

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 20 (1906)

Artikel: Die Gotteslehre des Hl. Bernhard

Autor: Ries, J.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761889>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE GOTTESLEHRE DES HL. BERNARD.

VON DR. J. RIES.

In seiner klassischen Schrift *De consideratione* (lib. V. c. 6—8 und 11—14 Migne P. L. tom. 182 pg. 795 ss.) gibt der große Abt von Clairvaux eine treffliche Lehre von Gott, die, wenn auch nicht in allweg erschöpfend, doch wert ist, in ihren Grundzügen dargelegt zu werden.

„Gehe,“ so schreibt er zu Anfang des 6. Kapitels im 5. Buche, „an den seligen Geistern vorüber; vielleicht ist auch dir vergönnt, mit der Braut zu sprechen: «Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich ihn, den meine Seele liebt.» (*Cant. 3. 4*). Wer ist es? Ich finde keine bessere Bezeichnung als: «Der da ist.» Diese Antwort hat er selbst über sich gewünscht; sie hat er selbst gelehrt, da er zu Moses sprach: «Der da ist, hat mich zu euch gesandt.» (*Exod. 3. 14*).“

a) Damit baut Bernard seine Gotteslehre auf dem festen Fundament des absoluten, göttlichen Seins auf. Die Lehre, daß in Gott Sein und Wesenheit identisch seien, ist ihm die treffendste Charakterisierung des Wesens Gottes: *nil competentius aeternitati, quae Deus est* (sc. *quam quod est*); die Aseität bzw. Autusie ist ihm jene Vollkommenheit, in welcher alle übrigen göttlichen Attribute enthalten sind und welche deshalb die Theologie, wie üblich, als „metaphysisches Wesen Gottes“ betrachtet: denn sie unterscheidet „Gott durchgreifend von allem Nichtgöttlichen“ und „bildet die Wurzel aller übrigen Attribute, so daß diese aus ihr sich ableiten lassen“.¹

Beide Momente finden wir auch bei Bernard ins Auge gefaßt: er reduziert alle göttlichen Eigenschaften auf die Autusie, wenn er sagt: *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quiquid tale de Deo dixeris: in hoc verbo instauratur quod est, Est. Nempe hoc est esse, quod haec omnia esse. Si ea dixeris, nihil addidisti, si non dixeris, nihil minuisti.*² Bernard leitet aber ebenso

¹ Pohle, Dogmatik 1. S. 78 cf. Thomas I a qu. 13 a. 11. *Cum esse Dei sit ipsa eius essentia, manifestum est, quod inter alia nomina hoc (sc. qui est) maxime proprie nominat Deum.*

² *De consid. lib. V c. 6 n. 13 Migne P. L. tom 182 pg. 795.*

aus diesem Attribute den durchgreifenden Unterschied zwischen Gott und Geschöpf her. Wir schreiben auch den Geschöpfen ein Sein zu, aber in ganz anderem Sinne wie Gott. Das Sein Gottes ist ein „einzigartiges, höchstes Sein“, im Vergleich zu welchem alles geschöpfliche Sein eher verdient, „ein Nichtsein genannt zu werden, als ein Sein“.¹ Das göttliche Sein darf nicht auf ein und dieselbe Linie mit dem geschöpflichen gestellt, Gott selbst nicht in die Sinneskategorie der geschaffenen Dinge eingereiht werden. Das Sein Gottes ist keine Bestimmtheit, kein modus seines Wesens, von diesem selbst verschieden und scheidbar, wie bei den Geschöpfen, sondern mit diesem Wesen selbst identisch; m. a. W.: Gott ist das subsistierende, lautere Sein (*actus purus*). *Ille autem, qui idem ipse est, qui dixit: ego sum, qui sum (Ex. 3. 14), veraciter est, cui est esse, quod est.*² Gott ist „das Sein“, die Geschöpfe haben ein Sein. Im Sein Gottes ist alles enthalten, was zu seinem Wesen gehört; wer ihn also den „Seienden“ nennt, der nennt alles, was sich von Gott aussagen lässt, bezeichnet ihn als den absolut Vollkommenen, *quo nihil melius cogitari potest.*³

Das Sein der Geschöpfe verdient im Vergleich zum göttlichen Sein nur uneigentlich diesen Namen; denn es ist dem göttlichen Sein nur analog, nicht gleichartig und besteht nur durch Teilnahme am göttlichen Sein, nicht in und durch sich selbst. In diesem Sinne verstehen sich Bernards Worte: *Ipse sibi, ipse omnibus est (sc. esse). Ac per hoc ipse quodammodo est solus, qui suum ipsius est et omnium esse.*⁴ Mithin ist die Aseität der Ausdruck der absoluten Vollkommenheit Gottes; einer Seinsvollkommenheit, die durch kein Attribut gesteigert werden kann.

