

Die Konkupiszenz bei Bernhard von Clairvaux

Ein zeitgemäßes Stück mittelalterlicher Geisteslehre

Von Bernhard Stoeckle OSB, Rom-Ettal

Vorbemerkung

Von zwei Seiten her sind in jüngster Vergangenheit Ansätze unternommen worden, um die Auffassung des frühen Mittelalters vom Zusammenhang zwischen Welt und Sünde genauer zu erkunden. Nach der Herausgabe seines Werkes über die „Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas — von der Bibel bis Augustinus“ (München/Basel 1960) bemüht sich J. Gross nunmehr um eine Darstellung der in der mittelalterlichen Theologie über Erbschuld und Sündenfolgen bestehenden Lehrmeinungen¹. Der positive Wert des in diesen Untersuchungen vorgelegten Materials sollte bei allen notwendigen, kritischen Anmerkungen zur Methode des Bearbeiters sehr sorgfältig beachtet werden. Gleiche Aufmerksamkeit darf indes auch die Abhandlung von H. R. Schlette, „Die Nichtigkeit der Welt — Der philosophische Horizont des Hugo v. St. Viktor“ (München 1961) beanspruchen. Sie will am Beispiel Hugos den Nachweis erbringen, daß zumindest die Frühscholastik noch nicht zu einer unbefangenen Erfassung der Welt als von Gottes eindeutigem Ja geprägter Kreatur vorzudringen vermochte. Zu tief scheint in jener Epoche die Überzeugung von der Nichtigkeit der Schöpfung wie auch das Bewußtsein von der Gefährlichkeit der Sinnenwelt für das geistliche Leben des Christen verwurzelt gewesen zu sein².

Man kann es als sicher annehmen, daß zwischen dem Verständnis, welches nach allgemeiner Ansicht den mittelalterlichen Theologen vom Bösen im Menschen geläufig war (und wofür J. Gross uns die Belege in reicher Zahl liefert), und der pessimistischen Einschätzung der Welt als solcher eine innere, ursächliche Verbindung besteht: das Begreifen der aus dem Sündenfall der Stammeltern geborenen schlimmen und sündigen Begierde als eines in der naturhaften Sinnlichkeit behausten und vornehmlich im Geschlechtstrieb sich bekundenden Stachels mußte notgedrungen dazu führen, daß deren unmittelbares „Woraufhin“, nämlich der materiell-körperliche Bereich, ungeachtet seines Stigmas als Gottes gute Schöpfung, mit dem Prädikat der Versuchung zum Bösen und Gottwidrigen belegt wurde. Erst eigentlich dieser Umstand machte die „Welt“ zu dem, was den Christen mehr zur Flucht, denn zu echter, mutiger Bewältigung bestimmte³.

Mag nun auch in dem fraglichen Zeitraum eine derartige Sicht in der Tat weit verbreitet gewesen sein und verantwortlich zeichnen für die Abdunkelung, welche die Schöpfungswirklichkeit erfuhr, es wäre dennoch übertrieben, sie als die damals einzige und ausschließlich maßgebliche betrachten zu wollen. An der Geisteslehre Bernhards v. Cl. kann und soll gezeigt werden, daß daneben noch ein durchaus

¹ Vgl. etwa: *Die Erbsündenlehre Manegolds von Lautenbach nach seinem Psalmenkommentar*, ZKG 71 (1960) 252—261; *Ur- und Erbsünde bei Hugo v. St. Viktor*, ZKG (1962) 42—61.

² Dazu die Besprechung in GL 35 (1962) 66—73.

³ Hierüber u. a. J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200—1350*, Regensburg 1956; J. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Thomas v. Aquin*, Köln 1949: sowie die schon erwähnte Besprechung des Buches von Schlette in GL aaO 72.

„nonkonformistisches“ Wissen von der sündigen Begierde im Menschen vorhanden war, genauer gesagt, eine Vorstellung von ihr, die, weil sie sich abseits der geläufigen Schemata bewegte und in den zuhandenen philosophischen Kategorien einfach nicht untergebracht werden konnte, auch nicht der Versuchung ausgesetzt war, der sinnlichen Erfahrungswelt den Charakter eines Anreizes zum Bösen aufzudrängen. Wir möchten sogar glauben, daß dabei nicht jene berühmte Ausnahme zur Debatte steht, welche die Regel bestätigt⁴.

Über die unmittelbare Gegenwartsbedeutung eines solchen Aufweises bräuchte man an sich nicht viel Worte zu verlieren. Es ist genug bekannt, wie wenig der heutige Christ Bereitschaft bekundet, jene abwertende Beurteilung der geschöpflichen Dinge (vorab der materiellen), wie sie gewöhnlich dem Mittelalter zugeschrieben wird, nachzuvollziehen. Unüberhörbar sind auch innerhalb unserer heutigen Theologie die Forderungen und Wegweisungen zu einer grundlegend bejahenden Einschätzung der Welt⁵, mitunter freilich in einer Weise, die den Verdacht aufkommen läßt, als sei das Thema der Kreuzesnachfolge eine das praktisch-christliche Leben weiter nicht sonderlich berührende Angelegenheit. Und was die Lehre von der erbsündlichen Begierlichkeit anlangt, so fehlt es ebenfalls nicht an Bemühungen, sich von gewissen philosophischen, besonders untergründig dualistischen Voreingenommenheiten freizumachen, die überkommene Auslegung zu „entmythologisieren“, ihr von neueren anthropologischen und psychologischen Erwägungen her ein etwas sachlicheres Gesicht zu geben⁶. Dennoch ist es zu einer eigentlich umfassenden Sichtung des Verhältnisses von böser Begierde und Welt bisher noch nicht gekommen.

