

S. *Bernard Théologien*. Actes du Congrès de Dijon 15—19 Septembre 1953 (*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis*, Annus IX, 1953, Fasc. 3—4/Jul.-Dec.), Rome 1953.

Unter den wissenschaftlichen Tagungen aus Anlaß des Bernhardjubiläums im Jahre 1953 nimmt der Septemberkongreß in Dijon wegen seiner einheitlichen Themastellung und seiner bedeutsamen Ergebnisse einen besonderen Platz ein. Mit finanzieller Unterstützung von trappistischer Seite legen nun die Zisterzienser in den noch jungen, aber dank ihrer Texteditionen bereits recht angesehenen *Analecta s. Ordinis Cisterciensis* als 2. Halbband (Fasc. 3—4, mit eigener Seitenzählung) des 9. Jahrganges 1953 unter dem Titel *S. B. Théologien* die einzelnen Referate vor; nur der Vortrag von Jos. Lortz über S. B. und Luther wird in dem Sammelband über den Mainzer Kongreß erscheinen. Angehörige verschiedener Orden, Weltkleriker und Laien vereinigen sich zu einem Werk, das für die Bernhardforschung und für die Theologiegeschichte des 12. Jh. fortan unentbehrlich sein wird. Spiritus rector ist der verantwortliche Herausgeber der neuen textkritischen Edition der *Opera Bernardi*, der französische Benediktiner Jean Leclercq aus der Abtei Clervaux in Luxemburg. In dem, schon rein äußerlich gesehen, stattlichen Bande geht es weder um die Klärung des Charakterbildes noch um Leben und Tätigkeit des Abtes von Clairvaux, sondern in erfreulicher Ausschließlichkeit um B.s theologische Bedeutung. L. betont (5), daß einstweilen nur Einzelstudien möglich sind und vor einer Zusammenfassung noch manche Aufgaben, von denen er die eine und andere nennt, zu lösen bleibt. Gewiß sind nicht alle Beiträge gleichwertig; bisweilen wünscht man sich eine vollständigere Erfassung der b. Texte, einen weiter ausgreifenden Blick auf die Zeitgenossen und eine stärkere Heranziehung der bisherigen Literatur (so fehlen u. a. im ganzen Band die trotz ihrer Schwächen beachtlichen Arbeiten von Rob. Linhardt, *Die Mystik des hl. B. v. C.*, München o. J. [1923], und Jos. Ries, *Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. B. v. C.*, Freiburg i. B. 1906). Nicht alle Autoren verfügen über eine so umfangreiche Kenntnis des Schrifttums wie etwa Barré, Congar, Delfgaauw und namentlich Leclercq selbst;

mitunter vermißt man in dem einen Aufsatz zitierte Artikel schmerzlich an anderer Stelle. Immerhin hat umsichtige Planung und sorgfältige Auswahl Unterschiede in der Auffassung bis auf einige Ausnahmen zu vermeiden gewußt und Doppelberichte nahezu völlig (vgl. jedoch 288<sup>2</sup>, 310) verhindert.

In der Einleitung (7—23) geht Leclercq selbst auf die Stellung Bernhards in der Theologie des 12. Jh. ein. L. nimmt eine sich allmählich einbürgernde (Lottin, Chenu, Alzeghi) Unterscheidung auf und hebt in geistreichen und pointiert ausgesprochenen Antithesen monastische und scholastische Theologie hinsichtlich Quellen, Gegenstand und Methode von einander ab (7—16). Dieser originelle Versuch, die reiche Fülle des theologischen Schrifttums im 12. Jahrhundert zu gruppieren, bewährt sich bei überraschend vielen Gelegenheiten, ist jedoch neben viel Zustimmung (u. a. Ivánka 203; A. Dempf, *Sacrum Imperium* Darmstadt 1954, XVIII—XIX) auch auf Bedenken gestoßen (Rousseau 305; Forest 309). Die Trennlinie läßt sich nun einmal kaum scharf ziehen. L. weiß bei seiner umfassenden Vertrautheit mit den Quellen und der Sekundärliteratur selbst um diese Schwierigkeit und erinnert deshalb daran, daß es sich um Grunde nur um Nuancen handelt, die noch dazu nicht übertrieben werden wollen (10). Das Problem stellt sich etwa bei der Einordnung Anselms von Canterbury und Hugos von St. Viktor auf der einen, Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon auf der anderen Seite. Ferner verdient im Zusammenhang mit der von L. durchaus nicht geleugneten wechselseitigen Beeinflussung beider Richtungen (9) die neue Würdigung Ruperts von Deutz als Vermittlungstheologe durch Johs. Beumer (siehe diese Zeitschrift 4, 1953, 255—270) besondere Beachtung. Immerhin ist nicht zu verkennen, daß die neue Betrachtungsweise, in der nach Ausweis der Schlußpartie (23) offenbar Erfahrungen der Gegenwart ihren Niederschlag finden, voller Anregungen steckt. Zu den Einzelheiten, auf die neues Licht fällt, gehört die noch immer dunkle Frage der Einwirkung griechischer Theologie (11—12); ein Teil der angemeldeten Wünsche ist durch die zu ungünstiger Zeit erschienene Arbeit von A. Siegmund (*Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jh.* [Abhandlungen der Bayer. Benediktinerakademie 5], München 1949) schon erfüllt; vgl. übrigens auch I. T. Muckle, *Greek Works translated directly into Latin before 1350*, *Mediaeval Studies* 4, 1942, 33—42; 5, 1943, 102—114. In einem zweiten Abschnitt seiner Einleitung sucht L. nach dem Platz B.s innerhalb dieser monastischen Theologie (16—22). Dabei tritt der im

