
Affectus und Memoria

Aelreds Betrachtungsmethode, Bonaventura und Ignatius

Wolfgang Buchmüller / Heiligenkreuz

Die zisterziensische Schule des 12. Jh. hat viele begabte Schriftsteller hervorgebracht. Einer von ihnen war Aelred (1109–1167), Abt von Rievaulx, der mit 640 Brüdern größten englischen Abtei des Ordens. Dieser Beitrag will die Bedeutung von Aelreds Memoria-Theologie für die abendländische, an der Menschwerdung Gottes orientierte Spiritualität würdigen, die in besonderem Maße auch durch Ignatius von Loyola geprägt wurde.

Balthasars These: Zwei prägende Zugänge zur Kontemplation

Der große Theologe Hans Urs von Balthasar stellt in seinem Band *Das betrachtende Gebet* die These auf, dass es im Laufe der Geschichte des Christentums zwei prägende Zugänge zur Kontemplation des Göttlichen gegeben habe, jeweils charakteristisch für die Spiritualität der Ost- und der Westkirche: Der erste, in der Ostkirche, aber auch in der Westkirche beheimatete Ansatz beschreibt ein Aufstiegsschema vom Sinnlichen hin zum Geistigen, dorthin, wo der Vater in unzugänglichem Lichte wohnt und von sterblichen Menschen nicht mehr geschaut werden kann, es sei denn in einer Grenzerfahrung. Die übersinnliche We-sensschau, wie sie Paulus in der Entrückung erfahren hat, scheint dabei dem Anliegen des Platonismus zu entsprechen, dass das Göttliche denkerisch nur auf dem Weg der Abstraktion und Negation angestrebt werden kann. Das Verdienst der christlichen Sicht auf das platonische Aufstiegsschemas besteht darin, dass der Weg, der von den Heiden erahnt werden konnte, durch die Demut und Hinwendung Christi nun allen offen steht, wenn auch zugleich einschränkend hinzugefügt werden muss, dass die menschliche Kraft im Augenblick des „zitternden Aufblicks“ versagen muss, wie Augustinus im Hinblick auf seine Ostia-Vision hinzufügt.¹

¹ Vgl. H.U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln ³1965, 227–230; zit. als *Gebet*.

Diese Kontemplationslehre wird von protestantischer Seite seit Luthers radikalem Neuansatz mit dem *sola scriptura*-Prinzip als an der Offenbarung vorbeihend kritisiert und, wie Balthasar es ausdrückt, als platonisierend heidnisch dämonisiert.² Auch wenn diese einseitige pejorative Bewertung, die die Dynamik des Geistlichen außer Acht lässt, von der katholischen Tradition nicht geteilt wird, erscheint es doch als Tatsache, dass sich seit der Reformation auch in der katholischen Spiritualität ein an der Menschwerdung orientierter, eher „aristotelisch“ zu nennender Ansatz durchgesetzt hat. Hierbei geht man davon aus, dass der Mensch in seiner Einheit von Leib und Seele zur Erfahrung des Göttlichen berufen ist.³ Der Einstieg in die Kontemplation geht dabei von den sinnlichen Bildern und Vorstellungen aus und strebt eine innerliche Erfahrung unter Einbeziehung von Verstand und affektiven seelischen Kräften an. Diese Geisterfahrung wird in erster Linie durch die geistlichen Sinne, durch ein Fühlen und Verkosten der Dinge von innen, vermittelt, wie Ignatius in seinen *Geistlichen Übungen* schreibt: „Mit dem Geruch und mit dem Geschmack riechen und schmecken: die unendliche Sanftheit und Süße der Gottheit“.⁴

So kommt Balthasar zu zwei einander kontrastierenden Denkrichtungen: „Ein tiefer Gegensatz durchfurcht die Geschichte der christlichen Spiritualität: zwischen den Vertretern einer platonisierenden Kontemplation, die ... auf das unmittelbare ›Berühren‹ von Gottes Wesenheit ... hinstreben ... und den Vertretern einer an die sinnlichen Bilder und Begriffe des Evangeliums und des ganzen Heilsgeschehens angelehnten Betrachtung. Zum Teil schon Bernhard und Franziskus, vornehmlich aber Ignatius stehen hierin der übermächtigen Überlieferung entgegen und fordern ein konkretes Betrachten unter Zuhilfenahme der Phantasie und sogar ausdrücklich der fünf Sinne.“⁵

Wenn Balthasar den zeitlichen Beginn dieser der Seinsmystik gegenläufigen Bewegung, die ein Sich-Einbergen in die Mysterien der Menschwerdung und der Erlösung zum Ziel hat, mit dem Namen Bernhards verbindet, heißt dies implizit, dass die von Ignatius meisterlich dargestellte Methodik der affektiven Betrachtungs- und Meditationsweise nicht ohne historische Voraussetzungen zu denken ist. Mit der Schule Bernhards beginnt eine für die neuzeitliche Frömmigkeit charakteristische Neuorientierung am biblischen Betrachtungsstoff, der nun Szene um Szene nachvollzogen sein will, um über einen innerlichen Dialog zur Begegnung mit dem menschgewordenen Logos zu finden, der sich zuweilen verbergend entbirgt. Die Heftigkeit der Polemik Balthasars will wohl besagen, dass im Umschwung der 60er Jahre die Errungenschaften der neuzeitlichen

2 Vgl. *aaO*, 228.

3 Vgl. *aaO*, 232f.

4 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übers. und erklärt von P. Knauer. Graz 1983, n. 124 (S. 60); zit. als *GÜ*.

5 Vgl. *Gebet*, 233f.

Frömmigkeit wieder in Gefahr waren, verloren zu gehen. Diese Gefährdung ist real gegeben angesichts der Modeströmung fernöstlicher Meditationsvorgaben, die von ihrem Wesen her apersonal konzipiert sind und keinen Raum für die Begegnung mit dem fleischgewordenen Gott lassen.

Die Zisterzienserväter: Vertreter eines konkreten Betrachtens?

Wenn wir nun den von Balthasar vorgegebenen Begriff einer alle Sinne einbeziehenden Gebetslehre mit dem Werk Bernhards und seiner Schule konfrontieren, so ist das Ergebnis ambivalent: Eine bis ins Detail ausgearbeitete Methodik wie in den Exerzitien des Ignatius ist weder bei Bernhard noch bei seinen Zeitgenossen nachzuweisen, doch wird der Sache nach bereits eine Meditationslehre praktiziert, die die inneren Sinne in das Hineingenommenwerden der Glaubenden in Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu einbezieht. Ein neuer Typus der Meditation beginnt sich zu entwickeln, indem in Form der *memoria* die einzelnen Stationen des Lebens Jesu in ihrer Relevanz für das Erlösungsgeschehen betrachtet werden. In gewisser Weise tritt dieser Typus an die Stelle der Praxis der *lectio divina*, ohne diese zu verdrängen.

