so könne nur die Dialektik diese Widersprüche auflösen. Auch in der Auseinandersetzung mit Häretikern und Ungläubigen, für die die Schrift und die Väter keine Wahrheitsinstanz darstellen, ist die Dialektik die einzige Möglichkeit, eine gemeinsame Diskussionsbasis zu finden, *praesertim cum nemo nisi per ea quae recipit, arguendus sit aut convincendus*.<sup>39</sup>

Abaelard begründet aber die Anwendung der Dialektik in der Theologie nicht nur funktional, mit dem Hinweis auf ihre Brauchbarkeit in der Apologetik, sondern auch positiv. Die *ratio* ist das höchste Vermögen des Menschen, das ihn zum Ebenbild Gottes macht und ihn etwas von Gott erkennen läßt.<sup>40</sup> Die Verheißung von Mt. 7,7f. *quaerite, et invenietis* gilt dem Dialektiker; denn sie bedeutet: *quaerite disputando*, suchet in Disputationen und ihr werdet finden.

Der letzte Grunde indes für die positive Bewertung von *ratio* und Dialektik liegt für Abaelard in der Rationalität des christlichen Gottes, der reiner Geist ist und im Logos, der personalen ungeschaffenen Weisheit, das Universum rationabiler geschaffen und geordnet hat.

Das theologische Hauptthema ist für Abaelard die Trinität, sie ist ihm *totius nostrae disputationis thema* und die *summa fidei*<sup>41</sup>. In immer neuen Versuchen will er das Mysterium mit Vernunftgründen auslegen. Das Dogma besagt, daß in Gott drei Personen sind, von denen jede numerisch dieselbe göttliche Wesenheit besitzt. Der Grund der Dreipersonlichkeit sind zwei innergöttliche Hervor-

36 Vgl. Köhn R. (wie Anm. 33), 25.

37 Vgl. Petrus Abaelardus (1079 - 1142). Person, Werk und Wirkung, hrsg. v. Thomas R., Trier 1980; insbesondere den Aufsatz von Gössmann E., Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben, 233-242.

38 Die Werke Abaelards zitiere ich nach der Patrologia Latina (PL) und nach dem Corpus Christianorum Series Latina (CC).

39 PL 178, 1005 B.

40 Vgl. CC 12, 347, 25ff.

41 PL 178, 1229 A.

gänge, generatio und spiratio, die wiederum drei real voneinander unterschiedene, aber mit der göttlichen Wesenheit real identische Relationen begründen. Das trinitarische Grundgesetz lautet deswegen: In Gott ist alles eins, sofern nicht ein Gegensatz der Relation vorliegt. Nach diesem Gesetz, das zuerst von Anselm von Canterbury formuliert wurde, resultiert der reale Unterschied der Person einzig und allein aus dem Gegensatz der Relationen.

Schon in seiner ersten theologischen Schrift, der *Theologia summi Boni*, stellt sich Abaelard die Aufgabe, dieses Mysterium zu erläutern. Erläutern, mit Vernunftgründen darlegen, heißt für ihn aber nicht, das Dogma rationalistisch aufheben, sondern mit Hilfe von Beispielen und Gleichnissen auslegen.

»Wir versprechen [in Bezug auf die Trinität] gewiß nicht, die Wahrheit zu lehren, von der wir glauben, daß weder wir noch irgendein anderer Sterblicher zu ihr wird gelangen können; aber wir wollen wenigstens etwas bieten, was der Wahrheit gleicht, etwas, das der menschlichen Vernunft entspricht, ohne der Schrift zu widersprechen.«<sup>42</sup>

Abaelard bejaht den *intellectus fidei* – das rationale Verständnis der Glaubensinhalte –, schränkt ihn aber auf ein Verstehen durch Bilder und Gleichnisse ein. So führt er in der *Theologia Christiana*, um den Satz des Dogmas verständlich zu machen, daß es in der einen göttlichen Substanz drei Personen gebe, ein Beispiel an: Wenn man Sokrates als *loquens et audiens et de quo alter ad alterum loquitur*<sup>43</sup> betrachtet, dann sind nach dem Sprachgebrauch der Grammatiker in ihm drei Personen, aber nur eine Substanz.<sup>44</sup> Er ist also zugleich einer der Substanz nach, aber dreifaltig in den Personen. So ist, nach Abaelard, auch Gott in seiner Substanz einer, dreifaltig dagegen in den Personen, die sich durch ihre Proprietäten unterscheiden.

Das Beispiel Abaelards macht es seinen Gegnern leicht, ihm zu unterstellen, er nehme ähnlich wie Sabellius nur eine Hypostase oder Person und drei Aspekte oder Rollen in der Trinität an, entsprechend den drei Offenbarungsweisen. Denn der in dem Beispiel zugrundegelegte Begriff der Person *secundum grammaticos*, der unterschiedliche akzidentelle Bestimmungen an der Substanz »Sokrates« meinen kann, differiert von dem des Dogmas, der im innergöttlichen Bereich – im Unterschied zur Substanz, verstanden als die den drei göttlichen Personen gemeinsame physische Wesenheit – eine substantielle, innergöttliche Relation bezeichnet. Das Beispiel impliziert also mehr Unähnlichkeit als Ähnlichkeit und wird um so unbrauchbarer, je extensiver man es versteht. Eine gewisse Plausibilität ist ihm nur dann nicht abzusprechen, wenn man lediglich den Aspekt der Einheit der Substanz in der Vielheit ihrer Relationen betrachtet.