ganzen auch in der Mariologie stark traditionsgebundene (16—17) und unpolemische (17—18) Charakter des b. Denkens heraus. Demgegenüber sieht L. das Neue und die eigentliche Bedeutung B.s darin, daß er die theologische Erkenntnis in der Frage der Beziehungen des Menschen zu Gott, die in der *unio gipfeln*, einen wichtigen Schritt vorwärts bringt (20, 21) und dem Gedankengut der griechischen Theologie zu breiterem Durchbruch verhilft (22). B. lehnt theologische Reflexionen als solche keineswegs ab (19—20) — L. wendet sich mit Recht gegen eine verzerrende Deutung der Abailardkontroverse (18) — sondern setzt sie nur anders als die „Dialektiker“ an, nämlich zur Klärung der Erfahrungen des geistlichen Lebens (21). Alle diese Erkenntnisse, die das landläufige B.bild manchmal erheblich korrigieren, legt L. in oft recht glücklichen Formulierungen vor, beschränkt sich aber hier auf die großen Linien und weist in kluger Ökonomie der Kräfte die Durchführung des Themas im einzelnen seinem Mailänder Vortrag zu.

Unter den Autoren, die zu B.s Quellen Stellung nehmen, sei zuerst der Patrologe Jean Daniélio genannt. Der bekannte Jesuit befaßt sich mit dem Verhältnis B.s zu den griechischen Vätern (46—55), hält, völlig zu Recht, die Zeit für ein abschließendes Urteil noch nicht reif, trägt jedoch selbst zur Klärung der Problematik bedeutsam bei, wenn er in sorgfältiger Untersuchung bei der Auslegung von Klage 4, 20 und bei der Auffassung des göttlichen Ebenbildes direkten Einfluß Origenes' (50) bzw. Gregors von Nyssa (55) wahrscheinlich macht. Der letztere Fall gewinnt besonderes Gewicht, einmal, weil er die Vermittlerrolle Wilhelms von St. Thierry beleuchtet, sodann, weil er durch den Nachweis der Abhängigkeit gegensätzliche Äußerungen B.s erklärt und so einen Blick auf die bisher gänzlich unbekannte theologische Entwicklung B.s erlaubt. Der in seiner Knappheit bestechende Aufsatz weckt im Leser den Wunsch, daß die B.forschung eines ihrer großen Versäumnisse wiedergutmacht und sich endlich einmal der Einwirkung Gregors d. Gr. auf den Abt von Clairvaux im Zusammenhang zuwendet.

Der selbe Wunsch regt sich für Ambrosius und den einen oder anderen spätantiken Lateiner (77) — darunter auch Cassiodor — angesichts des folgenden Aufsatzes von Jean-Marie Déchanet (56—77). Der sorgfältig arbeitende und nur mit behutsamer Besonnenheit schlußfolgernde (73—77) Autor beschäftigt sich mit der philosophischen Vorstellung- und Begriffswelt B.s und möchte seine Gesamteinstellung als Wertphilosophie und existentielles Denken ansprechen (56 bis