Wenn nun von einem Geisteslehrer der Vergangenheit die Behauptung aufgestellt wird, er habe in der einen oder anderen Sache eine den geläufigen Rahmen überschreitende und vom bisher Gültigen abweichende Meinung vorgetragen, ja gewissermaßen eine neue Furche auf dem Acker der theologischen Wissenschaft gezogen, so darf man sich das in der Regel nicht so vorstellen, als sei dieser Mann schon seiner Zeit als ein „Avantgardist“ oder „Neuerer“ deutlich geworden. Auch wäre es falsch, zu glauben, ein solcher Theologe wäre wenigstens sich selbst über die Bedeutung und Tiefe seiner „neuen“ Erkenntnis vollkommen klar gewesen und hätte sie darum kompromißlos vom bisher Überlieferten abgesetzt. Vielmehr wird es sich in der Mehrzahl der Fälle so verhalten, daß er genau den Gegenstand, über den er „Neues“ vermeldet hat, streckenweise noch weiterhin nach dem herkömmlichen Verständnis abhandelt und auch keinen Versuch zu einer Glättung der solchermaßen notwendig entstehenden Unausgeglichenheit unternimmt.

⁴ So erbringt J. Finkenzeller, *Erbsünde und Konkupisenz nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, Schmaus ThGG 519—550 den Nachweis, daß Skotus die spontanen Emotionen der Sinnlichkeit durchaus positiv zu werten wußte. Auch Hugo v. St. Victor wäre hier zu erwähnen: er vermag in den sinnlich-körperlichen Gegebenheiten den Abglanz der ewigen Schönheit wahrzunehmen; besonders aufschlußreich ist hierfür In Eccl. hom 19, PL 175, 142.

⁵ Vgl. A. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf 1962², R. Völk1, *Christ und Welt im Neuen Testament*, Würzburg 1961; des weiteren Heft 3 von GL 33, 1962.

⁶ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupisenz*, Schriften I, 377—414; H. Berndt, *Zur Deutung der Beziehungen zwischen Psychotherapie und Aszese*, in: Festgabe für Th. Müunker, Düsseldorf 1958, 147—157.

So lassen sich bei Bernhard sehr viele Stellen aufführen, welche die herrschende Auslegung von der Konkupiszenz als einer in sich sinnlichen, im Leibe wurzelnden Macht zugrundelegen oder doch wenigstens an ihr ausgerichtet sind. Es ist allgemein bekannt, daß der wortgewaltige Abt in Anlehnung an die einschlägige Begrifflichkeit und Bildersprache der Schrift, aber dennoch mit unverkennbarer Einseitigkeit vom „Fleische“ redet, das „unsere Eva“ ist⁷, unser „Fallstrick und Feind“⁸ und daß demnach die Schwächung des Fleisches Auftrieb für den Geist bedeutet⁹. Das alles, obwohl stark dualistisch gefärbt, ist jedoch in unserem Zusammenhang nicht weiter von Belang und beeinträchtigt das im folgenden Ausgeführte in keiner Weise. Es wäre wirklich verwunderlich, wenn sich Bernhard gegenüber dem asketischen „Jargon“ seiner Zeit völlig indifferent verhalten hätte. Entscheidend ist vielmehr, daß er das unordentliche Begehrn des erbsündlich belasteten Menschen auch anders zu betrachten wußte, daß er es unabhängig von der damals üblichen Erklärung zu sehen vermochte, mag auch aufs Ganze betrachtet sein Beitrag mehr den Eindruck eines „Nebenher“ erwecken. Um diesen Sachverhalt in den Blick zu bekommen, muß man freilich darauf verzichten, das Augenmerk erstrangig gerade auf den Begriff zu lenken, der in dieser Angelegenheit der nächstliegende zu sein scheint: den Begriff des „Fleisches“. Es ist vielmehr Bernhards Auffassung vom „Herz“, welche den Zugang zu der Ermittlung seines außerhalb der gewohnten Bahnen verlaufenden Konkupiszenzverständnisses freilegt.

