

Aktion und Kontemplation im christlichen Lebensvollzugs

*Zur geistlichen Dimension christlichen Lebens
nach Bernhard von Clairvaux*

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Es ist bereits ein Thema der antiken Philosophie, dass der Mensch als das mit Logos begabte Lebewesen eine Loslösung und Abkehr von der vordergründigen Welt mit ihrem Getriebe vollziehen und nach »innen« kehren muss, will er sich für höhere Einsichten öffnen und der Wahrheit näher kommen. Dadurch erfährt er aber eine neue, bessere Zurüstung für die Anforderungen, die das gemeinschaftliche Leben in der sozialen und politischen Ordnung an ihn stellt.

So ist das Streben des Geistes etwa bei Platon durch zwei gegensätzliche Bewegungen getragen: die eine lässt die irdische Wirklichkeit hinter sich, um »mit einem als rein geistig erfahrenen Akt zu der [...] Welt der Ideen aufzusteigen; eine andere, entgegengesetzte, aber kehrt aus der Transzendenz mit der dort gewonnenen Lebens Einsicht und Wertfülle zur irdischen Welt und ihren Aufgaben zurück«.¹

Platon sieht das Wesen Gottes in seinem Aus-sich-Sein und in seiner absoluten Güte. In der Liebe gehen wir zu Gott, er allein stillt unser Begehren. Der Philosoph glaubt, dass der Mensch zu seinem eigentlichen Selbst kommen muss. In der menschlichen Seele lebt die Sehnsucht, über die Welt der Sinne hinaus und zu ihrem höchsten Ursprung zu gelangen. Die Seele soll sich ihrer Unfreiheit bewusst werden: sie ist verstrickt in eine unheilvolle Abhängigkeit vom Leib und vom Vermeinen der gesellschaftlichen Umwelt. Wer für die Menschen etwas bedeuten will, der muss zunächst von ihnen unabhängig werden; nur wer sich auf das Wesentliche besinnt, kann ihnen wahrhaft dienen. Aufschwung der Seele zur *Idee des Guten* ist angesagt. Sie steht als allgemeinste an der Spitze der Ideenpyramide und ist die »Idee der Ideen«. Als solche ist sie vollkommen und schlechthin gut, ein vollendetes Wesen, das alles andere überragt. Der Mensch kann eine Verähnlichung mit ihr erlangen, wenn er sich auf die geistige Welt der Ideen ausrichtet.

Damit gehört Platon zu den größten religiösen Geistern in der Menschheitsgeschichte. Er kann als ein »frommer Heide« gelten, weil er nach dem wahren Gott fragt.² In der ehrlich suchenden Philosophie ist der Mensch auf dem Weg zu Gott, in der Offenbarungsgeschichte begibt Gott sich auf den Weg zum Menschen. Hier ist der Mensch der Verlorene, den Gott suchen muss. Gerade in der Menschwerdung will Gott den Menschen finden und auch selbst gefunden werden.

¹ Vgl. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Paderborn ²1986, 23.

² Irenäus v. Lyon, *Adv. Haer.* III 25, 5 (Ed. Brox, Bd. 3, 304): »Da zeigt sich Plato frömmer als sie (sc. die Gnostiker), indem er ein und denselben Gott als gerecht und gut bekennt und ihm die Macht über alles zuspricht.«

Was schon Platon aus philosophischer Sicht für das Geistesleben als unentbehrlich erkannte, diese doppelte Bewegung der Abkehr vom Irdischen und der erneuten Hinwendung zur Welt, bleibt aber auch für den gültig, der in der Gnade Christi steht. Einkehr und Auskehr, Aufstieg und Abstieg, Kontemplation und Aktion, sind die Momente einer Bewegung, die den christlichen Lebensvollzug kennzeichnen, der unter dem Impetus der Gnade Gott näher zu kommen sucht.

1. Die Schwierigkeiten, Aktion und Kontemplation zu harmonisieren

In seiner Zeit als Abt von Clairvaux ist Bernhard bei seinen Mitbrüdern oft auf die Unfähigkeit gestoßen, das aktive Leben der Sorge um ein Kloster und dessen Mönche und das Gebetsleben als Mönch in eine gelungene Synthese zu bringen: Humbert, zuerst Mönch der Kartause Chaise-Dieu, der in Clairvaux eingetreten war, wurde von Bernhard als Prior nach Igny ausgesandt, um dort ein Zisterzienserkloster zu gründen, aber bald kehrte er nach Clairvaux zurück, um der Bürde seiner Amtsgeschäfte zu entkommen. Der Autor der »Charta Caritatis«, Stefan Harding, legte sein Amt als Abt von Cîteaux nieder, Petrus II., Abt von Tamié, zum Erzbischof von Tarantaise bestellt, entkam seinen episkopalen Aufgaben und kam auf das monastische Leben zurück. Einen ähnlichen Zug zur Schweigsamkeit finden wir bei Wilhelm von St. Thierry, der das Kreuz eines Abtes in Reims abschüttelte, um ein schlichter weißer Mönch in Signy zu werden, der sich ganz dem Gebet und der geistigen Arbeit, dem »delicatum otium«, widmen kann. Diese Liste von Personen, die Bernhard nahestanden und die den spirituellen Aktivitäten des monastischen Lebens – Lektüre, Meditation, Gebet und Kontemplation – eindeutig den Vorzug gaben, ließe sich noch leicht verlängern. Alle diese Personen sahen einen Widerspruch zwischen dem monastischen Leben und einem Tätigsein, in dem sich jemand im Dienst an der Kirche verzehrt.

Hin- und hergerissen zu sein zwischen dem spirituellen Anspruch der monastischen Lebensweise und dem Einsatz für Kirche und Gesellschaft stellte auch für den Abt von Clairvaux das zentrale Lebensproblem dar. Dem Prior der Kartause von Portes schreibt er: »Es ist Zeit, mich nicht selbst zu vergessen. Mein widernatürliches Leben, mein geplagtes Gewissen schreit zu Euch. Denn ich bin gewissermaßen die Chimäre meines Jahrhunderts, nicht Kleriker, nicht Laie. Die Lebensweise eines Mönchs habe ich ja schon lange abgelegt, wenn auch nicht die Kutte.«³

Und in einem Brief klagt er: »Ich Unseliger aber, arm und bloß, ein Mensch, zur Mühsal geboren, ein federloses Vöglein, das fast ständig fern vom Nest weilt, dem Wind und Wirbel ausgesetzt, wanke und schwanke wie trunken, und mein Gewissen liegt ganz darnieder.«⁴

³ Ep 250, 4 (Winkler, Bd. 3, 335). Die Texte werden hier zitiert nach der Ausgabe der *Gesammelten Werke* von Gerhard Winkler, Innsbruck 1992ff. Vgl. *Super Cantica Cantorum* 55, 2; vgl. auch Ep 89, 2 (Winkler, Bd. 2, 712): »Siquidem vel monachi quod esse videor, vel peccatoris quod sum, officium non est docere, sed lugere.«

⁴ Ep 13 (Winkler, Bd. 2, 365).