58). Aus ablehnenden Worten glaubt er eine genauere Kenntnis, als man sie bisher angenommen hat, herauslesen zu können (59—60). Im einzelnen stellt D. gewisse Übereinstimmungen in Gedankengang und Ausdrucksweise fest (61—72), zu deren Erklärung er bei B. eine Lektüre platonischer Schriften oder Platonflorilegien, sei es während seiner Ausbildungszeit, sei es gegen Ende seines Lebens, vermutet (76—77). D.s vorsichtig geäußerte Hypothese setzt die Existenz heute verlorener Übersetzungen voraus, die ihrerseits den bekannten Platonismus anderer Autoren des 12. Jh. verständlich machen würde (77). Da D. nur das Problem aufwerfen will und sich deshalb im wesentlichen auf Nachweise aus *De consideratione* beschränkt (60), wird es zunächst erforderlich sein, die anderen Werke B.s einer ähnlichen Durchsicht zu unterziehen. Im übrigen ist aus dem kenntnisreichen Aufsatz noch der Abschnitt über die viel besprochene *Regio dissimilitudinis* (69—72) und die Kritik an der modernen (1953) Übersetzung von Béguin (67<sup>2</sup>) zu erwähnen. Die Fortsetzung des 58<sup>4</sup> zitierten Aufsatzes von F. A. van den Hout ist inzwischen in Cîteaux in de Nederlanden 5, 1954, 30—41, erschienen.

In einer zweiten, anfangs ein wenig weit ausholenden Abhandlung wendet sich Déchanet der Christologie zu. Ziel der Menschwerdung ist es nach B., den Menschen die Gottesliebe zu ermöglichen (84—86). B.s Bemühen, als Weg zur Erkenntnis der unsichtbaren Geheimnisse in Glaube und mystischer Erfahrung die sichtbare Erscheinung zu werten (88—90), erklärt seine Andacht zur Menschheit Christi (86). Diese für die Geschichte der Frömmigkeit überaus folgenreiche Akzentverlagerung hat allzu ausschließlich das Urteil über B.s Christologie bestimmt und die Frage nach dem Sinn dieser Zuwendung zum Sichtbaren sowie die anderen Seiten am b. Christusverständnis ungebührlich der Vergessenheit überantwortet. Tatsächlich steht B. aber hier unter dem Einfluß der Tradition, besonders der griechischen Theologie und vor allem Origenes' (86). Der gleichen Ursache ist es zuzuschreiben, wenn für B. zugunsten der Menschwerdungs-idee der Gedanke der Erlösung durch das Blut zurücktritt (79) und die kosmologische Notwendigkeit von Menschwerdung und Mitherrschaft Christi stark betont sind (80—84). Aus der wichtigen und für die Bernhardforschung hochbedeutsamen Untersuchung verdienen fernerhin Beachtung die Hinweise auf gewisse Gegensätze in der Gnadenlehre des *Doctor mellifluis* (82<sup>3</sup>) und auf die seelsorgliche Ausrichtung (soll man sagen: den Verkündigungscharakter?) der b. Theologie (79<sup>2</sup>; 90).

Die Untersuchung, die sodann Henri Barré, einer der führenden römischen Mariologen, der Marienlehre B.s widmet (92—113), zeichnet sich durch besonnene Sachlichkeit, die Widerlegung eingewurzelter Vorurteile und Kritik der Literatur (Bernhard [Martelet] 96<sup>2</sup>, 4, 97<sup>4</sup>, 102<sup>3</sup>, 103<sup>1</sup>, 107<sup>1</sup>; Roschini 96<sup>1</sup>, 106<sup>7</sup>, 108<sup>3</sup>; Solá 108<sup>3</sup>, 109<sup>3</sup>; sonst 110<sup>12</sup>, 111) aus. Erst die Nachwelt und die Legende machen B. zum *Doctor Marianus* (92—94). B. selbst spricht verhältnismäßig selten (95—96), jedenfalls seltener als Rupert von Deutz (97), von Maria. B.s Mariologie, keineswegs ein beherrschender Zug seiner Theologie (112), ist im ganzen ausgewogen, ohne Übertreibung („*falso non eget honore*“ ep. 174, 2 PL 182, 333B) (100) und fügt sich harmonisch in das Gefüge seiner sonstigen Anschauungen; das monastische Ideal bestimmt die Auswahl seiner mariologischen Themen (112). Seine Originalität liegt in der Weise der Darbietung und der geistlichen Sicht, nicht in der Förderung der Lehrentwicklung (112—113); die großen Initiativen gehen von anderen (Eadmer, Anselm, Pseudo-Augustin) aus (107). B. ist bei seiner Neuprägung Aquädukt (112) und auch sonst gelegentlich (99) nicht immer glücklich, verdient aber nicht den von Y. Congar OP erhobenen Vorwurf einer Art Kryptomonophysitismus (98). Die ganz im Rahmen der Tradition verharrende Denkweise B.s (113) wird sichtbar bei der Ablehnung des Festes der Unbefleckten Empfängnis (100—103), bei der unentschiedenen Haltung gegenüber der Lehre von der leiblichen Aufnahme (103 bis 106), bei der Zurückhaltung in der Verwendung des Mutterbegriffes (106—107) und im Verzicht auf andere Vorstellungen (*Collum Ecclesiae, typus Ecclesiae, Sponsa Christi, Mater nostra*) (109), endlich bei einem Blick auf seine Quellen (108—109) und die Geschichte einiger mariologischer Begriffe (110 bis 111). Im Anschluß an einige Punkte, die Barré streift (98, 112<sup>3</sup>), sei aufmerksam gemacht auf Joh. Beumer, Die marianische Deutung des HL in der Frühscholastik, Zeitschr. f. kath. Theologie 76, 1954, 411 bis 439; Alb. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Bäumkers Beiträge 37/4), Münster 1954; S. 102<sup>4</sup> sind nachzutragen die wichtigen Angaben von Konr. Jos. Heilig, Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen, Röm. Quartalschrift 40, 1932, 136—137.

