

ERICH NAAB

BERNHARD VON CLAIRVAUX'
BEITRAG ZUR GNADENLEHRE

Als Bernhard von Clairvaux gegen Ende seines Lebens über seine Berufung und seine ausgeübten Tätigkeiten, seine angestrebte Innerlichkeit und seinen politischen Einfluß nachdachte, bezeichnete er sich selbst als die „Chimäre seines Jahrhunderts“¹ Chimären sind, wie seit Homer bekannt, uneinheitliche, feuerspeiende Ungeheuer, anzusehen wie Löwen, in der Mitte aber bescheidene Ziegen und hinten haben sie den Schwanz einer Schlange. Bei der Autorität und Verehrung, die sich Bernhard in seinem Orden und der Kirche erworben hat, bleibt auch ein Erschrecken vor seiner Intransigenz und unerbittlichen Strenge in der Auseinandersetzung mit andersdenkenden Theologen, etwa mit Peter Abälard. Ich werde auf dem Hintergrund dieses Streites die intellektuale Dimension in Bernhards Gnadenlehre vorstellen.

Dr. theol. habil. ERICH NAAB – Akademischer Oberrat, Privatdozent für Dogmatik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, ist Schriftleiter am Handbuch der Dogmengeschichte. Veröffentlichungen u.a. zur Ekklesiologie und Gnadenlehre, zu Augustinus, Thomas von Aquin und Erich Przywara. Der vorliegende Beitrag gibt seine öffentliche Habilitationsvorlesung vom 13. 07. 2001 in Eichstätt wieder. *Anschrift*: Schlaggasse 1. D-85072 Eichstätt.

¹ Ep. 250, 4 (*Opera VIII*, ed. J. Leclercq, H. Rochais, Rom 1977, 147): „Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iam dudum exui conversationem, non habitum”

I. BERNHARD VON CLAIRVAUX UND PETER ABÄLARD

1. *Biographische Notizen*

Bernhard, 1090 bei Dijon geboren, der Herkunft nach ritterlichen Adels, trat 23-jährig mit einer ganzen Anzahl von Verwandten und Freunden in Cîteaux in ein junges Reformkloster ein, wird 2 Jahre später 1115 Gründungsabt von Clairvaux, von wo aus sich rasant sein Zisterzienserorden über ganz Europa ausbreitet. Seine kirchenpolitische Tätigkeit setzt im großen Stil um 1129 ein. Bernhard führt reiche Korrespondenz mit den Größen der Zeit, berät Päpste und Fürsten, Reisen führen ihn nach Deutschland, nach Italien, er arbeitet für die Aufhebung des Schismas zwischen Anaklet und Innozenz II., dem Papst, der sich ihm wie sein Nachfolger verpflichtet weiß: Das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts wird von Bernhard wie keinem anderen geprägt: das Bernhardinische Zeitalter.

Auch Lehrstreitigkeiten werden an ihn herangetragen. Ab 1138 drängt ihn sein Freund, Wilhelm von St. Thierry, gegen Peter Abälard, den von seinen Studenten gefeierten Pariser Lehrer der Dialektik und Theologie². Bernhard übernimmt nach kurzem Zögern Wilhelms Argumente und Anklagen gegen Abälard mit Nachdruck, ja Leidenschaft³ Aufs Ganze gesehen modifiziert er sie wenig. 1140 wird Abälard auf dem Konzil von Sens ohne wirklich hinreichende Diskussion verurteilt. 1148 droht sich der Vorgang in Reims, diesmal gegen Gilbert, den Bischof von Poitiers, zu wiederholen. In Bernhards letzten Lebensjahren kommen Auseinandersetzungen gegen volkstümliche Häresien in der Languedoc hinzu, die Vorbereitung des 2. Kreuzzuges und manches andere. Bernhard stirbt 1153 in Clairvaux, 1174 schon spricht ihn Papst Alexander III. heilig.

² Abgedruckt unter den Briefen Bernhards als Ep. 326 (PL 182, 531-533).

³ Vgl. Ep. 190 (*Opera* VIII 17-40). Nach J. Leclercq (*Les formes successives de la lettre-traité de Saint-Bernard contre Abélard*, RB 78 (1968), 87-105), hat wohl Wilhelm von St. Thierry selbst Interpolationen vorgenommen. Der Vergleich mit Wilhelm von St. Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (PL 180, 249-282), zeigt aber auch, daß Bernhard den von Wilhelm hergestellten komplexeren Zusammenhang der Gnade mit dem strittigen Verständnis der Beseelung der Welt durch den Hl. Geist auflöst. Damit scheidet er klar den Eigenstand der Schöpfung von der Begnadung. – In den eigenen Werken Bernhards kann S. Gilson (*Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, 270) Anm. 120, nicht die geringste Spur einer Beeinflussung durch Wilhelm aufdecken.

2. Die theologischen Ansätze

Worum ging es im Streit mit Peter Abälard (1079-1142), dem 11 Jahre älteren Bretonen, ebenfalls ritterlicher Abstammung, auch er Mönch, auch er Abt, der sich, wenn auch aus anderen Gründen, kaum im Kloster aufhält. Auch er gibt deutlich zu erkennen, daß er das Ideal der hochmittelalterlichen Reformbewegung in der Kirche erfüllen will: Rückkehr zu den Ursprüngen, den apostolischen und denen der ersten abendländischen Mönche⁴ Bernhard selbst charakterisiert Peter mehrmals ganz ähnlich wie sich. „Feindbrüder“ konnten sie genannt werden⁵

Hinter der langen Liste von Vorwürfen gegen Peter, die Bernhard sich zu eigen machte, standen Fragen des methodischen Ansatzes der Theologie. Abälard war mit seiner dialektischen Methode: Sic et non, der exponierte Vertreter einer frühen scholastischen Form der Wissenschaftlichkeit geworden, die die auctoritas der Väter dem Maß der Vernunft unterwarf. Menschliches Reden, nicht dessen angezielte Inhalte sind der Gegenstand seiner Dialektik. Theologisches Verstehen hat sein Objekt nicht gegenwärtig und kommt darin, wie Peter meint, mit dem Glauben überein, von dem es Rechenschaft geben will. Seinem sprachlogischen Ansatz können wir spirituellen Tiefgang keineswegs absprechen: „Wenn also – schreibt er in einem Brief – das Wort des Vaters, der Herr Jesus Christus, auf Griechisch «Logos» heißt, wie er auch «Weisheit des Vaters» genannt wird, scheint sich jene Wissenschaft in höchstem Maß auf ihn zu beziehen, die auch ihrem Namen nach mit ihm verbunden ist – wird sie doch, nach einer Ableitung von «Logos» «Logica» genannt“⁶ Mönche und Philosophen setzt Abälard geradezu gleich: Beide haben sich der Wahrheitssuche verschrieben, die nur zu Christus führen könne⁷ Die christliche Rechenschaft von der Offenbarungswahrheit sucht ähnlich wie die Gotteserkenntnis der Philosophen mit menschlichen Mitteln das Göttliche zu begreifen.

Eine Verstehensbrücke zwischen göttlichem und menschlichem Handeln findet Peter Abälard – das muß erwähnt werden – in der Liebe. Mit der Liebe, mit der der Mensch Gott wiederliebt, kann er sich zu einer Gottangemessenheit erheben, wie sie im Bereich des Intellektes unerreichbar scheint.

