

## Meditation bei Bernhard von Clairvaux

Von Hans Wolter S. J., Frankfurt am Main

Die Geschichte der abendländischen Frömmigkeit weist dem hl. Bernhard einen ausgezeichneten Rang im Kreise ihrer Großen zu. Nicht erst die Forschungsergebnisse des Jubiläumsjahres 1953<sup>1</sup> haben erwiesen, daß die „geistige Vielgestalt des 12. Jahrhunderts“<sup>2</sup> im Abt von Clairvaux ein unübersehbares Zentrum besitzt. Schon Joseph de Ghellinck hatte hervorgehoben, daß Bernhard mit seiner Traditionsverbundenheit und seiner Originalität zugleich jenen Geistern zuzuzählen sei, welche das charakteristische Profil dieser Zeit bestimmen<sup>3</sup>, „qui développent leurs virtualités latentes pour faire s'épanouir les trésors que les générations précédentes ont accumulés“. In Bernhard sammeln sich die mannigfachen Überlieferungsselemente östlicher wie westlicher Frömmigkeit. Sein ungewöhnlich lebhafter, sowohl intellektuell geschulter, als auch vor allem glühend affektiver Sinn vermochte sie in dialektischer Zusammenschau<sup>4</sup> und gleichzeitig in mystischer Erlebnistiefe zu binden. Dank seiner „hinreißenden Sprachgewalt“<sup>5</sup>, seines „vielgestalteten, beweglichen Temperamentes“<sup>6</sup> konnte er allem, was er sagte, lehrte, was er aus eigenem Erleben mitteilte, eine tiefgehende, weit sich erstreckende Wirkung verschaffen<sup>7</sup>. Wie er nach dem bekannten Wort Mabillons als „letzter lateinischer Kirchenvater“<sup>8</sup> am Ende

<sup>1</sup> Für die folgenden Ausführungen sind besonders wichtig die Sammelbände: *Saint Bernard Théologien*, Actes du Congrès de Dijon, Rom 1953 (Analecta S. Ord. Cist. Jhg. 9); *S. Bernardo*, Pubblicazione commemorativa nell' VIII Centenario della sua morte, Mailand o. J. (1954); *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Internationaler Bernhardkongreß, Mainz 1953, hrsg. v. Joseph Lortz, Wiesbaden 1955 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Bd. 6).

<sup>2</sup> Vgl. Paul Lehmann, *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts*, Hist. Ztschr. 178 (1954) 225—250, S. 229.

<sup>3</sup> *L'Essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*, I/II, Brüssel-Löwen 1946, Bd. I, S. 12.

<sup>4</sup> Wie sehr man auch betont, Bernhard habe wenig Sinn gehabt „für eine wissenschaftliche Theologie, die mit den Mitteln der Dialektik die Offenbarungswahrheiten sachlich analysieren, sie spekulativ durchdringen und in einen großen Zusammenhang bringen will“ (Erich Kleineidam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Leipzig 1955, S. 54), so ist doch nicht zu übersehen, daß er bei Abälard und Gilbert de la Porré nur die Auswüchse der dialektischen Methode bekämpfen wollte (J. Leclercq, *Saint Bernard Théologien*, in *S. Bernardo*, S. 37), selbst aber durchaus die traditionelle Bemühung um Systematik schätzte, ja daß er, nach einem Urteil von R. W. Southern, *The making of the middle Ages*, London 1953, S. 280, der überlieferten monastischen Theologie zu einer inneren logischen Systematik verholfen hat. Schon die antithetische Sprache verrät, daß Bernhard von Hause aus dialektischer Sicht nicht fernstand. Vgl. Christine Mohrmann, *Le Style de Saint Bernard*, in *S. Bernardo*, S. 166—184. J. Bernhart (Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1923, S. 98): „Die rein religiöse Natur des Mannes, der immerhin dialektische Begabung genug besaß, um die drängenden Zwecke seines Innern mit logisch steuerndem Pathos durchzusetzen.“

<sup>5</sup> Paul Lehmann, *Vielgestalt*, S. 231. Zur Sprache des hl. Bernhard vgl. auch J. de Ghellinck a. a. O. I, S. 181, sowie die Anm. 4 zitierte Arbeit von Ch. Mohrmann.

<sup>6</sup> „Er arbeitet mit wirkungsvollen Antithesen, hat die Phrasen scharf geschliffen“, P. Lehmann, *Vielgestalt*, S. 232.

<sup>7</sup> Vgl. J. Châtillon, *L'influence de S. Bernard sur la pensée scolastique au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Saint Bernard Théologien*, S. 268—288.

<sup>8</sup> „Ultimus inter patres, sed primis certe non impar“, Sancti Bernardi Opera, Praefatio (PL 182, 26). Dafür, daß die Forschung ihn immer wieder zu den Vätern der Moderne zählt,

einer Entwicklung steht, so beginnt mit ihm, seiner Frömmigkeit, ihren Tendenzen, ihren Grundbegriffen, ein neuer Weg der abendländischen Spiritualität.

Deshalb muß es für den Forscher besonders reizvoll sein, an einer solchen Wende haltzumachen und zu untersuchen, wie sich etwa das Schlüsselwort der Kunst des geistlichen Lebens, die Meditation, bei Bernhard von Clairvaux darstellt. Umso mehr, als sich die bernhardinische Wende als besonders spannungsgeladen erweist; gekennzeichnet durch die Spannung zwischen monastischer Lebensweisheit und dem scholastischen Drang nach systematischer Klarheit. Hier wird die Auseinandersetzung zwischen Bernhard und Abälard sichtbar. Ferner ist die Spannung zu bedenken zwischen Praxis und Theorie<sup>9</sup>, zwischen Glaube und Definition, zwischen vollzogener Liebeshingabe und bedachtsamem Traktat über das Wesen der Gottesliebe, wie sie sich im geistlichen *Vater* und *Lehrer* auswirken mußte. Die Pole dieser Spannung werden sichtbar im Lehrwerk des Abtes von Clairvaux. Er hat ja keineswegs die Wissenschaft beiseiteschieben wollen<sup>10</sup>, um einzig der praktischen Gottesweisheit im mystischen Gebet zu leben. Zwar verschiebt sich bei ihm der Akzent stets von der Wissenschaft hin zur Weisheit; die Theorie muß dienen, nicht zum Selbstzweck sich erheben.

Es hat demnach die Aufgabe, bei Bernhard nachzuforschen, welchen Bedeutungsgehalt der Begriff der Meditatio bei ihm gehabt habe, durchaus Aussicht auf befriedigende Lösung. Indes sind die Schwierigkeiten zuvor zu bedenken, die sich einer solchen Lösung entgegenstellen.

Der hl. Bernhard hat nämlich leider keinen Traktat über die Kunst der Meditation geschrieben, wie etwa Hugo von Sankt Viktor<sup>11</sup>. Zwar hätte das nicht außerhalb des Bereiches seiner Fähigkeiten gelegen, wie es die fast systematisch anmutenden Abhandlungen über Fragen der Willensfreiheit<sup>12</sup> und über fast kanonistisch sich gebende Probleme des Ordensgehorsams<sup>13</sup> beweisen. Doch sei es, daß ein äußerer Anlaß fehlte, sei es, daß er glaubte, in seinem reichen Schrifttum genügenden Aufschluß gegeben zu haben, wir bleiben verwiesen auf das Sammeln der verschiedensten Aussagen in seinen Werken. Dabei zeigt sich, daß vor allem die gesammelten Predigtreihen<sup>14</sup>, nicht aber die Briefe, die hagiographischen Versuche oder die eigentlichen Traktate besonders ergiebig sind<sup>15</sup>. Praktisch sind die Sermones ja literarisch gefaßte Meditationen, eine seit dem 9. Jahrhundert im Abendland weit verbreitete Weise geistlichen Schrifttums<sup>16</sup>. Daher gehören die Meditationen

nur das Wort von Chr. Mohrmann: *„Il est le dernier des Pères, mais il est en même temps un des premiers modernes“* (*Le Style*, S. 170). Vgl. zu dem Ausdruck *„ultimus inter Patres“* noch die Ausführungen von Dom O. Rousseau in der Sammlung: *Saint Bernard Théologien*, S. 300—308.