Im folgenden, teilweise recht weitschweifigen Aufsatz bestreitet Edmond Boissard nach eingehender Durchsicht der Engellehre (114 bis 135) B.s Abhängigkeit von Pseudo-Dionysius (132—134), macht vielmehr den Einfluß

Gregors d. Gr. deutlich (128). Inhaltlich bietet die Angelologie B. nichts Neues (134) und ist nach Boissard dadurch gekennzeichnet, daß neben dem Amt der Anbetung die Sendung der Engel an die Menschen in den Vordergrund rückt (119—120, 135).

Den umfangreichsten Beitrag des ganzen Bandes stellt die Behandlung der Ekklesiologie durch Yves Congar dar (136—190). Der Idee nach ist die Kirche bei B. (136—175) sowohl Werk der Gnade — C. geht hier näher auf den Brautbegriff ein (139—145) und zieht die Linien des b. Denkens bis zu Origenes (144, 149, 156) und zu Luther (151, vgl. 177) hin aus — als auch irdische Realität (154 bis 175); dabei werden die Fragen des Pilgerstandes, der hierarchischen Struktur, der Wertung von Amt und Autorität und die Beziehungen zur weltlichen Gesellschaft kurz gestreift. Zu 137<sup>2</sup> sei noch auf J. Schmid, Brautschaft, Reallexikon für Antike und Christentum 2, Stuttgart 1951ff., 554—555, verwiesen. Wiederholt betont C., daß B. stärker moraltheologisch-asketisch als dogmatisch-ontologisch interessiert ist (140f., 174; vgl. 143, 146f.), läßt jedoch seinerseits die monastische Idee doch wohl zu stark B.s Kirchenbild bestimmen (143, 151, 165, 167, vgl. 178f., 181), einmal weil er die Eigenart der literarischen Hinterlassenschaft B.s (erhalten sind lediglich die Predigten für Mönche; die Ansprachen außerhalb der Klöster sind verloren, abgesehen von einigen Synodalreden in später und schlechter Überlieferung) zu wenig berücksichtigt, dann aber, weil bei der notwendig knappen Würdigung manche Quellenstelle nicht zu ihrem Recht kommt (166 würde trotz der Verweisung auf andere Autoren eine Ankündigung des 188f. Gesagten das Urteil auswiegen), so wäre u. a. für den Gedanken des *Laientums* (165—167) die Schrift an die Templer heranzuziehen (die 166<sup>2</sup> genannte Ordnung der drei Stände ferner *In Dom. Palm.* 1,4 PL 183, 256 A—C); auch wird der Einfluß von Friedr. Heer sichtbar (167, vgl. 178, 185). Ein zweiter Abschnitt, in dem C. nach der Stellung B.s in der Geschichte der Ekklesiologie fragt (175—190), wendet sich zuerst der „Ekklesiologie der Ekklesia“ zu. Der Feststellung, daß B. den zu seiner Zeit einsetzenden Versuchen, die Kirche als Gnadenmittel zu sehen, fremd gegenübersteht (179—180), wird man freilich entgegenhalten müssen, daß dies neue Anschauung nur das neue, d. h. abstrakte, Gewand der alten Lehre von der *Mater Ecclesia* ist, die B. wohl vertraut ist (1417; weiter *In Cant. cant.* 30. 5; 66. 4 PL 183, 936 A. 1095 D): der „*mediatio impersonelle*“ (177) ist eben die *mediatio per personam allegoricam sianificata* vorausgegangen. Über die Sekten ist neuerdings A. Borst, Die Katharer (Schriften