⁴ Vgl. P. D i n z e l b a c h e r, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Benediktiners*, Darmstadt 1998, 141, 227.

Heer, bei D i n z e l b a c h e r, 227.

⁶ Ep. 13 (PL 178, 355B), bei A. M. Schmidt, HThDG I 572.

⁷ Vgl. D. L u s c o m b e, *Pierre Abélard et le monachisme*, in: *Pierre Abélard*, Paris 1975, 271-278.

Der Liebende kann aus sich herausgehen. Hier steht Bernhard von Clairvaux auf seiner Linie⁸ Abälard stellt überraschend deutlich die ausschlaggebende Bedeutung der caritas im Rechtfertigungsprozeß heraus⁹ Die existentielle Aneignung der Erkenntnis wird auch bei Peter Abälard zum Gebot: „Das Gut kann nur erkannt werden, wenn es auch zugleich geliebt wird“¹⁰ Damit kommen Grenzen eines bloß sprachlogischen Verfahrens in den Blick.

Ähnlich im Ausdruck, unterschieden in der Ausführung spricht auch Bernhard von der „schola Christi“ Eigentlich lasse sie sich nur im Leben der Mönche verwirklichen. Wer hier was lernen will, der muß Gott ähnlicher werden¹¹ Nicht aber dürften natürliche Kategorien auf das Göttliche übertragen, das Göttliche nicht dem Kreatürlichen angepaßt, ins Niedere herabgezogen, der Autoritätsanspruch der heiligen Texte nicht durch Analyse aufgelöst werden. Aus einer personalen Übereinstimmung des Sprechenden und Denkenden mit Gott werde Zugang zur Sache der Schrift und Tradition gefunden. Nicht Logik und Dialektik, sondern die Erfahrung¹², die der Christ im Glauben gewinnt, die Erfahrung seiner mißlichen Lage als Sünder und seiner Möglichkeiten durch Gnade bildet neben der Schrift und ihrer Auslegung den Zugang zur Theologie Bernhards. Ihre innere Konsistenz kann nicht als bloße Erbaulichkeit qualifiziert werden. Das Interesse am Heil bewegt sein theologisches Denken. Dafür achtet er zentral auf den gegenseitigen Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Er ist ein existentiellerer Denker als Peter Abälard¹³

⁸ Vgl. Landgraf DG I/1, 164-190. Z. A l s z e g h y, *Grundformen der Liebe beim hl. Bonaventura*, Rom 1946, 200-203, 232, 244. Vgl. A b ä l a r d, *Theologia „Scholarium“* I 5 (CCM 13, 320): „Tunc vero propter ipsum tam nosmetipsos quam proximum diligimus, cum ideo nos amamus, quia hoc ei credimus placare, non quia nobis utile fore Vgl. jetzt auch M. P e r k a m s, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster 2001.

⁹ Landgraf DG I/2, 8. – In Rom. III 8 (CCM 11, 224): „deinde iustificantur sinceræ caritatis affectu, non iam Deo tam propter sua quam propter ipsum adhaerentes; denique magnificentur, in caelesti scilicet patria sublimati“

¹⁰ In Rom. I 1 (CCM 11, 59): „Cognosci autem uere tantum bonum non potest nisi et statim diligatur“ Vgl. auch S. E r n s t, *Subjektivität und Rationalität. Der Glaubensbegriff Peter Abaelards*, ThG1 79 (1989), 130-146.

¹¹ Vgl. *De diversis*, s. 40, 1 (*Opera* VI/1, 234 s.); *De gradibus humilitatis et superbiae* 21 (*Opera* III 32 s.); E. K l e i n a d a m, *Wissen, Wissenschaft und Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, in: J. Lortz (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker*, Wiesbaden 1955, 128-167.

¹² Vgl. U. K ö p f, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

¹³ Mit seinen dogmatischen Anschauungen gehört Bernhard noch weitgehend in den Bereich der patristischen Tradition, die Art seines Empfindens weist ihn als mittelalterlichen

3. Die Auseinandersetzung

Als Bernhard die Anklage bei Papst Innozenz II. einreichte¹⁴, lagen die strittigen Punkte, über denen der unterschiedliche theologische Ansatz ausgetragen wurde, im wesentlichen in Fragen der Trinitätsspekulation, dem Verständnis des Geistes als Weltseele, der Christologie und Erlösungslehre, und nur am Rande wurden Fragen des Gnadenverständnisses angeschnitten. Nur auf den ersten flüchtigen Blick hin scheinen sie von untergeordneter Bedeutung. Denn wenn der grundlegende Unterschied zwischen Bernhard und Peter in der Frage liegt, welchen Zugang der Mensch zum göttlichen Geheimnis erkenntnismäßig haben könne, so sind wir auf das Verständnis der Gnade verwiesen. Die Gnadenlehre verhandelt die Frage, wodurch wir an Gottes Leben in der Verbindung mit Christus teilnehmen. Da sich diese Verbindung in den geistigen Vollzügen des Menschen realisiert, in seinem Erkennen und Wollen, führt die Wurzel theologischer Erkenntnislehre zur Gnadenauffassung zurück. Gibt es keine Prägung durch die Gnade, dann bleibt eine Übereinstimmung mit dem Göttlichen begrenzt in dem Horizont, der dem Geschaffenen eignet. Von der Diskussion um die Gnade dürfen wir daher ein genaueres Verständnis des theologischen Ansatzes erwarten.

Bernhard klagt gegen die angeblich abälardsche These: „Die freie Entscheidung genügt von sich aus, etwas Gutes hervorzubringen“¹⁵ Bernhard fordert dagegen eine zum Willen hinzukommende Gnade. Dabei hatte er bei Abälard eine Ergänzung des Willens bemerkt. Aber die bestand nur im Vorbild und in der Lehre Christi. Dagegen fordert Bernhard das deutliche Bekenntnis, daß „uns auch von Christus nicht durch Unterweisung, sondern durch die Wiedergeburt die Gerechtigkeit und durch die Gerechtigkeit das Leben wiederhergestellt worden“ sei¹⁶ Der freie Wille – auch wenn er das größte Geschenk Gottes in der Schöpfung ist – und die Lehre Christi, die an alle gleichermaßen ergeht, machen noch keine personale Beziehung zu Gott. Gnade sagt unterscheidend, daß Gott in seinen Heiligen anders ist als in jeder Kreatur, der ja niemals Gottes Gegenwart fehlt.

Die Anklage ging auf einen unautorisierten Text Abälards zurück. Darin wurde der freie Wille gegen Gnade ausgespielt. Gott wirke nämlich für den, der gerettet wird, nicht mehr als für den, der nicht gerettet wird. Allen lege

Menschen aus. Vgl. J. L e c l e r c q, TRE V 644-651.

¹⁴ Ep. 190 (*Opera* VIII 17-40).

¹⁵ „Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquod bonum“, in: Ep. 190, IX 26 nr. 6 (*Opera* VIII 39).