<sup>9</sup> *„Aliud est de arte tractare aliud de Deo loqui“*, wie Bernhard beim Abt Smaragdus von S. Mihiel nachlesen konnte.

<sup>10</sup> Vgl. E. Kleineidam, *Wissen*, S. 39 u. ö.

<sup>11</sup> *De arte meditandi*, PL 176, 993—998; *De modo di(s)cendi et meditandi*, PL 176, 877 bis 880.

<sup>12</sup> *De gratia et libero arbitrio*, PL 182, 1001—1030.

<sup>13</sup> *De praecepto et dispensatione*, PL 182, 859—894.

<sup>14</sup> *Sermones de tempore, de sanctis, de diversis*, PL 183, 35—746.

<sup>15</sup> Abgesehen natürlich vom Traktat: *De consideratione* (PL 182, 727—808).

<sup>16</sup> Vgl. Mathias Goossens, *De Meditatie in de eerste Tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem-Antwerpen 1952, S. 46. Goossens bringt S. 35—74 einen knappen Überblick über die Geschichte der Meditation im Mittelalter.

über das Hohelied, die von Bernhard mit großer Sorgfalt ausgearbeitet worden sind<sup>17</sup>, zu den bevorzugten Quellbezirken unserer Untersuchung.

Eine andere Schwierigkeit macht sich geltend, wenn wir an die Eigenart der bernhardinischen Sprache denken. Sie entzieht durch ihren Reichtum, ihre eigenwillige Färbung, durch die äußerste Individualität, zumal in der Assimilierung der Tradition, und hier vor allem der Vorstellungswelt der Heiligen Schrift<sup>18</sup>, jedem Versuch einer abstrahierenden Schematik leicht den Boden. Immer wieder wird zu fragen sein, wie die Bedeutungsgrenzen verlaufen, wenn ein vertrautes, viel gebrauchtes Wort eingeschaltet wird. Bernhard selbst ist sich dieser ein wenig verschwimmenden, die Konturen verwischenden Redeweise bewußt gewesen<sup>19</sup>, ohne den Versuch weitergetrieben zu haben, klare Umrisse zu schaffen<sup>20</sup>.

Doch glauben wir wenigstens die Grundzüge der bernhardinischen Auffassung vom Wesen, vom Gegenstand und vom Ziel der Meditation aus diesem stets bewegten<sup>21</sup>, in vielen Farben glühenden Untergrund abheben zu können. Wir gestehen allerdings gern, daß damit wohl kaum der lebendige Begriff in der persönlichen Einmaligkeit ganz erfaßt wird. Mehr als bei den sich deutlich konturierenden Begriffen der Scholastik, die ja auch nur mühsam in ihrem damals geltenden Sinn wiedererkannt werden können, bleibt bei der Sprache des geistlichen Lehrers die unmittelbare und gleichsam von Herz zu Herz dringende Sinngebung verborgen. Einen letzten Aufschluß könnte er nur selbst geben, doch diese Möglichkeit ist uns verschlossen.

### *Die monastische Heimat der Meditatio*

Sowohl das östliche Mönchtum<sup>22</sup> als auch seine westlichen Erben<sup>23</sup> wiesen der Meditatio einen weiten Raum im geistlichen Leben zu. Für den Westen hat dann der langsame, aber unaufhaltsame Siegeszug der Regel des hl. Benedikt dafür gesorgt,

<sup>17</sup> *Sermones in Cantica Canticorum*, PL 183, 785—1198. Zu den Kontroversen über die Literaturgeschichte dieses meditativen Kommentars zum Hohen Lied vgl. zuletzt C. H. Talbot, *Die Entstehung der Predigten über Cantica Canticorum*, in: *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, S. 202—214; Jean Leclercq, *Le genre littéraire des Sermones in Cantica*, in: *Etudes sur Saint Bernard et le texte de ses écrits* (Analecta S. Ord. Cist. Jhg. 9 [1953] Fasc. 1/2, S. 121—124). L. hält diesen Kommentar für absolut original, ohne Vorgänger, ohne Nachahmer: *un commentaire absolument unique, comme il n'y en a pas eu auparavant, comme il n'y en eut plus ensuite* (S. 122 ebd.).

<sup>18</sup> Vgl. P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris 1953, „*les vieux auteurs parlent biblique, saint Bernard surtout, l'inventeur et le virtuose du genre, comme on parle français*“ (S. 157).

<sup>19</sup> Vgl. sermo in feria 2<sup>a</sup> paschatis (PL 184, 970 B). Die beiden Emmausjünger stehen symbolisch für Gebet und Meditation. Nur Kleophas (das Gebet) wird mit Namen genannt, der andere Jünger hat in der Heiligen Schrift keinen Namen: „*cuius nomen in historia non habetur. Unde quia est sine nomine, videtur formam meditationis exprimere, quam quandoque cogitationem, quandoque contemplationem solemus quasi proprio nomine nuncupare*“.

<sup>20</sup> „*Sed nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda*“, sermo 16 in Cant. nr. 1 (PL 183, 849 A). Es liegt ihm eben nicht so sehr an der kühlen Verstandesklarheit, als vielmehr an der mitreißen den Glut der Affekte.

<sup>21</sup> J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Bernhard von Clairvaux, S. 97—109. S. 98: „Wer seine Schriften auf den Ertrag an mystischer Spekulation hin durchliest, hat erst die flimmernde Sphäre eines Erregungszustandes zu überwinden, um das Gedankliche in seiner schlichten Sachlichkeit zu erfassen“.

<sup>22</sup> Vgl. Heinrich Bacht, *„Meditatio“ in den ältesten Mönchsquellen*, Geist und Leben 28 (1955) 360—373.

<sup>23</sup> Vgl. Mathias Goossens, *De Meditatie*, S. 37—45.

daß in der Tagesordnung des Konvents die ‚lectio divina‘ und mit ihr zugleich die Meditation einen gesicherten Platz erhielt<sup>24</sup>. Jede monastische Reform, die sich an diesem Grundgesetz orientierte, mühte sich aufs Neue um die treue Durchführung des 48. Kapitels der Regula. Als Klunys immer großartiger sich gebende liturgische Fest- und Tagesordnung die Zeiten der Lesung und auch der Meditatio auf ein Gerings einzuschränken drohte, war es das besondere Anliegen der Reform von Cîteaux, wieder freien Raum zu schaffen für die ‚lectio divina‘ und das mit ihr verbundene, von Benedikt bereits gewollte, private, meditierende Gebet<sup>25</sup>.