der MGH 12), Stuttgart 1953, einzusehen; zu 176<sup>2</sup> ist zuzufügen Jos. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener theol. Studien 2/7), München 1954. Zum Schluß untersucht C. B.s Haltung gegenüber der gregorianischen Reform (181—190). B. steht in der Linie der Reform, kritisiert allerdings gewisse Konsequenzen (181). C. entwirft im Sinne von Harnack und Hauck ein düsteres Bild des päpstlichen Imperialismus, um B.s Spiritualismus davor umso heller erstrahlen zu lassen (184—187), obwohl er zugesteht, daß B. bestimmte Notwendigkeiten einsieht (187). Bezeichnenderweise muß B.s Gesinnung in diesem Zusammenhang zweimal erschlossen werden (Conditionell!) (188f.). C. betrachtet sein Urteil freilich nicht als endgültig und wird bei der angekündigten Rückkehr zu dem Thema (187) um eines gerechten Urteiles willen anderen Faktoren, der schon berührten Eigenart des b. Schrifttums, weiter namentlich den soziologischen Voraussetzungen und dem innersten Antrieb des von ihm gerügten Machtstrebens der Päpste — vgl. dazu W. Neuß, Das Problem des MA, Kolmar o. J. (1944), 61—64; ders., Die Kirche des MA, Bonn 1946, 159, 187, 193; H. Weisweiler, Die päpstliche Gewalt in den Schriften Bernolds von St. Blasien aus dem Investiturstreit, Studi Gregoriani 4, Rom 1952, 129—147 — Rechnung zu tragen haben. Angesichts dieser einseitigen Wertung wird man auch des Schlußurteils, das C. abgibt, nicht recht froh: *L'Eglise de s. B., c'est cela: une Eglise des âmes, s'élevant par la grâce de la charité, à la mesure de Dieu* (190). Zu rühmen bleiben an dem Aufsatz, der weder eine Bezugnahme auf die Gegenwart scheut (179<sup>2</sup>, 181) noch aus seiner Liebe zu Pascal ein Hehl macht (157<sup>2</sup>, 167, 176, 187<sup>1</sup>), die zahlreichen weiterführenden Literaturnachweise in den Anmerkungen, die Kritik an der bisherigen Literatur (Castrén, Holböck 148<sup>1,3</sup>, Kilga 159<sup>4</sup>, Fliche 182<sup>1,4</sup>, Jacqueline 188<sup>1</sup>) und die Herausstellung von Forschungsaufgaben (145<sup>4</sup>, 149<sup>2</sup>, 164<sup>4</sup>, 188<sup>2</sup>), endlich die dankenswerten Bemerkungen zum Vokabular B.s (144, 146<sup>2</sup>, 154<sup>5</sup>, 155<sup>4</sup>, 171<sup>3</sup>, 173<sup>2</sup>; zur Textgestalt 156<sup>2</sup>), die einem Wunsch Leclercqs entgegenkommen (5). Über der Konfrontierung mit den leitenden Gedanken der Patristik, die nach Lubac vorgelegt werden, fällt die Einordnung B.s in seine Umwelt gelegentlich zu summarisch aus. Hier liegt vielleicht auch der Grund dafür, daß bei der Mariologie eine dank Leclercq und Barré überwundene Beurteilung (139, 153f., 181) noch festgehalten ist. Ein Vergleich, etwa nur mit B.s Geistesverwandten, so mit Isaak von Stella, über dessen Mariologie und Ekklesiologie inzwischen Johs. Beumer einen vorläufigen Überblick vermittelt hat (diese Zeit-

schrift 5, 1954, 48—61) oder mit Gilbert von Hoyland, der übrigens nach Ausweis des Registers im ganzen Band überhaupt nicht erwähnt ist, hätte doch wohl andere Farben in das Bild eingetragen.

