

Der geistliche Weg der Verinnerlichung nach Bernhard von Clairvaux

(Radio Horeb, 20. August 2012)

Der heilige Bernhard von Clairvaux (1090-1153) steht in einem wichtigen Zeitabschnitt der Kirchengeschichte; seine Person wie auch sein Werk lassen sich davon nicht trennen. So wird es gut sein, zunächst auf jene Zeitumstände zu schauen, in die Bernhard gestellt ist und auf die er selbst mit seinem Werk einen großen Einfluß ausgeübt hat.

Mit dem zunehmenden Eintritt des Christentums in die nordischen, vor allem germanischen Länder kommt es zu gravierenden Veränderungen im Glaubensverständnis, die sich auch in der Praxis der konkreten Nachfolge auswirken.¹ Während sich in der Antike ein zunehmend aufgeklärtes Denken und eine »Entzauberung der Welt« breit machen, wird im Frühmittelalter die ganze Welt nochmals unter dem Einfluß überirdischer Kräfte und ihres unheilvollen Wirkens gesehen. Es wundert somit nicht, daß das Religiöse erneut alle Bereiche menschlichen Daseins, bis in die Politik und Staatsführung hinein, erfaßt.

1. Neuorientierungen im Glauben

In dieser Zeit vollzieht sich ein grundlegender Umbruch, wie er sich in der weiteren Kirchengeschichte kaum nochmals ereignet hat.² Im Frühmittelalter rückt ein neuer Gedanke in die Mitte des Glaubensverständnisses, daß man sich nämlich durch Askese und Gebet Verdienste vor Gott erwerben kann. Neu ist, daß Askese und Gottes Lohn in einem Entsprechungsverhältnis zu stehen scheinen: Der wahre Asket verfügt über wunderbare Kräfte und einen reichen Schatz an göttlichen Gnaden, was sich quantitativ nach Maß und Tarif aufrechnen läßt. Dem Gottesmann geht seine Heilkraft in dem Augenblick verloren, wo er sich der Askese und dem Gebet nicht mehr in ausreichendem Maß widmen kann.³

a. Asketische Engführung

Eine solche asketische Ausdeutung des Christentums bringt grundsätzliche Neudefinitionen in das Konzept des geistlichen Lebens und der Nachfolge. Das Gebet wird nicht mehr als ein Ruhn in Gott verstanden, wie auch das Geheimnis der Erlösung kaum noch als Gegenstand der Betrachtung

¹ Vgl. hierzu den Lehrbrief des Theologischen Fernkurses, Würzburg, von A. Angenendt / H. Holtmann, Frömmigkeit im Frühmittelalter. Würzburg 1982, 29ff.; M. Seidlmayer, Das Mittelalter. Umriss und Ergebnisse des Zeitalters. Neu hrsg. von H. Grundmann, Göttingen 1967.

² J.A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: ZkTh 69 (1947) 33-99, hier 36.

³ Deshalb vermag der heilige Martin von Tours als Bischof keine größeren Wunder mehr zu wirken, weil er nicht mehr so asketisch wie in früheren Zeiten leben kann... (Sulpicius Severus, Dialogus II,4).

oder als Inhalt der Eucharistie und der Sakramente gesehen wird; vielmehr scheint alles unter dem Aspekt der Leistung und des damit gewährten Schutzes zu stehen. Die Gebetsübung wird zu einem »Pensum«, welches verrichtet werden muß; nur dann hilft und schützt es vor bösen Einwirkungen, schenkt die nötigen göttlichen Hilfestellungen, und hilft dabei, sich einen Schatz im Himmel zu erwerben.

Mit Askese und Gebet läßt sich das Böse bekämpfen und besiegen, sie gelten als ein sicherer »Panzer« (Lorica = »Panzerhemd«) gegenüber allen möglichen unheilvollen Einwirkungen des Bösen. Jungmann schreibt über die »neue Art des Betens«: »Man sucht Schutz vor Gefahren, die von allen Seiten auf Leib und Seele eindringen. Zu den allgemeinen christlichen Antrieben zum Gebet kommt als übermächtige Triebkraft eine Dämonenfurcht, die wohl aus einem nie ganz überwundenen Heidentum ererbt ist, und dazu ein Sündenbewußtsein, das sich der siegreichen Erlösung durch Christus nie ganz bewußt geworden ist.«⁴

Die großen Asketen werden vom Volk auf besondere Weise verehrt. Da ihre Verdienste übertragbar sind, können sie anderen zugute kommen. Aufgrund des Höchstmaßes an Askese erhält der heilige Gottesmann eine übermenschliche Wunderkraft (göttliche »virtus«), über die er verfügt. Die Segenskraft des asketischen Gottesmannes sichert den nötigen Erfolg im Leben der Bittsteller. Damit wird der asketische Gottesmann ein zuverlässiger Heilmittler, den man jetzt um seinen Beistand lieber anzuflehen scheint als Christus selbst. Die Heiligen, nicht zuletzt die alttestamentlichen (besonders Moses und Elias), erhalten eine bisher nicht gekannte Bedeutung: Ihre Verdienste und Gnadenwirkungen werden über die Maßen gepriesen und gefeiert.⁵ Nicht das Maß der maßlosen Liebe, sondern das Höchstmaß der Askese (in Essen und Schlafen) entscheidet. Wer Größtes leistet, ist der gesuchte Gottesmann.

b. Dienen als Laie

Die Veränderungen in der Vorstellung der Nachfolge, wie sie sich im Mittelalter vollziehen, lassen sich bis in die Legenden hinein feststellen. Dies sei an der Christophorus-Legende verdeutlicht, die in einer östlichen wie auch in einer westlichen Überlieferung vorliegt. Überliefert ist uns die Legende bei Jacobus de Voragine im 13. Jahrhundert.⁶

Reprobus heißt er, und sein Name sagt, daß er in Schuld verstrickt ist. Er hört: »Drüben im fernen Land ist ein großer König, er ist der mächtigste Mann.« Und Repobus macht sich auf den Weg und wandert, tagelang, wochenlang. Als er endlich zu dem König gelangt, ist dieser sehr erfreut, einen so starken Mann zu haben, dessen Dienst er gerne annimmt. Wie sie nun eines Abends zusammensitzen, fällt auf einmal der Name »Teufel«. Repobus sieht, wie sich der König bekreuzigt. Repobus fragt den König: »Was ist das, daß du beim Namen Teufel das Kreuz schlägst?«

⁴ J.A. Jungmann, *Christliches Beten in Wandel und Bestand*. Freiburg-Basel-Wien 1991, 63-65.

⁵ Es bedarf zahlreicher Mittlerschaften, um zu Gott zu gelangen und vor ihm würdig zu erscheinen. Denn der Mensch erfährt sich unmittelbar vor das majestätische Geheimnis des dreieinen Gottes gestellt; die Menschenfreundlichkeit Gottes, wie sie in seinem Sohn aufleuchtet, scheint kaum noch im Bewußtsein zu sein.

⁶ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übers. von R. Benz, Heidelberg 1979, 498ff.

Der König wird verlegen; doch dann rückt er mit der Sprache heraus und sagt: »Ich fürchte mich vor dem Teufel!« - »Ja«, sagt Reprobus, »so bist du doch nicht der mächtigste Mann!«

Reprobus bricht auf, um den Teufel zu suchen. Und er wandert wieder durch die Lande. Schließlich, nach langer Zeit, weit weg in der Wüste findet er den Teufel. »Bist du der Teufel?« »Ja, ich bin's.« »Ich möchte dir als dem mächtigsten Herrn der Welt dienen!« Der Teufel geht gern auf das Anerbieten ein; schon ist der Teufelspakt gemacht. Und sie gehen weiter. Da kommen sie an einer Straßenkreuzung zu einem Kruzifix. Reprobus merkt, wie der Teufel unsicher wird, wie er ihn, Reprobus, abbringen will vom Kurs und einen weiten Bogen machen möchte um das Kreuz. Reprobus fragt: »Warum gehst du nicht auf das Kreuz zu? Das ist doch unser Weg!« Schließlich sagt der Teufel es gerade heraus: Er fürchtet sich vor dem Kreuz. »Aha«, sagt Reprobus, »also bist du doch nicht der mächtigste Mann auf der Welt, dem ich dienen und gehorchen kann. Nun muß ich weitersuchen nach dem, der am Kreuz hängt.«

Also macht er sich wieder auf den Weg, viele Monate lang, bis er einen Einsiedler findet. »Kannst du mir sagen, wie ich Christus finde?« »Ja«, sagt der Einsiedler, »dann mußt du fasten!« Reprobus sieht sich an, die ganze Gestalt von oben bis unten. »Fasten, ich?! Das ist unmöglich! Wenn es nicht anders möglich ist...« Der Einsiedler denkt hin und her, doch dann sagt er: »Sieh, da unten den Fluß. Ein gefährlicher Fluß. Eine reißende Strömung. Menschen müssen da hindurch. Du bist stark genug, sie vom einen zum anderen Ufer zu bringen. Trag die Menschen hinüber - dann kannst du Christus begegnen, ihm dienen und gehorchen.«