b) Sie ist aber ebenso der Ausdruck für die Notwendigkeit dieses absolut vollkommensten Seins. Weil mit seinem Wesen identisch, ist das Sein Gottes von ebendiesem Wesen untrennbar und kann demselben niemals abgehen; es ist zugleich die Urquelle alles geschöpflichen,

¹ *Jam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse; nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, indicas potius non esse quam esse?* De consid. l. c.

² *De div. s. 4 n. 2* Migne P. L. tom. 183 pg. 552.

³ De consid. l. c. c. 7. n. 15.

⁴ De consid. l. c. n. 13.

kontingenten Seins. „Was ist Gott? Der, ohne welchen nichts ist. So wenig er selbst ohne sich sein kann, ebenso-wenig kann irgend etwas ohne ihn sein.“¹

c) Bernard berührt damit eine Frage, welche uns noch tiefer in die Eigenart des göttlichen Seins zum Unterschied vom geschaffenen einführt, die Frage nämlich nach dem Ursprung desselben. *Quid est Deus?* Und seine Antwort lautet: *Principium*; „diese Antwort“, fügt er hinzu, „hat Gott selbst über sich gegeben“ (*Joh. 8. 25*).

Gott ist der Uranfang, aus dem alles seinen Anfang genommen, weshalb der Anfang Gottes mit dem der Geschöpfe ebensowenig sich vergleichen lässt, wie sein Sein mit dem ihrigen. „Man spricht von vielen Prinzipien in den Dingen, aber nur mit Rücksicht auf Späteres.“ Schlägt man den umgekehrten Weg ein nach rückwärts, schaut man von einer Sache auf das, was vorausgeht, so trifft man auf etwas anderes, was Prinzip oder Existenzgrund dieser Sache ist, m. a. W.: so wenig dem Geschöpfe aus sich selbst eigentliches und wahres Sein, ebensowenig kommt ihm eigentliche und wahre Kausalität zu; wie jenes nur partizipiertes Sein, so ist auch diese nur causalitas per participationem, eine Anteilnahme an jener ersten und höchsten Kausalität, die nicht Ursprung durch Teilnahme an einem anderen, sondern „wahrer, einfacher, weil ursprungloser Ursprung² ist“; alle Kausalität der Geschöpfe ist nur relativ wie ihr Sein, weil auf der absoluten Kausalität Gottes ruhend, der am Uranfang aller Kausalitätsreihen steht und den Grund seines Seins und Lebens in sich selbst hat, allem übrigen aber Kausalität verleiht. Er ist ohne Anfang: *Ex quo universum coepit ipsum profecto minime coepit.*³ Denn alles, was einen Anfang hat, steht unter dem Gesetze vom zureichenden Grunde, das unter Annahme eines Anfanges in Gott auch auf ihn Anwendung fände: *Nam si coepit, aliunde cooperit necesse est.* Diese ausnahmslose Geltung des Kausalitätsprinzips für alles Anfangende folgt von selbst aus dem zweiten Grundgesetz des Werdens und Denkens, nämlich dem des Widerspruchs.

¹ De consid. l. c.

² *Multa in rebus dicuntur principia, sed respectu posteriorum, alioquin si aliquid praecedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quam ob rem si quaeras verum simplexque principium invenias, quod principium non habuerit.* De consid. l. c.

³ De consid. l. c.

„Durch sich selbst hat nichts angefangen. Es müßte denn jemand glauben, daß etwas, was noch nicht war, sich selbst geben konnte, daß es anfing zu sein; oder es sei etwas gewesen, bevor es war.“ Auf Gott als erste Ursache der Dinge kann mithin das Kausalitätsgesetz im Sinne der Geschöpfe keine Anwendung finden; hätte er in einem anderen seinen Grund, so wäre er nicht die erste Ursache; diese muß vielmehr den Grund ihrer Existenz in sich selbst tragen derart, daß in ihm Sein und Wesen voneinander nicht getrennt und daß alles, was in ihm möglich, auch wirklich ist. Gott muß mithin *causa sui* sein, nicht im Sinne einer Selbstverwirklichung, sondern der Selbstwirklichkeit, die einer Verwirklichung nicht bedarf, ja einer solchen nicht fähig ist, weil Wirklichkeit und Wesenheit bei ihm in eins zusammenfallen.¹