42 *Theologia Summi Boni*, hrsg. v. Ostlender H.P., Münster/W. 1939, II, 36.

43 CC 12, 267, 50.

44 Vgl. Simonis W., *Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern*, Günther A. u. Frohschammer J., Frankfurt/M. 1972, 53.

Das bekannteste Bild ist das vom erzenen Siegel.<sup>45</sup> Abaelard will mit dieser *similitudo* die im Dogma festgehaltene Einheit der *essentia* und Unterschiedenheit der Personen erklären.

Das ehrene Siegel besteht aus Erz als seiner *materia* und dem königlichen Bild z.B. als seiner *forma*. *Materia* und *forma* verhalten sich nun, nach Abaelard, zueinander wie die beiden ersten innergöttlichen Personen. Denn wie einerseits aus dem Erz das ehrene Siegel hervorgeht, aber nicht umgekehrt das Erz aus dem Siegel, dem Erz also allein zukommt, daß aus ihm das Siegel geformt wird, andererseits jedoch das materiale Prinzip immer nur zusammen mit seinem formalen Koprinzip vorkommen kann, so ist in analoger Weise die erste göttliche Person das Prinzip, aus dem die zweite hervorgeht, ohne daß diese Ordnung der *processio* jemals umkehrbar wäre, aber auch ohne daß das Prinzip, der Vater, jemals ohne sein Prinzipiertes, den Sohn, wäre; denn die Zeugung des Sohnes durch den Vater geschieht von Ewigkeit her.

Nimmt man nun nicht den aus Materie und Form bestehenden Gegenstand, sondern den Akt des Siegelns selbst zum Vergleichspunkt, dann findet man darin nicht nur ein Gleichnis für die beiden ersten Personen, sondern für die ganze Trinität. Denn jetzt läßt sich dreierlei unterscheiden: Das Erz, das aus Erz hergestellte Siegel (*sigillabile*) und der Akt des Siegelns (*sigillans*). Diese Drei bilden im Akt des Siegelns trotz ihrer Unterschiedenheit eine Einheit und können die göttliche Drei-Einheit und die beiden innertrinitarischen Hervorgänge veranschaulichen. Denn wie das Siegel aus dem Erz so geht das Siegeln aus der Einheit von Erz und Siegel hervor. Auf der göttlichen Ebene entspricht in analoger Weise dem ersten Hervorgang die *generatio* des Sohnes durch den Vater, dem zweiten die *spiratio* des Geistes durch Vater und Sohn zugleich.

Die dialektische Theologie Abaelards markiert einen für die Mönchstheologie schockierenden Einbruch der *ratio* in den Bereich der *sacra doctrina*.<sup>46</sup> Abaelard sucht den *intellectus fidei* nicht mehr wie die monastischen Antidialektiker durch *lectio divina* und *meditatio contemplativa* oder durch gnadenhafte Illumination, die die Glaubenswahrheiten im *lumen fidei* offenbar werden lassen sollte, sondern strebt ein rationales Verständnis der Mysterien auf dem Wege der Dialektik an. Formale und begriffliche Präzision, definitive Aussagen und schlußfolgerndes Denken, *quaestiones* und *disputationes* prägen im Unterschied zu traditionalistisch und synthetisch verfahrenen *sacra doctrina* der Klöster seine neue dialektische Theologie.<sup>47</sup>

---

45 PL 178, 1068 D.

46 Vgl. Lang A., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg – Basel – Wien 1962, 36.

47 Vgl. Hödl L., *Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts* (*Arts libéraux et philosophie au Moyen Age = Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal – Paris 1969, 137).

7. Gegen Abaelard nimmt Bernhard von Clairvaux den Kampf auf. Er setzt die Kritik der Antidialektiker vor ihm fort und verschärft sie. Daß Grammatik und Dialektik nicht nur ungeeignete Werkzeuge bei der theologischen Arbeit und deshalb ganz überflüssig seien, sondern der Religion sogar schadeten, weil sie mit vorlauten Fragen nicht der Erbauung, vielmehr nur der Befriedigung der Neugier dienten, hält Bernhard mit Rupert von Deutz und Otloh von St. Emmeram fest. Die Frage nach Gründen und Begründenwollen in der Theologie qualifiziert er als Frevel an den göttlichen Mysterien ab, denen gegenüber es zwar erlaubt sei zu wissen, daß es so ist, nicht aber zu wissen, weshalb es so ist (PL 182, 1069). Die Frage nach der *ratio fidei* darf nicht gestellt werden. *Fides piorum credit, non discutit* (PL 182, 543 B).<sup>48</sup>

