

GERHARD B. WINKLER

Bernhard von Clairvaux und die Tradition der christlichen Mystik

Die spirituellen Beiträge dieses Jahrgangs sind dem Thema „Gestalten der Mystik“ gewidmet. Unmittelbar nach dem Jubiläumsjahr des hl. Bernhard von Clairvaux (geb. 1090) lag es nahe, diese Reihe mit ihm zu eröffnen. Mit Gerhard B. Winkler, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, konnte ein vorzüglicher Kenner des hl. Bernhard als Autor gewonnen werden. Nach einer Auseinandersetzung mit dem Begriff „Mystik“ wird die spezifische Mystik des hl. Bernhard behandelt, die sich als „bildlose Logos-Mystik“ offenbart und Wege öffnet zu einer „neuen Freiheit“. (Redaktion)

Daß Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ein Mystiker war,¹ gehört zu den üblichen Vorstellungen, die jeder Gebildete hat, auch wenn er sonst nicht viel über den Zisterzienserabt weiß. Vor allem denkt jeder an Kunstgeschichte und Ikonographie. Interessierte sofort an zwei bekannte Darstellungsmotive: Das eine ist die *Lactatio*, Ausdruck der „Marienmystik“ Bernhards: Maria entblößt für den vor ihr knienden Beter ihre Brust (*monstra te esse matrem*: „zeige, daß du Mutter bist“) und reicht ihm von ihrer Milch. Das andere ist der *Amplexus* (Ausdruck der „Christusmystik“): Bernhard kniet in mystischer Versenkung vor dem Gekreuzigten. Dieser löst seine Arme von den Kreuzesbalken, um den Heiligen an sich zu ziehen (Joh 12, 32).

Beide Darstellungsmotive aus der spätmittelalterlichen Mystik sind weder in den zeitgenössischen Lebensbeschreibungen des Abtes von Clairvaux noch in seinem reichen Schrifttum belegt. Vielmehr sind sie Ausdruck einer Legendenbildung und damit eher ein Zeugnis für die Frömmigkeit späterer Jahrhunderte² und ihre Weise, Leben und Werk des klassischen Mystikers frei weiter zu dichten.

I. Die vielen Bedeutungen des Begriffes Mystik

Zunächst sei versucht, die Begriffe zu klären, deren Vieldeutigkeit gerade in unserem Fall leicht Anlaß zu Mißverständnissen gibt.

Mystik leitet sich von dem alten griechischen *mýein* ab und bedeutet, sich „kontemplativ verschließen und versenken“. Mystik ist zunächst auch ein vor- und außerchristliches Phänomen. Es kommt in allen Religionen vor. Man spricht von jüdischer, islamischer oder fernöstlicher Mystik. Immer geht es um die „sich versenkende“ Vereinigung des religiös begabten Menschen mit dem Absoluten. Christliche Mystik unterscheidet sich von anderen Formen im wesentlichen dadurch, daß der persönliche, dreifaltige Gott und eben Christus in der „Christusmystik“ Gegenstand des beschauenden Vorganges wird. Der christliche Mystiker

¹ St. Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936. J. Leclercq, Saint Bernard mystique, Brüssel 1948. U. Köpf, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980. Weitere bibliographische Hinweise: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, lateinisch/deutsch, hg. G.B. Winkler, Bd 1, Innsbruck 1990, 44–46.

² T. Hüpfner, Ikonographie des hl. Bernhard, Augsburg 1927. H. Sachs u. a., Christliche Ikonographie in Stichworten, München 1975, 57 ff. A. Filzwieser, Die Ikonographie des heiligen Bernhard von Clairvaux, MS Zwettl 1990, 21 ff und 35 ff.

liefert sich nicht einem wie immer gearteten Nirwana aus, sondern endigt bei der erfahrenen Gegenwart des dreifaltigen Gottes. Daher ist es ein irreführender Gemeinplatz, Bernhard als Begründer der „Christusmystik“ zu bezeichnen, denn jede „christliche Mystik“ ist seit den Tagen des heiligen Paulus eine solche.