d) So wenig wie der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, ebensowenig kann der Gegensatz von Substanz und Subsistenz in Gott statthaben. *Quid est Deus? quo nihil melius cogitari potest. Si approbas, non oportet assentiaris, esse aliquid, quo Deus sit et quod Deus non sit.*² Dieser Satz richtet sich gegen Gilbert de la Porree³ und gegen seinen extremen Realismus in Anwendung auf die Gotteslehre. Bernard läßt sich auf die philosophische Streitfrage selbst nicht ein: er gesteht zu: „Der Mensch ist durch die Menschheit Mensch, aber er ist nicht die Menschheit selbst,“ ohne die Art des Unterschiedes, der zwischen homo und humanitas obwaltet, näher zu prüfen. Er verwahrt sich nur gegen eine Übertragung dieses Unterschiedes auf Gott mit folgendem, durchschlagendem Syllogismus: Wenn die Gottheit, durch welche Gott ist, nicht mit Gott identisch ist, so ist sie entweder etwas anderes, oder sie ist nichts. „Schwerlich dürftest du zugeben, daß sie nichts ist, da du ja so sehr ihre Notwendigkeit für Gott betonst, daß Gott ohne sie nicht bloß nicht sein kann, sondern daß er durch sie schlechthin ist.“ Ist sie mithin etwas, aber nicht Gott selbst, so ist sie entweder kleiner als Gott oder größer oder ihm gleich; ist sie größer, so ist eben sie das höchste Gut, nicht Gott; auch kann sie

¹ Vgl. hierzu Pohle, l. c. S. 82.

² De consid. l. c. n. 15.

³ Cf. hierzu besonders Bernards 80. Rede in *Cantica Migne* 188 n. 6 ss. pg. 1169 s. *Divinitate, inquit, Deus est, sed divinitas non est Deus;* vgl. Denzinger, *Enchiridion* Nr. 329.

nicht kleiner sein, denn Gott ist ja, was er ist, durch sie; ist sie endlich Gott völlig gleich, so gibt es nicht ein höchstes Gut, sondern deren zwei, was dem katholischen Sinne widerstreitet.¹ „Aber, entgegnen sie, leugnest du etwa, daß Gott die Gottheit besitze? Nein, aber was er hat, das ist er. Leugnest du etwa, daß Gott durch die Gottheit ist? Nein, aber nur durch jene, die er selbst ist. Hast du eine andere gefunden, so wahr mir Gott der Dreieinige helfe: mein ganzer Trotz erhebt sich wider sie.“ Bernard zieht auch hier die letzten Konsequenzen: entweder Dualismus in Gott, wie oben gezeigt, oder aber Quaternität statt Trinität. Die Quaternität aber ist nach ihm die Signatur der Welt, Gott kommt die Trinität zu.²

e) Auch darf zwischen dem Wesen Gottes und seinen Eigenschaften kein realer Unterschied angenommen werden. Non est in Deo, nisi Deus.³ „Wohl spricht man von vielem, was in Gott sich findet, aber von vielem, das eins ist . . . So nennen wir Gott beispielsweise groß, gut, gerecht und Unzähliges derart.“ „Mögen jene Dialektiker oder besser Häretiker uns verschonen, welche dreist behaupten, die Größe, wodurch Gott groß ist, und ebenso die Güte, vermöge welcher er gut ist, . . . sei von Gott selbst verschieden.“ Der Grund für die entschiedene Ablehnung dieser Auffassung ist derselbe, nämlich die Zerkleüftung der göttlichen Einheit in eine zahllose Vielheit. „Sie sind eins in Gott und mit Gott;“ und weil eins in Gott und mit ihm, sind sie unter sich identisch: Nec enim aliunde bonus, quam unde magnus, nec aliunde iustus aut sapiens, quam unde magnus et bonus, nec aliunde denique simul haec omnia est, quam unde Deus et hoc quoque, nisi se ipso.⁴ Si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centennitatem.⁵ In Gott gibt es also keine Eigenschaften oder, wie er sich ausdrückt, Formen, durch welche er informiert wäre: er ist auch mit einer einzigen Form zufrieden, und diese ist er selbst: Non est formatus Deus: forma est. Non

¹ Cf. In cant. l. c. n. 6.

² De consid. l. c. c. 7. n. 16. Quaternitas orbem distinguit, non signat Deitatem. Deus Trinitas est, Deus trium singularum personarum. Si quartam divinitatem adicere placet interim ego hanc, quae Deus non est, persuasi mihi minime adorandam.