Drei spirituelle Schriftsteller waren an der Herausarbeitung einer neuen, an den Perikopen der Evangelien orientierten Gebetspraxis, die den geistigen Sinn im buchstäblichen des Wortes Gottes sucht, beteiligt. Es sind dies der heilige Bernhard selbst, sein Schüler Aelred von Rievaulx und ebenso mit Bernhard verbunden Ekbert, 1181 gestorben als Abt der Benediktinerabtei von Schönau. Unter ihnen ragt in der Applizierung der Sinnenkräfte sowie in dem, was die Methodik und ihre Anwendung betrifft, der Engländer Aelred von Rievaulx hervor.⁶

Aelreds Lehre vom Affekt der Liebe

Wer die umfangreiche schriftstellerische Hinterlassenschaft Aelreds sichtet, wird bald gewahr, dass seine Methodik des Gebets nicht unabhängig von seiner Theologie der Liebe zu denken ist, die sich insbesondere in einer Systematisierung der Affektenlehre ausgewirkt hat. Zu einem besseren Verständnis soll diese kurz vorgestellt werden.

Aelred, dessen bedeutendstes Werk von Bernhard von Clairvaux 1142 den Ehrentitel „Spiegel der Liebe“ erhielt, versucht darzustellen, wie alle menschliche Liebe in der göttlichen verankert ist, die das ganze Universum durchwaltet:⁷ „Die

⁶ Vgl. Ph. Nouzille, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XIIe siècle*. Paris 1999, 138–141.

⁷ Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 2. Freiburg 1996, 478.

Liebe ... ist die unwandelbare und ewige Ruhe Gottes, sein ewiger ... Friede, sein ewiger und unwandelbarer Sabbat. Sie allein ist der Grund, ... warum er alles, was vollendet werden soll, vollendet. (...) Sie selbst ist ja sein Wille, sie selbst ist seine Güte, und das alles ist nichts anderes als sein ewiges Sein.“⁸

Der Ort, wo der Mensch Gott finden kann, ist sein eigenes Selbst, denn er trägt die Spuren seines Schöpfers in sich, der ihm auch die Sehnsucht nach dem „ewigen und unwandelbaren Sabbat“ der Liebe mitgegeben hat. Auch wenn der Mensch aus sich selbst heraus nicht vollkommen glücklich sein kann, weil er als Bild Gottes auf Gott hin geschaffen ist, kann er an der unendlichen Glückseligkeit Gottes Anteil erlangen. Dies gilt insbesondere für den paradiesischen Urzustand des Menschen als Abbild der Trinität – wie dies bereits Augustinus lehrt – mit den Seelenkräften Gedächtnis (*memoria*), Vernunft (*ratio* oder *scientia*) und Wille bzw. Liebe (*voluntas* bzw. *amor*), die auf Vater, Sohn und Heiligen Geist hingeordnet sind:⁹ „Das Gedächtnis ist für die Ewigkeit empfänglich, das Erkenntnisvermögen für die Weisheit, die Liebe für die Seligkeit.“ Für den Menschen im Urzustand gilt: „Sein Gedächtnis hielt Gott fest, ohne ihn je zu vergessen, sein Wissen erkannte ihn ohne Irrtum und seine Liebe umfaßte ihn, ohne etwas anderes zu begehrn. Daher war er glückselig.“¹⁰

Der Mensch hat jedoch in der Ursünde die Würde seines freien Willens missbraucht und eine unglückliche Kehrtwendung von Gott weg hin zum falschen Glück der Begierden vollzogen, was ihn in einer großen innerlichen Unordnung zurückgelassen hat. Aus seiner inneren Harmonie herausgefallen, des inneren Friedens verlustig gegangen und mit Blindheit und Wirrnis geschlagen, ist der Mensch dort zutiefst getroffen, wo seine innere Verbindung mit Gott Garant seiner wesensgemäßen Ausrichtung gewesen war: die Fähigkeiten seiner Seele, die seine Gottebenbildlichkeit ausmachen, sind in ihrer Funktion durch die Folgen der Ursünde geschwächt und beeinträchtigt: „Nunmehr ist das Bild Gottes im Menschen entstellt, aber nicht gänzlich ausgelöscht worden. Er behält daher sein Gedächtnis, es ist jedoch der Vergeßlichkeit unterworfen, ... das Erkenntnisvermögen, bleibt aber dem Irrtum ausgesetzt, und ... die Liebe, doch diese neigt zur Begierlichkeit.“¹¹

In mitfühlender Weise beschreibt Aelred aber auch, wie Gott selbst die Initiative zur Rettung des Menschen ergreift. Im Vordergrund steht für ihn dabei der therapeutische Aspekt der Menschwerdung, die die menschliche Geschichte zur Heilsgeschichte werden lässt. Der Sohn steigt herab, um die gefallene Menschheit aufzurichten, der Heilige Geist wird gesandt, um die Leidenden in-

⁸ Vgl. Aelred von Rievaulx, *Spiegel der Liebe*, I 19,56. Übertr. von H. Brem. Einsiedeln 1989, 61; zit. als *Spiegel*.

⁹ Vgl. G. Fösges, *Das Menschenbild bei Aelred von Rievaulx*. Altenberge 1994, 71.

¹⁰ Vgl. *Spiegel*, I 3,9 (S. 37).