Tag für Tag, Jahr um Jahr verrichtet Reprobus seinen Dienst. Eines Abends hört er eine Kinderstimme: »Reprobus, Reprobus.« Stürmische Nacht! Das Rufen wird nicht weniger, es hört nicht auf. Schließlich macht sich Reprobus auf und geht zum Ufer. Er findet ein kleines Kind. Er trägt es auf seinen Schultern. Es wird ihm sehr schwer. Wohl wäre er beinahe darunter zusammengebrochen. Und als er das Kind am anderen Ufer absetzt, sagt er: »Es ist, als hätte ich sterben müssen; es war, als hätte ich die ganze Welt auf den Schultern gehabt.« »Du hast mehr getragen als die ganze Welt«, sagt das Kind, »du hast Christus getragen. Christophorus sollst du heißen!«

In dieser Legende finden sich viele ritterliche Anspielungen, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem König und seinem Hof. Christophorus möchte dem mächtigsten Herrn der Welt dienen. Doch er tritt schließlich nicht in den Dienst eines irdischen Königs ein (wie es in den Kreuzzügen der Fall ist). Er findet den Ort seiner Nachfolge auch nicht in der Wüste (wie die Mönchsväter); er dient seinem Herrn vielmehr in dem sehr alltäglichen Beruf des Fährmanns. Christophorus erklärt dem Eremiten, daß er für das Fasten und Beten nicht geschaffen ist, wohl aber kann er den Dienst der Nächstenliebe als Fährmann verrichten: So wird der Christusträger schließlich zum Kreuzträger, der Tag für Tag seine Last trägt, auch wenn sie ihn zu überfordern scheint. Auf diese Weise tritt er in den Dienst der Nachfolge Jesu, den er beschützen und durch alle Gefahren hindurchtragen will. So wird alles zu einer leichten Last, die den Träger nicht niederdrückt, auch wenn er schwer an ihr zu tragen hat. Diese Schilderung enthält so etwas wie ein kleines Kompendium einer »Laien-Spiritualität«, die sich von allen anderen bisher so bewährten und promulgierten Vollkommenheitswegen (Ritter, Mönch, Eremit) absetzt.

c. Dienen in Armut

Im Mittelalter besteht eine der wichtigsten Pflichten des Herrschenden darin, für die Armen (»pauperes«) zu sorgen; er hat die leiblichen Werke der Barmherzigkeit auszuüben bzw. darauf zu achten, daß diese ausgeübt werden. Ein Teil des Kirchengutes gilt als »Armengut«. Doch weder der Herrscher noch der Adlige, aber auch nicht die Geistlichkeit sieht es für sich als ein geistliches Ideal an, mit den Armen zu leben und ihr Los zu teilen. Die freiwillig Armen aber, die »pauperes Christi«, wollen »nackt dem nackten Christus folgen«, indem sie in ihrer asketischen Lebensweise das arme Leben des irdischen Jesus nachahmen.

Der neue Aufbruch dieser Armutsbewegung vollzieht sich im 11. und 12. Jahrhundert. Mit Hinweis auf die Uranfänge des Mönchtums lehnen die »pauperes Christi« den Reichtum der damaligen Klöster ab und gehen in die Einsamkeit der Wälder und Berge, also in die »grünen Wüsten«, um dort nach dem Vorbild der Mönchsväter ein authentisches Leben der Nachfolge zu gestalten.

Aus diesem Lebensstil der Nachfolge entwickelt sich eine neue Spiritualität der Armut und asketischen Weltflucht bzw. Distanz zur herrschaftlichen Adelskirche von früher und der priesterlichen Herrschaftskirche der Gegenwart. Manches in dieser Armutsbewegung wirkt dualistisch, leib- und weltfeindlich (bewußt lebt man zurückgezogen in den »grünen Wüsten« der Wälder und Berge), manches drängt bis zur Häresie (wie bei den Katharern). Doch der Ruf nach der (asketisch verstandenen) »apostolischen Lebensweise« wird immer lauter; sie wird vor allem auch für die Priester gefordert.

Indem die »Armen Christi« wirklich arm leben, können sie für die Armen nichts mehr tun. Wohl wird der finanzielle Überfluß, den die »Armen Christi« durch ihre Handarbeit gewinnen, an die Armen ausgeteilt (so halten es die Humiliaten). Die Armut wird sogar als Selbstzweck gesehen; sie allein macht schon den ganzen Inhalt der Nachfolge aus (wie bei den Waldensern). Nicht zu übersehen in den Armutsbewegungen ist, daß in der Hinwendung zum einzelnen um Christi willen, vornehmlich in den Kranken und Notleidenden, ein neues, vertieftes Menschenbild sichtbar wird.

2. Verinnerlichtes Glaubensleben

Die Veränderungen, zu denen es vor allem in der Zeit von etwa 1000 bis 1348, dem Jahr der großen Pest, kommt, vollziehen sich oft langsam und unauffällig. Als eigentliche Wende darf jene Zeit bezeichnet werden, die zwischen dem Gang Heinrichs IV. nach Canossa im Jahr 1077 und dem 13. Jahrhundert liegt; es ist eine »geschichtliche Wasserscheide« (K. Flasch⁷). In diesem

⁷ K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. Stuttgart 1987, 194. Vgl. L. Varga, Das Schlagwort vom »finsteren Mittelalter«. Aalen ²1978; M. Beck, Finsteres oder romantisches Mittelalter? Aspekte der modernen Mediävistik, Zürich 1950. Vgl. zu den folgenden Ausführungen J.A. Jungmann, Christliches Beten in Wandel und Bestand, 98ff. Er schreibt: »Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist« (J.A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, 36). Vgl. neuerdings die Studien von A. Angenendt in: ders., Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.

Zeitraum bestehen die überkommenen Weisen und Wege der Theologie und des kirchlichen Lebens durchaus weiter, doch die neuen Akzente und Tendenzen sind nicht zu übersehen; sie treten im weiteren Verlauf des Mittelalters immer deutlicher zutage und lassen etwas von dem sichtbar werden, was in der neuzeitlichen Frömmigkeit endgültig bestimmend sein wird.

a. Mystische Vertiefung

Die wichtigste Veränderung ist darin zu sehen, daß sich der einzelne in sein Inneres zurückzieht, in die eigenen Seelenräume, um dort - und nicht mehr in der unmittelbaren Begegnung mit der Heiligen Schrift und in der Feier der Sakramente - Gott zu begegnen. Gegenüber dem Frühmittelalter und dem Institut des asketischen Gottesmannes erfährt der Nachfolgeweg eine radikale Verinnerlichung. Statt der Anhäufung äußerer, asketischer Akte tritt der innere Weg des Gotterfahrens und des Mitleidens mit Christus in den Vordergrund.

Die Wende in der Glaubensgeschichte, die im 13. Jahrhundert ihre eindeutige Gestalt annimmt, läßt sich im Leben Heinrich Seuses (1295-1366) recht gut veranschaulichen. Bis zu seinem 40. Lebensjahr übt er eine überaus strenge Askese, er trägt am Leib eine eiserne Kette und ein härenes Bußgewand, das er nicht wäscht, wie auch ein mit Nägeln besetztes Kreuz auf dem Rücken. Schließlich wirft er alle Marterwerkzeuge in den Rhein. Er berichtet: »Als der Diener ein solch übendes Leben nach dem äußeren Menschen, wie hievor ein Teil geschrieben steht, von seinem achtzehnten Jahre bis auf sein vierzigstes Jahr geführt hatte und alle seine Natur verwüstet war, so daß nichts mehr übrig war als sterben oder aber von derlei Übungen lassen, da ließ er davon und es ward ihm von Gott gezeigt, daß die Strenghheit und die Weisen allesamt nichts anderes gewesen wären als ein guter Anfang und ein Durchbrechen seines ungebrochenen Menschen.«⁸

Der innere Weg Heinrich Seuses ist zeichenhaft für die innere Wende, die sich in der mittelalterlichen Frömmigkeit vollzieht, wohl mit zahlreichen Folgeerscheinungen, welche die abendländische Spiritualität über Jahrhunderte hin bestimmen.

b. Weg der Erfahrung

Schon im 11. Jahrhundert löst sich die Frömmigkeit aus ihrer Rückgebundenheit an die Heilige Schrift und die Sakramente. Der Mensch ist nicht mehr allein überwältigt von der Größe Gottes, sondern auch von der Größe der eigenen Seele. Die Aufmerksamkeit des Frommen richtet sich auf den Weg der Seele, deren Kämpfe in all ihrer Komplexität und bis ins Detail niedergeschrieben werden⁹, und diese geistlichen Aufzeichnungen scheinen von den Zeitgenossen mehr gelesen zu werden als die heiligen Schriften.¹⁰

⁸ Des Mystikers Heinrich Seuse OP Deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingel., übertr. und erl. von N. Heller, München-Regensburg 1926, 51.