¹⁶ Ep. 190, IX 23 (*Opera* VIII 36).

er seine Gnade vor, indem er durch die Schrift und mit guten Vorbildern ihnen rate und sie gleichermaßen fordere. Der Mensch könne durch die von Gott gegebene Vernunft dieser äußeren Gnade anhängen. Das genüge¹⁷ In Abälards Römerbriefkommentar, einem authentischen Text, finden sich deutliche Parallelen¹⁸: Um Gott zu verlangen und sein Reich zu begehren, bedarf es einer vorausgehenden Gnade. Aber diese, sagt Abälard, sei allen in gleicher Weise erteilt. Er faßt diese allgemeine Gnade nicht als die Willensfreiheit, sondern als die Gnade des Glaubens auf, die durch eine Unterrichtung empfangen wird: auch so entscheiden das eigene Wollen, die eigene Tüchtigkeit oder Trägheit über deren Wirksamkeit¹⁹ Außer dem von Gott angebotenen Glauben braucht es keine neue Gnade zur Annahme des Glaubens²⁰, doch ohne dieses Angebot kann unser Wille sich nicht recht betätigen. Dieser kraftvolle, auch erleuchtende Glaube²¹ gründet in einer Belehrung²². Werden die Offenbarungen und Verheißungen des Glaubens im In-

¹⁷ Vgl. Wilhelm von St. Thierry, *Disputatio* 6 (PL 180, 267AB): „Dicendum est igitur quod homo per rationem a Deo quidem datam appositae cohaerere potest; nec Deus plus facit isti qui salvatur, antequam cohaereat gratiae, quam illi qui non salvatur. Sed sicut qui lapides pretiosos exponit venales, et desiderium videntium excitat ad emendum; similiter Deus gratiam suam apponit omnibus, consulit Scripturis, et exemplis provocat; ut homines per libertatem arbitrii quam habent, gratiae cohaereant. Qui prudens est, per libertatem arbitrii sui cohaeret gratiae; piger et carnalis, quamvis per liberum arbitrium possit, negligit, et ideo negligitur a Deo. Quod autem sicut mortuus Lazarus non potuit reviviscere, nisi Deo suscitante, sic ad bene volendum non posse surgere hominem, nisi gratia vivificante, dicitur aut creditur; ideo vivificatio ista tribuitur gratiae; quia ratio qua homo discernit et intelligit a malo abstinendum et bene agendum, est a Deo. Et ideo hoc inspirante Deo agere dicitur, quia Deus per rationem, quam dedit homini, facit, eum peccatum ipsum agnoscere”

¹⁸ Vgl. In Rom. IV 9 (CCM 11, 240-242); R. Peppermüller, *Abaelards Auslegung des Römerbriefes*, Münster 1972, 51-55.

¹⁹ In Rom. IV 9 (CCM 11, 242): „Hanc autem gratiam tam reprobis ipse quam electis pariter impertit, utrosque scilicet ad hoc aequaliter instruendo, ut ex eadem fidei gratia quam perceperunt, alius ad bona opera incitetur, alius per torporis sui negligentiam inexcusabilis reddatur. Haec itaque fides quae in isto per dilectionem operatur, in illo iners et segnis atque otiosa uacat, gratia Dei est quae unumquemque electum praeuenit, ut bene uelle incipiat, ac rursus bonae uoluntatis exordium subsequitur, ut uoluntas ipsa perseueret. Nec necesse est ut per singula quae quotidie noua succedunt opera, aliam Deus gratiam praeter ipsam fidem apponat, qua uidelicet credimus per haec quae facimus tantum nos praemium adepturos”

²⁰ Vgl. Landgraf DG I/1, 69 ff.; CCM 11, 240.

²¹ Vgl. In Rom. III 8; I 1 (CCM 11, 224-64); auch *Theologia Christiana* IV 62 (CCM 12, 292); *Theologia „Scholarium”* I 76 (CCM 13, 348).

²² Insofern scheint Wilhelm von St. Thierry den Abälard nicht ganz mißverstanden zu haben. *Peppermüller* 57 urteilt, die Gegner hätten Abälards Lehre richtig begriffen, der verurteilte Satz 6 aber (vgl. oben Anm. 15) sei eine unzulässige Verkürzung. Vgl. auch L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster 1937, 326 f;

tellekt ergriffen, so führt der Glaube „naturaliter“ zu Hoffnung und Liebe²³; der Glaube wird wahr und rechtfertigend.

II. BERNHARDS „DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO“

Es ist nun eine Frage, ob Bernhard den Abälard zutreffend verstanden hat, und eine ganz andere Frage, wie Bernhard sich den Zusammenhang von freiem Willen und Gnade, von äußerer Hilfe und innerem Einfluß denkt. Zum ersten müssen hier die knappen Hinweise genügen²⁴ Unser Thema bleibt Bernhards Gnadenlehre, für die er lange vor und unabhängig von dem Abälard-Streit eine äußerst kompakte Darstellung vorgelegt hat. Im Vergleich mit Abälard werden auch hier Gemeinsamkeiten deutlich werden. Aber auf der Folie eines Vergleichs wird Bernhards unterscheidender Beitrag präziser herausgearbeitet werden können.

Bernhard schrieb 1127 oder 1128, am Ende also der beschaulicheren Jahren seines Lebens, nach etwa 15 Klosterjahren, vor Beginn der kirchenpolitischen Tätigkeiten größeren Stils sein Buch „Über die Gnade und den freien Willen“²⁵ Es gilt unter allen Texten Bernhards als das abstrakteste Werk, in dem er fast schulmäßig Distinktionen und Definitionen gebraucht. Es enthält trotz seines geringen Umfangs „mehr als viele Folianten“²⁶ Dieses Werk kann zum Schlüssel dienen, Bernhards in Sermonen viel unmittelbarer vorgetragene Anschauungen in ihrem sachlichen Gehalt begrifflich zu erfassen, um damit zu zeigen, wie ein Verständnis aus spirituellem Umgang mit der Gnade im analytischen Zugriff der Schule besteht.

D. E. L u s c o m b e, *The school of Peter Abelard*, Cambridge 1970, hält den Vorwurf, der freie Wille genüge durch sich zu etwas Gutem, für eine Karikatur der Abälardschen Lehre, da Abälard auf der Notwendigkeit der Glaubensgnade bestand.

²³ Vgl. *Peppermüller* 83. In Rom. IV 15 (CCM 11, 318): „Ut ex fide, per quam creditur et quae «omnium bonorum est fundamentum», proficiatis in spem et caritatem quae naturaliter inde sequuntur“ Das „naturaliter“ bedürfte einer eingehenderen Klärung.

²⁴ Zu Abälards Verteidigung vgl. die Fragmente bei Thomas von Morigny (*Apologia contra Bernardum* (CCM 11, 366 s.)), und Abälard, *Apologia seu fidei confessio, nach der sich die Gnade nicht auf die Anlagen der Natur*, noch den freien Willen reduziert. Auch ein bloß äußeres Verständnis drückt sich nicht aus: Sie kommt unserem Willen zuvor, stützt unser Können, begleitet unsere Beharrlichkeit (PL 178, 107).

²⁵ *Liber de gratia et de libero arbitrio* (*Opera* III, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Rom 1963, 155-203; dt. Übersetzung von B. Kohout-Berghammer, in: *Sämtliche Werke* I, hrsg. von G. B. Winkler, Innsbruck 1990, 153-255).

²⁶ *Jean Mabillon* (PL 182, 999).

Unsere Analyse wird sich vor allem auf die Fragen konzentrieren, wie Bernhard die Freiheit des Willens vor dem Anspruch der Gnade wahrt, wie er den innerlichen und unterscheidenden Einfluß der Gnade an Werk und Lehre Christi bindet bzw. umgekehrt, wie diese Lehre durch Gnade, nicht durch bloßen Willen zu eigen wird, und in welcher Weise er sich schließlich das Zusammenwirken von Wille und Gnade denkt.

