

ALBANY

374340

Roerhard, Samuel

Auhinnatoo
374340

1. deto. 1928. a. vanaa-
saud kosmike au-
panga väärtlõu-
autor: Stnd. theol.

Jannul Eberhard
Tõige: Fräulein
Tõrhi ülikooli Sekretär

CLAIRVAUX BERNHARDI KRISTUSE MÜSTIKA.

(Die Christumystik Bernhards von Clairvaux)

Motto: „ Haec mea sublimior interior
philosophia, scire Jesum
et hunc crucifixum ”
(C. S. 43.4.)

4A

2949.

Faint red handwritten text, possibly bleed-through from the reverse side of the page.

Faint blue ink stamp or text, possibly a library or archival mark.

Faint blue ink text, possibly a title or reference, including the name 'BIBLIOTHECA UNIVERSITATIS TARTUENSIS'.



Faint blue handwritten text, possibly bleed-through from the reverse side of the page.

Faint blue ink stamp or text at the bottom of the page.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S .

Bernhard von Clairveaux's Schriften werden zitiert in der Arbeit nach der Mabillon-Ausgabe, 1690 in Paris erschienen. - T.I u.II.

Abkürzungen f.d.oft zitierten "Sermones in canticis canticorum" = C.S.

- Bernhart, J. Bernherdische und Eckhartische Mystik, Kempten 1912
- Bernhart, J. Die philosophische Mystik des Mittelalters. München 1922.
- Böhringer, G.F. Bernhard von Clairveaux, in Die Kirche Christi und ihre Zeugen. XIIM 1878².
- Beth, K., Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens. Leipzig-Berlin 1927.
- Beckh, H., Buddhismus I u.II. Sammlung Göschen 1922.
- Bonwetsch, N., Die Theologie des Methodius v.Olympus. Berlin 1903
- " " " " ", Methodius v.Olympus I.Schriften.Erlangen und Leipzig .1891.
- Deissmann, A., Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen.1925².
- Dieckhoff, A.W., ~~Justin~~ ^{Justin}, Augustin, Bernhard und Luther. 5 Vorträge. Leipzig.1882.
- Deutsch, Reelenzyklopädie f.prakt.Th.u.K.³. Artikel "Bernhard von Clairveaux." ^{II B. 1894. Leipzig.}
- Deutsch, S.M. Bernhard v.Clairveaux in "Unsere religiösen Erzieher" v.B.Bess. Leipzig.1908. S.180-196.
- Dörries, H., Zur Geschichte der Mystik.Eriugena und der Neuplatonismus. Tübingen.1925.
- Engelhardt, J.G.V., die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius.I u.II T. 1823.

Clemen, C. Die Mystik nach ihrem, Entstehung und Bedeutung. Bonn 1923.

Hüssner, K. Paulus und die Mystik seiner Zeit. 1921².

- Fendt, L., Des heiligen Methodius von Olympos Gastmahl oder die Junfräulichkeit. Aus d. Griech. übersetzt. In "Bibliothek der Kirchenväter". Kempten 1911.
- Girgensohn, Karl, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig. 1921.
- Guilloy, P., L'amour de Dieu selon saint Bernard in "Revue des Sciences religieuses. 1927. 1928.
- Gruehn, W. Religionspsychologie. Breslau. 1926.
- " " " , Frömmigkeitstypen. R.G.G.² S. 813-816.
- Harnack, A. Lehrbuch der Digmengeschichte⁴. Tübingen. I-III B. 1909-10
- Heiler, Fr. Des Gebet³. München. 1921.
- " " " Des Wesen des Katholizismus. 6 Vorträge 1919 in Schweden gehalten. 1920.
- Heiler, Fr., Der Katholizismus. Seine Idee u. seine Erscheinung. München. 1923.
- " " " , Die buddhistische Versenkung. München. 1922².
- Heuck, A. Kirchengeschichte Deutschlands. Leipzig. II. T. 1912^{3.4}
- Hüffer, G. Der heilige Bernhard von Clairvaux. I. München. 1886.
- Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1921⁷.
- Helfferich, A. Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung u. in ihren Dankmelen. Gotha. 1842.
- Heinzelmann, Glaube und Mystik. Tübingen. 1927.
- Heussi, Bernhard von Clairvaux. R.G.G.² S. 923.
- James-Wobbermin. Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Leipzig. 1921².
- Koch, H. Pseudo-Dionysius Areopagite in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen. in "Forschungen z. christl. Literatur u. Dogmengesch." I B. 2 u. 3. Heft.
- Krüger, G., Handbuch f. Kirchengesch. II T. D. Mittelalter. 1912.
- Koepp, W., Johann Arndt. Berlin. 1912.
- " " , Mystik, Gotteserlebnis u. Protestantismus. in "Bibl. Zeit-u. Streitfragen. III Serie 7. Hft. 1913.

- Michael, E., Gesch. d. deutschen Volkes. III Freiburg. 1903.
- Mehlis, G. Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. 1927.
- Müller-Reif, Profet oder Mystiker. (Phil. Jahrb. d. Görresgesell. 2 34 B. 1. Heft. 1921. S. 154-162).
- Neander, A., D. hl. Bernhard u. sein Zeitalter in "Bibliothek Theologischer Klassiker I 23. u. 24. B. Gotha. 1889.
- Noack, Die christliche Mystik des Mittelalters. Königsberg. 1853.
- Preger, V., Geschichte d. deutschen Mystik im Mittelalter. München. 1874.
- Plitt, Der hl. Bernhard. in "Zeitschr. f. histor. Theol. 1862.
Probst, F. Lehre u. Leben in d. 3 ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1871.
- Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. I. B. Bonn. 1889³.
- " " " , Geschichte des Pietismus. I. B. 1880. Bonn.
- " " " , Theol. St. u. Kr. 1879.
Lesefrüchte aus dem heiligen Bernhard.
- Ries, J., D. geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Freiburg. 1907.
- " " , Die Kontemplationsarten nach der Lehre des heiligen Bernhard. S. 150-174. Jahrbuchf. Philos. u. spek. Theol. 23. 1909.
- Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Leipzig³ 1913. III B. I B.² 1908. II B.² 1910.
- Seeberg, R., Aus Religion und Geschichte. I B. 1906. Leipzig.
- Seeberg, E. Zur Frage der Mystik. Leipzig-Erlangen. 1921.
- Schuck, J. Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Würzburg. 1922.
- Steinen, v. d. V., Vom heiligen Geist des Mittelalters: Anselm v. Canterbury, Bernhard v. Clairvaux. Breslau. 1926.
- Scholz, H. Glaube und Unglaube in d. Weltgeschichte. Leipzig. 1911.
- Scheel, O., Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen und Leipzig. 1901.

Underhill, E., Mystik. München. 1928.

Ueberweg-Beumgartner, Grundriss der Gesch. d. Phil. II. Berlin. ¹⁰
1915.

Vecandard, Vie de Saint-Bernard de Clairvaux. Paris. 1895. T. I. II

v. Welter, J., Die Sonderstellung Bernhards von Clairvaux in der
Geschichte der Mystik in "Theolog. Festschrift f.
G.M. Bonwetsch z. seinem siebenzigsten Geburtstage.
Leipzig. 1918.

Wehrung, Ueber die tiefen Wesensverschiedenheiten von "katholisch" und "evangelisch" - aus "moderner Katholizismus".
Herausgeg. v. Müller-Schwefe. Gütersloh. 1926.

Weber, E. Glaube und Mystik. 1927. St. d. Ap. Sem. Wern. H. 21.

Himmann, E. Zu Verhältnis von HIERIE und Christenfrömmigkeit bei Paulus. 1926.

Weber, W., Christumystik. Leipzig. 1924.

Hunderle, J. Einführung in die moderne Religionspsychologie. Kempten 1922.

Zehn, J., Einführung in die christliche Mystik. Paderborn. 1908.

(siehe auch d. Kopf.)

Bigg, Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford. 1886.

Bergmann, E. Geschichte der deutschen Philosophie. 1926. Breslau.

*Linkhard, R. Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux
München 1923.*

Wolfs, F. Leitfaden zum Studium d. Symeongeschichte Heft 1906⁴.

" - " Th. & Z. 1925 Nr. 4. S. 82-84.

*Reuber, J. Die Psychologie der religiösen Mystik. Abw. v. Pfohl.
München 1927.*

*Symonssen, J. Zur Geschichte der christlichen Heiligseligkeit von
Augustin bis zur Hochscholastik. Göttingen 1920.*

Kochmeyer, E. Christliche Mystik. Z. f. system. Theol. 1924 S. 3-18.

*Oppermann, H. Zu Bemessungsverhältnis in den Briefen des Paulus an
"Festschrift für D. G. Thomsen Leipzig 1928 S. 32-49"*

Reischle, M. Mystik in der Theologie Freiburg i. B. 1886.

*Kempel, J. Mystik und Alkoholvergiftung. Hamburg 1926. (Die Alkohol-
vergiftung in der Religion B. I. H. 3).*

I N H A L T S V E Z E I C H N I S .

Einleitung	1 - 20
§ 1. Allgemeine Bemerkungen zum Charakter und zur geschichtlichen Stellung der Frömmigkeit B.'s von Cl.	1 - 10
§ 2. Problemstellung und Methode	10 - 20
A. Darstellung der Frömmigkeit B.'s von Cl.	20 - 133
§ 3. Entwicklungsstufen des religiösen Lebens	20 - 25
I. Die Frömmigkeit des Dreistufenschemas	25 - 118
1. Abschnitt. Die Frömmigkeit der Vorbe- reitungsstufe	25 - 78
a. § 4. Die Bekehrungsstufe	25 - 34
b. Die Stufe des moralisch aszetischen Lebens	34 - 78
§ 5. Einleitung	34 - 36
§ 6. Die Meditatio des Lebens Christi	36 - 38
§ 7. Die Meditatio der Geburt Jesu	38 - 43
§ 8. Die Meditatio der Passion Christi	43 - 51
§ 9. Die Imitatio des Lebens Christi	51 - 67
§ 10. Das Sponsusmotiv im Christuser-	

II.

lebnis der Vorbereitungsstufe	67 - 78
2. Abschnitt. Die Frömmigkeit auf der Stufe der Kontemplation	78 - 118
§11. Einleitung.	78 - 81
§12. Das Sponsuserlebnis	81 - 112
§13. Das Verhältnis des Christuserleb- nisses dem Vorbereitungsstufe zum Sponsuserlebnis	112 - 118
II. §14 Ansätze einer andersartigen Frömmig- keit bei Bernhard	118 - 133
B. Die geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmig- keit B.'s von Cl.	133 - 195
§15. Einleitung	133 - 134
§16. Bernhard und die voraugustinische Frömmigkeit	134 - 164
1) B. von Cl. und die paulinische Chris- tusfrömmigkeit	134 - 145
2) B. verwandte Züge in der Frömmigkeit von Paulus bis Augustin	145 - 164
§17. Bernhard und Augustin	164 - 180
§18. Bernhard und die nachaugustinische Frömmigkeit	180 - 195

C. Versuch eines Gesamtverständnisses und einer Beurteilung der Christusmystik B.'s von Cl.	196 - 230
§20. Einleitung.	196 - 199
§21 Die Mystik B.'s von Cl.	199 - 223
§22 Ansätze einer unmystischen Frömmigkeit bei B. von Cl	223 - 228
§23 Das Verhältnis der Mystik und der Jesusfrömmigkeit in der bernhardinischen Christusmystik	228 - 230
Anmerkungen.	

E i n l e i t u n g .

§ 1. Allgemeine Bemerkungen zum Charakter und zur geschichtlichen Stellung der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux.

Die frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtungsweise hat auf dem Gebiete der kirchenhistorischen Forschung eine Fülle neuer Probleme auftauchen lassen, die man früher garnicht gesehen hatte. Zu diesen neuen Problemen gehört auch die Gestalt eines Bernhard von Clairvaux und seiner Frömmigkeit. Wer die Gedankenwelt B.v.Cl. allein auf ^{ihre} seine theologische Ausdehnung hin untersuchte, musste allerdings an der tiefsten Problematik seiner Erscheinung vorübergehen und sich auf die Bearbeitung der üblichen Themen beschränken: Gnade und Freiheit, Erkenntnis und Liebe, Glaube und Werke, Rechtfertigung und Prädestination u.s.f. Mit Recht sagt Lienhardt: „Was Neander, Noack, Böhringer, Plitt, H.Schmid, Preger, Greith und Vacandard berichten, leidet alles an diesem Mangel.“¹⁾ Anders steht es, wenn wir den Versuch machen, eine lebendig-orga-

nische Gesamtanschauung der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux zu gewinnen. Hier handelt es sich um das Verständnis und die Beurteilung der eigentümlich komplizierten Erscheinung der Christumystik. Die tiefsten Gegensätze und heterogensten Elemente scheinen sich hier in einer lebendigen Frömmigkeit zu einer geschlossenen Ganzheit vereinigt zu haben. Ragt nicht in B.v.Cl. ein Stück evangelischer Frömmigkeit ins Mittelalter hinein, - in dem Manne, von welchem Martin Luther sagt: „St.Bernhard folge ich in dem, wenn er Christum prediget, und in dem Glauben, darinne St.Bernhardus gebetet hat, bete ich auch zu Christo“²⁾. Sind es nicht Töne reformatorischer Glaubenserfahrung, die uns aus dem 22. Sermon über das Hohelied entgegenklingen: „Quam-obrem quisquis pro peccatis com-punctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas im-pium, et solum justificatus per-fidem pacem habebit ad deum... Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, justitia non sufficiente, sanctitatis succum-

bentibus meritis, illa succurrit . . . Unde vera justitia nisi de Christi misericordia. . . Soli justi, qui de eius misericordia Veniam peccatorum consecuti sunt." 3)

Ist es anderseits nicht die Frömmigkeit eines weltflüchtigen Mystikers, deren letztes Ziel der raptus mysticus ist, - ein naturhaftes Aufgehen in der Gottheit, welche das All durchflutet, - wenn Bernhard in dem Tractat "de diligendo deo" Kap. 10²⁸ die Satze schreibt: "O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O pura et defaecata intentio voluntatis! Eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil jam admixtum relinquitur: eo suavior et dulcior, quod totum divinum est quod sentitur. Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem: et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propria forma exutum . . . : sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus,

si in homine de homine quicquam superit?" Und werden nicht wiederum die tiefsten und letzten Intentionen dieser Frömmigkeit durchkreuzt von einem Drang zur tätigen Arbeit an den Mitmenschen, dem die Klostermauern zu eng werden, der B.v.Cl.gezwungen hat, in die Politik seiner Tage einzugreifen.² „Hoc siquidem vera et casta contemplatio habet, ut mentem, quam divino igne vehementer succenderit, tanto interdum repleat zelo et desiderio acquirendi Deo qui eum similiter diligant, ut otium contemplationis pro studio praedicationis libentissime intermittat“.⁴⁾ Ja bis ins Gebiet der eigentlichen Christumystik verlaufen diese widerstreitenden Linien der Frömmigkeit. So heisst es: „Existimo enim nequaquam hac vice eius sensibus importatas imagines carnis, aut crucis, aut alias quascumque corporearum similitudines infirmitatum ... Haec autem eum intuita, nunc pulchrum decorumque pronuntiat, in visione meliori illum sibi apparuisse significans“.⁵⁾ Und bald darauf heisst es nach dieser scharfen Ablehnung der historischen Erscheinung Christi und seiner Niedrigkeit für die visio melior:

"Ergo non majestas attollitur hic, sed commendatur humilitas; digneque ac rationabiliter quod infirmum et stultum est Dei, hominum fortitudini et sapientiae antefertur".⁶⁾

"Quia ergo sponsae id dulcius, quod se imminuit, sapit; libentius attollit gratiam, praefert misericordiam, stupet dignationem. Libuit proinde hominem inter homines admirari, non inter angelos Deum".⁷⁾

Oder es wird die geistige Liebe zum Verbum Christus als letztes Ziel hingestellt: "Licet vero donum, et magnum donum Spiritus sit istiusmodi erga carnem Christi devotio: carnalem tamen dixerim hunc amorem, illius utique amoris respectu, quo non tam Verbum caro jam sapit, quam Verbum sapientia, Verbum justitia"...

Und doch wird dieses Ziel wiederum an anderen Stellen für den Menschen verneint. "At hoc ille: nos vero, qui nondum in paradysum, nondum ad tertium caelum rapi meruimus, Christi interim carne pascamur, mysteria veneremur, exempla sectemur, fidem servemus; et vivimus in umbra."⁹⁾

"Non requiro, sicut sponsa, ubi cubet in meridie, quem laetus amplector mea inter ubera, commorantem. Non requiro ubi pascat in meridie, quem intuor Salvatorem in cruce".¹⁰⁾

Wir haben versucht, in einigen Zügen die Problematik des scheinbar so widerspruchsreichen Frömmigkeitsbildes eines Bernhard von Clairvaux aufzurollen. Werfen wir, bevor wir zu weiteren Fragen übergehen, einen kurzen Blick auf die Stellung B.v.Cl. in der Frömmigkeitgeschichte, um uns über die Wichtigkeit des Verständnisses dieser Frage nach der Frömmigkeit Bernhards klar zu werden. Heiler sagt in seinem Buch "das Gebet": "Den Wendepunkt vom Bussernst zur Liebesinnigkeit bildet B.v.Cl., bei dem die paulinische Christumystik sich mit der neuplatonisch-augustinisch-areopagitischen Unendlichkeitsmystik vermählt. In der Frömmigkeit vor ihm finden sich nur Ansätze des mystischen Passions- und Brautmotivs. Bei Bernhard wird das paulinische „Nachahmen“ des Leidens und Sterbens Christi zur wehmutstiefen und mitleidschweren Versenkung in das Schmerzensbild des Gekreuzigten ... Das mystische Leben in der Verborgenheit der katholischen Klöster nährt sich von der bernhardinischen Heilandsmystik ebenso, wie die schwärmerische Jesusliebe des evangelische Pietismus." ¹¹⁾ Und Überweg-Baumgartner

bezeichnet Bernhard kurz als „den Begründer der mittel-
alterlichen Mystik“¹²⁾. -- Doch nicht allein für die
Mystik des Mittelalters ist Bernhards Frömmigkeit grund-
legend und bestimmend gewesen. Auch unser Reformator
Martin Luther, der Begründer einer neuen Frömmigkeit,
hat in der Gedankenwelt eines Bernhard von Clairvaux
gelebt und sein Studium empfohlen. „Also hat auch S. Bern-
hard getan, welchen ich für den allerfrommsten Munch
halte und allen anderen Munchen, auch S. Dominico, für-
ziehen, und er ist auch allein werd, das man ihnen
Pater Bernhardus nenne und den Mann mit vleiss ansehe“.
Den er steckt in der Kappen, aber wie thutt er, da es
zum treffen kompt? Ehr heltt seine kappen nicht gegen
Gottes gerichte, sondern ergreift Christum“¹³⁾.

Ja, die Tradition, welche Melanchton überliefert hat,
will das entscheidende reformatorische Erlebnis Luthers
Misführung?
auf ein Wort Bernhards zurückführen.¹⁴⁾ Und über die
Reformationszeit hinaus ist eine Gestalt, die Paul Ger-
hard mit seinem „O Haupt voll Blut und Wunden“ unver-
ständlich ohne die Frömmigkeit, welche Bernhard v. Cl.

ausgelöst hat und die sich in dem „Salve caput cruenta-
tum“ ausdrückt. Auch ein Angelus Silesius steht unter
den unmittelbaren Wirkungen der Frömmigkeit Bernhards.¹⁵⁾
In weitestem Masse hat aber Johann Arndt die Frömmigkeit
B.v.Cl. eine Heimstätte in der lutherischen Kirche berei-
tet, wie uns W.Koepp gezeigt hat.¹⁶⁾ Der Komplex der
Christusmystik ist von ihm in seinem „Wahren Christen-
tum“ und „Paradiesgärtlein“ übernommen worden. Ja, stel-
lenweise finden sich wörtliche Anklänge an Bernhard.
„Darum rufe meine Seele und sprich zu ihr: komm, meine
Taube, in den Steinritzen und Felslöchern! Das sind
deine Wunden, Herr Jesu, du Fels des Heils, in welchem
meine Seele ruhet“.¹⁷⁾ Über Zinzendorf und den Pietismus
hinweg lebt B.v.Cl. noch heute in der Frömmigkeit der
Gemeinschaftskreise der Gegenwart und in dem modernen
Pietismus und Methodismus.¹⁸⁾

So hat es sich uns gezeigt, dass Bernhard v.Cl.
noch heute in unserer evangelisch-lutherischen Kirche
eine lebendige Grösse ist, das Element seiner Christus-
mystik noch heute unter uns fortleben und fortwirken.

Ein umso aktuelleres Problem wird uns die Frage dieser eigentümlichen Frömmigkeitsform. Haben wir hier ein Stück unterchristlich-heidnischer Mystik in christlichem Gewande vor uns oder tritt uns hier evangelische Glaubensfrömmigkeit in individuell-persönlicher Ausprägung entgegen? Wird Heilers These von einer evangelischen Frömmigkeit als einer der Komponenten des Katholizismus durch die Christusbystik eines B.v.Cl. bestätigt? „Katholizismus ist nicht bloss primitive Ritualreligion, nicht bloss jüdische Gesetzesreligion, nicht bloss römische Rechtsreligion, nicht bloss hellenistische Mystik, sondern ebenso evangelische Gnadenreligion ... Es lebt evangelisches Christentum im Katholizismus aller Jahrhunderte“¹⁹⁾.

Ja, dürfen wir dann B.v.Cl. überhaupt noch unter die Mystiker zählen, ist das, was man üblicherweise mit dem Ausdruck „Christusbystik“ bezeichnet, seiner Frömmigkeitsstruktur nach nicht vielleicht etwas ganz anderes, - eine zarte feine Jesusfrömmigkeit, gewachsen aus den evangelischen Tiefen eines lebendigen Schriftverständnisses.²⁰⁾

Oder hat doch Wehrung Recht in Bezug auf B.v.Cl., wenn

er uns zu zeigen versucht, wie auch die evangelischste Ausprägung der Frömmigkeit im Katholizismus ihrem tiefsten Geiste nach etwas ganz andersartiges ist, als evangelische Glaubensfrömmigkeit?²¹⁾

§ 2. Problemstellung und Methode.

Nachdem wir im Vorhergehenden kurz den eigentümlichen Charakter und die weitreichenden Wirkungen der Frömmigkeit B.v.Cl. in vorläufiger Weise anzudeuten versucht haben, wollen wir versuchen, eine konkrete Problemstellung für unsere Arbeit zu gewinnen, indem wir uns die Hauptfragen in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion über die Christusbystik B.v.Cl. zu vergegenwärtigen suchen. Man ist sich allgemein darüber einig, dass die Frömmigkeit B.v.Cl.'s in irgend einer Hinsicht ein Markstein in der Geschichte der Frömmigkeit bedeutet, dass durch sie in die Entwicklung etwas Neues eingetreten sei. Man drückt das dadurch aus, dass man B.v.Cl. als den "Vater der Christusbystik" bezeichnet und von einer neuen "bernhardinischen Christusbystik" redet. Doch mit Recht ist neuerdings von Johannes Walter darauf hingewiesen worden, dass dieser

Ausdruck insofern an einer gewissen Unbestimmtheit leidet, als nicht gesagt ist, ob der Gegenstand der Mystik die Versenkung in die Menschlichkeit oder Göttlichkeit Jesu ist. ²²⁾ Die Lösung dieser Frage ist entscheidend für das Verstandnis der Frömmigkeitsstruktur B.v.Cl. und der Stellung, die man ihm in der Geschichte der Frömmigkeit anweist. Falls der Schwerpunkt der bernhardinischen Christuskontemplation in der Gottheit Christi liegt, so hätten wir es bei B.v.Cl. nur mit einer relativen Verchristlichung der bisherigen Mystik zu tun, indem an die Stelle Gottes die Gottheit Christi trat. Es wäre in dem letzten Falle richtiger, die Frömmigkeit Bernhards als Brautmystik zu bezeichnen. ²³⁾ Die Bedeutung Bernhards für die Geschichte der Frömmigkeit bestände dann im Wesentlichen in einer Verschiebung des psychologischen Schwerpunkts aus dem Intellekt in das Affektleben, anstelle der mehr spekulativ intellektuellen Unendlichkeitsmystik eines Dionysius Areopagita trat bei Bernhard die mehr affektive Brautmystik. Ganz anders läge die Frage, wenn wir den Schwerpunkt der bernhardinischen Frömmigkeit in der Anbetung

der geschichtlichen gottmenschlichen Persönlichkeit Christi zu suchen hätten. Diese Frömmigkeit würde insofern in eine starke Spannung mit der ursprünglichen Absicht der Mystik treten, als auf eine Vernichtung und Überbrückung des Abstandes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, auf einen unmittelbaren Zusammenfall der Gegensätze (coincidentia oppositorum) verzichtet würde, oder zum mindesten diese Absicht in den Hintergrund träte. Dann hätten wir es in der Christumystik B. & v. Cl. nicht nur mit einer neuen Einkleidung der alten mystischen Traditionen zu tun, sondern mit einem neuen Frömmigkeitstypus. Ja, es wäre fraglich, ob wir noch von einer Christumystik zu reden hätten und nicht vielmehr von einer Jesusfrömmigkeit Bernhards, ²⁴⁾ -- ein Stück evangelischer Frömmigkeit im Mittelalter. -- Im engsten Zusammenhang mit diesen Grundproblemen der Frömmigkeit Bernhards stehen dann die anderen Fragen, ob B. & v. Cl. spekulativer oder praktischer Mystiker gewesen ist, und wie sich seine Weltoffenheit im Kampfe des tätigen Lebens mit den weltflüchtigen Tendenzen eines Mystikers vereinigen lassen.

Die erstere Frage hat speziell Michael zur Diskussion gestellt.²⁵⁾ Er behauptet, Bernhard gestehe von sich selbst, an sich und in sich nirgends Erfahrungen gemacht zu haben, die im eigentlichen Sinne als mystisch bezeichnet werden. Die andere Frage hängt eng mit der allgemeinen Diskussion über die Mystik zusammen. Heiler hat die These aufgestellt: „Die reine Mystik ist extrem individualistisch, asozial; sie kennt nichts anderes, als „Gott und die Seele“ ... In völliger Vereinsamung, isoliert von allen anderen Menschen, steht der Mystiker sich selbst und seinem Gott gegenüber.“²⁶⁾

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Lösungsversuche zur Grundfrage der bernhardinischen Christusbmystik -- der Frage nach dem Gegenstand der Kontemplation. Soviel wir sehen können, lassen sich im Wesentlichen vier Stellungnahmen in der Diskussion über diese Frage verfolgen.

I. Die Menschheit Christi als Gegenstand der Beschauung wird stark von Ritschel betont. Es überwiegt nach ihm bei Bernhard die Versenkung in den erniedrigten Christus. „Nach der Anleitung des hl. Bernhard für die in

der Heiligung befestigten Mönche soll die Liebe gegen Christus von der göttlichen Erhabenheit desselben absehen; das, wodurch der Gottmensch das Sehnen der Gläubigen befriedigt, soll von der begnadigten Seele unter der Form der Gleichheit mit ihm erfahren und genossen werden".²⁷⁾

II. Die weitaus am stärksten vertretene Anschauung ist, dass der eigentliche Gegenstand der bernhardinischen Kontemplation die Gottheit Christi ist. Der historische Christus bilde nur einen Durchgangspunkt zu höheren Erlebnissen, so z.B. alle katholischen Gelehrten. „Der historische Christus tritt zurück, der lebendige, überzeitliche, verklärte Christus, das Wort Gottes (Verbum) wird der süsse Gast und Bräutigam der Seele. Die Seele steigt auf von der menschlichen Liebe zur geistigen Liebe, von dem Gottmenschen zum Geist, vom historischen zum verklärten Christus.“²⁸⁾

Nach Ries ist die Menschlichkeit Jesu nur insofern Gegenstand der Beschauung, als sie das Auge für die Beschauung reinigt und sie die äussere Hülle der Gottheit sei.²⁹⁾

Aber auch zahlreiche evangelische Gelehrte vertreten denselben Standpunkt. So ist auch nach A.Harnack der geschicht-

liche Christus nur eines der vielen Mittel zum eigentlichen Ziel der mystischen Vereinigung.³⁰⁾ Ähnlich urteilt Heiler: „Was B.v.Cl. verlangt und erstrebt, ist die geheimnisvolle bräutliche Einigung von Seele und Gott, die Liebeswonne der Extase; in dem Augenblick, da er sie erreicht hat, sind alle die tiefen und innigen Gedanken an die Passion des Heilands ausgelöscht. Die Liebe zum leidenden Heiland ist selbst für diesen grossen Passionsmystiker noch „fleischliche“³¹⁾ Liebe, der die geistige Liebe erst folgen muss.“ Und Johannes/Walter hat sich in seinem neusten Aufsatz zu dieser Frage offen zu dieser Ansicht bekannt und damit seine frühere Ansicht korrigiert.³²⁾ „Für die höchste Stufe der vollen Versenkung der Seele in Gott kommt nur die Göttlichkeit Christi, abgesehen von seiner Offenbarung im Fleisch, in Betracht“.³³⁾

III. Anders urteilen Seeberg, Deutsch, u.a., die den geschichtlichen Christus in seiner Erniedrigung und Erhöhung als den Gegenstand der Frömmigkeit Bernhards ansehen. „Nicht an dem Logos und ~~die~~ ewige Weisheit des Vaters hing sein Herz, sondern von dem Menschen Jesus

34)
ging er aus". Zwar weiss auch Seeberg von einem unmittelbaren Erleben der Göttheit bei B.v.Cl., aber es ist ...
„wirklich nur an eine Fortsetzung der geistlichen Erfahrungen auf der vorigen Stufe zu denken". 35)
Auch Deutsch spricht davon, dass sich „die ganze Mystik Bernhards um Christus, um ihn als den Erniedrigten und Erhöhten" bewege. 36)

IV. Einen vierten Lösungsversuch macht m.E.Loofs, angedeutet schon in dem Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 1906, deutlicher in der theologischen Literaturzeitung 1925 Nr.4, S.82-84. Nach ihm besteht die Frömmigkeit der sogen.bernhardinischen Christusmystik aus zwei Linien. In der einen mystischen Linie richtet sich die devotio als letztes Ziel auf das zeitlose Verbum, die Gottheit Christi. Hier stehe „man genuiner Mystik gegenüber". In der anderen Linie, welche Loofs als Jesusfrömmigkeit bezeichnet, ist der geschichtliche Christus Gegenstand und letztes Ziel der Kontemplation. Die Menschlichkeit Christi bleibt auch in der Extase transparent. „Man muss: anerkennen, dass bei Bernhard, praktisch siegreicher als

in der Theorie, ein wirkliches, wenn auch durch manche theologische und mönchische Traditionen gehemmtes Verständnis des Evangeliums mit den alten mystischen Überlieferungen ringt, oft mit ihnen sich verschlingend, oft sie mehr oder minder verdrängend, aber noch häufiger vor ihnen, als dem „Höheren“ zurückweichend.³⁷⁾

Bei einem scheinbar so hoffnungslosen Schwanken in der wissenschaftlichen Diskussion, ist eine methodologische Besinnung am Platz. Zwei Wege können wir einschlagen bei der Untersuchung der Christusmystik B.v.Cl.: den religionspsychologischen und den historischen. Im ersteren Falle wäre es angebracht, von einer allgemeinen Erörterung des Begriffes „Mystik“ auszugehen und mit dem auf diesem Wege gewonnenen Begriffe an die Prüfung der Quellen bernhardinischer Christusmystik heranzutreten. Der Vorzug dieses Weges wäre, dass uns unsere Quellen so vielleicht vielfach durchsichtiger und eindeutiger würden. Aber ein Blick auf den Stand der heutigen wissenschaftlichen Diskussion über den Begriff der Mystik³⁸⁾ zeigt uns, dass dieser Weg eben für uns noch nicht gangbar ist. Wir müssten uns sonst vorzeitig auf einen der vielen Begriffe von Mystik

festlegen und würden Gefahr laufen, unsere Quellen willkürlich danach zurechtzuschneiden. -- Der andere Weg, den wir gehen können, ist der, einer möglichst exakten dogmenhistorischen Forschung und Vergleichung. Wir müssen versuchen, eine möglichst allseitige und genaue Darstellung der Frömmigkeit B.v.Cl. zu bieten, wie sie sich uns nach seinen Schriften, in erster Linie den Schriften, welche es mit einer ausdrücklichen Christusverehrung zu tun haben, ergibt.³⁹⁾

Dabei werden wir aber insofern rein empirisch-religionspsychologisch uns zu verhalten haben, als es uns nicht auf die Herausarbeitung einzelner Lehrsätze und Begriffe auf dem Wege der Kritik an Hand anderer dogmatischer Lehrbegriffe ankommt, sondern um eine möglichst objektive und unbefangene Darstellung der Gesamtfrömmigkeit, wie sie uns bei Bernhard entgegentritt. Dennoch darf unsere Darstellung nicht nur eine Materialsammlung sein, sondern wir werden besonders auf die Stellung der Person Christi in den einzelnen Teilen (der Frömmigkeit) des Frömmigkeitsbildes zu achten haben und zugleich auch auf die eigentümlich widerspruchsreiche Art dieser Frömmigkeit, was uns zugleich vor zu frühzeitigem Systemati-

sieren bewahren wird. Unsere Aufgabe wird es vielmehr sein, die einzelnen kontrastierenden Züge der Frömmigkeit möglichst selbständig auf dem Gebiete der Gesamtfrömmigkeit zu beobachten und ihr Verhältnis zu dem jeweiligen Christuserlebnis zu charakterisieren. Als weitere Aufgabe ergibt sich uns dann, die geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmigkeit B. v. Cl. zu untersuchen, um die Frage zu klären, in wie weit B. v. Cl. in seiner Frömmigkeit von der stattgefundenen Entwicklung abhängig ist und was sich bei ihm an eigentümlichen neuen Zügen und Ansätzen zeigt. In einem dritten Teil wollen wir dann den Versuch eines Verständnisses und einer Beurteilung der Frömmigkeitsstruktur B. v. Cl. machen, ~~(und abschliessend in einem mehr religions^{psychologisch}theologischen systematischen Paragraphen die Frage erörtern, was sich uns aus dem Verständnis der Frömmigkeit B. v. Cl. für den Begriff der Mystik ergibt.)~~

A. Darstellung der Frömmigkeit Bernhards von
Clairvaux.

§ 3. Entwicklungsstufen des religiösen Lebens.