Leider schweigt, wie David Knowles feststellen mußte<sup>26</sup>, die gesamte monastische Literatur bis zum hohen Mittelalter sich aus, wenn sie befragt wird nach Wesen, Funktion und Ordnung der Meditation, ganz im Gegensatz zu den Dokumenten des ägyptischen und syrischen Mönchtums und zu den Werken der europäischen Spiritualität vom 13. Jahrhundert an. So ist Bernhard nicht der einzige Mönch, der uns im Stich läßt, wenn wir diesen zentralen Begriff monastischer Frömmigkeit umschreiben wollen. In seiner Zeit allerdings beginnen die Quellen wieder deutlicher zu sprechen<sup>27</sup>. Bei einem Freunde des Abtes von Clairvaux, dem Prior der Kartause Guigo II., liest man den lapidaren Satz: „quaerite legendo et invenietis meditando; pulsate orando et aperietur vobis contemplando“ — „suchet beim Lesen und ihr werdet finden beim Meditieren; klopfet an im Gebet und es wird euch aufgetan in der Kontemplation“<sup>28</sup>.

Wann und wo wurde im Kloster meditiert? Grundsätzlich — entsprechend dem Wort der Heiligen Schrift<sup>29</sup> — überall<sup>30</sup> und immer. Aber es gab bestimmte Zeiten und Orte, die von der Regel und den Gebräuchen her dafür besonders geeignet erschienen. Die Wartezeiten (Vigilien) zumal, etwa vor Beginn der Nokturnen<sup>31</sup>, wenn der Konvent darauf wartete, daß die Kinder sich auf den Chor vorbereiteten,

<sup>24</sup> Vgl. David Knowles, *The Monastic Order in England. A History of its development from the times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council (943—1216)*, Cambridge 1950, S. 1—30. Im Kap. 48 der Regel wird die ‚lectio‘ besprochen. Dort heißt es dann auch in einem bezeichnenden Nachsatz: „si quis ita negligens et desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat“.

<sup>25</sup> Vgl. Dom Salmon, *L'Ascèse monastique et les Origines de Cîteaux*, in: *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, S. 268—282: „Cîteaux est le résultat d'une double tendance: l'une vers la vie érémitique, l'autre vers la pratique littéraire de la règle de saint Benoît“ (S. 268). Dom Salmon beschreibt auch den Prozeß der Verinnerlichung der monastischen Aszese, „les esprits évoluaient vers une conception plus ‚intérieure‘ de la vie chrétienne, vers une prière plus personnelle et plus intime, vers une dévotion plus sensible et plus affectueuse, vers une ‚spiritualisation‘ plus marquée des exercices religieux“ (S. 270). Das ist für den Bedeutungswandel des Begriffs der Meditatio wichtig.

<sup>26</sup> *The Monastic Order*, S. 470.

<sup>27</sup> Vgl. A. Wilmart O.S.B., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age Latin*. Paris 1932, unter dem Stichwort: Meditation.

<sup>28</sup> *Scala claustralium sive tractatus de modo orandi*, c. 2, PL 184, 476 C. Guigo bringt den Versuch einer Systematik, wie Knowles ihn vermißt.

<sup>29</sup> Ps 118, 97 (tota die), Jos 1, 8 (diebus ac noctibus), Ps 1, 2 (die ac nocte), u. ö.

<sup>30</sup> Bernhard, Flores c. 143 (Opera, Paris 1640, S. 2154 K): „omnis locus ad meditandum congruus est“, Zur ‚continua meditatio‘ des öfteren z. B. serm 5 in dedicat. eccl., PL 183, 529—535, ferner serm 3 in ascen. Domini, PL 183, 305 C: „ut semper cogitemus (= meditamur) et nunquam cogitare sufficimus, quia mirabilia fecit“.

<sup>31</sup> Bernhard, serm 36 de diversis, PL 183, 637 D—639 D, erzählt von einem Laienbruder, der „sublimi aliquando meditationi toto intendit spatio vigiliarum (= summo mane)“. Zu den Vigilien als Zeiten der Betrachtung vgl. noch serm 55 de div. PL 183, 678 B.

vor der Terz und nach der Komplet. Vor allem aber war die Lesung, wie bereits Benedikt andeutet<sup>32</sup>, die gegebene Gelegenheit, bei der die Meditation gepflegt werden konnte und sollte<sup>33</sup>. Dauerte sie doch im Sommer vier, im Winter fünf Stunden. Und der Ort der Meditation? Im Kreuzgang, in Kirche und Kapelle, bei der Handarbeit, zumal auf dem Feld, konnte man meditieren, nicht aber, wie wir sehen werden, im Chor, während des feierlichen Offiziums.

### *Die zentrale Stellung der Meditation bei Bernhard*

Bevor wir abwägen können, wie weit die ‚Verinnerlichung‘ der Meditation bei Bernhard vorangetrieben worden ist — nach dem von Dom Salmon beschriebenen Gesetz der Entwicklung abendländisch-monastischer Frömmigkeit —, tun wir gut daran, die Stellung der Meditatio im geistlichen Leben von Clairvaux unter Bernhard zu umgrenzen.

1. *Lesung und Meditation*. Nur sehr selten spricht Bernhard von der Lesung; sie war als so selbstverständlich empfunden und vorausgesetzt, daß sich jedes Wort über sie erübrigte. Wenn aber einmal von ihr gesprochen wird, dann ausdrücklich in Verbindung mit der Meditation<sup>34</sup>. Wilhelm von Saint-Thierry, Bernhards vertrauter Freund<sup>35</sup>, bringt einen deutlicheren Hinweis darauf in seinem ‚Goldenen Brief‘ an die Kartäuser von Mont-Dieu<sup>36</sup>: „Von der täglichen Lesung sollst du täglich etwas in den Schoß deines Gedächtnisses versenken, was treu aufbewahrt und, wieder hervorgeholt, häufig gekaut werden möge (ruminetur) . . . niemals wirst du in den Sinn Pauli eindringen, wenn du nicht durch Aufmerksamkeit bei der *Lesung* und durch eifrige Übung beharrlicher *Meditation* seinen Geist eingesogen hast“. Bernhard selbst verbindet im einleitenden Kapitel seiner Predigten über das Hohelied Lesung und Meditation<sup>37</sup>.

Die Lesung war ja von vornherein nicht angelegt auf theologisches Studium; sie sollte nicht der Befriedigung intellektueller Neugierde dienen, sondern an die Quellen des geistlichen Lebens heranzuführen, sie sollte das Brot reichen, das dann von der Meditatio gebrochen, zerkleinert, ‚gekaut‘, assimiliert wurde<sup>38</sup>. Vor allem die Bücher der Heiligen Schrift wurden vorgelegt, ‚gelesen und ununterbrochen wieder-gelesen . . . In Klöstern, wo die Regel sie in Verbindung mit der geistlichen Lesung (lectio divina) vorschrieb, mußte ihre ständige Wiederholung (Zerkauen) dem

<sup>32</sup> reg. cap. 48; 52.

<sup>33</sup> reg. cap. 48; vgl. Anm. 3 oben.

<sup>34</sup> Apologia ad Guilelmum, c. 12 (PL 182, 916 B). Bernhard beklagt den Reichtum des kluniazensischen Kreuzgangs, seine Skulpturen: „in claustris coram legentibus fratribus . . . tam mira diversarum formarum varietas apparet, ut magis legere libeat in marmoribus quam in codicibus, totumque diem occupare singula ista mirando quam in lege Dei meditando“. Vgl. sermo 5 in asc. Domini (PL 183, 318): „numquam nobis divina lectio deest . . . die ac nocte meditantes in lege Dei“.