1. *Der freie Wille*

Anlaß der Schrift ist nach Bernhards Bekunden in einem kunstvollen Einleitungskapitel die Frage des Teilnehmers eines Gespräches, bei dem Bernhard die Gnade Gottes in sich rühmte: Was sei denn sein Werk? Wenn Gott alles in ihm vollbringe, wie er sagt, könne er dann einen Lohn erwarten? In dem sich entwickelnden Dialog empfängt Bernhard Rat und Belehrung und fragt seinen Partner zurück, ob er ihm auch die Möglichkeit geben könne, den Rat zu befolgen. Beides sei doch nötig, Belehrung und Unterstützung. „Nicht jeder, der einen Weg zeigt, gibt dem Reisenden auch eine Wegzehrung“²⁷ Schon ist die Problematik präsent, deretwegen er mit Abälard streiten wird. Schnell führt das Gespräch über das rechte Wollen und Vollbringen auf den freien Willen zurück.

Der freie Wille bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen, weil er es ist, der gerettet wird. Die Würde des freien Willens begründet die Vorrangstellung des Menschen vor den übrigen Lebewesen. In der Freiheit des Willens und der Geistigkeit des Menschen gründet die Gottesbeziehung des Menschen²⁸. Der freie Wille allein ist fähig, Gottes Heil zu empfangen, und zwar nur, indem er zustimmt. Darin liegt sein ganzes und einziges Verdienst²⁹ Was nicht aus der Freiheit willentlicher Zustimmung kommt, hat mit Verdienst nichts zu tun. Im zustimmenden Empfangen kooperiert der Wille mit der wirkenden Gnade³⁰

Was also ist die willentliche Zustimmung? Bernhard bestimmt sie als Haltung der Seele, die frei über sich verfügt: „habitus animi, liber sui“³¹

²⁷ *De gratia* 1 (*Opera* III 166).

²⁸ Vgl. *De gratia* 2 (III 167).

²⁹ Vgl. *De gratia* 46 (III 199).

³⁰ *De gratia* 2 (III 166 s.): „Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est dum salvatur. Consentire enim salvari est“

³¹ *De gratia* 2 (III 167). Diese Definition findet sich bei keinem vorhergehenden Autor; vgl. U. F a u s t, *Bernhards Liber de gratia et libero arbitrio. Bedeutung, Quellen und Einfluß*,

Seiner Freiheit kann der Wille nicht beraubt werden³². Da er nur sich selbst frei hat, wird er auch nur von sich beurteilt³³; von der willentlichen und freien Zustimmung hängt jedes Urteil über sich ab. Als rationale Bewegung leitet der Wille das Wahrnehmen und Streben. Der Verstand begleitet und dient ihm stets, auch wenn der Wille sich gegen dessen Rat und Urteil verhält. Mit Notwendigkeit kann die ratio ihn nicht zwingen, denn das hieße den Willen zerstören. Die Freiheit von der Notwendigkeit ist dem Willen als solchem wesentlich.

Durch eine Unterscheidung, in einer Komparation der Freiheit, die Bernhard in die theologische Literatur einführt³⁴, gliedert er den Weg des Menschen von der Zuwendung der Gnade, die ihn erschafft, über seine Heilung und Rettung ins ewige Leben³⁵. Die als Würde der Natur gegebene, in Christus erschaffene unverlierbare Freiheit des Willens von der Notwendigkeit erweist den Menschen als geradezu wesenhaftes Bild der ewigen, unveränderlichen Gottheit³⁶. Er ist fähig, Gott zu erreichen und sich ihm anzugleichen³⁷. Frei von Notwendigkeit ist die vernunftbegabte Schöpfung wie ihr Schöpfer; die Freiheit wird weder durch Sünde noch Elend verloren oder gemindert³⁸. Davon wird der Gebrauch, der Modus des Wollens unterschieden. Hier ist durch den freien Willen in der Sünde Adams ein Defizit eingetreten, das die Freiheit gewissermaßen gefangenhält³⁹. Durch den Willen

in: *Analecta Monastica* 6 (SA 50) (Rom 1962), 35-51, 36.

³² *De gratia* 5 (III 169): „Ipsam [voluntatem] vero, quia impossibile est de seipsa sibi non oboedire, – nemo quippe aut non vult quod vult, aut vult quod non vult – etiam impossibile est sua privari libertate” – Vgl. A n s e l m v o n C a n t e r b u r y, *De libertate arbitrii* 5 (ed. Schmitt I, 1938, 214): „velle autem non potest invitus, quia velle non potest nolens velle. Nam omnis volens ipsum suum velle vult”

³³ *De gratia* 5 (III 169): „Cum igitur voluntas nil liberum habeat nisi se, merito non iudicatur nisi ex se”

³⁴ Vgl. U. F a u s t, aaO. 40-42. Die Dreiteilung findet sich früh in der Sent. 109 aus der Schule Anselms von Laon; vgl. Lottin PM I 18 Anm. 2.

³⁵ Vgl. *De gratia* 7 48s. (III 171 200 s.).

³⁶ Vgl. *De gratia* 28 (III 185s.).

³⁷ Vgl. auch Super Cant. 80-82 (*Opera* II 277-298). Zu den Differenzierungen der imago-Dei-Lehre vgl.: M. S t a n d a e r t, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, *ETHL* 23 (1947), 70-129; R. J a v e l e t, *Image et ressemblance au douzième siècle*, 2 Bde (Paris 1967) I 334-338; B. M c G i n n, *Freedom, Formation and Reformation: The Anthropological Roots of Saint Bernard's Spiritual Teaching*, „*Analecta Cisterciensia*”, 46 (1990), 91-114.

³⁸ *De gratia* 9 (III 172): „Verum libertas a necessitate aequae et indifferenter Deo univ ersaeque, tam malae quam bonae, rationali convenit creaturae”

³⁹ *De gratia* 16 (III 177): „quod haec ipsa tamen libertas tamdiu quodammodo captiva tenetur, quamdiu illam duae aliae libertates minime aut minus plene comitantur”

allein kann sich der Mensch nicht mehr erheben, weil er nicht mehr, selbst wenn er wollte, nicht sündigen kann⁴⁰ Dem bösen, von Gott sich abwendenden Willen fehlt mit der Freiheit von der Sünde das *liberum consilium*, die Freiheit des Bedenkens. Nur das Wollen als solches bleibt, ohne Weisheit und somit ohne Hinwendung zum Guten, und darüber hinaus ohne das Vermögen, dieses auch zu ergreifen. Durch *sapientia* und *virtus* muß das Bild Gottes, das der Mensch ist, wieder von seinem Schöpfer in die in Adam verlorene Ähnlichkeit eingesetzt werden. Die Weisheit und das Vermögen sind das doppelte Geschenk der heilenden und vollendenden Gnade. Durch Zustimmung zu ihr wird der Mensch schrittweise im Guten befestigt.