Damit sind wir nach der *religionsgeschichtlichen* Bedeutung von Mystik bei der *christlich dogmatischen*.

Danach gehörte die Lehre von der Mystik in das Kapitel der Gnadenlehre. Mystik wäre demnach eine gnadenhaft geschenkte Stufe des Glaubensweges, der Entfaltung der Gottesliebe und der Gotteserfahrung. Mystik wäre so auch eine Form des Gebetes. Eine Vorform zu ihr wäre das „einfache Gebet“ oder „Herzensgebet“, wo der Betende kaum mehr der Gebetsworte oder meditativer Gedankengänge bedarf, um die Gegenwart Gottes zu erfahren. In diesem Sinne soll Bernhard als Mystiker gewürdigt werden.

Bernhard war sicher nicht Mystiker im philosophiegeschichtlichen Sinn, so wie man den Dominikaner Meister Eckhart (1260–1327) verstehen muß. Die Vorbilder Origenes (185–254) und der heilige Augustin (354–430) bedeuten natürlich auch einen bestimmten philosophiegeschichtlichen Standort. Trotzdem war das philosophische Einheitsdenken der Neuplatoniker nicht eigentlich Bernhards Anliegen.

Bernhard stand kultur- und sprachgeschichtlich an einer Wende, die ihn mit Recht zum Vater der mittelalterlichen Mystik machte.³ Es war die geistesgeschichtliche Bedeutung Bernhards, daß er, wie keiner vor ihm, der heilige Augustin vielleicht ausgenommen, die Begegnung Gottes mit der Seele, deren Psycho-

logie, Regeln und Probleme derart ausführlich thematisiert und dafür auch vor allem in seinen Predigten zum Hohenlied eine neue und schulenbildende Sprache gefunden hat.

Bernhard war zwar kein Vertreter der Deutschen Mystik, jener Frömmigkeitsbewegung des späten Mittelalters, die seit etwa 1300 die Themen Bernhards und vieles andere mehr in dem neuen Medium der Volkssprache auszudrücken suchte. Aber Bernhard hatte bereits die Metaphern und stilistischen Konventionen geliefert und die kühnen interpretatorischen Wege gezeigt, mit der eben neu entdeckten Subjektivität der Seele denkerisch und gestaltend umzugehen. Bernhard wurde zum großen Anreger der mittelalterlichen Mystik vor allem auch, weil er ein großer Glaubender, ein religiöses Genie und ein genialer Prediger und Literat war, aber auch, weil sich im Bewußtsein der westlichen Welt ein geistiger Wandel hin zur Subjektivität anbahnte, deren erste Kulmination wir im Zeitalter der Renaissance, des Humanismus und der Reformation erleben.

Paramystische Phänomene

Vom 14. bis zum 16. Jh. vermehrte sich vor allem auch in der Volkssprache das immer noch handschriftlich überlieferte Erbauungsschrifttum sprunghaft. In ihm spielen auch religiöse Paraphänomene wie Weissagungen, Prophetien, Drohbotschaften, Visionen, Traumbilder und Mirakelgeschichten aller Art eine wichtige Rolle. Diese Art von Religiosität und ihre Darstellung nennt man oft auch Mystik. Ja jedes Nachdenken über Frömmigkeit, Gebet und Meditation im Mittelalter wird — vor allem von Religionshistorikern — unter der Kategorie „Mystik“

³ U. Köpf, Bernhard von Clairvaux (1090–1153), in: *Klassiker der Theologie*, Bd 1 (Hg. H. Fries, G. Kretschmar), München 1981, 181–197, 191 ff.

subsumiert. Wenn wir hier von Bernhard als Mystiker sprechen, soll *dieser* Aspekt ausgespart bleiben, obwohl er ein großer Lehrer des geistlichen Lebens in diesem allgemeinen Sinn war.