<sup>35</sup> Vgl. Dumontier, *Bernard et la Bible*, S. 35: „Guillaume . . . affichant dans sa ferme originalité de profondes ressemblances avec son saint ami (Bernard)“.

<sup>36</sup> PL 184, 309—364, bes. I, 10 (PL 184, 327 CD).

<sup>37</sup> PL 183, 785—789.

<sup>38</sup> serm. 1 dominica sexta Pent. nr. 4: „tertius panis, meditatio sancta . . . quae alio in loco nominari videtur panis vitae et intellectus“ (PL 183, 339 A). Dumontier hat die Stellen gesammelt, die in unerhört plastischer Weise diesen Vorgang schildern, *Bernard et la Bible*, S. 88 f.

Geist, dem Verlauf der Gedanken, dem Ausdruck, nicht nur dem Inneren, eine Ausrichtung, eine Aktivität und ein Gepräge ganz besonderer Art verleihen<sup>39</sup>. Wie ein göttlicher Regen dringt das fromme Gebet, das erfreuende Verkosten der Psalmen, die ‚dulcis meditatio‘ und der Trost der Schrift(lesung) in die Seelen, sagt Bernhard<sup>40</sup>. Wir erinnern nochmals an Guigo II.: „Lesung ohne Meditation bleibt dürr, Meditation ohne Lesung verfällt leicht dem Irrtum“<sup>41</sup>.

Bernhard verwirft also durchaus nicht eine ‚scientia litterarum‘, gelehrtes Wissen, wenn sie nur dem Verständnis der Schrift dient, wenn sie der Meditation hilft<sup>42</sup>. Wir müßten überhaupt noch fragen, wieweit die Schulung Bernhards durch die ‚artes liberales‘ bei den Kanonikern von Saint-Vorles in Châtillon bereits zu einem solchen Auswerten der Lesung hingeführt hat<sup>43</sup>.

Jedenfalls ist die Meditation bei Bernhard offensichtlich eine innere Fortsetzung der Lesung, ihre Verarbeitung, Vertiefung, Auswertung, Anwendung<sup>44</sup>.

2. *Gebet und Meditation*. Die meditative Lesung der Heiligen Schrift und auch der Kirchenväter<sup>45</sup>, so wollte es Regel und zisterziensischer Gebrauch<sup>46</sup>, mündet ein ins Gebet. Wiederum formuliert es am schärfsten Guigo II.: „Meditation ohne Gebet bleibt unfruchtbar, Gebet ohne Meditation lau“<sup>47</sup>. Und Bernhard läßt beides ineinander klingen, wenn er in der Predigt zum Benediktstag seinen Mönchen versichert: „Den Himmlischen bereitet es ein großes Wohlgefallen, wenn sie euch einen Psalm still betend erwägen sehen“<sup>48</sup>. Der Berg der Meditation ist zunächst zu ersteigen, doch das genügt nicht, der Berg des Gebetes wartet<sup>49</sup>. Das Brot der Me-

<sup>39</sup> Dumontier, *Bernard*, S. 15.

<sup>40</sup> serm 2 in festo Petri et Pauli, PL 183, 409 A.

<sup>41</sup> Vgl. *Scala claustralium* c. 2 (PL 184, 476).

<sup>42</sup> serm 36 und 37 in Cant Cant (PL 183, 967—973): „*Videar forsitan . . . prohibere studia litterarum. Absit!*“ Bernard warnt nur vor ihnen als Selbstzweck, und vor einem Übermaß im Gebrauch. „*Etsi bonos constat esse cibos, quos Deus creavit, tu tamen ipsos tibi, si in sumendo modum et ordinem non observes, reddis plane non bonos. Ergo quod dico de cibis, hoc sentite et de scientiis*“ (968 C).

<sup>43</sup> Vgl. Jean Marilier, *Les premières années. Les études à Châtillon*, in: *Bernard de Clairvaux*, S. 17—27. Es ist bekannt, daß zur Methode der Artes-Ausbildung nicht nur die Übung der ‚memoria‘, des Gedächtnisses, gehörte, sondern daß auch der ‚meditatio‘ als einer gründlichen Aneignung des Stoffes mittels geistiger Durchdringung nach Aufbau und Gehalt des gelesenen Schriftstellers (der auctores) weiter Raum zugebilligt wurde. Vgl. die verhältnismäßig späte, aber deutlich den Schulbetrieb widerspiegelnde Darstellung bei Hugo von Sankt Viktor in seiner *Didascalica* (PL 176, 771—772, *de memoria, de ordine legendi, de modo legendi, de meditatione*), wo er deutlich abhebt auf die Fächer des Triviums, Grammatik, Dialektik; wo er als Beispiele gelesener Autoren antike Historiker nennt). Wenn die bernhardinischen Quellen hier nicht so schweigsam wären und vieles als bekannt voraussetzten, wäre eine solche Untersuchung — die notwendig mit indirekten Hinweisen arbeiten muß — wohl sehr aufschlußreich.

<sup>44</sup> Anwendung vor allem auf die unmittelbare Askese, als die dauernde Vorbereitung der Seele auf den Empfang der Contemplatio.

<sup>45</sup> De baptismo, cap. 2 (PL 182, 1036 C): „*ab his ergo duabus columnis, Augustinum loquor et Ambrosium, crede mihi, difficile avellor*“.

<sup>46</sup> David Knowles, *The Monastic Order*, S. 643, unter Hinweis auf *Consuetudines* c. 71 (Ph. Guignard, *Monuments primitifs de la règle Cistercienne*, Dijon 1878, S. 172).

<sup>47</sup> *Scala claustralium* sive tractatus de modo orandi, c. 12 (PL 184, 482 CD).

<sup>48</sup> De S. Benedicto sermo, nr. 10 (PL 183, 381 A).

<sup>49</sup> serm 4 in ascens. Domini (PL 183, 313 f): „*docet nos cogitatione (= meditatione) ascendere montem (transfigurationis) . . . primum ergo montem ascenderis iugi meditatione supernae gloriae (314 C). alterum (= den der Bergpredigt) non solum (d. h. eingeschlossen erscheint schon die notwendige Meditatio) sed et conversatione. Tertium (den Berg, auf dem*

dition wird ergänzt durch das Brot der betenden Hingabe<sup>50</sup>. Während die Meditation den Geist erleuchtet, erleuchtet sie ihn, damit er in der affektiven Sehnsucht nach der Einigung mit Gott entbrenne. Verstand und Wille, der eine menschliche Geist, muß also von dieser doppelten Betätigung, die dann zu einer verschmilzt, auf Gott gelenkt werden<sup>51</sup>. Ein anderes Bild veranschaulicht die Bezogenheit der Meditation auf das Gebet. Den Anstieg zur Höhe der Vollkommenheit muß man mit beiden Füßen antreten, mit Meditation und Gebet. Die Meditation *lehrt*, was fehlt; das Gebet *erwirkt*, daß es nicht fehle. Jene weist den Weg, diese bringt ans Ziel<sup>52</sup>. Der immerwährenden Meditation (die noctuque) entspricht also das immerwährende Gebet (semper orantes).