Es war der eigentliche Impetus der Erneuerungsbewegung von Cîteaux, die Bernhard durch seine Predigten, sein Schrifttum und seine Klostergründungen voranführte, Mönche zu einem Leben in der schweigsamen Abgeschlossenheit eines Klosters in der Stille der Meditation, der Handarbeit und des gemeinsamen Lebens und Betens anzuleiten. Monastische Theologie, in deren Tradition Bernhard steht, nährt sich von der betenden *lectio* der Hl. Schrift, die im Vollzug klösterlichen Lebens einen zentralen Platz einnehmen soll.⁵ Der Bibellesung, wie sie Bernhard vor Augen stand, eignet ein sapientialer Charakter, in dem sich die Überzeugung niederschlägt, dass eine rein objektive Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse ohne Wert ist. Eine neue Transparenz für das Wort Gottes gewinnt der Mönch, indem das göttliche Wort selbst das geschriebene Schriftwort (*verbum exterior*) in ein erfahrungshaftes inneres Wort (*verbum interior*) hinein verwandelt. Damit ist jenes Wort gemeint, das im vernehmenden Subjekt bereits angekommen und aufgenommen ist.⁶ Seiner Grundtendenz nach will monastisches Leben in erster Linie Gottsuche sein, deren diskursiver Reflex die monastische Theologie ist. Darin gewinnt bei Bernhard die subjektive Aneignung und Durchdringung der religiösen Wahrheit das entscheidende Gewicht. Eine bloß intellektuelle Einsicht in den buchstäblichen Schriftsinn und auch eine bloß allegorische Erkenntnis der Glaubensmysterien wie sie die Schrift enthält, wäre dem Abt zu wenig. Diese würde zu sehr im Bereich des Objektiven verbleiben und das Herz unberührt lassen. Es wäre eine illusorische Erkenntnis, denn »in solchen Dingen versteht die Einsicht nichts, wenn die Erfahrung fehlt.«⁷ Ohne die Mühe des Gebetes reicht derjenige, dem der Dienst der Verkündigung an die anderen aufgetragen ist, nicht an dieses Erfahrungswissen heran:

»Es ist in der Tat eine recht ermüdende Arbeit, täglich hinauszugehen und auch aus den zugänglichen Bächen der Schriften zu schöpfen, damit jeder von euch ohne eigene Mühe die Wasser des Geistes für jedes Werk zur Verfügung hat, sei es zum Waschen, sei es zum Trinken oder zum Kochen der Speisen. Das göttliche Wort ist ohne Zweifel das Wasser der heilbringenden Weisheit; es trinkt nicht nur, sondern wäscht auch.«⁸

Für das von ihm entwickelte Lebensprogramm der *ascensio ad Deum* hat Bernhard selbst eine große psychologische Begabung besessen, wie aus der »Vita Prima«, die größtenteils aus der Feder seines Freundes Wilhelm von St. Thierry geflossen ist, hervorgeht: »Er war zur Betrachtung geistiger oder göttlicher Wirklichkeiten mit geistlicher Gnade, aber auch mit der Gabe der Geisteskraft ausgerüstet.«⁹

Bei dieser persönlichen Disposition und den eigenen Vorgaben, die durch die geschriebene Regel abgesteckt waren, wurde er doch in das Kleid eines Wanderpredi-

⁵ Vgl. J. Leclercq, Bernard et la Théologie monastique du XII siècle, in: Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15–19 Sept. 1953 (= ACi 9 [1953] 3–4. 7–23), hier: 8.

⁶ Vgl. F. Gestaldelli, Theologia monastica, teologia scolastica e lectio divina, in: ACi 46 (1991) 25–63, hier: 32.

⁷ Vgl. Super Cantica Cantorum 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 308): » in huiusmodi non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit.«

⁸ In Cantica Cantorum 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 309).

⁹ Vgl. Vita Ia 1, 21 (PL 185, 239): »Ad contemplanda quippe spiritualia quaeque seu divina, cum gratia spirituali, naturali quadam virtute pollebat ingenii.«

gers geworfen. Wer hätte je so wie er, ausgerüstet mit seinen kontemplativen Gaben und dem Wunsch und Willen zu einem streng monastischen Leben, den Widerspruch zur *vita apostolica*, die ihm die Nöte der Zeit und der Kirche abverlangt, empfunden. »Allein schon die Bemühungen für seinen eigenen Orden verschafften Bernhard Kontakte mit zahlreichen Persönlichkeiten in aller Herren Länder. Sie boten ihm Gelegenheit, einen einzigartigen Einfluss auf weltliche und kirchliche Würdenträger, auf den Adel wie auf Könige, auf Bischöfe wie auf Päpste, und schließlich auch auf breite Kreise der Bevölkerung zu gewinnen.«¹⁰

Unter den agierenden Zeitgenossen des kirchlichen und öffentlichen Lebens hatte er eine herausragende Rolle zu spielen, was sich in seinen vielen Briefen, aber auch in den langen Reisen¹¹, die er unternehmen musste, niederschlägt, stand er doch mit vielen Leuten in lebhafter Korrespondenz, die von großen Freundschaften zeugt. Er war nicht nur Wahlhelfer von Papst Innozenz II., Ratgeber von Papst Eugen III., sondern auch Ketzer- und Kreuzzugsprediger, Lenker von Bischofswahlen und Gründer von Klöstern.¹²

An Papst Eugen, von dem er weiß, dass er von einer Fülle an Tätigkeiten erdrückt wird, schreibt er in »De Consideratione«: »Nun aber, da diese Tage böse sind, genügt für den Augenblick die Mahnung, dich nicht ganz und nicht immer deinen Tätigkeiten zu widmen, sondern einen Teil deiner Person, deines Herzens und deiner Zeit für die Besinnung aufzusparen.«¹³

2. Der Weg nach innen – Gottbegegnung

2.1. Erfahrung des Geistes

Als Vorsteher seiner Mönche ist Bernhard in erster Linie Lehrer des Gebetes. Dem Gebet kommt eine entscheidende Bedeutung im Wachstum des geistlichen Lebens zu. Der Abt weiß um die Mühe und Not des Betens: Es bedarf während einer langen Phase der täglichen Anstrengung, des *studium orationis*. Erst durch das ausdauernde Gebet gewinnt der Mensch die nötige Freiheit von sich selbst und seinen eigenen »Interessen«, die es ihm erlaubt, selbstvergessen und selbstlos seinen Aufgaben nachzukommen.

Bevor sich der Mensch ins Gebet begibt, muss er sich in die Haltung der Demut versetzen, ja um die Erringung der verschiedenen Stufen der Demut bemüht sein, da er weiß, dass er sich nicht aus eigenen Kräften zu Gott erheben kann. So wird sich der Beter in bittender *supplicatio* an Gott wenden. Diese birgt bereits die Tendenz in sich, das *desiderium*, worin das Wesen des Gebetes besteht, wach zu rufen: Das Gebet gewinnt seine »sursumaktive« Kraft nicht aus einer Überfülle von Gedanken und

¹⁰ U. Köpf, Bernhard von Clairvaux als Mystiker und Politiker, in: G. Wieland (Hg.) Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, Stuttgart / Bad Cannstatt 1955, 239–259, hier: 244.

¹¹ Zu seinen Reisen vgl. U. Köpf, Bernhard von Clairvaux, 245–247.

¹² Vgl. M. Sammer, Bernhard von Clairvaux begegnen, Augsburg 2006, 24–62.

¹³ De Consideratione I 8 (Winkler, Bd. 1, 645f.).

Worten, wie Bernhard sagt, sondern aus dem Verlangen des Herzens, das jeden Augenblick erfassen soll (*diuturnus affectus*).¹⁴

Das Verlangen des Menschen, im Gebet Gott zu finden, trifft auf das *desiderium* Gottes, der nichts mehr begehrt, als mit einem brennenden Verlangen gesucht zu werden.¹⁵ In dieser Haltung sucht und erbittet der Beter den Geist, den Gott ihm zu geben verlangt. So ist es schließlich Gott selbst, der auf dem Grund menschlichen Verlangens verlangt.

Die ganze sprachgewaltige Kunstprosa deckt bei Bernhard nicht zu, dass der Mensch, auch wenn er betet, immer als Sünder vor Gott steht. Die aufrechte Selbsterkenntnis und das Aufdecken der Schuld ist aber nur eine Seite. Es gilt, nicht dabei stehen zu bleiben. Damit sich der Mensch, zunächst in seinem Gewissen belastet, Gott wieder zuwenden kann, braucht er einen Anstoß durch den Heiligen Geist, denn die erneute Bewegung auf Gott zu kann nur einer schon eingegebenen Hoffnung auf Vergebung entspringen.¹⁶ In der Betrachtung der göttlichen Güte, die ihm im Heiligen Geist entgegentritt, vermag der Mensch wieder aufzuatmen, denn er erkennt, dass Gott für ihn selbst das Heil will.¹⁷

Der Heilige Geist bewirkt die Integration der Sündenerfahrung in den Vollzug des um Vergebung bittenden Gebetes (vgl. Röm 8, 26): »Soll ich dir zeigen, dass auch dies ein Werk des Heiligen Geistes ist? Gewiss, solange er fern ist, wirst du in deinem Geist keine solche Regung finden, denn der Geist ist es, ›in dem wir rufen: Abba, Vater!‹ (Röm 8, 15), er ist es, der für die Heiligen eintritt mit Seufzen, das wir nicht in Wort fassen können.«¹⁸