I. Das menschliche Herz und seine naturhafte Bestimmung

Der Begriff des „Herzens“ spielt nicht nur in den ausgesprochen mystischen Traktaten unseres Kirchenlehrers eine Rolle. „Herz“ dient nicht allein zur Kennzeichnung des innersten Zentrums übernatürlichen Lebens im Menschen. Es ist mehr als bloßes Symbol. Bernhard weiß über das Herz auch durchaus schlicht naturhaft zu reden. Unter dieser Rücksicht erscheint es aber nicht, wie man vielleicht vermuten würde, als physiologisches Organ, sondern als eigentlich psychische Wirklichkeit, als die verborgene Tiefe, der letzte Bezugspunkt aller seelischen Antriebe und Bedürfnisse.

a) So befaßt sich *SERMO VI in Quadragesimam*¹⁰ sehr eingehend mit den natürlichen Begabungen des menschlichen Herzens, den „petitiones cordis“. Sie bestehen grundlegend aus drei Antriebsgruppen. Zwei von ihnen gehören dem gegenwärtigen Äon an („huius temporis sunt“), d. h. sie sind der Kreatur, näherhin den Wertbereichen („bona“ werden sie ausdrücklich genannt) sowohl des Körpers als auch der Seele zugewandt. Die dritte Strebekraft jedoch greift über das Zeitliche hinaus; sie langt nach der Seligkeit des Ewigen Lebens, der „beatitudo vitae aeternae“. Nun mußte sich Bernhard wohl darüber klar gewesen sein, daß eine solch knapp bemessene Angabe seinen Zuhörern, die ja dem ausschließlichen Gottsuchen verpflichtet waren und die sich zudem gerade für die Fastenzeit rüsteten, Anlaß zu einer einseitigen und schiefen Sicht ihres Lebensauftrages und vor allem ihrer Einstellung zur

⁷ In *Festo omnium sanct.* s. I, PL 183, 458f.

⁸ In *Quadrag.* s. V, PL 183, 178f.

⁹ s. XXIX super *Canticum*, I, 208 (Der Kommentar Bernhards zum Hohen Lied wird zitiert nach S. Bernardi opera, *Sermones super Cantica*, 2 Bd, Rom 1957/1958).

¹⁰ PL 183, 824.

Schöpfung werden könnte. Er beeilt sich nämlich, noch vor jeder weiteren Erörterung, ein Wort zugunsten der auf das Irdische gerichteten Triebkräfte einzulegen. Wir sollten uns nicht wundern — so vernehmen wir —, wenn er die Behauptung wage, daß die Werte des körperlichen Daseins ruhig von Gott erbeten werden könnten. Ist Er doch der Herr aller geschaffenen Güter. Darum dürfen wir von ihm erwarten, was wir zum Vollzug unseres „Kriegsdienstes“ an welthaften Dingen nötig haben. Eben dieser Umstand gibt uns darüberhinaus auch die Berechtigung, die eigentlich seelischen Anliegen und Bedürfnisse in das Gebet mit aufzunehmen. Der Nachdruck, mit dem der Abt diesen Gesichtspunkt zur Sprache bringt, kommt gewiß nicht von ungefähr. Sicherlich gab es unter den Mönchen seiner Gemeinschaft hochfliegende Geister, die in kühnem Schwung sich unmittelbar zu Gott zu erheben suchten, dabei aber von der Vorstellung getragen waren, den Bereich des Irdischen kurzerhand ausklammern zu können. Diesen asketischen Heißspornen bedeutet er, daß die dem zeitlichen Leben zugeordneten Strebungen des Herzens wirkliche, selbst für den Mönch bedeutsame Werte zum Gegenstand haben. Jedoch nicht eine augenblickliche Laune gab Bernhard diesen Gedanken ein: Daß gerade das klösterliche Leben der Rücksichtnahme auf geschöpfliche Güter nicht entraten kann, zeigt er auch in SERMO XLIV zum Hohen Lied¹¹, wo er mit warmen Worten jene innere Bereitschaft erwähnt, die uns anleitet, gegenüber fehlenden Brüdern mehr mit herzlichem Mitleid als mit Strenge oder Unwilligkeit zu reagieren. Bernhard nennt diese Begabung „angeborene Sanftmut“ (*ingenita mansuetudo*) oder „Balsam der Milde“ (*liquor gratae et egregiae suavitatis*). Sie hat ihren Platz zweifellos unter den auf die seelischen Werte der menschlichen Natur bezogenen Anlagen.

b) Obgleich demnach unser Kirchenlehrer mit Entschiedenheit für die Anliegen der geschöpflichen Wertewelt Partei ergreift, so weiß er doch nur zu gut, daß die naturhaften Strebungen des Herzens ständig Gefahr laufen, in Unordnung zu geraten, „ver-kehrt“ zu werden. Es mag verwundern, daß er von dieser Bedrohung das Verlangen nach der Ewigen Seligkeit („petitio beatitudinis vitae aeternae“) nun keineswegs ausnimmt. Selbst sie unterliegt dem Zugriff des Bösen. Wie sich die einzelnen der drei genannten Kräfte in ihrem degenerierten Stadium ausnehmen, finden wir wie folgt beschrieben: Was den Impuls zu den materiellen Sachwerten angeht, so besteht seine Unordnung in dem Zustand des Übermaßes („superfluitas“), welcher stets dann eintritt, wenn einzig um der bloßen Begierde willen („voluptas“) ein Gut erstrebt wird, wenn also einreißt das Bedürfnis des „Immer-mehr-haben-wollens“, die Gier des „Nicht-genug-haben-könnens“, modern gesprochen die „Konsumgesinnung“, der es nur auf das Verschlingen von Lustträgern ankommt. Hingegen gelangt die Entartung der dem seelischen Bereich zugeordneten Strebungen darin zum Ausdruck, daß bestimmte, für die seelisch-geistige Existenz bedeutsame Inhalte gesucht werden „ad ostentationem“, wir würden heute sagen, aus dem Verlangen nach „Prestige“, um „anzugeben“, „aufzufallen“, um solchermaßen das Interesse der Umwelt in Besitz zu nehmen. Was manche neuere Autoren seelischen „Exhibitionismus“ nennen, kommt dem hier Gemeinten wohl am nächsten. Wie man diese Form unwertiger Einstellung auch bezeichnen mag, in jedem Fall bewirkt sie eine innere Be-