Die Christusmystik Bernhards von Clairvaux ist uns nicht gegeben als eine besondere objektive Lehrauffassung, die Bernhard über Christus entwickelt, sondern nur ^mder Form eines Stückes religiösen Lebens. Um sie darstellen zu können, müssen wir daher eingangs einen kurzen Blick werfen auf Bernhards allgemeine Anschauungen vom religiösen Leben überhaupt. Nach Bernhard zerfällt das religiöse Leben in mehrere Entwicklungsstufen. Schon dadurch zeigt er sich als Vertreter einer neuen Frömmigkeit, als bei ihm Christentum nicht mehr in erster Linie rein objektive Lehre und Dogma ist, sondern eine lebendige, wachsende und sich vertiefende Erfahrung (experientia). Dadurch rückt er die Frömmigkeit von einem statischen Intellektualismus ab und rückt sie hinein in die Dynamik des ewig-bewegten persönlichen seelischen Erlebens. Lehrreich ist es, wenn wir beobach-

ten, wogegen Bernhard den Begriff der experientia abgrenzt. Die experientia hebt sich deutlich als etwas Besonderes ab gegenüber dem credere, intelligere und scire.¹⁾ Andererseits tragen die Synonyma für experientia alle die Note der persönlichen subjektiven Anteilnahme und Stellungnahme (cf. probare, apprehendere per semetipsum, adipisci, frui, affici)²⁾. „Das geistige Leben des Bekehrten ist überhaupt eine experientia. Der Christ soll innerlich mit dem Herzen die geistlichen Realitäten, die der Glaube anerkennt, erfahren und sich so über den blassen Glauben zu persönlich erfasster Erkenntnis und zum Vertrauen auf Gott erheben.“³⁾ Dadurch ist das Christentum eng mit dem religiösen Subjekt verknüpft. Es ist nicht mehr etwas Allgemeines und Gleiches bei allen, sondern differenziert sich nach den individuellen religiösen Erfahrungen. Überall, wo man Religion als eine solche lebendige wachsende Bewegung des inneren Lebens versteht, kommt man für das Verständnis desselben nicht mehr allein aus mit der kirchlich approbierten Summe von Lehrnormen. Man sucht vielmehr

der Tatsache des Wachstums des religiösen Lebens gerecht zu werden, indem man verschiedene Entwicklungsstufen des religiösen Lebens zu unterscheiden sucht. Auch Bernhard unterscheidet im religiösen Leben verschiedene Stufen. Vorherrschend ist bei ihm die Unterscheidung von drei Stufen. So z.B. : *Sunt ergo hi tres animalum affectus sive profectus, expertis dumtaxat satis noti et manifesti, cum aut de actis malis indulgentiam, aut de bonis agendis gratiam, aut ipsius etiam indultoris et benefactoris sui praesentiam, eo quidem modo, quo in corpore fragili possibile est, optinet intueri.*"⁴⁾ Hier stellt sich die erste Stufe dar als die Erfahrung der Sündenvergebung, die zweite Stufe, als die Bewährung in guten Werken und die letzte übergreifende Stufe - das Erlebnis der Gegenwart Gottes. An einer anderen Stelle werden die drei Stufen charakterisiert als die der Anfänger, der Fortschreitenden und der Vollkommenen.⁵⁾ Noch klarer tritt uns das Wesen der einzelnen Stufen an einer anderen Stelle entgegen. Dort wird das Wesen der dritten Stufe unter den Bildern des peregrinus, des mortuus und des

crucifixus geschildert. Von der Weltfremdheit soll die Seele fortschreitend zur Welt-abgestorbenheit. Aber vollendet wird diese Entwicklung erst im crucifixus, wenn man im „raptus usque ad tertium caelum“ sich selbst und der Welt völlig abgestorben ist und „quae vero mundus reputat crucem, illis affixus sum, illis adhaereo,⁶⁾ illa toto amplector affectu“. Auch Cantica sermo 9

gibt uns näheren Aufschluss über die Entwicklungsstufen. An Hand des Bildes vom Kuss wird hier die erste Stufe als der Empfang der „indulgentia“ für die bisherige Schuld gekennzeichnet, die zweite Stufe, der Kuss der Hand, als der Reichtum und das Wachsen in Tugenden; doch im Weiteren tritt deutlich zutage, dass diese Stufe doch als eine Vorbereitung für ein letztes Drittes erfunden wird. „En gratia ipsius multis jam annis casti sobriquet vivere curu, lectioni insisto, resisto vitiis, orationi incumbo frequenter; vigilo contra tentationes, recogito annus meus in amaritudine animae meae“.⁷⁾

Deutlich formuliert sind die Stufen C.S. 83₂: „Jam vero animae reditus, conversio ejus ad Verbum, reformandae

per ipsum, conformandae ipsi." ⁸⁾ Andere Stufen folgen, welche die Siebenzahl bevorzugen, finden sich auch verein-
⁹⁾ zelt. Jedoch fallen sie inhaltlich mit der Dreistufigkeit zusammen: die Bekehrung, die Bewährung und die mystische Einigung.

Nach der angestellten Untersuchung über Bernhards Anschauung vom religiösen Leben überhaupt scheint es sich uns als deutlich zu ergeben, dass Bernhard zwei grosse wesentlich verschiedene Stufen unterscheidet: die Stufe der Vorbereitung für die Gotteinigung und die Stufe der Gotteinigung. Diese Stufigkeit des religiösen Lebens nach Bernhard scheint zu verlangen, dass auch wir unsere Untersuchung seiner Christumystik dieser Auffassung vom inneren Leben der Seele anlehnen. Wir werden also in der Behandlung dieser Frömmigkeit der Gotteinigung in einem ersten Abschnitt die Frömmigkeit ^{der} als Vorbereitungsstufe zu untersuchen haben und dann die Frömmigkeit auf der Stufe der Gotteinigung, wobei wir bei der widerspruchsvollen Art der Frömmigkeit Bernhards darauf zu achten haben, ob diese Stufenfolge immer streng eingehalten wird.

I. Die Frömmigkeit des Dreistufen-Schemas.

I. Abschnitt. Die Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe.

a) § 4. Die Bekehrungsstufe.

Den Beginn des neuen Lebens mit Gott bildet die Bekehrung. Bernhard beschreibt diese conversio als Wirkung des göttlichen Wortes folgendermassen: „Aperitur siquidem conscientiae liber, revolvitur misera vitae series, tristis quaedam historia replicatur, illuminatur ratio et evoluta memoria velut quibusdam ejus oculis exhibitur“¹⁾

Die Bekehrung soll zur Gewissheit der Sündenvergebung führen. Der Vergebung der Sünden werden wir aber gewiss durch das Anschauen der Person Jesu. Die Betrachtung der Menschheit Jesu ist der erste Kuss - der Kuss der Füße.

„Cum primo convertimur, pedes Domini osculamur.“²⁾

Die Füße bedeuten aber seine Menschheit. „Puto et nobis non incongrue videri pedes ad hominem pertinere“³⁾

Der Sünder, welcher zur Gottheit Christi noch keinen Zugang hat, soll sich zu seinen Füßen hinwerfen, seine Menschheit anschauen. „Peccator, qui ad caput, id est ad deitatem, accessum non habebat, ad pedes, id est ad

4)

humánitatum, accederet." In feiner Weise weiss Bernhard die Bedeutung der Menschwerdung Jesu auf die Bekehrung der Sünder anzuwenden, indem er der Menschwerdung eine stark pädagogische Abzweckung gibt. Gott, der Verborgene, den die Menschen nicht mehr finden konnten, wurde Mensch, damit er von den menschlichen Sinnen erfasst und gesehen werden könnte und um durch seine Menschengestalt die Menschheit für Gott zu gewinnen. „Quorum Deus miseratus errores, de monte umbroso et condense dignanter egrediens, in sole posuit tabernaculum suum. Obtulit carnem sapientibus carnem, per quam discerent sapere et spiritum. Nam dum in carne et per carnem facit opera, non carnis, sed Dei, naturae utique imperans, superansque, fortunam, stultam faciens sapientiam hominum, daemonumque débèllans tyrannidem; manifeste ipsum se indicat esse, per quam eadem et ante fiebant quando fiebant. In carne, inquam, et per carnem potenter ac patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna, evidenter ostendit, quia ipse, sit qui potenter, sed invisibiliter saecula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret. Denique dum evan-

gelizat ingratias, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat".⁵⁾ Nur durch die Betrachtung der Menschheit Christi kann der Sünder zur Gewissheit der Vergebung gelangen, weil das Fleisch nicht, von dem Geist Gottes vernimmt. "Opus fuit, ut corporalibus pedibus corporaliter incubans, et corporalibus labiis pedes eodem deosculans, veniam peccatorum Peccatrix perciperet: sique illa mutatio dexteræ excelsi, qua mirabiliter, sed invisibiliter justificat impium, etiam carnalibus innotesceret".⁶⁾ Die fleischliche Erscheinung Christi soll im natürlichen Menschen die Liebe zu der Person Jesu entfachen. "Ego hanc arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri, et eum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis solutarem amorem affectiones retraheret, atque⁷⁾ ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem."

So ist es auch der Weg zur wahren Busse, wenn man sich vertieft in die Betrachtung der Menschheit Jesu. Denn nichts ist so heilsam für den sündenkranken Menschen,

als die menschliche Gestalt des Heilandes und das Bild seines irdischen Lebens. So soll man sich auch besonders die Leiden Christi vor Augen halten. „Quid enim tam efficax ad curanda conscientiae vulnera, necnon ad purgandam mentis aciem, quam Christi vulnerum sedula meditatio?“⁸⁾

Wie ein Büschel Myrrhen sollen wir das Andenken an die Leiden Christi dauernd bei uns tragen. Bernhard bekennt von sich selbst dieses vom Beginn seiner Bekehrung an getan zu haben. „Et ego, Fratres, ab ineunte mea conversione, pro acervo meritorum, quae mihi deesse sciebam, hunc mihi fasciculum colligare, et inter ubera mea collocare curavi, collectum ex omnibus anxietatibus et amaritudinibus

⁹⁾ Domini mei.“ Das Anschauen des gekreuzigten Christus hat aber nicht nur die Wirkung, dass es uns unsere Sünden ins Bewusstsein bringt und einen heilsamen Sündenschmerz erweckt, es scharft nicht nur unser Gewissen: nein, es erweckt auch in uns das Vertrauen zur Liebe Gottes, es ermöglicht uns aus der Gnadenungewissheit zur Gnadengewissheit zu gelangen. „O Domine, quid est homo quia innotuisti ei, aut filius hominis, quia reputas eum? Jam se, o bone Pater, vermis vilissimus et odio dignissimus sempiterno,

tamen confidit amari, quoniam se sentit amare." ¹⁰⁾

"Habes enim dilectionis pignus Spiritum, habes et testem
fidelium Jesum, et hunc crucifixum. O geminum, ipsumque
firmissimum Dei erga nos amoris argumentum!" ¹¹⁾ In der
Busse erlebt der Mensch Christus zuerst als strengen
Herrn und Richter. Voller Furcht und Zittern soll er sich
zu seinen Füßen hinwerfen und mit Tränen der Reue und
innerer Bewegung ihn um seine Gnade anflehen. "Ad pedes
severissimi Domini mecum pavida jaceat, et cum Publicano
terram tremens non caelum aspiciat... Hujus ergo beatae
Poenitentis exemplo prosternere et tu, o misera, ut desi-
nas esse misera; prosternere et tu in terram; amplectere
pedes, placa osculis, riga lacrymis ... ita sane ut
suffusum pudore ac maerore vultum non ante sustollere
audeas, quam audias et ipsa; Dimittuntur tibi peccata
tua!" ¹²⁾ Doch soll sich der Büsser in Christus nicht
nur den strengen und gerechten Richter vorstellen,
sondern auch den anderen Fuss umfassen -- seine Barmher-
zigkeit. Man soll die Furcht und den Schmerz durch den
Anblick der göttlichen Güte und durch die Hoffnung auf

die Vergebung mässigen. Das Erlebnis des Gerichts und der Gnade Gottes zusammen erst führen uns zu wahrer Busse, da so weder unser Selbstvertrauen zu stark werden kann, noch wir in Verzweiflung zu fallen brauchen.¹³⁾ Diese Vergebung der Sünden, welche wir in der Busse durch das Anschauen der Person Christi erfahren, ist eine Gnadengabe, durch welche das Vertrauen (fiducia) zu Christus begründet wird. „Quantum quippe crescⁱs in gratiam, tantum^{ut} in fiducia¹⁴⁾ dilatataris.“ Wenn wir das Bisherige kurz zusammenfassen, so sehen wir, wie in der Busse einerseits stark die Vergebung der Sünden betont wird. Durch die Busse wird ein neues Verhältnis des Menschen zu Christus geschaffen. Durch das Anschauen der Menschheit Jesu Christi, seines Lebens, Leidens und Sterbens wird das Vertrauen und die Liebe zu Gott geweckt. Der Mensch erfährt an der Person Christi die Gnade der Sündenvergebung. Anstelle der ursprünglichen Furcht Christo gegenüber tritt nun ein neues Verhältnis des Vertrauens (fiducia). Andererseits muss betont werden, dass dieses neue Verhältnis des Vertrauens, welches in der Busse und der Erfahrung der sünden-

vergebenden Gnade zur Person Jesu Christi begründet wird, nicht die abschliessende Wertung der Busse ist. Vielmehr wird diese ganze Auffassung der Busse hineingestellt in eine moralisch-asketische Wertung derselben, wonach die Busse nicht so sehr einen Eigenwert repräsentiert, sondern vielmehr ihrem tiefsten Wesen nach ~~als~~ Vorbereitung und Eintritt in ein Leben der ethischen und asketischen Enthaltung von Sünden und Werken der Frömmigkeit ist. So ist auch die fiducia, welche in der Sündenvergebung der Busse erfahren wird, nur eine vorläufige. „Quantum quippe crescēs in gratiam, tantum^{et} in fiduciam dilataris“¹⁵⁾. Vielmehr steigert sich das Vertrauen erst beim Eintritt in das Leben der Heiligung zu einer „spes“, während es noch anfangs wesentlich ein „timor Dei“ war.¹⁶⁾ Das bestätigt auch Bernhard selbst. „Certitudinem utique non habemus: sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis hujus anxietate penitus cruciemur ... Ut quibus certitudinem negat causa sollicitudinis, vel fiduciam praestet gratia consolationis. Hoc enim est unde semper solliciti, et in timore et tremore humiliemur

necesse est sub potenti manu Dei." ¹⁷⁾ Zu einer völligen Gewissheit kann das Vertrauen, das durch die Erfahrung der Sündenvergebung durch Christus geweckt wird, nicht führen. Es ist nur etwas Vorläufiges, ein Gegenstand der Hoffnung, der wachsen muss. Richtig sagt Ritschl von dieser fiducia bei Bernhard: „Zugleich wird es anders motiviert, als durch die einfache Anerkennung der Versöhnung mit Gott durch Christus." ¹⁸⁾ So ist es verständlich, dass die eigentliche Bekehrung häufig als Austritt aus der Welt und Eintritt in das Kloster bezeichnet wird. ¹⁹⁾ „Conversio est, exitus ~~que~~ a saeculo, et introitus vitae." Hier weicht der Rauch der Busse und an seine Stelle tritt ein Leben in Tugend und Lichtglanz. „In hac emissione nulla fit deserti mentio, aut fumi ~~sed~~ poenitential: sed lucis, splendoris, atque virtutis." ²⁰⁾ Andererseits ist aber Bernhard auch der Gedanke, dass unser Leben eine dauernde Busse sein soll, nicht unbekannt. „Nunc autem spiritualis ... conversionis nos admonet, quae non una die perficitur: utinam vel in omni vita, qua degimus in hoc corpore, valeat consummari. Corporis

namque conversio, si sola fuerit, nulla erit." ²¹⁾

Richtig bemerkt Lienhard: „Man sieht, Bernhard würdigt die Bekehrung vor allem nach ihrer moralisch-asketischen Seite. Sie ist ihm mehr ein *ethischer* Läuterungsprozess, die erste Stufe des geistlich-mystischen Lebens. ²²⁾ So ist die Busse der Eintritt in das Leben der Heiligung, der zweiten Stufe des inneren Lebens - von der „via purgativa“ führt der Weg zur „via illuminativa“, von der Bekehrung zur Ascese. -- Auch das Christusbild und das Verhältnis zu ihm ist im Zusammenhang dieser moralisch-asketischen Würdigung der Busse nur etwas Vorläufiges. Die rein religiöse Bedeutung tritt zurück hinter eine stärkere ethische Auffassung. Es ist der „Christus carnalis“ ²³⁾, der als Reizmittel eines neuen Lebenswandels dienen soll für die fleischlich-sinnlich gebundenen Menschen. So kann auf dieser Stufe auch ein geistlich bedeutender Mann die Stelle Christi in der Frömmigkeit einnehmen als Reizmittel für den erschlafften Geist. „Frequenter ego ipse ... *Maximeque* in initio conversionis meae, corde durus et frigidus,

et quaerens quem vellet diligere anima mea... cum subito forte ad affatum, vel etiam aspectum cujuspiam spiritualis perfectique viri, interdum et ad solam defuncti seu absentis memoriam, flabat spiritus, et fluebant aquae;²⁴⁾ et erant mihi lacrymae illae panis die ac nocte."

b). Die Stufe des moralisch aszetischen Lebens.

§ 5. Einleitung.

„Haec via, hic ordo. Primo ad pedes procidimus, ~~et procidimus~~, et ploramus coram Domino qui fecit nos, ea quae fecimus nos. Secundo manum quaerimus sublevantis²⁵⁾ et roborantis genua dissoluta." Das ist die Stufenfolge, welche Bernhard als normale für das religiöse Leben ansieht. Aus der Busse und dem Glauben folgt der Eintritt in ein Leben der Übung in Liebeswerken. Zum Glauben muss die Liebe hinzutreten. Nur aus dem Vorhandensein von Werken der Liebe erhält der Glaube die Gewissheit, dass er echt ist, nur in der Liebe wächst das Vertrauen auf die Sündenvergebung. „Porro fidei vitam opera attestantur ... vita vero fidei caritas est, quia per illam operatur." ²⁶⁾ „Nec Spiritus datur nisi credentibus in

Crucifixum; nec fides valet, si non operatur ex dilectione. Dilectio autem donum Spiritus est ... Justus autem quis est, nisi qui amanti se Deo vicem rependit amoris? ... Quae sane revelatio non est aliud, quam infusio gratiae spiritualis, per quam dum facta carnis mortificantur.²⁷⁾ „Mors fidei est separatio caritatis. Credis in Christum? fac Christi opera, ut vivat fides tua. Fidem tuam dilectio animet, probet actio ... Qui te dicis in Christo manere, debes sicut ipse ambulavit, et tu ambulare... Vides quod non faciat hominem rectum fides etiam recta, quae non operatur ex dilectione. At qui sine dilectione est, non habet unde diligat spon-²⁸⁾ sam." Die Einigung mit Gott ist nur möglich in der Liebe. Diese muss aber in einem Leben der Liebeswerke wachsen und im Menschen Wurzeln gewinnen. „Et ideo Patris²⁹⁾ adventus ex infusa dilectione probatur." Der Mensch muss ein "in caritate radicans" sein. „In fide plantata, in caritate mittit³⁰⁾ radices". Dieses Leben der Liebe und der Bewahrung in guten Werken soll der Mensch aber durch das Anschauen der Person Christi, in seiner

Nachfolge, lernen. „Disce, o Christiane, a Christo, quemad-
modum diligas Christum.“³¹⁾ So ist die Betrachtung des
geschichtlichen Christus und seines ganzen Lebens in Er-
niedrigung und Demut die Schule, in welcher wir innerlich
wachsen und fortschreiten sollen. „Tu quoque si desideras
videre sublimem, humilem prius Jesum videre curato. In-
tuere prius exaltatum in deserto serpentem, si videre desi-
deras Regem in solio residentem. Ista te humiliet Visio,
ut illa exaltet humiliatum... Similis eris illi, cum vi-
deris eum sicuti est: esto et nunc similis ei, videns eum
sicut propter te factus est ... sit interim meditatio
nostra, Fratres, Christus, et hic crucifixus.“³²⁾ „Imite-
mur, quoad possumus, eum.“³³⁾ In der meditatio und imitatio
des Lebens Christi liegt das Ziel dieser Stufe.

§ 6. Die Meditatio des Lebens Christi.

Die Meditatio der Menschheit Christi steht in engem
Zusammenhang mit der Unvollkommenheit des Menschen auf dieser
Stufe. Der Mensch ist auf dieser Stufe noch nicht fähig zur
Erfassung des Geistes an sich. Er braucht lebendigen An-
schauungsunterricht durch irdische Bilder und Gleichnisse.

Sô ist es schon den Jüngern Jesu ergangen. „Quia discipuli carnales erant, et ~~Deu~~ spiritus est, nec bene convenit spiritui et carni; umbra corporis sui temperavit se eis, ut objectu vivificae carnis viderent Verbum in carne, solem in nube... Ad hoc autem carnem eis proposuit, ut omnem cogitatum eorum ~~ab~~ humanis rebus ad carnem suam (qua et mirabilia dicebat, et mirabilia faciebat) ~~ad~~ ³⁴⁾ ~~monet~~ ^{advent}, et sic de carne transferet ad spiritum". So ist es richtig, dass der Mensch sich auf dieser Stufe in das Bild des menschengewordenen Sohnes Gottes vertieft, dass dieser den Gegenstand seiner frommen Betrachtung im Gebete bilde. „Adstat oranti Hominis - Dei sacra imago, aut nascentis, aut lactentis, aut docentis, aut morientis, aut resurgentis, aut ascendentis...“ Nihil audit libentius, nihil legit studiosius, nihil frequentius recolit, nihil ³⁵⁾ suavius meditatur". Besonders sind es aber zwei Ereignisse im irdischen Dasein Jesu, die für Bernhard der Gegenstand der tiefsten und innigsten Empfindungen und Meditationen sind: seine Geburt und sein Leiden. Die congratulatio und compassio sind das wirksamste Erziehungsmittel zu weiterem Fortschritt des inneren Lebens.

§ 7. Die Meditatio der Geburt Jesu.

In seinen zahlreichen Weihnachts- und Festpredigten hat Bernhard sich vielfach in die Geburtsgeschichte Jesu versenkt. Ort und Zeit der Geburt Jesu, Krippe und Windeln, Kindeslallen und Kindestränen, - alles wird ihm zu einem Gleichnis, zu einem Reizmittel und Ansporn der Frömmigkeit. In allem diesen findet Bernhard die Offenbarung Gottes in für das menschliche Fassungsvermögen verständlichen Formen. All das ist für ihn - den Menschen-geschehen und kommt ihm zugute, von all diesem hat der Mensch zu lernen. Mit der Glut seiner persönlichen Frömmigkeit und Christusliebe hat Bernhard alle Einzelheiten bis ins Feinste umfasst und umspannt. „Et ergo certe agnosco mea esse Nativitatis hujus tempus et locum, infantilis corporis teneritudinem, parvuli vagitus et lacrymas... Mea sunt haec, pro me faciunt, mihi apponuntur, mihi proponuntur, mihi proponuntur imitanda“³⁶⁾. All das wird ihm auf dieser Stufe der asketisch-moralischen Frömmigkeit zu einer Quelle der Imitatio. Christus, der Praeexistente, konnte sich die Zeit und den Ort seiner Geburt nach seinem Gutdünken auswählen. Er suchte sich aber den Winter aus, um uns zu zeigen, das was dem Fleische lästig ist,

Gott wohlgefällt. „Eligit quod molestius est, praesertim parvulo, et pauperis matris filio, quae vix pannos haberet ad involvendum, praesepe ad reclinandum... eligit quod carni molestius est. Id ergo melius, id utilius, ³⁷⁾ id potius eligendum...“ Er erwählte sich aber einen Stall zum Geburtsort, um dadurch die Eitelkeit der Welt zu verurteilen. „Quid ergo stabulum eligit? Plane ~~est~~ reprobet gloriam mundi, damnet saeculi vanitatem. Necdum loquitur lingua, et quaecumque de eo sunt, clamant, praedicant, evangelizant: ipsa ³⁸⁾ quoque infantilia, membra non silent. In omnibus mundi iudicium arguitur, subvertitur, confutator“.

So predigt die Geburt Jesu dem Menschen die Weltflucht, das Verschmähen der Welt und ihrer Güter und der weltlichen Begierden. Es sind Töne einer negativen Ethik, welche Bernhard einerseits dieser Tatsache entnimmt. Ja, auch die Tränen Christi sind eine beredte Predigt hierfür. „Carnaliter... praedicatur tibi: Fuge voluptatem, ^{quia} ^{est} posita mors secus introitum delectationis; Age poenitentiam, quia per hanc appropinquat regnum Dei. Hoc tibi praedicat stabulum istud, hoc praesepe clamat, hoc membra illa infantilia manifeste loquuntur, hoc lacrymae et vagitus evangelizant. Plorat

quippe Christus, sed non sicut ceteri... Illi ex passione
lugent, Christus ex compassione." ³⁹⁾ Wohl ist Christi

Hoheit in menschlicher Schwachheit verborgen, aber selbst
die Windeln Jesu sind kostbarer als aller Purpur und alle
Schätze der Welt. ⁴⁰⁾ Was bedeutet nun die Versenkung in

die Geburt des Christkindleins für Bernhards Frömmigkeit?
Wie ein roter Faden durchzieht die Weihnachtspredigten Bern-
hards der Gedanke: Das Christkind predigt die Barmherzigkeit
Gottes. Nicht als strenger Richter ist Gott erschienen, --
nur als schwaches Kindlein. Er ist uns gleichgeworden in
unserer Schwachheit, darum dürfen wir nun Mut fassen mit
ihm zu verkehren, dürfen uns seiner Gemeinschaft freuen.

Dem Kind in der Krippe gegenüber schwindet die Frucht aus
der Frömmigkeit. Eine grosse Heilsgewissheit und Heilszu-
versicht erfüllt Bernhard bei der Betrachtung des Christus-
kindes. "Denique parvulus est; leviter placari potest.

Quis ^{enim} ~~autem~~ nesciat, quia puer facile donat? Ecce si non
fuerit nobis pro minimo, possumus reconciliaturi pro mi-
nimo. Pro minimo inquam, non tamen sine poenitentia; sed
quia minimum ^{quiddam} ~~est~~, nostra ipsa poenitentia. Pauperes sumus,

parum dare possumus: Attamen reconciliari possumus pro parvo

illo, si volumus. Totum, quod dare possumus, miserum corpus istud est: illud si dedero, satis est...⁴¹⁾ "Ecce infans est, et sine voce, *Nam* vagientis vox magis miseranda est, quam tremenda... Parvulus factus est, tenera membra Virgo *M*ater pannis alligat: et adhuc timore trepidas? Vel in hoc scies quia non venit perdere te, sed salvare; eripere, et non ligare".⁴²⁾

Wie ^{*zur*} *sofern* *magt* der Blick auf das Kind in der Krippe den Menschen mit neuer Zuversicht zu Gott zu erfüllen, indem ihm dort Gott als der Barmherzige und Freund erscheint, der sich des Menschen annimmt.

"Sed qualis mediator est, inquires, qui in stabulo nascitur, in praesepio ponitur; pannis involvitur sicut ceteri, plorat ut ceteri; denique infans jacet, ut ceteri consueverunt? Magnus plane mediator est etiam in his omnibus, quae ad pacem sunt, non perfunctorie, sed efficaciter quaerens.

Infans quidem est, sed Verbum infans, cujus ne ipsa quidem infantia tacet... Dicit hoc Emmanuel, nobiscum Deus. Clamat hoc stabulum, clamat praesepe, clamant lacrymae, clamant panni."⁴³⁾ Aber wir dürfen nicht übersehen,

dass die Meditatio der Geburt des Heilands nicht allein bei diesen Tönen der Heilsszuversicht und der Gewissheit

der Barmherzigkeit Gottes stehen bleibt. Wohl ~~nimmt~~^{nehmen} sie
in B.'s Auffassung einen breiten, ja man möchte sagen,
beherrschenden Raum ein, aber das Letzte ^{sind} ist sie noch
nicht. Schliesslich wird auch ~~sie~~^{die Meditation} zu einer Vorbereitung
für die letzte und höchste Betrachtungsweise der Geburt
des Heilandes - die Gottesgeburt in der Seele des Menschen.
Die historische Geburt des Herrn muss zur mystischen Ge-
burt werden. "Utinam autem inveniamur et nos Bethlehem
Judae, ut in nobis quoque dignetur nasci." ⁴⁴⁾ Dazu
müssen wir aber durch Glauben, Busse und gute Werke und
ein Leben der Askese zubereitet werden, damit wir auch
gleich Bethlehem zu einem Brothause würden, wo das Brot
zubereitet ^{liegt} wird für den Heiland. "Non est paratum cor,
quod non est confirmatum... Est autem paratus et non tur-
batus, ut custodiat mandata vitae, qui oblitus ~~ea~~^{ea} quae
retro sunt, in ea quae ante sunt, se extendit." ⁴⁵⁾
Dann kann es geschehen, wenn unsere Seele reif ist, dass
auch Christus aus uns und in uns geboren wird, gleich wie
durch Maria. "Praeoccupatus igitur faciem Domini in con-
fessione, ut sanctificati pariter ^{et parati} inveniamur, et nos Beth-
lehem Judae, atque ita nascentem Dominum videre mereamur

in nobis. Ceterum si qua anima eiusque profecerit, (quod quidem est multum ad nos), ut sit foecunda virgo, sit stella maris, sit plena *gratia, et* supervenientem habens in se Spiritum - sanctum; puto quod non modo in ea, sed ex ea quoque non dedignabitur nasci." ⁴⁶⁾ So wird auch hier die bisher dargestellte Jesusmeditation zu einer Vorstufe, die nur als Reizmittel dienen soll, um über den historischen Jesus und seine Geburt in der Krippe zu einem unmittelbaren "aus sich Christum Gebären" zu kommen (cf. *Wird* Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir; du bleibst doch ewiglich verloren. - Angelus Silesius-Cherubinischer Wandersmann).

§ 8. Die *Meditatio* der Passion Christi.