⁹ Der erzählende Bericht wird zur Grundform mystischer Rede. Vgl. A.M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik, in: W. Beierwaltes / H.U. von Balthasar / A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (Kriterien 33). Einsiedeln 1974, 73-104; ders., Die Struktur der mystischen Erfahrung nach Mechthild von Magdeburg, in: FZPhTh 22 (1975) 1-34; ders., Mechthild von Magdeburg - Dichtung und Mystik, in: Amsterdamer Beiträge Germanistik 2 (1972) 105-156.

¹⁰ Vgl. H. Fichtenau, Beiträge zur Mediävistik. Ausgewählte Aufsätze. Bd. I, Stuttgart 1975, 50.

Mystik und Askese erhalten mit Bernhard von Clairvaux ihren Einheitspunkt in der »imitatio Christi«, die bei Franziskus bis zur christusförmigen Verähnlichung des Leibes in den Stigmata führt. Eindeutigkeit und Realismus, empfindsame Innerlichkeit und Hinwendung zum Konkreten mindern die Kraft der Symbolik und drängen sie ins Periphere¹¹; aber was die Frömmigkeit an Objektivität (Rückbindung an Heilige Schrift und Liturgie) verliert, gewinnt sie an persönlicher (teils subjektiver) Innigkeit. Christus, in der Romanik als König dargestellt, ist nun der »Bräutigam der Seele«¹²; als seine »Braut« gilt nicht mehr die Kirche, sondern die einzelne Seele, die Christus in sich trägt und in der Unmittelbarkeit zu Gott lebt; in diese (mystische) Erfahrung Gottes vertieft sich der einzelne, um aus ihr seinen Glaubensweg in der Nachfolge zu gestalten.

Die aufkommende Individualisierung des christlichen Glaubensweges führt dazu, daß neben das theologische System des Scholastikers das persönliche Erleben des Mystikers tritt. Johannes Tauler sagt hierzu: »Wie es do get, do ist bas ab ze bevindende denne man dar ab gesprechen kunne.«¹³ Nicht anders spricht Bernhard von Clairvaux in einer seiner Hoheliedpredigten über die mystische Erfahrung: »Illud licuit experiri, sed minime loqui.«¹⁴ Weil es auf die innere geistliche Erfahrung ankommt, wird es nun wichtig, sich den Weg zum »Wort« von einem, der darum sie aus Erfahrung weiß (expertum), weisen zu lassen.¹⁵

Das Frömmigkeitsideal nimmt individuell-subjektive Züge an.¹⁶ Die liturgische Frömmigkeit, wie sie für die kirchliche Frühzeit bestimmend ist, tritt hinter der »beschaulichen gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit« zurück.¹⁷ Der Gläubige sucht die Erfahrungen des Glaubens nicht mehr in dem ihm objektiv vorgegebenen Glauben, d.h. in der kirchlichen Lehre und Liturgie, sondern in der Betrachtung des eigenen Seelengrundes.¹⁸

Die im Mittelalter sich anbahnende Entwicklung eines neuen Glaubensbewußtseins ist nicht zu verstehen ohne die gesellschaftliche Umschichtung, zu der es im Mittelalter kommt. Das Bürgertum

¹¹ Vgl. H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale. Zürich 1950, 395; O. v. Simson, Die gotische Kathedrale. Beiträge zu ihrer Entstehung und Bedeutung, Darmstadt 1972 (Lit.).

¹² Die »Vermählung des Bräutigams Christi mit der gläubigen Seele« wird in den oberdeutschen Schriften häufig überliefert, ganz im Gegenteil zu den niederdeutschen. Vgl. auch W. Stammer, Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland, in: K. Ruh (Hg.), Altdeutsche und altniederländische Mystik (Wege der Forschung 23). Darmstadt 1964, 387-436, hier 420.

¹³ Johannes Tauler, V 251,24f..

¹⁴ Das Interesse für das Liebeslied des Alten Testaments läßt im 12. Jahrhundert mehr Kommentare entstehen als je zuvor. Vgl. F. Ohly, Hohelied-Studien (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M., Geisteswissenschaftliche Reihe 1). Wiesbaden 1958, 305f.

¹⁵ Vgl. Bernhard von Clairvaux, Cant. 85,14.

¹⁶ Vgl. W. Dürig, Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, Regensburg 1958, 77.

¹⁷ J. Herwegen, Kirche und Seele. Münster 1926, 20; vgl. A.L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik, in: JLv 6 (1926) 68-97, bes. 70; weitergeführt in: Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte. FS O. Casel (1951), 274-302.

¹⁸ »Eine entsprechende Entwicklung kann man auf allen Gebieten feststellen; auch die Naturwissenschaft löst sich immer stärker von den theoretischen Spekulationen und wird zur Experimental-Erfahrungswissenschaft. Gerhard Ebeling hat in wichtigen Aufsätzen gezeigt, daß auch Luther von hierher zu deuten ist. Das Lob, das der Reformator Johannes Tauler spendet, weil er eine 'sapientia experimentalis, et non doctrinalis' lehre, eine Erfahrungsweisheit und kein Schulwissen, trifft ihn, Luther, wohl viel stärker als den 200 Jahre älteren Dominikanermönch« (J. Sudbrack, Christliche Begegnungsmystik, in: ders., Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrungen, München 1987, 145).

erhält im kirchlichen Leben eine immer größere Bedeutung. Die Mündigkeit der Laien bringt eine bisher nicht gekannte Selbständigkeit des einzelnen mit sich, der sich seiner Rechte und Aufgaben, auch in spiritueller Hinsicht, bewußt wird, was sich im Bildungshunger und im wachsenden religiösen Interesse äußert. Das neue Selbstbewußtsein des Bürgers schafft sich an verschiedenen Orten kirchlichen Lebens seinen Ausdruck. Der Bürger lernt lesen und schreiben; auch die Landessprache gewinnt in Predigt und Verkündigung an Bedeutung. Die großen deutschen Mystiker predigen deutsch, und 1350 - oder schon früher - erfolgt die erste deutsche Gesamtübersetzung der Bibel, vielleicht im Regensburger Dominikanerkloster. Das neue Glaubensbewußtsein zeigt sich ferner im Bau der Kathedrale, in der nun jeder einen Platz erhält.¹⁹ Nicht nur der Fürst und Adlige, auch der Bürger stiftet Altäre und bestellt Messen; dieser sucht nach einer Frömmigkeit, die es ihm erlaubt, außerhalb des Klosters ein intensives geistliches Leben zu führen.

Die neu erwachende Volksfrömmigkeit ist geprägt von einer quantitativen Steigerung der Devotion (Kumulation von Gebeten und Andachtsübungen) und einer zuweilen überspannten Religiosität (das Hauptinteresse der damaligen Frauenbewegungen gilt zunehmend den äußeren und außerordentlichen religiösen Phänomenen im geistlichen bzw. mystischen Leben).²⁰ Der Glaube erhält eine neue Sichtbarkeit und Konkretheit, sie treten nun markant in den Vordergrund (z.B. wird die Elevation der Hostie als Höhepunkt der Heiligen Messe erfahren); auch die emotionale Seite des Glaubens wird neu betont (dies zeigt sich in der wachsenden Verehrung des Herzens Jesu und des Christkinds, im Bild des Ecce Homo und der Pietà und in der Zunahme von Passionsspielen und Prozessionen). Das Mysterienspiel als Passions- und Osterspiel, als Advents-, Weihnachts- und Dreikönigsspiel oder auch als Spiel zur Verherrlichung eines Schutzpatrons wird im späteren Mittelalter zu einem gewichtigen Faktor im religiösen Leben des gläubigen Volkes. Die mittelalterliche Frömmigkeit richtet sich auf die historisch-greifbare Gestalt Jesu. Der am Kreuz leidende Herr (passio)²¹ bedarf des »MitLeids« (compassio)²², wie auch der Gläubige die Passion Jesu konkret mitempfunden und miterleben will.

Mit einer solchen Entwicklung ist der Weg in die Neuzeit vorgezeichnet, denn die sich ergebende Veränderung in der Blickrichtung im Glauben bleibt für die folgenden Jahrhunderte bestimmend: Was im Spätmittelalter als »Individualismus« im Glaubensvollzug gedeutet werden kann, ist ohne seine frühen Anfänge im Mittelalter nicht zu denken; Humanismus und Renaissance setzen sie vor-

¹⁹ Das Beispiel hierfür ist das Ulmer Münster: Nicht mehr architektonische Gesichtspunkte bestimmen die Größe der Kirche, sondern sie soll so groß sein, daß jeder Bürger der Stadt in ihr einen Platz hat.