³ In cant. s. 80. n. 5.

⁴ In cant. l. c.

⁵ De consid. l. c. n. 15.

est affectus Deus, affectio¹ est. „Das aber ist ein hohes Lob für Gott, von jeder Formlosigkeit sich frei zu bewahren: mit einer Form, nämlich sich selbst, zufrieden² zu sein.“

f) Aus ebendiesem Grunde sind in Gott nicht real verschiedene Kräfte wie in der Seele, oder gar materiell verschiedene Teile wie am Leibe: Non affectibus distat, ut anima; non partibus constat, ut corpus.

g) Ebenso ist in ihm jeder Fortschritt zum Vollkommeneren, jeder Rückschritt zum Unvollkommeneren, wie überhaupt jeder Wechsel ausgeschlossen; er ist nicht bloß unus in se, sondern ebenso unus sibi; er ist stets derselbe, ewig sich selbst gleich, unveränderlich³: nihil in se, nisi se habet. Non ex tempore alterationem habet, non in substantia alteritatem.⁴

h) Gott, das lautere Einfache (merum simplex),⁵ verbindet mit dieser seiner Einfachheit zugleich die Einzigkeit: Tam simplex Deus, quam unus est. Und diese seine Einheit ist ebenso einzigartig und ohnegleichen wie seine Einfachheit;⁶ seine Einheit ist eine übergeschöpfliche; er ist nicht bloß unus, sondern unissimus.⁷ Das Wesen Gottes schließt ebenso die numerische Vielheit wie die physische und metaphysische Komposition aus. „Er trägt nichts in sich, was er in eine Vielheit zerteilt, noch was er zur Einheit verknüpft. Er ist eins, nicht geeinigt.“⁸

i) Zur Trinität übergehend, wendet der hl. Bernard sich selbst ein: „Zerstören wir, was wir über die Einheit gesagt haben, nicht dadurch, daß wir eine Dreiheit

¹ De consid. l. c. n. 17.

² De consid. l. c. n. 16.

³ Deus unus est etiam sibi: et hoc vis tibi declarari? Idem est semper et uno modo. Nec sic unus sol, nec sic una luna. Clamat uterque, non esse unum sibi; ille motibus, illa et defectibus suis. Deus autem non modo unus sibi et in se unus est. De consid. l. c. n. 17

⁴ De consid. l. c.

⁵ Non est compositus, merum simplex est. De consid. l. c.

⁶ Est autem unum est quomodo aliud nihil. De consid. l. c.

⁷ Si dici possit, unissimus est. De consid. l. c., ein Gedanke, den auch der hl. Thomas sich zu eigen machte. Mit Berufung auf Bernard bemerkt er: Inter omnia, quae recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis (S. th. I a. qu. 11. a. 4.) und die Frage, utrum Deus maxime unus sit, bejaht er mit der Bemerkung, daß jenes Wesen maxime unus sei, das am meisten „Sein“ und zugleich völlige „Ungeteiltheit“ aufweise, was allein von Gott, dem „subsistierenden und in jeder Art einfachen Sein“ zutreffe.

⁸ De consid. l. c. n. 16.

einführen?“ Und er antwortet: „Nein, vielmehr bestätigen wir dieselbe: wir nennen den Vater, nennen den Sohn, nennen den Hl. Geist, aber nicht als drei Götter, sondern als einen Gott. Was soll es nun aber mit dieser zahllosen Zahl, wenn ich so sagen darf?

Ich unterscheide, sagst du, was ich zähle, von dem, was ich nicht zähle. Die Substanz ist nur eine, der Personen aber sind drei. Was ist also wunderbar, was auch nur unklar in dieser Sache?“ Trefflich bestimmt nun der Heilige die Grenzen des Mysteriums, das aller theologischen Deutung verschlossen bleibt, wenn er fortfährt: „Nichts (nämlich bleibt unklar), wenn man die Personen von der Substanz getrennt denkt. Da nun aber jene drei Personen jene eine Substanz sind und die eine Substanz die drei Personen; wer vermöchte da in Gott die Zahl zu leugnen? Sind es ja doch drei! Und doch, wer wagte zu zählen? Sind sie ja doch nur eins! Hältst du das aber für leicht erklärlieh, daß du drei sagst, so sage, was du gezählt hast: die Naturen? es ist nur eine; die Gottheit? es ist nur eine. Nicht doch! ich zähle die Personen, sagst du. Was für Personen; etwa solche, die nicht jene eine Natur, jene eine Wesenheit, jene eine Substanz, jene eine Gottheit sein sollen? Bist du katholisch, so wirst du das keinesfalls zugeben.“¹