¹¹ Vgl. aaO., I 4,12 (39); s. auch G. Fösges, *Menschenbild* (Anm. 9), 77.

nerlich zu stärken, der Vater selbst verbleibt im Himmel, um die verlorenen Söhne und Töchter bei sich aufzunehmen.¹² Die unverhoffte Nähe Gottes bringt Aelred in einer Sprache zum Ausdruck, die sich in vielem Bernhards Brautmystik verdankt: „Wonach nämlich klingt der beseligende Name Jesus? Er klingt nach unserem Heil, weil er selbst mein Gott und mein Jesus ist, das heißt mein Heiland, meine Rettung und meine Barmherzigkeit.“¹³

Das Heil wird greifbar nahe; damit aber innere Heilung des auf das Niveau blinder Triebhaftigkeit herabgesunkenen Menschen möglich wird, und er die Erinnerung an seinen himmlischen Ursprung zurückgewinnt, ist die Annahme des Heilsweges aus freiem Willen nötig. Aelred ist sich dabei im Klaren, dass der Mensch keineswegs so frei ist, wie er selber glauben mag, dass ihn vielmehr unterbewusste Prozesse, nämlich Instinkte, Vorlieben und Sehnsüchte leiten. Damit wird keineswegs die menschliche Freiheit geleugnet, einen Impuls zuzulassen oder abzulehnen, einer Willensregung nachzugeben oder nicht. Viel tiefer als Vernunft und Wille liegt noch die Dynamik dessen, was den Menschen gut oder schlecht sein lässt, das Ringen um die Grundentscheidung zwischen Sündenfall und Umkehr: „Die Liebe hebt unsere Seele zu dem empor, wofür sie geschaffen ist, die Begierlichkeit aber drängt sie dorthin, wohin sie aus eigener Schuld abgeglitten ist.“¹⁴

Geordnete Liebe – Vollkommene Liebe

Das augustinische Gegensatzpaar von Liebe und Begierde ist grundlegend für die Lehre Aelreds, die eine Theologie der Liebe sein will. Das Grundmuster der Anthropologie, wie sie seit Augustinus' „Über die Dreifaltigkeit“ (*De Trinitate*) feststand, wird dabei um eine Analyse des zentralen Begriffs *amor* erweitert. Insbesondere interessiert Aelred, wie im Bereich der menschlichen Psyche eine emotionelle Bewegung zustande kommt, die dann zur Liebe wird. Hierzu inseriert Aelred ein Kapitel über den *affectus*, die Triebkraft, die der Liebe vorausgeht. Er definiert den Affekt als „eine unwillkürliche, freudige Hinwendung der Seele zu irgend jemandem.“¹⁵ Der *affectus* wird in fünf Arten unterteilt: Es gibt einen guten oder schlechten geistigen Affekt, einen rationalen, einen durch Dankbarkeit ausgelösten, einen natürlichen und einen fleischlichen Affekt.¹⁶

¹² Vgl. Aelred von Rievaux, *Sermo in die Pentecosten*, in: Ders., *Sermones inediti*. Ed. C.H. Talbot. Rom 1952, 109; vgl. dazu W. Buchmüller, *Askese der Liebe. Aelred von Rievaux und die Grundlinien seiner Spiritualität*. Langwaden 2001, 219.

¹³ Ders., *Sermo XII (in die s. Paschae)*, c. 16, in: Ders., *Sermones I–XLVI*. Ed. G. Raciti (CCM; 2A). Turnhout 1089, 101 [Übers.d.Verf.].

¹⁴ *Spiegel*, I 8,26 (46).

¹⁵ Vgl. aaO., III 11,31 (142).

¹⁶ Vgl. B. McGinn, *Mystik* (Anm. 7), 476–480.

Diese spontanen Gefühlsantriebe, die selbst nicht Liebe sind, sondern die „Ursprünge und Wurzeln der Liebe“,¹⁷ können entweder moralisch gut oder schlecht sein. Von ihnen bewegt zu werden, macht den Menschen aber noch keineswegs gut oder schlecht, sondern erst seine Zustimmung und das innere Einverständnis. Hier führt Aelred als Korrektiv die Vernunft ein, die ein Gegenpol zu spontanen Emotionen sein, sie aber auch zur Höhe echter Liebe erheben kann.

Menschenkenntnis verrät seine Unterscheidung zwischen subjektiver Empfindung und realem Sein. Nach Aelred kann es wahre Liebe geben, die bar jedweden Affekts aus klaren Vernunftgründen das Richtige und Gute tut. Dies ist umso bewundernswerter, als sie einen hohen Aufwand an psychischer Kraft erfordert. Als klassisches Beispiel führt Aelred die Feindesliebe an. Auf der anderen Seite gibt es eine beglückende Form der Liebe, die von einem starken Gefühl etwa zu nahe stehenden Menschen getragen wird, die aber zuweilen emotionell unausgeglichen und daher nicht ganz ungefährlich sein kann. Als Ideal gilt Aelred daher der *amor ordinatus*, die „geordnete Liebe“,¹⁸ die durch geistige Unterscheidungsgabe und Vernunft gekennzeichnet, Gefühlsantrieb und Einsicht in moralisches Handeln miteinander vereint.

Der geordneten Liebe entspricht der *amor perfectus*, die vollkommene Liebe, die, da auf die Liebe zu Gott angewandt, zum Prinzip des geistlichen Lebens erhoben wird. Dieser Form der Liebe darf der Mensch sich überlassen, um von ihr überformt, verwandelt und getragen zu werden. Diese nach göttlicher Vernunft geordnete Liebe, die die Güte und das ewige Sein Gottes darstellt, enthält alles in „der beständigen, unfaßbaren, in sich gleichbleibenden Einfachheit substantieller Gegenwart“, umfasst und durchdringt alles.¹⁹

Wer sein geistliches Leben am Ideal des *amor ordinatus*, der auf Gott hin geordneten Liebe, ausrichtet, wird erfahren, dass seine Hingabe nicht ohne Antwort bleibt. Diese Liebe ist nicht nur ein theoretischer Begriff, sondern sehr konkret mit den geistlichen Sinnen erfahrbar. Gottes Nähe ist seine Liebe. Aelred bekennt betend zu Beginn seines „Spiegels der Liebe“: „Es gibt einen Gaumen des Herzens, der an dir Geschmack findet, weil du beseligend bist, und ein Auge, das dich sieht, weil du gut bist. Hier ist der Ort, der Raum für dich, den Höchsten. Wer dich nämlich liebt, der erfasst dich, und er erfasst dich in dem Maß, als er liebt, denn du selbst bist die Liebe, die geordnete Liebe.“²⁰ Der Mensch, der seine Liebe auf die Wahrheit der göttlichen Liebe hin ausrichtet, wird zum Erfahrungsraum Gottes.

¹⁷ Vgl. *Spiegel*, III 16,39 (148).

¹⁸ Vgl. *aaO.*, III 21,51 (158).

¹⁹ Vgl. *aaO.*, I 21,59 (63).

²⁰ *AaO.*, I 1,2 (33f.; Änd.d.Verf.).