²⁰ Petrus de Vinea bemerkt 1227, es sei fast niemand in der Christenheit, dessen Name nicht bei einer der Genossenschaften des Franziskus eingeschrieben sei (vgl. O. Zöckler, Askese und Mönchtum. 2 Bde., Frankfurt/M. 1897, 491).

²¹ Das 14. Jahrhundert betrachtet Christus als Schmerzensmann, als den leidenden Herrn. Vgl. dazu F.O. Büttner, *Imitatio Pietatis. Motive der christlichen Ikonographie als Modelle zur Verähnlichung*, Berlin 1983; P. Hinz, *Deus Homo. Das Christusbild von seinen Ursprüngen bis zur Gegenwart. Bd. II: Von der Romantik bis zum Ausgang der Renaissance*, Berlin 1981, 68ff.; E. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*. Paris 1924; ders., *L'art religieux de la fin du moyen âge*. Paris 1969; H. Möbius, *Passion und Auferstehung in Kultur und Kunst des Mittelalters*. Wien 1979.

²² Vgl. G. Schreiber, *Passionsmystik und Frömmigkeit. Der älteste Herz-Jesu-Hymnus*, in: ThQ 122 (1941), 32ff.107-123. Der Gedanke an das Mitleiden der Passion Jesu ist in den Anfängen des Mittelalters unbekannt und tritt erst mit Elisabeth von Schönau auf; ab dem dreizehnten Jahrhundert steht das Motiv im Zentrum visionärer Berichte. Vgl. P. Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (MGMA 23)*. Stuttgart 1981, 254.

aus, nicht minder die spanische Mystik mit der bei ihr endgültig einsetzenden Psychologisierung.²³ Rückblickend läßt sich sagen, daß mit der Wende um 1200 eine fast grundlegende Neudefinition des geistlichen Lebens wie auch des Nachfolgeverständnisses gegeben ist. Die Folgen sind erheblich, teils haben sie die Anliegen der Reformation vorbereitet bzw. mitbestimmt. Mit der Wende um 1200 wird das Konzept der Nachfolge in zweifacher Hinsicht mit neuen Akzenten versehen, nämlich in einem *verinnerlichten* Verständnis des Christentums, das aber in der Gefahr steht, in die »Falle der Innerlichkeit« (H. Rahner) zu geraten, und in der Nachfolge des *Christus secundum carnem*, und zwar vor allem des leidenden und gekreuzigten Christus.

3. Bernhardinisches Zeitalter

Eine besondere Bedeutung erhält ab dem 13. Jahrhundert die Armutsbewegung der Bettelorden. Die Bettelmönche, die in freiwilliger Armut als evangelische Wanderprediger gehen, führen durch ihre Verkündigungsarbeit zu einer neuen Verinnerlichung des Christentums.

a. Erneuerung im Glauben

Die Erneuerung des Glaubenslebens, welche mit dieser Armutsbewegung des Mittelalters einsetzt, läßt sich nicht trennen von der Gestalt Bernhards von Clairvaux. Im Alter von 23 Jahren zieht er im Jahr 1113 mit mehr als 30 Gefährten und Freunden zu Zisterz ein und beginnt das Noviziat. Seine gesamte Familie, fünf Brüder, eine Schwester und sein Vater, folgen seinem Beispiel.

Die Gründung des Zisterzienserordens darf als eine Reaktion auf die cluniazensische Praxis benediktinischen Lebens bezeichnet werden. Einsamkeit und Gemeinschaftsleben, gepaart mit Armut und Askese, führen zu einer Erneuerung mönchischen Lebens. Den Anstoß zur Gründung des Ordens gibt der Benediktinerabt Robert von Molesme, der in Citeaux mit 21 Mönchen ein neues Kloster gründet. Robert wird aber selbst in sein altes Kloster zurückgerufen, so daß Bernhard als der wahre Gründer des Ordens bezeichnet werden darf. Bernhard gründet zu Lebzeiten an die 300 Klöster.

Bernhard wird gerne als der letzte der Kirchenväter bezeichnet (z.B. von Nicolaus Faber, 1554-1612), denn er steht noch ganz in der Tradition des ersten Jahrtausends, aber er gibt ihr einen neuen Erfahrungshorizont.²⁴ Bernhards geistliche Antwort auf die Nöte seiner Zeit läßt ein neues Menschenbild erkennen, das zu einer vertieften Sicht des Glaubens und der Nachfolge führt. Diese Erneuerung ist so überzeugend, daß Bernhard sehr rasch ein ganzes Jahrhundert prägt und

²³ Sie beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott nicht mehr im Bild des Exodus, sondern im Bild der Wohnungen der Seele (wie bei Teresa von Avila).

²⁴ Zuweilen wird davon gesprochen, daß mit Bernhard schon erste »neuzeitliche« Akzente gesetzt werden. Zur Bewertung einer solchen Ansicht und über die Einschätzung der Wende zum Individuum, die sich zu dieser Zeit vollzieht, finden sich wichtige Ausführungen bei U. Küsters, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985, 333; C. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*. Würzburg 1991, 101.

bestimmt. Jahrelang bleibt Bernhard der eigentliche Führer der lateinischen Kirche. Die Veränderungen, die sich mit dem »Bernhardinischen Zeitalter«²⁵, also im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts, ergeben, sind so grundlegend, daß von einer wesentlichen Akzentverschiebung im Konzept des Glaubens als Nachfolge gesprochen werden darf.²⁶

Die neuen Akzente, die Bernhard in das Glaubensverständnis und in das Konzept der Nachfolge bringt, stehen in bewußtem Kontrast zum Selbstverständnis der damaligen Theologie. Bernhard von Clairvaux sieht sich Abaelard und Gilbert von Poitiers gegenüber, die Dialektiker und damit - wie Bernhard von Clairvaux meint - bloß »Denker« sein wollen. Aber auch in der geistlichen Theologie und Spiritualität vollzieht sich ein großer Wandel, denn diese verlieren zunehmend ihren Bezug zur Heiligen Schrift und der Liturgie. So kommt es, daß beide, Theologe und Mystiker, in keinem lebendigen Verhältnis zur Heiligen Schrift mehr stehen. Die Entwicklung des Gebetbuches vom Psalter zu den »hortulae animae« ist ein überzeugender Beweis dafür: Die Frömmigkeit wird immer weltferner, und der Beter zieht sich zunehmend in seine eigene Subjektivität zurück, wobei das Lesen der Heiligen Schrift als Vorstufe für das betende Verweilen bei Gott, also für die Kontemplation, angesehen wird; ja, es setzt sich die Meinung durch, vollkommene Frömmigkeit habe ohne die Heilige Schrift und ohne liturgische Gemeinschaft bei Gott zu verweilen.²⁷

Im Folgenden seien aus dem sehr umfangreichen Lebenswerk Bernhards drei Aspekte hervorgehoben, nämlich sein Beitrag zu den Kreuzzügen, das Grundanliegen seiner monastischen Theologie und sein Verständnis der Nachfolge als »conformitas Christi«.

b. Konkrete Nachfolge

Der zweite Kreuzzug ist auf besondere Weise durch die Persönlichkeit Bernhards veranlaßt. Den Anfangspunkt zu diesem Kreuzzug setzt Bernhard Ende März 1146 in Vézelay mit einer Predigt, die Massen in Bewegung geraten läßt und zur Kreuznahme führt. Selbst wenn das Volk die Sprache Bernhards kaum versteht, muß er umso mehr durch seine Persönlichkeit gewirkt haben; sie wird für die damalige Zeit zu einer Verkörperung des Frömmigkeitsideals.

Die Kreuzzüge sind gewiß politischer oder sozialer Natur, haben aber auch eine religiöse Seite. In den Kreuzzügen wird für viele Menschen der damaligen Zeit all das, was sie glauben, unmittelbar

²⁵ Vgl. H. Wolter, Art. »Bernhardinisches Zeitalter«, in: LThK² II 253-255.

²⁶ Vgl. S. Bernardi Opera. Ed. a J. Leclercq et H.M. Rochais. 8 tom., Romae 1957-1977. - C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux; St. Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux. Wittlich 1936; W. Hiss, Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1954; K. Knotzinger, Hoheslied und bräutliche Christusliebe bei Bernhard von Clairvaux, in: Jahrbuch für mystische Theologie 7 (1961) 5-88; U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux. Tübingen 1980; ders., Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: M. Schmidt / D.R. Bauer (Hgg.), Grundfragen christlicher Mystik. Stuttgart 1987, 50-72; J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963; ders., Christusbefolgung und Sakrament in der Theologie des heiligen Bernhard, in: ALW 8 (1963) 58-72; ders., Art. »Bernhard von Clairvaux«, in: TRE V (1980) 644-651; Bernhard von Clairvaux, Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingel. und übers. von B. Schellenberger, Olten-Freiburg 1982, bes. 9-70 (Lit.); aus diesem Buch sind Übersetzungen übernommen.