Der schwierige und unüberwindbare Fragepunkt in der Trinität ist der, wie die eine göttliche Natur in allen drei Personen als numerisch eine subsistieren könne, ohne selbst geteilt zu sein, bzw. wie die drei Personen dieselbe eine Natur besitzen können, ohne selbst in eine Person zusammenzufallen; inwiefern also die Dreiheit der Personen nicht die Einheit der Natur bzw. die Einheit der Natur die Dreiheit der Personen zerstört.

Der Schlüssel zur Lösung ist nach Bernard nicht in der göttlichen Substanz zu suchen, sondern in den mit den Personen selbst identischen persönlichen Proprietäten. *Personarum proprietates, non aliud quam personas . . . fides catholica confitetur.*² Die Substanz darf

¹ De consid. l. c. n. 17. cf. Symb. Athan. bei Denzinger, Enchiridion Nr. 136. *Fides autem catholica haec est, unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes.*

² De consid. l. c. n. 18. Bernard nimmt den Begriff „persönliche Proprietäten“ nicht in jenem von der Dogmatik fixierten weiteren Sinne,

von den drei Personen in keiner Weise geschieden werden: die drei Personen sind die eine göttliche Substanz.

Anderseits sind dieselben drei Personen auch mit den drei Personalproprietäten identisch. Ihre gegenseitige Verschiedenheit ist keine bloß logische oder virtuelle, die drei göttlichen Personen sind nicht bloß „hohle Namen und inhaltsleere Worte“,¹ sondern so real verschieden, als die Personen selbst tatsächlich bestehen. Daraus ergibt sich von selbst zwischen den Personen ein relativer Gegensatz, aber ein rein persönlicher, nicht ein solcher, der die göttliche Natur selbst zerteilt. *Alius procul dubio Pater atque alius Filius, quamvis non aliud Pater quam Filius; nam per Alius et Aliud novit pietas fidei caute inter personarum proprietates et individuam essentiae unitatem discernere et medium iter tenens regia incedere via: ut nec declinet ad dexteram confundendo personas nec respiciat ad sinistram substantiam dividendo.* So sehr die Personen als solche verschieden sind, ebenso sehr besitzen sie die eine göttliche Natur gemeinsam ganz und ungeteilt, so daß jede Person das alles ist, was die beiden übrigen und umgekehrt. Wir führen hierfür die klassische, gegen Abälard gerichtete Stelle an, weil sie das Verhältnis der Dreifaltigkeit zur Dreieinigkeit trefflich zum Ausdruck bringt. „Der Vater ist alles, was der Vater und der Sohn und der Hl. Geist sind; der Sohn ist alles, was er selbst und der Vater und der Hl. Geist sind; alles ist auch der Hl. Geist, was er selbst und Vater und Sohn sind. Und das eine „Alles“ ist alles (schlechthin); es ist nicht überströmend in Dreien zusammen, noch vermindert in jedem einzeln. Denn das wahre und höchste Gut, das sie sind, teilen sie nicht unter sich teilweise (*particulariter dividunt*), da sie es nicht teilnehmend besitzen (*participaliter possident*),

wonach unter ihnen alle sechs Personeneigentümlichkeiten verstanden werden, sondern er versteht darunter nur jene proprietates, welche zum Unterschied von diesen als proprietates personales oder relationes originis bezeichnet werden und welche die eigentlich auszeichnende Eigentümlichkeit jeder Person bilden, also die subsistierenden, personbildenden Relationen der Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft. Darum identifiziert er mit Recht die Personen mit diesen Proprietäten selbst, womit er nur dem allgemein anerkannten Axiom Ausdruck verleiht: *Personae divinae sunt relationes subsistentes et substantiales.* cf. Heinrich, Lehrbuch der Dogmatik, Mainz 1900. II. S. 193 und Pohle, Dogmatik, 1. Bd. S. 328.