Bei Bernhard spielen, wie schon angedeutet, die mystischen Phänomene, die der Laie gern als das eigentlich Mystische versteht und die der Dogmatiker Matthias Premm als „unwesentlich mystische Vorkommnisse“⁴ zusammenfaßte, weder in seinem eigenen Schrifttum noch in den frühen Viten eine Rolle. Hierher gehören ekstatische Zustände, der *raptus* nach 2 Kor 12,2, bei dem der Mystiker in seinen Empfindungen meint, dem Körper entrückt zu sein; die Levitation, bei der der Körper über dem Erdboden schwebt; Lichtphänomene im ekstatischen Zustand; die Stigmatisation, durch die der Mystiker die Wundmale Jesu empfängt; langjährige Enthaltung von Nahrungsaufnahme und minimales Schlafbedürfnis.

Bernhard als „alltäglicher“ Mystiker

Alle diese „klassischen“ Phänomene der Mystik spielen bei Bernhard keine besondere Rolle. Auf Ekstase kommt er zwar wiederholt zu sprechen. Aber es hat sogar den Anschein, daß er das paramystische Phänomen eigentlich moralisch umdeuten möchte. So versteht er unter Ekstase das letzte Stadium der Gottesliebe, in dem der Mensch Gott nicht mehr wie ein Sklave (um der Hölle Strafe zu entgehen) und nicht mehr wie ein Mietling (um den Himmelslohn zu empfangen) liebt, sondern aus sich selbst *aus*-ziehend (in *Ek*-stase), in absoluter Selbstvergessenheit, nur mehr

Gott um seiner selbst liebt (Ep 11,8).⁵ Für Bernhard ist nicht das Phänomen der Paramystik, sondern die Frage der Gottesliebe interessant. Was er an der zitierten Stelle beschreibt, kann man mit Fug und Recht als Mystik deuten. Bernhard formuliert aber so, daß Leser schon gezweifelt haben, ob er das beschriebene mystische Phänomen überhaupt selbst erlebt habe.⁶ In seiner Lebensgeschichte des heiligen Malachias⁷, in die er vielfältig die Ideale, die er anstrebte, einfließen ließ, schildert er zwar Wundertaten aller Art, aber keine paramystischen Phänomene. Wir können daher diesen Aspekt bei der Behandlung des Mystikers Bernhard ausklammern und uns auf das der Mystik Wesentliche beschränken.

II. Bildlose Logos-Mystik

Wir suchen bei Bernhard vergeblich nach einer mystischen Autobiographie, sozusagen nach *seiner* „Geschichte einer Seele“. Wir finden in seinem reichen Schrifttum auch keinen methodischen Leitfaden zur Mystik, wie das etwa bei den spanischen Mystikern des 16. Jh. der Fall ist.⁸ Wir finden nur verstreut Stellen, die man als Selbstbekenntnis deuten kann. Aber selbst da stilisiert der Schreiber und hebt das Beschriebene auf eine allgemein gültige Ebene, daß man zu zweifeln beginnt, ob es sich hier wirklich um ein persönliches Bekenntnis handelt. Trotzdem dürfte die 74. Predigt zum Hohenlied keinen bloß fiktiven Charakter haben. Gleichwohl findet er darin gleichsam eine Entschuldigung für das Bekenntnis seiner mystischen Erfahrungen, indem er sich typologisch in den Stammbaum des heiligen Paulus

⁴ M. Premm, *Katholische Glaubenskunde*, Bd 4, Wien 1953, 502.

⁵ Ep 11,8. S. Bernardi Opera, aaO, Vol. VII, 52–60, 58 f.

⁶ Ebd.: Er wisse nicht, ob jemand in diesem Leben soweit komme, daß der Mensch sich nur um Gottes willen liebt. Einige, die wohl Erfahrung hätten, behaupteten das. Er halte es eingeständenermaßen für unmöglich.

⁷ Bernhard Werke, aaO, 453–597.