Wie der Geist im menschlichen Herzen tätig ist, um allererst die Hoffnung zu wecken, die im Vertrauen um Vergebung bitten lässt, so übt er auch »im Herzen des Vaters« eine interpellatorische Tätigkeit aus. Die Sündenvergebung gewinnt damit eine trinitarische Dimension.¹⁹

»Aber was wirkt er im Herzen des Vaters? Wie er in uns für uns eintritt, so vergibt er im Vater zusammen mit dem Vater selbst unsere Sünden; in unseren Herzen ist er unser Fürsprecher beim Vater, im Herzen des Vaters aber ist er unser Herr. Es ist ein und derselbe Geist, der uns gibt, worum wir bitten, und der uns dazu bringt, dass wir bitten; und wie er uns durch liebevolles Vertrauen aufrichtet, so macht er uns Gott geneigt durch seine noch liebevollere Barmherzigkeit.«²⁰

Alle aszetischen Übungen, die der Mönch im Kloster auf sich nimmt: Erlangung der Keuschheit, Lesung, Bekämpfung der Laster, Gebet, Überwindung der Versuchungen, Erfüllung der Regel, das ganze Streben nach Vollkommenheit, wird gespeist von der Sehnsucht nach der Gottesvereinigung.²¹

¹⁴ Vgl. Sententiae III 97 (Winkler, Bd. 4, 572).

¹⁵ Sermo in Natali S. Andreae 2,5 (Winkler, Bd. 8, 944).

¹⁶ Vgl. Sermo in die sancto Pentecostes 1,4 (Winkler, Bd. 8, 396).

¹⁷ Vgl. Super Cantica Canticorum 11, 2 (Winkler, Bd. 5).

¹⁸ Sermo in die sancto Pentecostes 1, 4 (Winkler, Bd. 8, 396).

¹⁹ Vgl. M. Stichelbroeck, *Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux* (BGPhThMA.NF., 41), Münster 1994, 292f.

²⁰ Sermo in die sancto Pentecostes 1, 4 (Winkler, Bd. 8, 397).

²¹ Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux. Die eine umfassende Kirche – Einheit in der Vielfalt, Innsbruck 2001, 269.

2.2. Begegnung mit dem Bräutigam, Christus

In der mystischen Kontemplation, wie sie Bernhard versteht, geht es nicht zuerst um ein Leerwerden von sich selbst, das durch bestimmte Techniken trainiert werden kann, um durch Versenkung zur Vereinigung des endlichen Geistes mit dem abstrakten Absoluten zu gelangen. Wie G. Winkler herausgestellt hat, liefert sich »der christliche Mystiker« »nicht einem wie immer gerateten Nirwana aus, sondern endigt bei der erfahrenen Gegenwart des dreifaltigen Gottes«. ²² Dies liegt darin begründet, dass Bernhards Mystik vor allem »Wort-Mystik« ist, die in der Kontemplation die Gegenwart und das Sprechen des sich im Logos aussagenden Vaters erfährt.

Es muss auch gesagt werden, dass die Gotteserkenntnis, um die es Bernhard geht, nicht ein ungegenständliches Absolutum intendiert, das antlitzlos bliebe. Gotteserkenntnis hat für ihn immer »einen trinitarischen Aspekt, nämlich Annahme des geoffenbarten Wortes, und das war Christus, der Sohn Gottes«. ²³

Der Grundtendenz seiner monastischen Theologie folgend, geht es Bernhard nicht darum, einfach nur zu erkennen, wer Jesus als der Gott-Mensch ist, sondern zu ergründen, wie er seine Herabkunft und seine Rückkehr zum Vater vollzieht und wie der mit ihm Vereinte an dieser Bewegung teilnimmt. Erfahrungshaft und praktisch könnte man diese Theologie nennen, die immer danach fragt, wie der begrenzte Mensch in das Erlösungswerk, in die Mysterien des Lebens Jesu, einbezogen werden kann. Am meisten verweilt Bernhard bei dem Geheimnis der Himmelfahrt Christi: Da sehen wir den irdischen Jesus verwandelt durch den Heiligen Geist, ihn, den die Apostel »dem Fleische nach gekannt haben«, sehen wir hier als den pneumatischen Christus. Er steigt auf zum Vater, und er tut es »für uns«, um uns zu lehren, wo wir ihn suchen sollen: In seiner verklärten, verherrlichten Seinsweise. Dies ist nur möglich in einer aenigmatischen Annäherung, im »Schatten des Glaubens« und der Sakramente.

»Wenn ihr mit ihm auferstanden seid (vgl. Kol 3, 1), steigt auch mit ihm auf; wenn ihr mit ihm lebt, herrscht auch mit ihm! Lasst uns, meine Brüder, dem Lamm folgen, wohin es auch geht (Offb 14, 4): folgen wir dem Leidenden, folgen wir dem Auferstandenen, und vor allem, folgen wir dem in den Himmel Aufgefahrenen! Unser alter Mensch werde zugleich mit ihm gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet wird und wir nicht länger Sklaven der Sünde sind (Röm 6, 6).« ²⁴

Über die Stufen der Demut und die Erneuerung des inneren Bildes (*imago*) hat der betende Mensch einen Aufstieg der Seele zu vollziehen, die sich dem wahren Bild, nämlich Christus, angleichen soll. Dabei hilft nichts so sehr wie die »fleißige Betrachtung der Wunden Christi«, um »die Wunden des Gewissens zu heilen und die Schärfe des Geistes zu reinigen«. ²⁵

Die *imago*-Lehre ist bei Bernhard durchwegs christologisch geprägt: Christus ist das eigentliche und erste Bild Gottes. Nach diesem Bild wurde der Mensch geformt.

²² Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 285.

²³ Vgl. ebd., 297. Vgl. auch M. Stickelbroeck, *Mysterium Venerandum*, 201–270.

²⁴ In *Ascensione* 6,3 (Winkler, Bd. 8, 373f.).

²⁵ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 62,7 (Winkler, Bd. 6, 333).

Darum ist es ihm aufgegeben, sich an diesem Bild auszurichten. Die drei herausragenden Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes: Gerechtigkeit, Weisheit und Wahrheit dienen als Ausgangspunkt für den Vergleich des Menschen mit dem fleischgewordenen Wort. Obwohl die Seele nichts von alledem ist, streckt sie sich doch danach aus, denn sie ist für diese Eigenschaften *capax*. Sie wurde in Größe (*magnitudo*) und Rechtheit (*rectitudo*) geschaffen.²⁶ In ihrer Aufnahmefähigkeit für die Größe zeigt sie sich auch jetzt noch, nach dem Fall, als ein überragendes Geschöpf: »Wir lesen, dass Gott den Menschen in Rechtheit erschaffen hat (Sir 7, 28). Dass er ihn aber auch in Größe schuf, beweist dessen Fassungskraft.«²⁷ Bernhard unterscheidet im Rahmen seiner Deutung zwar klar zwischen der menschlichen Seele und dem fleischgewordenen Wort, sagt aber dennoch, das Bild im Menschen komme harmonisch mit dem Bild, das der Sohn ist, überein. Darüber hinaus entsprächen beide dem, dessen Bild sie sind: Gott Vater.²⁸ Wenngleich nicht ein Bild wie der Sohn selbst, trägt die Seele doch einen unveräußerlichen Stempel dieses wahren Bildes in sich. »Sie hat nicht vergebens teil am Namen des Bildes.«²⁹

Nachdem der Mensch sein Bildsein durch den Sündenfall verdunkelt hat, soll er, der ein Bild der Ewigkeit (*imago aeternitatis*) in sich trägt, sich in die *tranquillitas* versetzen und auf diese Weise die Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer wiedergewinnen.³⁰

Um die raren Momente der wahren Beschauung³¹ wissend, zeichnet Bernhard in seinen Betrachtungen über die Beziehung von Gott und Seele die sukzessiven Abschnitte und darin die Etappen des Fortschritts nach, auf denen die Seele Gott erfährt: Den Anfängern des geistlichen Weges erscheint er als ein unbestechlicher Richter, den weiter voran Gekommenen als ein großer Herr [...] Und darüber hinaus gibt es einen Ort, wo man Gott schaut als den, der in größter Ruhe alles beruhigt: »Es ist nicht der Ort des Richters, nicht des Lehrers, sondern des Bräutigams. Jedenfalls mir [...] ein Schlafgemach, wenn mir manchmal zuteil wird, in ihn hineingeführt zu werden. Doch ach, selten ist die Stunde, kurz das Verweilen.«³²