²⁷ Aufgrund der damaligen »Legendarisierung« (so A.H. Bredero), die ein bestimmtes Heiligkeitsideal verbreitet, kommt es zu einer Stilisierung der Persönlichkeit Bernhards. Eine differenzierte Einordnung des heiligen Bernhard findet sich bei J. Leclercq, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, München-Zürich-Wien 1990, 191ff.

zur Tat, so daß ihre Frömmigkeit eine praktische Ausrichtung erhält. Wer sich zu einem Kreuzzug meldet, stellt sich im Aufbruch nach Jerusalem unter das Banner des Kreuzes und damit des Dienstes Christi. In dem Land, wo der Gottessohn gelebt und gelitten hat, will man ihm dadurch dienen, daß die Stätten seines Lebens aus den Händen der Feinde und Ungläubigen befreit werden. Robert von Reims sagt hierüber zu Clermont im November 1095 vor 14 Erzbischöfen, 225 Bischöfen und vor mehr als 400 Äbten: »Jerusalem ist der Mittelpunkt der Erde, das fruchtbarste aller Länder, als wäre es ein zweites Paradies der Wonne. Der Erlöser der Menschheit hat es durch seine Ankunft verherrlicht, durch seinen Lebenswandel geschmückt, durch sein Leiden geweiht, durch sein Sterben erlöst, durch sein Grab ausgezeichnet. Diese Königsstadt [...] erbittet und ersehnt Befreiung, sie erlehnt unablässig eure Hilfe.«²⁸ Indem die Kreuzritter ihre Familie und Heimat zurücklassen und den Pilgerweg ins Heilige Land antreten, erhalten sie in ihrer Sehnsucht nach Unmittelbarkeit zum Heiligen eine konkrete Antwort; ihre Sehnsucht wird zu einer erlebbaren »praxis pietatis«: Um Jesus Christus und seinem Land nahe zu sein, treten sie in den Kriegsdienst ein. So gibt es nicht nur politische Gründe (beispielsweise der Hilferuf des Kaisers Alexios von Byzanz angesichts des Vormarsches der Türken), sondern auch und vor allem religiös-spirituelle Motive, welche die Menschen nach Palästina aufbrechen lassen, um Jerusalem zu befreien. Dem Wunsch nach konkreter Nachfolge im Glauben wird dadurch ein geistlicher Ausdruck verliehen, daß sich die Menschen damals Stoffe in Kreuzform auf ihre Schultern legen, denn sie verstehen ihre Christusnachfolge als Kreuznahme. Bernhard deutet den Kreuzzug weiterhin als ein Mittel der Sündenvergebung, also als ein Bußunternehmen: Wer in die neue »militia Jesu Christi« eintritt, wird von der alten »malitia«, also der Bosheit befreit. Unter diesen Vorzeichen versteht Bernhard von Clairvaux den Kreuzzug als einen gerechten Krieg, ohne dabei konkret die politischen Folgen und die militärischen Bedingungen des Kreuzzuges zu bedenken.

4. Monastische Theologie

Der Eintritt ins Kloster bedeutet für Bernhard keine Flucht aus der Welt, vielmehr sieht er sich auf neue Weise in ihren Dienst gestellt. Durch seine zahlreichen kirchenpolitischen Einsätze und geistlichen Impulse wird Bernhard in den Jahren 1130-1145 zur »Säule der Kirche« (Gottfried von Auxerre): Bernhard von Clairvaux schlichtet bei einer Papstwahl, auf dem Reichstag in Bamberg, in Streitigkeiten zwischen dem Papst und seinen Gegnern, er unternimmt weite Reisen u.a.m. Nicht zuletzt engagiert er sich in zahlreichen Orden, so daß er sich selbst als »aller Orden Mönch durch Liebe« bezeichnet. Da er in und mit all seinen Einsätzen weder das Leben eines Mönches noch das eines Laien führt, sagt er von sich, er sei die »Chimäre des Jahrhunderts«²⁹, also ein aus verschiedenen Persönlichkeiten und Aufgaben zusammengesetzter Mensch.

²⁸ A. Borst, *Lebensformen des Mittelalters*. Frankfurt-Berlin 1973, 319f.

²⁹ Bernhard von Clairvaux, *Epist.* 250,4.

a. Aktion und Kontemplation

Bernhards Schrifttum, das über 2700 Werke umfaßt, steht neben einem reichem Arbeitspensum, das ihn zuweilen zerreißt: »Ich bin wütend über all die Dinge, die mich beanspruchen ... Darunter leide ich häufig. Und deshalb bin ich häufig wütend.«³⁰ Über den Zwiespalt, unter dem er in seinem Leben ständig zu kämpfen hat, urteilt er: »An den Scheideweg gestellt, habe ich lange gezögert, welchem der beiden Wege ich mich anvertrauen könne. Ich fürchtete, entweder brauchbar über die Demut zu reden und dadurch selbst gegen die Demut zu fühlen; oder in Demut zu schweigen und dadurch keinen Nutzen zu bringen. Und als ich sah, daß keiner der beiden Wege ganz sicher war und ich trotzdem einen von beiden wählen müßte, habe ich mich dafür entschieden, Dir lieber, soweit ich es zustande bringe, einige Früchte des Wortes zu schicken, als mich für mich allein im Hafen des Schweigens in Sicherheit zu wiegen.«³¹ Für Bernhard bleibt das aktive Leben der »Stachel« in seiner kontemplativen Berufung, die ihm zur »caritas in actu« wird. Hierin steht er in der Tradition Cassians, für den die »Doppelrechtshänder« (ambidextri) die vollkommenen sind, da sie zur Kontemplation *und* zur Aktion fähig sind.³²

Bernhard betätigt sich unzählige Male in diplomatischen und kirchenpolitischen Fragen. Als kämpferischer und streitbarer Mönch setzt er sich für die Reformbewegung ein, die aus dem Kloster von Clairvaux hervorgeht. 167 Klöster werden vom Stammkloster aus in ganz Europa gegründet. Dies geschieht in bewußter Absetzung von dem gängigen Mönchs- und Klosterleben, besonders vom offiziellen kirchlichen Leben. Bernhard läßt es an heftiger Kritik, nicht zuletzt an den reich geschmückten Kirchen, keineswegs fehlen: »Die Wände der Kirchen strahlen, und ihre Armen sind in Not. Ihre Steine kleidet sie in Gold und läßt ihre Kinder nackt gehen. Man schmeichelt den Augen der Reichen, und die Armen haben das Nachsehen. Die Kunstgenieer finden dort genug, um ihrem Geschmack zu fröhnen, die Elenden aber haben nichts zu essen.«³³ Er äußert sich distanziert, teils spöttisch: »Was beabsichtigt man mit all dem? Etwa, die Bufertigkeit der Herzen zu wecken? Geht es nicht vielmehr darum, die Bewunderung der Betrachter zu erheischen? O Eitelkeit der Eitelkeiten! Eine Eitelkeit, die eher verrückt als eitel zu nennen ist! Die Wände der Kirche funkeln vor Reichtum, und die Armen darben.«³⁴

b. Jesus-Mystik

Bei seinem Klostereintritt im Jahr 1113 wendet sich Bernhard bewußt von Cluny ab und wählt das reformierte und strenge Citeaux. Nahrung und Unterkunft Bernhards sind mehr als spartanisch. Immer wieder wird in den Quellen gerühmt, wie radikal er die Askese treibt und seinen Leib in

³⁰ Bernhard von Clairvaux, Epist. 12.

³¹ Bernhard von Clairvaux, De gradibus humilitatis et superbiae, praef.

³² Vgl. Johannes Cassian, Conl. VI,10 (CSEL 13,162-167). Er versteht unter den ambidextri eigentlich jene, die aus dem »Linken« (Bösen) etwas »Rechtes« (Gutes) machen können.

³³ Bernhard von Clairvaux, Apologia XII,28 (PL 182,915).

³⁴ Zit. nach J. Leclercq, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, 41. Hier finden sich auch weitere Ausführungen zur Einstellung Bernhards zur Kunst.

Zucht nimmt. Bezeichnend ist, was Jakobus von Voragine über seinen Ritt am Genfer See berichtet: »Sanct Bernhard war einst auf einer Reise einen ganzen Tag geritten neben dem See von Lausanne, und sah ihn nicht, oder merkte nicht, daß er ihn sah. Und da seine Gesellen des Abends von dem See sprachen, fragte er, wo das Wasser wäre. Darüber verwunderten sie sich gar sehr.«³⁵ Hier unterscheidet sich Bernhard sehr markant von dem Poverello aus Assisi: Während Franziskus in der Schöpfung die Herrlichkeit und Größe seines Schöpfers erkennt, schaut Bernhard in die Seele des Menschen und findet dort die göttlichen Spuren.