fleckung („*impuritas*“) und eine ungesunde Aufblähung („*elatio*“). Über die elementare Wucht wie auch über die Raffinesse, mit der die beiden, auf die geschöpflichen Werte („*temporalia*“) blickenden Antriebsreihen zu negativer Ausformung gelangen können, hat sich Bernhard an anderer Stelle geäußert¹². Aber, wie schon bemerkt, auch der Antrieb zu Gott kann entarten. Solches ereignet sich vorzüglich dort, wo Menschen das Ewige Leben, ihr letztes Ziel also, nicht in Demut angehen, sondern im Vertrauen auf eigenes Verdienst und eigene Tüchtigkeit. Sehr genau ist damit jene Weise typisch religiöser Perversion festgehalten, die als „*Pharisäismus*“ in die Geschichte Eingang gefunden hat und die weit häufiger verbreitet ist, als man es gewöhnlich zugibt oder für möglich hält. Vor allem jedoch verdient Beachtung, daß es nach Bernhard dabei wirklich um einen speziellen Defekt im Raum der religiösen Verwirklichung geht, also nicht etwa um eine Fehleinstellung, deren eigentliche Wurzel und deren letzte Dynamik in einer ungeordneten, die geistigen Funktionen überspielenden oder gar überspülenden „*Sinnlichkeit*“ gesucht werden müßte.

2. Die Gestalt der „*anima curva*“, der „*gekrümmten Seele*“

Nun drängt sich sogleich die Frage auf, wie denn eine derartige Darstellung von den drei Grundveranlagungen des menschlichen Herzens und ihren Gefährdungen sich der überlieferten Auffassung von der psychologischen Struktur des aus dem Sündenfall stammenden bösen Begehrens einfügen läßt. Ist sie mit ihr überhaupt in Übereinstimmung zu bringen? Muß im Blick auf die von Bernhard vorgelegte Erklärung die von vielen mit Selbstverständlichkeit vorgenommene Rückführung der unordentlichen Antriebe auf die infolge der Sünde selbständig gewordene Sinnlichkeit nicht zu matt erscheinen, zu schablonenhaft und vordergründig? Spricht nicht alles dafür, daß unser Kirchenlehrer die Konkupiszenz als eine Kraft ansieht, die nicht mit irgendeiner naturhaften Beschaffenheit der vitalen Antriebe gleichzusetzen ist, die vielmehr, von den einzelnen Veranlagungen der menschlichen Natur durchaus verschieden, aus einer Position über sie herfällt, die sowohl der Vitalschicht als auch der Zone des Geistig-Seelischen vorausliegt? Man kann nicht einwenden, eine solche Frage trage aus modernen psychologischen Analysen gewonnene Problemstellungen vorschnell und unbedacht an eine Zeit heran, die andere, wesentlich einfachere und unkompliziertere Ansichten von der seelischen Wirklichkeit besaß. So scheint schon der Zeitgenosse Bernhards, Hugo v. St. Viktor, das Anliegen gesehen zu haben: grundsätzlich hält er nämlich daran fest, daß die Konkupiszenz im Herzen des Menschen angesiedelt ist. Jedoch sieht er sich unter dem Eindruck des Schriftzeugnisses, welches die sündige Begierde als eine „*fleischliche*“ begreift (und vielleicht auch unter dem Eindruck einer bestimmten philosophischen Tradition) dann doch genötigt, zuzugeben: „Die Konkupiszenz dringt vom Fleische her in das Herz ein . . . also wohnt sie im Fleische“¹³. Demgegenüber geht die Erklärung Bernhards einen konsequenteren Weg: Ein Rückverweis des unordentlichen Begehrens auf die Sinnlichkeit scheint ihm selbst für den Fall zu eng und wenig sachgemäß, daß man als die nächste Wohnstatt der bösen Neigungen das Herz angibt. Dabei kommt ihm wohl zu statten, daß er nicht wie der „*Scholastiker*“ Hugo schon im Ansatz wissen-

¹² Vgl. s. XXXVI de div., PL 183, 637f.