Durch die Gnade angeregt und getragen, vermag der Mensch in ein bräutliches Verhältnis mit Gott eingeführt zu werden, wenn er dieses auch nur in kurzen Momenten gewahrt. Es kann bei dieser Art der geistlichen Vermählung vorkommen, »dass die Seele sogar aus den körperlichen Sinnen auswandert oder entrückt wird, so dass sie, weil sie nur mehr das Wort spürt, sich selbst nicht mehr spürt.«³³ Diese kurzen Augenblicke, in denen der Mensch sich selbst ganz in Gott findet, führt Bernhard darauf zurück, dass der Geist, »von der unsagbaren Seligkeit des Wortes angezogen, sich gleichsam aus sich selbst davonestiehlt oder vielmehr sich selbst entrückt wird

²⁶ Vgl. *Super Cantica Canticorum* 80–82 (Winkler, Bd. 6, 568–610).

²⁷ *Super Cantica Canticorum* 80, 2 (Winkler, Bd. 6, 568f.).

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. *Super Cantica Canticorum* 21, 6 (Winkler, Bd. 5, 298).

³¹ Vgl. *Super Cantica Canticorum* 51, 2; vgl. 54,6.

³² *Super Cantica Canticorum* 23, 15.

³³ Vgl. *Super Cantica Canticorum* 85, 13 (Winkler, Bd. 6, 647).

und entgleitet, um das Wort zu genießen«. ³⁴ Auch hier sticht wieder der trinitarische Akzent hervor:

»Selig jedoch der Kuss, durch den Gott nicht nur erkannt, sondern auch als Vater geliebt wird! Gott wird ja nur dann ganz erkannt, wenn er auch vollkommen geliebt wird. [...] Wer immer du bist [...] erkenne dich im Geist des Sohnes als Tochter des Vaters, als Braut oder Schwester des Sohnes. [...] Schwester ist sie, weil sie von einem Vater geboren sind, Braut, weil sie in einem Geist vereint sind. Wenn nämlich die fleischliche Ehe zwei zu einem Fleisch macht, warum sollte nicht noch mehr das geistige Band zwei in einem Geist verbinden?« ³⁵

Bevor der Mensch in dieses innere Brautgemach der geistlichen Ehe (*spiritualis matrimonium*) ³⁶ gelangt, muss er unter vielen Mühen die Stufen des geistlichen Lebens, die Stufen der Demut sind, erklommen haben. So sehr Bernhard den Primat der Gnade im geistlichen Wachstum betont, so sehr legt er doch auch auf den Selbsteinsatz der Person Wert. So spricht er wiederholt vom »*studium contemplationis*«. ³⁷ Dazu gehören Lesung, Meditation, Schreiben. ³⁸ Das *proficere* muss den Lebensweg des Mönches durchformen – die Dynamik des Fortschritts. ³⁹ Sich dem geistlichen Wachstum zu versperren hieße, den Weg nach unten zu betreten. »Nach Bernhards Lehre von der geistlichen Dynamik bewegen sich demnach Glaubende, die sich höherem Streben verschließen, bereits auf der schiefen Bahn nach unten.« ⁴⁰

Zu den Füßen Jesu sitzen, in betrachtender Ruhe, bedeutet vor allem auch, Trauer über sich selbst zu verspüren, über frühere Sünden, und »das Opfer der zerknirschten Seele« (*sacrificium spiritus contribulati*) darzubringen. Dies ist bisweilen absolut notwendig, und es wäre »kein guter Handel, mich selbst zu verlieren und mir Schaden zuzufügen, selbst wenn ich die ganze Welt gewänne«. ⁴¹ Wer den so in der Beschauung Verweilenden der Untätigkeit beschuldigen wolle, der solle das Wort des Herrn hören, »der mich entschuldigt und an meiner Stelle antwortet: ›Warum lasst ihr die Frau nicht in Ruhe?‹ [...] Wenn er einmal vom Weib zum Mann, ja zum vollkommenen Mann fortgeschritten ist, wird er auch zum Werk der Vollkommenheit herangezogen werden können.« ⁴²

Wer Christus als den Bräutigam in vielen Nachtwachen, in flehendem Gebet, mit viel Mühe und unter strömenden Tränen gesucht hat, der bekommt seine Gegenwart zu spüren, die ihn, weil meist nur von kurzer Dauer, zu neuem Suchen anspricht:

»Und wenn die fromme Seele mit ihren tränenreichen Gebeten nicht nachlässt, wird er von neuem zurückkehren und ihr nicht versagen, was ihre Lippen verlangen

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Super Cantica Canticorum 8, 9 (Winkler, Bd. 5, 131).

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. Super Cantica Canticorum 51, 3 (Winkler, Bd. 6, 186).

³⁸ Vgl. Super Cantica Canticorum 53, 1–9 (Winkler, Bd. 6, 204–219).

³⁹ Vgl. Ep 254 (Winkler, Bd. 3, 356f): »Quod si studere perfectioni esse perfectum est, profecto nolle proficere deficere est.«

⁴⁰ G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 269.

⁴¹ Vgl. Super Cantica Canticorum 12, 8 (Winkler, Bd. 5, 179f.).

⁴² Vgl. ebd.

(Ps 20, 3); doch er wird wieder entschwinden und nicht mehr gesehen werden, wenn er nicht aufs neue mit innigem Verlangen gesucht wird.«⁴³

Die Besuche des göttlichen Bräutigams lassen den Beter nicht leer zurück, wenn sich danach wieder das Gefühl der Abwesenheit einstellt, denn der Herr entfernt sich nicht, ohne ein Geschenk hinterlassen zu haben. Es ist der Reichtum der göttlichen Liebe, nach Bernhards Worten »das Öl« und »die Salben«, die sich dem Besuchten mitteilen:

»Im Öl und in den Salben ist er gnädig und aus ganzem Herzen überfließend von Liebe und Mitleid [...] in der Offenbarung seines Reichtums und seiner Besitztümer aber zeigt er sich als freigebiger und verschwenderischer Vergelter.«⁴⁴

Dass die Kontemplation zur Entdeckung dieser Quellen führt, erläutert Bernhard anhand der Gestalt der Maria von Betanien – Typus des kontemplativen Menschen.⁴⁵ In ihrer Nachahmung erfährt die Seele, wie Maria, die zu den Füßen des Herrn sitzt, zu ihm aufschaut, seinen Worten lauscht und ihr Ergötzen an seinem Anblick findet, wie verschwenderisch Gott in seinem Schenken ist:

»Gnade ist nämlich über seine Lippen ausgegossen, und er ist das schönste von allen Menschenkindern (Ps 44, 3), ja, er überragt sogar allen Glanz der Engel. Freu dich und sage Dank, Maria, du hast den besten Teil erwählt. Selig sind nämlich die Augen, die sehen, was du siehst, und die Ohren, die hören dürfen, was du hörst (Mt 13, 16f.). Ja, selig bist du, weil du den Herzschlag des göttlichen Flüsterns in dem Schweigen vernimmst, in dem der Mensch den Herrn am besten erwartet.«⁴⁶

Die Seele, die Gott so sucht, wird von ihm geliebt wie eine Braut. Als solche gibt sie ihm auch Antwort, indem sie in der Kontemplation bei ihm verweilt. Ein Aspekt des inneren Dramas, das die Person Bernhards kennzeichnet.⁴⁷ Er spürt die innere Notwendigkeit, zugleich Braut und »Mutter« zu sein, also jemand, der die Seinen mit der Milch der geistlichen Unterweisung nährt und sie zu Gott emporführt:

»Die heiligen Mütter gebären entweder durch ihre Verkündigung Seelen oder durch die Betrachtung Erkenntnisse des Geistes. [...] Anders wird jedenfalls ein Geist berührt, der dem Wort Frucht bringt, als einer, der das Wort genießt: dort macht die Not des Nächsten unruhig, hier läßt die Güte des Wortes ein.«⁴⁸

Die bräutliche Mystik Bernhards trachtet aus dem Überfluss der *contemplatio* zu schöpfen, um den inneren Reichtum an andere mitzuteilen und so Frucht zu bringen.⁴⁹

⁴³ Super Cantica Canticorum 32, 2 (Winkler, Bd. 5, 503).