Nicht nur die Geburt Christi, sondern vorzüglich auch das Leiden, die heilige Passion des Heilandes, sind Gegenstand der Betrachtung und des Nachsinnens für B. Ja, er stellt die Betrachtung der Leiden selbst noch über die des Lebens des Herrn in ihrem Werte für die Frömmigkeit. "Amplius movet ad pietatem mortis, quam vitae recordatio... magisque infirmitati blanditur humanae *quies*"

dormitionis, quam labor conversationis; mortis securitas, quam vitae rectitudo. Vita Christi, vivendi mihi regula exstitit; mors, a morte redemptio. Illa vitam instruxit, mortem ista ⁴⁷⁾ destruxit." Hier am Kreuze begegnet die Seele in noch höherem Masse als an der Krippe dem gnädigen und barmherzigen Gott. Darum steigert sich die Frömmigkeitsempfindung B.'s bei der Betrachtung der Leiden Christi zu einer besonders starken Zuversicht Gott gegenüber. Hier werden die schönsten und reinsten Töne einer festen und grössen Heilsgewissheit angeschlagen. Die Wunden Christi werden in dieser Hinsicht ein besonders wichtiger Gegenstand für seine Betrachtung. Hier findet der Sünder Zuflucht und Bergung. "Et revera ubi tuta firmaque infirmis securitas et requies, nisi in vulneribus Salvatoris? Tanto illic securior habito, quanto ille potentior est ad salvandum. Fremet mundus, premit corpus, diabolus insidiatur: non cado; fundatus enim sum supra firmam petram. Peccavi peccatum grande: turbabitur conscientia, sed non perturbabitur, quoniam vultnerum Domini recordabor... quid tam ad mortem, quod non Christi morte ⁴⁸⁾ solvatur? " In der Gewissensangst und grossen Sünden-

schuld geben Christi Wunden dem Menschen die Ruhe und den Frieden zurück, - die Gewissheit der Versöhnung mit Gott. Gottes Herz ist am Kreuze offenbar geworden. Seine Liebe zu den Menschen schimmert durch die Löcher, welche die Nägel in seinen Körper gerissen haben. "At clavis reserans, clavus penetrans factus est mihi, ut videam voluntatem Domini... clamat clavis, clamat vulnus, quod vere Deus sit in Christo mundum reconcilians sibi ...

Patet arcanum cordis per foramina corporis; patet magnum illud pietatis sacramentum, patent viscera misericordiae Dei nostri ... In ^{quo} ~~quibus~~ enim clarius, quam in vulneribus

tuis ~~elucis~~isset, quod tu Domine, suavis et mitis, et multae misericordiae? " ⁴⁹⁾ Beides soll der Mensch betrachten:

die Art und die Frucht der Erlösung, denn beides ist für das innere Leben gleich notwendig. Das eine wird uns zu einem Reizmittel der Liebe, das andere zu einer

Saat der Hoffnung. ⁵⁰⁾ In der Betrachtung der Art und Weise der Erlösung soll auch besonders die Herablassung und Niedrigkeit des Herrn Gegenstand der Versenkung sein.

"In modo quoque, ^{quomodo,} si recolitis, Dei esse ~~id~~ inanitionem

diffinivimus, tria item praecipue vobis intuenda commendo:
... semetipsum exinanivit usque ad carnem, ad mortem,
ad crucem. Quis digne penset, quanta fuerit humilitatis,
mansuetudinis, dignationis, Dominum majestatis carne in-
dui, mulctari morte, turpari cruce?"⁵¹⁾ Hier am Kreuze
hat der Herr seine Majestät abgelegt; er tritt uns ent-
gegen in seiner Herablassung als schwacher Mensch. "Sub-
limis in regno, sed suavis in cruce." 52) Diese Süßig-
keit des Kreuzes und seiner Betrachtung liegt besonders
in der "humilitas" Jesu, welche hier zutage tritt. Die
ganze Leidensgeschichte wird B. so zu einer grossen Pre-
digt über diese Humilitas. Hier entsteht bei dieser Be-
trachtung das Bild des Scherzensmannes, das für das Mit-
telalter so bezeichnend ist. "Nam modum ipsum si diligen-
ter attendas, non modo mitem, sed et humilem corde cognos-
ces ... novissimum virorum, plane virum dolorum, a Deo
percussum et humiliatum: ita ut nulla esset ei species,
neque decor. O novissimum, et altissimum! O humilem et
sublimum! O opprobrium hominum, et gloriam Angelorum!
Nemo illo sublimior, neque humilior. Denique sputis illi-
tus est, opprobriis saturatus est, mortis turpissima con-

demnatus est, cum sceleratis deputatus est. Nihilne merebitur vel ista humilitas, quae hunc habet modum, immo quae tam est ultra modum? ⁵³⁾ Deutlich hört man hier hindurchtönen die Klänge des
"Salve caput cruentatum,
Totum spinis coronatum,
Conquassatum, vulneratum,
Arundine ~~vul~~neratum,
Facie sputis illita."

Mit seiner glühenden Heilandsliebe umfasst B. die Gestalt des Gekreuzigten. Sein grösster Schmerz ist es, dass er Christus am Kreuz nicht gesehen hat. "Quis me consolabitur, Domine Jesu, quia te non vidi in cruce suspensum, plagis lividum, pallidum morte; quia non sum crucifixo compassus, obsecutus mortuo, ut saltem lacrymis meis loca illa vulnerum delinirem? ⁵⁴⁾ Ja, er weiss von einer heimlichen "pulchritudo" des "crucifixus" ⁵⁵⁾ zu reden, die mit Glaubensaugen geschaut werden kann. Als feierliches Bekenntnis ringt es sich B. von den Lippen
"Haec mihi in ore frequenter, sicut vos sciatis: haec in corde semper, sicut Deus scit: haec stilo meo admodum

familiaria, sicut appar~~et~~; haec mea sublimior interim
philosophia, scire Jesum, et hunc crucifi~~o~~⁵⁶⁾um."

Aber nicht nur Töne der Heilgewissheit und der Barmherzigkeit Gottes sind es, die aus B.'s Betrachtungen über die Person Christi entgegentönen. Er schätzt diese Betrachtung auch vorzüglich als Quelle ernster ethischer Impulse. "O quantum laboravit sustinens! Carnis necessitatis, hostis tentationes, nonne sibi crucis ^{va,}aggravavit ignominia, mortis cumulavit horrore? Necessarie quidem? sic, sic homines, et jumenta salvasti, Domine, quem ad modum multiplicasti misericordiam tuam, Deus".... "Haec meditamini, in his versemini. Talibus odoramentis refovite viscera vestra, Quae diu torsit odor molestior peccatorum, ~~ut~~ abundetis et his unguentis, non minus suavibus, quam salutaribus." ⁵⁷⁾ Von solch~~e~~ einer Beschäftigung mit dem Leiden Jesu ~~geht~~ ein bedeutender sittlicher Einfluss aus. "Et quicquid tale occurrerit, vel stringat necesse est animum in amorem virtutum, vel carnis exturbet vitia, fuget illecebras, desideria sedet." ⁵⁸⁾ Die brennende Liebe zu dem irdischen Bilde Jesu und seiner Leiden hält uns ab von der Eitelkeit der Welt und des Fleisches.

"Toto corde diligere, est omne quod blanditur de carne propria vel aliena, sacrosanctae carnis *ejus* amoris postponere. In quo et mundi aequae gloriam comprehendo, quia gloria mundi gloria est carnis." ⁵⁹⁾ So macht uns die Betrachtung des historischen Jesusbildes und die Versenkung in dasselbe von der Weltliebe frei. Darum sollen wir das Gedächtnis des Herrn und seiner Leiden wie ein Myrrhenbüschel dauernd an unserem Herzen tragen. Unter diesem Schirm sind wir gesichert, dass wir weder in Verzweiflung noch Hochmut fallen. "Medium *hujuscemodi* uberum suorum vult habere dilectum, cujus adversus utraque continua protectio ~~ne~~ *munitam* nec laeta extollant, nec tristitia dejiciant. Tu quoque, si sapis, imitaberis sponsae prudentiam, adque hunc myrrhae tam carum fasciculum de principali tui pectoris, nec ad horam patieris avelli, amara illa omnia quae pro te pertulit, semper in memoria retinens, et ⁶⁰⁾ assidua meditatione revolvens." So soll man sich gleich B. ein Büschel solcher Myrrhen aus den Leidensstunden des Heilands sammeln, aus den Schmähungen, Verspeiungen, Backenstreichen, Verspottungen,

Beschimpfungen, Nägeln des Kreuzes und ähnlichem.

Doch auch in dieser hohen Schätzung der Meditatio der Passion Christi tritt immer wieder deutlich zutage, dass auch sie letzten Endes nur die Rolle einer vorbereitenden Stufe in der Frömmigkeit spielt und alles auf etwas Letztes, noch Ausstehendes abzielt. Der Christus, der hier Gegenstand der Betrachtung ist, ist doch nur der Christus "carnalis", es ist der Christus des Glaubens, der noch im Schatten der Historie steht. Durch ihn muss man hindurch zum Christus "spiritualis", zum reinen Verbum. Wohl wird der Segen der Wunden Jesu gepriesen. Aber gleich darauf heisst es, dass die Betrachtung der Wunden Christi doch nur für die ist, welchen es an Kraft gebricht, sich zu einer höheren Betrachtung aufzuschwingen. "Si Cui ne hoc quidem possibile sit, huic sane proponet Jesum, et hunc crucifixum: ut et ipse absque suo labore habitet in foraminibus petrae, in quibus non laboravit ... infirmae adhuc et inertis animal... fossa ostenditur humus ubi lateat, donec convalescat et proficiat, ut possit et ipsa per se cavare sibi foramina in petra, per quae intret ad interiora ^{animi} ~~petrae, per quae~~ Verbi, utique vigore et parita-

62) te." Diese ganze Meditation hat wesentlich den Zweck, die "puritas" im Menschen wiederherzustellen, ohne welche kein Mensch Gott schauen kann. Sie soll die "acies mentis" oder "acies cordis" reinigen, ⁶³⁾ und ihre Wunden heilen. Denn nur mit einer gereinigten und geheilten acies mentis ist es möglich, zu der vollen Einigung mit Gott zu gelangen. ⁶⁴⁾ Nichts ist aber so geeignet die acies mentis zu reinigen und zu heilen, als die Betrachtung der Wunden Christi. ⁶⁵⁾ Erst wenn durch die Betrachtung des Christus im Glauben, d.h. des historischen Christus das Herz gereinigt ist, kann die Seele aufsteigen zu weiterer Klarheit. "Potuit itaque fieri, ut fide, quae ^{est} ex auditu, corde amplius mundato, ad videndum quod ante non poterat, instructor ^{de} rediretur." ⁶⁶⁾

So zeigt sich auch hier, wie die Betrachtung des Lebens Christi und der Glaube mit seinem Schatten des Historischen wesentlich die Aufgabe der "mundatio cordis" für die dritte und letzte Stufe hat.

§ 9. Die Imitatio des Lebens Christi.

Jesu Leben ist ^{nicht} nur Gegenstand der frommen Betrachtung

und Versenkung. Alle diese Meditationen über das Leben Jesu sollen doch in erster Linie das Vorbild Jesu zu erfassen suchen um von dort zu einer Imitatio dieses Vorbildes im Leben des Menschen zu führen. Die Imitatio Christi ist aber notwendig um zur vollen Gemeinschaft mit dem Herrn zu gelangen. Wohl ersehen alle die Seeligkeit, aber nicht alle nehmen die Beschwerden der Imitatio auf sich. "Quam pauci post te, o Domine Jesu, ire volunt! Cum tamen ad te pervenire nemo sit qui nolit, quia omnes volunt te frui, ad non ita et imitari; conregnare cupiunt, sed non compati." ⁶⁷⁾ Denn Jesus Christus ist auch der "magister", in dessen Schule wir lernen müssen, um fortzuschreiten. ⁶⁸⁾ Er ist der Herr und Lehrer der Tugenden und nur in seiner Nachfolge findet die Seele die wahre Tugend. "Quid vol^{is} cum virtutibus, qui Dei virtutem Christum ignoratis? Ubinam, quaeso, vera prudentia, nisi in Christi doctrina? Unde vera justitia, nisi de Christi misericordia? Ubi vera ^{temperantia} fortitudo, nisi in Christi vita?...Soli ergo qui ejus doctrina imbuti sunt, prudentes dicendi sunt; soli justi, qui de ejus misericordia veniam peccatorum consecuti sunt; soli tem-

perantes, qui ejus vitam imitari student; soli fortes,⁶⁹⁾
qui ejus potentia (documenta fortiter in adversis tenent.
Denn die Nachfolge Christi ist ein kürzerer Weg zum Ziel
als alle Lektüre der Propheten und der Heiligen Schriften.

"Nam si intelligis, sentis utique sensum propheticæ lectio-
nis esse Christum. Quem videlicet, si apprehendere cupis,
citius illum sequendo, quam legendo consequi potes."⁷⁰⁾

So bekommt der Gedanke von Jesus als dem "magister" bei
B. eine neue Farbe. Jesus ist nicht nur "magister" im
rationalistisch-intellektualistischen Sinne, dass er uns
~~das Bild eines vollkommenen Lehrers~~ gegeben hätte. Vor
allen Dingen ist er ein Lehrer durch sein ganzes Leben.
So besteht der Gehorsam gegenüber Jesus darin, dass man
sein Leben nachzuahmen versucht. "Hujus modi autem imi-
tatio valdissimum argumentum mihi est, quod passio Salva-
toris, et similitudo humanitatis in meam transeunt utili-
tatem. Hic enim sapor, hic fructus est et laboris et do-
loris."⁷¹⁾ Durch die Imitatio eigenen wir uns die Frucht
der Leiden Christi an. - Vor allen Dingen ist aber Chris-
tus der "magister humilitatis" und seine Imitatio ist
die grosse Schule in der humilitas.⁷²⁾ Erst wer durch

Vorbild und der Preis des Dulders. "Utrumque est mihi, Domine Jesu, et speculum patiens, et praemium patientis. Utrumque fortiter provocat, ac vehementer accendit. Tu doces manus meas ad proelium exemplo virtutis tuae, tu caput meum post victoriam tuae coronas praesentia majestatis ... in utroque mirabiliter tibi me allicis; uterque furis violentissimus ad trahendum. Trahe me post te: libenter te sequor, libentius fruor." ⁷⁵⁾ Die Imitatio der humilitas Jesu ist der allein richtige Weg der Nachfolge. "Sequuntur et consequuntur, qui viam humilitatis ejus devoto mentis affectu perseveranter imitantur." ⁷⁶⁾ An die Spitze seines Traktates über die Demut stellt B. die Gestalt des demütigen Heilands als des wahren Vorbilds. "Se ergo proponit humilitatis exemplum, mansuetudinis formam. Si imitaris eum, non ambulas in tenebris, sed habebis lumen vitae." ⁷⁷⁾ Christus als das Vorbild der wahren humilitas ist auch die via zur veritas. Auf dem Wege dieser Auffassung der Nachfolge als imitatio Christi kommt B. zur Forderung einer asketisch-weltflüchtigen Ethik, einer negativen Ethik der Weltverschmähung und Fleisches-tötung. Wir haben nämlich zwei Arten der Demut zu unter-

scheiden: die innerliche und die äussere. Auch die äussere Demut sollen wir von Jesus lernen und gleich ihm, der sich erniedrigt hat, und seine Herrlichkeit abgelegt hat, die Herrlichkeit der Welt verschmähen. "Considera sane in his verbis, quoniam humilitas duplex est: altera cognitionis, altera affectionis, quae hic dicitur cordis. Priore cognoscimus quod nihil sumus; et hanc discimus a nobis ipsis, et ab infirmitate propria; ~~post~~ ^meriores calcamus gloria mundi; et hanc ab illo discimus, qui exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, qui etiam quaesitus in regnum, fugit; quaesitus ad tanta probra et ignominiosum supplicium crucis, sponte optulit semetipsum."78)

Andererseits weiss er doch auch in dieser fast ans Naturhafte grenzenden Auffassung des Ethischen, wo Natur und Sünde identifiziert zu sein scheinen, den sittlichen Unterschied zu machen, Nicht der Körper ist böse, sondern die Sünde. "Et ut scias quoniam obstant non corpora, sed peccata, audi Scripturam: peccata nostra, inquit, separant inter nos et Deum." ⁷⁹⁾ (cf. dazu Wolfram von den Steinen, vom Heiligen Geist des Mittelalters. 1926). "Es fällt also B. gar nicht ein, die Güter der Welt zu schmähen. Schö-

ne Frauen, Reichtum, Ehre, Macht - das ist nicht schlecht, nur trügerisch ... was B. vermisst, ist Mass und Sinn in allen irdischen Beziehungen ... B. bejaht alle menschlichen Möglichkeiten in dem Augenblick, wo sie sich mit Sinn füllen, dem rechten Ziel zuordnen. Die Lebenslust ist gut, weil und insoweit sie fähig ist, die Sehnsucht nach der echten Liebe, der in Gott, zu nähren (de div. 80)
29₂)

Aus der Schule der Demut sollen wir in die Schule der Liebe eintreten. ⁸¹⁾ Auch in der Liebe ist Christus dem Christen ein Vorbild, das zur imitatio führen soll. "Disce, o Christiane, a Christo, quem ad modum diligas Christum. Disce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter. "⁸²⁾ Unter Christi Vorbild soll die Liebe sich entwickeln zu einer süßen, weisen und starken Liebe. Anders ausgedrückt veranschaulicht B. die drei Stufen der Liebe an der Liebe von ganzem Herzen, von ganzen Seele und aus allem Vermögen. Auf den ersten beiden Stufen ist die Liebe noch fleischlich, d.h. das Gemüt wird noch durch die Betrachtung dessen, was der Gottmensch im Fleische getan hat, erregt. So hatten die Jünger aus

Liebe zu Jesu leiblicher Gegenwart einst alles verlassen und waren ihm gefolgt.⁸³⁾ Doch die Liebe hat noch ein höheres Ziel - die rein geistige Liebe. Wer den Geist in vollem Masse erlangt hat, der tröstet sich nicht mehr mit der sinnlichen Erscheinung Jesu, sondern richtet sich auf das Wort an sich, die Weisheit, Gerechtigkeit etc.⁸⁴⁾ Doch auch die Liebe der ersten beiden Stufen, die sog. fleischliche Liebe ist viel wert. Sie fördert die Sittlichkeit in hohem Masse, sie lehrt die Weltverachtung und Welverschmähung. "Bonus tamen amor iste carnalis, per quem vita carnalis excluditur, contemnitur et vincitur mundus."⁸⁵⁾ Nur soll diese Liebe "rationalis" sein, d.h. sich an die "fidei ratio" halten, "ut ab ecclesiastici sensus puritate nulla veri similitudine, nulla haeretica seu diabolica circumventionem aliquatenus devietur."⁸⁶⁾

Zu der Nachfolge Jesu in Demut und Liebe gehört aber auch ein Leben in guten Werken. Auch hierin ist Jesus ein Vorbild. "Ipse (Jesus) item thalami flos, speculum, et exemplum totius beneficentiae."⁸⁷⁾ So soll der Christ versuchen sein Herz mit solchen Blumen der

guten Werke nach dem Vorbilde Christi zu schmücken.

"Ergo cura et tu tuum similiter circumdare bonorum floribus operum, virtutum exercitiis, tamquam florae." ⁸⁸⁾

Anders verschmäh't der Bräutigam, Jesus, zu der Seele einzugehen zur völligen Einigung in der Liebe. "Post bonum denique opus securius in contemplatione dormitur, et tanto quis fiducialius sublimia intueri et investigare aggreditur, quanto sibi conscius est minime se propriae amore quietis caritatis operibus defuisse." ⁸⁹⁾ In

^{schöner} starker Weise ist dieses Leben in guten Werken der Liebe und Tugend nach dem Vorbilde der Liebe Christi im dritten Kapitel des Traktats "de diligendo Deo" geschildert.

"Contra quod plane fideles norunt, quam omnino necessarium habeant Jesum, et hunc crucifixum: dum admirantes et amplexantes supereminentem scientiae caritatem in ipso, id vel tantillum quod sunt, in tantae dilectionis et dignationis vicem non rependere confunduntur... Judaicus

sane, sive paganus, ne quaquam talibus oculis incitatur amoris, quales Ecclesia experitur." ⁹⁰⁾ Der Anblick des

gekreuzigten und des leidenden Heilands treibt auch die Seele an zur Liebe. "Passionis malis, quae de arbore

tulerat crucis, cupit vigere, et de floribus resurrectionis, quorum praesertim fragrantia sponsum ad se crebrius revisendam invitet." ⁹¹⁾ Durch diese Früchte und Blumen

der Liebe wird der Bräutigam Jesus zum Besuch der Seele angezeizt. ⁹²⁾ In dem Traktat "de dil. Deo" weist B. ebenfalls darauf hin, dass die Liebe sich entwickeln müsse.

Er spricht hier von vier Entwicklungsstufen der Liebe: die erste, wo der Mensch sich selbst nur um seiner selbst willen liebt, die zweite, wo er Gott um seiner selbst willen liebt. Hier sind es die Erfahrungen, die der Mensch an Christus macht, welche ihn in der Liebe weiter führen. Auf der dritten Stufe wird der Mensch durch Christi Liebe zur Gegenliebe angetrieben, so dass er nun fortan Gott um Gottes willen liebt. Die vierte Stufe aber ist, wenn der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen liebt. Diese Stufe wird nur selten hier im Leben erreicht. Davon sagt B.: "Itaque in corpore spirituali et immortalis in corpore integro, placido, placitoque, et per omnia subjecto spiritui, speret se anima, quantum apprehendere amoris gradum." ⁹³⁾

Neben diesen Linien, welche die Entwicklung der Liebe an dem Vorbilde des geschichtlichen

Jesus mit Ausnahme der letzten Stufe orientiert sein lassen, muss noch auf eine andere Linie hingewiesen werden, die sich besonders deutlich in der Schrift "de gradibus humilitatis" findet. Dort werden die drei Stufen der Entwicklung des Christenlebens unter den Bildern von drei Himmeln geschildert. In den ersten Himmel führt der Gottessohn die Seele durch Demut, in den zweiten der Heilige Geist durch die Liebe, in den dritten entrückt der Vater die Seele. Zuerst muss Jesus Christus die Seele durch sein Wort und Beispiel reinigen und demütigen, dann erfolgt die Eingießung der Liebe durch den Heiligen Geist. "Caritas quippe donum est Spiritus Sancti, quae ~~per~~ humilitatem fit, ut qui sub disciplina Filii per humilitatem ad primum utque gradum veritatis jam profecerunt; ad secundum per compassionem proximi, sub magisterio Spiritus Sancti perveniant ... vides quia quos verbo et exemplo prius Filius humiliavit, super quos deinde Spiritus Sanctus caritatem effudit." ⁹⁴⁾ Die Verbindung zwischen dem geschichtlichen Christus und dem Leben der Liebe ist hier nicht so deutlich wie sonst. Man könnte zwar mit Lienhardt sagen: "Gottesliebe ist für B. Christus

liebe." ⁹⁵⁾ Aber der exakteren Darstellung halber ist es doch zu betonen, dass sich hier in der Auffassung der Liebe zwei Nuancen finden, wonach einerseits die Liebe in direkte Verbindung mit dem Vorbild des geschichtlichen Jesusbildes gebracht wird, sie andererseits durch eine effusio des Heiligen Geistes erklärt wird, die mit dem geschichtlichen Vorbilde Jesu direkt nichts mehr zu tun hat. Abschliessend können wir wohl sagen, dass vorherrschend bei B. die Auffassung ist, wonach der Christ in der imitatio des Lebens Christi als seines Lehrers und Vorbildes fähig wird ein Leben der Tugenden und der guten Werke zu führen, in welchem die Seele zu einer immer grösseren Vollkommenheit heranreift, denn Christus hat durch sein Leben der Seele den Weg zum Vaterlande gewiesen. "Adidit quoque sancte inter peccatores vivere, et sic tradere formam vitae, tamquam viae, qua rediret ad patriam." ⁹⁶⁾ Das geschichtliche Lebensbild Jesu wird im Menschen jetzt zu einem "adjutorium gratiae", welches ihm hilft innerlich Fortschritte zu machen. "Nunc vero quia dicit "post te", magis illud mihi postulare videtur, ut conversationis ejus valeat vestigia

sequi, ut possit aemulari virtutem, et normam tenere vitae, et morum queat apprehendere disciplinam. In his quippe maxime opus est adjutorio, quo valeat abnegare⁹⁷⁾ semetipsam, et tollere crucem suam, et sic sequi Christum.

Am schönsten ist wohl das Christusbild der Imitatiofrömmigkeit im 15. Sermon zum Hohen Liede in Worte gefasst:

"Cum nomino Jesum hominem, mihi propono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem, et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet, et roborat⁹⁸⁾ adjutorio."

Richtig bemerkt wohl Seeberg: "Damit ist der für das Mittelalter massgebende Sinn der Nachfolge Christi gewonnen. Sie bedeutet die Nachahmung des Beispiels Christi in Demut und Geduld sowie in den Werken der Liebe. Konkret vollzieht sie sich somit in der bussfertigen Gesinnung mit ihrer contritio und den bei der Beichte auferlegten frommen Werken. Auf dieser Stufe bewegt sich in der Regel das christliche Leben."⁹⁹⁾ Nach Seebergs Auffassung bedeutet diese Betrachtungsweise einen grossen Fortschritt und eine bedeutende Vertiefung gegenüber jener rationalistischen Auffassung Christi,

als des Gesetzgebers. "Sie leitet wirklich in ihrer Weise eine Rückkehr zu der urchristlichen Anschauungsweise ein. Die lebendige Persönlichkeit Christi wird wieder ~~ange~~schaut, sein unendlich reiches Innenleben erschliesst sich wieder der Bet^rachtung. Um ihn selbst handelt es sich wieder, nicht nur um seine Gebote oder einzelne Handlungen . . . sagen wir es kurz, der Jesus der Evangelien lebt wieder auf; er selbst, nicht die Lehren über ihn, wird wieder zum eigentlichen Gegenstand des religiösen Sinness und Denkens." 100) Und doch ist diese ganze Frömmigkeit nur eine Vorbereitung. Ihren letzten Sinn erhält sie erst durch die letzte Stufe - die Einigung mit dem Worte. Trotz der innigen und warmen Töne, welche Bernhard für die Meditatio und Imitatio Christi findet, brechen doch an anderen Stellen auch ganz gegenteilige Töne hervor. Hier klagt B. darüber, dass diese ganze Frömmigkeit ihn nicht befriedige; er kommt in ihr nicht zur Ruhe, empfindet in ihr nicht die wahre Seligkeit des Christenstandes. Vielmehr müht er sich jahrelang in dieser Frömmigkeit ab und hofft auf eine grössere Gnade, der^{er}wegen er sich müht. "En gratia ipsius multis jam annis caste sobrieque

vivere curo, lectioni insito, resisto vitiis, orationi incumbo frequenter; vigilo contra tentationes, recogito annos meus in amaritudine animae meae. Sin^{el} querela me arbitror, quantum in me es, conversari inter fratres; superioribus potestatibus subdita sum, egrediens et regrediens ad ⁱimperium senioris. Aliena non cupio; mea potius et me pariter dedi. In sudore vultus mei comedo panem meum; ceterum quod in his omnibus est, totum constat de consuetudine, de dulcedine ^{nihil}... Mandata forsitan utcumque adimpleo, sed anima mea sicut terra sine aqua in illis. Ut igitur holocaustum meum pingue fiat, "osculetur me", quaeso osculo ¹⁰¹⁾ "oris sui". Dieselben Töne klingen einem aus dem 33. Sermon über das Hohe Lied entgegen, wo die Seele wissen will, wo der Bräutigam am Mittag ruht, d.h. nach der letzten Einigung mit ihm trachtet. "Non ignoro ubi aliis temporibus pascere soleas: sed scire velim ubi in meridie pascas. Nam in tempore quidem mortalitatis meae, ~~sem~~ et in loco pergrinationis meae ^{con}suevi sane sub tua custodia pasci, et pascere in Lege, et Prophetis, et Psalmis de te . . . frequentius autem . . . manducavi panem doloris, et vinum compunctionis

bibi . . . nisi quod de mensa tua . . . de ipsa, in-
quam, tuae quidem beneficio miserationis accipio, in quo
utcumque respiro, quoties tristis est anima mea, et quo-
ties conturbat me. Haec pascha novi et frequentavi te
secuta pastorem: sed indica, quaeso, etiam quae non novi. 102)
Auf die Betrachtung der Leiden und des Sterbens Christi
und ein Leben in der Imitatio wird die Seele nur zurück-
gewiesen, um ihre Demut zu erproben. 103) Nur die, deren
Kraft nicht zu Höherem ausreicht, sollen sich mit den
Wunden Christi und seiner geschichtlichen Erscheinung
begnügen. 104) Diese Frömmigkeit soll den Menschen läutern
und stärken bis er aus den Wunden Christi heraustreten
darf, um einen Blick in das Angesicht Gottes zu tun. 105)
Allerdings können zu diesem letzten Erlebnis nur die ge-
langen, welche vollkommen und rein sind. 106) Darum
soll die Frömmigkeit der Imitatio und der Meditatio eine
mundatio für die letzte Stufe bewirken. 107) Die Imitatio
soll doch vor allem ein Reizmittel für die Seele sein,
damit sie zur letzten Stufe gelange. "Haec mala, hi flo-
res, quibus sposa se interim stipari postulat et fulciri,
credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere

et languescere quodam modo, si non talibus jugiter foveatur incentivis, donec introducta quandoque in cubiculum, diu cupitis excipiatur amplexibus." ¹⁰⁸⁾

§ 10. Das Sponsusmotiv im Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe.