Besonders hart geht Bernhard mit Abaelards Trinitätslehre ins Gericht. Die Bilder und Gleichnisse, die dieser neue Goliath zur Erläuterung des Mysteriums heranziehe, seien absurd. Er wolle mit seiner Vernunft die Glaubensgeheimnisse aufheben und nur glauben, was er verstehe. Er überschätze die *ratio* und ziehe alles vor ihren Richterstuhl. »Es sei unvernünftig, mit der *ratio* die *ratio* überschreiten zu wollen«. Was Bernhard also an Abaelards Lehre irritiert, sind nicht nur häretische Sätze, sondern ist vor allem die neue dialektische Methode.

### III.

1. Bernhard beläßt es aber nicht bei dieser Kritik. In seinen Predigten über das »Hohe Lied« (Serm. 35-38) entwickelt er ein eigenes Konzept von Wissen und Wissenschaft und entdeckt im Gegenzug gegen den Rationalismus der neuen Schulen den kognitiven Gehalt der Affekte. Im folgenden soll dieser Sachverhalt an den Affekten der Furcht, der *compassio* und des *amor* erörtert werden.

In den Predigten zum »Hohen Lied«, die während des Streites mit Abaelard entstanden, behandelt Bernhard die Frage nach Wissen und Wissenschaft in grundsätzlicher Form. Mit seiner Behauptung, daß nicht jede Unkenntnis verwerflich und strafbar sei, relativiert er gleich zu Beginn die Wissenschaftsgläubigkeit seines Gegners. Rationale Tätigkeit ist für ihn im Gegensatz zu Abaelard nicht schon Aktuierung der Gottebenbildlichkeit und dadurch *eo ipso* gut. Nicht Gelehrsamkeit und Wissenschaft, sondern Gewissensreinheit und Glauben entscheiden über Glück und Unglück, wie biblische Beispiele beweisen:

»Petrus und Andreas und die Söhne des Zebedäus und alle andern Jünger kamen nicht aus den Schulen der Redner und Philosophen; und trotzdem wirkte der Heiland durch sie das Heil mitten auf der Erde (Ps. 73, 12)« (5, 313).

---

<sup>48</sup> Die Schriften Bernhards zitiere ich nach der kritischen Ausgabe von Leclercq J., Talbot C.H., Rochais H.M., Rom 1957ff. Deutsche Zitate entnehme ich mit geringfügigen Änderungen der Übersetzung von Wolters A., Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1934ff. Den Band bezeichne ich hier mit arabischen Ziffern. Einige Stellen zitiere ich nach der *Patrologia Latina* (PL).

Diese Argumentation legt die impliziten anthropologischen Prämissen der beiden Kontrahenten bloß: Für Abaelard kann sich der Mensch auf Grund des Gottesgeschenks der ratio und der Wissenschaften perfektionieren und im Gebrauch seiner Vernunft zur größtmöglichen Ähnlichkeit mit Gott gelangen. Wer sich der ratio bedient, findet sein Glück. Für Bernhard ist der Mensch ein nichtiges, sündhaftes Wesen, das demütig und mit Furcht und Zittern sein Heil von Gott erwarten soll. Daher kann man ohne Nachteil für das ewige Heil über zahllose Dinge und Sachverhalte in Unkenntnis bleiben. Das oberste Kriterium für die Beurteilung bleibt also das eigene Heil. Gut ist nur das Wissen, das zur Erlangung der *salus aeterna* dient. Es ist kein Selbstzweck, sondern erstrebenswert nur, wenn es das letzte Worumwillen fördert.

Mit diesem Kriterium unterscheidet Bernhard zwei Formen von Wissen, ein nützliches, das schmerzt, und ein schädliches, das aufbläht. Jenes entspringt der Einsicht in die heillose *conditio humana*, dieses der sich autonom dünkenden ratio.

Nach der natürlichen Ordnung ist der Mensch sich selbst der Nächste – *quod nos sumus, primum est nobis* (II, 7, 2f.) – , also ist die Selbsterkenntnis das erste Wissen der Ordnung, aber auch dem Nutzen nach. Gotteserkenntnis ist nur möglich auf der Grundlage von moralischen Prädispositionen, die aus der Selbsterkenntnis entspringen – wer keine Selbsterkenntnis und Demut hat, wie nach Bernhards Meinung Abaelard, dessen Theologie ist in Wahrheit *stultilogia*. Gotteserkenntnis ist kein bloß rationaler, theoretischer Vorgang, sondern eine Erfahrung, die auf Konnaturalität, der Gleichgerichtetheit des Willens Gottes und des Menschen beruht.