Einbindung der Seelenkräfte bei der Gottesschau

Aelred zieht konkrete Schlüsse aus seinem Modell des *amor ordinatus*. Wenn es darum geht, das Innerste des Menschen, seine Mitte ganz auf Gott auszurichten, ist es nahe liegend, dass alle Seelenkräfte – Gedächtnis, Erkenntnisvermögen und Liebe – einbezogen und genutzt werden müssen, ja dass darüber hinaus auch die affektive Seite des Menschen angesprochen werden muss. Nach Kurt Ruh ist „die Verbindung der Gottesschau mit den augustinischen Seelenkräften ... Eigengut Aelreds.“²¹

Die Affekte sollen einen Zugang zur Betrachtung eröffnen, diese wiederum soll über die Vergegenwärtigung des Lebens und Leidens Christi zu einer emotionalen Hingabe an den menschgewordenen Gott führen. Die Betrachtung des Erlösers, der als Gekreuzigter Zeugnis für seine sich opfernde Liebe gibt, wirkt in geheimnisvoller Weise heilend und heiligend auf die durch die Sünde entstellte Psyche des Menschen: „(Meine Seele) soll dich, den Gekreuzigten, umfassen (*amplectatur*) und einen Schluck deines labenden Blutes trinken. Diese beglückende Betrachtung soll einstweilen mein Gedächtnis beschäftigen, dass es keine Spur von Vergessen verdunkelt. Ich will mir vornehmen, inzwischen nichts anderes zu kennen als meinen Herrn, und zwar als Gekreuzigten, damit kein nichtiger Irrtum mein Wissen von der Festigkeit des Glaubens wegführe! Deine wunderbare Güte binde meine ganze Liebe an sich, damit sie nicht irgendeine irdische Begierde in ihren Bann ziehe!“²² Auch wenn hier der *amplexus*, das Umarmen des Gekreuzigten, zweifellos als Höchstform der Vereinigung mit dem sich herabneigenden Erlöser anzusehen ist, steht er doch als Chiffre für die heilbringende Betrachtung der Heilsmysterien in der Meditation der Menschheit des sich offenbarenden Gottes.

Die Meditation des Gekreuzigten beschäftigt alle drei Seelenkräfte, dennoch gilt auch hier eine gewisse Hierarchie: Die *memoria*, traditionell als Abbild des Vaters in der Seele verstanden, wird als wichtigste Fähigkeit gesehen. Erinnerung bedeutet hier wohl auch Erinnerung an ein Urwissen über Gott und den Menschen, das mit dem Schöpfungsakt mitgegeben war. Zeit und Ewigkeit fließen zusammen, der Mensch öffnet sich für das Transzendentale. Unter einem analytischen Gesichtspunkt könnte man sagen, dass die *memoria* für Aelred kein leeres Buch ist, dessen Seiten erst noch beschrieben werden müssen, sondern dass mit ihr bereits ein unterbewusstes Wissen über die Grundwahrheiten der Existenz gegeben ist.²³ Für ihn verbindet sich mit dem Begriff wohl nicht nur ein Wissen um Gut und Böse und um die Wahrheit Gottes, sondern eher ein ur-

²¹ Vgl. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1. München 2001, 338.

²² Spiegel, I 5,16 (41; Erg.d.Verf.).

²³ Vgl. E. Connor, *The Doctrine of Charity in Book one of Aelred of Rievaulx's Mirror of Charity*, in: *Cistercian Studies* 29 (1994), 66.

sprünglicher Wertekosmos. Es wäre reizvoll, die Archetypen eines C.G. Jung mit den Mysterien des Evangeliums in Beziehung zu setzen. Der *memoria* bei Aelred ist eine Art unterbewusster Weisheit mitgegeben, die mit der Weisheit des Evangeliums korreliert. Seine Vorstellungen könnte man allenfalls mit einer platonischen Idee des Guten und Schönen in Verbindung bringen, so lesen sich auf jeden Fall einige seiner philosophischen Passagen.²⁴

Die zweite grundlegende Fähigkeit der Seele wird von Aelred unterschiedlich als Wissen (*scientia*), Verstand (*ratio*) oder Einsicht (*intellectus*) bezeichnet. Sie wird traditionellerweise mit dem Logos Christus, dem Sohn, gleichgesetzt. Auf die Einsicht angewandt, bewirkt die Betrachtung des Heilsgeschehens zunächst eine Vermehrung des Wissens und eine Stärkung der Glaubensgewissheit. Umgekehrt hat die Tätigkeit des Verstandes Anteil an der Lebendigkeit des Betrachtens durch den Gebrauch der Phantasie; sie ist es, die Schlussfolgerungen aus den dargestellten Mysterien zieht und so die Durchdringung der geoffenbarten Wahrheiten fördert. Daher ist der Verstand auch die Fähigkeit, die zu den Assoziationen der Allegorese führt und eine freiere Meditation ermöglicht, die ebenso von Aelred geübt wird.

Die dritte Fähigkeit der Seele, die mit dem Heiligen Geist assoziiert wird, ist der Wille (*voluntas*) bzw. die Liebe (*amor*). Ihr Beitrag besteht wesentlich in der Motivation, die das in der Betrachtung Gewonnene in die gelebte Praxis umsetzt. Damit kommt ihnen eine hohe Würde zu, da der freie Wille ja nach Bernhard Inbegriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Interessant aber ist insbesondere, welche Bedeutung der Seelenkraft der Liebe in Aelreds Meditationslehre zukommt. Der Beter soll nicht unbeteiligt am Geschehen bleiben, er soll sich selbst mit der ganzen Kraft seiner Empathie in die Betrachtung einbringen. Um dies zu erreichen, bemüht sich Aelred wiederum, die Erkenntnisse seiner Affektenlehre für eine *memoria* des Heilsgeschehens fruchtbar zu machen.

Die Anwendung der Affektenlehre auf die Betrachtung

Aelred von Rievaulx geht es bei seinen Meditationen um eine „Intensivierung und Emotionalisierung“,²⁵ um beim Betrachter wie in einem inneren Drama eine Katharsis, eine innere Reinigung, zu erreichen. Im buchstäblichen Sinn der Schrift, in der *memoria* des Lebens Jesu selbst, soll der Beter zu jener Stufe der Freundschaft mit Gott gelangen, zu der er großherzig eingeladen ist. Auf dieser Stufe ist der Glaubensakt nicht mehr nur Willensentscheidung, sondern ein bewusstes Leben mit Gott, das sich ihm ganz übergeben hat.

²⁴ Vgl. *Spiegel*, I 6,17–20 (42f.).

²⁵ Vgl. K. Ruh, *Geschichte* (Anm. 21), 333.