Suchten wir die Wurzeln dieser Auffassung des Willens, so wäre dem Einfluß des Maximus Confessor (580-662) nachzugehen, der die Notwendigkeit des menschlichen Willens in der Einheit Gottes und des Menschen in Christus zum Werk unserer Erlösung und dabei die Unterscheidung zwischen dem unauflösbaren freien Willen und dem Modus seiner Aktuierung herausgearbeitet hat. Wie im Willen unsere Erlösung vollbracht wurde, so muß sie auch im Willen angenommen werden. In ihm vollzieht sich die Vereinigung mit Gott. Maximus war im 12. Jahrhundert bekannt durch seine Rezeption im 3. Konstantinopolitanum (681), durch Scotus Eriugena. Seine „Centurien über die Liebe“ wurden in Zisterzienserkreisen aufmerksam studiert⁴¹

2. *Das Wort und der Gedanke als heilende Gnade*

Den Prozeß der schrittweisen Befestigung im Guten beschreibt Bernhard auf psychologische Weise in der Tradition der Mönche und wie zu seiner Zeit noch weithin üblich. Die Unterscheidung zwischen einem aktuellem Einfluß und einem seinsmäßigen Bestand ist späteren Datums.

Der Mensch braucht und erhält, so Bernhard, wenn auch noch nicht vollkommen, die Freiheit der Überlegung. Sie ermöglicht, das wirklich Nützliche zu wählen, über das Fleisch zu herrschen und die Sünde zu meiden; zuletzt erhält er auch die Freiheit von allem Elend, im vollen Vermögen, in der Heimat die Freiheit des Wohlgefallens. Mit diesem neuen Geschenk der Freiheit werden dem wesentlichen, unverlierbaren Bild Gottes, das der Mensch ist, hinzukommende und zunächst auch verlierbare Ähnlichkeiten mit der göttlichen Weisheit und Macht hinzugefügt. Dem Urbild, der erschaffenden

⁴⁰ Vgl. *De gratia* 23 (III 183).

⁴¹ Vgl. G i l s o n, 53-58; E.v. I v á n k a, *Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken*, in: J. Lortz (Hrsg.), *Bernhard von Clairvaux*, Wiesbaden 1955, 168-175.

und in Christus erneuernden Weisheit selbst wird er in allem gleichgestaltet⁴². Das zugrundeliegende Bild bleibt, die neue Ähnlichkeit liegt im Vermögen seiner Aktuierung. Gegeben wird all das durch und mit Christus, der Sapiencia et Virtus Dei, dem Abganz und Abbild des Wesens des Vaters⁴³

Dem Logos, der schöpferischen Form schlechthin, muß der Wille gleichgeformt werden, um seine verlorene Form wieder zu empfangen: „Es kam also die Form selbst, der der freie Wille gleichgeformt werden sollte, weil er, um die frühere Form wiederzuempfangen, von der Form von neuem geformt werden mußte, nach der er ja geformt worden war. Die Form aber ist die Weisheit“⁴⁴. In dieser Erneuerung und Umformung werden die Glieder mit dem Haupt vollendet⁴⁵

Wie geschieht aber diese Einformung in die Weisheit und Kraft Christi? Bernhard verweist zunächst auf das Erscheinen der Weisheit im Fleisch⁴⁶. Mit der Menschwerdung beginnt unsere Vereinigung mit Gott, in der wir ein Geist mit ihm werden. Das ist das tiefste Motiv der Inkarnation⁴⁷. Aber bei dieser ersten Ankunft kommt er ununterschieden zu allen Menschen⁴⁸. Die in die Welt gekommene Weisheit ordnet und leitet in der ihr eigenen und überall gegenwärtigen Kraft die Geschöpfe⁴⁹, den Willen in der Achtung seiner Freiheit von Notwendigkeit. Von einer unwiderstehlichen Gnade spricht Bernhard nicht⁵⁰. Gegen den eigenen Willen wird niemand gerettet. Durch Wort und Beispiel, so betont Bernhard, lehrt Christus, den Willen zu ordnen⁵¹. Hier stimmt Bernhard mit Abälard überein.

⁴² *De gratia* 32 (III 188s.): „hoc est imaginem suam, quae nativo spoliata decore, sub pelle peccati sordens, tamquam in pulvere latitabat, inventam tergeret et tolleret de regione dissimilitudinis, pristinam in speciem reformatam, similem faceret illam in gloria sanctorum, immo sibi ipsi [Sapientiae in carne] per omnia redderet quandoque conformem, cum illud Scripturae videlicet impleretur: Scimus quia cum aparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est (1 Joh 3, 2)“.

⁴³ Vgl. *De gratia* 26 32 (III 184 189).

⁴⁴ *De gratia* 33 (III 189).

⁴⁵ *De gratia* 49 (III 201): „Siquidem quod non erat, in illo creati oportuit qui erat, per formam reformari deformem, membra non perfici nisi cum capite“

⁴⁶ Vgl. *De gratia* 32 (III 188).

⁴⁷ Vgl. A. A l t e r m a t t, *Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den Sermones per annum*, „Analecta Cisterciensia“ 32 (1977), 3-176, bes. 111.

⁴⁸ Vgl. In Adventu 3, 4 (IV 177).

⁴⁹ Vgl. *De gratia* 33 (III 189).

⁵⁰ Vgl. M. S i m o n e t t i, *L'agostinismo del „De gratia et libero arbitrio“ di Bernardo di Clairvaux*, StudMed 3.ser., 17 (1976), 275-291.

⁵¹ *De gratia* 17 (III 178): „Et tunc quidem verbo, sed postmodum etiam exemplo voluntatem ordinare docebat“ – Bernhard konnte sogar formulieren: „Venit namque Dominus prop-

Andererseits war aber Bernhards Überlegung über Gnade und freien Willen durch die Beobachtung herausgefordert worden, daß bloßer guter Rat, eine Belehrung also, noch nicht die Möglichkeit der Verwirklichung mitgibt. Die Notwendigkeit einer weiteren Unterstützung wurde festgehalten⁵² Könnte also die Lehre Christi schon den Willen erheben, damit er fortschreiten kann, das Gute zu wollen? Ist sie schon die heilende Gnade? Werden die Affekte durch Lehre auf Gott gerichtet, so daß sie sich zu Tugenden wandeln? Kann durch äußere Lehre allein schon ein „verum sapere“ gegeben sein, vom „plenum posse“ ganz zu schweigen? Es ist ja die eigene freie Überlegung, das freie Wohlgefallen des Menschen selbst, die ihm nicht vor Augen gestellt werden, sondern durch die er selbst vervollkommnet wird. Wie also werden sapere und posse dem Menschen zu eigen?

Bernhard argumentiert: Die Weisheit entfaltet machtvoll ihre Kraft durch eine wesenhafte und überall gegenwärtige Tatkraft⁵³ Aber daraus folgert er nicht, die formende Weisheit bewege so auch den menschlichen Willen, sondern fährt fort: Der freie Wille selbst solle versuchen, seinen Leib so zu leiten, wie die Weisheit die Welt leitet⁵⁴ Durch das Beispiel zum Tun aufgerufen, ist es auch nach Bernhard der Mensch, der beginnt, die Freiheit der Überlegung wiederzugewinnen, die Würde wiederzuerlangen, wenn er in allem die Weisheit nachahmt⁵⁵ Die semipelagianischen Auseinandersetzungen sind im 12. Jh. nicht mehr bekannt. In der Nachahmung Christi ist die Nachahmung Gottes möglich, weil Gott zuerst den Menschen »nachgeahmt« hat und so nachahmbar geworden ist⁵⁶ Und doch hält Bernhard fest, daß wir zu diesem Beispiel der formenden Weisheit hinzu auch eine Hilfe brauchen, durch welche wir eben der Weisheit gleichgestaltet werden⁵⁷ Denn der Wille des gefallenen Menschen nimmt einen Platz zwischen Begierde und Geist ein, er hängt gleichsam in der Steilwand des Gebirges, dessen Gipfel,

ter nos, non solum redimendos sanguine effusione, sed et docendos verbis, et exemplis nihilominus instruendos”: *In Circum.* 3, 1 (IV 282).