»Nicht durch Disputieren, sondern durch Heiligkeit begreifen wir sie (die Geheimnisse Gottes) [...] / Wenn du heilig bist, dann hast du begriffen, und weißt auch, wie; wenn du nicht heilig bist, dann werde es, und du wirst es aus eigener Erfahrung wissen.«<sup>49</sup>

Die letzte Bedingung dieser Erfahrung ist für Bernhard – wie für die Mönchstheologie insgesamt – der Glaube. Ohne Glaube keine Erfahrung und ohne Erfahrung kein Wissen: *credo, ut experiar*.<sup>50</sup>

In der Selbsterkenntnis findet sich der Mensch im »Lande der Unähnlichkeit« (5, 317) und erkennt sein »wirkliches Elend«: die *incurvatio* seines Willens, die *propria voluntas*. Dieser Eigenwille strebt nur nach der Befriedigung der eigenen Wünsche, ist Eigenliebe und das Gegenteil der *voluntas communis* als des dem Menschen und Gott gemeinsamen Willens. *Voluntas propria* und *voluntas communis* sind keine zwei Willen im Menschen, sondern zwei Modi des Willens, zwei sich ausschließende Verhaltensmöglichkeiten. In der Selbsterkenntnis erkennt

49 Zitiert nach Leclercq J., *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 246.

50 Vgl. Schuck J., *Das Hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux. Dokumente zur mittelalterlichen Christus- und Brautmystik*, Paderborn 1926, 11.

der Mensch seinen Elendszustand als Zustand der Ichbezogenheit und Isoliertheit. Die Folge dieser Einsicht ist doppelt: Demut und Furcht. In der demütigen Anerkennung des eigenen Zustandes erkennt der Mensch sich schon so, wie er von Gott erkannt wird. »Durch solche Erfahrung [...] tut sich Gott also den Menschen heilsam kund, wenn der Mensch erst seine Not erkennt [...] und auf diese Weise wird die Selbsterkenntnis zur Vorstufe der Gotteserkenntnis« (5, 318).

Indem der Mensch die schuldhafte *incurvatio* seines Willens erkennt, gerät er in Furcht vor dem schrecklichen Richtergott und in dieser Furcht schmeckt der Mensch Gott, er erfährt ihn und das ist für Bernhard mehr als die rationale Erkenntnis Gottes. Furcht Gottes und Erkenntnis Gottes sind zweierlei:

»Nicht die Erkenntnis macht weise, sondern die Furcht, die das Herz ergreift [...] Die Seele fängt erst dann an, Gott zu kosten, wenn Gott sie zur Furcht anregt, und nicht, wenn er sie belehrt, damit sie ihn erkennt« (5, 188).

Bernhard spricht also dem Affekt in bezug auf das Gottesverhältnis einen höheren Erschließungsgrad zu als dem Erkennen.<sup>51</sup> Die objektiv-wissenschaftliche Gotteserkenntnis belehrt den Menschen nur, verändert ihn aber nicht existentiell, die experientielle Gotteserkenntnis läßt ihn Gott kosten. *Ibi instruimur quidem, sed hic afficimur. Instructio doctos reddit, affectio sapientes* (I, 147, 23f.). Nicht theoretisches Wissen macht weise, sondern der Affekt, die Furcht, die das Herz ergreift. In der Furcht beginnt die Seele Gott zu schmecken, *sapere*, sie ist deswegen der Anfang der Weisheit, das bedeutet: der durch Erfahrung schmeckenden Weisheit.

Bernhard entwickelt jedoch seine Entdeckung der kognitiven Kraft der Affekte nicht konsequent. Denn der Affekt der Furcht ermöglicht zwar eine genuine Gotteserfahrung, basiert, ihm zufolge, aber seinerseits auf einer nicht-voluntativen Fakultät: der Selbsterkenntnis. Die Erkenntnis der eigenen Verworfenheit und die darauf sich gründende Meinung, daß wegen dieser Verfassung Unheil droht, löst den Furchtanfall aus. Die Meinung, daß Gefahr droht, ist demnach nicht in der Furcht begründet, sondern die Furcht in der Meinung. Dieser Ansatz nimmt ein einfaches Nacheinander von Meinung und affektiver Reaktion an und verdeckt dadurch den Aspekt der affektiven Erschließung der Realität. Daß die Annahme eines bloßen Nacheinanders von Kognition und affektiver Reaktion den fraglichen Sachverhalt vereinfacht, läßt sich gerade am Affekt der Furcht zeigen. Denn der Affekt der Furcht erschließt, wie Bernhard selbst zeigt, unabhängig von einer vorhergehenden Erkenntnis etwas als bedrohlich. Die Aktuierung der Disposition zur Furcht und nicht die bloße Feststellung einer Gefahr macht etwas als Bedrohung des Lebens erkennbar.

Das hier virulent werdende Problem der Täuschbarkeit der Affekte behandelt Bernhard in bezug auf die Furcht, soweit ich sehe, nicht, er spricht es aber ganz

---

51 Zur Affektenlehre Bernhards insgesamt: Köpf U., *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980, 136ff.

allgemein bei seiner Darstellung des amor dulcis an (vgl. De div. 29, 4). Der Erschließungscharakter der Furcht hängt bei Bernhard eng mit dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen zusammen. Das Interesse am eigenen Sein, der amor carnalis, öffnet den Menschen auf die Realität hin. Die Furcht und die Affekte insgesamt sind Weisen des Verhaltens zu sich selbst, in ihnen erfährt der Mensch sein Leben als mit förderlichen und abträglichen Sachverhalten konfrontiert.