Als letzte Untersuchung zur Dogmatik folgt eine gefällige Studie von J. Ch. Didier über B.s Stellung zur Kindertaufe (191—201), in der die Verbindung des Abtes von Clairvaux mit der Theologie der karolingischen Epoche (191, 197) und seiner unmittelbaren Vorzeit (193), weiter die augustinsche Linie seines Denkens (195—197, 201) unterstrichen, daneben seine mitunter schwache Beweisführung (197, 201) beleuchtet wird. Von B.s Zeitgenossen ist bewußt nur der wichtigsten gedacht (198—200). Ungern vermißt man ein, wenn auch knappes, näheres Eingehen auf die gesamte Taufproblematik im 12. Jh. sowie die Verwertung der Ergebnisse von H. Weisweiler (Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg i. B. 1932, 17, 110—113) und L. Ott (Untersuchungen zur theol. Briefliteratur der Frühcholastik [Bäumkers Beiträge 34], Münster 1936, 496—527, bes. 509, 511, vgl. 152, 159).

Die Gruppe der Beiträge zur Spiritualität und Mystik B.s eröffnet Endre von Ivánka, der sich mit der Struktur der Seele nach B. beschäftigt (212—208), einerseits mit begründeter Kritik (205) die uneinheitliche Begriffswelt B.s ausbreitet (203—206), andererseits den stets festgehaltenen Unterschied zwischen Erkenntnis und Liebe herausstellt (206 bis 208). Dabei werden B.s Selbständigkeit gegenüber Augustin (204) und der im Lauf der Zeit zunehmende Einfluß Wilhelms von St. Thierry (205) sichtbar; Abhängigkeit von Kassian bleibt Vermutung (207<sup>2</sup>). I. kommt für seine Frage zu dem Schluß, daß in B.s traditionsverbundenem Denken die griechischen Elemente keine ausschlaggebende Rolle spielen, und macht auf den großen Unterschied zwischen der nüchternen Art B.s und der nicht ganz ungefährlichen Haltung seiner zisterziensischen Schüler (ausgenommen Alred) und Wilhelms von St. Thierry aufmerksam (208).

Die gleiche Bestimmtheit durch die Tradition (222) unterstreicht Ph. Delhaye, der B.s Vorstellungen vom Gewissen nachgeht (209 bis 222), die verstreuten Aussagen übersichtlich ordnet (209—218) und Beziehungen zu Cicero (216), Paulus (218), Augustin (219) und Origenes (219—222, Abweichungen 221) vermerkt. Da man über die Ausbildung der Gewissenslehre im 12. Jh. nicht viel weiß (vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale 2, Louvain 1948, 103—110), ist D.s Versuch besonders dankenswert. Im übrigen verdient der Hinweis Beachtung, daß sich B. in seiner

Darstellung der jeweiligen Zuhörerschaft anpaßt (212—213).

Den Umstand, daß seit dem Ende des 12. Jh. schon 2 Schriften Wilhelms (*De contemplando Deo*, *De natura et dignitate amoris*) zusammen mit B.s *De diligendo Deo* als ein einziges Werk *De amore Dei* (Druck Horstius) bezeugen (223), benutzte Jacques Hourlier zu einem recht aufschlußreichen Teilvergleich zwischen beiden Äbten (223—233). Will man H.s Ergebnis etwas vergrößern, so läßt sich sagen, daß B. stärker psychologisch, W. mehr ontologisch interessiert erscheint. Die gegenüber B. mehr das Sein als das Wirken ins Auge fassende Haltung W.s (228—231) ist ein Folge seiner größeren Bestimmtheit nicht nur durch die karolingische Theologie und Ps.-Dionysius (233), sondern doch wohl überhaupt durch griechisches Gedankengut, während B. als Vertreter der im Abendland vorherrschenden moralisierenden Auffassung verstanden werden muß. Aus den Einzelheiten sei erwähnt, daß W. in seiner Sprache der Liturgie und in seiner Frömmigkeit der Eucharistie mehr Einfluß gönnt als B. (226).

Dem Herzstück der b. Religiosität wendet sich sodann Pacificus Delfgauer zu, wenn er bei sorgfältiger Klärung der Begriffe in steter Auseinandersetzung mit der Literatur (Mitterre 236<sup>11</sup>, Pourrat 237, Gilson 239<sup>10</sup>, Castrén 240<sup>5</sup>, Alszeghy 245, 246<sup>2</sup>, de Vregille 250) und in erfreulich engem Anschluß an B.s Sprache Wesen und Stufen der Liebe untersucht (234—252). Der sehr gedrängte Artikel, Abriss einer größeren Arbeit (234<sup>1</sup>) und daher mitunter bei der Auswahl der B.zitate nur scheinbar einseitig, verrät wirkliche Kennerchaft, berührt nebenbei manche andere Frage der Theologie B.s, so im Zusammenhang mit dem *amor carnalis* die Verehrung der Menschheit Christi (243), gesteht eine letzte Unausgeglichenheit des Liebesbegriffes bei B. zu (251) und erinnert schließlich an die — freilich späte (Benedikt XII 1336, Denz. 530) — kirchliche Verurteilung von B.s Ablehnung der Gottschau vor der Auferstehung der Toten (252).