¹³ De arca Noe morali 4, 7, PL 176, 673.

schaftlich reflektiert und „einzurichten“ versucht, sondern aus der unmittelbaren menschlichen Erfahrung schöpft¹⁴:

a) Das zur Sünde geneigte Herz. — So nur ist die kategorische Feststellung zu verstehen: „Die Befleckung betrifft das Herz, nicht aber das Fleisch“ (iniquitas cordis est, non carnis vitium)¹⁵. Das Unheil, welches sich im Menschen vorfindet, stammt also nicht aus der sinnlich-körperlichen Schicht, es drang nicht von dorther in das Herz ein. Es entbehrt nicht einer gewissen Tragikomik, wie Bernhard diese seine Überzeugung näher begründet und ausleuchtet. Gegenüber jedwedem grobschlächtigem Dualismus ergreift er Partei für den Leib. Als dessen um Argumente nicht verlegener Anwalt schilt er die Seele: „Erröte, wenn du mich ansiehst! Hat Gott nicht dadurch, daß er mich aufrecht und gerade schuf, dir ein Bild für die von dir zu verwirklichende seelische Gerechtigkeit vorgegeben? Ist es darum nicht ein Widersinn, daß der gerade und aufrechte Leib von einer krumm gewordenen Seele bewohnt ist?“ Sein Plädoyer beschließt er mit dem harten Ausruf: „Du bist nicht wert, einen menschlichen Leib zu bewohnen, du roher und tierischer Geist“¹⁶. Es mag verwundern, mit welcher Heftigkeit der Heilige den Leib von der Beschuldigung freispricht, er sei Sitz des Übels. Vermutlich war er sich darüber klar, damit gegen eine namentlich in Kreisen des Mönchtums sehr populäre Ansicht Stellung bezogen zu haben. Er scheut sich auch nicht, das, wovon er mit so großem Nachdruck den Leib entlastet, der Seele, bzw. dem Herzen aufzurechnen. Bei diesem Unternehmen, das offenkundig mehr ist als ein einfacher „Lastenausgleich“, gelangt er zu der gewagten Behauptung, das Herz sei doch deswegen nur an die linke Seite des Organismus gesetzt, weil sein Trachten („affectio“) immer „hinneigt und abwärtsgerichtet ist zur Erde“ (prona et proclivis est in terram)¹⁷. Man braucht weder besorgt zu sein, daß Bernhard damit seine früheren positiven Aussagen über das Herz widerruft, noch ist zu befürchten, daß er, weil von der „abschüssigen Bahn zur Erde“ die Rede ist, nun doch die Sinnlichkeit als Quellgrund der bösen Neigungen hervortreten läßt. Wenn das Herz hier als absolut schlecht erscheint, so einzig darum, weil klargemacht und nochmals unterstrichen werden soll, daß nicht das naturhafte Fleisch für die Unordnung der seelischen Antriebe verantwortlich zu machen ist, und was das Hingeneigtsein zur Erde angeht, so kommt, wie gleich im folgenden zu zeigen sein wird, dieser Kennzeichnung rein symbolische oder mythologische Bedeutung zu, nicht aber wird sie verbindlich für die Ausrichtung der psychologisch-sachlichen Erschließung.

b) Psychologische Analyse. — Nachdem in einer derart betonten, ja direkt einseitig zu nennenden Weise der Sitz des Bösen im Menschen überscharf herausgehoben ist, sieht sich Bernhard vor die weitere Überlegung gestellt, wie denn nun eigentlich die Ausdehnung der seelischen Unordnung, vor allem die Besitzergreifung der einzelnen seelischen Schichten durch sie genauer vor sich gehe. Über diesen Prozeß der Evolution und Gestaltwerdung von Konkupiszenz berichtet er ausführlich in SERMO XXVIII DE DIV.¹⁸: Zunächst könne kein Zweifel möglich sein, daß es im Menschen nichts gebe, was von der Ansteckung durch die böse Begierde befreit sei („quid vero

¹⁴ Für die wache Aufmerksamkeit, mit der Bernhard die menschliche Natur zu beurteilen versteht, vgl. sein Werk „De diligendo Deo“ (PL 182, 947ff), dazu Dict. de Spir. I, 1477f.

¹⁵ s. XXIV super Cantica, I, 157.

¹⁷ s. VII in Ps. 84, PL 183, 205.

¹⁶ s. XXIV super Cantica, I, 158—159.

¹⁸ PL 183, 618.

in homine purum ab hac macula immune ab hoc contagio poterit inveniri?“). Dieser Gedanke wird später noch einmal bekräftigt: „Alles hat die Konkupisenz angesteckt, das Gesetz der Sünde ist in allen Gliedern anzutreffen“. Es darf als sicher gelten, daß der Begriff „Glieder“ (*membra*) in diesem Zusammenhang in einem übertragenen Sinn zu nehmen ist, somit auch von den eigentlich seelisch-geistigen Kräften ausgesagt werden kann¹⁹. Unter dem Einfluß dieser tiefgreifenden, alles erfassenden Infektion gerät die Seele in den Zustand einer inneren „Verkrümmung“, sie wird im unmittelbaren Sinn zur „*anima curva*“²⁰. Dieser Kennzeichnung kommt ungleich mehr als bloß symbolhafte, für den empirischen Raum nicht weiter ernst zu nehmende Funktion zu. Nach unserem Heiligen erscheint das „Verkrümmtsein“ (*curvum esse*) als Gegensatz zum „Aufrechtsein“ (*rectitudo*), welches den Menschen anleitet und befähigt, den Blick nach „oben“ (= nach vorne) zu richten. Deshalb gilt: „An dem nur interessiert zu sein, was dem Irdischen angehört, weist auf eine Verkrümmung der Seele“ (*quaerere et sapere, quae sunt super terram, curvitas animae est*). Damit scheint ziemlich genau getroffen, was die moderne Psychologie als Hang zur „Regression“ begreift: die der menschlichen Seele innewohnende Neigung, sich der durch die naturhafte Bestimmung der verschiedenen Anlagen vorgezeichneten Entfaltung, der „Progression“, zu verweigern und statt dessen die Rückkehr in ein unverbindlich gewordenes, überholtes Stadium der Entwicklung zu erstreben²¹.