2. Der Erschließungscharakter der Affekte, den Bernhard in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie Abaelards entdeckt, läßt sich nicht nur an der Furcht, sondern auch an den Affekten der compassio und des amor erweisen.

Aus der Selbsterkenntnis resultiert neben Furcht und Demut auch das Mitleid. Indem der Mensch seine conditio als die allen Menschen gemeinsame sieht, verurteilt er seinen Nächsten nicht wie der Pharisäer, sondern kommt ihm mit Mitleid und Mitgefühl entgegen. In der Furcht als amor carnalis bezieht sich das Individuum auf sich selbst, im Mitleid als amor carnalis socialis auf den Mitmenschen, das bedeutet: auf das eigene Sein als soziales Miteinandersein.<sup>52</sup> Das Gegenbild ist der Pharisäer. Er tritt in seinem Stolz – »ich bin nicht wie die anderen« – aus dieser universalen Unheils-Gleichheit heraus. Er täuscht sich damit selbst, indem er sich allein ausnimmt, während er alle anderen verdammt. Er erstickt das Erbarmen, weil er das Elend übersieht. *Pharisaeus exsufflat misericordiam, dum dissimulat miseriam* (III, 29, 12f.).

Ganz nahe zum Mitleid mit dem Nächsten stellt Bernhard das Mitleid mit dem gekreuzigten Christus. Beide sind Formen einer selbstbezogenen Liebe, amor carnalis. Die compassio mit Christus, das Mitleid und Mitleiden mit seinen Schmerzen, steht also auf der untersten Stufe der Liebe.

Diese Liebe des Fleisches definiert Bernhard in *De diligendo Deo* als Liebe, in der der Mensch sich selbst um seiner selbst willen liebt (III, 138, 13f.). Sie geht allen anderen Formen der Liebe voraus, da jeder Mensch zunächst auf sich selbst bezogen ist und sein eigenes Fleisch liebt. Die Vorgänglichkeit des amor carnalis ergibt sich demnach notwendig aus der Natur des Menschen. Das aus Leib und Seele zusammengesetzte Wesen muß sich erst langsam zu geistigen Formen der Liebe entwickeln, wie dies nach Bernhards Meinung auch Paulus 1 Kor. 15,46 andeutet: »Zuerst aber kommt nicht das Geistige, sondern das Sinnliche«.

Der durch Sinnlichkeit bestimmten conditio humana paßte sich Gott in seinem Heilshandeln an, indem er den Menschen durch die dulcedo seiner Menschwerdung und insbesondere seines Leidens zu sich bekehrte (VI, 1, 211ff.).

Die von Gott angenommene menschliche Natur bildet also die Brücke zwischen Mensch und Gott. Das Elend und Leid des Menschen sind jetzt das Elend und Leid Gottes. Gott lernt durch seine Selbstentäußerung das menschliche Leben

---

52 Vgl. Gilson E., Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, 118ff.

per experientiam kennen und versetzt den Menschen in die Lage, mit Gottes Leiden aus Mitleid selbst Mitleid zu haben, das bedeutet, affektiven Kontakt zu ihm zu gewinnen.

Bernhard bezeichnet in seinen Predigten über das Hohelied dieses affektive Umgehen mit dem Leiden Christi als »Weilen«, »Wohnen« und »Ruh« (z.B. Sermo 45, 4) in seinen Wunden. Mitleidend mit Gott, erkennt die Seele seine tiefsten Geheimnisse und liebt ihn mit einem *amor affectuosus cordis*. Der Mitleidschmerz öffnet der Seele die Augen. Wie die Furcht den Richtergott erschließt und uns Gott schmecken läßt, so kostet die Seele in der *compassio* die *suavitas* Christi am Kreuze. Wegen dieses Erschließungscharakters nennt Bernhard die *compassio* auch *visio* (vgl. II, 152, 12). Ihr kognitives Element ist kein bloß theoretisches Wissen, sondern eine den ganzen Menschen ergreifende Wahrnehmung Gottes.

3. Was für die *compassio* als *amor carnalis* gilt, gilt a fortiori für die höchste Stufe des *amor*, die selbstlose Liebe zu Gott: Die eigentliche Erkenntnis Gottes ist affektiv-voluntativ: *caritas illa visio [...] est* (II, 297, 21). Die Selbsterkenntnis konfrontiert, wie sich ergab, den Menschen einerseits mit seiner *miseria*, andererseits stellt sie ihm seine Würde vor, die er anerkennen soll: *Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae* (PL 183, 120). Er ist eine *nobilis creatura, factus in honore, positus in honore*. Seine Würde liegt darin begründet, daß Gott ihn nach seinem Bild und Gleichnis schuf (Gen. 1, 26). Und Bild Gottes ist er auch nach dem Sündenfall geblieben.