Bernhard entfaltet einen neuen geistlichen Ansatz, aber auch ein neues theologisches Konzept. Abaelard ist der bekannteste Verfechter der im bernhardinischen Zeitalter entstandenen scholastischen Methode (»dialectica«). Gegenüber der neuen Rationalität in Philosophie und Theologie wählt Bernhard einen anderen Weg. Bernhard gilt als der große Systematiker der Zisterziensermystik (E. Gilson) wie auch als der vielseitig begabte Theologe mit einer außerordentlichen spekulativen Kraft (U. Köpf), einbezogen in zahlreiche theologische Gedankengänge seiner Zeit und vielfältig angefragt.³⁶ Neben der scholastischen Theologie entwickelt er eine »monastische Theologie«, als deren (Haupt-)Vertreter er angesehen wird. Das Anliegen dieser monastischen Theologie ist die Systematisierung der geistlichen Erfahrung auf dem Weg der Gottsuche: »Die eigene Lebensgeschichte und die Heilsgeschichte sollen gewissermaßen zur Deckung gebracht und die objektiven Geheimnisse der Heilsgeschichte in den Weg des einzelnen zu Gott hinein transponiert werden.«³⁷ Bernhards ausgeprägte Jesus-Mystik und sein Verständnis der christlichen Nachfolge tragen sehr markante, teils neue Züge. Selbst wenn es in der Auseinandersetzung mit Abaelard, vor allem auf dem Konzil des Jahres 1141, um gravierende theologische Unterschiede im Glaubensverständnis geht, steht dahinter ein Konflikt von zwei verschiedenen spirituellen Konzepten. Bernhard versteht seine Spiritualität als eine »Lebensschule« im besten Sinn des Wortes: Die Apostel »haben mich gelehrt zu leben. Du meinst, das sei wenig, wenn man zu leben verstehe? Großes, ja das Größte ist es«³⁸. Das Lebenswissen im Glauben bringt Bernhard in die resümierenden Worte: »Glühen ist mehr als Wissen.«³⁹

c. Geistliche Methode

Wahres »Wissen« im Glauben findet der Mensch nicht in der Wissenschaft und durch eine rein wissenschaftlich betriebene Theologie: »Der Unterricht bringt Gelehrte hervor, die liebende Zuwendung Weise.«⁴⁰ Die Liebe führt in die wahre Erkenntnis: »Das Wesentliche liegt im sehnsüchtigen Streben; man erreicht es nicht mit der Vernunft, sondern indem man ihm gleichförmig wird.«⁴¹

³⁵ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, 612.

³⁶ Vgl. hierzu ausführlich C. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*, 34ff.

³⁷ C. Benke, *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux*, 38.

³⁸ W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*. Zürich-Stuttgart 1953, 231.

³⁹ Bernhard von Clairvaux, In Nat. S. Joann. B., serm. n. 3.

⁴⁰ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum* 23,14 (künftig »Cant.«).

⁴¹ Ebd.

Deshalb sagt Bernhard von seiner eigenen geistlichen Methode, die er in seinen Predigten und Schriften anwendet: »Mir geht es nicht so sehr darum, Worte zu erklären, als vielmehr: Herzen anzurühren«⁴²; »derlei erfaßt der Verstand nur in dem Maß, in dem die Erfahrung daran gerührt ist«⁴³. Nicht mit dem Kopf, mit dem Herzen soll der Mensch den Glauben erfassen: »non disputatio comprehendit, sed sanctitas«⁴⁴.

Das »Glühen« kommt aus der geistlichen Erfahrung im Herzen. »Das Lied [der Liebe] lehrt nur der Heilige Geist, und einzig die Erfahrung bringt es uns bei. Wer es erfahren hat, erkennt es wieder, und wer noch nicht, soll glühen in der Sehnsucht, nicht: mehr von ihm zu wissen, sondern: an der Erfahrung teilzuhaben. Dies Lied klingt nicht im Ohr: es jubelt im Herzen.«⁴⁵ Die innere Erfahrung, die Bernhard beschreibt, steht für ihn in unmittelbarer Nähe zum alltäglichen Leben: »Glaube meiner Erfahrung, du wirst etwas mehr in den Wäldern finden als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren, was du von den Magistern nicht vernehmen kannst.«⁴⁶ Geistliches Leben löst sich hier nicht in Arbeit auf, gemeint ist vielmehr der geistliche Weg im Glauben als Lebensschule: »Die Jünger hatten an keiner Philosophen- und Rhetorenschule studiert, und doch wirkte der Heiland durch sie, durch ihre Glaubenskraft und milde Sinnesart das Heil in der Welt ... Aber es gibt auch solche, die wissen wollen, um aufzuerbauen - und das ist Liebe. Und wieder andere wollen wissen, um aufgebaut zu werden - das ist Klugheit. Nur die beiden letzteren Absichten machen das Wissen zu einem Gut.«⁴⁷ Einzig jene Kenntnisse sind von Nutzen, die helfen, das Heil zu finden, denn sie führen in die »Schule Christi«. Auf diese Kenntnisse kommt es an, sie machen den Menschen im Glauben »erfahren« und weise.

5. Conformitas Christi

Man spricht bei Bernhard gerne von einem »christlichen Sokratismus« (E. Gilson), der von einer »auffallenden Asakramentalität«⁴⁸ geprägt ist, denn er stützt sich auf die konkreten Erfahrungen des einzelnen. Der geistliche Weg der Nachfolge, wie ihn Bernhard beschreibt, führt zur Selbsterkenntnis. Sobald der Mensch sich in seiner Größe erkennt, entdeckt er auch seine Würde wieder. Der Weg zu Gott beginnt mit der Selbsterkenntnis: »Du mußt deinem Gott nur bis zu dir selbst entgegengehen.« Der Mensch hat in sich zu gehen: »Höre selbst in dich hinein, wende die Augen

⁴² Ebd. 16,1.

⁴³ Ebd. 22,2.

⁴⁴ Bernhard von Clairvaux, Conv. V, 14,30.

⁴⁵ Bernhard von Clairvaux, Cant. 1,11.

⁴⁶ Bernhard von Clairvaux, Epist. 106.

⁴⁷ Bernhard von Clairvaux, Cant. 36,1-3.

⁴⁸ J. Lortz, Bernhard von Clairvaux - Mönch und Mystiker, in: ders. (Hg.), Internat. Bernhardskongreß Mainz 1953. Wiesbaden 1955, XLVif.

deines Herzens dorthin, und du wirst aus eigener Erfahrung lernen, was sich da abspielt.«⁴⁹ Selbsterkenntnis heißt für Bernhard, sich seiner bewußt werden und erkennen, daß das göttliche Bild im eigenen Leben verunstaltet ist. Der Mensch erfährt sich gekrümmt unter seiner Sünde und Zwiespältigkeit, gefangen von der »regio dissimilitudinis« und der ichbezogenen Liebe und Begierlichkeit.

Wer sein eigenes Elend erkennt und anerkennt, muß lernen, in die Schule der Demut und der Liebe einzutreten. Vor allem muß der Mensch dahin gelangen, seinen eigenen Willen aufzugeben und den Nächsten zu lieben. Den Weg der Liebe und der Ehrfurcht hat Gott selbst vorgezeichnet: »Als Gott sein edles Geschöpf, den Menschen, wiedergewinnen wollte, sagte er zu sich selbst: Zwingen ich ihn gegen seinen Willen, so habe ich einen Esel, keinen Menschen. Denn er wird keineswegs von selbst und aus freien Stücken zu mir kommen ... Soll ich Eseln mein Reich anvertrauen? Oder soll ich als Gott um Ochsen werben?«⁵⁰ Schließlich wird Gott selbst Mensch, um den Menschen dazu anzuleiten, mit derselben Liebe zu lieben, wie Gott ihn liebt. Um diese Liebe recht erfassen zu können, soll sich der Mensch »mit Sehnsucht peinigen«, und zwar durch »unablässiges Gebet und häufiges Seufzen«.

Die Zisterzienser haben im 12. Jahrhundert ganz Europa mit ihren Klöstern übersät und dabei Osteuropa kolonialisiert und schlechten Boden urbar gemacht; sie haben aber auch der Kirche zu einem neuen geistlichen Aufbruch verholfen, indem sie das Evangelium als die wahre Lebensschule im Glauben erschlossen. »Secundum naturam vivere« heißt für Wilhelm von St. Thierry nicht, ein biologisch natürliches Leben zu führen, sondern wieder zu der dem Menschen angestammten Natur zurückzukehren, nämlich als Gottes Ebenbild zu leben, was Ivo von Chartres wie folgt ausdeutet: »Christus laßt uns im Munde führen, Christus laßt uns in Händen halten. Dazu ermahnt uns Paulus: 'Verherrlicht und tragt Gott in eurem Leib' (1 Kor 6,20).«⁵¹ Nicht durch Angst und Schrecken und Begierde, sondern durch die Liebe läßt sich der Mensch für Gott einfangen. In Abwandlung von 1 Joh 4,8 heißt es: »Gott ist die affectio«⁵². Demnach muß der Mensch sein Liebesverlangen, seine »affectus« aktivieren, um zu Gott gelangen zu können.⁵³ Gilbert von Holland schreibt: »Es heißt: 'Liebe die Weisheit, und sie wird dich umarmen.' Es ist ihr lieber, du umarmst sie, statt daß du mit ihr ringst. Umarme sie, damit sie dich umarmt. 'Du wirst von ihr verherrlicht, wenn du sie umarmt haben wirst' (Spr 4,5-8). Umarme das WORT. Geh mit ihm wie auf dem Ruhelager um, nicht wie auf dem Kampfplatz ... Laß dich vom Wort selbst besiegen.«⁵⁴

Wahres und zuverlässiges »Wissen« findet der Mensch erst im Umgang mit der Heiligen Schrift, dem »Buch der Erfahrung«, wie es Bernhard nennt, das er aber mit der Erfahrung des einzelnen abstimmt: »Euch selber kehret euch jetzt zu, und bei den Punkten, die nun besprochen werden

⁴⁹ Bernhard von Clairvaux, Ad clericos de Conversione 3,4.