Besondere Beachtung verdient sodann der Vergleich der Konkupisenz mit einem todbringenden Gift („*pestiferum virus*“). Zweierlei kann man in diesem Bild ausgedrückt finden: einmal, daß die Dynamik der sündigen Begierde auf einem Fundament ruht, das der freien Entscheidung vorausliegt, dem Wachbewußtsein und der aktuellen Aufmerksamkeit also entzogen ist, des weiteren, daß es sich bei der Konkupisenz wirklich um eine tödliche Krankheit handelt, nicht jedoch um eine in sich vielleicht gute Naturanlage, die nur infolge äußerer Umstände für den Menschen gefährlich und hinderlich wird. An anderer Stelle werden die bösen Neigungen verglichen mit „*Todesmücken*“²². Wer denkt dabei nicht sofort an jene lästigen „Moskitos“, welche die willentliche Abwehr bis zur Verkrampfung erschöpfen können? Noch treffender als das Bild vom tödlichen Gift bezeugt diese Analogie, daß die Begierlichkeit im Vorbewußtsein angesiedelt ist und daß der Tod, den sie in sich trägt, ein gleichsam schlechender, durch „*Infektion*“ hervorgerufener Vorgang ist.

In ihrer Eigenschaft als lebenbedrohendes Gift, das „von innen fließt, aus dem Herzen kommt“, verbreitet sich die Konkupisenz über alle Bereiche der menschlichen Natur („*ac deinceps corpus occupat universum*“). Daß es dabei um eine Inbesitznahme geht, welche die Natur vergewaltigt und ihr zuinnerst widerstrebt, zeigt anschaulich SERMO XLIV SUPER CANTICA²³, wo von den „*Todesinsekten*“ gesagt wird, sie beschmutzten in uns die Würde der Natur („*in nobis decorem naturae foedant*“). Diese Aussagen lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

¹⁹ Vgl. dazu s. XLIV super Cantica, II, 47f: „*proni sunt sensus hominis et cogitationes in malum, etiam natura ad indignandum quam ad compatiendum paratior*“.

²⁰ S. Anm. 16.

²¹ Vgl. H. B e r n d t , *Zur Deutung der Beziehungen zwischen Psychotherapie und Aszese*, aaO 152.

²² s. XLIV super Cantica, II, 47.

²³ II, 47.

sie geben unmöglich kund, daß die böse Begierde mit keiner der natürhaften Anlagen der Seele identisch ist, wiewohl sie sich in ihnen auszusprechen sucht, ja durch sie eigentlich erst wirklich vernehmbar wird. Eine solche „Fleischwerdung“ aber geht gegen die Würde der Kreatur, sie ist schlechthin widernatürlich.

In den weiteren Erläuterungen zu SERMO XXVIII DE DIV. zeigt Bernhard an, wie das Besitzergreifen des Leibes durch den „Todesvirus“ näherhin vor sich geht: er erfüllt Geist und Glieder mit Süchtigkeiten („mentem desideriis afficit, membra illecebris inficit“). Nicht nur die Sinnlichkeit im engeren Sinn, sondern auch der intellektuelle Bereich wird von ihm in Mitleidenschaft gezogen²⁴.

Schließlich befaßt sich der Kirchenlehrer mit einigen besonders typischen, aus der Wirksamkeit der bösen Begierde geborenen Entartungen natürlicher Strebekräfte. So gehen auf das Konto der Konkupiszenz die „Geilheit der Ohren“ (pruritus aurium), der „frechlästerne Blick“ (oculorum petulantia), das Bedürfnis, überall „die Nase hineinzusticken“, also zu „schnüffeln“ (olfaciendi voluptas), aber auch für die „Auslieferung an die Gaumenlust“ (inordinata delectatio in faucibus) und den Drang, sich durch körperliche Annäherung und Berührung oder anderweitigen sinnlichen Kitzel eine genüßliche Absättigung zu verschaffen (sensus mollitiei in universo corpore et libido perniciosa tangendi), zeichnet sie verantwortlich. In besonderer Weise aber verursacht sie die Euphorie der Süchtigkeiten und Rauschzustände (ebrietas desideriorum). Wie wenig dabei Bernhard einseitig den in der Körpersphäre zum Ausdruck gelangenden Äußerungen der Konkupiszenz zugewandt ist, geht aus dem nun schon oft bemühten SERMO XLIV SUPER CANTICA hervor, wo er über emotionale Grundlagen der Nächstenliebe spricht, um dann auf die Bedrohung hinzuweisen, welcher sie ausgesetzt sind: die todbringenden Fliegen umkreisen die menschliche Natur, um in ihr, welche ohnehin mehr zur Härte als zum Mitleid geneigt ist, jene „süße Gnade der Brüderlichkeit“ (suavitas gratiae socialis) zu löschen, die den Menschen zur Milde, namentlich den Sündern gegenüber antreibt²⁵.