⁸ U. Köpf, *Bernhard*, aaO, 193.

beginnt: Weil der Apostel es wagte, über seine mystischen Gaben zu sprechen, wage er, Bernhard, es auch:

Jetzt aber ertragt eine kleine Weile ein bißchen Torheit von mir. Ich will, wie versprochen, erzählen, wie es mir selbst hierin ergangen ist. Das gehört sich zwar nicht. Doch ich will etwas verraten, um euch zu nützen. Und wenn ihr dadurch Fortschritte macht, will ich getrost meine Torheit tragen; wenn nicht, gestehe ich meine Torheit offen ein.

Ich bekenne, auch zu mir ist das WORT gekommen — ich sage das voller Torheit (2 Kor 11,21) —, und schon öfter. Obwohl es öfter bei mir eingekehrt ist, habe ich einige Male sein Eintreten gar nicht bemerkt. Ich spürte, daß es da war. Ich erinnerte mich im nachhinein, daß es zugegen gewesen war. Zuweilen konnte ich auch sein Kommen vorausspüren, aber unmittelbar spüren konnte ich sein Kommen niemals, auch nicht sein Gehen. Denn woher es in meine Seele kam oder wohin es wiederum ging, das, so gestehe ich, weiß ich bis zur Stunde noch nicht, nach dem Schriftwort: „Du weißt nicht, woher er kommt oder wohin er geht“ (Joh 3,8). Das ist kein Wunder, denn es ist ja der, von dem es heißt: „Und deine Spuren erkennt man nicht“ (Ps 77,20). (SC 74,5)⁹

Es ist bemerkenswert, daß der Mystiker — ganz anders als die Visionäre und Mystizisten — völlig gegenstandslos von der Begegnung mit dem „Wort“ spricht. Obwohl ihm sonst die Menschheit Jesu in der Andacht und im Denken viel bedeutet, ist hier sicher nicht ohne Grund vom ewigen Logos die Rede. Er macht zwar klar, daß es für ihn nur den menschengewordenen Logos gibt, wie er ihn in der Erzählung von den Emmausjüngern bildlich vor sich hat. („Bleibe bei uns, denn es will Abend werden . . .“ Lk 24, 28f) Der Logos der Mystik und der Logos der Evangelien ist demnach identisch. Trotzdem spricht Bernhard nicht von Christus, sondern vom „Wort“.

Mystik als Gotteserkenntnis, die von innen, nicht von den Sinnen kommt

Der Grund ist offensichtlich: Die mystische Begegnung hat nichts mit den Sinnen, nichts mit Bild und Gleichnis zu tun, denn das „Wort ist Geist“ (SC 74,3):

Sicher ist das WORT nicht durch die Augen eingetreten, denn es hat keine Farbe. Auch nicht durch die Ohren, denn es hat keinen Klang. Auch nicht durch die Nase, denn es durchdringt nicht die Luft, sondern den Geist; es hat zwar Luft erschaffen, schenkt ihr aber keinen Duft. Auch nicht durch den Gaumen, denn es ist nichts, was man essen oder trinken kann. Auch mit dem Tastsinn habe ich es nicht erfaßt, denn man kann es nicht berühren. Auf welchem Weg ist es also hereingekommen? Oder ist es vielleicht gar nicht hereingekommen, weil es nicht von draußen gekommen ist? Denn es ist ja nicht ein Ding außerhalb meiner selbst. Aber es kann auch nicht aus meinem Innern gekommen sein, weil es gut ist und weil ich weiß, daß in mir nichts Gutes ist. Ich bin in die höchsten Giebel meines Wesens hinaufgestiegen — und siehe: das WORT war oberhalb von allem. Ich bin in die tiefsten Keller meines Wesens als neugieriger Forscher hinabgestiegen — und dennoch: es fand sich unterhalb von allem. Wenn ich nach draußen schaute, so erfuhr ich, daß es weiter außen war als alles, was außerhalb von mir ist. Wenn ich in mein Inneres schaute, daß es weiter innen war als alles, was in mir ist. Und ich erkannte, wie wahr es ist, was ich gelesen habe: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Aber selig ist der, in dem das WORT ist, der für das WORT lebt, der durch das WORT bewegt wird! (SC 74,5)¹⁰