Wir versuchten im Vorhergehenden eine rein deskriptive Darstellung der Christusfrömmigkeit B.'s auf der Vorbereitungsstufe zu geben. Zum Schluss müssen wir noch auf ein wichtiges Moment eingehen, das bisher noch nicht zu seinem Rechte gekommen ist. Einen wichtigen und weiten Raum nimmt die Tatsache in der Frömmigkeit B.'s ein, dass das Verhältnis zwischen der Seele und Gott sehr häufig als Verhältnis der Braut zum Bräutigam dargestellt wird. Ritschl drückt das folgendermassen aus: "Der heilige B. . . . , der in seiner Erfüllung der Gebote Gottes keine Seligkeit erfährt . . . lässt . . . sich zu demjenigen Zutrauen zu Gott oder zu dem **Durst** nach Gott erregen, welcher seine Befriedigung in der bräutlichen Liebe zum Herrn Jesus finden wird." ¹⁰⁹⁾ Welche Stellung nimmt nun dieses Sponsusmotiv in der Frömmigkeit der Vorbereitungs-

stufe ein? Deckt es sich mit der bisher geschilderten Christusfrömmigkeit, oder müssen wir vielleicht noch ein spezielles Sponduerlebnis (cf. zu dem Ausdruck Schuck, das religiöse Erlebnis beim heiligen Bernhard von Clairvøux) für die Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe neben dem Christuserlebnis annehmen? Am deutlichsten geben uns über diese Frage Aufschluss Sermon 31 und 32 zum Hohen Lied. Der Verkehr des Bräutigams Jesus und der Seele und die Art, wie er sich ihr darbietet, richtet sich nach den verschiedenen Bedürfnissen der Seele und nach dem Grade ihres inneren Lebens und ihrer Vollkommenheit. So kann er bald als wirklicher Bräutigam erscheinen, bald als Arzt, bald als Weggenosse oder auch als König, der die Braut in der Verzagttheit tröstet. "Non tamen ad huc illum dixerim apparere sicuti est, quemvis non omnino aliud hoc modo exhibeat, quam quod est . . . *Opportet* namque pro variis animae desideriiis divinae gustum praesentiae variari, et infusum saporem supernae dulcedinis diversa appetentis animi aliter *at* que aliter oblectare palatum. Denique advertisti in hoc amatorio carmine, quoties mutaverit vultum, et in quanta

multitudine dulcedinis suae coram dilecta dignatus sit transformari; et quo modo nunc quidem instar verecundi sponsi sanctae animae secretos petat amplexus, et osculis dilectetur; nunc vero in oleo et unguentis medicum exhibere appareat, nimerum propter teneras et infirmas aminas istius modi ad huc indigentes fomentis et medicamentis . . . Nunc rursus quasi viator quispiam itinerrantibus sponsae simul atque adolescentibus sese associans, ~~eme~~ iucundissimis Confabulationibus suis a labore viae omnem relevat comitatum . . . Facundus comes, qui in sermonum et morum suavitate suorum, tamquam in quadam suaveolentia spirantium unguentorum post se currere faciat universus . . . item aliquando occurrens, quasi praedives aliquis pater familias, qui in domo sua abundet panibus; immo tamquam rex magnificus et potens, qui sponsae pauperibus videatur pusillanimitatem erigere, provocare cupiditatem, demonstrans illi omnia desiderabilia gloriae suae." Wird nun Christus schon auf der Vorbereitungsstufe der Frömmigkeit als wirklicher Bräutigam erlebt, oder nur als Arzt, Weggenosse etc.? Nach Sermo 31 zum H.L. könnte es noch zweifelhaft erscheinen, wie

B. sich dieses denkt. Deutlicher redet B. in dieser Hinsicht im Sermo 32 zum H.L. Hier werden die Gedanken von Sermo 31 fortgeführt. Zugleich aber geht daraus hervor, dass Christus nur der vollkommenen und heiligen Seele als der Bräutigam erscheint, der schwachen und unvollkommenen dagegen als Arzt. "Ergo si cui ⁵notrum cum sancto Propheta adherere Deo bonum est, et . . . si quis in nobis est ita desiderii vir, ut cupiat dissolvi et cum Christo esse, cupiat autem vehementer, ardentersitiat, assidue meditetur; is profecto non secus quam in forma sponsi suscipiet verbum in tempore visitationis, hora videlicet qua se adstringi intus quibusdam brachiis sapientiae, adque inde sibi infundi senserit sancti suavitatem amoris." ¹¹¹⁾ Der Seele, welche aber noch mit ihren Sünden zu tun hat, naht sich Christus als Arzt. "Qui enim nondum invenitur ita affectus, sed compunctus magis actuum recordatione suorum . . . hic talis non sponsum requirit, sed medicum; ac per hoc non oscula quidem vel amplexus, sed tantum remedia vulneribus accipiet suis . . . a ¹¹²⁾quanta me amaritudine frequenter liberasti adveniens, Jesu bone?" ~~Das~~ das eigentliche

Liebeseerlebnis der Seele, wo das Wort zu ihr als Bräutigam naht, nicht mehr auf der Vorbereitungsstufe der Frömmigkeit liegt, geht schon daraus hervor, dass ^{es} eben das Erlebnis der vollkommenen Seele ist, während die Seele auf der Vorbereitungsstufe sich noch vervollkommen muss. Zugleich treten alle die Merkmale auf, welche sonst nur bei dem Erlebnis der völligen Einswerdung mit dem Verbum - der ^smytischen Ehe sich zeigen. ¹¹³⁾ So gehört auch das Erlebnis der göttlichen Majestät des Bräutigams auf die letzte Stufe, da es nur dem zuteil wird, ~~der~~ gross am Geist geworden ist. "Jam vero magni Patris familias seu regiae majestatis schema apparere existimo his, qui accedentes ad cor altum, de majori spiritus libertate et puritate conscientiae magnanimiores facti, consueverunt audere majora, inquieti ^zpro^s et curiosi secretiora penetrare, et apprehendere sublimiora, et tentare perfectiora, non modo sensuⁿ, sed et virtut^{um}. . . magna siquidem fides magna meretur: et qua tenus in bonis Domini fiduciae pedem porrexit, ¹¹⁴⁾ ~~latenus~~ possedibis." Zwar erlebt die Braut auch schon auf der Vorbereitungsstufe Besuche des Bräutigams, wenn sie sich in das Leiden

und Sterben des Heilands und die Meditation seines Lebens vertieft. "Opportet enim nos, si crebrius volumus habere hospitem Christum, corda nostra semper habere munita fidelibus testimoniis, tam de misericordia scilicet morientis, quam de potentia resurgentis." ¹¹⁵⁾ " Ubi suae videlicet aut passionis gratiam, aut resurrectionis gloriam sedula inspicit cogitatione versari, ibi profecto adest sedulus, adest libens." ¹¹⁶⁾ Darum gibt es den Tatbestand nicht deutlich wieder, wenn Li~~n~~hard~~f~~ alle diese Erlebnisse der Anwesenheit des Bräutigams auf die dritte Stufe beschränken will. ¹¹⁷⁾ Tatsächlich unterscheiden sich diese Erlebnisse der Anwesenheit des Bräutigams auf der Vorbereitungsstufe der Frömmigkeit wesentlich von dem eigentlichen Sponsuserlebnis, wo der Bräutigam die Liebesneigung der Braut stillt. Auch diese Erlebnisse sind nur etwas vorläufiges. Sie trösten und erfreuen die Braut, "donec introducta quandoque in cubiculum, diu cupitis excipiatur amplexibus, et dicat: laeva ejus sub capite meo, et dextra ^e illius amplexata est me. Sentiet quippe tunc et probabit universa dilectionis testimonia, quae in priori adventu, tamquam de sinistra

dilecti, acceperat, prae multitudine dulcedinis amplexantis dexteræ contemnenda, et omnino jam quasi subtus habenda. Sentiet quod audirat: caro non prodest qui^equam spiritus est qui^cvificat." ¹¹⁸⁾ Die bisherigen Besuche des Bräutigams waren doch nur Liebkosungen von der Linken, etwas viel Grösseres und ganz anderes sind die Umarmungen der Rechten. Was B. darunter versteht, sagt er deutlich an einer anderen Stelle: "Seterum fidelis anima et suspirat ^apresentiam in ~~hiantar~~, et in memoria requiescit suaviter . . . fortita jam in presentiarum de memoria abundantiae suavitatis tuae, Domine Jesu, pennas de argentatas, inocentia videlicet pudicitiaeque candorem; et sperant in super ad impleri laetitia cum vultu tuo, ubi etiam fiant posteriora dorsi ejus in pallore auri . . . merito proinde jam nunc gloriatur, et dicit: "Laeva ejus sub capite meo, et dextera illius amplexabitur me; in laeva reputans recordationem illius caritatis, qua nullo major est, quod animam suam posuit pro amicis suis; in dextera vero beatam visionem, quam promisit amicis suis, et gaudium de ^apresentia majestatis." ¹¹⁹⁾ Das Herz ^{en}(mit der Linken ist das Gedächtnis der Liebe Christi, das Herzen

mit der Rechten - seine göttliche Gegenwart. Unzweideutig kann von hier aus der Charakter und die Eigenart des Erlebnisses der Anwesenheit des Bräutigams in der Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe bestimmt werden. Es ist das Erlebnis, welches sich einstellt, bei der Meditatio des Lebens und Leidens Christi. Es ist das Erlebnis der liebevollen Versenkung in den geschichtlichen Christus, wie es auch im 43. Sermon zum H.L. geschildert ist. Das ist aber noch nicht das eigentliche Liebeserlebnis der Seele, wo sie den Kuss des Bräutigams erhält, wo sie in das "cubiculum regis" geführt wird. Dieses besteht vielmehr in dem Zurücktreten des geschichtlichen Christus und der Betrachtung des Verbum-Christus; "caro non prod-
est." ¹²⁰⁾ In diesem eigentlichen Sponsuserlebnis wird der Bräutigam Christus nicht unter dem ausschaulichen Bilde der irdischen Lebensgestalt Christi geschaut. "Existimo enim nequaquam hac vice ejus sensibus importatas imagines carnis, aut crucis, aut alias quasquam corporearum similitudines infirmitatum." ¹²¹⁾ Im eigentlichen Sponsuserlebnis muss die Seele der sinnlichen Sphäre entwachsen sein, um die volle Liebeseinigung zu

erleben. "Vide autem tu ne quid nos in hac verbi animae-
que commixtione corporeum seu imaginatorium sentire exis-
times. *Id* loquimur, quod Apostolus dicit: "quoniam qui
adhaeret Deo, unus spiritus est." ¹²²⁾ Wir werden noch
später bei der Darstellung des Sponsuserlebnisses in der
Frömmigkeit der letzten Stufe sehen, ob der Gegenstand
der eigentlichen bräutlichen Liebe neben dem Christus-Ver-
bum auch noch der geschichtliche Christus ist. Wohl ist
B. von der Frauenmystik des Mittelalters so verstanden
worden, als ob er das bräutliche Verhältnis zu dem irdü-
schen Christusbilde lehre. Ob mit Recht? Wir lassen die
Frage fürs erste noch offen. Auf der Vorbereitungsstufe
ist jedoch das Verhältnis zwischen der Seele und Christus
nicht das der Liebenden und des Geliebten, sondern ein
anderes. Das Bild des Bräutigams und der Braut wird
vielmehr nur als ein aus dem Hohen Liede entnommenes
Bild für die Erfahrungen gebraucht, welche die Seele
bei der Versenkung in das geschichtliche Jesusbild macht.
So fällt das Sponsusmotiv in der Frömmigkeit der Vorberei-
tungsstufe völlig zusammen mit der Betrachtung des gesch-
schichtlichen Christus, der Meditatio und Imitatio seines

Lebensbildes. Hier kann es das Verhältnis der Seele zu ihrem Arzt oder das Verhältnis des Pilgrims zu seinem Weggenossen sein, in welchem Christus erlebt wird. Nicht richtig ist es u.E. wenn Schuck das Christuserlebnis von dem Erlebnis des Weggenossen trennen will. Vielmehr ist der Gegenstand des Erlebnisses bei der Erfahrung des Bräutigams als Arzt und als Wandergenosse in beiden Maken der geschichtliche Jesus, ¹²³⁾ *da auch, wie beim* Weggenossen-Erlebnis von dem sittlichen Einfluss dieses Erlebens die Rede ist. Das Weggenossen-Erlebnis und das Erlebnis der Imitatio ist wesentlich dasselbe, sowie auch das Erlebnis des Arztes und das der Meditatio Christi ¹²⁴⁾ sich berühren. So wird es richtiger sein, wenn wir in der Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe noch nicht von einem Spö³userlebnis reden, sondern vielmehr nur von einem Christus-Erlebnis. Der Inhalt dieses Christus-Erlebnisses ist im wesentlichen die Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes. "Et in his omnibus suavis et mitis ¹²⁵⁾ et multaemisericordiae." "Ego vero fidenter quod ex me mihi deest, usurpo mihi ex visceribus Domini, quoniam ¹²⁶⁾ misericordia affluunt." In schöner Weise kommt der

Reichtum dieses Christus-Erlebnisses zum Ausdruck im 15 Sermon zum H.L., wo B. darüber spricht, was der Name Jesus für ihn für einen Inhalt birgt. Jesus ist das Licht, das alle Finsternis vertreibt, aber er ist auch Speise und Arznei. "An non toties confortaris, quoties recordaris? Quod aequae mentem cogitantis impinguat? . . . Aridus est omnis animae cibus, si non oleo isto infunditur: insipidus ~~est~~, si non hoc sale conditur. Si scribas, non sapit mihi nisi legero ibi Jesum. Si dispites aut conferas, non sapit mihi, nisi sanuerit ibi Jesus. Jesus mel in ore, in aure melos, in corde jubilus. Sed est et medicina. Tristatur aliquis Vestrum? Veniat in cor Jesus, et inde saliat in os; et ecce ad exortum nominis lumen, nubillum omne diffugit, redit serenum. Labitur quis in crimen, currit in super ad laquum^e mortis desperando? Nonne si invocet nomen vitae confestim respirabit ad vitam? . . . Siquidem cum nomino Jesum hominem mihi propono mitem et humilem corde, benignum, sobrium, castum, misericordem, et omni denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet, et roboret adjutorio. Haec omnia simul mihi so-

nant, cum insonuerit Jesus." ¹²⁷⁾ Und doch ist das Christus-Erlebnis nur die Vorbereitungsstufe der Frömmigkeit. Ueber diesen amor carnalis zum geschichtlichen Christus soll die Seele sich erheben zu dem amor spiritualis, um die Freuden der Hochzeit im cubiculum regis zu erleben und zur völligen conformitas mit dem Verbum ¹²⁸⁾ zu gelangen. Zwar finden sich Aussprüche in B.'s Schriften, welche auch eine andere Wertung des Christus-Erlebnisses zulassen, wo das Erlebnis des geschichtlichen Jesusbildes als das Letzte ¹²⁹⁾ und Höchste hingestellt wird. Es fragt sich, ob sich nicht doch auch noch eine andere Linie der Frömmigkeit bei B. findet, als die der rein mystischen Stufenleiter. Doch können wir diese Frage erst behandeln, wenn wir die Frömmigkeit der letzten Stufe dargestellt haben.

II. Abschnitt. Die Frömmigkeit auf der Stufe der Kontemplation.

§ 11. Einleitung.

Hatten wir es bisher wesentlich mit einer *Meditatio*

und Imitatio des Lebens Christi zu tun gehabt, so tritt nun an die Stelle dessen die **Kontemplatio**. B. macht nämlich einen Unterschied zwischen der **consideratio** und der **contemplatio**. "Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim idem per omnia quod contemplationem intelligi volo; quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Justa quem sensum potest contemplatio quidem definiri, verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia. **Consideratio** autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum." ¹⁾

Dieser Unterschied der Begriffe **contemplatio** und **consideratio** zeigt sich auch an der Auffassung der Person Christi. Wenn B. sich mit der Person des leidenden, irdisch-geschichtlichen Christus beschäftigt, so brä^ucht er in der Regel dafür den Ausdruck **contemplatio** nicht, sondern ²⁾ **consideratio** oder **meditatio**. An einer Stelle zwar ist die **contemplatio** auch im Sinn einer **contemplatio** der Leiden Christi gebraucht. ³⁾ Jedoch ist das eine Ausnahme. Bald darauf braucht B. diesen Ausdruck bei der Beschäftigung mit dem Leiden Christi nicht mehr, sondern anstatt

dessen den Ausdruck meditatio.⁴⁾ Auch cogitatio wird
in diesem Zusammenhang gebraucht.⁵⁾ Die contemplatio
unterscheidet sich vielmehr wesentlich von den bisher
geschilderten Erlebnissen. Sermo 52 wird sie folgender-
massen definiert: "Excessu aut tantum, aut maxime con-
templatio dicitur."⁶⁾ So wird auch Sermo 4₄ bei der
Unterscheidung von drei Stufen der confessio, der devotio
und der contemplatio gesagt, "contemplatio, ubi exceden-
do quiescat."⁷⁾ Wie wird nun Christus auf der Stufe der
contemplatio erlebt? Wir sahen schon im letzten § des
vorigen Abschnittes wie auf der Stufe der contemplatio
ein neues Verhältnis zwischen der Seele und Christus
ausschlaggebend ist, - das Verhältnis der Liebenden zu
dem Geliebten, das eigentliche Brautverhältnis der Seele.⁸⁾
Von der Betrachtung des fleischlichen Christus soll die
Seele aufsteigen zum geschichtlichen Christus, um mit
ihm ein Geist zu werden und den Kuss seines Mundes zu
erhalten.⁹⁾ Wir haben es auf dieser Stufe also mit der
eigentlichen Seelenbraut-Mystik zu tun (cf. zu dem Aus-
druck Karl Beth, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens)¹⁰⁾
"Der eigentliche Spiritus rector der Brautmystik und ihr

Inaugurator war der heilige Bernhard von Clairvaux, der unter anderem in seinen 86 Predigten über die beiden ersten Kapitel des Hohen Liedes die Gottesschau in der Verzückung beschrieben und empfohlen hatte.¹¹⁾ Wir wollen im Folgenden darzustellen versuchen, was B. unter diesem eigentümlichen bräutlichen Liebesverhältnis der Seele zu Christus versteht. Im Unterschiede zu dem bisher geschilderten Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe ist es das Spezifische dieses Sponsuserlebnisses, dass hier Christus als eigentlicher Bräutigam und Liebhaber¹²⁾ der Seele naht.

§ 12. Das Sponsuserlebnis.

Bevor wir zur Darstellung des Sponsuserlebnisses selbst übergehen, müssen wir noch kurz die Frage behandeln, wen B. unter der Braut versteht. Die Vorstellung der Braut in den Schriften B.'s ist eine doppelseitige. Einerseits versteht er darunter die Kirche, andererseits auch die einzelne Seele. "Itaque divinitus inspiratus, Christi et Ecclesiae laudes, et sacri amoris gratiam, et aeterni connubii cecinit sacramenta: simulque expressit

sanctae desiderium animae." ¹³⁾ Siegreich bricht sich hier der Individualismus in der Frömmigkeit B.'s Bahn. Ob man unter der Braut die Kirche oder die Einzelseele verstehe, - in beiden Fällen sei es im Grunde dasselbe. "Et si Christum et ecclesiam dixero, idem est, nisi quod ecclesiae nomine non una anima, sed multarum unitas vel potius unanimitas designatur." ¹⁴⁾ Mit Recht sagt Seeberg: "Die Kirche ist der Brennpunkt seiner Gedankenwelt gewesen. Wie stark aber stand dieser Mann unter der Einwirkung des neuen Subjektivismus, wenn er trotzdem immer wieder die Braut als die einzelne Seele deutete." ¹⁵⁾ Aber nicht einfach jede Seele ist ohne weiteres Braut, sondern die Seele welche liebt. "Si ergo amare specialiter sponsis ac principaliter convenit, non immerito sponsae nomine censetur anima quae amat." ¹⁶⁾ In der Seele, welche die Braut des Herrn ist, muss eine besondere Liebesglut leben. Durch diese unterscheidet sie sich von allen anderen Verhältnissen der Seele zum Herrn. So sagt B. zu der Frage wer die Braut ist: "Anima sitiens Deum. Sed pono diversas affectiones, ut ea quae proprie sponsae congruit, distinctius elucescat. Si servus est, timet

a facie Domini; si mercenarius, sperat de manu Domini; si discipulus, aurem parat magistro; si filius, honorat patrem; quae vero osculum postulat, amat." ¹⁷⁾ Nur

die Gott ähnliche Seele kann mit Gott eine völlige Einigung in dem Sponsus-Erlebnis finden. Diese Gottähnlichkeit besteht aber in der Liebe. ¹⁸⁾ Wie kommt nun die Seele

zu dieser Liebesinnigkeit, welche die Eigenart der Braut ausmacht? So viel ich sehe, sind es zwei Momente, welche ausschlaggebend sind: 1) die Gottähnlichkeit der Seele ihrer Natur nach, 2) die Gottähnlichkeit, welche in der Nachfolge Christi in einem Leben der Liebe erreicht wird.

ad 1) Schon von Natur lebt das Gottesbild in der Seele des Menschen. Der Mensch besitzt den Hang zur Wahrheit, er hat den Trieb zur Erkenntnis. Dieses Geschenk der Natur, das Gottesbild, welches in der Seele des Menschen schimmert, gibt der Seele auch den Mut sich dem Bräutigam zu nähern, um die volle Einigung mit ihm zu erleben.

"Rationis sum compos, veritatis sum capax: sed utinam non formam, si amor veri defuerit. Horum quippe ramorum is fructus est, et ego radix. Non sum securus a securi, si absque eo inveniar. In illo nimerum naturae munere

illud divinae imaginis enitere insigne haud dubium est, ex quo ceteris praestet animantibus. Inde est, quod audeat anima mea ad dulces castosque assurgere veritatis amplexus, et sic in amore ipsius tota securitate ac suavitate quiescere, si tamen inveniat gratiam in oculis tanti Sponsi, ~~aut~~ ¹⁹⁾ dignam reputet quae ad hanc pertingat gloriam." Ja, selbst die Seele, welche noch so tief gesunken sein mag in die Knechtschaft des Irdischen, auch die kann noch Geliebte und Braut des Wortes werden, wegen der Aehnlichkeit und des Gottesbildes, welches in ihrer Natur liegt. "Docuimus tamen hanc in sese posse advertere, non modo unde respirare in spem veniae, in spem misericordiae; ^{quae} sed etiam unde audeat adspirare ad nuptias Verbi, cum Deo in ire foedus societatis non trepidet, suave amoris jugum cum Rege ducere Angelorum non vereatur. Quid enim non tute audeat apud eum, cujus se insignem cernit imagine, illustrem similitudine novit? Quid, inquam, vereatur de maiestate, cui de origine fiducia datur?" ²⁰⁾ Denn ohne eine Aehnlichkeit der Natur mit Gott würde eine Gemeinschaft der Seele mit Gott unmöglich sein. Denn selbst das Auge kann das Sonnenlicht nur sehen,

nur sehen, weil es sonnenhaft ist. So können wir auch Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, nur insoweit sehen, als wir erleuchtet sind. Wie er ist, können wir ihn nicht sehen, weil wir nicht vollkommen ihm ähnlich sind. Wenn wir ihn sehen werden, wie er ist, werden ^{wir} in sein Bild umgewandelt werden. 21)

ad 2). Zu dieser natürlichen Aehnlichkeit der Seele mit Gott, welche in ihrer Gottesähnlichkeit besteht, muss nun aber ein Leben der Tugend und der Sittlichkeit hinzukommen. "Tantum est ut curet naturae ingenuitatem vitae honestate servare, immo caeleste decus, quod sibi originaliter inest, dignis quibusdam studeat morum affectu^mque venustare et decorare coloribus." 22) Die Gott von Natur ebenbildliche Seele muss zu ihrem Ebenbild, von dem sie sich in ihrem Leben entfernt hat, zurückkehren. Diese Rückkehr der Seele zu Gott geschieht in der Liebe. "Jam vero animae reditus, conversio ejus ad Verbum, reformandae per ipsum, conformandae ipsi. In quo? In caritate." 23) Wir haben schon ausführlich bei der Darstellung der Frömmigkeit der Vorstufe gezeigt, wie sich diese reformatio der Seele in der cari-

tas vollzieht. Nur eine Seele, die so in einem Leben der Tugend und Sittlichkeit ihre Gottähnlichkeit wiedergefunden hat, - nur sie liebt richtig, liebt als Braut.

"Da mihi animam nihil amantem praeter Deum, et quod propter Deum ^{Amendum} est; ~~qui~~ vivere Christus non tantum sit, sed et diu jam fuerit; cui studii et otii sit providere Dominum in conspecto suo semper; cui sollicitate ambulare cum Domino Deo suo, non dico magna, sed una voluntas sit; et facultas non desit: da, inquam, talem animam, et ego non nego dignam Sponsi cura, majestatis respectu, dominantis favore, sollicitudine gubernantis." ²⁴⁾ Grosse Verdien-

ste und eine völlig gereinigte "acies mentis" sind zum Sponsuserlebnis erforderlich. "Sed ad hoc puriore mentis acie opus est, et vehementiori omnino intuitione, etiam et meritis potioribus sanctitatis." ²⁵⁾ Eine Seele,

deren Gottesbild so vollkommen wieder hergestellt ist, in einem Leben der Liebe, braucht den Bräutigam und seine göttliche Hoheit nicht mehr zu fürchten, sie kann sich dem Worte als Braut und Liebende nahen. "Non terret celsitudo, quam sociat similitudo, amor conciliat, ~~professio~~ maritalis. . . ergo quam videris animam relictis omnibus

Verbo motis, omnibus adhaerere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere quod pariat Verbo . . . puto conjugem, Verboque ^{ta}maritam." ²⁶⁾ Wer soweit gekommen ist, darf an die Hochzeit denken. "Ex hoc jam gradu audeat quae ^hcujus modi est, cogitare de nuptiis. Quidni audeat, eo se nubilem, quo similem cernens?" ²⁷⁾ Was ist nun der Bräutigam, mit welchem die Eigigung der Braut in der Liebe erstrebt wird? Wir werden uns darüber am besten klar, wenn wir kurz das Sponsuserlebnis mit dem Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe vergleichen. Hier war es der geschichtliche Jesus in seiner menschlichen Erscheinung, welcher als Arzt der Seele nahte, um ihr zu helfen und sie zu heilen. ²⁸⁾ Einige Zeilen vorher wird in Sermo 32₃ von dem eigentlichen Liebeserlebnis der Seele gesprochen, wo der Bräutigam sich als Liebender zur vollkommenen Seele gesellt. Da wird der Bräutigam allerdings ^{nicht} (mit dem Namen Jesus bezeichnet, sondern heisst "Verbum". Zwischen dem Verbum und der Braut vollzieht sich die mystische Liebeseinigung. "Nec tamen vel in transitu praesto erit sic omni animae, nisi illi dumtaxat, quam ingens devotio, et desiderium vehemens, et praedul-

cis effectus sponsam probat, et dignam, ad quam gratia
visitandi accessurum Verbum decorem induat, formam spon-
si accipiens." ²⁹⁾

Die vollkommene Seele verkehrt mit
dem Christus nach dem Geist, aber nicht mehr mit dem
Christus nach dem Fleisch, sie erhebt sich von der
fleischlichen Liebe zu der geistigen. "Carnalem tamen
dixerim hunc amorem, illius utique amoris respectu, quo
non tam Verbum caro jam sapit, quam Verbum sapientia,
Verbum justitia, Verbum veritas, Verbum sanctitas,
pietas, virtus," ³⁰⁾

An anderer Stelle ist Sermo 45 ⁶
eine Beschreibung des Sponsus gegeben, wie die Seele ihn
in der "visio melior" erlebt. "Vides quam in excelso
stat, et in sublime mentis verticem extulit, quae uni-
versitatis Dominum quadam sibi proprietate vindicet in
dilectum. ~~mirum quodam sibi proprietate vindicet in di-~~
~~lectum . . .~~ magna visio prorsus, de qua ista in *id* fi-
duciae et auctoritatis excrevit, ut omnium Dominum,
dominum nesciat, sed dilectum. Existimo enim nequaquam
hac vice ejus sensibus importatas *im*agines carnis, aut
crucis, aut alias quascumque corporearum similitudines
infirmatum. In his namque, juxta Prophetam, non erat

ei species neque decor". Haec autem e~~qu~~um intuita, nunc pulcrum decorumque pronuntiat, in visione meliori illum sibi apparuisse significans. Ore enim ad os . . . loquitur cum sponsa; et palam, non per aenigmata et figuras, Deum videt." ³¹⁾

Aus dieser Stelle geht ebenfalls deutlich hervor, dass der Gegenstand des Spö³¹⁾suserlebnisses Christus, nach seiner göttlichen Seite ist, das Verbum, welches keine Spuren der Erniedrigung mehr an sich trägt. Wohl wird gleich darauf auch von der Schönheit der Menschheit des Bräutigams gesprochen. "Quam mihi decorus es, Domine mi, in ipsa tui hujus positione decoris! Etenim ubi te exinanivisti, ubi naturalibus radiis lumen indeficiens exuisti." ^{32.)}

Aber Johannes von Walter hat mit Recht darauf hingewiesen, dass bei der Erwähnung des irdischen Christus nicht von seiner Erniedrigung gesprochen wird, sondern nur von den Aeusserungen seiner Gottheit: der pietas, der caritas, der gratia, dem Empfang vom Heiligen Geist und Aehnlichem. ³³⁾ So ist der Gegenstand des Spö³³⁾suserlebnisses Christus der Erhöhte; der Gott-Christus ist der Gegenstand des excessus mentis auf den wir gleich zu sprechen kommen müssen. "Sequamur proinde

D.H., Kontemplation

Bl. 48. p. 79.

1877 Nov 20

Bl. 48. p. 79?

Bl. 48. p. 79

Bl. 48. p. 60.

et nos eloqui casti consuetudinem, discamusque Verbum
Dei Deum sponsum animae." ³⁴⁾

Wie beschreibt B. nun dieses Erlebnis der Vereinigung
der Seelenbraut mit dem Bräutigam, dem Wort? Der Grund-
begriff zur Schilderung dieser Vorgänge ist der sogen.
"excessus mentis" auch "extasis" genannt. Dieser Aus-
druck kommt häufig in folgenden Verbindungen vor: " per
mentis excessum contemplari;" ³⁵⁾ "mente excedere" ; ³⁶⁾ "in
spirito excedere;" ³⁷⁾ "per excessum rapti;" ³⁸⁾ "a semet ip-
se abripere;" ³⁹⁾ " mente secedere et avolare;" ⁴⁰⁾ in an-
deren Verbindungen geht deutlich hervor, worauf sich
dieser Excessus bezieht. ⁴¹⁾ "Te ipsum transcendere;" ⁴²⁾
"excedi et secedi a corporis sensibus, ut se non sentiat"; ⁴⁴⁾
"quoddam modo se sibi furari" "rapi atque elabi a se
ipso"; ⁴⁵⁾ se enim quoddam modo perdere, tam quam qui non
sis;" ⁴⁶⁾ "omnino non sentire se ipsum;" ⁴⁷⁾ "a se ipso ex-
inaniri et pene annullari;" ⁴⁸⁾ "mens sibi subtrahitur;" ⁴⁹⁾
Allen diesen Ausdrücken liegt die Vorstellung zu Grunde,
dass der Mensch sich irgend wie von sich selbst scheidet,
aus sich selbst herausgeht. Das Sponsuserlebnis ist also
eine Art Aussersichsein. Am deutlichsten hat B. vielleicht

diesen Vorgang im 52 Sermon zum H.L. geschildert. Hier braucht er für den Zustand des Ausschierausgehens in der Extase das Bild des mystischen Todes und des Schlafes. "Non autem is sponsae somnus dormitio corporis, vel placida, quae sensus carnis suaviter sopit ad tempus, vel horrida, quae funditus vitam tollere **consuevit** . . . **Ma-**gis autem istius modi vitalis vigilque sopor sensum interiorem illuminat, et morte **propulsa** vitam tribuit sempiternam. Reuera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducit." ⁵⁰⁾ Schon aus dieser Schilderung des mystischen Schlafes als Bild der Extase, geht hervor, dass das **Wesentliche** an der Extase für B. in der Loslösung von den Sinnen des Körpers und den Gegenständen der Sinnenwelt besteht. Noch deutlicher wird das in der Schilderung des sogen. mystischen Todes. "Proinde et ego non absurde sponsae **ecstasim** vocaverim mortem, quae tamen non vita, sed vitae **eripiat laqueis** . . . Inter medios namque **laqueos** in hac vita inceditur, qui utique toties non **timentur**, quoties sancta aliqua et vehementi cogitatione anima a semetipsa abripitur: si tamen **ecousque mente secedat**, et avolet, ut et hunc communem **transcendat** usum et

consuetudinem cogitandi . . . Excedente quippe anima, et si non vita, certe vitae sensu, necesse est etiam ut nec vitae tentatio sentiatur." ⁵¹⁾ Doch das ist nur die eine Stufe des Excessus mentis - der Tod des Menschen. In diesem scheidet sich der Mensch so weit von seinen Sinneempfindungen, dass er nicht mehr auf Versuchungen reagiert. Noch höher aber stellt B. die andere Stufe der Extase. "Sed moriatur anima mea morte etiam (si dici potest) Angelorum, ut praesentiam memoria excedens, rerum se inferiorum coporearumque non modo cupiditatibus, sed et similitudinibus exuat, sitque ei pura cum illiā conversatio, cum quibus est puritas in similitudo. Talis (ut opinor) excessus aut tantum, aut maxime contemplatio dicitur. Rerum etenim cupiditatibus vivendo non teneri, humanae virtutis est; corporum vero similitudinibus speculando non involvi, angelicae puritatis est . . . Utrumque teipsum transcendere est." ⁵²⁾ Auf dieser zweiten Stufe der Extase löst sich die Seele nicht nur von den körperlichen Sinnesreizen, sondern auch von den Sinnen überhaupt, dass sie abgelöst von der sinnlichen Vorstellungsweise Gott rein geistig schaut. "Prospicisti, separasti te, sed nondum elongas-

ti, nisi et irruentia undique phantasmata corporearum similitudin~~um~~ transvolare mentis puritate praevaleas. Huc =
usque noli tibi promittere requiem. " ⁵³⁾ Alle Bilder der Phantasie müssen in der Seele ausgelöscht werden.