c) Religiöse Bedeutsamkeit. — Mit all dem ist bis jetzt eigentlich nur die Auswirkung der bösen Begierde im Bereich des Seelischen selbst begriffen. Doch unterläßt es Bernhard nicht, auch auf die religiöse Seite der „anima curva“ hinzuweisen. Darüber lehrt er in SERMO XXIV SUPER CANTICA: „Verkrümmte Seelen können mit dem Bräutigam (Christus) nicht freundschaftlich verbunden sein“ (istiusmodi ergo curvae animae . . . non sunt amicae sponsi). Verfallenheit an die Konkupiszenz bedeutet somit letzten Endes Einbuße an personaler Existenz, Verlust der Liebeskraft und des freundschaftlichen Dialoges mit dem Herrn. Das todbringende Gift raubt die Liebe, tötet den Glauben und verurteilt den Menschen zu innerer Verlassenheit und Leere. Darum denn auch die ergreifende Mahnung: „Strecken wir unsere Herzen Gott entgegen, auf daß wir durch und durch für recht befunden werden . . . als Geliebte unseres Bräutigams Jesus Christus“²⁶.

²⁴ Als Gegenbegriff von „mens“ ist „membrum“ hier wohl eindeutig auf den Leib zu beziehen. Wie sich Bernhard die von der Konkupiszenz hervorgerufenen „desideria mentis“ vorstellt, zeigt wiederum s. XLIV super Cantica, II, 47, welcher die Tätigkeit der „muscae sordidae“ folgendermaßen beschreibt: „mentem curis et sollicitudinibus lacerant“.

²⁵ II, 47.

²⁶ I, 159; 162.

3. Zusammenfassende Beurteilung

Man wird zugeben müssen, daß die Ausführungen des heiligen Bernhard über die Konkupisenz und ihren Einfluß auf die Struktur der Psyche erstaunlich modern und gegenwartsnah anmuten. Gleichsam von selbst regen sie an, gewisse Parallelen zu Aussagen der heutigen Psychologie über das Verhältnis seelischer Antriebe zu Degeneration und Perversion zu ziehen.

a) Nicht hoch genug ist es zu veranschlagen, daß bereits innerhalb der kirchlichen Überlieferung, noch dazu in einer Zeit, über die ohnehin viel kritisiert wird, eine Auslegung der erbsündlichen Begierlichkeit begegnet, die sich entschieden von der heute noch weit verbreiteten Auffassung absetzt, derzufolge der „Zündstoff der Sünde“ (*fomes peccati*), die Neigung zu unordentlichem Begehrten, durch den sensiven Teil der Seele verursacht, ja mit den naturhaft spontanen Emotionen desselben nahezu gleichgesetzt wird. Gewiß spricht auch Bernhard von der „fleischlichen Begierde“²⁷. Aber anders als etwa Hugo v. St. Viktor empfindet er diese der Offenbarung entnommene Bezeichnung nicht als Nötigung, auch unter rein psychologischer Rücksicht die Begierlichkeit als eine „fleischliche“ (= sinnliche) zu behaupten. Vielmehr gibt er deutlich genug zu erkennen, daß die in den verschiedenen Phänomenen seelischer Verkrümmung oder Regression sich anmeldenden zerstörerischen Kräfte, die Todesinsekten, mit der aus der theologischen Tradition zuhandenen „wissenschaftlichen“ Erklärung nicht hinreichend zu begreifen sind.

b) Die Verlegung des Sitzes der Konkupisenz in das Herz verleiht einerseits der Unordnung seelischer Antriebe ein weitaus ernsteres Gesicht als das bei Zugrundelegung des gängigen, doch in etwa dualistischen Verständnissen möglich erscheint. Auf der anderen Seite jedoch eröffnet sich dadurch nun die Gelegenheit, gerade auch den in der Körperzone beheimateten und auf das Erstreben der entsprechenden zeitlichen Güter bezogenen Antriebe einen echten, positiven Wertgehalt zuzuerkennen: ein „Zugeständnis“, das ja unter Voraussetzung der christlichen Schöpfungslehre selbstverständlich sein müßte, das aber bei einem einseitig materiell-sinnlich ausgerichteten Konkupisenzverständnis nie richtig zum Zuge gelangen konnte.