⁴⁴ Super Cantica Canticorum 31, 8 Winkler, Bd. 5, 497).

⁴⁵ Vgl. unten, 264.

⁴⁶ In Assumptione BMV 3,7 (Winkler, Bd. 8, 557).

⁴⁷ Vgl. A. Frachebout, a.a.O., 191: »Cette primauté – relative – de contemplation explique donc les souffrances et le tourment de saint Bernard qui ne prirent fin qu'à sa mort.«

⁴⁸ Super Cantica Canticorum 85, 13 (Winkler, Bd. 6, 647).

⁴⁹ Vgl. C. Benke, Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux (StssTh 4), Würzburg 1991, 274f.: »Nach der *reformatio* und erst nach dem Besuch des ›Bräutigams‹ [...] kann die ›Braut‹ schließlich den Auftrag erfahren, ihrem Geliebten ›Gewinn‹ (*lucra*) zu bringen. Der Eifer und das Verlangen, ›Seelen für Gott zu gewinnen‹ – ein apostolisch-missionarisches Streben – basiert auf der kontemplativen Wahrnehmung des vorgängigen Besuches des ›Bräutigams‹. Wenn darüber hinaus die Kontemplation um der Erfordernisse eines aktiv-missionarischen Einsatzes (z.B. der Verkündigung) willen ›freiwillig‹ (*libentissime*) unterbrochen wird, dann beweist sie dadurch ihre Echtheit.«

3. »Rursum ad laborem vinearum sollicitat dilectam«⁵⁰ – die Werke als Gegenpol

Bernhard war es nicht vergönnt und es entsprach auch nicht seinem Charakter, jeweils lange in der Abgeschlossenheit seiner Klosterzelle zu verweilen. »Sein Leben eilte, dem unbestimmten Rhythmus seiner Zeit folgend, auf unterschiedlichen Wegen dahin.«⁵¹ In einem Brief an die Kartäuser muss er zugeben, dass er mit seinen Beschäftigungen hadere, und zwar häufig hadere.⁵² Auch die Sorge für die siebenhundert Mönche in Clairvaux nimmt ihn derart in Anspruch, dass er schreiben kann: »Die häuslichen Sorgen lasten schwer auf mir.«⁵³ Dass die täglichen Beschäftigungen den Anspruch der Kontemplation desavouieren können, wird klar, wenn der Abt sie »*occupationes maledictae*«⁵⁴ nennt. Wer sich ihnen ganz hingibt, ohne von sich selbst für sich selbst etwas zurückzubehalten, dessen Herz wird am Ende verhärtet sein: bei Wohltaten undankbar, Ratschlägen gegenüber misstrauisch, unmenschlich den Menschen und vermessen Gott gegenüber.⁵⁵ Für sich selbst kann er sagen: »Die emsigen Füchse der täglichen Notwendigkeiten verwüsten den Weinberg; von allen Seiten dringen Ängste, Argwohn und Kummer ein. Kaum eine Stunde vergeht, die frei wäre von den Ränken der Aufsässigen und den Unannehmlichkeiten von Rechtsfragen.«⁵⁶

An Papst Eugen schreibt er, dass er sich »in unnützer Mühe mit diesen Dingen zugrunde« richte, »die nur den Geist niederdrücken, das Herz entleeren und die Gnade entkräften.«⁵⁷ Die Klugheit gebiete es, sich von Zeit zu Zeit von ihnen loszureißen.⁵⁸ Er sei ja gegen seinen Willen »den Umarmungen seiner Rahel entrissen«⁵⁹ worden, um sich der Lea, dem tätigen Leben zuzuwenden. Verglichen mit dem kontemplativen Leben, das in mystischer Erfahrung gipfeln kann⁶⁰, hält er sogar die Amtschäfte des Papstes eher für ein notwendiges Übel.

Grundsätzlich gilt ihm als ausgemacht: »Jeder, der anderen in Gewissenhaftigkeit vorsteht, findet nie oder nur selten Zeit für sich, da er immer fürchtet, zu wenig für die Untergebenen dazusein und kein Gefallen bei Gott zu finden, weil er die eigene Freude bei der Beschauung über den allgemeinen Nutzen stellt.«⁶¹

Obwohl Bernhard der Kontemplation emotional den ersten Platz im religiösen Leben einräumt, verschließt er sich nicht den konkreten Aufgaben, die das Leben ihm

⁵⁰ Super Cantica Canticorum 61,1 (Winkler, Bd. 6, 310).

⁵¹ A. Fracheboud, »Je suis la chimère de mon siècle«. Le problème action-contemplation au coeur de saint Bernard, in: Coll Cist 16 (1954), 45–52; 128–136: 184–191, hier: 129.

⁵² Vgl. Ep 12 (Winkler, Bd. 2, 362).

⁵³ Ep 11, 10 (Winkler, Bd. 2, 361).

⁵⁴ De Consideratione 1, 3 (Winkler, Bd. 1, 632).

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Super Cantica Canticorum 30, 7 (Winkler, Bd. 5, 476).

⁵⁷ Vgl. De Consideratione 1, 3 (Winkler, Bd. 1, 635).

⁵⁸ Vgl. ebd. (Winkler, Bd. 1, 632).

⁵⁹ Vgl. ebd. 1, 1 (Winkler, Bd. 1, 628). Vgl. unten, »Rahel«

⁶⁰ Vgl. Ep 11, 10 (Winkler, Bd. 2, 60f.).

⁶¹ Vgl. Super Cantica Canticorum 53, 1 (Winkler, Bd. 6, 206).

stellt, ja er hält das tätige Leben für notwendig. So hat er selbst ein Drittel seines Lebens für äußere Aufgaben aufgewandt. Er sieht sich sogar veranlasst, an die Kontemplativen die Warnung auszugeben, nicht die täglichen Tätigkeiten der Liebe zu verabsäumen.⁶²

Es ist der Bräutigam der Seele selbst, Christus, der die Geliebte – nach einer Zeit des Zusammenseins mit ihm – »wieder zur Arbeit im Weinberg anregt«, weil »er selbst um das Heil der Seelen besorgt ist«. ⁶³ So legt Bernhard den Seinen einen »Wechsel zwischen heiliger Ruhe und notwendiger Tat« nahe, denn in diesem Leben bestehe nicht die Möglichkeit, Muße und Beschauung lange zu pflegen, da sich ja die Nützlichkeit des Dienens und Wirkens (*utilitas officii et operis*) zwingender aufdränge. ⁶⁴ »Doch vom Bräutigam gezogen zu werden bedeutet für die Braut, von ihm eine Sehnsucht zu empfangen, die sie zieht, die Sehnsucht nach guten Werken, die Sehnsucht, Frucht zu bringen für den Bräutigam.« ⁶⁵

Das Gebet und die Werke, vor allem die Werke der Barmherzigkeit, bedingen daher einander. Sie müssen immer wieder neu voneinander profitieren, einander anspornen. ⁶⁶ Die *opera misericordiae*, die keine Erfindung des Konzils von Trient darstellen, finden ihre biblische Grundlage in Mt 10, 42. Dass der Christ sich seinem Nächsten in dessen Not zuwendet, statt seine Augen vor dem Elend des anderen zu verschließen, entspricht einem wichtigen Stadium seiner eigenen geistlichen Entwicklung. Hier ist der Selbsteinsatz der eigenen Person gefordert, der aber als ganzer durch den Heiligen Geist getragen wird. ⁶⁷ Die Werke der Barmherzigkeit stellen gegenüber dem bloßen religiösen »Gefühl« gewissermaßen die »feste Speise« dar, die den Voranschreitenden stärkt und ihn davor bewahrt, fehlzugehen. ⁶⁸

In seiner Schrift »De gradibus humilitatis et superbiae« erwähnt Bernhard ein Stadium, in dem der Heilige Geist die Seele besuchen, den Willen reinigen und in ihm einen Affekt der Solidarität und des Mitleidens (*compassionis affectum*) eingibt, der den Menschen emotional an die Stelle des anderen bringt und ihn um dessen Schwächen und Nöte bekümmert sein lässt. ⁶⁹

4. *Contemplata aliis tradere – Kontemplation als Seele des Apostolats*

Man könnte, wenn man die Predigten und Briefe Bernhards heranzieht, wo er über den Verlust der Kontemplation durch dringende Amtsgeschäfte klagt, zu dem Schluss kommen, er habe das beschauliche Leben als die eigentliche religiöse Tätigkeit angesehen, während er die täglichen Besorgungen und auch die Werke der

⁶² Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 295.