So von der Sinnenwelt und den eigenen Sinnen losgelöst zu werden, bedeutet tatsächlich von sich selbst leer werden. "Beatum dixerim et sanctum, Qui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum, aut vel semel, et hoc ipsum raptim, adque unius Vix momenti spatio experiri donatum est. Te enim quoddammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a teipso exinaniri, et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis." ⁵⁴⁾ Verständlich ist, dass bei dieser

Ablösung von dem augenblicklichen Bewusstseinszustand in dem Excessus mentis für das Aufhören der Extase folgende Ausdrücke gebraucht werden: "redire in se, redire in sua," ⁵⁵⁾ "redire ad nos", ⁵⁶⁾ Aber mit diesem Freiwerden von der sinnlichen Vorstellungsweise und den Sinnesreizen ist das Bild der Extase bei B. noch nicht abschliessend beschrieben. Das Leerwerden der Seele von ~~allen~~ Vorstellungen der Sinnenwelt ist vielmehr nur die eine negative

Seite der Extase. Ihr folgt als positive die Vereinigung mit Gott. B. braucht für diese positive Seite verschiedene Ausdrücke: "Excedere Deo,⁵⁷⁾ excessus purae mentis in Deum,⁵⁸⁾ perdere in Deum,⁵⁹⁾. Der Unterschied zu dem sonstigen Verkehr mit Gott besteht also in einer andersartigen Vermittlung des Verkehrs. Die Vereinigung mit Gott geschieht nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens, der ratio. "Res est in affectibus: nec ratione ad eam pertinetur,⁶⁰⁾ sed conformitate." Durch ein unmittelbares Fühlen und Erfahren wird hier die Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Diese Erfahrungen tragen einen besonders hohen Grad von Unmittelbarkeit für B. an sich. B. müht sich diese Unmittelbarkeit der Erfahrung, die sich keines irdischen Trägers bedienen darf, auf verschiedene Weise auszudrücken. Es gehen ihm hierbei natürlicherweise die Worte aus. "Per gat quis forsitan quaerere a me etiam, Verbo frui quid sit? Respondeo: quaerat potius expertum a quo id quaerat. Aut si et mihi expriri daretur, putas me posse eloqui quod ineffabile est? . . . Illud licuit experiri, sed minime loqui."⁶¹⁾ In Worten lässt sich eben diese mystische Erfahrung von der Einigung der Seele mit Gott nicht ausdrük-

ken, sie trägt vielmehr den Charakter der Unbeschreiblichkeit an sich. Und doch versucht B. diese Erfahrungen zu umschreiben, wenn auch in unvollkommenen Gleichnissen. So spricht er im 18 Sermon zum H.L. davon, dass die Seele gleichsam unter dem Blitzlicht eines vorübereilenden Fünkleins in der Extase Gott berührt und in Liebe entbrennt. Ein anderes Mal versucht er die Unmittelbarkeit der Vereinigung mit Gott in der Extase durch das Bild des Herabfallens Gottes in die entleerte Seele zu schildern, um die Innerlichkeit und Unsinnlichkeit des Vorganges zu charakterisieren. Nicht durch Visionen oder Bilder wird diese Gemeinschaft vermittelt, sondern durch ein ganz innerliches Berührtwerden. "Excessus purae mentis in Deum, sive Dei pium descensum in animam, nostris quibus possumus exprimimus Verbis . . . Non ergo sic affecta et sic dilecta, ~~contempta~~ erit omnino vel illa, quae multis per ea quae facta sunt; vel, illa quae ^a pucis per visa et somnia facta est manifestio ^{at} sponsi, nisi et speciali prae-ragativa intimis illum affectibus atque ipsis medullis cordis caelitus illapsum suscipiat, habet ^a que praesto quem desiderat non figuratum sed infusum; non apparentem sed afficientem: nec dubium quin eo jucundior, quo intus,

"62)
non foris. Ebenso charakteristisch für die Ablösung
des Sponsuserlebnisses ^{von} für ~~den~~ gewöhnliche~~n~~ Vorstellung~~n~~-
und Sinnesleben des Menschen ist die Stelle, Sermon 74⁵⁻⁶.
Hier versucht sich B. klar zu machen, wie ihm der Besuch
des Wortes in der Seele zum Bewusstsein kommt, wie und
woher dieses in die Seele gelangt. B. kann sich über
den Zeitpunkt und das Wie des Kommens und Gehens des Wor-
tes keine Antwort geben. "Ad esse sensi, affuisse recor-
dor, interdum ^{et} praesentia potui introitum ejus, sentia
numquam, sed ne exitum quidem." ⁽⁶³⁾ Ebenso geheimnisvoll
wie der Zeitpunkt des Eintrittes ist auch die Frage, wo-
her das Wort gekommen ist. "Sane per oculus non intravit,
quia non ^{et} coloratum: sed neque per aures, quia non sonuit:
sed neque per nares, quia non aëri miscetur, sed menti;
nec infecit aërum, sed fecit: neque vero per fauces,
quia non ^{et} mansum vel haustum: nec tactu comperi illud,
quia palpabile non est." ⁽⁶⁴⁾ So zeigt B., wie das Kommen
des Wortes ihm nicht durch die Sinnen zum Bewusstsein
gekommen ist. Schliesslich findet er die Lösung in dem
Satze: "In ihm leben, werden wir bewegt und sind wir."
Aber wie, stellt B. mit Recht selbst die Frage: "Weisst

du denn überhaupt von dem Besuch des Wortes.² Die Antwort lautet: Ich erkenne ihn aus den sittlichen Wirkungen, die er in meinem Leben zurücklässt. "Vivum et efficax est: moxque ut intus venit, expergefecit dormitantem animam meam; movit et mollivit, et vulneravit cor meum . . . Coepit quoque evellere et destruere, aedificare et plantare, rigare arida, tenebrosa illuminare."⁶⁵⁾ So kommt der Besuch des Wortes nicht durch die Sinnen zum Bewusstsein, sondern in einer unmittelbaren Bewegung des Herzens. Um diese Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit des Besuches des Wortes auszudrücken, braucht B. wieder in seiner Ausdrucksnot das Bild des Hereinfallens Gottes in die Seele. (illapsum). "Ita igitur intrans ad me aliquoties Verbum sponsu^m, nullis unquam introitu suum indiciis innotescere fecit, non voce, non specie, non incessu. Nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsu^m penetrabilibus meis: tantum ex motu cordis . . . intellexi praesentiam ejus."⁶⁶⁾ An einer anderen Stelle nennt B. diese Unmittelbare Berührung des Herzens, aus welcher er die Anwesenheit und den Besuch des Bräutigams erkennt, eine plötzliche starke Liebe. "Ergo in virtute

zu dem überhaupt von dem Besuche des Wortes. Die Antwort lautet: Ich erkenne ihn aus den ethischen Wirkungen. Die ersten beiden lassen sich nicht. "Vivum et verum est" magus ad istum venit. experimentum formidantem etiam non; movit et sollicit, et videretur cor meum. . . . Co- pit propus revolvit et dicitur, scilicet et plantae, rigore erit, tenetores illud. So kommt der be-

Handwritten signature or scribble in blue ink.

nach dem Worte nicht durch die Sinne zum Bewusstsein. In der Untersuchung des Wortes. In diese Unmittelbarkeit und Unvermitteltheit des Begriffs des Wortes auszuweisen, braucht B. wieder in seiner aus- drucksweise das Bild des Herzeinsichtes Gottes in die Seele. (illudam). "Ite igitur intrens ad me aliquid verum" epone, nullis namque intrens sum tabula innotescere test, non voco, non epone, non incesse, nullis be- nigne suis motibus comportum est alii, nullis meis con- ditionibus penetrabilibus res: tantum ex modo cordis. . . . inflexi presentem esse. An einer anderen Stelle nennt B. diese Unmittelbare Beziehung des Herzens, aus welcher er die Anwesenheit und den Besuch des Brülligens erkennt, eine objektive starke Liebe. "Rigo in virtute

qua immutaris, et in amore qu^o inflammaris, Dominum praesentem intellige." ⁶⁷⁾ Zugleich nennt B. als ein weiteres Kennzeichen für die Anwesenheit des Bräutigams eine ausserordentliche "infusio luminis". Diese Lichteingießung ist wohl nicht sinnenfällig aufzufassen, sondern als das Aufgehen neuer, ungeahnter Erkenntnisse, wie der Zusammenhang der Stelle zeigt. "Si sensero aperiri mihi sensum, ut intelligam Scripturas; aut sermonem sapientⁱae quasi ebullire ex intimis, aut infuso lumine desuper revelari mysteria . . . non ambigo sponsum adesse." ⁶⁸⁾ Als besonders entscheidendes Element im Sponsuserlebnis tritt aber die Erfahrung der absoluten Einigung mit Gott auf. Schon in der bisher gegebenen Beschreibung dieses Erlebnisses lag das Interesse B.'s sichtlich daran, das Moment einer möglichst unmittelbaren Erfassung, eines möglichst unmittelbaren Habens Gottes auszudrücken. Keine Sinneswerkzeuge sind mehr Träger des Gotteserlebens, je innerlicher um so angenehmer, es ist ein unmittelbares Berührtwerden von Gott, ein Hereinfallen Gottes in die Seele. Diese durch nichts mehr gehemmte Unio mit dem göttlichen Bräutigam zeigt sich nun auch besonders dort, wo B. von dem

Sponsuserlebnis unter dem Bilde des Liebesverkehrs zwischen Braut und Bräutigam spricht. In diesem Liebesverkehr der Seelenbraut mit ihrem Bräutigam, dem göttlichen Verbum, fallen alle Schranken, die sonst den Menschen von Gott trennen. Gott ist nicht mehr der Herr, sondern der Geliebte, er steht auf derselben Stufe mit der Braut, ja ist mit ihr völlig eins. Alle sieht die Liebe auf der gleichen Stufe stehen. Auch die göttliche Majestät muss der Liebe weichen. "Amicus fit de magistro: nec enim amicos discipulos diceret, si non essent. Vides amori cedere etiam majestatem? Ita est, fratres, neminem suspiciat amor, sed ne despicit quidem. Omne^{nr} ex aequo intuetur^{na}, qui perfecte se amant, et in seipso celsos humilisque contemperat: nec modo pares, sed unum eos facit." ⁶⁹⁾ Deutlich ist diese Vernichtung aller Schranken und Spannungen zwischen Gott und der liebenden Seelenbraut auch Sermo 45₁ ff zum H.L. ausgesprochen. "Ad est dilectus, amovetur magister, res disparat, dignitas exiit, reverentia ponitur . . . Inter Verbum et animam, acsi inter duos vicinos, familiaris admodum celebratur confabulatio. Nec mirum ex uno amoris fonte utrique influit diligere in vicem, confoveri pariter

Ergo dulciora melle volant hicⁿ inde verba, mutui in se totius suavitatis ~~fortantur~~ aspectus, sancti indices amoris? . . . Magna visio prorsus, de qua ista in ~~id~~ fiducia et auctoritatis excœvit, ut omnium Dominum, dominum nesciat, sed dilectum." ⁷⁰⁾ Das Vertrauen, die volle fi-

ducia besteht nach B. gerade in dieser Vernichtung auch des letzten Abstandgefühls zwischen Gott und der Seele. "Anima amans votis fertur, trahitur desideriiis, dissimulat merita, majestati oculos claudit, aperit voluptati, ponens in salutari, et fiducialiter agens in eo. In trepida denique et in vericunda revocat Verbum, et cum fiducia repetit delicias suas, solita libertate vocans, non Dominum, sed Dilectum." ⁷¹⁾ Ritschl, der auf diese Tat-

sache, der im Verkehr ~~mit~~ der Seelenbraut mit Gott ⁷²⁾ fallenden Schranke besonders stark hingewiesen hat, stellt zu der Stelle Sermo 7₂ zum H.L. (,die vollkommene Liebe treibt auch die Furcht aus'), die Frage: auch die Ehrfurcht? In B.'s Sinne muss man diese Frage bejahen. Nicht nur die Furcht, nein auch die Schranke der Ehrfurcht fällt im Liebesverkehr der Seele mit Gott. Der Beleg hierfür findet sich a.a. O.: "Nec verecundum neq̄ disparitas

personarum claudicare in aliquo faciat convenientiam voluntatum, quia amor reverentiam nescit... Amor ubi venerit, ceteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propter ea quae amat, amat, et aliud novit nihil. Ipse qui honorari merito, merito stupori et miraculo est: amari tamen plus amat. Sponsus, et sponsa sunt, **Quam** quaeris aliam inter sponso necessitudinem vel connexionem, praeter amari, et amare?" ⁷³⁾

Die Liebe nimmt alle anderen Gefühle gefangen. In B.'s Begriff der Liebe gehört nicht die Ehrfurcht vor dem Andern, sondern nur das schrankenlose Einswerden im Gefühl, die ungehemmte Verbundenheit der Unitio. Es besteht eine völlige "conformitas" zwischen dem Worte und der Seele, diese macht sie zu Ehegatten. Diese Entschränkung des Liebesverhältnisses zwischen der Seele und Gott, dieses völlige Einswerden drückt auch das Bild der "ebrietas", der Trunkenheit aus. Diese Seele ist gleichsam von dem Wein der göttlichen Liebe berauscht, so dass sie ihrer selbst völlig vergisst und mit Gott völlig eins wird. "Aestuat ergo jam tunc sanctae caritatis potata vino. . . Ebbietas denique solet evertere mentes, atque omnino reddere immemores sui." ⁷⁴⁾ Diese Trunken-

heit der Liebe lässt auch die Schranke der Majestät vergessen. "Amet ardentem, quae ita proprio debriatur amore,
ut majestatem non cogitet."⁷⁵⁾

Wohl am stärksten drückt die Erfahrung der Unio im Sponsuserlebnis das Bild der "fruitio Dei" und der damit zusammenhängende Gedanke der deificatio aus. Gleich anschliessend an die Beschreibung der negativen Seite des Excessus mentis fügt B. als positive Beschreibung hinzu: "Hoc fit, cum mens in ineffabilis Verbi illecta dulcedine, quodam modo se sibi furatur, immoratur adque elabatur a seipsa, ut Verbo fruatur. . . Bonum est salvare multos: excedere autem et cum Verbo esse, multo jucundius. . . Hoc est quod supra post alia memini medixisse, quaerere utique animam Verbum, quo fruatur ad jucunditatem."⁷⁶⁾

Hier tritt neben das Moment der innigen Vereinigung in der "fruitio Dei" noch als besonderer Zug des Sponsuserlebnisses die Erfahrung der ineffabilis suavitas und dulcedo des Verbums hinzu. Gerade in diesem Schmecken der Süssigkeit des Wortes liegt aber zugleich die Erfahrung der allereinsten und innigsten Verbindung mit dem Worte.

"Gustato, quam suavis est Deus, transit homo ad illum

gradum, ubi oblitus sui, et a se penitus velut deficiens
totus perget in Deum." ⁷⁷⁾ Durch das Schmecken und Ge-
niessen der Süßigkeit des Verbums vergisst der Mensch
sich selbst und wird so zur engsten Unio mit Gott ge-
führt. Ja, bei der Schilderung dieser fruitio Dei, kommt
B. wieder auf das Bild des Rausches um die völlige Eins-
werdung mit Gott zu charakterisieren. Er nennt diesen
Zustand in mystisch paradoxer Weise "sobria illa ebrietas,
vero, non mero in-gurgitans, non madens vino, sed ardens
Deo." ⁷⁸⁾ In der Linie der fruitio Dei geht B. nur einen
Schritt weiter, wenn er für die Erfahrung des Sponsuser-
lebnisses das Bild der "manducatio Dei" braucht. Hier
wird es ganz deutlich, wie B. auch vor den aller stärksten
Ausdrücken naturhafter Art nicht zurückschreckt, um das
innige Ineinander der Seele und des Wortes im Sponsuser-
lebnis zu schildern. "Ego autem, qui peccator sum, cinis
sum, ut manducer ab eo. Mandor cum arguor, glutior cum
institutor, de-coquor cum immutor, digeror cum transformor,
unior cum conformor. Nolite merari hoc: et manducat nos,
et manducatur a nobis, quo arctius illi adstringamur. Non
sane alias perfectamur illi. Nam si manduco et non

manducor, videbitur in me esse ille, sed nondum in illo ego. Quod si manducor quidem, nec manduco; me in se habere ille, sed non etiam in me esse videbitur: nec erit perfecta unio in uno quovis horum. Sed enim manducet me, ut habeat me in se; et a me vicissem manducetur ut sit in me: quatenus integra firmaque sit connexio, cum ego in eo, et nihilo minus in me ipse erit." ⁷⁹⁾ Diese völlige Unio bedeutet einen Geist sein mit Gott in der Liebe. "Dicere verear, quia unus cum Deo spiritus sum: si unquam tamen certis fuero persuasus experimentis, Deo me adhaerere ad instar unius illorum, qui in caritate manent, ac per hoc in Deo manent, et Deus in eis, manducant Deum et manducati a Deo." ⁸⁰⁾ Doch B. spricht nicht nur von einer manducatio Dei, sondern sogar von einer "deificatio" der Seele im Erlebnis der Einigung mit dem Worte. "O amor sanctus et castus! O dulcis et suavis affectio! O pura et defaecata intentio voluntatis! ^m ~~Et~~ certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nil jam admixtum relinquitur: eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aquae modica, multe infusa vino, deficere a se tota videtur, dum ^{et} saporem

vini induit, et colorem . . . sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam in effabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, adque in Dei penitus transfundi voluntatem. Alioquin quo modo omnia in omnibus erit Deus si in homine de homine quicquam supererit ?" Die Ausdrücke, die B. hier braucht, sind so stark, dass es verständlich ist, wenn man ihn auf Grund dessen vielfach des Panteismus bezichtigt hat. Jedoch legt B. selbst dagegen Verwahrung ein. "Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, aliaque potentia." Es ist nur eine Unio durch Uebereinstimmung zweier Willen. Der Vater und der Sohn sind eins, aber durch Wesensgleichheit, der Mensch und Gott sind im Sponsuserlebnis einig durch Uebereinstimmung. Die Uebereinstimmung aber macht es, dass zwei in einem Geiste eins werden. Gott und Mensch heissen eins, nicht nach der Substanz. "Unus tamen spiritus certa et absoluta veritate dicuntur, si sibi glutino amoris inhaereant. Quam quidem unitatem non tam essentialium Cohären- tia facit, quam conniventia voluntatum." Und deutlich spricht B. es nochmals aus, dass die Einigung nur eine willenkässige sei: "Adque Deum et hominem, quia propri-

is extant ac distant et voluntatibus^{ta} et substantiis, longe
aliter in se alter utrum manere ~~continens~~, id est non
substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos. Et
haec unio ipsis communicatio voluntatum, et consensus in ca-
ritate. Felix unio, si experiaris: nulla, si comparaveris." ⁸⁵⁾
Dazu stimmt, was Beth von der Seelenbrautmystik sagt:
"Der Seelenbrautmystik ist eigentümlich ein starkes Ich-
Du-Bewusstsein, dass das Identitätsbewusstsein nicht zur
Entfaltung kommen lässt . . . Auch auf dem Höhepunkte
dieser Seelenbrautmystik muss die Besonderheit des gött-
lichen Du gegenüber dem menschlichen Ich festgehalten
werden." ⁸⁶⁾

Wir haben gesehen, wie B. durch die verschiedensten
Bilder und Formulierungen die Erfahrung einer starken
unmittelbaren Vereinigung der Seelenbraut mit dem Worte
ausdrücken will. Können wir nun noch etwas über den Inhalt
dieser Unioerfahrung sagen? Da muss wohl ins Auge gefasst
werden, dass diese Gotteinigung auf Erden im Sponsuserleb-
nis für B. eine Vorwegnahme der himmlischen Seligkeit ist.
Auch die himmlische Seligkeit wird beschrieben mit den
Farben des Sponsuserlebnisses, als " *Complexus Sponsi*

et sponsae".⁸⁷⁾ Deutlich zieht B. selbst im 52. Sermon zum H.L. im Sponsuserlebnis die Parallele zu der himmlischen Seligkeit. "Non me capio praelaetitia, quod illa majestas tam familiari dulcique consortio nostrae se inclinare infirmitati minime dedignatur, et superna deitas animae exsulantis inire connubia, eique sponsi ardentissimo amore capti exhibere affectum non ~~despicit~~^{despicit}. Sic, sic in caelo esse non ambigo, ut lego in terra, sentietque pro certo anima quod ~~continet~~^{continet} pagina: nisi quod non ~~sufficit~~^{sufficit} ista omnino ~~exprimere~~^{exprimere}, quantum capere illa tunc poteret, sed nec quantum jam potest."⁸⁸⁾ Weil das Sponsuserlebnis eine solche Vorwegnahme der himmlischen Seligkeit ist, ist es auch verständlich, dass B. nicht genug von der Süßigkeit und Lieblichkeit dieses Erlebnisses reden kann. "Quid namque tu, homo, in humanis unquam affectibus expertus est dulcius, quam modo tibi exprimitur de corde ~~Altissimi.~~^{Altissimi?}⁸⁹⁾ So tut die Seele in diesem Erlebnis einen Blick in die himmlische Herrlichkeit. Sie sieht den Bräutigam mit unzerhültem Antlitz in seiner göttlichen Majestät. "Inter ~~rima~~^{rima} ~~etiam~~^{etiam} revelata facie gloriam sponsi cum ineffabili gaudio speculantes, in eadem

Handwritten signature or initials in blue ink.

at epense".
 am H. I. in Sponserarbeiten die Parallelen zu der ihm
 schon bekannt. "Nomen esse propositio", quod ille
 majores non tam facile dicitur conseruere hostes se in-
 oluere infirmitate minima dicitur, et supra dicitur
 eadem excolunt in pro conuulsi, eadem quod erant
 sine amore capiti exhibere alioquin non dicitur. Sic est
 in casu esse non sapio, ut loco in loco, sententia
 pro certo enim quod dicitur posuit: sic quod non se-
 ruit late omnia experient. Causa eorum illa tunc
 potest, sed non quanta iam potest. "Woll das Spen-
 erarbeiten eine solche Vorwegnahme der himmlischen Selig-
 keit ist, ist schon verständlich, dass B. nicht ganz
 von der Säuigkeit und Heiligkeit dieses Trübsalles
 reden kann. "Ovidius namque est homo, in humanis uisum an-
 ticipat expectat est iudicium, quam modo fieri experientur
 de corde dicitur". So hat die Seele in diesem An-
 ticipat einen Blick in die himmlische Herrlichkeit, sie
 sieht den Trübsal mit menschlichen Anblick in einem
 göttlichen Angesicht. "Interdum etiam reuelat locum glo-
 riae quod est ineffabili gaudio exornatus, in eodem

imaginem transformatur de claritate in claritatem." ⁹⁰⁾

Die Seele darf die Herrlichkeit des oberen Reiches und die Göttheit des Königs schauen. "Quae cum ita sint, duo liquet contemplationis genera esse: unum de statu et felicitate et gloria civitatis ^{abundante,} supernae, quo vel actu, vel ~~otio~~ ^{otio} ingens illa caelestium civium occupata sit multitudo: alterum de Regis ipsius majestate, ^{abundante,} ac divinitate." ⁹¹⁾

Wohl kann die Seele auch die Majestät und Herrlichkeit Gottes schauen im Sponsuserlebnis, aber dieses ist gefährlich, da die Seele leicht von der fürchtbaren Majestät Gottes erdrückt werden kann. Dagegen soll die Seele mehr den göttlichen Willen anschauen, seine Barmherzigkeit und seine Güte genießen. "Ergo formidulosa scrutatio majestatis: At voluntatis, tam tuta, quam pia . . . Suavis gloria, quae non aliunde, quam de ipsius suavitatis contemplatione procedit, quam de divitiarum bonitate ac ⁹²⁾ multae miserationis intuita." Auch Sermo 23 spricht B. davon, dass ihm die Erfahrung des Sponsuserlebnisses gleich der Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes ist, die die Sünden nicht anrechnet. "Et qui mihi quidem (nam de aliis nescio) plane cubiculum sit, si quando in illam

contigerit introduci . . . Clare ibi agnoscitur misericordia Domini ab aeternis, et usque in aeternum supertimentes eum . . . Stat propositum Dei, stat sententia pacis supertimentes eum, ipsorum et dissimulans mala, et remunerans bona: ut miro modo eis non modo bona, sed et mala cooperetur ⁹³⁾ in bonum." Schliesslich betont B. noch

dass auch das vollkommenste und innigste Sponsuserlebnis doch nicht mit der zukünftigen Gottesschau sich deckt.

(Sermo zum H.L. 31₂). Die Dauer dieses mystischen Erlebnisses ist auch nach B. nur eine kurze. "Sed, heu! rara ⁹⁴⁾ hora et parva mora!" Kurz und selten sind diese Er-

fahrungen der höchsten Liebeseinigung mit dem Wort. Wohl wird der Wunsch der Seele nach diesem Erlebnis erfüllt, aber weil sie noch im Leibe wallt, geniesst sie die Seligkeit nur auf Augenblicke. "Si quidem desiderium cordis ejus tribuetur ei, et si ad huc peregrinanti in corpore, ex parte tamen, idque ⁹⁵⁾ ad tempus, et tempus modicum."

Einmal spricht B. sogar von einer halben Stunde, während der die Seele im Himmel in der Verzückung weilt. ⁹⁶⁾ Es ist aber gut, dass dieses Erlebnis nicht zu lange dauert. Die menschliche Seele könnte das göttliche Licht

nicht lange ertragen. "Lucem habitas inaccessibilem, nec ~~quoniam~~^{diu} infirmam mentis aciem radio tui fulgoris infigere, et ob hoc confusus redeo ad consuetas et familiares mihi tenebras vitae meae pristinae: non quidem in eis iterum ~~iacendo~~ cum mortifera delectatione, sed puniendo eas, et recogitando in amplitudine animae meae." ⁹⁷⁾ So kommt die Seele zurück ins bisherige Leben, damit sich das Sponsuserlebnis hier sittlich auswirken kann. Und diese sittliche Auswirkung des Erlebnisses ist eben auch ein Grund für die kurze Dauer des mystischen Liebeserlebnisses. Die Arbeit an den Brüdern ruft zurück zur praktischen Tat, von der Ruhe und dem Frieden der Kontemplation. "Et si quidem e mortalibus quispiam ad illud raptim interdum (ut dictum est) et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, ⁹⁸⁾ fraterna revocat caritas." Ja, die Kontemplatio selbst entflammt nach B. den Eifer zur Arbeit an der Seele des Mitmenschen, so dass die Seele gern die Ruhe aufgibt, um ⁹⁹⁾ dem Nächsten zu helfen. Andererseits kennt B. auch

die schweren seelischen Depressionen, welche auf das Abbrechen des Sponsuserlebnisses folgen. Das bittere "recidere in se" ist nur zu schmerzlich. "Heu! redire in se, recidere in sua compellitur, et miserabiliter exclamaré: Domine vim patior!" ¹⁰⁰⁾ "Nam cum vigiliis, et obsecrationibus, et multo labore, et imbr& lacrymarum quaesitus affuerit, subito dum teneri putatur elabitur: et rursus lacrymanti et insectanti occurrens, comprehendi patitur, sed minime retineri, dum subito iterum quasi e manibus evolat. Et si inst^{it}erit precibus et fletibus devota anima, denuo revertetur, et voluntate labiorum ejus non fraudabit eam: sed rursus mox disparebit, et non videbitur, nisi iterum toto desiderio requiratur. Ita ergo et in hoc corpore potest esse de praesentia sponsi frequens laetitia, ¹⁰¹⁾ sed non copia." So wird die Seele hin-und hergerissen zwischen der Kontemplation und dem praktischen Leben. Die Hilfsmittel zur Regelung dieser Schwankungen sind häufige Gebete und Seufzer zu Gott. ¹⁰²⁾ Das Ideal B.'s ist es, wenn Kontemplation und praktische Arbeit sich harmonisch vereinigen, was sich jedoch nur äusserst selten ¹⁰³⁾ findet. Aber die praktische Arbeit selbst ist eine Hilfe

zur Ueberwindung der seelischen Depressionen, der sogen. Verlassungen, welche durch den Abbruch des Sponsuserlebnisses entstehen. Denn die praktische Arbeit ist zugleich Vorbereitung zu einem neuen kontemplativen Erlebnis.

"Ergo ex bonis operibus in fide non ficta radicatis recepit consolationem mens assueta quieti, quoties sibi . . . lux contemplationis subtrahitur. Quis enim, non dico continue, sed vel aliquamdiu, dum in hoc corpore manet, luminē contemplationis fruatur? At quoties . . . corruit a contemplativa, toties in activam se recipit. . . quoniam sunt invicem contubernales hæc duæ, et cohabitant pariter; est quippe soror Mariae Martha." ¹⁰⁴⁾ "Hoc itaque locuta est sponsa adolescentulis in sponsi absentia, monent eas in fide proficere et operibus bonis, donec veniat, sentiens in eo fore et beneplacitum sponsi . . . et suam ipsam consolationem." ¹⁰⁵⁾

§ 13. Das Verhältniß des Christuserlebnisses der Vorbereitungsstufe zum Sponsuserlebnis.

In der bisher gegebenen Darstellung des Sponsuserlebnisses haben wir versucht an Hand der Stellen, wo dieses Er-

Lebnis besonders deutlich zutage trat, ein Bild dieser eigentümlichen Frömmigkeitserfahrung herauszuarbeiten. Es zeigte sich uns wie im Unterschiede zu dem Christus-erlebnis der Vorbereitungsstufe ^{im} das Sponsuserlebnis der Kontemplationsstufe als Gegenstand der Frömmigkeit nicht der geschichtliche Gottmensch Christus sich zeigte, sondern der übergeschichtliche Gott Christus, das Verbum. Es zeigte sich uns weiter, wie in diesem Erlebnis anstelle des Glaubens eine ~~eine~~ andere Frömmigkeitserfahrung hervortrat: die unmittelbare Gottesschau in dem Excessus mentis, das Entrücktwerden in die Betrachtung der oberen Herrlichkeit, eine durch keine Sinnesorgane, noch Träger der Sinnenwelt vermittelte ungehemmte und schrankenlose Unio der Seelenbraut mit dem Bräutigam, dem Verbum. Dieser Unterschied des Sponsuserlebnisses zu der Glaubenserfahrung der Vorbereitungsstufe, die durch den geschichtlichen Christus vermittelt wurde, tritt auch deutlich

Sermo 12 zum H.L. zutage.: " Non sol¹¹ut fideles essemus, sed ut etiam tibi vice sponsae in amplexus jucundos, castos, aeternosque copularemur, revelata et ipsi facie speculantes gloriam tuam. " 106) Nicht der Glaube, sondern

die "eingegossene Gnade" ¹⁰⁷⁾ und die "eingegossene Liebe" ¹⁰⁸⁾
bewirken ein neues unmittelbares Unioverhältnis zu Gott,
das schon in dem in der Seele des Menschen lebenden natür-
lichen Gottesbild begründet liegt. Es fragt sich, ob die-
se Darstellung eine erschöpfende und abschliessende ist.
Eine aufmerksame Lektüre der Schriften B.'s zeigt uns,
dass das religiöse Erlebnis auf der Stufe der Kontempla-
tion kein ganz eindeutiges ist. Einerseits zeigt sich
ein mehr oder weniger geschlossenes Bild des Sponsuser-
lebnisses, wie wir es zu geben versucht haben, andererseits
finden sich aber auch zahlreiche Stellen, welche schein-
bar eine Verfärbung dieses Erlebnisses in anderer Richtung
zeigen; es finden sich Schilderungen, wo man deutlich
den Uebergang des Sponsuserlebnisses in ein anderes Erleb-
nis beobachten kann. Bevor wir auf diese Ansätze einer
andersartigen Frömmigkeit in einer gesonderten Darstellung
eingehen, müssen wir noch kurz die Gemeinsamkeiten ins
Auge fassen, welche zwischen dem bisher geschilderten
Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe und dem Sponsus-
erlebnis bestehen. Wir sahen schon bei der Besprechung
des Sponsusmotivs in dem Christuserlebnis der Vorberei-

tungsstufe, wie der Inhalt des Christuserlebnisses vorwiegend die Erfahrung der Barmherzigkeit und Herablassung Gottes war. ¹⁰⁹⁾ Gott naht sich der Seele als Arzt und Weggenosse. Der Begriff der "misericordia" ist bestimmend für die Erfahrung dieser Stufe. Derselbe Erlebnisinhalt taucht auch in dem Sponsuserlebnis wieder auf. Wohl wird auch in dem Sponsuserlebnis von einer andersartigen Erfahrung gesprochen, - der Erforschung der Majestät und Herrlichkeit Gottes. Aber ausdrücklich warnt B. davor und rückt als die eigentliche Erfahrung das Erleben der Barmherzigkeit und des gütigen Willens Gottes in den Vordergrund. ¹¹⁰⁾ An einer anderen Stelle spricht B. davon, dass die Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes sein eigentliches Erlebnis in der Kontemplation Gottes ist. ¹¹¹⁾ Zu beachten ist, in welchem Zusammenhange diese Erfahrung der Barmherzigkeit im Sponsuserlebnis auftaucht. Instrukтив ist in dieser Hinsicht die Stelle Sermon 23₁₁ zum H.L. "O solus vere beatus, cui non imputabit Dominus peccatum! Nam qui non habuerit peccatum, nemo . . . Sufficit mihi ad omnem justitiam solum habere propitium, cui soli peccavi. Omne quod mihi ipse non imputare decreverit, sic

est quod non fuerit. Non peccare Dei justitia est: hominis
justitia, indulgentia Dei." ¹¹²⁾ Die "remissio peccatorum "
ist es also, an welcher B. auch im Sponsuserlebnis gleich-
wie im Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe interessiert
ist. Diese starken Gemeinsamkeiten zwischen dem Christus -
erlebnis der Vorbereitungsstufe und dem Sponsuserlebnis
haben dazu verführt im Sponsuserlebnis nur eine Fortsetzung
des Christuserlebnisses zu sehen. So sagt Seeberg: "Es
ist also nur an eine Fortsetzung der geistigen Erfahrungen
auf der vorigen Stufe zu denken." ¹¹³⁾ Aber trotz dieser
starken inhaltlichen Zusammenhänge zwischen dem Sponsus-
und dem Christuserlebnis darf doch der grundlegende Unter-
schied nicht aus dem Auge gelassen werden. In beiden
Fällen ist es die Vergebung der Sünde, an welcher B. in-
teressiert ist, aber in beiden Fällen ist es auch ein
völlig verschiedener Gegenstand, auf Grund dessen ihm
die Gewissheit dieser Vergebung und der göttlichen Gnade
wird. Im Christuserlebnis ist es das Bild des geschichtli-
chen Gottmenschen Jesus Christus, welches der Grund der
Gnadengewissheit ist, im Sponsuserlebnis ist es aber
eine noch höhere Offenbarung der Liebe Gottes als sie am

Kreuze geschehen ist, - die Vereinigung des göttlichen Wortes mit der Seele im Excessus mentis. Der geschichtlich Jesus ist also in diesem Erlebnis nicht der höchste Erweis der göttlichen Liebe, - die vollkommene Gewissheit der Sündenvergebung ergibt sich erst durch einen noch wirksameren Liebeserweis Gottes, die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in dem Erlebnis der Unio. Weil für B. das Erlebnis der Unio erst den vollkommenen Gewissheitscharakter der Vergebung trägt, so sehnt er sich nach einer recht häufigen Wiederholung desselben. "Cum subito tanta mihi quoque de me suborta fiducia et infusa laetitia est, quantus certe in loco horroris, ~~id~~ est in loco secundae visionis, non praecesserat timor, ita ut mihi visus sim tamquam unus ⁱⁿ illis beatis esse. O si durasset! Iterum, iterumque visita me Domine in salutari tuo, ad videndum in bonitate electorum ~~h~~orum, ad laetandum in laetitia gentis tuae." ¹¹⁴⁾ In diesem Erlebnis wird B. inne, dass auch er zu den Erwählten gehört. So muss doch das Urteil Seebergs, dass auf der Stufe der Kontemplation dieselben Erfahrungen, wie auf der Stufe der Vorbereitung fort dauern, bedeutend eingeschränkt werden. Nicht die

Offenbarung der göttlichen Liebe in dem Gericht, nicht die geschichtlichen Heilstaten Gottes sind der Grund der Gewissheit der Sündenvergebung, sondern die Erfahrung der Liebesvereinigung ist die Erfahrung der höchsten Gewissheit.