¹ *Neque enim nomina vacua sunt, nec absque significantia cassae voces. De consid. l. c. n. 18.*

sondern ebendies wesenhaft sind. Denn daß dem einen mit vollem Rechte der Ursprung aus dem anderen oder eine Beziehung zum anderen beigelegt wird, das soll lediglich die Personen kennzeichnen, nicht die Einheit zerteilen (*personarum designatio est, non unitatis divisio*). Wiewohl es nämlich vom gesunden, katholischen Sinne nicht abweicht, in der unaussprechlichen und unbegreiflichen Wesenheit Gottes von der einen Person und der anderen zu reden, wie es ja die Eigentümlichkeiten der Personen erfordern (*id quidem requirentibus proprietatibus personarum*), so findet sich hier gleichwohl nicht eines und etwas anderes (also Wesenverschiedenheit), sondern schlechthin eines¹ (*simplex unum*).“

Im übrigen bleibt die hl. Dreifaltigkeit für Bernard ein undurchdringliches Geheimnis, das geglaubt und verehrt, nicht durchforscht und entschleiert sein will. „Fragt jemand, wie das sein kann, was wir als katholische Lehre aufstellen: er lasse es beim Glauben bewendet sein, daß es so ist. Es ist für die Vernunft

¹ Tract. de error. Abael. c. 2. n. 4 Migne tom. 182 pg. 1058. Bernard macht Abälard bezüglich seiner Trinitätslehre zum Vorwurf: *Ponit in Trinitate gradus, in Maiestate modos, numeros in aeternitate. — Deum Patrem plenam esse potentiam, Filium quandam potentiam, Spiritum sanctum nullam potentiam; atque hoc esse Filium ad Patrem, quam quod speciem ad genus, quod materietatem ad materiam, quod hominem ad animal, quod aereum sigillum ad aes.* Abälard bestritt zwar die Berechtigung dieser Bernardinischen Vorwürfe und wies sie als falsch und boshaft zurück; allein seine spekulativen Erklärungsversuche der Trinität auf dem Wege verschiedener absoluter Attribute, statt der relativen Gegensätze persönlicher Relationen, waren jedenfalls verfehlt und bargen sicherlich die Gefahr der von Bernard signalisierten Irrtümer in sich. Er lehrte (Apologia c. 5. n. 3 pg. 1058), die Allmacht sei die personbildende Proprietät des Vaters, die Weisheit die des Sohnes, die Güte die des Hl. Geistes. Die Allmacht des Vaters aber bestehe in gerendo et discernendo, die Weisheit des Sohnes sei potentia, aber nur potentia quaedam, nämlich potentia discernendi, weshalb der Vater zum Sohne sich verhalte, wie das genus zur species, also wie animal zu homo oder das Erz zum erzenen Siegel. Daher lasse sich von der Weisheit sagen, daß sie Macht sei, aber nicht umgekehrt (Abael. Theol. lib. 2. pg. 1083). Mit Recht wendet Bernard gegen diesen Erklärungsversuch ein, daß er zur Personalkonfusion führe: *Iuxta tuam similitudinem ad instar praecedentium ex hoc, quod Filius est, exigat, ut Pater sit; hoc est, ut qui Filius est, Pater sit, quamquam non e converso. Si hoc dicis, haereticus es, si non dicis, vacat similitudo.* Auch erblickt er hierin eine Beeinträchtigung des Sohnes: *Forte timet iniuriam facere Patri, si tantum tribuat Filio quantum et ipsi et cui non audet potentiam dare integrum concedit dimidiam.* In ähnlicher Weise widerlegt Bernard den Abälardschen Erklärungsversuch hinsichtlich des Hl. Geistes. Vgl. hierzu die propos. damnatae bei Denzinger Nr. 310 ff.

undurchdringlich, für die Meinung unzweifelhaft, für den Glauben ausgemacht“ . . . Serutari hoc temeritas est; credere pietas est; nosse vita et vita aeterna est.¹

k) Auch das Verhältnis Gottes zum Geschaffenen zeichnet Bernard in wenigen, aber kräftigen Strichen.

Ein Modus des Geschaffenen ist die Zeit: Gott ist überzeitlich. „Wer ist Gott? Derjenige, dem die Jahrhunderte nicht zueilen noch entweichen, ohne jedoch gleich ewig zu sein“ (cui saecula nec accesserunt, nec decesserunt, nec coaeterna tamen). Die Zeiten kommen und gehen und mit ihnen die Dinge, aber sie kommen nicht und gehen nicht für Gott, der dem Wechsel der Weltdinge und damit der Weltzeit enthoben, der über aller Zeit, der ewig ist. Wohl läuft die Zeit neben der Ewigkeit einher oder, wie Bernard sich ausdrückt, unter Gott dahin, ohne jedoch ihn selbst in ihren Strom hineinzuziehen. Tempora sub ea (sc. ss. Trinitate) transeunt, non ei. Futura non expectat, praeterita non recogitat, praesentia non experitur.² Die Zeit koexistiert wohl mit der Ewigkeit, aber nicht als Teil derselben, sondern als deren Negation: sie ist das nunc transiens, jene das nunc stans.³