3. *Chordienst und Meditation*. Das monastische Stundengebet ist von jeher als der offizielle Weg dieses ständigen Gebetes angesehen worden, bis zu jenen Weisen des ununterbrochenen Chorgesangs, wie sie in vielen mittelalterlichen Klöstern z. T. unter iroschottischem Einfluß gepflegt worden sind<sup>53</sup>. Es liegt nahe, daß zu ihm die Meditation eine intime Beziehung besitzen muß. Doch finden wir bei Bernhard die Warnung, man solle die Meditation lassen, wohin sie gehöre, nämlich im Kreuzgang<sup>54</sup>. Beim Gesang der Psalmen könne sie nur stören; hier dürfe man nur jeweils an den unmittelbaren Gehalt des gesungenen Wortes denken (devotio in littera est<sup>55</sup>), müsse man vor allem darauf bedacht sein, korrekt, gemeinsam und männlich zu singen<sup>56</sup>. So heilsam und förderlich an sich sei, was man bei der Lesung oder im Gefolge der Abtsansprachen meditiere, „so ist es keinesfalls heilsam, es beim Chorgesang zu erwägen“. Hier wird deutlich, daß die Meditation als Übung vom Chorgebet klar abgehoben erscheint. Sie dient vorbereitend dem Vollzug des vollendeten Hofdienstes<sup>57</sup> im Chor, doch tritt sie zurück, wenn und insofern sie dem formgerechten Gang der Liturgie hinderlich wird.

Christus betete) *ascende tu ad orationem* (315 A), damit deine Meditatio lebendig und wirksam werde. — Sehr bezeichnend und auch für Bernhard geltend ist das Wort aus Guigos Scala claustralis, c. 3 (PL 184, 478 A): „*Legere enim et meditari tam bonis quam malis commune est*“. An sich sind Lesungen und Meditatio also gleichsam wertfreie Übungen, die ihren inneren geistlichen Wert erst durch das Gebet erhalten, die Ausrichtung auf Gottes „*beneplacitum*“.

<sup>50</sup> sermo 1 über die Brotvermehrung (PL 183, 339 A), erst wird das Brot der Meditatio *sancta* verzehrt und dann jenes der Oratio.

<sup>51</sup> Vgl. sermo 3 in ascensione Domini (PL 183, 304—309).

<sup>52</sup> serm 1 in fest. S. Andr. nr. 10 (PL 183, 509 A).

<sup>53</sup> Über die „*Laus perennis*“ vgl. K. Hallinger, Gorze-Kluny I, 531; II, 901, (Studia Anselmiana 22—25, Rom 1950/51).

<sup>54</sup> serm. 47 in Cant Cant (PL 183 1011 CD): „*pure ergo, ut nil aliud dum psallitis, quam quod psallitis, cogitatis*...“; auszuschalten sind zunächst alle eitlen und weltlichen Gedanken, alle klösterlichen Amtssorgen und Vorkommnisse, dann aber: „*sed, ne illa quidem profecto recipere, tunc consulerim, quae forte paulo ante, in claustris sedentes, in codicibus legeratis, qualia et tunc me viva voce disserente ex hoc auditorio Spiritus Sancti recentia reportatis. Salubria sunt, sed minime illa salubriter inter psallendum revolvitis* (= d. h. meditieren)“.

<sup>55</sup> serm 7 in Cant Cant (PL 183, 809 B).

<sup>56</sup> serm 47 in Cant Cant (PL 183, 1011 D): „*non pigri, non somnolenti, non oscitantes, non parcentes vocibus, non praecedentes verba dimidia, non integra transilientes, non fractis et, remissis vocibus muliebri quiddam balba de nare sonantes, sed virili, ut dignum est, et sonitu et affectu vocem sancti Spiritus deponentes*“.

<sup>57</sup> sermo 7 in Cant Cant (PL 183, 808) schildert diesen Hofdienst unter Anwesenheit der Fürsten des Himmels: „*principes conjuncti psallentibus*“ (Ps 67, 26).

4. *Arbeit und Meditation.* Hier ist nicht in erster Linie die Handarbeit der Zisterzienser gemeint, sondern der Marthadienst im allgemeinen, die ‚actio‘, das Tun, die Leistung im Sinn der Askese, die Nachfolge des werkenden Christus. Für Bernhard, den ständig Tätigen, den eigenwillig und vollendet in tiefster Kontemplation dem Werk der Liebe Zugeneigten, dem ‚Voluntaristen‘<sup>58</sup> mußte es immer wieder ein Anliegen sein, die Gefahr einer rein intellektuellen Meditation, eines selbstsüchtigen meditativen Gebetes zu überwinden. Schau und Werk, wie Wolfram von den Steinen sagt, sind zwei Pole, zwischen denen Bernhards religiöses Dasein sich ausrichtet<sup>59</sup>. Ungezählt sind die Worte, welche als Mahnung an die Brüder gerichtet werden, aus Lesung, Meditation und Gebet Energien zu gewinnen für das Leben in Demut, Nächstenliebe und Dienst. Die Meditation, vor allem wenn sie Leiden und Wirken Christi überdenkt, vermittelt jenen Lebensschwung, der die Härten ‚des königlichen Weges‘ überwinden läßt, der zur asketischen Leistung befähigt<sup>60</sup>. Es sind hohe Leistungen (*opera fortium*<sup>61</sup>), die vom monastischen Lebensideal gefordert werden. Nur der reine Zusammenklang von Verstand (Meditation) und Affekt (Willensrichtung) vermag sie zustandezubringen<sup>62</sup>. Bernhard selbst meditiert über den Weinstock, der Früchte tragen muß<sup>63</sup>, dessen Reben die Tugenden sind<sup>64</sup>, dessen Trauben im Kelterfaß der Arbeit gepreßt werden. Er läßt diese Ansprache (30) über das Hohelied zu einer ‚apologia pro vita sua‘ werden und legt dar, wie er die übernommene Seelsorge nur durchzuführen vermochte kraft seiner Versenkung in die Liebe Christi, seiner ständigen Meditation („mein Lehrer ist Christus“).

5. *Schau und Meditation.* Seit Augustinus und Gregor d. Gr. war auch im Westen die innerste Tendenz des geistlichen Lebens ausgerichtet auf die Schau Gottes (*contemplatio*)<sup>65</sup>. Bernhards Frömmigkeit wird völlig von der Sehnsucht nach der liebenden, vereinigenden Schau getragen und bestimmt. Bei seinem so sehr der ‚actio‘ verhafteten Temperament ist das nicht selbstverständlich. Aber er versteht sehr wohl den Marthadienst auf die Marienhingabe hinzuordnen. Alles Werk ist nur Stufe beim Anstieg zur Schau. Eine Stufe ist auch die Meditation<sup>66</sup>, eine Wegstrecke hin zum stets ersuchten, manchmal so beglückend erlebten Ziel. In der Liebe ohne Maß<sup>67</sup>, wie sie sich in der Schau blitzartig<sup>68</sup> für Bernhard erschließt, ver-

<sup>58</sup> Vgl. Robert Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, München 1923, S. 9: „Die Herzwurzel von Bernhards ganzem Wesen ist der Affekt ... wer seine Persönlichkeit richtig erfassen will, wird von dieser voluntaristischen Grundstimmung aus suchen und konstruieren müssen“.

<sup>59</sup> *Uom Heiligen Geist des Mittelalters*: Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Breslau 1926.

<sup>60</sup> serm 41 de div (PL 183, 658 CD); serm 43 in Cant Cant (PL 183, 995 A): „*haec meditari dixi sapientiam ... haec me erigunt ... et inter laeta et tristia vitae praesentis via regia incedenti tutum praebent ducatum*“.

<sup>61</sup> serm 5 in ascens Domini (PL 183, 318 D).

<sup>62</sup> ebd. als Gesamthema der Predigt.

<sup>63</sup> serm 30 in Cant Cant (PL 183, 936 BC).