II.

§ 14. Ansätze einer andersartigen Frömmigkeit bei B.

Wir haben in den bisherigen Ausführungen die Frömmigkeit B.'s darzustellen versucht, wie sie sich auf den drei Entwicklungsstufen des inneren Lebens zeigt. Wir sahen, wie sich innerhalb dieser Frömmigkeit des Dreistufen-Schemas die Frömmigkeitsempfindungen B.'s sich zuerst auf die Gestalt des Gottmenschen Jesus Christus richten, wie sich jedoch diese Frömmigkeitserfahrung noch nicht als letzte und abschliessende erwies, sondern ihre Krönung erst in der Liebesvereinigung der Seele mit dem göttlichen Worte im Excessus mentis fand. Nun zeigen sich bei B. aber auch Ansätze, einer ganz andersartigen Frömmigkeit, welche nicht mehr an das Schema dieser Entwicklungsstufen gebunden sind, sondern dieses durchbrechen. Diese Ansätze finden sich hier und da im bisher Dargestellten Frömmig-

keitsbilde des Aufstiegs der Seele zum göttlichen Worte eingestreut und konnten daher auch im Vorhergehenden nicht unbeachtet bleiben. Dennoch treten sie aber zugleich mit einem Gepräge einer so absoluten Gewissheit und Andersartigkeit auf, dass sie eine eigene Behandlung verlangen. Diese Ansätze einer andersartigen Frömmigkeit zeigen sich 1) in einer neuen Wertung des Christuserlebnisses. Das Erlebnis des geschichtlichen Jesus Christus wird hier nicht blös als eine ethische Durchgangsstufe zu dem eigentlich religiösen Erlebnis der Liebesvereinigung mit dem göttlichen Worte aufgefasst, sondern als letzter und höchster Erweis der göttlichen Liebe und daher auch als Grund der grössten Gewissheit der Sündenvergebung und des Heils verstanden. Besonders deutlich tritt dieses Durchbrechen der Stufenfolge der bisherigen Frömmigkeit Sermo 43⁴ zum H.L. zutage: "Non requiro, sicut sponsa, ubi cubet in meridie, quem laetus amplector mea inter ubera commorantem. Non requiro ubi pascat in meridie, quem intueor salvatorem in cruce."¹¹⁵⁾ Deutlich sehen wir, wie hier sich eine neue Wertung und Hochschätzung des Christuserlebnisses ausspricht. Nicht Vorbereitungsstufe ist

hier dieses Erlebnis der Liebe Christi am Kreuze, welches B. als sein Erlebnis bezeichnet., sondern das eigentlich religiöse Erlebnis überhaupt. Die Klänge einer solchen Frömmigkeit, welche im geschichtlichen Christus den Grund der letzten Heilgewissheit findet, lassen sich noch vermehren. Sie treten im Zusammenhange mit einer lebhaften Sündenerfahrung und einem starken Bedürfnis nach Gewissheit der Sündenvergebung auf. "Quam obrem quisquis pro peccatis ^{compunctus} esurit et sitit justitiam, credat in te qui justificas impium, et solam justificatus per fidem, pacem habebit ad Deum. . . Passio tua ultimum refugium, singulare remedium. Deficiente sapientia, justitia non sufficiente, sanctitatis succumbentibus meritis, illa succurrit . . . verumtamen nisi interpellet sanguis tuus pro me, salvus non sum." ¹¹⁶⁾ Hier, in dem gekreuzigten Christus, wird B. der göttlichen Liebe und der Versöhnung mit Gott gewiss. Es ist ihm die ^{letzte} direkte Zuflucht, die ihm in seiner Schuldgequältheit und Gewissensangst bleibt. Die stärkste Gewissheit spricht auch aus den Ausführungen über das Kreuz, eine Gewissheit, die einfach nicht mehr als überbietbar oder vorläufig aufgefasst werden kann. "Et rege-

ra ubi tuta firmaque infirmis securitas et requies, nisi in vulneribus Salvatoris? Tanto illic securior habito, quanto ille potentior est ad salvandum. Fremit mundus, premet corpus, diabolus insidiatur: non cado; fundatus enim sum supra firmam petram. Peccavi peccatum ³grade: turbabitur conscientia, sed non perturbabitur, quoniam vulnerum Domini recordabor . . . Quid tam ad mortem, quod non Christi morte solvatur? Si ergo in mente ~~avenerit~~ tam potens tamque efficax medicamentum, nulla jam poss~~um~~ morbi malignitate terreri." ¹¹⁷⁾ Ja, durch die Wunden Jesu schauen wir ins Herz Gottes, erkennen wir Gottes Liebesgesinnung gegen den Sünder. Wo sollte es noch einen höheren Erweis der Liebe Gottes geben, als Christi Tod. "In quo enim clarius, quam in vulneribus tuis elucisset, quod tu, Domine, suavis et mitis, et multae misericordiae? Majorem enim miserationem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro addictis morti et damnatis." ¹¹⁸⁾ Hier ist für B. der letzte und entscheidende Barmherzigkeitsbeweis Gottes - Christi Kreuzestod. Es wird nicht mehr gedacht an einen noch höheren Erweis dieser Barmherzigkeit in der Liebeseinigung der Seele mit dem göttlichen Worte.

Und mag der Mensch auch noch so unvollkommen, ja Gott unähnlich sein, - das hindert nicht die Gemeinschaft mit Gott." Meum proinde meritum, miseratio Domini. Non plane sum meriti inops, quam diu ille miserationem non fuerit. Quod si misericordia Domini multae, multus nihilo minus ego in meritis sum. Quid enim si multorum ^{sim} mihi consciis delictorum? Nempe ubi abundavit delictum, super abundavit et gratia." ¹¹⁹⁾ Ja, B. weist die Gottesschau in die Zukunft, in das Leben in dem oberen Reiche. Jetzt genügt ihm der gekreuzigte Christus als Grund seiner Gewissheit der Gnade Gottes. "Sed interim praeveniat ^{nos in benedictionibus} ~~benedictionum~~ dulcedinis, illis utique, quas post se relinquere consuevit. Nunc dignationis suae posteriora demonstrat, alias in gloria dignet ^{ahis} faciem suam demonstraturus. Sublimis in regno, sed suavis in cruce." ¹²⁰⁾ Die Starke Töne des Vertrauens klingen uns hier entgegen. "Hoc enim totam hominis meritum, si totam spem suam ponat in eo, qui totum hominem salvum facit." ¹²¹⁾ "Exaggera quantum vis merita, et extolle sudores; melior est misericordia Domini supervitas . . . Ille pacto conventionis, ego placito voluntatis innitor; credo, et non ad insipientiam mihi,

nam vita in voluntate ejus. Illa mihi reconciliat Patrem,
illa hereditatem restituit, etiam cumulationi gratia." ¹²²⁾

Eine ähnliche Durchbrechung des Stufenschemas in der Frömmigkeit durch andersartige Frömmigkeitsäusserungen findet sich da, wo B. 2) von der "umbra fidei" spricht. Der Fromme lebt im Schatten des Glaubens. Dieser Schatten des Glaubens ist aber die Offenbarung Christi im Fleische. "Nobis autem per gratiam Christi in carne praesentis ipsam per se illucescere veritatem." ¹²³⁾ "Sanctus homo vivit interim in umbra Christi." ¹²⁴⁾ Der Glaube hat es immer mit dem historischen Christus zu tun. "Justus ex fide vivit. . . Sanctus homo vivit in umbra Christi." ¹²⁵⁾ Von diesem Schatten des Glaubens, dem historischen Christus, nährt sich das religiöse Leben des Menschen im Diesseits. "Vivimus proinde in umbra Christi, qui per fidem ambulamus et carne ipsius pascimur ut vivamus. Caro enim Christi vere est cibus." ¹²⁶⁾ Der Glaube ist also nach dieser Stelle für die Frömmigkeit nicht als ein blosser Durchgangspunkt zwecks ethischer Reinigung und Vervollkommnung gewertet, sondern erscheint als grundlegend für die Frömmigkeit, als die einzig mögliche Verhaltungs-

weise der Frömmigkeit im Diesseits. Dieser Schatten des Glaubens wird von B. hoch geschätzt. In ihm findet er Erquickung und Ruhe, Schutz und Nahrung für seine Seele. "Nec enim vilis umbra, quae de virtute Altissimi formatur . . . Virtus plane, in qua omnis contraria fortitudo debellata est; et virtus et umbra fugans daemones, trans- 127) tans homines; aut certe virtus vegetans, umbra refrigerans. Bonus Pastor, qui animam suam dat pro ovibus suis; animam pro illis, carnem illis; illam in praetium, istam in cibum. Res mira! Ipse Pastor, ipse pascua est, ipse redemptio." 128) Hier tritt an die Stelle der Liebesvereinigung der Glaube an den historischen Christus und der Genuss seiner Gemeinschaft im Abendmahl. "Quamquam et mihi quoque quomodo non obumbrat caro, qui in mysterio manduco eum?" 129) Ja, diese Frömmigkeitserfahrungen B.'s sind so stark, dass sie einmal sogar in einem ganz anderen Frömmigkeitszusammenhange auftauchen und diesen durchbrechen. Dieses lässt sich im 48. Sermo zum H.L. verfolgen. Dass wir es hier mit einem Sponsuserlebnis zu tun haben, mit der Stufe der Kontemplation, geht schon daraus hervor, dass gleich im darauffolgenden Kapitel die Braut

"ebriase similis" genannt wird. nach diesem Erlebnis, ein Moment, was nur als Charakteristikum der Kontemplationsstufe auftaucht. Es ist die Unterhaltung der Braut mit dem Bräutigam, der Seele mit dem Wort geschildert. Während sonst immer betont ist, dass im Sponsuserlebnis der Gedanke an den erniedrigten Christus, dem Christus nach dem Fleisch verschwindet und die Seele sich in dem unmittelbaren Anschauen der Majestät und himmlischen Herrlichkeit des Wortes befindet,¹³⁰⁾ heisst es hier auf einmal: "Ergo non majestas attollitur hic, sed commendatur humilitas; digneque ac rationabiliter quod infirmum et stultum est Dei, hominum fortitudini et sapientiae antiferatur . . . Quia ergo sponsae id dulcius, quod se immittit, sapit; libentius attolit gratiam, praefert misericordiam, stupet dignationem. Libuit proinde hominem inter homines admirari, non intra angelos Deum . . . Nec putat minui laudes, ubi de consideratione infirmitatis, pietatis bonitatis exaltatur. Quò enim juxta aliquid a laudibus temperat, eo item juxta aliquid magis laudat, minus prosequens gloriam dignitatis, ut gratia dignationis ~~Ami-~~¹³¹⁾ neat." Hier tritt also in dem Sponsuserlebnis als

Gegenstand der devotio auch der Christus humilis hervor. Die devotio erga carnem und der amor spiritualis fallen hier zusammen. Ja, es wird zugleich auch für dieses Erlebnis das Leben in der umbra fidei vorausgesetzt. Die Braut begehrt im Schatten Christi zu leben. Sein Schatten aber ist sein Fleisch, ist der Glaube. ¹³²⁾ Im Schatten des Fleisches Christi leben wir, solange wir noch in diesem Fleische leben. Erst in Zukunft wird der reine amor spiritualis möglich. Ja, es wird hier sogar der raptus mysticus für den Menschen im Diesseits in Abrede gestellt. "At hoc ille (s. Paulus): nos vixi qui nondum in paradysum, nondum ad tertium caelum rapi meruimus, Christi interim carne pascamur, mysteria veneremur, exempla sectemur, fidem servemus; et vivimus, profecto in umbra." ¹³³⁾

In diesem Schatten lebt auch die Braut in dem Liebeserlebnis. Nur kann sie in dem Liebesverhältnis zum Bräutigam ~~et~~ Christus die Gewissheit der Sündenvergebung genießen, während die Andern noch unter ihrem Sündenbewusstsein leiden. Es wird hier allerdings auch für die Braut von einem " per amorem suaviter sublevata " gesprochen, was auf den Excessus mentis hindeuten könnte, wenn nicht im

2!

Vorhergehenden dieser für das Diesseits in Abrede gestellt worden wäre. Ganz klar kann man in diesem Punkte nicht sehen. In jedem Falle ist der 48. Sermon zum H.L. ein deutliches Beispiel für die Verfärbung der mystisch-extatischen Frömmigkeit des Sponsuserlebnisses bei B. in eine andersartige Frömmigkeit. Im Hinblick auf diese Stelle könnte man mit einem gewissen Rechte ev̄. mit Loofs behaupten; "Die Menschheit in der Jesus sich die Liebe der Seele gewinnt, bleibt das transparente Kleid, des "Geliebten" auch dann, wenn die Extase über alle Niedrigkeiten seiner irdischen Erscheinung hinweghebt." ¹³⁴⁾ Nur muss beachtet werden, dass dieser Satz nicht als allgemeingültiger für das Sponsuserlebnis als solches aufgestellt werden kann. Nur an der einen Stelle Sermo 46 lässt sich dieses verfolgen, und auch da ist es nicht sicher, inwieweit eine Extase angenommen werden kann. Diese Stelle, welche Loofs als Beweis für seine Behauptung anführt, ist nicht ganz beweiskräftig, da Sermo 45 ⁹ wohl von den "utraque substantia" Christi gesprochen wird, im Folgenden aber nicht die menschliche Erniedrigung erwähnt wird, sondern nur von den Aeusserungen der Gottheit Christi gesprochen

wird. Daher glauben wir die Stelle ^{C. 5/}48 auch nicht für die Deutung des Sponsuserlebnisses in Anspruch nehmen zu dürfen, sondern hierin vielmehr das Einbrechen einer andersartigen Frömmigkeit zu sehen, welche die mystische Frömmigkeit durchbricht. Für die Frömmigkeit der Kontemplationsstufe bleibt immerhin der Gegenstand der devotio der erhöhte Gott-Christus, das göttliche Wort, und die Vereinigung mit diesem geschieht durch den Excessus mentis.

Zu dieser andersartigen Frömmigkeit, welche wir in diesen §§ zu schildern versucht haben, gehören auch 3) die Äußerungen, wo B. davon spricht, dass er im geschichtlichen Jesus auch den erhöhten Gott besitze, und dass der Glaube schon im geschichtlichen Jesus auch den Zugang zu seiner Gottheit habe. "Cum nomino Jesum hominem, ^{mitem et humilem corde, benignum, sobrium,} mihi propono, ~~castum, misericordem,~~ et omne denique honestate ac sanctitate conspicuum, eundemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet, et roborat adjuutorio . . . Sumo . . . mihi exempla de homine, et auxilium a potente." ¹³⁵⁾ Ebenso heisst es auch a.a.O., dass der Glaube schon in dem erniedrigten Christus den erhöh-

ten schaut und anrührt, wenn er ihn mit den Glaubensaugen sieht. Dabei ist aber nicht von dem Excessus mentis die Rede, der hierzu notwendig wäre, sondern nur von der Hand des Glaubens, welche das anrührt, was den irdischen Sinnen verborgen ist. Zum Berühren der Gottheit Christi wird auch eine Schönheit des Menschen verlangt, aber es ist nicht die Schönheit der sittliche semilitudo, der vollkommenen Seele, sondern die Schönheit des Glaubens. "Esto formosa, et tange me: esto fidelis, et formosa es. Formosa formosum et dignius tanges, et felicius. Tanges manu fidei, desiderii digito, devotionis amplexu, tanges oculo mentis."
136)

Endlich seien noch 4) einige Stellen angeführt, aus denen deutlich die Andersartigkeit der eben geschilderten Frömmigkeit hervorgeht. Hier ist nicht mehr das Erlebnis der Liebeseinigung der Weg, auf welchem die Gewissheit der Sündenvergebung angeeignet wird, sondern es ist das gläubige Vertrauen, das Organ für die Aneignung der verzeihenden Gnade und der Barmherzigkeit Gottes.

"Ante omnia fides quaerenda est... Credo ergo te Deo, committe tē ei, jacta in eum cogitatum tuum, et ipse te enu-

dominus

triet; ut fiducialiter dicas: ~~Deus~~ sollicitus est mei... Is vere fidelis est, qui nec sibi credit, nec in se sperat, factus sibi tanquam vas perditum, sed sic perdens animam suam, ut in vitam aeternam custodiat eum." ¹³⁷⁾ "Secure credamus in eum, securæ credamus ei nos, ^{ipso, Fides mei,} cui nec potestas deest salvandi nos, cum sit verus Deus, et Dei filius; nec bona voluntas, cum sit ~~tanquam~~ ¹³⁸⁾ unus ex nobis verus ~~homo~~ et hominis filius." " Sola spes apud te miserationis optinet locum, nec oleum misericordiae, nisi in vase fiduciae ponis . . . Haec vera hominis fiducia, a se deficientis et ~~institantis~~ domino suo. Haec, inquam, vera fiducia, ¹³⁹⁾ cui misericordia non denegatur." Ja, diese Töne des Vertrauens werden hier so schön und stark, dass B. die Stimmung der Heilungewissheit, wie er sie auch an anderen Stellen kennt, und wie sie für das Mittelalter bezeichnend ist, durchbricht und sich zu einer klaren und zuversichtlichen Heilsgewissheit durchringt. Diese Heilsgewissheit erwächst aber daraus, dass B. die Hoffnung auf die Gnade Gottes unmittelbar verknüpft mit den göttlichen Heilstaten und nicht mit einer ethischen Entwicklung des Menschen. Wenn der Mensch auf sich blickt, so müsste er verzweifeln

an seiner Unwürdigkeit. Wenn er aber auf die objektiven Heilstaten Gottes blickt, so darf er volle Heilszuversicht fassen. In wundervoll evangelischer Weise kommt diese Paradoxie des christlichen Glaubenserlebnisses an einer Stelle bei B. zum Ausdruck.: " Lege, homo, in corde tuo, lege intra te ipsum de ~~te~~ ipso testimonia veritatis; etiam ~~hac~~ communi luce juducabis te indignum. Lege in corde Dei testamentum, quod firmatum est in sanguine Mediatoris: et invenies, ¹⁴⁰⁾ quam longe alius spe possidere quam re tenere videris." Der Christ braucht nicht zu verzagen, sondern darf im Bewusstsein seiner eigenen Schuld doch im Hinblick auf Gottes Gnade sagen: "Nos sumus". "Neque enim oblitus sum, sed cum metu et reverentia dico: "Nos sumus". Nos, inquam, sumus, sed in corde Dei: nos sumus, sed ipsius ¹⁴¹⁾ dignatione, non dignitate nostra." Ja, B. kann sogar scharfe Kritik üben an denen, welche behaupten, der Christ müsse dauernd in Furcht und Ungewissheit bleiben über sein Verhältnis zu Gott. "Sci^o quosdam esse, qui quasi scienter nescire volunt quae acceperunt a D^{omi}no, ne in superbiam elati, in viscum incidant diaboli. Mihi autem videtur debere scire quid acceper^{em}, ut sciam quid desit

mihi: mihi videtur juxta ^Apostolum, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis, ~~na~~ sciamus, ad quae postulanda suspirandum sit nobis." ¹⁴²⁾ Mit Recht sagt Ritschl zu dieser Frömmigkeitsstimmung: "In dieser Anschauung vom gläubigen Vertrauen erreicht B. notwendig die Linie, welche nachher Luther einnimmt, da ebensowenig der bloß intellektuelle wie der durch die Liebe formierte Glaube seinem Inhalte entspricht, und da die Vertauschung des Glaubens mit der Hoffnung, . . . welche gelegentlich eintritt, nicht die Bedeutung haben soll, die barmherzige ¹⁴³⁾ Gnade Gottes aus der Gegenwart in die Zukunft zu rücken." Ja, B. schlägt hier ein ebenso blindes Glauben und blindes Vertrauen vor, wie Luther. Zu dem verborgenen Gott, der unser Widersacher zu sein scheint, sollen wir fliehen, und wir werden es erleben, wie er unser Freund wird. Endlich sei hier noch das schöne Wort B.'s über den Glauben angeführt, welches fast an Schleiermacher anklingt: "Crede, et invenisti. Nam credere invenisse est. Non sunt fideles inhabitare Christum per fidem in cordibus suis. Quid propius est? . . . Quid non inveniat fides? Attingit inaccessibleia, deprehendit ignota, comprehendit *immensa*, ap-

prehendit novissima, ipsam denique aeternitatem suo illo
vastissimo sinu quodam modo circumcludit." ¹⁴⁴⁾ Dem Glauben
wird die wesentliche Stelle angewiesen in dieser anders-
artigen Frömmigkeit. Wie sich diese Frömmigkeit zu der
zuerst dargestellten verhält, werden wir noch im Folgenden
bei dem Versuch eines Verständnisses und einer Beurteilung
der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux zu sehen haben.

B. Die geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmigkeit
Bernhards von Clairvaux.

§ 15. Einleitung. Um die verschiedenen Probleme,
welche uns die Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux aufgibt,
klären zu können, und zu einem Verständnis der Eigenart
und des Neuen in dieser Frömmigkeit zu gelangen, müssen
wir noch zuvor die geschichtlichen Zusammenhänge und Ein-
wirkungen untersuchen, unter denen diese Frömmigkeit ent-
standen ist und welche ihr als Quellen gedient haben, aus
denen sie geschöpft hat. Es wird dabei gut sein wegen der
grundlegenden Stellung, welche Augustin in der Geschichte
der Kirche und ihrer Frömmigkeit einnimmt und wegen der
starken Zusammenhänge, welche, wie wir sehen werden, ihn

mit B.v. Cl. verbindetⁿ, die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Frömmigkeit nach Augustin in drei Teilen zu behandeln: 1) voraugustinische Zusammenhänge, 2) Augustin und Bernhard, 3) nachaugustinische Zusammenhänge.

§ 16. Bernhard und die voraugustinische Frömmigkeit.

I. Bernhard v. Cl. und die paulinische Christusfrömmigkeit

Die wichtigste Quelle, aus welcher B. für seine Frömmigkeit schöpft, ist die Heilige Schrift. ¹⁾ In allen wichtigen Fragen geht er auf sie zurück. Doch hat er auch zu ihr kein ganz gleiches Verhältnis. Einzelne Schriften und Schriftsteller stehen ihm besonders nahe und sind ihm besonders vertraut und lieb²⁾. So David, Johannes und besonders Paulus. ³⁾ So besitzt B. nach seinem eigenen Zeugnis ein besonders enges Verhältnis zu der Gedankenwelt des Apostels Paulus. Und in der Tat finden wir auch ganz besonders starke Beziehungen zwischen B. und Paulus. Nicht nur B. hat man den Vater der Christumystik genannt, sondern auch Paulus. "Paulus ist der Schöpfer der Christumystik, d.h. des persönlichen Gebetsverhältnisses zum himmlischen Christus als des Herrn und Heilands der Einzelseele." ⁴⁾

Und gerade heute mehren sich die wissenschaftlichen Untersuchungen, welche die Christusfrömmigkeit des Paulus als den wesentlichsten Gegenstand der Paulinischen Theologie ansehen. ⁵⁾ Im einzelnen auf die Frage einzugehen inwieweit Paulus im strengen Sinne unter die Mystiker zu zählen ist, ist in diesem Zusammenhange unmöglich. Wir haben nur insoweit auf die Paulinische Gedankenwelt einzugehen als sich Beziehungen und Unterschiede zur bernhardinischen Frömmigkeit herausstellen.

Die paulinische Frömmigkeit ist christozentrisch. Paulus kennt keinen anderen Gott als den in Christus offenbarten. Die Gottesgemeinschaft ist für Paulus Christusgemeinschaft. ⁶⁾ Diese Gemeinschaft ist eine ganz reale und persönliche Verbundenheit mit dem gegenwärtigen, lebendigen Christus. Sie entnimmt ihre Farben und ihre Anschaulichkeit aus der Betrachtung der Gestalt Christi, seines Lebens und Leidens. Christus ist für Paulus keine rein historische Grösse der Vergangenheit, sondern der augenblicklich Lebende, der mit ihm verkehrende, mit ihm redende Herr. ⁷⁾ Diese Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus ist für Paulus in erster Linie auch eine Gemein-

den eine unlösbare Tatsache, der Gekreuzigte und Auferstandene sind für Paulus identisch. "Kreuzestod und Auferstehung Christi können bei Paulus nicht isoliert werden als zwei auseinanderfallende Tatsachen; sondern sie sind in seiner Betrachtung untrennbar verbunden." ¹⁰⁾ Von der Erfahrung des lebendigen und auferstandenen Christus aus ist Paulus auch für die Bedeutung des erniedrigten ein neues Verständnis aufgegangen. Von dieser unlösbaren Einheit des lebendigen und historischen Christus aus ist es verständlich, dass Paulus nun auch das Leben und Leiden Christi zu einer lebendig persönlichen, gegenwärtig vorhandenen Tatsache wird. "Die irdische Geschichte ist selber verwirklicht, ^{göttlich} im Bilde des himmlischen Herrn fest verankert: Es — steckt in dieser Vergöttlichung des geschichtlichen nichts anderes als die religiöse Gewissheit dass die Leidensgeschichte Jesu in nichts zufällig war, dass alles Tun, Handeln und Lassen Jesu zweckvoll, sinnvoll, planvoll und gerade in dieser . . . Ausführung notwendig war. Denn Paulus erlebt in der Gemeinschaft der Christusleiden ein religiöses *δέν*, eine schlechthiilige Notwendigkeit. Wer in Christus ist, d.h. wer Mensch ist,

schaft der Leiden Christi. Der Christ ist ein Glied am Leibe Christi und er lebt daher auch, was Christus erlebt hat: er muss mit Christus sterben, mit ihm gekreuzigt werden, er wird mit ihm begraben, und erlebt in Christi Auferstehung auch seine Auferstehung. ⁸⁾ So wird für Paulus auch die Tatsache des Kreuzes Christi aus einer rein historischen Tatsache der Vergangenheit zu einer persönlich erlebten inneren Erfahrung, welche wirksam hineinragt in die Gegenwart. „Der „Gekreuzigte“ ist eine Realität, die tätlich erlebt werden kann, und das johanneische Bild des Lebendigen, der die Wundmale des Gekreuzigten an sich trägt, ist ebenso paulinisch, wie der johanneische Doppelsinn des Wortes „erhöhen“, das gleichzeitig den Tod ~~am~~ ^{an dem} hohen Kreuz und die „Erhöhung“ zur pneumatischen Glorie im Sinne des Philipperbriefes andeutet.“ ⁹⁾

Worin wurzelt für Paulus nun diese hohe Bedeutung des Lebens und Leidens des Herrn für seine persönliche Frömmigkeit? Bestimmend ist für diese hohe Wertung des irdischen Lebens des Herrn und seines Leidens in der Zeit, dass für Paulus der erniedrigte und der erhöhte Christus unlösbar zusammengehören. Kreuzigung und Auferstehung bil-

wie er sein soll, wie er von Gott gedacht ist, der muss...
planvoller Notwendigkeit zufolge zu seiner Vollendung
auf dem Wege zum Ziele leiden. Mensch „in Christo“ sein
heisst „in Christo leiden.“¹¹⁾ So wird die irdische Er-
scheinung Jesu zu einer Offenbarung des lebendigen er-
höhten Christus. „Das Geschichtliche, das äussere Erge-
hen und Erdenschicksal Christi ist dem Paulus nicht nur
ein Gleichnis ^{geistiger} geistiger Realitäten, nicht nur Typus eige-
ner seelischer Wiederfahrnis, Vielmehr ist jedes Wiederfah-
nis, jede Tat des irdischen Christus Norm, religiöse Not-
wendigkeit ~~zum Nachahmen~~ eigenen Nacherlebens, Miterle-
bens, von neuem Lebens. Christi äussere Erdenschicksale
sind für unser inneres Leben ~~Richtung~~ richtungweisend und Sinn-
gebend. Das eigentlich doch der Vergangenheit angehörige
Geschichtliche ist verlebendigt, in den Ablauf des Leben-
digen gegenwärtigen ^{religiösen} Flutens hinein verschmolzenes und damit
¹²⁾ verschmolzenes Geschehen.“

Es ist deutlich sichtbar, wie stark die Parallele
zwischen der paulinischen Christusfrömmigkeit und der
meditatio und imitatio des Lebens Christi bei B. sind.
Durch diese Frömmigkeit hat B. die stärksten Impulse für
seine Christusfrömmigkeit erhalten. ~~Gleich Paulus ist~~

Gleich Paulus ist auch Bernhard das Leben Christi, sein Leiden und Sterben nichts Zufälliges, sondern Gegenstand des Nacherlebens, des Nachahmens, der religiösen Gemeinschaft mit dem lebendigen Herrn. Noch in anderer Hinsicht zeigen sich jedoch starke Verbindungslinien zwischen Paulinischer und Bernhardtischer Frömmigkeit, worauf besonders Heiler hingewiesen hat. Paulus war derjenige, welcher im Urchristentum ein unmittelbares Gebetsverhältnis zu dem erhöhten Herrn besaß. "Die feierlichen Gebete, die von der Gemeinde bei der Eucharistiefeier gesprochen wurden, richteten sich - von den formelhaften Responsorien des Magnificat oder Kyrie eleison abgesehen - in der Urkirche wie im alten Christentum nicht unmittelbar an Christus, sondern durch ihn und in seinem Namen an Gott den Vater. Wenn Origenes das Gebet "im Namen Jesu" fordert und die direkte Gebetsanrede an Jesus ablehnt, wenn Augustinus nur ein Gebet an Gott durch Christus, nicht an Christus selbst, so sind sie hierin von den uralten liturgischen Traditionen bestimmt. In der persönlichen Frömmigkeit des Abendlandes erlangt der Gebetsverkehr mit Christus erst vom Frühmittelalter

an eine beherrschende Stelle. Es war zweifellos eine Be-
rührung mit dem paulinischen Geiste, ~~die~~ Anselm und vor
allem Bernhard von Clairvaux in treuen Gebetsumgeng
mit dem Herrn Jesus führte." ¹³⁾ Ja, Paulus kennt auch
Ekstasen und Visionen. ¹⁴⁾ Er kennt die glühende Sehn-
sucht der Christusliebe, aufgelöst zu werden und bei
Christus zu sein. ¹⁵⁾ "Paulus kennt auch die ganze ethi-
sche Verantwort^{ung}losigkeit des Mystikers, die in dem Satz
gipfelt: "Dem Reinen ist alles rein." Er weiss auch von
der immerwährenden Unruhe des noch nicht Vereinigtseins
des Nichtergriffenhabens." ¹⁶⁾ — Wir brauchen nur auf unse-
re Darstellung des Sponserlebnisses hinzuweisen, um zu
erkennen, welche eine grosse Rolle die genannten Momente
auch in der Frömmigkeit Bernhards spielen und wie Bern-
hard hierin auf Paulus zurückgreift. ¹⁷⁾ Ebenso spielt
der Paulinische Gedanke des "Adhaerere Deo" ¹⁸⁾ bei Bern-
hard eine grosse Rolle.