In dem folgenden, durch allseitige Literaturkenntnis ausgezeichneten Aufsatz fragt Jean Châtillon nach dem Einfluß B.s auf die Scholastik des 12. und 13. Jh. unter Ausschluß der Kanonistik (268—283). B., mit der zeitgenössischen Theologie seiner Zeit sachlich (270) und persönlich (271) bekannt, wird gegen den Vorwurf der Wissenschaftsfeindschaft verteidigt (272/3); sein Wissensbegriff ist allerdings nicht der im 13. Jh. herrschende (274). Autorität wird B. nach dem Tode Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux durch seine von verschiedenen Seiten

erbetenen Äußerungen zu brennenden Fragen (275—277; abgelehnte Anfragen 276<sup>7</sup>), die sowohl Zustimmung als auch Ablehnung finden (278—279) und B. im 12. (280) und 13. Jh. (281), besonders häufig bei den Franziskanern (281—283), zitiert werden lassen; für Alexander Halensis siehe ferner A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 235<sup>24</sup>; die Einwirkung auf Bonaventura bleibt noch genauer zu erforschen (282<sup>4</sup>). Sehr abgewogene und gelegentlich fast übervorsichtige Bemerkungen zur gerechten Würdigung B.s im Streit gegen Abailard und Gilbert Porreta (284—288) gipfeln in dem Urteil, daß B.s geschichtlich notwendiger Einspruch maßvolle Verwendung der Dialektik und stärkeren Anschluß an die Tradition erreicht (287).

Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung B.s beantwortet Aimé Forest (289—299) zuerst — sicher für die gebildete Welt französischer Zunge, die diese Philosophen liest, besonders wirkungsvoll — mit Ausführungen über B.s Einfluß auf Pascal (291), Blondel (291—293) und, wenn auch nur mittelbar über Bérulle und Fénelon, auf Lavelle (293 bis 295). Von den Gemeinsamkeiten, die die oft angegriffene M.-M. Davy zwischen Jaspers und B. entdecken will, ist lediglich berichtend die Rede (295); die Deutung B.s durch Jankélévitch wird abgelehnt (295<sup>4</sup>). F. erwartet eine Wiederentdeckung B.s für die Gegenwart (296) und findet verwandte Züge im Streben nach Verinnerlichung und in der Ausrichtung auf das Geistige (290, 298). Den von B. als Ziel verstandenen Frieden identifiziert F. mit dem metaphysischen Selbstbewußtsein und fordert zisterziensischen Stil für Leben, Denken und Philosophie (299). In einem weiteren Beitrag (309—311) geht F. ohne den Willen zu erschöpfender Stellungnahme kurz auf den Unterschied zwischen B. und Thomas von Aquin ein und läßt beide weniger sich widersprechen als vielmehr ergänzen.

Endlich beschäftigt sich Olivier Rousseau mit Ursprung und Berechtigung der Bezeichnung „Letzter der Väter“ für B. (300—308), die zuerst bei Nik. Lefèvre († 1612) begegnet (307).

Ein ausschließlich systematisches Ziel verfolgen endlich zwei Arbeiten, die zum Schluß erwähnt seien. Beide setzen Forests allgemein philosophisch gehaltenen Versuch, b. Geisteshaltung für die Gegenwart fruchtbar zu machen, vom Standpunkt der Erlebnispsychologie aus fort, verzichten jedoch auf jegliche Auseinandersetzung mit der Literatur, leider auch mit der sonst mehrfach benutzten (322), gründlichen Darstellung Schucks. Claude Boddard würdigt, um eine

theologische Ergänzung zu M. Dumontier (S. B. et la Bible, Paris 1953) zu liefern, B.s Schriftbenutzung als Ausdruck seiner religiösen Erfahrung (24—45) und geht i. e. auf das Erlebnis der Sünde (26—30), der Eingliederung in Christus (30—35) und des Geistes (35—44) ein. Jean M o u r o u x beschränkt sich auf die Predigten zum Hohen Lied und stellt die dort auftretenden Kriterien der geistlichen Erfahrung zusammen (253—267). Nach einem kurzen Blick auf den Erlebnischarakter der verschiedenen religiösen Erfahrungen (253—256) führt der durch sein Buch *L'Expérience chrétien* (Paris 1952) rasch bekannt gewordene Autor die von B. angegebenen Normen zur Beurteilung (256—262) und die Kennzeichen der Echtheit (262—266) auf. Weil M. es versteht, unter der Sprache und dem Ausdruck des 12. Jh. moderne Anliegen sichtbar werden zu lassen, wird seine Darstellung sicher manchem einen Weg zu B. freimachen und das eine oder andere Vorurteil zerstören.