Worin allerdings die Gottebenbildlichkeit besteht, beantwortet Bernhard in verschiedenen Schriften unterschiedlich. Einerseits sieht er sie in der *ratio* begründet – die Seele ist durch das Geschenk der *ratio* eine *egregia natura, veritatis [...] capax* (II, 264, 23), *insignis imagine creatoris [...] et capax beatitudinis*<sup>53</sup> und mit den Engeln verwandt –, andererseits im Willen: Nach *De diligendo Deo* liegt die Gottebenbildlichkeit im *liberum arbitrium*, ein Sachverhalt, den der Mensch durch seine *scientia* wahrnimmt und durch seine *virtus* bestätigt (III, 121, 15ff.). In *De gratia et libero arbitrio* dagegen unterscheidet er die *libertas arbitrii* von der *libertas consilii* und der *libertas complaciti* (III, 185, 14ff.). Jene ist die substantiva *imago* Gottes, die beiden anderen Freiheiten bilden nur eine akzidentelle *similitudo* zur Weisheit und Macht Gottes.

Überblickt man die verschiedenen Aussagenreihen – »die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der *ratio*« und »die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht im Willen« – so ergibt sich als gemeinsamer Nenner, daß die Gottebenbildlichkeit den Menschen dazu befähigt, am Leben Gottes teilzunehmen. Die Differenz der beiden Thesen löst sich teilweise auch dadurch auf, daß Bernhard mit dem Terminus *ratio* nicht nur den Intellekt, sondern die geistige Seele insgesamt mit ihren Vermögen der *ratio* und der *voluntas* bezeichnet, worauf schon

---

53 Vgl. Hiss W., Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux, Berlin 1964, 70f.; Gilson E. (wie Anm. 52), 80ff.

W. Hiss hingewiesen hat.<sup>54</sup> Auch E. Gilson stellt fest, daß Bernhard im Einklang mit Augustinus das Bild Gottes in die mens verlegt. »Während aber Augustin es vorzüglich in der Verstandeserkenntnis findet [...], verlegt Bernhard das Bild lieber in den Willen und ganz besonders in die Freiheit.«<sup>55</sup>

In dieser Freiheit stehen dem Menschen zwei Möglichkeiten des Wollens offen, die *voluntas propria* und die *voluntas communis*. *Voluntatem dico propriam, quae non est communis cum Deo et hominibus* (V, 105, 9f.). Dem Eigenwillen geht es nur um die Befriedigung der eigenen Wünsche unter Ausschluß aller anderen Zwecke, er schließt sich durch dieses selbstbezogene Streben von Gott und den Mitmenschen ab. Die *voluntas communis* dagegen ist der dem Menschen und Gott gemeinsame Wille und dieser gemeinsame Wille ist die Liebe: *Caritas, quae est Deus* (V, 105, 13f.) Die Liebe hebt auch die durch die Fixierung auf die eigenen Ziele und die daraus resultierende Verslossenheit der Seele in sich selbst auf und befreit sie so von ihrer Sünde; denn Sünde ist Eigenliebe, die ihre Ähnlichkeit mit Gott verunstaltet. Durch die *caritas* wird die Seele, die trotz ihrer Sünde Bild Gottes bleibt, wieder zum Ebenbild (II, 299, 17ff.).

Wenn die Seele Gott in der Liebe ähnlich geworden ist, erkennt er sich in ihr und sie in ihm und sie ist Braut. *Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui [...] similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit* (II, 299, 21ff.) Diese Liebe bezeichnet Bernhard mit Bezug auf Gregor d.Gr. als *notitia*, als Erkennen (De div., Sermo 29, 1) oder in den Predigten über das Hohelied als *visio*: *caritas illa visio est* (II, 297, 21).

Die höchste Form der Gotteserkenntnis ist aber kein theoretischer Akt, sondern hat praktisch-voluntativen Charakter: Sie besteht in der Transparenz des göttlichen und menschlichen Willens, die aus der Gleichgerichtetheit resultiert.

Im Unterschied zu dieser Interpretation ist der Satz: *caritas illa visio est*, der die Quintessenz der Mystik Bernhards von Clairvaux bezeichnet, in der Forschung meist in zweifacher Weise gedeutet worden: erstens im Sinne einer *cooperatio* von Intellekt und Wille; zweitens im Sinne einer formellen Identität der beiden Fakultäten. Die erste Möglichkeit läßt sich am Beispiel der Auslegung des parallelen Satzes Wilhelms von St.-Thierry *amor Dei intellectus eius est* verdeutlichen, wie sie M.M. Davy vorgelegt hat.<sup>56</sup> Sie will die beiden Fakultäten *amor* und *intellectus* streng trennen und ihre Akte nicht aufeinander reduzieren lassen. Eine Identifikation von Wille und Intellekt lehnt sie ab und versucht,