So sind die Beziehungen zwischen Paulus und Bern-
hard sehr nahe. Von Paulus hat Bernhard die innigen Töne
der Christusgemeinschaft, die liebevolle Betrachtung u.
Versenkung in das Leben und Leiden Christi, die Gedanken
des Nacherlebens dieses Lebensbildes und des Nachlei-

an eine Betrachtung der Stoffe. Es war zweifellos eine Be-
 rührung mit dem paulinischen Geiste, der Anselm und vor-
 allem Bernhard von Clairvaux in diesen Betrachtungen
 mit dem Herrn Jesus Christus. (12)
 Etwa um 1100. Er kennt die gleiche Zahl-
 acht der Christuslehre, aufgeführt zu werden und bei
 Christus zu sein. (13) Paulus kennt auch die ganze ethi-
 sche Verantwortlichkeit des Mystikers, die in dem Satz
 liegt: "Der Herr ist alles sein." Er weiß auch von
 der immerwährenden Ursache der noch nicht vollständig
 des Nichterlebens. (14) "Wir brauchen nur auf diese
 re Darstellung des Spenselbundes hinweisen, um
 erkennen, welche eine große Rolle der genannten Momente
 auch in der Erleuchtung Bernhards spielen und wie Bern-
 hard durch die paulinische Christuslehre. (15)
 der paulinische Gedanke des "Absterbens des" bei Bern-
 hard eine große Rolle. (16)
 Die enge Beziehung zwischen Paulus und Bern-
 hard sehr nahe. Von Paulus hat Bernhard die innere
 der Christuslehre, die insofern Betrachtung
 Voraussetzung in der haben und haben Christus, die
 der Nachlebens dieses lebendigen und der Nachle-

B. 1
 11
 12
 13
 14
 15
 16

dens dieser Leiden. Von Paulus stammt auch der Gedanke der innigen Geistesverbundenheit mit dem Herrn. Ja, man kann sagen, dass die eine starke Wurzel der Christusfrömmigkeit B.s in der Christusfrömmigkeit Pauli ruht. Und doch - ist damit die Eigenart der Christusfrömmigkeit B.s schon erklärt? Deckt sich die Christusverehrung B.s mit der Paulinischen? Wenn wir bisher auf die starken Beziehungen zwischen Paulus u. B. hingewiesen haben, so müssen wir nun doch auch die grossen Unterschiede ins Auge fassen, die Paulus u. B. in ihrer Frömmigkeit trennen. Da müssen wir als Erstes nochmals auf die grundlegende Tatsache der Paulinischen Frömmigkeit hinweisen, die ihn dieselbe auch zugleich von Bernhard trennt: für Paulus ist der gekreuzigte und historische Christus identisch mit dem lebendigen und auferstandenen Herrn. Das eine vom anderen losgelöst kennt Paulus nicht. B. jedoch kennt ein Verhältnis zu dem erhöhten geistigen Christus allein, er löst diese enge Verbindung zwischen historischem und erhöhtem Christus, welche für Paulus grundlegend ist. Zwar beruft sich B. für diese Trennung auch auf ein Wort Pauli II. Cor. 5, 16.¹⁹⁾ Doch bedient er sich einer üblichen

Exegese (cf. Augustin), welche den Paulinischen Gedanken der Stelle entstellt. Paulus spricht an dieser Stelle gar nicht vom geschichtlichen Jesus, sondern von der Vorstellung des Messias, die auch den Juden geläufig ist." Die Worte *καὶ ὁ δὲ ἰσχυρὸς* sind ihrer Stellung nach nicht mit *Χριστόν* zu verbinden, sondern mit dem Verbum *ἔργω καμῶν*. Und weiter, wäre es nicht überaus merkwürdig, wenn der Apostel den geschichtlichen Jesus als den *καὶ ὁ δὲ ἰσχυρὸς καὶ Χριστόν* bezeichnet hätte? Der Name "Christus" ist doch ursprünglich kein Eigennamen, sondern ein Titel des Messias, und diese ursprüngliche Bedeutung ist auch im Sprachgebrauch des Paulus noch deutlich zu erkennen".²⁰⁾ So spricht Paulus hier von einer fleischlichen Messiasvorstellung, die er vor seiner Bekehrung als Jude besessen hat - des politisch-weltlichen Messiasbild. Nun aber ist durch das Damaskuserlebnis in seinem Leben ein grosser Umschwung eingetreten. Dieses fleischliche Messiasbild ist ihm ganz zerstört worden. Nun kennt er dieses nicht mehr, sondern, so müssen wir ergänzen, nur noch den geschichtlichen Jesus Christus, der für ihn gestorben und auferstanden ist. Diese Auslegung wird auch dadurch gestützt, dass sie dem Zusammenhang gerecht wird. V. 15

spricht von der grossen Veränderung, die im Leben eines jeden Christen eintreten muss, wenn er Christus kennen lernt: ein jeder muss gleichsam mit Christus sterben, seine ganze frühere Vergangenheit ist mit Christi Tod begraben und er muss als ein neuer wieder mit Christus auferstehen zu einer neuen Gegenwart. Dieser Gedanke von V.15 wird V.16 durch Pauli eigene Erfahrung veranschaulicht. Auch er hat seine ganze frühere Vergangenheit begraben, sie ist für ihn gleichsam tot, seitdem er den Herrn kennen lernte; auch sein altes Messiasbild, das fleischliche Verständnis des Messias, welches zur geschichtlichen Gestalt Jesu nicht passte, hat er begraben. "Nicht darauf kommt es dem Apostel an, den geschichtlichen Jesus und den erhöhten Christus einander gegenüber zu stellen, sondern vielmehr auch den gewaltigen Umschwung hinzuweisen, der sich in seinem Inneren vollzogen hat." ²¹⁾ Zudem betont Paulus noch im vorhergehenden Vers (V.15) die Identität des Gestorbenen und Auferstehenden, des historischen und erhöhten Herrn.

Doch nicht nur das Missverständnis dieser Stelle bei Paulus bildet den Unterschied zwischen der christlichen ^{Christus} Frömmigkeit Pauli u. der B.s. Paulus gründet seine Heils-

gewissheit ~~n~~immer direkt auf die göttlichen Heilstaten. Für Paulus ist der gekreuzigte und auferstandene Herr die höchste Liebesoffenbarung Gottes und darum auch der Grund der grössten Heilsgewissheit. Paulus kennt nicht wie B. einen noch grösseren Liebeserweis Gottes als die Kreuzigung und Auferstehung. Auf diese Tatsachen baut sich sein neues Verhältnis zu Gott auf, sie bürgen ihm dafür, dass er vor Gott als Gerechter ²²⁾ dasteht. Wohl kennt auch Paulus Ekstasen, aber sie sind ihm nicht das letzte Ziel seiner Frömmigkeit, nicht der höchste Liebeserweis Gottes, an dem seine Heilsgewissheit hängt. Vielmehr ist diese genügend gesichert durch den Glauben an den historischen, gestorbenen und auferstandenen Christus. Das ist ihm die Bürgschaft der Liebe Gottes, nichts kann diese Gewissheit der Liebe Gottes mehr zerstören, die er an Christus erfahren hat. ²³⁾ Wenn Bernhard im Sponsus-Erlebnis, in der unmittelbaren Vereinigung mit dem Verbum-Christus die Erfahrung der höchsten Liebe Gottes macht, so lehnt "Paulus ... diese letzte Vereinigung, der alles Gegenständliche gleichgültig wird, ab und zieht ein Handeln und Tätigsein in dieser von dauernden Gegensätzen durchzogenen Welt vor. Und wo es sich um die Deutung der letzten Heils-

erfahrung und-Gewissheit handelt, um die gedankliche Substruktion des gedanklich nicht mehr zu Fassenden, da wendet sich dieses Denken von aller Mystik radikal ab." 24)

So liegt der tiefste Unterschied zwischen Paulus und B.s Christusfrömmigkeit darin, dass Paulus den historischen und den erhöhten Christus nicht trennen kann, weil er in der Offenbarung Christi in der Geschichte den Grund seiner Heilsgewissheit, die Erfahrung der höchsten Liebe Gottes, besitzt. Bernhard jedoch kommt in seiner Christumystik zur Trennung des historischen und des geistigen Christus, weil ihm die Offenbarung Christi in der Geschichte noch nicht die volle Gewissheit der göttlichen Liebe bietet, sondern erst das Erlebnis der unmittelbaren Liebesvereinigung mit dem göttlichen Wort in der Ekstase.

Andrerseits zeigt sich bei B. trotz dieses der Paulinischen Frömmigkeit fremden Zuges, der starke Einfluss Paulinischer Gedanken darin, dass wir bei B. auch eine andersartige Frömmigkeit finden, wo die Offenbarung des geschichtlichen Christus als der letzte Grund der Heilsgewissheit gewertet wird und für B. der erhöhte und der geschichtliche Christus zusammenfallen, wo der Glaube als ausschlaggebend für die Frömmigkeit angesehen wird, und nicht nur als

Durchgangsstufe einer ethischen Reinigung für die höchste Stufe.²⁵⁾ Hier hören wir deutlich Töne Paulinischen Rechtfertigungsgewissheit hervorbrechen, wie sie im Römerbrief leben.

II. Bernhard verwandte Züge in der Frömmigkeit
von Paulus bis Augustin.

Das Brautmotiv, welches in der Frömmigkeit B. von Clairvaux eine so beherrschende Stellung einnimmt, tritt schon in der Frömmigkeit vor B. häufig auf. Schon früh hat man sich das Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott unter dem Symbol des Liebesverhältnisses veranschaulicht und versinnbildlicht, um dadurch die Innigkeit dieses Verhältnisses und den hohen Grad der gegenseitigen Einigung auszudrücken. Wir sehen hier von dem religionsgeschichtlichen Sachverhalt ab, da^{er} für unsere Untersuchung nur auf dem Umwege über die kirchliche Frömmigkeit in Betracht kommt. Im Christentum tritt das Bild des Liebesverhältnisses schon im Epheserbrief auf, wo das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche unter dem Bilde der Ehe dargestellt ist.²⁶⁾ Jedoch ist dieser Gedanke noch nicht individuell gewandt und auf die Einzelseele angewendet. Das Eindringen des Brautmotivs in die individuelle christliche Frömmigkeit kön-

nen wir aber schon frühzeitig in den vielfach von gnostischen Gedanken beeinflussten Apostelakten beobachten. So z.B. im 27. Kap. der Thomasakten. Hier ist schon die Rede davon, dass das Verhältnis zwischen dem Herrn u. der Einzelseele als eine Ehe aufgefasst wird und die himmlische Herrlichkeit unter dem Bilde des Eingehens der Braut in das Brautgemach geschildert wird. "Und dass ich nicht ehelichen Verkehr mit einem vergänglichem Manne hette, dessen Ende Reue und Bitterkeit ist, geschah, weil ich dem wahrhaftigen Manne vermählt wurde." — Bei den Kirchenvätern finden sich wohl Ansätze dieses Gedankens am frühesten in Tertullians Schriften. Dort wird das Verhältnis des göttlichen Geistes zu der Seele als das des Bräutigams und Gemahls vorgestellt. "Sequitur enim nubentum spiritui caro; o bestum connubium!"²⁷⁾ Auch wird das Bild des Epheserbriefes stärker ins Individuelle gewandt; das Fleisch im Sinne der ganzen Menschheit aber auch die Einzelseele ist Braut Christi. "Carnem et spiritum iam in semetipso Christus foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. Nam et si animam quis contenderit, sponsam, vel dotis nomine sequitur animam caro... Caro est sponsa, quae in Christo Jesu Spiritum

spiritum sponsum per sanguinem pacta est." 29)

Entscheidenden Einfluss auf diese ganze Entwicklung einer individuellen Christusfrömmigkeit unter den Farben eines Liebesverhältnisses der Seele zum Bräutigam hat Origenes gehabt. Er hat in seinem Kommentar zum Hohen Lied dem Brautmotiv in der individuellen christlichen Frömmigkeit die biblisch-exegetische Grundlage gegeben. Aus seiner Auslegung des Hohen Liedes haben die Späteren geschöpft. Hippolyt kennt in seiner Auslegung des Hohen Liedes die individuelle Bedeutung noch nicht. 30) Origenes jedoch unterscheidet in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Hohen Lied gleich Bernhard eine zweifache Bedeutung der Braut; als Seele und als Kirche. "Epithelium libellus hic, id est, ^{mystical} ~~mystical~~ carmen, dramaticis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae, et erga sponsum suum, qui est sermo Dei, coelesti amore flagrantis. Adamavit enim eum, sive anima, quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia." So hat Origenes durch die Helenisierung eines biblischen Motivs eine neue Richtung der Frömmigkeit begründet: die Gnosis in der Form der bräutlichen Liebe zu Christus. Der Logos

ist nicht mehr kühle Idee, sondern affizierte Person, welche die Seele besuchen kommt und sich mit ihr vereinigt. Die Seele ist die Braut des Verbums, welcher ihr Bräutigam ist. Von ihm empfängt sie die Lehre ~~von~~ dem Gesetz und den Propheten und wenn sie hinlänglich ihn geliebt hat, nimmt sie den in sich auf, der am Anfang bei Gott war - das Wort Gottes. - Doch nicht dauernd bleibt das Wort bei der Seele. Es besucht sie und verlässt sie wieder. Wenn es sie besuchen kommt, so überspringt es die Berge, um ihr die hohen und erhabenen Dinge der himmlischen Wissenschaft zu offenbaren. ³²⁾ - Deutlich kann man in diesen Gedankengängen starke Parallelen zu Bernhards Frömmigkeit verfolgen. Die Liebeseinigung vollzieht sich zwischen dem göttlichen Wort und der Seele, diese Einigung ist keine dauernde, sondern muss immer wieder erneuert werden (cf. des Sponsuserlebnis bei Bernhard). Von der Stufe des Verbum magister steigt die Seele zur Gemeinschaft mit dem Wort an sich auf. Dennoch ist alles dieses bei Origines noch in Ansätzen. Vor allem ist die Frömmigkeit nicht so innig mit der Versenkung in das Leben und Leiden Christi verbunden. Die ausgeführte Parallele zwischen Christus und der Seele als Braut und Bräutigam trägt noch nicht alle

le die Züge des Affekts, welche sie bei B. annimmt. Mit Recht sagt Bigg: "It need hardly be said that Origen himself remains faithful to the ideal point of view, and is never betrayed into the imagery of earthly passion used by the monastic writers on the subject of "the Bridegroom's Kiss" and similar phrases." ^{39.)} und Und doch hat Origines mit diesen Gedanken wohl den stärksten Anstoss gegeben zur Entstehung einer christlichen Brautmystik, wie sie uns bald in mehr kühlen intellektualistischen Formen entgegentritt, bald unter den erotischen Farben, für welches die Bilder des Hohen Liedes die Wurzel bilden. Trotzdem das Mittelalter, von Hieronymus belehrt, Origines als den Vater und Quellbereich der Häresien ansah, hat es von ihm doch einen starken Einfluss erfahren, nicht nur, was die Methode der allegorischen Exegese anbetrifft, sondern auch auf dem Gebiet der Mystik. So kann man wohl ~~in~~ Bigg's Urteil zustimmen: "And thus Origen, the first pioneer in so many fields of Christian thought, the father in one of many aspects of the English Latudinaris, became also the spiritual ancestor of Bern~~ard~~ard, the Victorines, and the

author of the "De Imatatione", of Tauler and Molinos and
Madame de Guyon." ^{34.)}

Noch in anderer Hinsicht zeigt sich eine wichtige
Beziehung der Frömmigkeit B.s und Origines. Schon bei
Origines wird deutlich der Unterschied gemacht zwischen
dem geschichtlichen Christus und dem Logos-Christus. Der
geschichtliche Christus ist nur für die Unvollkommenen
von Bedeutung, die Vollkommenen hingegen—die Gnostiker—
sehen von dem fleischgewordenen Logos ab. Vgl. z. B. d. Com.
in Joh. 129 Ser. 22, ^{35).} wo deutlich der gekreuzigte Christus
des Glaubens von dem Christus in uns als dem Christus
der Vollkommenen unterschieden wird. Für den Gnostiker
kommt der Gekreuzigte nicht in Betracht, Christus ist für
ihn nur Lehrer. Des historische Evangelium zeigt auch nur
"den Schatten der Geheimnisse Christi" ³⁶⁾. In der Ausle-
gung von II. Cor., 16 ist ebenfalls Origines ein Vorgänger
B.s. Ueber die Menschheit Christi, welche im Glauben an-
geeignet wird, wird der Mensch weitergeführt zur Gemein-
schaft mit dem reinen Logos. ³⁷⁾⁷

Nach Origines findet sich das Brautmotiv häufig in d.
Frömmigkeit in der individuellen Deutung auf die Seele.

Einen breiten Raum nimmt dieser Gedanke bei Makarius ein.³⁸⁾ "So muss auch die Seele, die Christus, der himmlische Bräutigam zur geheimnisvollen göttlichen Gemeinschaft mit ihm als Braut sich erkoren und den himmlischen Reichtum verkostet, mit grossem Eifer Christus ihrem Bräutigam aufrichtig zu gefallen streben... sie, eine solche Seele, wird Herrin aller Güter des Herrn und die Herrlichkeit seiner Gottheit ist ihr Leib".³⁹⁾ Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang auch hom. 4, 14, wo für den innigen Grad der Vereinigung der Seele mit Gott das Bild des Durchglühtwerdens des Eisens im Feuer angewandt wird, ein Bild, das B. auch braucht in ähnlichem Zusammenhang (de dilig. Deo 10, 27). "Wie Eisen oder Blei, Gold oder Silber, ins Feuer gelegt, seine natürliche Härte verliert und weich wird, und, je länger es im Feuer ist, umso mehr seine natürliche Starrheit infolge der gewaltigen Feuerhitze aufgibt und ändert, so wird die Seele, welche die Welt verleugnet, in eifrigem Suchen Mühen und Kämpfen einzig und allein nach dem Herrn sich sehnt, ~~und~~ ~~er~~ ~~bläst~~ ~~sich~~ in Hoffnung und Glauben auf ihn schaut und jenes himmlische Feuer der Gottheit und Lie-

be des Geistes in sich aufgenommen, wehrhaft von aller Weltliebe frei und aller bösen Eigenschaften ledig... Alles hält sie für überflüssig, einzig in ihrem himmlischen Bräutigam, den sie aufgenommen, findet sie Ruhe in brennender, unaussprechlicher Liebe zu ihm... Denn das ist ihr Leben und ihre Wonne: die geheimnisvolle, unaussprechliche Vereinigung mit dem himmlischen König.⁴⁰⁾ Sehr bezeichnend in ihrer Verwandtschaft mit Gedanken B.s ist auch die Stelle hom. 46, 3: verbindet sich die Seele mit dem Herrn, kommt der Herr aus Erbarmen und Liebe zu ihr und verbindet sich mit ihr, verbleiben ihre Gedanken unablässig in der Gnade des Herrn, so werden die Seele und der Herr zu einem Geiste und zu einer Mischung und zu einem Gedanken. Wohl muss ihr Leib noch auf Erden bleiben. Ihr Geist aber lebt ganz und gar im himmlischen Jerusalem, steigt hinauf "bis zum dritten Himmel", verbindet sich mit dem Herrn und dient ihm dort."^{41.)} Es finden sich auch schon Gedanken bei Makarius, welche die geschichtliche Offenbarung zu einer indifferenten machen. An Stelle der geschichtlichen einmaligen Menschwerdung Jesu als göttlicher Heilstat, tritt die mystische überge

liche Christusbildung in der Seele jedes einzelnen Gläubigen." Auf gleiche Weise verkleinerte sich in seiner Huld der unbegrenzte, unerforschliche Gott. Er zog die Glieder dieses Körpers an und umfing sich selbst, während er von seiner unzugänglichen Herrlichkeit ansah. Aus Milde und Menschenfreundlichkeit gestaltet er sich um und macht sich körperlich, vermischt und vereinigt sich mit den heiligen wohlgefälligen gläubigen Seelen und wird nach dem Ausspruch des Paulus mit ihnen zu "einem Geiste".^{42.)}

Noch reicher hat sich der Keim der Origenistischen Brautmystik in den Schriften des Methodius von Olympe entfaltet. Die Gestalt, welche Methodius der Brautmystik gegeben hat, ist für die Form, in welcher sie bei Bernhard auftaucht von grosser Bedeutung gewesen. Er stellt in seiner Theologie eine Verbindung Origenistischer und kleinasiatischer Gedanken her. Er bekennt sich einerseits gegen ^{über} die spiritualistische Methode des Origenes zu dem kirchlichen Glauben und der Ueberlieferung, behält jedoch die Grundlage der Origenistischen Spekulationen. ^{bei} So schafft er eine Verkirchlichung der Gnosis des Origenes. Dieses zeigt sich am deutlichsten in seiner

Auffassung der Kirche . Methodius fasst die Kirche als die real geschichtlich bestehende auf, aber wendet dann den Gedanken so, dass die Einzelne Seele die Braut Christi werden muss und die Heilgeschichte sich in jeder Seele wiederholen muss. In einer jeden Seele muss der Logos von neuem sterben und geboren werden. ⁴³⁾ " Für Methodius ist die Geschichte des Logos-Christus, wie sie der Glaube festhält nur der allgemeine Hintergrund für eine innere Geschichte, die sich in jedem Gläubigen wiederholen muss: der Logos muss für ihn wiederumherabsteigen vom Himmel, muss leiden und sterben und in den Gläubigen auferstehen. Ja, Methodius hat bereits diese Spekulation so formuliert, dass jeder Gläubige durch Teilnahme an Christus als ein Christus geboren werden müsse. ⁴⁴⁾ " Der origenistische Gedanke des Brautverhältnisses der Seele zum Logos-Christus erscheint verbunden mit der asketischen Frömmigkeit der *προς ὄρασις*, So bedeutet diese Wendung nichts anderes als eine Verkirchlichung der origenistischen Gnosis, "als die Zuspitzung des kirchlich realistischen Lehrbegriffs auf den Subjektivismus der mönchischen Mystik." ⁴⁵⁾ "Die Kirche ist also von der einzelnen Seele, welche Braut Christi werden soll,

als die Mutter zu respektieren - mit einem Wort, wir haben hier die theologische Spekulation des zukünftigen kirchlichen Mönchtums und erkennen, warum sich diese Spekulation mit dem höchsten Gehorsam und der grössten Pietät gegen die Kirche paaren musste.⁴⁶⁾ Bei Methodius findet sich auch die Stufenfolge des geistlichen Lebens wie bei B. : aus dem gläubigen Erkennen, zur asketischen Bewährung und von da zur vollen Gottesgemeinschaft. "Abtuend die Finsternis und geheiligt an der Seele schreiten wir wie von Stufe zu Stufe, von Erkenntnis zu Erkenntnis, d.h. wie vom Bergwind, ähnlich dem Unglauben, in das Forschen der Schrift wie in das Erdbeben zu gehen, von jenem ins Feuer d.h. zum unauslöschlichen Feuer der Liebe, durch welches angefeuert gehen wir zum Eifer um das Bessere bis wir zum Gipfel gelangen d.h. zur Heiligung des Heiligen Geistes."⁴⁷⁾

Bonwetsch sagt hierzu: "Es sind die Stufen der Mystik: das dem kirchlichen Glauben gemässe Erkennen, die asketische Lebensbewährung, der Zustand der vollkommenen Gottesgemeinschaft."⁴⁸⁾ "Eine ähnliche Stufenfolge im Verhältnis zu Gott scheint das zu Hiob 38, von dem Reden Gottes zum Menschen Gesagte anzudeuten. Gott rede nicht von Anbe-

ginn mit dem Menschen, sondern erst wenn die Seele dafür bereit ist durch die Einwirkung anderer wie durch eigenes Gebet und Eifer. Ist sie zu der für die menschliche Natur erreichbaren Höhe gelangt, dann spricht der Herr zu ihr und offenbart ihr seine Worte. In der jenseits seiner natürlichen Beanlagung liegenden, im Anschluss an die Schrift, aber über deren Wortverständnis hinaus durch unmittelbare göttliche Wirkung dargereichten Erkenntnis, erweist sich in erster Stelle die Hineinnahme des Menschen in die vollkommene Gottesgemeinschaft.⁵⁰⁾ Der jungfräuliche Stand ist das sittliche Lebens- und Vollkommenheitsideal. Es ist dieses aber darum, weil es der Stand der Christusähnlichkeit ist. Denn Christusähnlichkeit erreicht der Mensch nur durch die Nachahmung des irdischen Lebens Christi.⁵¹⁾ Der Zweck der Menschwerdung Christi ist es, uns ein göttliches Lebensbild zur Nachahmung zu geben. So soll die ganze äussere Heilsgeschichte durch die Nachahmung zu einer inneren werden. "Es muss sich jeder von uns nicht nur seine Partusie in jenes heilige Fleisch bekennen, das von der reinen Jungfrau kam, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von

uns." ⁵²⁾ Wohl wird also in der Theologie des Methodius auch die kirchliche Lehre erhalten, jedoch sie ist nicht das Ziel der Frömmigkeit, sondern ^{wird} vielmehr dem praktischen Ideal des jungfräulichen Lebens, in dem man Christus und Gott nachahmt, untergeordnet. So ist die Theologie des Methodius eine "Weissagung auf die Zukunft", wie Harnack ⁵³⁾ mit Recht sagt.

Besonders deutlich zeigt sich das Brautmotiv in der Frömmigkeit des Methodius in dem Psalm der Thekla in dem 11. Kapitel des "Gastmahls":

"Schliess auf die Tore, lichtumflossene Fürstin, hol' uns,
Du keuscher Leib, du Sieg umstrahlte Braut, du Wohlduft!
Im Kleide Christi treten wir heran, vollselig
Dein Hochzeitslied zu singen, Kind!
Dir bleib ich rein und strahlend-lichte Lampen tragend
Eil ich zu dir, Geliebter!" ⁵⁴⁾

So sehen wir bei Methodius schon die Christus- und Brautmystik ganz ähnliche Züge annehmen wie bei B. Die kirchliche Lehre wird bejaht, aber über diese kirchlich approbierte Lehre, über den Standpunkt des Glaubens erhebt sich die Frömmigkeit zur Nachahmung des Lebens Chri-

sti, die zur mystischen Einigung der Seele mit Gott führen soll, zur Christus-Geburt in der Seele. Wenn sich dieser letzte Gedanke auch nicht so klar bei B. ausgedrückt findet, so fehlt er doch auch nicht ganz. Der für uns wichtigste Zusammenhang mit der Frömmigkeit B.'s jedoch ist wohl, dass auch hier wie bei B. die Geschichte des Christus wie sie im Glauben erfasst wird, nur die erste Stufe, die Voraussetzung bildet, für die innere Heilsgeschichte. Aus dem geschichtlichen Christus muss ein Christus der Seele und des inneren Lebens werden. Die Geschichte ist in dieser Frömmigkeit nur ein Durchgangspunkt. Was wir bei Paulus noch nicht fanden, was sich bei Origines schon im Ansatz zeigte, finden wir hier: der geschichtliche und der erhöhte Christus werden getrennt.

Auch der grosse Kappadozier G r e g o r von N y s s a kennt das Brautmotiv in der Frömmigkeit, vergl. z.B. die Homilien zum H.L. und die Lebensbeschreibung der Makrina.⁵⁶⁾ Noch in anderer Hinsicht zeigt sich jedoch eine Verwandtschaft zwischen B. und Gregor von Nyssa. Gregor von Nyssa hat eine ausführliche Schilderung des extatischen Aufstieges der Seele zur Gotteinigung. Die

Abhängigkeit Philo gegenüber tritt bei ihm ganz sichtlich zutage. Ihm ist Moses geradezu der Typus eines Extatikers. Im Anschluss an dessen Lebensgeschichte, in welcher er den Aufstieg zur mystischen Schauung Gottes vorgebildet sieht, schildert er, wie sich die Seele hierzu langsam und sorgfältig vorzubereiten hat.⁵⁷⁾ Durch den Heiligen Geist wird lässt er ihr schliesslich eine solche Erhebung zuteil werden, dass sie die Hülle des Fleisches verlassen kann. Während die übrigen Kräfte ruhen, dringt der Intellekt in die Region des Intelligiblen vor, auch die diskursive Tätigkeit hört auf; ein unveränderlicher und unbeweglicher Zustand ist es, in dem die Seele plötzlich den Unwandelbaren schaut. Brogor von Nyssa braucht als Bezeichnung dieses Zustandes den Ausdruck "nüchterner Rausch".⁵⁸⁾ Denselben Ausdruck braucht auch B. im Traktat "de dil. Deo" Kapitel 33.

Schliesslich sei auch darauf hingewiesen, dass auch Cyrill von Alexandrien eine Brautmystik im Ansatz kennt. So lesen wir z.B. in seinen Katechesen: "Denn die Seele, die ehevor eine Sklavin war, hat sich als ihren Geliebten den Herrn selbst erkoren. Er aber wird ihr,

indem er den ungeheuchelten Entschluss wohlgefällig annimmt, zuzurufen: "Siehe, schön bist du, meine Freundin!" 59)

Wir haben bisher die verwandten Züge zwischen der morgenländischen griechischen Frömmigkeit und der B.'s ins Auge gefasst. Wir müssen nun denjenigen Mann betrachten welcher neben Hilarius und Hieronymus die wichtigste Brücke gewesen ist, auf welcher die griechische Theologie in das Abendland eindrang - Ambrosius, den Schüler der Kappadozier. Ambrosius ist derjenige, welcher wohl neben Augustin den stärksten Einfluss auf B. gehabt hat. In einer Schrift sagt B. von Ambrosius und Augustin, dass er sich nur schwer von diesen beiden Säulen trennen könne. (Proct. de bapt. 217. 8.) Es ist für den geschichtlichen Zusammenhang der Frömmigkeit B.'s von ungeheurer Bedeutung geworden, dass er sich stark an Ambrosius anlehnt. Durch Ambrosius wurden Elemente der Frömmigkeitsentwicklung, welche wir bisher in der griechischen Philosophie Theologie gezeigt haben, und welche vielfache Beziehungen zu B. aufwies, der Frömmigkeit B.'s vermittelt. Nicht erst durch Augustin ist B. der Gedanke des Christus humilis, die Anschauung des leidenden Christus, die Imitatio Christi wichtig geworden.

Auch Ambrosius vertritt diese Gedanken schon in bedeutendem Masse. "Non dixit: discite a me quia potens sum, sed quia humilis corde; ut tu illum imitaris, ut tu ei dicas: Domine, audivi vocem tuam, implevi praeceptum tuum. Dixisti ut a te disceremus humilitatem; didicimus non solum sermone tuo, sed etiam acto tuo." ⁶⁰⁾ "Non dixit: discite a me quia potens sum; non dixit . . . quia gloriosus sum; sed discite a me quia humilis sum, quod potestis imitari." ⁶¹⁾ Christus ist "sublimis in divinitate, sed mitis in corpore". ⁶²⁾ Auch das Bild des leidenden und sterbenden Christus wird von Ambrosius der frommen Betrachtung der Christen empfohlen. ⁶³⁾ Christus ist die "via", durch welche wir zum Vater kommen. ⁶⁴⁾ Doch es finden sich auch Anklänge an den originistischen Gedanken der Gnosis, dass man vom Menschen-Christus zum Verbum-Christus gelangen muss. "Suscepit enim quod non erat, ut celavit quod erat: celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret." ⁶⁵⁾ Eine Verwandtschaft liegt auch darin, zwischen Ambrosius und B. vor, als auch bei Ambrosius stark die Vergebung der Sünden im Glauben an die göttliche Heils-

66) gnade betont wird. Die justificatio sola fide tritt bei ihm in den Vordergrund. "Gloria labor, non quia vacuus peccatis sum, sed quia mihi remissa sunt peccata." 67)

In diesen Ausführungen fällt der Schwerpunkt der Frömmigkeit aufs Vertrauen auf die Heilstaten Gottes und ein Leben des Glaubens.