⁶³ Vgl. Super Cantica Cantorum 61, 1 (Winkler, Bd. 6, 311).

⁶⁴ Vgl. Super Cantica Cantorum 58, I (Winkler, Bd. 6, 268).

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. Sententiae III 97 (Winkler, Bd. 4, 572).

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. Super Cantica Cantorum 18, 5 (Winkler, Bd. 5, 260).

⁶⁹ Vgl. De gradibus humilitatis et superbiae 7,21 (Winkler, Bd. 2, 76).

Nächstenliebe, zu denen auch das Predigen, Raten und Unterweisen zählen, als notwendiges Übel erachtete. Dagegen sprechen jedoch zahlreiche andere Stellen, die dem engagierten Einsatz für die anderen einen eminent hohen Wert einräumen. So führt die Zusammenschau aller Beiträge Bernhards zu diesem Thema zu einer modifizierten Sicht:

Ausgehend von einem stark ausgeprägten kirchlichen Sendungsbewusstsein sind Bernhards Schrifttum und sein eigenes Wirken getragen von der Überzeugung, die Kontemplation, so wie sie gerade das Mönchtum repräsentiert, sei dazu da, das Apostolat der Kirche zu beseelen.⁷⁰ Ohne die eingehende, bis in die Affekte dringende Befassung mit den Dingen des Glaubens wird die Predigt leer, ein Schwall von Worten, der die Herzen nicht zu bewegen vermag. Wer mit der Predigt betraut ist, der *minister verbi*, muss sich davor hüten, bloß noch wie ein Kanal zu sein, durch den alles nur durchfließt.⁷¹ Ein Mann, der nicht mehr die kontemplativen Seiten des Lebens pflegt (geistliche Lesung, Beschauung, Gebet), ist wie ein Fass, aus dem man immer nur schöpft. *Contemplata praedicare* ist darum wohl das Leitwort, das Bernhard über die priesterliche Existenz schreibt: Aus der Transparenz auf das Wort hin zu reden und zu agieren heißt, aus der Betrachtung der Glaubensgeheimnisse zur *vita apostolica* zu schreiten, um die Herzen für Christus zu gewinnen. Der Prediger muss zuerst und vor allem dem Wort Gottes zugetan sein: »Das Wort Gottes kocht aber auch mit dem Beistand des Heiligen Geistes das rohe Denken des Fleisches und wandelt es zu Gedanken des Geistes und zu Speisen für das Herz.«⁷²

Die wahre und reine Beschauung bringt es mit sich, dass sie den Geist »mit Eifer und Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen, die ihn ebenso lieben mögen«, erfüllt. So fühlt sich der geistliche Mensch gedrängt, »die Muße der Beschauung« mit Freuden zu unterbrechen, um sich »in der Glaubensverkündigung zu mühen«.⁷³

Einkehr und Auskehr, *infusio* und *efusio*, bestimmen – in dieser Reihung – für Bernhard den wechselvollen Fluss des geistlichen Lebens.⁷⁴ Die stets neu zu suchende innere Reform des Menschen, der Aufstieg über die verschiedenen Stufen der Demut zur wahren Gottesliebe, das Erfülltwerden mit den Gaben des Heiligen Geistes, hat der tätigen Sorge um das Heil der anderen vorauszugehen. Umgekehrt empfängt aber auch die Kontemplation durch den hingebungsvollen Dienst an der Kirche wichtige Impulse.

⁷⁰ Vgl. G. Winkler, Bernhard von Clairvaux, 227: »Das Auffälligste an Bernhards Mönchstheologie ist demnach sein kirchliches Sendungsbewusstsein: Das kontemplative Mönchtum sei dazu bestimmt, das Apostolat der Kirche zu beseelen.«

⁷¹ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 18, 2–3 (Winkler, Bd. 5, 256): »Si sapis, concham te exhibebis, et non canalem. Hic siquidem pene simul et recipit, et refundit; illa vero donec impleatur exspectat, et sic quod superabundat sine suo damno communicat.«

⁷² *Super Cantica Cantorum* 22, 2 (Winkler, Bd. 5, 309).

⁷³ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 57, 9 (Winkler, Bd. 6, 263).

⁷⁴ Was Bernhard damit meint, erläutert er in der 18. Predigt zum Hohelied unter dem Titel *De gemina Spiritus operatione quae sunt infusio et effusio*. Vgl. *Super Cantica Cantorum* 18, 1 (Winkler, Bd. 5, 254f.): »Profecto, quod interim occurit, geminae cuiusdam suae operationis experimentum: unius quidem, qua nos primo intus virtutibus solidat ad salutem, alterius vero, qua foris quoque muneribus ornat ad lucrum. [...] Et has Spiritus Sancti operationes, quas vel in nobis vel in aliis experimur, ut ex re nomina accipiant, infusionem, si placet, atque effusionem nominemus.«

In seiner allegorisierenden und auch typologischen Bibelauslegung treten Gestalten hervor, die für geistliche Haltungen stehen, die der Abt allen ans Herz legen möchte. So stehen Rahel und Lea bei ihm für das spannungsreiche Wechselspiel von Aktion und Kontemplation, das den Lebensweg des geistlichen Menschen kennzeichnet. Dabei symbolisiert Rahel den Typus des beschaulichen Lebens, während Lea für das tätige Leben steht. Eine Vorlage dieser Typologie findet man bei Gregor dem Großen.⁷⁵ Das Amt der Glaubensverkündigung durch Predigt und Katechese vergleicht Bernhard mit den »Brüsten«, an denen die Kleinen genährt werden, indem ihnen die Milch des guten Wortes zugeteilt wird, während die reine Beschauung eher mit den »Küssen« der Rahel zu vergleichen wäre, die zwar schöner ist, jedoch unfruchtbar:

»Die Brüste sind süßer, das heißt notwendiger als der Wein der Betrachtung (*vino contemplationis*). Eines ist es, was das Herz eines einzigen Menschen erfreut, etwas anderes aber, was viele erbaut. Ist auch Rahel schöner, so ist doch Lea fruchtbarer. Besteh also nicht allzu hartnäckig auf den Küssen der Betrachtung, denn süßer sind die Brüste der Verkündigung (*ubera praedicationis*).«⁷⁶ Wenn er diese Typologie verwendet, hat Bernhard in erster Linie die Tätigkeit des Predigers vor Augen, der durch sein Wort andere aufbaut und Sorge trägt, dass Christus durch den Glauben in den Herzen wohne. So sagt er an anderer Stelle:

»Wenn sich nach der Predigt erweist, dass ein Zorniger gütig, ein Stolzer demütig oder ein Kleinmütiger stark geworden ist, wenn der Gütige, Demütige und Starke jeweils in seiner Gnadengabe gewachsen und sichtlich besser geworden ist [...] oder wenn die im geistlichen Eifer Lauen und Nachlässigen, die Schläffen und Schläfrigen beim feurigen Wort des Herrn offensichtlich wieder glühend und munter wurden; wenn jene, die den Quell des lebendigen Wassers verlassen und sich die Zisternen des Eigenwillens gegraben haben, die das Wasser nicht halten [...], wenn diese vom Tau der Wortes [...] merklich neu aufgeblüht sind [...], dann gibt es keinen Grund, dass Traurigkeit die Seele darüber befällt, dass sie die Übung beglückender Beschauung unterbrochen hat. [...] Geduldig lasse ich mich aus den Armen der unfruchtbaren Rahel reißen, wenn mir die Frucht eurer Fortschritte reichlich zuteil wird. [...] Gebet, Lesung, Schreiben, Meditation und andere gewinnbringende geistliche Übungen habe ich euret wegen als Verlust angesehen (Phil 3, 7).«⁷⁷ Wahre Kontemplation gebiert eine »Sehnsucht, andere für Gott zu gewinnen«. Sie führt dazu, dass der Prediger »die Muße der Beschauung mit Freuden unterbricht, um sich in der Glaubensverkündigung zu mühen«.⁷⁸

Bernhard allegorisiert das Zueinander von Aktion und Kontemplation auch gerne und immer wieder neu an den Gestalten der Martha von Bethanien und ihrer Schwester Maria, von der es heißt, sie haben »den besten Teil erwählt« (vgl. Lk 10, 42).⁷⁹

⁷⁵ Vgl. Winkler, Bd. 1, 830, Anm. 25.