Bernhards Mystik besteht demnach nicht aus Visionen, Auditionen u. ä. Phänomenen, sondern im plötzlichen, vergänglichem, aber spürbaren Innewerden der persönlichen Gegenwart der zweiten göttlichen Person. Dazu deutet Bernhard mit dem Zitat aus der Areopagrede an, daß seine „Wortmystik“ an sich eine Schöpfungsmystik ist: Der Mystiker wird des schöpferischen dreieinigen Gottes in der Tiefe seiner Seele inne, als des letzten

⁹ Zur Übersetzung der Texte vgl. Bernhard von Clairvaux, hg., eing. und übers. B. Schellenberger, Olten etc. 1982, 207—212, 209. S. Bernardi Opera, Vol II, Sermones super Cantica Cantorum (= SC) 36—86, ed. J. Leclercq etc., Rom 1958, 239—246

¹⁰ Schellenberger, aaO, 209 f.

Grundes, der schon das Geschöpf getragen hatte, noch bevor es ihn erkennen konnte.

Die Mystik und ihre moralische Wirksamkeit

Der Heilige erfährt die tröstende Gegenwart des Wortes (SC 14,6) besonders durch ihre Wirkungen. Sie bewirkt die moralische Verwandlung des Menschen von innen her, die *reformatio vitae*:

Du fragst nun, woher ich überhaupt weiß, daß das WORT da ist, wenn doch alle seine Wege derart un wahrnehmbar sind. Es ist lebendig und wirksam (Hebr 4,12). Gleich nach seinem Eintreten weckte es meine schlafende Seele auf. Es bewegte, erweichte und verwundete mein Herz, denn dieses Herz war hart und steinern und recht krank. Das WORT begann auszureißen und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen (Jer 18,9), das Dürre zu bewässern, das Finstere zu erleuchten, das Verslossene zu öffnen, das Gefrorene in Glut zu versetzen, das Krumme gerade und das Uebene zu ebenen Wegen zu machen (Lk 3,5), so daß meine Seele den Herrn pries, und alles, was in mir ist, seinen heiligen Namen (Ps 103,1).

So trat zu mir manchmal das WORT als Bräutigam ein. Aber niemals hat es sein Eintreten durch irgendwelche Anzeichen kundgetan, weder durch ein Wort, noch durch eine Gestalt oder einen Schritt. Kurz: durch keinerlei Bewegung seiner selbst wurde es mir offenbar, durch keines meiner Sinnesorgane glitt es in mein Inneres. Nur an der Erregung meines Herzens habe ich, wie schon gesagt, seine Gegenwart erkannt. Am Schwinden meiner Leidenschaften, am Zusammenschrumpfen meiner fleischlichen Empfindungen merkte ich seine mächtige Wirkkraft. Am Aufstöbern und Entlarven meiner verborgenen Schwächen und Fehler stellte ich staunend die Tiefe seiner Weisheit fest. An einer noch so geringen Verbesserung meiner Lebensart erfuhr ich, wie gut und mild es war. An der Erneuerung und Wiederherstellung meiner inneren Gesinnung, das heißt meines inneren Menschen, stellte ich bis zu einem gewissen Grad fest, wie schön seine Gestalt war. Und angesichts all dieser Wirkungen geriet ich in Schrecken und Staunen ob seiner gewaltigen Größe. (SC 74,6)¹¹

Bernhard drückt seine Kontingenzerfahrung (= Erfahrung der geschöpflichen

Kreatürlichkeit) auch durch die Betonung der zeitlichen Begrenzung der mystischen „Gegenwart“ aus. Das Wort kommt unvorhergesehen, „plötzlich“ (SC 9,7), es verweilt kürzere Zeit (SC 85,13) und wird zunächst als „Tröstung“ (SC 14,6) erlebt. Nochmals zusammenfassend gesagt, ist für diese „Autobiographie“ die Gegenstandslosigkeit und „Natürlichkeit“ des Gnadenerlebnisses wichtig. Es ist eine trinitarische Mystik, in der das göttliche „Wort“, nicht der Heilige Geist als Einwirkender erlebt wird.