54 Vgl. Hiss W. (wie Anm. 53), 77.

55 Vgl. Gilson E. (wie Anm. 52), 80.

56 Vgl. Davy M.M., *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Bd. 1: *La connaissance de Dieu*, Paris 1954, 204-217. Zur Deutung der Formel Wilhelms vgl. Déchanet J.-M., *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry* (*Revue du moyen âge latin*, 1, 1945, 349-374); Brooke O., *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St. Thierry* (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 26, 1959, 85-127).

den intellectus amoris lediglich als cooperatio von amor und intellectus zu interpretieren.<sup>57</sup>

Von einer formellen Identität der beiden Akte geht dagegen P. Rousselot in seinem Exkurs zur Formel Wilhelms von St.-Thierry aus.<sup>58</sup> Er stützt sich dabei vor allem auf einige Passagen aus dem *Speculum fidei*, in denen Wilhelm die innertrinitarischen processiones und ihre nicht-reale, aber virtuelle Unterschiedenheit und die gnadenhafte Mitteilung des Geistes als Einheit von amor und intellectus erörtert. Die Deutung der Formel im Sinne einer formellen Identität unterscheidet im Gegensatz zur Scholastik intellectus und voluntas nicht, wenn es um ihre höchsten Akte geht.

Die beiden genannten Auslegungen der Formel als bloße cooperatio und als formelle Identität verbindet trotz ihrer Unterschiede eine fundamentale Gemeinsamkeit: Sie negieren beide mit entgegengesetzten Argumenten eine nicht-intellektive, voluntative Form von Erschlossenheit. Davy geht dabei von einem restringierten Begriff von Erkennen als begrifflichem und diskursivem Erkennen aus und spricht daher dem amor jede Möglichkeit von Kognition ab. Wenn Wilhelm von St.-Thierry vom amor als sensus animae spricht, ist dieser Ausdruck nach Davy nur metaphorisch gemeint. Offen bleibt bei dieser Erklärung allerdings das fundamentum in re der Metapher. Rousselot dagegen greift die trinitarische Explikation Wilhelms auf und statuiert eine formelle Identität von Intellekt und Wille im Akt der Gotteserkenntnis.<sup>59</sup>

4. Die kognitive Funktion der Liebe, die Bernhard in einem ersten Schritt eher von der voluntativen Seite aus beschrieben hatte, bestimmt er in einigen Texten ansatzweise auch vom Affektcharakter des amor her. Dies zeigt sich zum Beispiel daran, daß er dem amor in eine Reihe mit dem timor setzt, dem er, wie sich oben ergab, als Affekt eine kognitive Kraft zuspricht.

Im Sermo 7 unterscheidet Bernhard fünf affectiones, die fünf verschiedene intersubjektive Verhältnisse konstituieren, je nachdem welcher Affekt in der Beziehung dominiert. *Si servus est, timet a facie domini; si mercenarius, sperat de manu domini; si discipulus, aurem parat magistro; si filius, honorat patrem: quae vero osculum postulat, amat* (I, 31, 19ff.). Bernhard rechnet also den amor einerseits unter die Affekte, unterscheidet ihn aber andererseits qualitativ von ihnen. Denn die Furcht begründet eine hierarchische, asymmetrische Relation: *Si dominatur, me oportet servire; si imperat, me oportet parere, et non vicissim a Domino vel servitium exigere, vel obsequium* (II, 301, 7ff.). Das bräutliche Verhältnis dagegen ist reziprok, symmetrisch; der amor sponsae ist der einzige Affekt, in dem das Geschöpf dem Schöpfer Ähnliches mit Ähnlichem vergelten kann. *Nam cum amat Deus, non aliud vult, quam amari* (II, 301, 9f.).

57 Vgl. Davy M.M. (wie Anm. 56), 307f.

58 Rousselot P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster/W. 1908, 96-102.

59 Vgl. Brooke O. (wie Anm. 56), 110f.

Dem Amor kommt also aufgrund der Reziprozität des durch ihn konstituierten Verhältnisses eine Sonderstellung unter den Affekten zu. Diesen Vorrang behauptet er auch in bezug auf seine kognitive Leistung.

Bei der Auslegung des Hoheliedverses *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem* deutet Bernhard im Sermo 49 die *cella vinaria* als Ort des excessus in die göttlichen Geheimnisse, von dem die Braut *divino amore vehementissime flagrans* (II, 75, 15) zurückkehrt. Von den beiden *excessus contemplationis, in intellectu und in affectu* (II, 75, 20f.) führt nur die Entrückung im Affekt in die *cella vinaria*. Über die Erfahrungen der Braut an diesem Ort kann allein der sprechen, der aufgrund der Reinheit des Geistes und der Heiligkeit des Leibes Ähnliches erfahren hat, der Verstand versagt vor dieser Realität (II, 193, 29f.). Die Liebeseinheit kann nur durch Liebe, Gott, der die Liebe ist, nur in der Liebe erfahren werden.