⁵² Vgl. *De gratia* 2 (III 166s.).

⁵³ Vgl. *De gratia* 33 (III 189).

⁵⁴ *De gratia* 34 (III 189): „Sic ergo et liberum arbitrium suo conetur praeesse corpori, ut praeest sapientia orbi, attingens et ipsum a fine usque ad finem fortiter”

⁵⁵ Vgl. *De gratia* 34 (III 190).

⁵⁶ Vgl. A l t e r m a t t, *Christus pro nobis*, 149.

⁵⁷ *De gratia* 35 (III 190): „Verum cuius ad talia provocamur exemplo, indigemus et adiutorio, quo ipsi videlicet per ipsam conformemur, atque in eandem imaginem transformemur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu”

die Gerechtigkeit, er nicht erreichen kann, wenn nicht der Geist seiner Schwachheit mit Eifer hilft⁵⁸

Die geforderte innerliche Anregung findet Bernhard in der *bona cogitatio*, dem von Gott stammenden guten Gedanken. Dem guten Wollen geht das *bonum cogitare* voraus. So kommt Bernhard über das *sapere* und *posse* der erneuernden und vollendenden Gnade zum Ternar: *cogitatio – consensus – opus*; Gedanke – Zustimmung – Werk. Im Eingeben des guten Gedankens wird die innerliche Anregung festgemacht: hier kommt die Gnade uns zuvor⁵⁹ Da wir zum Einfall des guten Gedanken nichts beitragen, gereicht er allein auch nicht zum Verdienst, es sei denn, wir ergreifen die Wahrheit im Willen, wir denken und vollziehen ihn mit. Das Gute, auf das der Wille sich ausrichtet, wird als eine Eingebung interiorisiert; es wird dem je konkret einzelnen Menschen zugesprochen. Die vom Menschen selbst kommenden Gedanken sind ja zum Bösen geneigt⁶⁰

Und doch muß der Mensch diesen Gedanken in sich finden. Daher ist der Zugang zu dieser Eingebung die Selbsterkenntnis. Diese kann heilbringend genannt werden, da sie den Durst nach Gott weckt. Aus ihr kommen Gottesfurcht und Demut⁶¹ In sich selbst hat der Mensch das Zeugnis der Wahrheit über sich zu finden. Diese Einkehr gehört schon zur Schule der Demut⁶² So kommt die uns erneuernde Form in der Leichtigkeit der *cogita-*

⁵⁸ Vgl. *De gratia* 41-42 (III 195s.).

⁵⁹ *De gratia* 46 (III 199): „Si ergo Deus tria haec, hoc est bonum cogitare, velle, perficere, operatur in nobis, primum profecto sine nobis, secundum nobiscum, tertium per nos facit. Siquidem immittendo bonam cogitationem, nos praevenit; immutando etiam malam voluntatem, sibi per consensum iungit; ministrando et consensui facultatem vel facilitatem, foris per apertum opus nostrum internus opifex innotescit”

⁶⁰ Vgl. *De gratia* 42 (III 196): Gen 8, 21.

⁶¹ Vgl. P. Courcelle, *Connais-toi toi même de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974, 258-272. – Super Cant. 36, 6-7 (II 8): „Tali namque experimento et tali ordine Deus salubriter innotescit, cum prius se homo noverit in necessitate positum, et clamabit ad Dominum Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei, tui cognitio; et ex imagine tua, quae in te renovatur, ipse videbitur, dum tu quidem revelata facie gloriam Domini cum fiducia speculando, in eadem imaginem transformaris de claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. Sed iam advertite, quomodo utraque cognitio sit tibi necessaria ad salutem, ita ut neutra carere valeas cum salute. Nam si ignoras te, non habebis timorem Dei in te, non humilitatem”

⁶² *De gradibus humilitatis et superbiae* 21 (III 32): „Digna certe [anima], quae de schola humilitatis, in qua primum sub magistro Filio ad seipsam intrare didicit, iuxta comminationem ad se factam: «Si ignoras te, egredere et pasce haedos tuos» (Hl 1, 7), digna ergo quae de schola illa humilitatis, duce Spiritu Sancto, in cellaria caritatis – quae nimirum proximorum pectora intelligenda sunt – per affectionem introduceretur” Vgl. auch *Ad clericos de conversione* 3 (IV 73); *In Adventu* I 10 (IV 168s.).

tio unserer Zustimmung zuvor; in der Zustimmung zu ihr wird der von Gott im Logos dem Menschen geschenkte Gedanke ergriffen. Gott schenkt sich in seinem Wort als den Weg zu sich, im Wort, das alle Um- und Irrwege menschlicher Begierde abkürzt und das Heil zusammenfaßt⁶³ Mit dem Konsens schon beginnt die entscheidende Vereinigung: Gott läßt sich finden, damit der Mensch, je mehr von ihm gelockt, ihn sucht⁶⁴

Im Gedanken sieht Bernhard somit das Einfallstor der Gnade, durch die Christus im Menschen ankommen kann. Was mit der durch keine Notwendigkeit bedingten Eingebung des Gedankens beginnt, nennt er *visitatio gratiae*: Das Wollen haben wir von der Natur, „aber das Gute zu wollen, auch Gott zu fürchten und zu lieben, das erhalten wir in der Heimsuchung der Gnade“⁶⁵ Dieser Ausdruck dürfte auf die gegenwärtige Einkehr des Sohnes im Menschen zu beziehen sein⁶⁶ die Bernhard in seinen Sermones darlegt. Wem sie geschenkt wird, in dem baut sich die Weisheit ihr Haus⁶⁷ Mit der Anregung durch die *cogitatio* beginnt für den Willen die Möglichkeit, seine Gefangenschaft zu durchbrechen. Es ist nicht so, daß der Gedanke den Akt des Willens schon bewirkte, vielmehr steht das Wollen des Guten schon in der Mitwirkung⁶⁸. Der Gedanke ist also der Reiz der Gnade an den Willen, genauer gesagt: nicht der vom Willen bestimmte Gedanke, sondern das dem Menschen in Gottes Wohlwollen Vor-Gedachte: „Die Gnade selbst erweckt den freien Willen, wenn sie das Samenkorn des Gedankens aussät“⁶⁹

Halten wir kurz ein, um im Vergleich mit einer anderen zeitgenössischen psychologischen Beschreibung das intellektuale Moment bei Bernhard hervorzuheben. Auch die „*Summa sententiarum*“ aus der Viktorinerschule weiß den Willen ohne Gnade gebunden, sie fordert zum guten Wollen nicht die *cogitatio*, sondern eine *delectatio*, ein Vergnügen, das durch die *caritas* gegeben

⁶³ Vgl. *De diligendo Deo* 21 (III 136): „verbum abbreviatum et abbrevians“

⁶⁴ Vgl. *De diligendo Deo* 22 (III 137): „Sed enim in hoc est mirum, quod nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit“

⁶⁵ *De gratia* 17 (III 179): „velle autem bonum, quomodo et timere Deum, quomodo et amare Deum, accipimus in visitatione gratiae, ut simus Dei creatura“

⁶⁶ Vgl. *In Adventu* 6, 1 (IV 191). Ihretwegen wird die Güte des Herrn gekannt. Vgl. *In Adventu* 3, 3 (IV 177).