<sup>64</sup> ebd.: „*virtutes = palmites*“.

<sup>65</sup> M. Goossens, *De Meditatie*, S. 40.

<sup>66</sup> serm 5 de div (PL 183, 556 B): „*primus enim contemplationis gradus iste est, ut incensanter consideremus (= meditieren) quid velit Dominus ...*“.

<sup>67</sup> Das berühmte Wort aus Bernhards Traktat ‚De diligendo Deo‘, c. 1 (PL 182, 974 D): „*quomodo diligendus sit Deus: modus, sine modo diligere*“.



liert das Maß der Meditation ihren Sinn. Jedoch behält sie, solange die Wanderschaft dieses Lebens fern von Gott andauert, dieses Maß bei<sup>69</sup>, denn auf die Ebene der Meditation sinkt die Seele notwendig wieder herab, wenn die Arme Gottes sich lösen, wenn die Schau wieder aufhört, wenn das brennende Licht (*ardens et lucens*) erlischt.

Trotzdem Bernhard einmal<sup>70</sup> das Beten, Lesen, Schreiben und Meditieren nebeneinander aufführt, geht aus dem bisher Gesagten doch wohl deutlich hervor, daß die Meditation zwar gelegentlich als eine ‚geistliche Übung‘<sup>71</sup> unter anderen angesehen werden kann, daß sie eigentlich aber die das ganze geistliche Leben durchformende Verhaltensweise der Seele ist. Eintretend in die Lesung und aus ihr hervorgehend, führt sie hinüber ins Gebet und schöpft aus ihm Anregung, begleitet, befruchtet, verinnerlicht sie die Arbeit, die Liebestätigkeit des Mönches, bereitet sie den Vollzug des Chorgebetes vor, vor allem aber gibt sie sich als die Vorstufe zur Schau (*contemplatio*), gleichsam als der schon in die Nähe des göttlichen Lichtes sich hebende Grund, von dem aus die Seele leicht in die Umarmung Gottes gerissen werden kann, auf den sie zurücksinkt, wenn die Stunde der mystischen Ruhe vorbei, die Seele vom Liebesrausch gleichsam erschöpft, ermüdet ist. Sie nimmt schon in etwa Anteil an den Freuden der Schau, insofern auch ihr jenes ‚gustare‘ zukommt, das in intensivster Weise dann zum Wesen der Schau gehört<sup>72</sup>. Das Glück der ‚contemplatio‘ findet man angedeutet bereits in jener frohen Stimmung, welche die rechte, die heilige ‚meditatio‘ begleitet<sup>73</sup>.

Und wie der Genuß der Schau als Voraussetzung den Gehorsam der Gebote hat, so bedarf auch die Meditation als Vorbereitung des geläuterten Herzens<sup>74</sup>. Doch bleibt die Schau ein stets nur zu erwartendes Geschenk, während die Meditation als stündliche Pflicht des Mönches aufzufassen ist.

### *Die Grundelemente der Meditation bei Bernhard*

*Wem wendet sich die Meditation des geistlichen Menschen zu?* Immer in erster Linie dem Wort. Zunächst dem Wort der Heiligen Schrift<sup>75</sup>, der Kirchenväter, der monastischen Tradition, der Liturgie. In diesem Wort wird der Meditation aber als zentraler Inhalt das *Wort Gottes* selbst sichtbar und deutbar, Jesus Christus, sowohl der Christus dem Fleische nach, als auch der Christus des göttlichen Geistes<sup>76</sup>. Und in Christus schließlich die unsichtbare Welt des dreifaltigen Gottes<sup>77</sup>.

<sup>68</sup> Für die nur kurze Weile der Schau, vgl. u. a. De grad. hum. c. 7 (PL 182, 953 f). Ferner serm 41 in Cant Cant (PL 183, 986 C) „in velocitate corusci luminis“.

<sup>69</sup> serm 58 in Cant Cant (PL 183, 1056 AB): „non sit in hac vita copia contemplandi nec diuturnitas otii, ubi officii et operis cogentior urget instantiorque utilitas“, das gilt für die Schau und die meditatio gleicherweise.

<sup>70</sup> serm 51 in Cant Cant (PL 183, 1026 D).

<sup>71</sup> serm 36 de div (PL 183, 638 D).

<sup>72</sup> Vgl. Dumontier, *Bernard et la Bible*, Le sens du goût, S. 88—98; serm 2 in dom I post oct. Epiph. (PL 183, 157 f).

<sup>73</sup> serm. 38 de div (PL 183, 644 AB).

<sup>74</sup> Sermo de conversione ad clericos, c. 17 (PL 182, 850 f).

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 39.

<sup>76</sup> Vgl. J.-M. Dechanet, *La Christologie de Saint Bernard*, in: *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, S. 63—75, vor allem Kap. 2. Le Sens de l'Homme-Dieu et la devotion de Bernard à l'Humanité du Christ (S. 69 ff).

Aber auch das nicht geschriebene Wort wird Gegenstand der Meditation, das in seinen Werken verborgene schöpferische Wort des Vaters. Gottes Werk, die Natur<sup>78</sup>, die Steine und Felsen, Bäume und Blumen, die Sterne des Himmels und das rauschende Wasser, die Tiere des Waldes und der monastischen Haushaltung, alles wird von Bernhard in den Kreis seiner Meditation einbezogen<sup>79</sup>.

Erst recht aber dann der Mensch, das Bild des Ewigen Wortes, das Wort nämlich, von dem Gott die Liebesantwort erwartet.

Die häufig betonte und geforderte Rücksichtnahme auf den Bruder im Kloster, die geistliche Funktion des ‚guten Beispiels‘ verweist auf die Meditation, die den Mitmenschen in ihren Kreis zieht. Wir erinnern an jenen Laienbruder, den Bernhard in der Morgenvigil untröstlich antraf. Er hatte über einen Mönch meditiert und bei ihm dreißig Tugenden feststellen können, und keine davon glaubte er selbst zu besitzen<sup>80</sup>. Diese Meditation des anderen dient offenbar der Selbstbesinnung, die zu einem zentralen Anliegen des Menschenbildners Bernhard wird. Nicht ohne tiefen Sinn liegt als Abschluß seiner literarischen Tätigkeit das Buch an Eugen III. vor, *De consideratione*. Dabei geht alle Meditation von der Besinnung auf sich selbst aus; das ‚scito te ipsum‘ (wisse um dich selbst) des Abälard (im übrigen eine uralte menschliche, klassische Tradition) wird hier zum Anfang aller geistlichen Arbeit an sich selbst: „Von dir soll deine Erwägung ausgehen, damit du dich nicht unter Vernachlässigung deiner eigenen Seele nutzlos mit fremden Dingen beschäftigst. Was nützt es . . . magst du auch weise sein; es fehlt dir etwas zur Weisheit, wenn du dir nicht zuvor selbst gehört hast“<sup>81</sup>.