III. Mystik und die neue Freiheit

Aus dem Vorhergehenden konnten wir entnehmen, daß die mystische Gotteserfahrung die *reformatio vitae* bewirkt und sich daran offenbart. Bernhard versteht demnach die Mystik als ein Stadium im Erlösungsweg des Menschen. In seinem Buch über die „Gnade und den freien Willen“¹² formuliert er die Frage im Zusammenhang mit der stufenweisen Wiedergewinnung der Freiheit, die im erbsündlichen Zustand teilweise verloren ist. Nach Bernhard ist der gefallene Mensch zwar prinzipiell seinem Willen nach frei. Er nennt das die *libertas arbitrii* (Entscheidungsfreiheit). Aber jeder erlebt täglich seine Unfreiheit, indem ihm das Böse leichter fällt als das Gute: Denn es fehlt ihm die Weisheit des Urteils (*libertas concilii*, die Freiheit der „rechten“ Entscheidung, des Rates). Durch ungeordnete Eigenliebe werden dem Willen oft schlechte „Ratschläge“ erteilt. Diese Unfreiheit führt zu sündhaften Handlungen. Letztlich liegt aber der Grund für unsere Unfreiheit und Sündhaftigkeit nicht nur im Verstand, sondern auch in den Tiefen des menschlichen Herzens, wo die *affectiones* anzusiedeln sind, der

¹¹ Ebd., 210 f.

¹² Bernhard Werke, aaO, 171–255, 154 ff.

Bereich der Gefühle, Triebe und Leidenschaften. Wenn dieser Bereich von der *libertas complaciti* (der Freiheit des „Wohlgefallenes“) erfaßt wird, dann fällt es dem Menschen leichter, das Gute als das Böse zu tun, er wird unfähig zu sündigen. Dieses Stadium ist endgültig in der Anschauung Gottes erreicht, wo der Mensch von der Unmittelbarkeit Gottes derart getroffen ist und sein Gutsein so intensiv spürt, daß er sich nicht mehr dagegen aufzulehnen vermag. Diese Momente eines geradezu unmittelbaren Innewerdens Gottes, d. h. also die mystische Gotteserfahrung, prägt sich in den tieferen Schichten der Seele so ein, daß der Mensch diese Augenblicke und damit die Gutheit Gottes schwer vergessen kann. Die so gewonnene *libertas complaciti* macht es dem Mystiker immer schwerer, daß er die Gutheit des Geschöpfes der Gutheit des Schöpfers vorzieht, d. h., daß er sündigt. In der Mystik nähert sich der Mensch immer mehr der paradiesischen Freiheit und Unversehrtheit. Erlösung ist für Bernhard demnach nicht bloß eine Sache des Verstandes und des Willens. Die Gotteserfahrung im allgemeinen und dann die mystische Erfahrung im strengeren Sinn wäre ein Ausdruck dafür, daß Gott auch die tieferen Schichten des Menschen erfaßt hat. Bernhard läßt den Leser nicht im unklaren, daß Möglichkeit und Ziel, Gott zu „verkosten“, das wahre Leben ausmachen. Die Nachdenklichkeit, die *consideratio*, das Nachsinnen über Gott, die Menschen und die Welt empfiehlt Bernhard dem Papst als notwendige Voraussetzung für eine nicht ganz sinnlose Amtsführung. Aber in Wirklichkeit hält er die Amtsgeschäfte auch des Papstes nur für ein notwendiges Übel und für Zeitverschwendung, verglichen mit dem kontemplativen Leben, das durch mystische

Erfahrung gekrönt wird.¹³ Er verschließt sich nicht der Notwendigkeit des aktiven Lebens. Er selbst hatte sich ein Drittel seines Lebens äußeren Aufgaben gewidmet. Aber er bezeichnet sich deshalb auch als Monstrum, ein gespaltenes Wesen, „die Chimäre seiner Zeit“ (Ep 250,4). Gleichzeitig warnt er aber die Kontemplativen davor, die „täglichen Tätigkeiten der Liebe“ zu verabsäumen (Ep 11,10). Dem tätigen Seelsorger und Bischof empfiehlt Bernhard nicht die Mystik, sondern die Stufen der Gottes- und Nächstenliebe, wohlwissend, daß Liebe und Mystik zwar keine Gegensätze sein müssen, daß aber das „Höchste immer noch die Liebe“ (nach 1 Kor 13) ist.