⁶⁷ Vgl. *In Adventu* 3, 4 (IV 177). – Die Predigt Bernhards über die dreifache Ankunft Christi konnte als Gerüst seiner Deutung der Heilsgeschichte verstanden werden; vgl. *Köpf* 228.

⁶⁸ A u g u s t i n u s, *De gratia et libero arbitrio* 17, 33 (PL 44, 901), hatte formuliert: „Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur“

⁶⁹ *De gratia* 47 (III 199): „Ipsa [gratia] liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum“

ist⁷⁰, während Hugo von St. Viktor selbst schon in technisch abstrakter Form zu einer gratia operatrix hinführt, mit der der Hl. Geist den guten Willen gibt⁷¹. Bei Petrus Lombardus bereitet die gratia operans den Willen zum guten Handeln nur vor, die cooperans unterstützt ihn⁷². Ist die wirkende Gnade auch als Glauben zu verstehen, so doch nicht im Sinne eines allgemeinen bloßen Angebotes, sondern des ersten Glaubensaktes⁷³. Bei Abälard selbst findet sich, das fügen wir nun hinzu, eine Bernhard nur ähnliche Überlegung: Er kennt die Vorstellung einer inneren Inspiration, über die er inhaltlich wenig sagt, so daß sie als eine Hilfskonstruktion erscheinen konnte, um die Allgemeinheit des Heilsangebotes festzuhalten⁷⁴. Durch innere Aspiration sollten auch Defizite der Lehrvermittlung überwunden werden⁷⁵.

Mit dem Denken wird von Bernhard nicht das Willensvermögen, aber das Wollen und Vollbringen Gott zugeschrieben, doch in unterschiedlicher Weise: das Wollen führt er mit uns, das Werk durch uns aus⁷⁶. Gnade reduziert sich nicht auf die initiale Verbindung im Willen. Die Vereinigung vollzieht sich nur im steten Überschritt des Menschen, der nicht nur den ersten Anreiz in sich spürt: Es setzt sich keine Notwendigkeit in Gang, die es in Gottes

⁷⁰ *Summa sententiarum* tr. 3 c. 9 (PL 176, 104C).

⁷¹ Hugo von St. Viktor, *Summa de sacramentis christianae fidei* I 6, 17 (PL 176, 274): „Sed in his virtutibus, quae per gratiam reparatricem sunt primum Spiritus sanctus bonam voluntatem operatur; deinde bonae voluntati moventi se et operanti cooperatur“; vgl. Landgraf DG I/1, 117.

⁷² Petrus Lombardus, *Sententiae* II 26, 1 (Grottaferrata 31971, 470).

⁷³ Vgl. Landgraf DG I/1, 118; J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg 1932, 88-115, 90.

⁷⁴ Vgl. Peppermüller 178. Vgl. etwa In Rom. III 7 (CCM 11, 200): „Credimus tamen eos omnes qui illi imperfectioni mandatorum amore Dei potius quam timore obtemperant, ante diem sui exitus quod de perfectione ei per ignorantiam deerat, quia lex tacuerat, uel per spiritualem aliquem doctorem uel per internam diuinae gratiae inspirationem ei reuelari“ Auch In Rom. IV 7 (CCM 11, 257); *Apologia*, Fragm. 1 bei Thomas von Morigny (CCM 11, 366).

⁷⁵ So Abälard zur 4. Bitte in: *Expositio Orationis Dominicae* (PL 178, 611A-618C). – H. R. Schlette, *Aspiratio*, in: R. Thomas (Hrsg.), *Petrus Abaelardus*, Trier 1980, 211-215. – Der inneren Inspiration kommt aber auch zu, Einsicht in den Glauben zu schenken, damit das Wort so gepredigt wird, daß es überzeugt und die Liebe weitergibt. Vgl. In Rom. III 8 (CCM 11, 211): „id est sermo intelligentiae factus per inspirationem in mente, merito in igneis demonstratus est linguis, cum eorum scilicet linguae nihil nisi caritatis feruorem essent praedicaturae“ – E. Gössmann, *Glaube und Gotteserkenntnis* (HDG I/2b), Freiburg 1971, 15. – In dieser Hinsicht dürfte die Inspiration der Erleuchtung entsprechen, die die Absicht der Unterweisung ist.

⁷⁶ Er ermöglicht die Zustimmung und ist der internus opifex unseres Werkes; vgl. *De gratia* 46 (III 199).

Zuwendung zu uns nicht gibt, wenn er heilt, stärkt, behütet, mitwirkt und begleitet⁷⁷

3. Das Verhältnis des Ganz-Ganz: Vollendung des Willens in der Liebe

Alle folgenden Geschenke Gottes versteht Bernhard, da in der willentlichen Zustimmung sich menschliche Freiheit und göttliche Gnade verbinden, sowohl als unser Werk wie als seine Belohnung⁷⁸ Wie bei keinem anderen Zeitgenossen und nicht vielen späteren zeigt sich bei Bernhard das energische Bestreben, leitende Gnade und empfangenden Willen zu einem einzigen Betätigungsprinzip in gegenseitiger Freisetzung zusammenzuschweißen. Er findet die große Formel, die jeden Synergismus im Zusammenwirken bloßer Teilsachen in Frage stellt: „Es ist nicht so, daß teilweise die Gnade wirkt, teilweise der freie Wille, sondern beide führen das Ganze im ungeteilten Werk aus. Das Ganze bewirkt der freie Wille, das Ganze die Gnade, aber wie das Ganze in ihm, so auch das Ganze aus ihr“⁷⁹ Die Kausalitäten Gnade und Willen liegen nicht mehr nebeneinander, konkurrieren nicht, sondern jede führt das Ganze aus. Hier ist das christologische totus-totus, ganz Gott – ganz Mensch, ganz göttlich und ganz menschlich wirkend im konkreten Modus des Willens (Maximus Confessor) konsequent in die Existenz des Christen übersetzt. Mit seiner Formel hat Bernhard die spekulative Theologie bis zur Gegenwart herausgefordert⁸⁰ Leichtfertig erscheint das Urteil gegen die Fragestellung „de gratia et libero arbitrio“, hier läge ein in Wirklichkeit nicht lösbares Problem vor, „da es kein Kriterium zur Unterscheidung der beiden Anteile“ gebe⁸¹ Es trifft nicht, weil Gnade und Wille nicht gleichartige Partner sind und die Freiheit des Willens in der Gnade nicht aufhört.

⁷⁷ Vgl. *De gratia* 36 (III 191): „ipse sui iuris erat suaeque ipsius voluntatis, non necessitatis erat quod bonus erat“; ebd. 47 (III 199): „Cavendum ergo, ne attribuamus aut Dei necessitati, quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est“

⁷⁸ *De gratia* 43 (III 197). Vgl. *Capitula ps.-Caelestina*, cap. 9: „Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona, et pro his, quae largitus est, aeterna praemia sit donaturus“ (DH 248).

⁷⁹ *De gratia* 47 (Opera III 200; Sämtliche Werke I 243): „Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt: totum quidem hoc, et totum illa, sed ut totum in illo, sic totum ex illa“

⁸⁰ Vgl. J. E. v. K u h n, *Katholische Dogmatik*, I/2, Tübingen 1862, 1059; L. W e i m e r, *Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren*, Freiburg 1982, 166-174.