Die kognitive Leistung des amor qua Affekt begründet Bernhard allerdings, was sich im Sermo 7 schon andeutete, anders als die des timor. Bei der Explikation des *sapere des timor* hatte er die Erkenntnisfähigkeit des Affektes von seiner Natur her quasi phänomenologisch entwickelt und gezeigt, wie Gott in der Furcht intensiver erfahren wird als durch die ratio. Anders verfährt er beim amor. Um dessen Erschließungskraft aufzuweisen, rekurriert er im Sermo 82 nicht auf die Natur des Affektes, sondern bezieht sich auf den antiken erkenntnis-metaphysischen Lehrsatz »Gleiches wird durch Gleiches erkannt«, den er noch mit biblischen Sätzen verbindet und ethisierend umdeutet.

*Dignanter admittit in societatem Spiritus similem in natura. Et certe de ratione naturae, similis similem quaerit. Vox requirentis: 'Revertere, Sunamitis, revertere, ut intueamur te'. Intuebitur similem, qui dissimilem non videbat; sed et se intuendum praestabit. 'Scimus, quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est'. (II, 297, 12ff.)*

Die similitudo ist die Voraussetzung der Erkenntnis. Dies gilt auch für die caritas ut visio. Similitudo ermöglicht aber nicht nur die Schau Gottes in der Liebe, sondern ist Schau (II, 297, 20). *Caritas illa visio, illa similitudo est* (II, 297, 21).

Die kognitive Leistung der Liebe beruht also nicht auf ihrem Affektcharakter, sondern auf der similitudo, das bedeutet freilich: nicht auf einer metaphysischen Gleichheit, wie es das antike adagium nahelegt, vielmehr auf der ethischen Qualität der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Daher kann der iniquus, der seine Bosheit liebt und dadurch Gott unähnlich ist, Gott nicht schauen. Wo aber die Unähnlichkeit beseitigt ist, werden Einheit des Geistes, gegenseitiges Schauen und gegenseitige Liebe herrschen (II, 297, 28f.).

In der similitudo, verstanden als conformitas, besteht ein Zustand der Transparenz, die Schau der Liebe, caritas ut visio.

Aus dem Sermo 82 ergibt sich also, daß Bernhard zwar einerseits im Gegenzug gegen die dialektische Theologie die kognitive Kraft der Affekte betont, daß er aber andererseits von einem christlichen Standpunkt aus deren Kognition praktisch-voluntativ begründet. *Res est in affectibus, nec ratione ad eam pertingitur, sed conformitate* (II, 193, 29f.).

Die Rationalitätskritik Bernhards, die die theologischen Grenzen der Vernunft betont und die Affekte als eigentliche Möglichkeit der Gotteserfahrung wertet, verläuft in christlichen Bahnen. Sie amalgamiert griechische und christliche Elemente, indem sie die aus der Antike überkommene Affektenlehre ethisierend umdeutet. Die Heiligkeit des Willens, die in der *conformitas* des göttlichen und menschlichen Willens besteht, und nicht die genuine Erschließungsleistung des Affekts ist der letzte Grund für die Erschlossenheit der *caritas*.

Mit dieser praktisch-moralischen Wendung versucht Bernhard den Wahrheitsanspruch der Theologie aufrechtzuerhalten, die im 12. Jahrhundert gegen die Wissenschaft der neuen Schulen die praktische Substanz des christlichen Glaubens setzt und entgegen den von der dialektischen Theologie erhobenen Autonomieansprüchen der *ratio* den Glaubenden in *societatem Spiritus* (II, 297, 13) zurückbindet. Bedingung der Gottschau ist nicht eine intellektuelle Qualität – die Weisheit der Philosophen ist Torheit –, sondern die Beobachtung der Gebote, insbesondere des Gebotes der Nächstenliebe. Dadurch unterscheidet sich diese mittelalterliche Rationalitätskritik nachdrücklich von postmodernen Formen. Die affektive Erschlossenheit z.B., wie sie Heidegger in »*Sein und Zeit*« entwickelt, gründet im Interesse des Daseins am eigenen Sein und bleibt ohne normative Orientierung. »Ein emphatischer Offenbarungsbegriff der Wahrheit fundiert die Geltung von Urteilen in der Authentizität einer menschlichen Existenz, die sich vor aller Wissenschaft zu Seiendem verhält.«<sup>60</sup>

Bernhards Stellungnahme gegen die rationale Orientierung der Schulen ist ein energischer Versuch, die Machtansprüche der Vernunft im theologischen Bereich zu brechen. Im Spätmittelalter werden, wie H. Blumenberg gezeigt hat,<sup>61</sup> analoge Versuche in einer Heteronomie der Zwecke dazu führen, den Anteil der Theologie an der Welterklärung zu reduzieren, damit aber zugleich die *ratio* zum Organ empirisch-analytischen Wissens auszubilden.

---

<sup>60</sup> Habermas J. (wie Anm. 8), 175.

<sup>61</sup> Blumenberg H. (wie Anm. 13), 150.