Der vorgegebene Raum ermöglichte nur eine andeutungsweise Behandlung des Themas. Trotzdem meine ich, daß folgende Schlußfolgerungen gut begründbar sind: Bernhards Ruhm als „Mystiker“ wurde natürlich auch durch sein Leben und das Beispiel, das er seinen Zeitgenossen gab, begründet, aber nicht nur. Vielmehr war es die hohe literarische Qualität seines Schrifttums, die sein geistliches Profil verewigten. Es gibt von ihm kaum ein Schriftstück, das sich, abgesehen von seiner künstlerischen und intellektuellen Qualität, nicht auch als geistliche Lesung gebrauchen ließe. Nicht unerheblich für seinen Ruf als Mystiker war aber auch die Tatsache, daß er das Hohelied durch seine (immer noch lesenswerten) Kommentare in mystisch und geistlich interessierten Kreisen hoffähig gemacht hatte. Wir konnten an einem für Bernhard repräsentativen Beispiel zeigen, daß seine Mystik an sich „unsinnlich“ ist und daß Bernhard offensichtlich Wert darauf legt, dies für alle Zeiten festzuhalten. Ich glaube, daß für Bernhard genau aus diesem Grund nicht die Beobachtung der Tiefenpsycho-

¹³ *De consideratione*, Bernhard Werke, aaO, 625–827, 628 ff. S. Bernardi Opera, Vol. III, 393 ff.

logie zutrifft, daß seine Mystik verdrängte Sexualität und eine Form sublimierter Erotik sei. Das mag für manche seiner spätmittelalterlichen Nachfolger und Nachfolgerinnen gelten. In der Bernhardi-Liturgie wurde später mit einer zauberhaften Choralmelodie aus Hl 1, 13 eine Antiphon gebildet: „Mein Geliebter ist wie ein Myrrhenbüschel, das zwischen meinen Brüsten liegt (*inter ubera mea commorabitur*).“ Das wurde später auf Bernhard selbst angewendet. Es galt in diesem Sinne als mystisch. Heute würde man das als hoch poetisch, als die Sprache der erotischen Liebeslyrik bezeichnen. Aber mit Mystik im Sinne Bernhards haben diese Bilder zunächst nichts zu tun. Das Beispiel soll aber nur zeigen, daß durch Bernhards

Kommentare (im Nebeneffekt sozusagen) die Sprache der Erotik im Bereich der weltlichen Literatur erheblich beeinflusst wurde. Immerhin waren die ersten Troubadours Zeitgenossen Bernhards. Obendrein machte diese Vorstellungswelt aber auch für die Darstellung mystischer Erfahrungen Schule.

Bernhard hat als Lehrer der Mystik immer wieder das Erlösungswerk als fortschreitenden Prozeß neben seinem grundsätzlichen Vollzug gepredigt. Durch die mystische Gotteserfahrung sollte der Christ im Glauben und in der Liebe befestigt werden. So wurde Mystik zu einer Vorform des glaubenden Sterbens und der *sobria ebrietas* (der „nüchternen Trunkenheit“) der leiblichen Auferstehung.

Oberösterreichische
LANDESBANK



HYPOTHEK
BANK



Die gute Hand fürs Geld

Neuerscheinung
Verlag Passavia

Zu Fuß
mit Zeichenstift
und Pinsel
von der Quelle
bis Passau

Donau-
Impressionen

Werner
Rosenbusch

116 Seiten, 23 × 21,8 cm,
Pappband 48,- DM



Verlag Passavia · Postfach 21 47 · 8390 Passau 1