⁵⁰ Bernhard von Clairvaux, Sermones de Diversis 29,2.

⁵¹ Ivo von Chartres, Sermo XI: In Purificatione S. Mariae (PL 162,576B).

⁵² Bernhard von Clairvaux, De Consideratione V,VII,17.

⁵³ Vgl. Bernhard von Clairvaux, Cant. 83,2.

⁵⁴ Gilbert von Holland, Predigt zum Hohenlied 16,6 (PL 184,84D-85A).

sollen, achte ein jeder einzelne darauf, was er darüber von sich selber weiß.«⁵⁵ Da die Heilige Schrift, wie Bernhard nun darlegt, das authentische Buch des Lebens ist, bildet sie das Wörterbuch und die Grammatik seines Sprechens. Die Hoheliedpredigten sind in fast jedem Satz durchtränkt von Anklängen an die Schrift und ihrem Zeugnis vom wahren Leben in Christus.

Das Leben Jesu wird zur Deutung des menschlichen Lebensweges. Bernhard läßt in einer Pfingstpredigt Christus sprechen: »Ich gebe dir nicht nur meine Empfängnis, sondern mein ganzes Leben, und zwar in allen seinen Altersstufen: als Kind, als Knabe, als Jüngling und Mann. Ich gebe dir obendrein noch mein Sterben, mein Auferstehen, meine Himmelfahrt und die Sendung des Heiligen Geistes.«⁵⁶ Aber es ist nicht so sehr das Leben Jesu als solches, das Bernhard interessiert, sondern vor allem der »modus« seiner Existenz: die Demut und das Zunichtwerden des Menschgewordenen. Für Bernhard hat Jesu Leben und Passion Offenbarungscharakter, und zwar in der Gestalt und dem Modus der Erscheinung Gottes. So erhalten die Details und konkreten Umstände des Lebens Jesu eine große Bedeutung; weil sie eine theologische und geistliche Botschaft enthalten, muß alles sorgfältig aufgehoben und bedacht werden.⁵⁷

Zur Wahrheit gelangt, wer sich durch Gebet, Arbeit und Askese der Gestalt Jesu und seiner Lebensform angleicht. Die Wahrheit ist kein abstrakter, theoretischer Begriff, sondern eine Person, nämlich Jesus Christus, der Gekreuzigte. Seine Passion am Kreuz wird für Bernhard zu der Erfahrungsquelle, aus der der Mensch am meisten für sich und sein Leben schöpfen kann. Die Leiderfahrung des Gekreuzigten ist das Richtmaß des Gebetes und der Betrachtung; von der »Selbstentäußerung Gottes« muß der Mensch sich restlos erfüllen lassen⁵⁸: »Dem Betenden steht das Bild des Gottmenschen vor Augen, wie er geboren oder gestillt wird, wie er lehrt, stirbt und aufersteht oder zum Himmel aufsteigt.«⁵⁹ Die »höchste Philosophie« ist, »Jesus zu kennen, und zwar als Gekreuzigten«⁶⁰. Er ist Maß und Vorbild des Lebens: »Im Leben übte er ein leidendes Handeln (actio passiva) und im Tode ertrug er ein tätiges Leiden (passio activa), da er mitten auf der Erde unser Heil wirkte. Deshalb will ich Zeit meines Lebens all der Mühen gedenken, die er beim Predigen ertragen⁶¹, der Ermüdung auf seinen Wanderungen, seiner Versuchungen während des Fastens, der Nachtwachen im Gebet, seiner Tränen des Mitleids. Ich will auch an seine Schmähungen, an das Anspeien, an die Backenstrieche, an die Verhöhnungen, die Beschimpfungen, die Nägel usw. denken, das ihn alles in so reichlichem Maße traf und über ihn erging.«⁶² Im »Ecce homo« erscheint der »vere homo«: der im Leiden gedemütigte Mensch. In aller

⁵⁵ W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, 216.

⁵⁶ Bernhard von Clairvaux, 2. Pfingstpredigt 5.

⁵⁷ Denn eigentlich hätte Gottes Offenbarung nicht der Armut und Demut des göttlichen Abstiegs bedurft.

⁵⁸ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 11,3.

⁵⁹ Ebd. 20,6.

⁶⁰ Ebd. 43,4.

⁶¹ Es ist bezeichnend, daß Bernhard als größte Mühe gerade das Predigen aufzählt.

⁶² *Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux*. Hrsg. von E. Friedrich. 6 Bde., Wittlich 1934-1938, hier Bd. II (1934), 179.

Menschlichkeit nähert sich der leidende und gekreuzigte Herr jedem Menschen und schenkt ihm ein Vorbild an Tugendhaftigkeit. Wer in der »conformitas Christi«⁶³ lebt und sich ihm als gleichförmig und gleichgestaltig erweist, ist der wahre Nachfolger Christi. So heißt es bei Bernhard von Clairvaux: »Menschen, die um Christi willen alles verlassen, wie auch er um ihretwillen alles verlassen hat; diese folgen ihm auf allen seinen Wegen. Eine solche Nachfolge ist für mich die sicherste Gewähr, daß das Leiden des Erlösers und seine Gleichförmigkeit mit den Menschen mir zum Nutzen gereichen.«⁶⁴ Die »conformitas Christi« meint die Gleichförmigkeit mit Christus wie auch die Konformität Christi mit uns.

Gewiß, Bernhard von Clairvaux bringt eine neue Verinnerlichung in das christliche Konzept der Nachfolge, indem er die Person Christi in das Zentrum der geistlichen Lebensform stellt. So gibt es neben den asketischen Aspekten des Glaubensweges bei Bernhard ebenso zahlreiche mystische Aussagen über das Leben in Christus. Damit ist die Gefahr einer verbrämten Aszetik gebannt. Doch geraten aufgrund der sehr starken Interiorisierung des christlichen Glaubens in der Spiritualität Bernhards wichtige sakramentale und ekklesiale Aspekte des Nachfolgeweges in den Hintergrund. Franziskus läßt noch einmal den schöpfungstheologischen Aspekt des Nachfolgeweges erkennen, der sich für ihn aus der Erfahrung der Armut als dem universalen Verstehenshorizont des franziskanischen Nachfolgeweges ergibt.

6. Die Kunst, Gott zu lieben

Bernhard schrieb ein Buch über die Kunst, Gott zu lieben.⁶⁵ Der Titel dieses systematischen Werkes bringt das Grundanliegen Bernhards zum Ausdruck. So soll er befragt werden, was es an praktischen Hilfen gibt, um in die Schule der Liebe zu gehen und dort Gott immer mehr erkennen zu lernen.

1. Meide jede Mittelmäßigkeit!

Bernhard ist ein radikaler Mensch. Mit dem Eintritt ins Ordensleben beginnt er ein Leben in Gebet, Nachwachen, Askese, Handarbeit und unentwegtem Gottgedenken. Bernhard haßt jede Form der Mittelmäßigkeit: »necessarium, mediocritatem transcendere«. In gleicher Weise muß der Mensch die »nimietas« (Zuvieligkeit) meiden; er könnte beispielsweise ansonsten seine Gesundheit ruinieren. Das rechte Maß findet der Mensch, wenn er sich von der Gnade Gottes und seinem Erbarmen leiten läßt.

⁶³ Vgl. zum Begriff »conformitas« C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux, 95ff. (Lit.). Die »conformitas« ist nicht das Endziel des geistlichen Lebens, dies ist vielmehr in der »Vermählung« von Braut und Bräutigam gesehen.

⁶⁴ Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux. Bd. II, 179f.

⁶⁵ De diligendo Deo: Ein Buch von der Liebe Gottes. Übersetzt von D. Grillnberger, Paderborn 1892.