Auf das ursächliche und räumliche Verhältnis Gottes zur Welt übergehend, fragt der Heilige abermals: „Was ist Gott?“ Und er antwortet mit dem hl. Paulus: „Aus dem alles und durch den alles und in dem alles ist“ (Röm. 11. 36). Und diese Worte in antithetischer Weise erläuternd, fährt er fort: Ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter — eine ebenso knappe als treffende Ablehnung des pantheistischen Emanatismus. Die Welt ist von Gott als von ihrer wirkenden Ursache ausgegangen, nicht aus Gott ausgeflossen als aus ihrer materiellen

¹ De consid. l. c. c./11. n. 24.

² In cant. s. 80. n. 5.

³ Illa visio (sc. beata) stat, quia forma stat, quae tunc videtur; est enim: nec ullam capit ex eo quod est, fuit, vel erit, mutationem. Tolle nempe: Fuit et Erit; unde iam transmutatio aut vicissitudinis obumbratio? At quiquid veniens ex eo quod Fuit non cessat tendere in id quod Erit, transitum sane habet per Est, sed omnino non est. Nam quomodo est, quod nunquam in eodem statu permanet? Solum proinde vere est, quod nec a Fuit praeciditur, nec ab Erit expungitur; sed solum atque inexpugnabile remanet ei Est et manet quod est. Nec Fuit sane tollit illi esse ab aeterno; nec Erit esse in aeternum; ac per hoc sibi vindicat verum esse id est increabile, interminabile, invariabile. In cant. s. 31. n. 1. tom. 183 pg. 940.

Urquelle, sonst müßte Gott selbst stofflich sein, wenigstens im Sinne der scholastischen *materia prima*, die als unbestimmtes Sein die Welt aus sich entläßt und so sich selbst zur Welt verwirklicht und bestimmt. *Ex quo omnia*, betont dementsprechend Bernard, *non de quo, quia non est materia Deus: efficiens causa est Deus, non materialis.*¹ *Absit, ut de sua incorrupta incorruptibile substantia tam multa fecerit; etsi bona corruptibilia tamen.*

„Durch den alles ist; du darfst keinen anderen als Urheber und einen anderen als Bildner annehmen,“ womit er eine zweite Irrlehre inbezug auf die Weltschöpfung, den manichäischen Dualismus abweist, eine Anschauung, die seit den Tagen des Gnostizismus nie völlig ausgestorben war und auch zu Bernards Zeiten in der Sekte der Henrizianer, der Vorläufer der eigentlichen Albigenser in Südfrankreich sich regte.² Wie die Weltschöpfung nicht mit Übertreibung gedacht werden darf als Emanation aus Gott auf dem Wege der Selbstentleerung, so darf sie auch nicht unterschätzt werden als bloße Gestaltung und Umbildung einer präexistenten Materie: „Umsonst suchen die Philosophen nach einem Stoffe. Gott bedurfte keines Stoffes. Denn er brauchte keine Werkstatt und keinen Werkmeister. Er hat alles durch sich selbst gemacht. Woraus? Aus nichts. Denn hat er es nur aus etwas anderem gemacht, so hat er dieses nicht gemacht und mithin nicht alles;“ zwischen beiden Extremen in der Mitte liegt der Begriff der Weltschöpfung als einer Hervorbringung der Weltdinge nach ihrer ganzen Substanz und ihren Akzidenzien, wie Bernard sie hier in Übereinstimmung mit der gesamten Theologie vorträgt.³

„In dem alles, nicht dem Orte, sondern der Kraft nach,“ womit das Verhältnis Gottes zum Raume nach seiner negativen und positiven Seite gekennzeichnet wird. „Du fragst,“ bemerkt Bernard, die Raumbeziehung Gottes näher erörternd, „wenn in ihm alles ist, wo ist er selbst? Ich

¹ Cf. In cant. s. 4. n. 4. pg. 798. *Esse est ergo omnium, quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale.*

² Vgl. über diese Sekte die interessanten Ausführungen Bernards in seiner 65. und 66. Rede zum Hohenliede, wo er deren Irrtümer in extenso widerlegt und die Sekte ausdrücklich als manichäisch kennzeichnet (s. 66 n. 7).