Im *affectus familiaris*, der natürlichen Liebe zu den Verwandten, wendet Aelred das Prinzip der Familienbande auf Christus an, der den Menschen in eine sakramentale Verbundenheit mit Gott gerufen hat: „Lasst uns (Christus) gegen alle fleischliche Liebe setzen und ihn als Vater, Mutter, Bruder und Freund betrachten. Als Vater, weil er uns erzieht, als Mutter, weil er uns tröstet und mit der Milch seiner Seligkeit nährt, als Bruder, weil er unseretwegen Fleisch von unserem Fleisch angenommen hat, als Freund, weil er sein Blut für uns vergossen hat.“²⁶ Man könnte fortfahren und im einzelnen aufzeigen, wie Aelred den *affectus spiritualis*, *officialis* oder auch *carnalis* auf seine Theologie und ihr folgend auf seine Meditationen anwendet. Die Meditation des Lebens Jesu wird geübt, damit durch den Affekt der *amor Jesu* („die Liebe zu Jesus“) wächst. Der Gefühlsantrieb aber wird durch „heilbringende Betrachtung“ genährt. Zumeist werden die einzelnen Affekte in der *memoria* miteinander verbunden, um eine möglichst große innere Betroffenheit zu erzielen.

Dieser Erfahrungsraum ermöglicht Aelred die Inszenierung eines Bibliodramas. Hierbei ist die Darstellung großer Leidenschaften anhand der Affekte durchaus erwünscht und miteinbezogen. Sogar der *affectus carnalis*, die körperliche Liebe, hat dort ihre Berechtigung, insofern sie dazu beiträgt, den Betrachter zu bewegen. Aelred tritt in einen Dialog mit dem Betrachter ein und kommentiert das biblische Geschehen. Dabei antwortet er einem kritischen Beobachter, der die Küsse der Sünderin tadeln: „Du rätst Maria, abzulassen von den Füßen, die sie mit solcher Hingabe küsst? Sie soll die Augen abwenden von jenem herrlichen Antlitz, auf das sie blickt, ihr Ohr seiner bewegenden Rede verschließen, die sie innerlich stärkt?“²⁷ Für einen affektiven Zugang ist es also wichtig, dass das Gesicht Jesu schön ist und dass seine Worte die Herzen berühren.

In gleicher Weise könnte man die Anwendung des *affectus officialis* (der Liebe aus Dankbarkeit) oder der anderen Spielarten der Affekte feststellen. Dabei ist Aelred sich durchaus bewusst, dass sie wie die menschliche Gefühlsdimension überhaupt an sich wertneutral sind, sein Bestreben geht aber dahin, sie bewusst einzusetzen, um eine positive Motivation zum Guten sicherzustellen.

Der Aufbau der Meditationen

Aelred von Rievaulx stellt keine explizite Theorie der Betrachtung vor, jedoch sind zwei seiner Traktate in wesentlichen Teilen der Vermittlung seiner Medi-

²⁶ Aelred von Rievaulx, *Sermo XXIV (in nativitate s. Mariae)*, c. 31, in: Ders., Sermones (Anm. 13), 198 [Übers.d.Verf.].

²⁷ Ders., *Inklusenregel*, c. 31, in: Ders., Samenkörner zur Meditation. Der zwölfjährige Jesus – Hirtengebet – Inklusenregel. Lat.-dt. Hrsg. von H. Brem. Übers. von J. Schwarzbauer. Langwaden 2004, 169 [Änd.d.Verf.].

tationsmethode gewidmet: „Über den zwölfjährigen Jesus“ (*De Jesu puero duodecim anno*) und seine „Inklusenregel“ (*De institutione inclusarum*), entstanden um 1157 bzw. um 1162. Aelred entwickelt hier eine gewisse Gesetzmäßigkeit für den Aufbau einer *memoria*. Der Beginn besteht in einer vorbereitenden Betrachtung des Ortes: Bei der Verkündigung wird zuerst „betrachtet“, wie der Raum beschaffen ist, in den Maria eingetreten ist, wie die Bücher aussehen, in denen sie die Weissagungen über den kommenden Messias nachliest. Die Szenerie der Betrachtung wird als erstes festgelegt. Tatsächlich spricht Aelred von einem *dulce spectaculum*, von einem ergreifenden inneren Schauspiel.²⁸

Aelred stellt seinem Gegenüber, also seinem Freund Ivo bzw. seiner Schwester, der Reklusin, die biblische Szenerie in kräftigen Zügen vor Augen. Gleichzeitig scheint er sich selbst das heilige Geschehen zu erzählen. Durch diesen Kunstgriff einer vorgeblichen Distanzierung kann er die biblische Szenerie noch eindrucksvoller darstellen und gleichzeitig seine Absichten noch deutlicher zum Ausdruck bringen. So ruft er seinem Freund Ivo zu: „Deine geistige Auffassungsgabe lässt dich seinen herrlichen Anblick malen (*quadam imaginatione de pingis*). Du fühlst seine strahlenden und sanften Augen, wie sie froh leuchtend auf dich blicken.“²⁹

Hier wird die Anwendung der inneren Sinne besonders greifbar: Mit dem Mittel der Imagination „sieht“, „fühlt“, „hört“ und „riecht“ der Betrachter. Dies ist durchaus konkret gemeint, seine Schwester soll mithören, wie Maria zum zwölfjährigen Jesus spricht, sie soll die Stimme des Vaters am Jordan vernehmen, sie soll den letzten Worten Jesu am Kreuz nachhorchen. Schließlich soll sie selbst den Gestank der Hölle, der am Jüngsten Tag offenbar wird, wahrnehmen, auch die Krippe mit ihren inneren Fingern umfassen. Aelred nimmt hier gewissermaßen die Meditationslehre des Ignatius vorweg, dem sehr daran lag, dass seine Exerzitanten die Betrachtungen mit allen inneren Sinnen nachvollziehen.

Im Mittelpunkt der Betrachtung steht selbstverständlich die Vergegenwärtigung des Lebens Jesu. Dabei ist das innere Miterleben des heiligen Geschehens keineswegs passiv gedacht. Aelred schreibt seiner Schwester: „Erwarte dort (in diesem Raum) die Ankunft des Engels; sieh, wie er eintritt, höre seinen Gruß, und wenn dich dadurch Betroffenheit und Bestürzung erfassen, dann magst auch du wie der Engel mit seinem Gruß deine liebe Herrin begrüßen und die Worte aussprechen: ‚Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mir dir‘. ‚Du bist gesegnet unter den Frauen‘.“³⁰ Der Betrachter ist am Geschehen beteiligt, er beginnt einen Dialog mit den handelnden Personen. Scheinbar respektlos stellt Aelred Maria sehr direkte Fragen: „Ich möchte dich, meine Herrin fragen, wie konntest du

²⁸ Ders., *De speculo caritatis*, III 5,13. Ed. R. vander Plaetse, in: Ders., *Opera omnia* (CCM; 1). Turnhout 1971, 111.