Zusammenfassend kann man sagen, daß mit dem vorliegenden Band nunmehr auch bei der Würdigung der Theologie B.s jenes Streben sich durchsetzt, das bei der Beurteilung seines Charakters und seiner Wirksamkeit schon seit längerem bemerkbar ist und das man schlagwortartig als den Versuch einer Entmythologisierung oder der Entthronung eines Heros bezeichnen darf. Gegenüber aller, anscheinend unausrottbarer — auch bei dem Jubiläum von 1953 wieder in Erscheinung tretender — isolierender Wertung B.s als säkularer Gestalt besteht das entscheidende Verdienst von S. B. *Théologies* in dem umfassenden Nachweis der Traditionsgebundenheit b. Denkens. B. ist kein Neuerer. Man wird auf dem Weg dieser Deutung unbedingt weitergehen müssen, aber darüber nicht vergessen, ein wie komplexes (so Leclercq 5) Gebilde B.s Geistigkeit ist. Es ist weder berechtigt, bei Charakter und Handlungsweise des Abtes die dunklen Farben so stark aufzutragen, wie man es zur Zeit beliebt (ein Überblick bei M.-Ans. Dimier, *A propos du Congrès bernardin*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 50, 1955, 543—556), und etwa beim Verdikt über B.s Polemik moderne Maßstäbe anlegen statt die Polemik des 12. Jh. näher zu berücksichtigen (eine Aufgabe, die bis heute nicht gelöst ist), noch erlaubt, über der Prüfung des traditionellen Elementes die Frage nach der Originalität B.s in den Hintergrund treten zu lassen, wie Leclercq mit Recht warnt (5). Um die b. Eigenart zu erfassen, bedarf es nicht nur eines breit angelegten, möglichst vollständigen Vergleichs mit der Theologie seines Jahrhunderts, der vielleicht mit einer Durchsicht der jetzt bequem zugänglichen Arbeiten Landgrafs be-

ginnen könnte (über B.s Bedeutung u. a. *Dogmengeschichte* III/1, 171, 253), sondern auch exakter Untersuchungen über B.s Verhältnis zum unmittelbar folgenden Zisterzienserschrifttum, also zu Isaak von Stella, Gilbert von Hoyland, Älred von Rievaulx, Guericus von Igny u. a. Wenn B.s Theologie in ihrer Gesamthaltung durchaus konservativ erscheint, dann liegt sein Verdienst weniger in der Erschließung neuer Erkenntnisse als vielmehr im Raum der Darstellung, möglicherweise auch bloß der Terminologie, also im Entwurf einer Art Verkündigungstheologie. Dann ließe sich an diesem Schulbeispiel erkennen, welche Folgen eine derartige Gewichtsverlagerung nach sich zieht. Oder hat lediglich eine späte Heroisierung aus B. den Mann einer geistesgeschichtlichen Wende und den Vertreter einer neuen, subjektiven Frömmigkeit gemacht? Fragen, die der Antwort harren.

Zum Schluß ein Wort zu den äußeren Dingen. Den Grundsatz, Zitate aus B.s Werken im Druck lateinisch zu geben, selbst wenn sie beim mündlichen Vortrag übersetzt worden sind, beachten leider nicht alle Autoren. Vier Register erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes; zuzufügen bleiben u. a. 317 A. Fries 283<sup>4</sup>, ferner bei Elberwin 193 und bei Origène 156. Der Druck ist vorzüglich. Die Zahl der Versehen und Druckfehler hält sich in erträglichen Grenzen, ist aber bei anderssprachigen Texten und Namen unvermeidlich. Als irreführend seien genannt: Kozlowski 136<sup>1</sup>, 319; Ernaldus 161<sup>6</sup>, 317; Kilwardby 283, 322; Sikes 284<sup>3</sup>, 322.

Bonn

Matthäus Bernards