Wie vollzieht sich die Meditation nach Ansicht des hl. Bernhard? Offensichtlich zunächst als eine Anspannung der ‚ratio‘, als ein Nachdenken (cogitatio). Zunächst muß verstanden werden, was geschrieben, was geschaffen, was vorgelebt wurde. Nach Maßgabe der Kraft dieses Verstandes — die ‚minus capaces mögen bei der Außenansicht der Dinge verweilen‘<sup>82</sup> — soll die Rinde (Kruste, Oberfläche) aufgebrochen und der saftvolle, süße Kern freigelegt werden<sup>83</sup>, soll das Mark der Worte und Dinge erreicht und verkostet<sup>84</sup>, der innere Sinn, die Idee, der Geist begriffen und verstanden werden. Daher steht für Meditation das biblische ‚ruminatio‘, das überaus derbe und plastische Tun der ‚reinen Tiere‘, das Wiederkäuen, dem nicht nur ein tieferes geistiges Erspüren des Wahrheitsgehaltes ent-

<sup>77</sup> Dieser Gegenstand wird im 5. Buch des Tractatus de consideratione entfaltet (PL 182, 787—808).

<sup>78</sup> Vgl. Paul Sinz, *Die Naturbetrachtung des hl. Bernhard*, Festgabe Gregor Müller, Brezgenz 1926, S. 89—108.

<sup>79</sup> Ep. 106 (PL 182, 242 B): „*experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris*“ . . . „*ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis*“; allerdings wird darauf hingewiesen, daß diese Worte nicht so sehr einen konkreten Betrachtungsgegenstand meinen, sondern die vertiefende Meditation überhaupt, in der Stille der Natur.

<sup>80</sup> serm 36 de div (PL 183, 638 D).

<sup>81</sup> De cons II, 3 (PL 182, 745 C).

<sup>82</sup> serm 2 dom prima post oct Epiph (PL 183, 157 C).

<sup>83</sup> serm 2 dom prima post oct Epiph (PL 183, 158 B): „*si quis fregerit nucem, intus inveniet quod jucundius sit, et multo amplius delectabile*“.

<sup>84</sup> ebd. (157 D): „*solidiorem intus cibum inveniunt et suaviorem, tamquam adipem mellamque frumenti*“.

spricht, sondern auch jenes Verkosten geistlicher Gaben, die mit allen inneren Sinnen, nach Duft, Laut, Getast, Farbe und Geschmack umgriffen werden<sup>85</sup>.

Im Gegensatz zur biblischen Weise des Meditierens<sup>86</sup> und noch zur altmönchischen Meditation<sup>87</sup> vollzieht sich bei Bernhard dieses Meditieren in der Stille, im Schweigen, in der Abgeschiedenheit und Innerlichkeit des Herzens<sup>88</sup>. Der Vergeistigungsprozeß erreicht eine erste Höhe. Wenn auch das Gurren der Taube und das Seufzen der Kreatur als Bild erwähnt werden<sup>89</sup>, der wirkliche Vollzug der zisterziensischen Meditation geschieht im lautlosen Sinnen des Geistes.<sup>90</sup>

Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß der ursprüngliche Sinn der Meditation als einer Übung, Einübung, eines Exerzierens bei Bernhard erhalten geblieben ist; die Wiederholung z. B. gehört hierher. Entscheidend aber für das bernhardinische Verständnis der Meditation bleibt ihre innerliche Funktion als Erhellung des Sinns aller Worte und Werke Gottes, als Antrieb des Willens zur Vollbringung guter Werke.

Vielmehr scheint uns stärker noch als die aktive Komponente der Meditation bei Bernhard ihr passives Moment zu sein. Sie wird ja als das lauschende Verhalten der Seele geschildert, als das Hinhorchen auf den wehenden Wind des Geistes<sup>91</sup>, als ein Ausbreiten der Arme der Seele, um den Geliebten zu empfangen.

In diesem Zueinander von aktivem Bemühen und erleidendem Empfangen wird die Meditation bei Bernhard zu einem ganzheitlich seelischen Vorgang, der keine Teilkraft des Geistes ausschließt, vielmehr alle Möglichkeiten in einem organischen Gesamtvorgang verwirklichen läßt.

Immer aber behält die Meditation jenen vorbereitenden Sinn, wie ihn die bekannte Definition ausdrückt, wenn sie sagt: ‚sie gehöre mehr zur Erforschung‘<sup>92</sup>, sei ein ‚angespanntes Denken, um zu finden, oder eine Anspannung des suchenden Geistes‘. Wenn wir nicht wüßten, wie sehr Bernhard zu anderer Gelegenheit die Erlebnistiefe dieses Suchens und Aufspürens (*investigatio*) beschreibt, wären wir versucht, dem Element des Intellektuellen — das so oft betont wird — im Aufbau der Meditation den Vorrang zuzuweisen, und in Verbindung mit der intellektuellen Einsicht auch dem willenskräftigen Antrieb, der ihr eignet (die Erwägung =

<sup>85</sup> Dom Maur Standaert, *La Spiritualité de Saint Bernard*, in: S. Bernardo, S. 47, macht aufmerksam, „*que cette expérience n'est pas requise seulement pour les degrés supérieurs de l'union à Dieu. A tous les stades, il faut que le goût de la présence divine se diversifie pour répondre à la variété des désirs de l'âme, et la saveur des dons célestes flatte à chaque fois de façon différente, le palais de l'esprit dont les appétits varient*“ (serm 31 in Cant Cant, PL 183, 943 D und serm 73 in div, PL 183, 695 A).

<sup>86</sup> Vgl. Emmanuel von Severus, *Das Wort ‚meditari‘ im Sprachgebrauch der Hl. Schrift*, Geist und Leben 26 (1953) 365—375.

<sup>87</sup> Vgl. Heinrich Badt, *‚Meditatio‘ in den ältesten Mönchsquellen*, Geist und Leben, 28 (1955) 360—373.

<sup>88</sup> serm 31 in Cant Cant (PL 183, 947 D) ‚*cum tibi aliqua talia — meditationes — in animo volvi sentis*‘; serm 45 in Cant Cant (PL 183, 1002 CD), wo das hörbare Sprechen geradezu verworfen wird, sondern das meditative Zwiegespräch in der sprachlosen (*elinguis est anima*) Seele sich vollzieht. ‚*Devotionis lingua minime ad loquendum movetur*‘ (ebd. 1003 A).

<sup>89</sup> serm 59 in Cant Cant (PL 183, 1062 f: *Vox turturis audita est in terris*).

<sup>90</sup> Vgl. I. Valléry-Radot in: *Bernard de Clairvaux*, S. 447 f.

<sup>91</sup> serm 59 in Cant Cant (PL 183, 1064 B).

<sup>92</sup> De consideratione II, 2 (PL 182, 745 B): „*ad inquisitionem magis se habet*“; „*intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi investigantis verum*“.

Meditation reinigt den Geist, zügelt die Affekte, lenkt die Handlungen, regelt das Betragen, veredelt und ordnet das Leben — dann heißt es erst: sie verleiht Wissen um göttliche und menschliche Dinge. Und wiederum: sie klärt das Verwirrte, zwingt das Zerklüftete, sammelt das Zerstreute — und dann erst: sie ergründet das Verborgene, erspürt die Wahrheit<sup>93</sup>.

Zu ihrem Wesen aber gehört die Ausrichtung auf die ‚contemplatio‘, welche geradezu als ihre Vollendung angesehen wird. Doch Bernhard weiß wohl, daß die Sicherheit, der ‚intuitus‘ der Schau wesentlich verschieden bleibt vom Tasten und Forschen und dem in den Vorhöfen der Wahrheit sich bewegenden Wesen der Meditation<sup>94</sup>.

In Distanz von der Welt, im Paradies des Klosters<sup>95</sup>, in der Stille des Kreuzgangs<sup>96</sup>, in der Reinheit des Herzens<sup>97</sup> wirbt die Meditation um die Nähe Gottes, erschließt den Sinn des gelesenen Wortes, läßt das Gebet erglühen, befruchtet die Arbeit und führt hin zur Schau. Sie ist eine wahre Lebensform zisterziensischer Frömmigkeit, wie sie Bernhard gewollt, vorgelebt und gelehrt hat.