²⁹ Ders., *Der zwölfjährige Jesus*, c. 1, in: Samenkörner (Anm. 27), 22 [Übers.d.Verf.].

³⁰ *Inklusenregel*, c. 29 (Anm. 27), 161.

deinen lieben Sohn so leicht verlieren, so sorglos behüten und so spät erst sein Fehlen bemerken?“³¹

Hier klingt bereits der nächste Schritt der Meditation an, den wir als Emotionalisierung bezeichnen möchten. In eindringlicher, mit Imperativen durchsetzter Rede macht Aelred seinen Gesprächspartner auf die Mysterien des göttlichen Erbarmens aufmerksam.³² Der Betrachter soll nicht ruhen, ehe er selbst vom Affekt ergriffen wird – etwa bei der Verkündigung: „Schau und staune, dass der Herr, der Erde und Himmel erfüllt, sich einschließen lässt im Schoß eines einzigen Mädchens“³³ oder bei der Heimsuchung: „Eil herbei, ja, eil herbei und nimm Teil an solchen Freuden, wirf dich beiden zu Füßen ...!“³⁴

Ist ein gewisser Grad an Emotionalisierung erreicht, erfolgt die Anwendung auf die persönliche Situation. Der Betrachter soll nicht allein bei der *devotio*, der Gnade der Andacht, stehen bleiben, er soll das Geschaute auf das eigene Leben anwenden: „Denk darüber nach, dass dies dir geschehen ist, dass es für dich geschehen ist, und wie es geschehen ist, und ahme nach, was geschehen ist“,³⁵ heißt es zur *memoria* des inneren Kampfes Jesu in der Wüste. Das erklärte Ziel ist dabei gemäß dem paulinischen Diktum, „Christus gleich zu werden (*conformari Christo*) und den Spuren Jesu möglichst ungeteilt zu folgen“.³⁶

Die Meditation bekommt eine existentielle und praktische Dimension, bei der Aelred moralische Forderungen zum Ausdruck bringen, aber auch Glaubensmaximen neu erfassen kann. Dies war bisher Aufgabe der moralischen oder tropologischen bzw. allegorischen und anagogischen Schriftdeutung gewesen, hier aber verschmelzen Literalsinn und allegorische Auslegung miteinander. Ganz allgemein lässt sich sagen, dass gegenüber der allegorischen Methode der buchstäbliche Schriftsinn erheblich aufgewertet wird. Aelreds neuartiger Zugang wird zum Fundament einer geistlichen Übungsweise, ohne dabei weitere, eher spekulative oder kontemplative Zugänge auszuschließen oder gar zu leugnen.

Die Frage der Originalität

Ist Aelreds Ansatz, eine Meditationsmethode aus dem Literalsinn der Schrift zu entwickeln, tatsächlich originär?³⁷ Bernhard, den Aelred 1142 in Clairvaux auf-

³¹ *Der zwölfjährige Jesus*, c. 2 (Anm. 29), 24 [Übers.d.Verf.].

³² Vgl. K. Ruh, *Geschichte* (Anm. 21), 333 u. Ph. Nouzille, *Expérience* (Anm. 6), 141.

³³ *Inklusenregel*, c. 29 (Anm. 27), 161.

³⁴ AaO., c. 29 (163).

³⁵ AaO., c. 31 (165).

³⁶ Vgl. *Der zwölfjährige Jesus*, c. 19 (Anm. 29), 49.

³⁷ Vgl. dazu M.L. Dutton, *The Cistercian Source: Aelred, Bonaventure, and Ignatius*, in: R. Elder (Hrsg.), Goad and Nail. Kalamazoo 1985, 151–178 u. Th.H. Bestul, *Antecedents: The Anselmian and Cistercian Contributions*, in: W.F. Pollard/R. Boening (Hrsg.), *Mysticism and Spirituality in Medieval England*. Cambridge 1997, 1–20.

gesucht hatte, wird von Balthasar als einer der Väter der „sinnlichen“ Betrachtung genannt.³⁸ Ein Blick auf die Meditationen Bernhards in seiner um 1130 entstandenen „Lobrede auf das neue Rittertum“ (*De laude novae militiae*) verdeutlicht seine andersartige Mentalität und Akzentuierung: Bernhard bezieht sich ganz auf den geistlichen Sinn der Schrift, der ihn zu immer neuen Assoziationen, die oft sehr glutvoll vorgetragen werden, inspiriert. Allerdings setzt er an den Beginn seiner Meditation eine dichterisch ausgeschmückte Ortsangabe: Bethlehem, Nazareth, der Jordan, das Heilige Grab. Bevor es aber zu einer inneren Schau des Geschehens kommen kann, hat Bernhard bereits ein anderes Samenkorn zur Meditation gefunden.³⁹ Dies lässt ihn als Vorbild für Aelreds Betrachtungsmethode ausscheiden, wenn auch zugegeben werden muss, dass sein affektgeladener Stil und seine Suche nach geistlicher Erfahrung sicherlich prägend waren.

Anderes gilt für Ekbert von Schönau, der wie Aelred mit Bernhard in Briefkontakt stand. In seinen Meditationen „Über die Entflammung der Liebe“ (*De stimulatione dilectionis*)⁴⁰ finden wir den imperativischen Stil Aelreds wieder. So heißt es in der Meditation zur Fußwaschung: „Sieh den Lehrmeister der Demut und Sanftmut, unseren Herrn Jesus Christus, den Urheber der ganzen Schöpfung, den Furcht erregenden Richter über die Lebenden und Verstorbenen, wie er vor den Füßen der Menschen, ja selbst seines Verräters die Knie beugt!“⁴¹ Die Grundelemente der Betrachtungspraxis Ekberts sind also durchaus denen Aelreds vergleichbar, allein dem rheinischen Benediktiner mangelt es an Virtuosität bei der Anwendung der Gesetze einer inneren Dramaturgie. Ekbert kennt keinen Dialog mit den Personen des heiligen Dramas, der Betrachter interviert nicht, ebenso wenig werden seine Gefühle und Affekte angesprochen und thematisiert.⁴²

Es scheint also, als wäre der Weg von England an den Rhein im 12. Jh. erstaunlich kurz und der »Ideentransfer« über weite Strecken hinweg unproblematisch gewesen. Wenn auch eine große Übereinstimmung im Aufbau der dem Leben Jesu entnommenen Betrachtungen festzustellen ist, muss man dennoch einräumen, dass Ekbert nicht die Originalität Aelreds erreicht. Der Grund dafür ist wohl, dass ihm der theoretische Hintergrund einer ausgearbeiteten Affektenlehre fehlt.