2. Wähle, was anderen Menschen nützt!

Bernhard hat fünfmal das Bischofsamt abgelehnt. Anderen gibt er aber zur Grundmaxime des Lebens: »Wenn du als Mönch sorgfältig auf dich selbst achtest, tust du gut; aber wer vielen beisteht, handelt besser«⁶⁶. Statt nur auf das eigene Seelenheil bedacht zu sein, soll alles im Leben immer am Wohl der anderen und zu ihrem Heil ausgerichtet werden. Als Papst Innozenz II. den Prior der Kartause von Portes zum Bischof ernennt, schreibt ihm Bernhard: »Es ist sehr vernünftig, ein verborgenes Licht ins Licht zu stellen, damit nicht für sich allein lebt, wer auch andere ins Leben ziehen kann. Denn wie lange soll nur verborgen glühen, wer auch zu leuchten imstande ist?«⁶⁷

Das Leben für die anderen und in ihrem Dienst hat seine Gefahren, wenn der Mensch sich nicht immer wieder in sich sammelt, um in die eigene Mitte zu finden; nur aus der Mitte heraus kann man glaubwürdig und authentisch handeln und reden: »Wenn du klug bist, mache dich zum Behälter, nicht zum Kanal. Denn ein Kanal nimmt auf und gibt fast zur gleichen Zeit wieder ab; ein Behälter aber wartet, bis er voll ist und teilt dann ohne eigenen Verlust von der Überfülle mit ... Achten wir wohl, wieviel wir erst in uns eingießen müssen, um wagen zu können, etwas auszugießen, wenn wir aus der Fülle, nicht aus dem Mangel spenden wollen.«⁶⁸

Der gesunde Ausgleich zwischen Beten und Arbeiten, Kontemplation und Aktion ist nicht leicht zu finden, und immer wieder wird es zu Spannungen kommen, die einen fast zu zerreißen drohen. Bernhard klagt ständig über die zahlreichen Arbeiten und Verpflichtungen, denen er nachzukommen hat, aber er wendet selbst ein: »Nehmt mich in Anspruch! Hauptsache, ihr werdet gerettet. Mich werdet ihr schonen, indem ihr mich nicht schont. Und ich will eher darin meine Ruhe finden, daß ihr ohne Bedenken meine Ruhe stört, wenn ihr etwas auf dem Herzen habt.«⁶⁹

Der Mensch bedarf des Wissens und der Kenntnisse, um sein Heil zu wirken, und das heißt für Bernhard, um die Liebe zu erlangen. Doch das rechte Wissen lernt man nicht in der Schule Abaelards, sondern in der Schule Christi. In ihr bedarf es immer wieder der Stille, des Schweigens und der Abgeschlossenheit: »Habe keine Gemeinschaft mit der Menge, mit der großen Masse ... Gehe abseits. Aber tu es mit dem Herzen, tu es im Geist ... Du bist für dich allein, wenn du nicht denkst, wie alle denken, wenn du dich nicht von dem in Beschlag nehmen läßt, was dir unter die Augen kommt; wenn du das verschmähst, worauf die Menge großen Wert legt; wenn dich anwidert, woran alle ihr Herz hängen; wenn du allem Zank aus dem Wege gehst; wenn es dir nichts ausmacht, etwas zu verlieren, und wenn du Beleidigungen schnell vergißt. Hast du nicht diese Grundhaltungen, so bist du nicht einsam, selbst wenn du dem Leibe nach ganz allein sein solltest.«⁷⁰ Die *Kontemplation* läßt den Menschen zu den andern gehen: Die Sorge um das Heil der anderen ist das Kennzeichen einer authentischen Kontemplation.

⁶⁶ Bernhard von Clairvaux, Cant. 12,9.

⁶⁷ Bernhard von Clairvaux, Epist. 155.

⁶⁸ Bernhard von Clairvaux, Cant 18,3.6.

⁶⁹ Bernhard von Clairvaux, Cant. 52,7.

⁷⁰ Bernhard von Clairvaux, Cant. 40,4-5.

3. Erkenne dich selbst!

Der Weg der Kontemplation und Aktion im Glauben beginnt mit der Selbsterkenntnis: »Fange damit an, daß du über dich selbst nachdenkst, damit du dich nicht selbstvergessen nach anderem ausstreckst.«⁷¹ Von der Erkenntnis des eigenen Selbst, nicht zuletzt der eigenen Sünde, hängt alles ab, denn erst das aufrichtige Wissen um sich und das eigene Leben macht »weise« und klug: »Du mußt nicht über die Meere reisen, mußt keine Wolken durchstoßen und mußt nicht die Alpen überqueren. Der Weg, der dir gezeigt wird, ist nicht weit. Du mußt deinem Gott nur bis zu dir selbst entgegengehen. Denn das Wort ist dir nahe: Es ist in deinem Munde und in deinem Herzen.«⁷²

Meist scheut der Mensch den Weg der Selbsterkenntnis, doch er ist nicht aufwendig und ist für jeden und von jedem nachvollziehbar: »Selbst wenn einer Christus nicht kennt, kann er doch sich selbst erkennen.«⁷³ Die Selbsterkenntnis wird ihn zu Christus führen. Wer die wahre Erkenntnis über sich und sein Leben gefunden hat, wird auch jenen Frieden, »wie ihn die Welt nicht geben kann«, empfangen. Jeder soll dort verweilen, wo er diesen Frieden findet.

4. Begib dich in die Schule der Liebe!

Nur wer die Erfahrung der Liebe kennt, wird auch die Liebe Gottes erkennen. Das Lied der Liebe lernt man nur, indem man selbst liebt. Die Liebe drängt in die Angleichung an den Menschensohn, der sich in allem dem Menschen angeglichen hat - »außer der Sünde«. Die Konformität Jesu Christi mit dem Menschen, sein Gleichförmigwerden mit dem menschlichen Elend, ist das eine heilsgeschichtliche Thema, das Bernhard immer wieder aufgreift. Er lehrt, daß, wer die Sehnsucht in sich entfacht, zur wahren Erkenntnis der Liebe Gottes gelangt: »Wie einer, der nicht Griechisch kann, einen Griechisch Sprechenden nicht versteht, und wie einer, der kein Lateiner ist, einen Lateinisch Sprechenden nicht versteht, so bleibt auch die Sprache der Liebe für den, der nicht liebt, eine unverständliche Fremdsprache. Doch die, welche vom Geist die Gabe des Liebens erhalten haben, verstehen, was der Geist spricht; sie kennen sich bestens in den Redewendungen der Liebe aus und können unverzüglich in der gleichen Sprache antworten, das heißt, mit der Glut ihrer Liebe und mit Taten des Dienstes für andere.«⁷⁴

Die Sehnsucht wie auch der Erwerb der Liebe führen in die hohe Schule des Glaubens. Um auf diesem Weg weiterzukommen, muß sich der Mensch immer mehr in die Heiligen Schriften vertiefen und aus ihnen leben lernen. Die Liebe zu Christus kann nur wachsen, wenn der Mensch »im Wald des Evangeliums« einen Strauß sammelt.⁷⁵ Jeder findet in der Schrift sein Wort, jenes »Wort«, das ihn beständig anspricht und das von ihm in der Nachfolge gelebt werden will.

Der Mensch muß sich durch Arbeit, Gebet und Askese Christus angleichen. Aus der Angleichung an Christus erhält der einzelne die Kraft zum Zeugnis im Glauben und zur Verkündigung: »Ich teile

⁷¹ Bernhard von Clairvaux, *De consideratione*, II,III,6.

⁷² Bernhard von Clairvaux, *Adventspredigt*, 1,10; vgl. Röm 10,8.

⁷³ Bernhard von Clairvaux, *De diligendo Deo*, II,6.

⁷⁴ Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 59,1.

⁷⁵ Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Cant.* 43,4.

etwas mit Gott, und allein Gott weiß davon; und etwas anderes teile ich mit euch. Was ich mit Gott teile, durfte ich erfahren, aber auf keinen Fall weitersagen; in dem, was ich mit euch teile, steige ich so weit mit euch hinab, daß ich es euch sagen kann und ihr mich verstehen könnt. Was immer du neugierig wissen möchtest, was es heißt, 'das Wort zu genießen', öffne ihm nicht dein Ohr, sondern dein Herz. Nicht die Zunge, sondern die Gnade lehrt das.«⁷⁶

Den geistlichen Weg als Hochschule der Liebe bringt Isaak von Stern in die Weisung: »Universaliter Ecclesia, specialiter Maria, singulariter anima«⁷⁷. Die universale Weite kirchlichen Glaubens drängt in die Gemeinschaft aller Heiligen, hat aber ihre nieversiegende Quelle in der Liebe zu Jesus Christus. Die Erzählung, wonach der Gekreuzigte seine Arme vom Balken löst und den vor ihm im Gebet knienden Bernhard umarmt, bezieht sich auf 1 Kor 6,17: »Wer dem Herrn anhängt (also ihn aus ganzem Herzen und mit allen seinen Kräften umarmt), wird ein Geist mit ihm.«

⁷⁶ Bernhard von Clairvaux, Cant. 69,2.

⁷⁷ Isaak von Stern, 51. Predigt (PL 194,1865C).