### Meditation in Kloster und Schule

In seinem bereits erwähnten Beitrag zum Meditationsverständnis hat Heinrich Bacht die Definition Hugos von Sankt Viktor herangezogen<sup>98</sup>, um den Wandel der Begriffsbedeutung darzutun. Dabei müßte allerdings deutlicher gesagt werden, daß Hugo ganz offensichtlich Meditation meint als Schulübung<sup>99</sup>, als ‚*méditation scolaire*‘. Nicht aber ist in erster Linie bei Hugo von jener Meditation die Rede, die im monastischen Raum Denken und Streben beherrscht. Bernhard kannte beide Formen und wir sagten schon<sup>100</sup>, daß man bedenken müsse, wie seine schulische Ausbildung in Châtillon bereits einen gewissen Grundrhythmus des Meditierens eingeführt haben müsse. Er wußte, daß die Schulmeditation „ihm durch Nachdenken eine Stufe zu den unsichtbaren Dingen bedeute“. Doch pflegte er vor allem die eigentlich klösterliche Weise des Meditierens, „die größte von allen“, „die sich bis-

<sup>93</sup> De consideratione I, 7 (PL 182, 737 A).

<sup>94</sup> De consideratione II, 2 (PL 182, 745 B).

<sup>95</sup> serm. 42 de div (PL 183, 663): „*paradisus claustralis: vere claustrum est paradisus*“.

<sup>96</sup> Ep. 78 an Suger v. Saint-Denis (PL 182, 193): der Wandel in Saint-Denis; jetzt ist wieder die (ursprünglich gewollte) Stille im Kreuzgang eingekehrt, welche den Geist zwingt, „*coelestia meditari*“.

<sup>97</sup> serm 31 in Cant Cant (PL 183, 911). Wie schon die ‚*actio sancta*‘ ein in Zucht genommenes Herz fordert: serm 1 in Cant Cant (PL 183, 785 A).

<sup>98</sup> H. Bacht, *Meditatio*, S. 361.

<sup>99</sup> Hugo bezeichnet sie ausdrücklich als eine ‚*pars doctrinae*‘ (*principium doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione*) (Didascalia III, 11; PL 176, 772 C). Daher verwundert auch nicht ihre überaus nüchterne Definition: „*meditatio est cogitatio frequens cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter investigat*“ (ebd.; PL 176, 797 desgl.). — Natürlich spricht später derselbe Hugo auch von der Meditatio als einer Übung des geistlichen Lebens: „*est et alius labor interior, scilicet cogitationis et meditationis, ut ad requiem perveniat contemplationis; est enim cogitatio in mente quasi fumus in igne, meditatio quasi flamma cum fumo, contemplatio ignis cum flamma sine fumo*“ (PL 175, 116 f.). — In seinem kleinen Werk „*de claustro animae*“ schildert Hugo ganz ähnlich wie Bernhard, wie die Meditatio den Anstieg zur Schau erleichtere, und wie aus der Schau die Seele zur Meditatio wieder herabsteigt: „*egreditur et descendit animus, egreditur a contemplatione ad meditationem Scripturarum*“ (III, c. 7) (PL 176, 1094 D).

<sup>100</sup> Vgl. Anm. 43.

weilen in unvermuteten Aufschwüngen zu hoher Beschauung zu erheben pflegt<sup>101</sup>.

Der eigentliche Unterschied von der rationalen Schulmeditation, die in kühler Unterscheidung Zusammenhänge sieht und den Dingen (im Ursache-Wirkungsweg) auf den Grund geht<sup>102</sup>, und jener Meditation, die Bernhard liebt, besteht in der, man ist versucht zu sagen, existenziellen Bedeutung, die dieser Meditation zukommt. Daß sie es ist, die das ‚Verkosten‘ einbeschließt und vermittelt, daß sie den immanenten Übergang darstellt von der Einsicht zum Vollzug, vom Intellekt zur Hingabe (affectus).

Wenn man auch für die Durchleuchtung der Begriffselemente die Definition Hugos heranziehen darf, so sollte man darüber nicht vergessen, daß damit nur ein erster Zugang gewonnen ist zum viel volleren und lebendigeren Meditationsbegriff bei Bernhard von Clairvaux. Wohl steht auch bei ihm *cogitatio-consideratio-intellectus* zunächst im Vordergrund dieser monastischen Übung. Aber wie es für Bernhard unbestrittene Weisheit war, „daß Gott nur in soweit erkannt wird, als er geliebt wird“<sup>103</sup>, so war es ebenso klar, daß in der Meditation sich das verstandesmäßige Element wandeln mußte zu demütiger Selbsterkenntnis und liebender Einkehr in die Stille Gottes. Dort aber hörte aller Verstandeskalkül auf, das Geheimnis blieb unangetastet, „seine höchste Philosophie blieb es, Jesus zu kennen, und zwar den Jesus am Kreuz“<sup>104</sup>.

Im weitgespannten Feld der bernhardinischen Meditation begegnen sich die Zeugen der Vorzeit (Wüstenväter, Augustinus und Gregor, Benedikt und Kassian) und die Zeugen der Gegenwart (die Viktoriner und auch Bernhards Gegner Abälard)<sup>105</sup>, sein Zentrum aber lag im Herzen des Heiligen von Clairvaux, wohl wie ein Vorbild wirkend, aber eigentlich doch unwiederholbar, ein geistliches Kunstwerk, in dem die Elemente der Vergangenheit umgeschmolzen und vereint wurden zu einem ‚stummen Jubel‘, der zu Gott emporstieg, um Gott herabzuziehen.

<sup>101</sup> Vgl. P. Dumontier, *Bernard et la Bible*, S. 148 f. Verweist auf *De consideratione*, V, 2 (PL 183, 789 C).

<sup>102</sup> Hugo von Sankt Viktor. *Disac* III, 11 (PL 176, 772 C), ferner *De Meditando* (PL 176, 993), *De modo dicendi* (PL 176, 877). Die einmal formulierte Definition wird wiederholt.

<sup>103</sup> J. Bernhart, *Philosophische Mystik*, S. 99.

<sup>104</sup> *serm* 43 in *Cant Cant*, nr. 4 (PL 183, 995 B): „*haec mea sublimior interim philosophia, scire Jesum, et hunc crucifixum*“.

<sup>105</sup> Der 8. Brief Abälards an Heloise mit seinem großangelegten Entwurf über das geistliche Leben schließt mit einer Ausführung über Lesung und Meditatio; zwar geht die kühle Rationalität Abälards durch diesen Abschnitt, aber wir finden bernhardinische Auffassung selbst hier. Vgl. den deutschen Text von Eberhard Brost, *Abaelard*. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloise, Heidelberg 1954, S. 390 ff., z. B. Die Heilige Schrift als Spiegel der Seele (390), das stille Nachdenken wirkt Verständnis des Wortes Gottes (396), Lesen und Meditieren (399 f), und schließlich Maria als das gültige Vorbild des meditierenden Mönches: „Des himmlischen Wortes Mutter trug seine Worte still für sich, ohne von ihnen zu reden, und bewegte sie in ihrem Herzen. Sie erwog bei sich jedes einzelne mit Fleiß und verglich sie untereinander, ob das eine mit dem anderen übereinstimme“ (408).