⁷⁶ *Super Cantica Cantorum* 9, 8 (Winkler, Bd. 5, 142).

⁷⁷ *Super Cantica Cantorum* 51, 4 (Winkler, Bd. 6, 187). Man könnte hier auch Bernhards Kartäuserbrief (Ep. 11) heranziehen (Winkler, Bd. 2, 360f.).

⁷⁸ Vgl. *Super Cantica Cantorum* 57, 9 (Winkler, Bd. 6, 263).

⁷⁹ Vgl. In Assumptione BMV 3, 4 (Winkler, Bd. 8, 552): »Sed consideremus, fratres, quemadmodum in hac domo nostra tria haec distribuit ordinatio caritatis, Marthae administrationem, Mariae contemplationem, Lazari paenitentiam. Habet haec simul quaecumque perfecta est anima.« Es ist dies eine Figur, die von Wilhelm von St. Thierry aufgegriffen wurde. Vgl. ders., Ep. ad fratres 1, 6 (PL 184, 211D).

Diese beiden wohnen im gleichen Haus zusammen. Das geht aber nicht ohne eine gute Nachbarschaft, ohne versöhntes Miteinander:

»Die an die Ruhe gewöhnte Seele empfängt aus guten Werken, die in einem ungeheuchelten Glauben (1 Tim 1, 5) verwurzelt sind, Trost, so oft ihr das Licht der Beschauung [...] entzogen wird. Wer kann sich denn – ich sage nicht beständig, sondern auch nur lange Zeit – am Licht der Beschauung erfreuen, solange er in diesem Leibe weilt? Doch so oft einer [...] aus der Beschauung zurücksinkt, so oft begibt er sich zur Tat, um von da dann wie aus der Nachbarschaft auf vertraueterem Weg sogleich zurückzukehren, denn diese beiden sind Hausgenossen und wohnen zusammen: die Schwester Marias ist ja Martha. [...] Und damit du weißt, dass auch die Werke Licht sind, heißt es: ›Euer Licht soll vor den Menschen leuchten.‹ (Mt 5, 16). Das ist ohne Zweifel von den Werken gesagt, die die Menschen sehen konnten.«⁸⁰

Die Ansprüche des aktiven Lebens und der Kontemplation lenken das Streben des Menschen in eine je andere Richtung. Daher bedingen sie meist einen Widerstreit in ihm, der bisweilen Ungenügen bereitet. In den beiden typologisierten Frauengestalten kommen die zunächst schwer zu vereinbarenden Haltungen schließlich zu einem friedlichen Zusammenspiel: Wenn man einmal alles verkehrte Streben, von unlauterer Motivation gespeist, ausschließt, so liegt auch im Einsatz für die anderen ein Gewinn für die Seele selbst. So ist ein Streben, »das sich auf etwas anderes als Gott richtet, aber um Gottes willen, zwar nicht die Ruhe der Maria, sondern die Unruhe der Martha«⁸¹, die reine Absicht und das gute Gewissen machen indes ihren Dienst wertvoll, mag sie auch noch nicht »zur vollen Schönheit« gelangt sein, da sie sich noch viele Sorgen und Mühen (Lk 10, 41) macht.⁸² Für Bernhard geht die gute »Intention« der menschlichen Handlungen aus einer guten »Gesinnung« hervor, die sich aber nicht erreichen lässt, ohne dass der Mensch sein geistiges Auge wie der Kontemplative beständig auf Gott richtet. Aus diesem Grunde ist das zweckfreie Zuhören der Maria von Bethanien die beste Voraussetzung für ein Handeln aus der selbstlosen Gesinnung heraus.⁸³ In seiner Auslegung gibt Bernhard an dieser Stelle der Maria in ihrer beschaulichen Ruhe den Vorzug, ohne darin jedoch zu ausschließlich zu sein.⁸⁴

Damit sagt der Abt, dass die beschauliche Seele, die sich für die Rolle Marias berufen fühlt, immer auch notwendig jene der Martha annehmen muss. Bernhard mag in dieser Predigt seine Mönchsbrüder im Kloster vor Augen gehabt haben, denen verschiedene Dienste und auch die Handarbeit zur Erzeugung und Bereitstellung der Nahrung (Garten, Küche) aufgetragen ist. Was er hier sagt, trifft aber umso mehr für jene zu, denen das Amt des Dienstes am Wort aufgetragen ist, mit dem sie die anderen zu größerer geistlicher Fruchtbarkeit bringen:

⁸⁰ Super Cantica Cantorum 51, 2 (Winkler, Bd. 6, 185).

⁸¹ Vgl. SC 40, 3 (Winkler, Bd. 6, 67).

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Winkler, Bd. 1, 657, Anm. 16.

⁸⁴ Vgl. A. Fracheboud, a.a.O., 190: »L'action, de soi, est inférieure, mais la charité peut la révertir de son excellence à elle et la rendre ainsi égale, voire supérieure à la contemplation.«

»Beachte aber, wie die Braut etwas anderes ersehnt, als was sie bekommt: trotz ihres Trachtens nach der Ruhe der Beschauung (*nitenti ad contemplationis quietem*) wird ihr die Mühe der Verkündigung (*labor praedicationis*) auferlegt, und trotz ihres Schmachtens nach der Gegenwart des Bräutigams wird ihr die Sorge aufgetragen, dem Bräutigam Söhne zu gebären und diese zu erziehen.«⁸⁵

Es ist der Herr selbst, Christus, der Bräutigam der Seele, der sie oftmals aus der Ruhe wegzieht, um sie auf verdienstliche Aufgaben in seinem Weinberg hinzulenken:

»Er selbst ist auch die Zimmerblume (*thalami flos*) Spiegel und Vorbild für jedes gute Werk, wie er es selbst den Juden gegenüber mit den Worten bezeugt hat: ›Viele gute Werke habe ich vor euren Augen getan.‹ (Joh 10, 32) Ebenso sagt die Schrift über ihn, dass ›er umherzog, Gutes tat und alle heilte‹ (Apg 10, 38). [...] Er bekennt sich lieber zu dem, wo ihm ihre (sc. der Braut) Gefolgschaft am liebsten ist; und das ist eben das, was ich an anderer Stelle gesagt habe: sie sucht immer nach Ruhe, er hingegen ruft zur Mühsal auf und zeigt ihr, dass wir durch viele Drangsale in das Reich Gottes gelangen müssen (Apg 14, 21).«⁸⁶

So kann denn Bernhard dort, wo er über »das Paradies des Klosters« schreibt, sagen: »Den einen siehst du seine Sünden beweinen, einen anderen im Gotteslob frohlocken, diesen alle bedienen, jenen die anderen belehren, diesen beten, jenen lesen; diesen Erbarmen üben, jenen die Sünden bestrafen, diesen vor Liebe glühen, jenen durch Demut hervorragen [...], diesen sich bei der Arbeit mühen, jenen in der Beschauung ruhen.«⁸⁷ Wenn sein direkter Schüler und Ordensbruder Aelred von Rievaulx später schreibt: »Necesse est [...] ut hae utraeque actiones sint in eadem anima«⁸⁸, so zeigt dies, dass Gebet, Barmherzigkeit und Demut für die zisterziensische Spiritualität Stufen des geistlichen Lebens markieren, die Ruhe der Kontemplation und die Mühe der Arbeit aber alternierend bei jedem vorhanden sein müssen.⁸⁹

Die von Bernhard gegebene *Bewertung* der Haltungen, für die typologisch Martha und Maria stehen, findet sich im späten Mittelalter auch bei Meister Eckehart und wirkt noch nach in den Predigten des Johannes Tauler, der einmal schreibt: »Wäre aber der Mensch bei diesem inneren Werk und Gott fügte es so, dass er dieses hohe, edle Tun unterbräche, um einem Kranken einen Dienst zu erweisen, ein Getränk zu bereiten, so sollte jener Mensch das in großem Frieden tun. Und wäre ich ein solcher Mensch und müsste denn dieses (innere Werk) aufgeben, um zu predigen oder einen ähnlichen Dienst zu tun, so könnte es wohl geschehen, dass Gott mir gegenwärtiger wäre und mir mehr Gutes täte in dem äußerlichen Werk als vielleicht in ganz tiefer Beschaulichkeit.«⁹⁰

⁸⁵ Super Cantica Cantorum 41, 5 (Winkler, Bd. 6, 77).