38 Vgl. *Gebet*, 234.

39 So heißt es in der *Lobrede*, c. 14, bei der Betrachtung zum Ölberg: „Wir steigen zum Ölberg hinauf und hinab ins Tal Joschafat: So können wir über den Reichtum der göttlichen Barmherzigkeit nachsinnen, weil du das schreckliche Gericht niemals übersiehst.“ (Bernhard von Clairvaux, Sämtl. Werke. Lat.-dt. Hrsg. von G.B. Winkler, Bd. 1. Salzburg 1990, 297).

40 Vgl. P. O'Connell, *Eckbert of Schönau and the „Lignum Vitae“ of St. Bonaventure*, in: *Revue Bénédictine* 101 (1991), 341–382.

41 MPL 158, 752AB (als *Meditatio IX: De humanitate Christi* unter den Werken Anselms von Canterbury).

42 Vgl. Ph. Nouzille, *Expérience* (Anm. 6), 141.

Bonaventuras *Lignum Vitae*

Mit der epochalen Gestalt des Franziskus war die wortwörtliche Nachahmung Christi provokativ erneuert worden. Bei seiner Weggefährtin Clara von Assisi, einer großen Kontemplativen, finden wir in ihren Briefen eine durchdachte Ge-betslehre, die ganz bewusst bei der Menschheit Christi ansetzt, um dann ins Ver-kosten der verborgenen Seligkeit der Kontemplation überzugehen.⁴³

Bonaventura, der franziskanische Kirchenlehrer, versucht, das Charisma des Franziskus mit einer scholastischen Theologie zu verbinden. Es verwundert nicht, dass er dabei auf Gedankengut zurückgriff, das dem franziskanischen Neuansatz entgegenkam. Um den Brüdern eine anschauliche Meditationsanleitung an die Hand zu geben, verfasste Bonaventura um 1260 u.a. das Betrachtungsbuch „Baum des Lebens“ (*Lignum vitae*). Einzelne Ereignisse aus dem Leben Jesu werden dem Betrachter vor Augen gestellt, aus denen das persönliche Gebet als eine Erhebung des Herzens erwachsen soll.⁴⁴ Bonaventura hat reiches Quellenmaterial verarbei-tet, das er teils wörtlich, teils gekürzt in seine Meditationen einbaut. Dabei stehen drei Meditationen Anselms von Canterbury fünfzehn ausführlichen Zitaten aus Ekberts von Schönau und weiteren acht aus Aelreds Schriften gegenüber.⁴⁵ Seine Meditationen allerdings sind für Bonaventuras Schrift von besonderer Bedeu-tung, da sie wie ein Modell für den Aufbau einer Betrachtung eingefügt sind. Zur Geburt des Herrn etwa wird folgende Passage Aelreds angeführt: „Umarme ..., meine Seele, jene Krippe des Gotteskindes. Drücke deine Lippen auf die Füße des Kindes und verdoppele deine Küsse. Dann führe dir im Geist vor Augen, wie die Hirten Nachtwache halten, staune über die herbeiströmende Schar der Engel und übernimm in der himmlischen Melodie deinen Teil, indem du mit Herz und Mund singst: „Ehre sei Gott in der Höhe, und auf der Erde Friede den Menschen guten Willens.“⁴⁶ Denselben Abschnitt zitiert übrigens auch der Kartäuser Ludolf von Sachsen in seinem um 1368 vollendeten „Leben Christi“ (*Vita Christi*).⁴⁷ Die Meditationen Aelreds, die nahezu wörtlich übernommen werden, dienen als eine Art Rahmen seines monumentalen Werks, für das Ludolf einen Großteil der theo-logischen Tradition des Westens befragt hat. Offensichtlich also wirken Aelreds Meditationen stimulierend auf einen neuen affektiven Stil der Betrachtung, wenn auch ihre emotionelle Unmittelbarkeit kaum erreicht wird.

⁴³ Vgl. B. McGinn, *Mystik* (Anm. 7), Bd. 3. Freiburg 1999, 135: „Bemerkenswert in diesem Text ist auch die Vier-Schritte-Anleitung, die mit zwei Arten der visuellen Meditation beginnt (*intuere-considera*) und dann zur Kontemplation (*contemplare*) fortschreitet, die zum Ziel die Nachahmung hat (*desiderans imi-tari*).“

⁴⁴ Vgl. M. Schlosser, *Bonaventura begegnen*. Augsburg 2000, 167.

⁴⁵ Vgl. P. O'Connell, *Eckbert of Schönau* (Anm. 40), 342–344.

⁴⁶ Vgl. Bonaventura, *Lignum vitae*, I 4 (mit *Inklusenregel*, c. 29 [Anm. 27], 162); zit. n. Ch. Mülling, *Der Baum des Lebens. Ein Arbeits- und Exerzitienbuch zur Franziskanischen Spiritualität*. Mit einer Neuübers. von Bonaventuras „Baum des Lebens“ von M. Schlosser. Paderborn 2002, 286f.

⁴⁷ Vgl. Ludolf von Sachsen, *Vita Christi*, I 9. Ed. A.C. Bolard et al. Paris 1865, 44b.

Die Geistlichen Übungen des Ignatius

Größte Bedeutung erlangte Ludolfs „Leben Christi“ für Ignatius von Loyola. In monatelanger Arbeit kopierte er die 1503 erschienene spanische Druckausgabe für sich. Zur Entwicklung einer neuzeitlichen Frömmigkeit trug aber weniger das Kopieren als das Systematisieren bei. In den vermutlich nach 1526 entstandenen „Geistlichen Übungen“ bringt Ignatius ein in militärischer Knappeit gehaltenes Modell für den Aufbau einer am biblischen Text orientierten Betrachtung, das die von Aelred entwickelte Methodik vielleicht mehr intuitiv erfasste, aber dennoch systematisch durchgeführt, jedermann Punkt für Punkt zugänglich macht.⁴⁸ So heißt es dort lapidar: „Mit der Sicht der Vorstellungskraft die Personen sehen, indem man über ihre Umstände im einzelnen nachsinnt und betrachtet und irgendeinen Nutzen aus der Sicht zieht. Mit dem Gehör hören, was sie sprechen oder sprechen können, indem man sich auf sich selbst zurückbesinnt, irgendeinen Nutzen daraus zu ziehen.“⁴⁹ Der durch Bernhard angeregte, dennoch innovative Ansatz Aelreds verdichtete sich also in der „radikalen Jesus-Spiritualität“⁵⁰ des Ignatius und blieb für das abendländische Christentum lange Zeit inspirierend und fruchtbar.