⁸¹ *Dinzelbacher* 111.

Im Willen und Mitwirken des Menschen artikuliert sich einerseits die gnadenhaft vollendete Freiheit des Menschen; aber diese Aktivitäten sind eingebettet in die Vollendung des Heilsplanes. Gott bindet den Menschen in sein Heilswerk ein. In den willentlich Gottes Wirken zustimmenden Menschen hat er Mithelfer, *cooperatores Spiritus sancti*⁸²

Im Vollzug der Liebe wird das *totus-totus*-Verhältnis erfahrbar. Hier liegt die einfache, anspruchsvolle Mitte in Bernhards Denken. Im Guten, das der Mensch mit Hilfe der Gnade ergreift, beginnt der Prozeß der Liebe. Daß Gott um seiner selbst willen geliebt werden müsse, ist schon durch das Naturgesetz dem bekannt, der weiß, daß er nicht aus sich selbst stammt. Um wieviel mehr den Gläubigen, die ihre Erlösung Christus verdanken, die in dem Gedanken seiner liebenden Hingabe verweilen!⁸³ Wer sieht, daß Gott ganz und gar liebt, der wird zu Liebe hingerissen. Der Glaubende erkennt, daß Gott sich selbst ihm schenkt⁸⁴: um so mehr muß er geliebt werden. Er ist Grund, Ursache und Ziel der Liebe. Maßlosigkeit ist das der Liebe angemessene Maß; ihr Lohn das, was sie liebt: Gott selbst⁸⁵

Das Verlangen des Geistes kann allein von ihm gestillt werden: in der Teilnahme an seiner Liebe. Was er wesenhaft ist, kommt zu dem aus Liebe erschaffenen Menschen nicht als fremde Eigenschaft hinzu⁸⁶ Bernhard beschreibt in seinem „Buch über die Gottesliebe“ ihre Stufen von der Selbstliebe des Menschen über die Liebe zu Gott des Menschen wegen, zur Gottes-

⁸² *De gratia* 45 (III 198).

⁸³ Vgl. *Liber de diligendo Deo* 8 (*Opera* III 109-154, 125): „ubi suae videlicet aut Passionis gratiam, aut Resurrectionis gloriam sedula inspicit cogitatione versari, ibi profecto adest sedulus, adest libens”

⁸⁴ Vgl. *De diligendo Deo* 15 (III 131).

⁸⁵ *De diligendo Deo* 22 (III 137): „Dixi supra: causa diligendi Deum, Deus est. Verum dixi, nam et efficiens, et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Ipse fecit, vel potius factus est, ut amaretur; ipse speratur, amandus felicius, ne in vacuum sit amatus. Eius amor nostrum et praeparat, et remunerat. Procedit benignior, rependitur iustior, exspectatur suavior. Dives est omnibus qui invocant eum, nec tamen habet quidquam seipso melius. De dedit in meritum, se servat in praemium, se apponit in refectione animarum sanctarum, se in redemptione distrahit captivarum”

⁸⁶ *De diligendo Deo* 35 (III 149): „Dicitur ergo recte caritas, et Deus, et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen substantiae est; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis” G i l s o n 143: „Somit ist die Liebe Gott und Geschenk Gottes in eins: Die Liebe schenkt also die Liebe, die persönliche, wesenhafte schenkt die Eigenschaftsliebe als Gnade. Verleiht aber Gott kraft dieser Gnade die Liebe, so wird sie, die das Gesetz Gottes ist, zum Gesetz des Menschen”

liebe allein Gottes wegen und als vollendetste Form eine Liebe, in der der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen liebt⁸⁷

In diesem Leben ist letzteres nur selten, „raptim atque unius vix momenti spatio“ zu erfahren geschenkt⁸⁸ Bernhard beschreibt es als: „dich gewissermaßen zu verlieren, als wärest du nicht, dich selbst ganz und gar nicht mehr zu spüren, deiner selbst beraubt und beinahe zunichte zu werden“⁸⁹ Im Geliebten geht der Liebende ganz auf. In ihm findet er die Vollendung seiner Liebe, seiner Freiheit, seiner selbst, wenn er eingeschmolzen wird in dessen Willen. Aber keine Vernichtung eignet sich in diesem Exzess der Einung, sondern Vollendung der Umformung durch die Form, die der Sohn, die Weisheit Gottes ist⁹⁰ Durch diese Umformung wird der Mensch ganz zu seinem Urbild zurückgeführt, wird die Seele Gott ähnlich, sie wird als Geschenk der Gnade vergöttlicht: „Sic affici, deificari est“⁹¹ Der ganz eingeformte Mensch wird ein Geist mit Gott⁹². Dieses Einssein ergibt sich aus dem Einverständnis des menschlichen und göttlichen Willens, nicht aus dem Zusammenhaften beider Wesenheiten. Gott und Mensch werden nicht eine Substanz oder Natur; in ihren Willen sind sie gleichgerichtet. „Und diese Vereinigung besteht in der Gemeinsamkeit ihrer Willen und in der Einstimmigkeit in der Liebe. Glückselige Einigung, falls du sie empfindest! Keine, wenn du sie bloß vergleichst!“⁹³

⁸⁷ Vgl. *De diligendo Deo* 23-29 (III 138-144).

⁸⁸ *De diligendo Deo* 27 (III 142).

⁸⁹ *De diligendo Deo* 27 (III 142).

⁹⁰ *De diligendo Deo* 28 (III 143): „Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia“.

⁹¹ *De diligendo Deo* 28 (III 143).

⁹² *De diligendo Deo* 27 (III 142): „Quando huiusmodi experitur affectum, ut divino debriatus amore animus, oblitus sui, factusque sibi ipsi tamquam vas perditum, totus pergit in Deum et, adhaerens Deo, unus cum eo spiritus fiat ebd. 39 (III 153): „Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui, et inebriatus ab ubertate domus Dei: quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum, et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit“

⁹³ *Super Cant.* 71, 10 (II 221).

WKŁAD BERNARDA Z CLAIRVAUX DO NAUKI O ŁASCE

S t r e s z c z e n i e

Bernard z Clairvaux analizuje w perspektywie dysputy z Piotrem Abelardem relację łaski do wolnej woli. Przy rozróżnieniu między nieutralną wolnością woli a sposobem „chcenia” dostrzega Bernard na drodze samopoznania w *cogitatio* bramę wpadową łaski, przez którą Chrystus przybywa do człowieka. W relacji *totus–totus* szuka się przewyższenia konkurencji między łaską a wolnością oraz znajduje się zjednoczenie Boga i człowieka w woli.

Streścił ks. Krzysztof Góźdź

Słowa kluczowe: Bernard z Clairvaux – Piotr Abelard; łaska i wolna wola; myśl jako początek łaski; bosko-ludzka jedność w woli: relacja *totus–totus*.

Schlüsselwörter: Bernhard von Clairvaux – Peter Abälard; Gnade und freier Wille; Gedanke als Beginn der Gnade; göttlich-menschliche Einheit im Willen: ein *totus–totus*-Verhältnis.

Key words: Bernard of Clairvaux – Peter Abelard, grace and free will, thought as the beginning of grace, Godly-human unity in will, *totus–totus* relation.