⁸⁶ Super Cantica Cantorum 47, 5 (Winkler, Bd. 6, 143).

⁸⁷ De Diversis 42, 4 (Winkler, Bd. 9, 537)

⁸⁸ Vgl. Aelred von Rievaulx, In Assumptione BMV 5, 1 (PL 195, 306C).

⁸⁹ Vgl. J.-M. Déchanet, »Contemplation«. V. La contemplation au XII^e siècle, in: DSp, Bd. 2 (1953) 1948–1966, hier 1966: »Au 12^e siècle l'action n'est pas considéré comme un obstacle à la contemplation.«

⁹⁰ Johannes Tauler, Predigt 56 (Ed. Hofmann, 540). Ich verdanke diesen Hinweis U. Köpf. Vgl. ders., Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters, in: H. Stachowiak (Hg.), Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, Bd. 1, Hamburg 1986, 280–298, hier: 290f. Köpf bemerkt hier auch: »Auch Johannes Tauler übernimmt die neue Sicht: Jesus hat Maria nicht getadelt, weil sie arbeitete, sondern weil sie übertriebene Sorge auf ihre Arbeit verwandte.«

5. Der Ort der Kontemplation im kirchlichen Leben

Kirchliches Leben ist in der lateinischen Kirche heute eher der Aktion als der Kontemplation zugewandt: Im kirchennahen Milieu findet man Aktionen, soziales Engagement, den Einsatz in den verschiedenen Gremien und Verbänden wichtiger als die sakramentalen Akte oder die Einübung in Kontemplation. Man kämpft für die Bewahrung und Erhaltung der Schöpfung, für die Anerkennung der Ausgegrenzten, derjenigen, die in der Gesellschaft auf der Strecke bleiben, und setzt sich ein für die Einführung von handfesten Regeln für das gesellschaftliche Miteinander, die sich aus dem Anspruch der sozialen Gerechtigkeit herausdrehen lassen. In diesem Engagement weiß man sich der Verkündigung und dem Ethos Jesu verpflichtet.

Die meisten sozialen Milieus werden indes von der kirchlichen Verkündigung nicht mehr erreicht, der praktizierte Glaube wird in den Familien nicht mehr von der älteren Generation an die nächsten Generationen der Kinder und Enkel weiter tradiert (Tradierungsbruch). Die angestrebten kirchlichen Bemühungen um die vorbereitende Sakramentenkatechese, die unter hohem Aufwand betrieben werden, haben sich auf der Sandbank des Deismus und im Treibsand der Spaß- und Erlebnisgesellschaft festgefahren. Gerade in der Sakramentenpastoral scheinen viele zunehmend, trotz enormer Anstrengung von Seiten aller pastoral Verantwortlichen, ins Leere zu investieren. Wegen der immer größer werdenden Schere zwischen dem Aktivismus kirchlicher Arbeit und der Annahme ihrer Glaubensbotschaft durch weitere Sozialmilieus, die ihrem Leben entfremdet gegenüberstehen, stellt sich die Frage, wie der Aufwand, den man um die Organisation des kirchlichen Lebens treibt, an die Kontemplation zurückgebunden werden kann. Es scheint in dieser Lage nicht unbegründet, den Anschluss an mittelalterliche Geistigkeit zu suchen, die darum gerungen hat, die Mühe des aktiven Einsatzes für die Predigt und die Verbreitung des Glaubens auf die Kontemplation zu gründen. Es dürfte nicht schwer sein, die Anregungen eines des herausragenden Vertreters der monastischen Spiritualität, des Bernhard von Clairvaux, zum notwendigen Zusammenhang und Ineinander von *actio* und *contemplatio*, die in jeder Epoche neu justiert werden müssen und von deren gelungenem Zusammengehen die Erneuerung des Glaubenslebens abhängt, in ihrer Aktualität zu erfassen und zu würdigen.

Das spannungsvolle Hin- und Hergerissensein zwischen der Ruhe der Kontemplation und dem aktiven Leben, das viele Facetten kennt, stellt für jede Epoche des kirchlichen Lebens ein Problem und eine Herausforderung dar. Es hat bereits den Abt von Clairvaux stark beunruhigt und umgetrieben, und es wird auch in unserer Zeit, die so schnelllebig ist, als etwas empfunden, das sich jedem aufdrängt, der in und mit der Kirche lebt: den Ordensleuten, den geweihten Dienern des Wortes wie allen, die ein geistliches Leben führen wollen, sich aber dem Anspruch nicht entziehen können, der von den Nöten der anderen ausgeht. Es gibt in der Kirche keine gedeihliche Aktion ohne Kontemplation. Aus dieser Einsicht entspringt die Überzeugung, dass im Augenblick für all unser pastorales Tun Kontemplation nicht nur wichtig, sondern dringlich ist. Dies betrifft die organisatorischen, vor allem aber

auch die eigentlich pastoralen Aktivitäten.⁹¹ Bernhard hat eine Richtung gewiesen, die über seine Zeit und das Mittelalter hinaus bis heute von Bedeutung ist. Die Kirche wird immer dann zum neuen Israel, wenn sie aus der Fremde mit seinen Mühsalen heimkehrt, »um das Antlitz des Vaters zu schauen«⁹².

⁹¹ Hubert Windisch, der einen Zuwachs an Kontemplation als großes Desiderat sieht, bemerkt dazu: »Freilich ist an dieser Stelle sofort nachzufragen, was denn Seelsorge eigentlich sei. Mit dieser Frage ernte ich bei Fortbildungsveranstaltungen mit haupt- oder ehrenamtlichen Kräften in der Pfarrpastoral nicht selten Schweigen. Diese Erfahrung gibt deshalb zu denken, weil ohne Benennung von Wesen und Verständnis von kirchlicher Seelsorge nicht zielführend in den Pfarreien gearbeitet werden kann, sondern das eintritt, worüber Mark Twain einmal spottete: »Nachdem wir das Ziel endgültig aus den Augen verloren hatten, verdoppelten wir unsere Anstrengungen.« So soll es aber nicht sein. Um dem oftmals gutgemeinten Vielerlei und Allerlei in der Pastoral zu wehren, sei daher an die einordnenden Koordinaten unseres seelsorglichen Mühsens erinnert: Wir haben den Glauben an Jesus Christus zu bezeugen (Martyria), wir haben aus dem Glauben an Jesus Christus heraus zu dienen (Diakonia), und wir dürfen unseren Glauben an Jesus Christus immer wieder feiern (Liturgia). Letztlich soll im Zusammenwirken aller Kräfte, wenn auch in unterschiedlicher Zuständigkeit, Sorge dafür getragen werden, dass die Menschen von heute in eine heilsame Begegnung mit Jesus Christus kommen können und so der Leib Christi in der Welt auferbaut wird.« Vgl. H. Windisch / M. Hettich, *Unser Weg in die Zukunft. Umbrüche in den Pfarreien als geistlichen Prozess gestalten*, http://portal.uni-freiburg.de/pastoraltheologie/hintergrund/unser_weg, 3.

⁹² Vgl. Sent. III 127 (Winkler, Bd. 4, 762): »Tunc enim, hoc est in contemplatione, suscipit Israel puerum suum. [...] Suscipit revertentem de Mesopotamia Syriae, fatigatum laboribus et aerumnis suspirantem iam ad videndam faciem patris.«