Aelred von Rievaulx	Ignatius von Loyola
	Vorbereitungsgebet: Bitte um die rechte Absicht
Vorstellung des Ortes	Vorstellung des Ortes
Vergegenwärtigung der Geschichte	Vergegenwärtigung der Geschichte
Mit Hilfe der Imagination am Geschehen Anteil haben: Gebrauch der „fünf Sinne“	Mit Hilfe der Imagination am Geschehen Anteil haben: Gebrauch der „fünf Sinne“
Dialog mit den handelnden Personen	Dialog mit den handelnden Personen
Emotionalisierung: Bedenke, dass es für dich geschehen ist	Von innen her fühlen und verkosten. Ziel: Gott lieben mit allen Kräften
Entschluss: Ahme nach, was geschehen ist	Daraus Nutzen ziehen
	Bitte um Hilfe an Maria und die Dreifaltigkeit
	Vater unser

⁴⁸ Zu Ludolf als Quelle für Ignatius vgl. E. Raitz von Frentz, *Ludolphe le chartreux et les exercices de S. Ignace de Loyola*, in: *Revue d'ascétique et mystique* 25 (1949), 375–388.

⁴⁹ GU, n. 122f. (59f.).

⁵⁰ Vgl. J. Sudbrack, *Das Exerzitienbuch. Ein Wegzeichen moderner Spiritualität*, in: A. Falkner/P. Imhof (Hrsg.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556*. Würzburg 1990, 451–469, hier 456.

Mimesis-Theorie des Dramas und Meditation

Bei Berücksichtigung aller Zeitumstände und geschichtlichen Voraussetzungen bleibt dennoch die Frage, wie Aelred von Rievaux zu der Intuition kam, geistiges Neuland zu beschreiten. Selbst Augustinus hatte in dieser Beziehung nichts hinterlassen, was als Vorbild hätte dienen können. Wir wissen nicht, was Aelred veranlasst hat, außerhalb des traditionellen Schemas der *lectio divina* eine Meditationsmethodik zu entwickeln, die bei der inneren Dramatik des biblischen Geschehens beginnt. Hat er sich vielleicht mit der Mimesis-Theorie des Aristoteles auseinandergesetzt? Diese besagt, dass Dichtung und Kunst als Nachahmung (*mimesis*) der Natur des Menschen entspricht, sich mit den Mitteln der Phantasie einen Mythos zu schaffen. Dieses Abbild von Charakteren und Schicksalen soll mit der letztgültigen Wirklichkeit und transzendentalen Wahrheit korrespondieren und zu einer inneren Reinigung (*katharsis*) führen.⁵¹ Es geht dabei um mehr als eine Nachbildung der Wirklichkeit handelnder Personen, es geht um einen schöpferischen Prozess mittels der Phantasie, die zu einer inneren Erkenntnis des Guten führen soll, das in den dargestellten Gefühlen aufleuchtet.⁵² Aristoteles' Poetik war jedoch zur Zeit Aelreds noch nicht in lateinischer Übersetzung zugänglich; sie erfolgte erst 1256 durch Hermannus Alemannus in Toledo und wortgetreu 1278 durch Wilhelm von Moerbeke in Paris.⁵³ Zugänglich aber war die Schrift „Über die Dichtkunst“ (*De arte poetica*) des Horaz, ein Werk, das eine viel gelesene, wenn auch weniger profunde Anleitung bot. Dort ist ebenfalls von Nachahmung (*imitatio*) die Rede, vor allem aber vom Aufschauen „zum Musterbilde sittlichen Lebens und Handelns“ (*exemplar vitae morumque*).⁵⁴

In seiner Jugend ist Aelred wohl der Bühnenkunst begegnet, dafür spricht seine lebhafte Schilderung von Aufführungen der Artuslegende. Wenn auch hier die Meditationsfrüchte für das konkrete Leben mit dem folgenlosen Besuch von Tragödienaufführungen konterkariert werden, so sind dennoch seine Liebe zum Theater selbst und seine Überzeugung von der Wirkmacht der Tragödie erkennbar: „Wenn nämlich bei der Aufführung von Tragödien ... vorgetäuscht wird, daß jemand Unrecht leidet oder bedrängt wird, dessen liebliche Schönheit, wunderbare Stärke und edles Streben man rühmt, und falls dann einer, der diesen Gesang hört oder diese Darbietung sieht, durch einen Gefühlsantrieb sich bis zu Tränen röhren lässt, ... (aber) ... seinen fruchtlosen Tränen und flüchtigen Emotionen entsprechend zu seinen unnützen Vergnügungen und früheren

51 Vgl. Aristoteles, *Poetik* 1448b–1452a.

52 Vgl. A. Schmitt, *Einleitung* zu: Aristoteles, *Poetik*. Hrsg. von H. Flashar. Berlin 2008 (Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung; Bd. 5), 119–128.

53 Vgl. aaO., XIX.

54 Vgl. Horaz, *De arte poetica – Das Buch von der Dichtkunst*, 317, in: Ders., *Sämtliche Werke. Lat.-dt.* München 1957, 249.

Niveaulosigkeiten zurückkehrt, (wie kann man dort von Liebe sprechen)?“⁵⁵ und „Wie wahr ist das, wie wahr! Denn auch bei Geschichten über einen gewissen Arthur, die dem Volk vorgeführt werden, habe ich mich meiner Erinnerung nach öfter bis zu Tränen rühren lassen.“⁵⁶

Als Fazit könnte man auf Aelred abzielend vermerken: Das wahre Drama des Menschen ist im Evangelium vorgebildet, die Meditation ist der gewinnbringende Vorgang einer inneren emotionellen Vergegenwärtigung, die durch den Glauben reiche Früchte für die persönliche Lebensführung tragen kann: „Hier ist das Leben Jesu das ideale Theater, auf dessen Bühne Szene für Szene, Lebensabschnitt nach Lebensabschnitt dem betrachtenden Menschen der Sinn der eigenen Existenz vorgelebt und ausgelegt wird: Der Sinn, wie der ewige Gott ihn versteht und wie er wünscht, daß auch der Mensch ihn verstehe.“⁵⁷

⁵⁵ Vgl. *Spiegel*, II 17,50 (107; Änd.d.Verf.)

⁵⁶ AaO., II 17,51.

⁵⁷ *Gebet*, 174.