c) Von entscheidender Wichtigkeit ist sodann, daß Bernhard mit starkem Nachdruck den Todescharakter des bösen Begehrens in Erinnerung ruft²⁸. Offenbar soll dadurch mehr zum Ausdruck gebracht werden als die Tatsache, daß der Verlust der paradiesischen Unsterblichkeitsgnade eben auch den Wegfall der übrigen Urstandsgaben nach sich zog. Ist die Annahme zu vermassen, daß eine betont intuitiv ganzheitliche Betrachtung der erbsündlichen Begierlichkeit, wie sie Bernhard zuteil war, geradezu unausweichlich in die Richtung jener Vorstellung geführt wird, welche in unserem Jahrhundert Siegmund Freud mit dem Begriff des Todestriebes wiederzugeben versuchte? Drückt darum unser Kirchenlehrer, wenn er als letzte Intention der durch die bösen Begierde verursachten seelischen Verkrümmung das „Sich-hinabbeugen zur Erde“ angibt, im Grunde nicht den nämlichen Sachverhalt aus, den die heutige Tiefenpsychologie in Ausführung des Freudschen Hinweises im Auge hat:

²⁷ s. XLIV super Cantica, II, 47.

²⁸ Vgl. dazu die Wendung: „Der Tod kommt durch das Fenster“ („mors per fenestras intrat“), s. XXIV super Cantica, I, 154; s. XXVIII de div., PL 183, 618.

die in den mannigfachen Phänomenen seelischer Regression und Flucht sich aussprechende Tendenz, „in den Schoß der Natur zurückzusinken“, oder zum Zustand der leblosen Materie zurückzudrängen, wo der Mensch, aus Staub einst gebildet, wieder zu Staub wird²⁹?

d) Freilich, diese ihre Todesabsicht gibt die Konkupiszenz nie unmittelbar zu erkennen. Sie weiß sich entsprechend „einzukleiden“. Zu diesem Zwecke langt sie nach den natürhaften, wertzugewandten Antrieben der menschlichen Natur aus und sucht sie unter ihre Botmäßigkeit zu bringen. Dabei beschränkt sie sich keineswegs allein auf die Sinnlichkeit. Vor ihrer Zudringlichkeit ist man auch im Raum des Geistig-Seelischen nicht sicher, ja selbst das Verlangen nach der Ewigen Seligkeit, kann, wie wir gesehen haben, zu ihrem Beuteobjekt werden. Was es auch sei, ein von der Konkupiszenz befallener Antrieb bringt in das seelische Leben Verlust des „Aufrechtseins“ (rectitudo) und damit „Verkrümmung“ (incurvatio). In diesem unnatürlichen Zustand werden die natürhaften, in sich guten Begabungen des Menschen zu „verderblichen Gelüsten“ (libidines perniciosae)³⁰.

e) Wir wir eben bemerkten, läßt die Struktur, die Bernhard an der Konkupiszenz ermittelt, die Linien, die er an ihr wahrnimmt, einen Vergleich mit der Lehre Freuds vom Todestrieb nicht nur zu, sie legen ihn sogar nahe. Indes muß aber auch betont werden, daß ungeachtet der tatsächlich vorhandenen Vergleichsmöglichkeiten die Lehre Bernhards in einem sehr wichtigen Punkt sich von der aus der psychoanalytisch erschließbaren, auf den Tod abzielenden Regressionstendenz abhebt: während nämlich nach Freud der Todestrieb damit zu begründen ist, daß alles organische Leben von einem Zuge zur Rückkehr auf die Stufe des Anorganischen durchwaltet wird, einem Trend, der sich somit als eine natürliche, kosmische Gegebenheit ausweist, steckt nach der Ansicht unseres Kirchenlehrers in der Motorik der Konkupiszenz erheblich mehr als ein aus der Physik oder Biologie ableitbares Naturgesetz. Was in der bösen Begierlichkeit sich kundtut, ist absolut betrachtet das radikale Nein zur personalen Transzendenz, die Absage an die letzte Bestimmung des Menschen: die Gottesfreundschaft. Zur Erklärung dieses Aspekts dürfte indes eine rein kosmische Auslegung nicht hinlangen. Freilich muß man sich auch darüber klar sein, daß unter dem Blickpunkt der vom bösen Begehr anzielten Entpersönlichung die Konkupiszenz als ganzes weit tiefer im Geheimnis der Sünde verwurzelt erscheint, als es sowohl nach der ursprünglich Freudschen Interpretation als auch nach der herkömmlichen philosophisch-theologischen Auffassung statthaft ist.

Es bleibt somit abschließend die Anerkenntnis, daß in der theologischen Überlieferung keineswegs nur jenes Konkupiszenzverständnis anzutreffen ist, das — von dualistischen Motiven nicht ganz frei — gewisse natürliche Veranlagungen der Seele nicht hinreichend würdigt und darum einer Überprüfung bedarf. Es gibt daneben auch eine intuitive, keiner wissenschaftlichen Psychologie gegenübergestellte Erfassung der erbsündlichen Begierlichkeit, die — so möchten wir glauben — ein hohes Maß an theologischer Einsicht und psychologischer Richtigkeit beinhaltet.

²⁹ Zum Ganzen: J. Rüdin, *Psychotherapie und Religion*, Freiburg 1960, 42f; D. Wiss., *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Göttingen 1961, 82ff; F. Seifert, *Tiefenpsychologie*, Düsseldorf 1955, 88.

³⁰ s. XXVIII de div., aaO.