³ Cf. Die Definition des Schöpfungsbegriffes bei Thomas S. th. I a qu. 65. a. 3. als *productio alicuius rei secundum totam suam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum.*

finde eher alles andere, als einen Ort, der ihn zu fassen vermöchte. Du fragst, wo er nicht ist? Auch das vermag ich nicht zu sagen: welcher Ort ist ohne Gott? Gott ist unfaßbar; aber du hast nicht zu wenig erfaßt, wenn du so viel für ausgemacht hältst, daß derjenige nirgend ist, der von keinem Ort umschlossen wird und daß derjenige nirgend nicht ist, der von keinem Orte ausgeschlossen¹ ist.“ Gott ist im Raum ähnlich wie in der Zeit: nämlich in keinem Raume nach Art der räumlichen Dinge, so daß er von einem bestimmten Orte umschlossen wäre, etwa nach Art materieller Dinge ganz im Ganzen und teilweise in jedem Teile des Raumes (die circumscriptive Gegenwart), oder auch nach Art immaterieller Wesen (Seele und Engel), ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile des Raumes, aber nicht über einen bestimmten Raum hinausragend (die definitive Gegenwart). Gott ist an keinem Orte und an jedem Orte; an keinem, insofern als er nirgend räumlich umgrenzt ist, und an jedem, insofern er überall ganz und ungeteilt zugegen ist, so daß kein Ort seiner Gegenwart entbehrt: *Suo sublimi ac incomprehensibili modo sicut omnia in ipso, sic ipse in omnibus; im winzigsten Teile des Weltraumes wie im ganzen Universum ist Gott präsent, aber weder so, daß er teilweise im Teile und nur im Ganzen ganz, also räumlich im Weltraum wäre, noch auch so, daß die Grenzen des Weltraumes die Grenzen seiner Gegenwart bildeten: Loca omnia continet et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum;*² vielmehr ist er im ganzen Weltraum wie in jedem Teile ganz gegenwärtig, ohne daß die Grenzen des Weltraumes die Grenzen seines Wesens und seiner Gegenwart bilden. „Wo ist er? Doch was sage ich armseliger Mensch — wo ist er nicht? Er ist höher als der Himmel, tiefer als die Hölle, weiter als die Erde, ausgebreiteter als das Meer. Er ist nirgend und ist überall; denn er fehlt an keinem Ort und wird von keinem umschlossen.“³ Gott ist also unräumlich und überräumlich. Nicht die Geschöpfe bestimmen seine Gegenwart und sind der Ort seines Wohnens; vielmehr ist er selbst sein eigener Ort und darum vor und über aller geschöpflichen Örtlichkeit. „Wo

¹ *De consid.* l. c. n. 14.

² *In cant.* s. 80. n. 5.

³ *De div.* s. 4. n. 2. t. 183 pg. 552.

er war, bevor die Welt war, da ist er. Du brauchst also nicht weiter zu fragen, wo er war. Außer ihm war nichts. Also war er in sich selbst.“¹ Und Bernard findet den inneren Grund der Unbegrenztheit Gottes in der unermeßlichen Macht und dem unbeschränkten Reichtum seiner Natur. Die Größe geistiger Wesen bestimmt sich nach der Leistungsfähigkeit ihrer Kräfte; darum ist Gott unbegrenzt nach Raum und nach Zeit.²

Die Grundgedanken seiner Gotteslehre faßt Bernard in seiner 80. Rede zum Hohenliede (n. 5.) in folgende knappe und markige Sätze zusammen, die wir ihrer klassischen Schönheit wegen nicht übergehen möchten: „*Sola summa et increata natura, quae est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suaे essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed ne modo quidem et modo inveniatur in ea. Nempe in semet manens, quod habet est, et quod est, semper et uno modo est. In ea et multa in unum et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat. Loca omnia continet et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum. Tempora sub ea transeunt, non ei. Futura non expectat, praeterita non recognoscit, praesentia non experitur.*“

¹ De consid. l. c. n. 14. cf. Augustin In ps. 122. n. 4. ed. Maur. tom. IV. pg. 1396. Antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat? . . . In se habitabat Deus, apud se habitabat Deus et apud se est Deus.

² Deus est longitudo sine protensione, latitudo sine distensione. In utroque pariter locales quidem excedit temporalesque angustias, sed libertate naturae non enormitate substantiae. Tali modo immensus, qui omnia fecit in mensura et quamvis immensus, hic tamen modus ipsius immensitatis. De consid. c. 13. n. 28.