Doch Ambrosius kennt auch eine andere Bewertung des Glaubens und des sittlichen Lebens als Vorstufe der mystischen Vereinigung mit Christus dem Bräutigam. An diesem Punkte zeigt sich besonders deutlich die Beziehung zu B. — Schon Ritschl 68) hat darauf hingewiesen, dass B. hier von Ambrosius abhängig zu sein scheint. In dem Buche "De Isaac et anima" — eigentlich einem Hohenlied-Kommentar —, schildert Ambrosius den Aufstieg der Seelenbraut zu dem Bräutigam Christus. Dieser Aufstieg erfolgt auf vier Stufen. Die Seele mass sich von der Welt und den irdischen Dingen trennen, "elevans se a corpore, abdicatis luxuria atque deliciis, voluptatibusque carnalibus, exuta quoque sollicitudine saecularium vanitatum jam dudum infusionem sibi divinae praesentiae et gratiam Verbi salutari expet." 69) Um die starke Verwandtschaft dieser Schrift mit

B. zu zeigen, führen wir hier ein grösseres Zitat an:

"Audiens haec anima hausit mysteriorum ebrietatem caelestium, et velut soporata a vim, et quasi in excessu vel stupore posita dicit: Ego dormio, et cor meum vigilat. Cum Verbi praesentis lumine percussa, oculis requievisset inflexis, excitatur a Verbo. Quartus autem hic processus est animae. Primo etenim charitatis impatientes et Verbi moras non ferens, rogabat, ut oscula mereretur, et meruit desideratum videre. Secundo introducta in cubiculum regis, cum mutua misceret alloquia, in umbra ejus requieret, et subito ei Verbum medio sermone discessit: Quaerenti tamen non diu abfuit, sed saliens supra montes, et transiliens supra colles, advenit. Nec multo post quasi capreolus aut cervorum hinnulus, dum affatur dilectane, exilivit et reliquit. Tertio cum in cubicoli, et noctibus, in civitate in foris, et in plateis quaesitu non reperisset, aliquando orationibus suis gratiaque revocavit, ad eo ut etiam propius vocaretur a sponso. Quarto, ipsa jam ob eo dormiens excitatur, quamvis corde vigilaret, ut continuo vocem pulsantis audiret . . . Et si dormias, si modo devotione animae tuae noverit Christus, venit et pulsat eius januam et dicit: Aperi mihi soror mea. Bene soror, quia nuptiae spiritualis sunt Verbi adque animae . . . Certe etiam hoc modo perfectionem virtutisque sua indicat, quae tantam Christi meruit charitatem, ut ad eam veniat." 70)

Der Glaube und das sittliche Leben werden hier zu einer Stufe der Vorbereitung für die höchste Stufe - die Einigung mit Christus dem Seelenbräutigam. Die vollkommene Seele, welche die übrigen Stufen durchlaufen hat, gelangt zuletzt zu ihrem Ziel - der geistlichen Hochzeit mit Christus (nuptiae spirituales).⁷¹⁾ So sehen wir deutlich die nahe Verwandtschaft zwischen dem Sponsuserlebnis B.'s und dem Stufenschema seiner Frömmigkeit und diesen Gedanken ambrosianischer Frömmigkeit, wenn auch bei Ambrosius der extatische Charakter des Erlebnisses weniger ausgeprägt ist.

§ 17. Bernhard und Augustin.

Die engen Beziehungen, welche auf dem Gebiete der Frömmigkeit zwischen B. und Augustin bestehen, sind schon längst erkannt worden. Wohl nicht mit Unrecht nennt Harnack B. den "Augustinus redivivus" und weist darauf hin, dass er sich ganz und gar an dem grossen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen überkommen habe.¹⁾ Neben Paulus ist es wohl Augustin, welcher der Frömmigkeit B.'s am nächsten steht.

So ist es ein wichtiger Schritt zur Lösung unserer Aufgabe eines Verständnisses der Frömmigkeit B.'s, diese Beziehungen zu Augustin genauer darzustellen und zu zeigen, an welchen Punkten und in welcher Richtung Augustin für B, von bestimmendem Einfluss gewesen ist.

Was mit Augustin wieder ganz in das Zentrum der Frömmigkeit rückt, ist das Anschauen der Person Christi. Schon Ambrosius hatte, wie wir sahen, in der Betrachtung der humilitas Christi einen wesentlichen Faktor und Impuls aller Frömmigkeit gesehen. Bei Augustin wird dieses Moment noch beherrschender und ausschlaggebender. Die stark lehrhaft gewordene Frömmigkeit erhielt wieder neue Anschauungen aus der Versenkung in das Lebensbild Christi. In dem Leben Christi leuchtet uns die Liebe, die Demut und die Wahrheit entgegen. Die Menschwerdung Christi ist Augustin, wie auch B. an vielen Stellen, der grosse Liebesbeweis Gottes. Nur ist bei B. dieser Gedanke noch beherrschender und machtvoller zum Ausdruck gekommen. "Weit eingehender führt B. in seinen Weihnachtspredigten den Gedanken aus,²⁾ dass Gott uns nahe komme in der Gestalt des Knechtes." Doch findet auch Augustin für die Liebesoffenbarung Gottes

in Christus feine Töne. "Christus ideo advenit, ut cognoscerit homo, quantum eum diligit Deus." ³⁾ Aus dem ganzen Leben und Leiden des Herrn sollen wir die göttliche Liebe erfassen. "Pro nobis assumpta carne nato atque ~~passo~~ ⁴⁾ passus, quanti Deus hominem penderet nosceremus." "Cucurrit clamans dictis, factis, morte, vita, descensu, ascensu, clamans, ut redeamus ad eum." ⁵⁾ Ja auch die Heilsgewissheit kann bei Augustin gleich B. ~~is~~ in dem Anschauen des Kreuzes und der Leiden Christi entstehen. "Homo peccato lapsus ~~perdidit~~ ⁶⁾ perdidit requiem quam habebat in ejus divinitate, et recipit eam in ejus humanitate." Das Anschauen des Gekreuzigten hilft dem Sünder zur Gesundung. "Interim modo fratres, ut a peccato sanemur Christum crucifixum intueamur." ⁷⁾ Die fiducia zu Gott entnimmt ihre Kraft dieser Anschauung des leidenden Christus. "Intuentes ergo eum, qui sine peccati merito flagellatus est, qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram, non timeamus ne ~~abjiciamur~~ flagellati; sed potius confidamus quia recipiemur justificati." ⁸⁾ Vor allem predigt uns aber die ganze Lebensgestalt Christi die humilitas. Diese soll der Mensch von Christus lernen. "Ecce quod capiat, "

videte, fratres, certe parvum est. Ad magna nos tendimus, parva cupiamus, et magni erimus. Vis capere celsitudinem Dei? Cape prius humilitatem Dei. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eundem te *Cape* ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire." ⁹⁾ "Quid aliud docuit baptizatus qui peccatum non fecit, crucifixus qui reatum non habebat? Quid aliud docuit, nisi hanc humilitatem." ¹⁰⁾

Das sind Töne einer schönen und reinen Frömmigkeit. Augustin hat " die neue Stimmung gelernt und der Kirche eingepflanzt, - die Ehrfurcht vor der Demut. Die Wendung, die er damit der Christologie gegeben hat, hat im Mittelalter fortgewirkt und sich in Strahlenbüscheln von verschiedenem Glanze und verschiedener Stärke auseinander gelegt." ¹¹⁾ Es sieht fast aus, als wäre damit der Weg zu Paulus zurückgefunden und die geschichtliche Offenbarung in ihrer ganzen Konkretheit und Anschaulichkeit wieder zum Zentrum einer innig persönlichen Frömmigkeit gemacht worden. Tatsächlich klingen hier tief paulinische Töne an: von dem Vorbild Christi in seinem Leiden, Leben und Sterben, Töne der Heilsgewissheit und Christusgemeinschaft.

Und doch zeigt sich, dass im Tiefsten die paulinische Frömmigkeit von Augustin nicht erreicht worden ist. Derselbe Riss, der schliesslich auch B. von den letzten Tiefen paulinischer Frömmigkeit trennte, hindert auch Augustin an einem richtigen Verständnis Pauli. Das Christusbild bleibt bei Augustin ein gespaltenes. Der erhöhte und der historische Christus sind in der Regel von einander losgelöst als zwei getrennte Grössen. Der geschichtliche Christus bildet nur die Vorstufe, die man durchschreiten muss, um die wahre Ruhe in der Betrachtung des Deus-Christus zu finden. Der geschichtliche Christus ist letzten Endes nur der Weg zur Gnade, die wir in der Gemeinschaft mit dem Gott-Christus finden. "Ambula per humilitatem, ut venias ad aeternitatem. Deus Christus patria est, quo imus, homo Christus via est, qua imus. Ad illum imus, per illum imus." ¹²⁾ "Via Christus humilis, Christus veritas et vita, Christus excelsus et Deus. Si ambules in humili, pervenies ad excelsum." ¹³⁾ Der Mensch muss sich einer inneren "purgatio" unterziehen, um die Gemeinschaft mit Gott zu finden, um in die Verbindung mit dem Christus Deus zu gelangen. "Purgandus est aminus, ut et perspicere illam

lucem valeat et inhaerere perspectae." ¹⁴⁾ Diese purgatio vollzieht sich in einem Leben der ethischen Läuterung, ¹⁵⁾ in einer ambulatio auf den Wegen des Christus humilis. Der homo Christus ist uns eine exemplum und magister auf dem Wege zum Heil. ¹⁶⁾ Die Konsequenz aus dieser Wertung des Christus homo ist, dass der Weg zum Heil nur über die Imitatio des Lebens Christi führt. "Viam Christi si vis, et vere christianus es, ipse est enim *christianus*, qui non aspernatur Viam Christi, sed vult viam Christi sequi per passiones ipsius, noli per aliam viam velire quam per ¹⁷⁾ illam qua ipse ~~vit~~ vit. Dura videtur, sed ipsa est tuta via." ¹⁸⁾ "Quid est autem intrare per Christum? Imitari vias Christi. So ist alles, was Christus erlebt hat, doch nur eine symbolische Darstellung dessen, was jeder einzelne Gläubige in sich erleben und nachbilden soll. ¹⁹⁾ "Quidquid gestum est, in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertio die, in ascensione, in coelum, in sede ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus non mystice tantum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana, ²⁰⁾ quathic geritur." Ja, auch die Taufe hat wesentlich nur die moralische Bedeutung des Sterbens und Auferstehens

zum Zweck eines sittlichen Lebenswandels. ²¹⁾ So ist der paulinische Gedanke der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christus, welche als lebendige Erfahrung am Anfang des neuen Lebens steht, umgebogen zu der rein sittlichen Vorstellung eines Vorbildes, das uns Christus gegeben hat, - aus dem Gedanken der Nachfolge ist der Gedanke der Nachahmung geworden - aus dem *intrare per Christum ein imitare Christum*. Auf dieser Linie liegt auch die Auslegung Augustins zu 2. Cor. 5, 16, welche sich mit der oben ²²⁾ besprochenen Auslegung B.'s deckt. Die *humanitas Christi* ist etwas Vorübergehendes, die Gottheit Christi bleibt. ²³⁾ "Divinitas stat, humanitas transit." Von der *humanitas* des Christus nach dem Fleisch muss man weiter fortschreiten zu der Gottheit Christi. "Dicit enim in evectione profectus sui Paulus, "et si noveramus secundum carnem Christum, sed nunc jam non novimus." Et vetera trasierunt: ecce facta sunt nova; omnia autem ex Deo. Quid est, "et si noveramus secundum carnem Christum, ²⁴⁾ sed nunc jam non novimus, quia quando eum carnaliter noveramus, non putabamus, nisi quia homo erat tantum: at vero postquam gratia ejus illuxit nobis, intelleximus Verbum aequale Patri."

Von dem Christus secundum carnem muss man sich erheben
zu dem Christus Verbum. ²⁵⁾

So ist trotz der hohen Schätzung des "Christus humili-
lis" dieser doch nur ein Durchgangsstadium, ein Mittel
zur Erreichung der gratia, aber nicht die gratia selbst.
Vielmehr gehören die gratia und das Verbum zusammen. "Lac
nostrum Christus humilis est; cibus noster, idem ipse
Christus aequalis Patri. Lacte te nutrit, ut pane pascat:
nam corde contingere Jesum spiritualiter, hoc est cognos-
cere quia aequalis est Patri." ²⁶⁾ "Homo Christus . . .
lac dicitur parvolorum, cum bene ab spiritualibus capitur,
invenitur Dominus angelorum." ²⁷⁾ Das können nur die "pro-
fici-
cientes" erreichen. Wer nicht zu dem Christus Verbum
hindurchdringen kann, soll sich an das Kreuz und das Lei-
den Christi halten. ²⁸⁾ Wer soweit fortgeschritten ist,
soll sich von dem Christus per carnem lösen und sich zum
Verbum Dei halten. "Capiat quisque ut potest, in quantum
potest: et qui non potest, nutriat cor, ut possit. Unde
nutriat? De lacte nutriat, ut ad cibum perveniat. A Christo
per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum
ab uno Patre natum, ^{Verbum dei quod deum.} ²⁹⁾ ~~quae in illo est lux hominum.~~"

Von dem Christen ...
zu dem Christen ...

Es ist ...
...
...

...
...
...

Handwritten: 2/4 November!

...
...
...

...
...
...

...
...
...

...
...
...

...
...
...

...
...
...

...
...
...

...
...
...

So ist der Christus humilis nur das initium fidei. ³⁰⁾

Erst die Contemplatio des Verbuns aber macht selig. ³¹⁾

So zeigt sich uns, wie das Verhältnis ~~xix~~ zu dem homo Christus im Wesentlichen ein ethisch-moralistisches ist.

Moeg
Dazu stimmt, dass Augustin seine Gebete an Gott richtet, "selten an das Verbum, nie an den Christus humilis. Ein religiöses Verhältnis kennt er ~~nicht~~ zu dem Logos, der auch nur ~~im dem~~ Herzen der Gläubigen wohnen kann." ³²⁾

Bei der Imitatio und dem Anschauen des geschichtlichen Christus soll der Mensch aber nicht stehen bleiben. Dieses ist völlig unzureichend. Vielmehr soll es nur eine Vorbereitung sein, damit der Mensch zu der "inspiratio caritatis per Spiritum sanctum" gelange. ³³⁾ "Weder die Anschauung Christi noch die Nachahmung Christi, noch das Beispiel Christi, noch Christus als via vermögen zum Heil zu führen. Sie vermögen alle nichts ohne die hinzukommende gratia inspirationis caritatis." ³⁴⁾

So ist das eigentliche religiöse Verhältnis ein geschichtsloses - die Gemeinschaft mit der übergeschichtlichen gratia. "Illi nondum capaces cognitionis rerum spiritualium adque aeternalium nutriuntur fide temporalis historiae, . . . in qua salus est om-

ni credenti, ut auctoritate commotas praeceptis inservi-
at, quibus purgatus unus quisque et in caritate radicatus
posset currere cum sanctis, jam non parvulus in ~~sancte~~.³⁵⁾

Worin wurzelt nun diese Anschauung? Das können wir deutlich verfolgen, wenn wir beachten, dass die Scheidung zwischen der vorbereitenden via auctoritatis, in welcher der Mensch das "fide mundari" erlebt, und dem "adhaerere Deo in caritate" schon in der neuplatonischen Periode Augustins, d.h. vor dem Jahre 391³⁶⁾ sich findet. Diese Trennung zwischen einer vorläufigen Stufe, wo der Glaube als ethische Reinigung aufgefasst wird, und einem völligen Einssein mit Gott in der Liebe findet sich auch in der späteren Periode. "Utroque modo adjuvat gratia, et dimitendo quae mala fecimus, et ~~opitulando~~, ut declinemus a malis et bona faciamus."³⁷⁾ "Donando peccata et inspirando justitiam."³⁸⁾ "Salvator primum salvus facit remissione omnium peccatorum, post etiam omnium sanatione languorum."³⁹⁾ Wenn auch der ursprüngliche rein neuplatonische Standpunkt in der Folgezeit insofern eine Verchristlichung erfahren hat, als der "Filius" nicht mehr als die "forma omnium formatorum" abgesehen von seiner

40)

Menschwerdung verstanden wurde, sondern als der geschichtliche Christus, - so blieb doch auch noch in der Folgezeit diese ^{auf} ~~Neuplatonische~~ ^{einfluss formbestimmend} (Spaltung in der Auffassung der Gnade bestehen, als neben der remissio peccatorum, welche wir an dem geschichtlichen Christus erfahren, noch ein donum caritatis unterschieden wurde. Die remissio peccatorum aber gehört zu dem nur vorbereitenden "mundari".⁴¹⁾ Die remissio peccatorum reisst den Menschen zwar aus der Herrschaft des Teufels,⁴²⁾ aber sie bildet noch nicht die endgültige "reconciliatio" mit Gott. Die Gemeinschaft mit Gott wird vielmehr erst in der inspiratio caritatis hergestellt.⁴³⁾ "Non reconciliamur illi nisi per dilectionem."⁴⁴⁾ "Facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo."

Diese Unterscheidung einer gratia inspirationis von der gratia remissionis ist durchaus auf Grund neuplatonischer Einflüsse zu erklären. So wird der geschichtliche Christus und seine Wertung durch den geschichtslosen neuplatonischen Begriff der gratia inspirationis vernichtet. "Der geschichtliche Christus mit der von ihm gebrachten redemption, mit seiner Lehre und seinem Beispiel und der fides, die auf ihn sich richtet, sie stehen mitten inne

zwischen dem Zustande der Gottentfremdung und dem caritate adhaerere Deo." ⁴⁵⁾ "Die Mystik der in caritate radicati neutralisiert auch hier das geschichtliche Christentum." ⁴⁶⁾ So sehen wir, wie bei Augustin paulinische Christusfrömmigkeit und neuplatonische Mystik mit einander ringen und die letztere die tiefsten und letzten Intentionen der paulinischen Frömmigkeit vernichtet und sprengt. Die Erfahrung der remissio peccatorum an der persönlich geschichtlichen Gesalt Jesu Christi, sein Leiden und Sterben, ist noch nicht das höchste und letzte Ziel der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit Augustins strebt darüber hinaus zu einer übergeschichtlich unmittelbaren Einigung mit der ^{gratia in der} caritas. ~~XXX~~ Zutreffend charakterisiert den Sachverhalt Ljunggren: "Trotzdem ist es . . . unleugbar dass Augustin es kaum zu einer konsequenten und durchaus evangelischen Auffassung der Heilsgewissheit hat bringen können. Eine solche rein durchzuführen, dazu ist die ethisch-ethisch-reale Strömung bei ihm zu stark, dazu ist seine Vorstellung von der justificatio zu schwankend zwischen dem Primat der ethischen und dem der religiösen Gesichtspunkte, dazu ist sein Gnadenbegriff zu unsicher und neigt

zu sehr dem mystisch-übergeschichtlichen zu, dazu sind schliesslich seine christologischen Gedanken zu wenig fest und konsequent persönlich. Die Mystik und der sich daran anschliessende Moralismus lauern im Hintergrunde, wenn er aber als "schlichter Christ" redet und die in seiner persönlichen Frömmigkeit bestimmenden Faktoren zu Wort kommen lässt, dann weilt er . . . in einer Stimmung von getroster Hoffnung und mutiger Zuversicht, die aus der evangelischen Offenbarung ihre Nahrung saugt.⁴⁷⁾"

Werfen wir nun von Augustin aus einen Blick auf B.'s Frömmigkeit. Wir sahen, wie bei B. die starken Ansätze paulinischer Frömmigkeit sich nicht völlig entwickeln konnten, wegen der Trennung zwischen dem geschichtlichen und erhöhten Herrn. Nun haben wir festgestellt, auf welche Wurzeln diese Erscheinung bei B. zurückgeht. Ueber Origines, Ambrosius und Augustin ist in B.'s Christusfrömmigkeit ein Stück platonisch-neuplatonischer Mystik eingedrungen, welche die paulinischen Gedanken durchkreuzt. Das endgültige Verhältnis B.'s zu Augustin können wir erst bei einer Gesamtbetrachtung der Frömmigkeit B.'s klären. Hier müssen wir nur feststellen, dass in B.'s

Frömmigkeit ausser evangelischen auch neuplatonische Frömmigkeitsimpulse wirksam sind, welche ihm die geschichtliche Entwicklung zugeführt hat.

Wir müssen nun noch zum Abschluss des Kapitels über Augustin und Bernhard kurz darauf eingehen, wie Augustin sich die Einigung mit dem Christus Verbum und Gott auf der Stufe der Kontemplation vorstellt: Auch für Augustin vollzieht sich der Aufschwung der Seele stufenweise. Er unterscheidet an einer Stelle sogar sieben Stufen des Aufstiegs. Die letzte Stufe ist das Ruhen in Gott.⁴⁸⁾ Um diese Stufe zu erklimmen, ist eine Reinigung der Seele in moralischem und noetischem Sinne notwendig.⁴⁹⁾ "Nam in tantum videntur (sc. Deum) in quantum moriantur huic saeculo; in quantum autem huic vivunt, non vident."⁵⁰⁾ Diese letzte Stufe wird erreicht in dem Excessus mentis, den Augustin mit der Extase gleichsetzt.⁵¹⁾ In diesem Excessus mentis erlebt der Mensch ein völliges Entrücktsein den Einwirkungen der Aussenwelt gegenüber, Anästhesie auf optischem und akkustischem Gebiete.⁵²⁾ Der menschliche Geist erlebt hier eine Berührung mit dem göttlichen Geist in der Extase, "spiritualis quodam contactu"⁵³⁾. In erster

... die ...
... die ...
... die ...

... die ...
... die ...
... die ...
... die ...

... die ...
... die ...
... die ...
... die ...

... die ...
... die ...
... die ...
... die ...

... die ...
... die ...
... die ...
... die ...

5 ll!

C. 1. 2.

Linie ist die extatische Gottesschau bei Augustin ein Höhepunkt der Erkenntnis. "Ecstasis namque est mentis excessus: quod aliquando pavore contingit; ~~namquam~~ ^{namquam} vero per aliquam revelationem alienationem mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstratur." ⁵⁴⁾

Scholz hat den Grundton der augustinischen Extase getroffen, wenn er sagt: "Der Grundton der augustinischen Mystik ist zweifellos die apollinische Stimmung. Wenn er Gott genießt, so ist es die überirdische Lichtfülle, die sich in seine Seele ergossen hat, bis sie selbst ganz licht ist." ⁵⁵⁾

Dieses Ruhen in Gott auf der höchsten Stufe der Kontemplation ist ein Geniessen Gottes - fruitio Dei - "Fruendum est honestis . . . honestate voco intelligibilem pulchritudinem". "Incommutabilis et ineffabilis pulchritudo, ⁵⁶⁾ cujus sancto amore angeli inardescunt."

Andererseits findet sich bei Augustin auch eine andere Stimmung in der Kontemplation., die man mit Scholz als "dionysische" bezeichnen kann. Für diese Stimmung lassen sich besonders viele Stellen aus den Konfessionen anführen. ⁵⁷⁾

Die volle Einigung mit Gott kann so ^{intensiv} ~~einerseits~~ erlebt werden, ~~indem~~ die Seele Gott in sich gleichsam ver-

wandelt. "Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis
tuae; sed tu mutaberis in me."⁵⁸⁾ Ja, Augustin spricht
gleich B. von der Süßigkeit Gottes und nimmt auch nur
kurze Augenblicke für die Dauer der Extase an.⁵⁹⁾

In dieser dionysischen Stimmung der Kontemplation zeigt
sich eine besonders enge Verwandtschaft B.'s mit Augustin,
wie auch in der sonstigen Schilderung der Extase.
Auch B. braucht den Ausdruck *excessus mentis*, auch er
spricht von dem völligen Entrücktsein gegenüber den Ein-
drücken der Aussenwelt in der Extase. Doch kann man wohl
sagen, dass bei Augustin der Schwerpunkt in der Extase
stärker auf dem Gebiet der Erkenntnis liegt, bei B. aber
mehr in dem gefühlsmässig innigen Erleben und Schmecken
Gottes.

§18. Bernhard und die Mecheugustinische Frömmigkeit.

Der Geist, welcher für die mittelalterliche Frömmigkeit von bestimmendem Einfluss war, ist Pseudodionysius Areopagita gewesen. Koch nennt ihn "den Fürsten der Mystik"⁶⁰⁾. Scotus ~~Erigenne~~⁶¹⁾ u. a. trugen areopagitische Elemente in ihrer Theologie. Auch für die Zeit Bernhards gilt der Einfluss des Areopagiten. Linherd führt Belege dafür an, dass selbst in der Klosterbibliothek von Clairveux sich eine lateinische Uebersetzung des Areopagiten durch Scotus Areopagita befand.⁶²⁾ Es ist daher notwendig, dass wir die Beziehungen Bernhards zu dem Areopagiten prüfen. In der wissenschaftlichen Diskussion ist man sich über die areopagitischen Einflüsse auf Bernhards Frömmigkeit nicht einig. Es werden bald stärker die areopagitischen Einflüsse betont, so Harneck, Joseph⁶³⁾ *de Spiritu Sancto*, bald stärker bestritten, so von Ries, Hänsler, Seeberg.⁶⁴⁾

Im Einzelnen ist die Frage schwer zu beantworten. Nach der oben gegebenen Darstellung der historischen Zusammenhänge der Frömmigkeit Bernhards, müssen wir davon absehen, alle an den Neuplatonismus und neuplatonische Mystik anklingenden Gedankengänge Bernhards auf areopagitische

Einflüsse zurückführen zu wollen. Wir haben vielmehr gesehen, wie neuplatonische Einflüsse auch über *Origenes*, Ambrosius und Augustin zu Bernhard gelangt sind. So findet sich, wie wir sehen, schon der Gedanke des stufenweisen Aufstiegs der Seele zu dem Bräutigam Christus und der Vereinigung mit ihm bei Ambrosius, und auch bei Augustin ist der Aufstieg zur Stufe der Kontemplation häufig geschildert, die Herauslösung von der Sinnenwelt und ihren Einwirkungen, die schliessliche Einigung in der Ekstase, indem der Mensch Gott in sich bildet.

Noch eine andere Tatsache lässt uns schliessen, dass der Einfluss der areopagitischen Mystik erst in zweiter Linie für B.s Frömmigkeit in Betracht kommt. Die Bernhardinische Frömmigkeit zeigt, soweit sie auch im Einzelnen Berührungen mit der Gedankenwelt der areopagitanischen Mystik aufweisen mag, als Ganzes einen wesentlich anderen Charakter als die Mystik des Pseudodionysius Areopagita. Ein Grundzug der areopagitischen Mystik ist es, dass dies eine Kultmystik darstellt. Die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung sind mit den einzelnen Sakramenten in Verbindung gesetzt. Mit Recht sagt aber Heiler:

"Bei Berngard v. Clairvaux, dem grössten Liebes- und Leidensmystiker, ... fehlt das eucharistische Motiv noch völlig; die Eucharistie gibt ... keine besonderen Anregungen zu mystischen Erlebnissen." ⁶⁶⁾ Zwar erwähnt auch Bernhard das Sakrament des Abendmahls in seinen Predigten über das Hohe Lied, ⁶⁷⁾ doch ist es ihm nicht Quelle mystischer Erlebnisse, sondern im Gegenteil eine Tröstung, mit welcher der sich zufrieden geben muss, dem Höheren versagt ist. Auch das Sakrament des Abendmahls gehört zur "umbra fidei". - Aus diesem verschiedenen Grundcharakter der Mystik des Areopagiten und der Frömmigkeit Bernhards, lässt sich ersehen, dass Bernhard in seiner Frömmigkeit als Ganzes von dem Areopagiten unabhängig ist. Was sich an Anklängen sonst bei ihm findet, lässt sich aus der gemeinsamen Wurzel des Neuplatonismus erklären, welcher wie wir gesehen haben auch bei Bernhard von Bedeutung ist.

Die Möglichkeit der Beeinflussung in Einzelheiten ist nicht ausgeschlossen. So erinnert die Schilderung des mystischen Todes auf der Stufe der Kontemplation an areopagitische Gedanken. "Verlass in ernstem Bemühen um mystische Anschauungen die sinnlichen Wahrnehmungen und die Wirksamkeit des Geistes und alles Sinnliche und Intellegible, alles Nichtseiende und Seiende, und erhebe dich ohne Hülfe ge-

wöhnlicher Erkenntnis zur Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntnis ist. Denn dadurch, dass du dich von dir selbst und allen anderen auf unfassliche und absolute Weise rein absonderst, wirst du zu den Strahlen des göttlichen Dunkels ⁶⁸⁾ aufgeführt werden, wenn du alles hinwegnimmst und von allem abgelöst wirst. Ebenso ist das Aus-sich-herausgehen in der völligen Gotteinigung beim Areopagiten wie bei B. betont. Man muss beachten, dass "jene Einigung, die Natur des Geistes bei weitem übertreffe, die Einigung, wodurch der Geist in Verbindung mit jenem Höheren steht. Mit ihrer Hilfe nun muss das Göttliche eingesehen werden, nicht auf unsere Weise, sondern wir müssen ganz aus uns herausgehen und ganz Gottes werden." - ⁶⁹⁾ Auch der Gedanke der deificatio als Schlusspunkt der Frömmigkeit findet sich beim Areopagiten häufig ausgesprochen. "Es kann aber unsere Wohlfahrt auf keine andere Weise erfolgen als durch die Vergöttlichung der Geretteten. Vergöttlichung hi wieder ist das höchstmögliche Aehnlich- und Einswerden mit Gott. Ueberhaupt ist dies das gemeinsame Ziel... die Kenntnis der Dinge nach ihrem eigentlichen Sein, das Schauen u. Verstehen der heiligen Wahrheit, die gotterfüllte Teilnahmen der eingestaltigen Vollendung, an dem Einen selbst,

soweit es möglich ist, der süsse Genuss der Betrachtung, welcher jeden zu ihr erhobenen Jünger geistig nährt und vergöttlicht⁷⁰⁾". Jedoch findet sich der Vergottungsgedanke auch schon lange vor dem Areopagiten in der kirchlichen Theologie, besonders häufig in der griechischen Theologie, aber auch bei Augustin.

Die engen Beziehungen Bernhards zu Richard und Hugo von St. Viktor, mit denen Bernhard durch Freundschaft verbunden war und welche in ihrer Theologie starke areopagitische Einflüsse aufweisen, lassen das Eindringen areopagitischer Gedanken auf diesem Wege auch in B.s Frömmigkeit als möglich erscheinen. Ebenso zeigen die Gleichnisse, welche B. für die Beschreibung der Vergottung braucht, Anklänge an Eréugéna, der den Areopagiten dem Mittelalter im Lateinischen zugänglich gemacht hat.⁷²⁾ So ist eine indirekte Beeinflussung durch den Areopagiten über die Viktoriner u. Eréugéna für B. nicht ausgeschlossen. Eine Parallele zu B.s Dreistufenschema in der Frömmigkeit könnte auch in den drei Stufen des Areopagiten gesehen werden: Reinigung, Erleuchtung und Vollendung.⁷³⁾ Die Anlehnung des Areopagiten an Proklus ist hier aber besonders deutlich. So geht auch dieser Gedanke letztlich auf den Plato- und Neuplatonismus

zurück, je ist Gemeingut aller Mystik.

Der Gedanke der ⁷Similitudo der Seele mit Gott, welcher bei B. für die höchste Stufe betont wird, ist ebenso bei dem Areopagiten zu finden. "Zweck der Hiererarchie ist also die möglichste Verähnlichung und Einswerdung mit Gott." ⁷⁶⁾ Jedoch können diese Gedanken ⁱⁿ der Frömmigkeit B.s ebenso gut von Augustin stammen, wie wir bei der Schilderung der Kontemplation bei Augustin sehen. So werden wir abschliessend sagen dürfen, dass der Einfluss der areopagischen Mystik auf B., wenn er auch nicht ganz geleugnet werden kann, so doch kein wesentlich starker ist und zu den geschichtlichen Einflüssen durch Ambrosius, die griechische Theologie und Augustin nichts wesentlich Neues in die Frömmigkeit B.s einführt.

Wir sehen, wie stark B. von Augustin in seinen Frömmigkeitsanscheinungen beeinflusst ist. Um den Einfluss Augustins auf B. jedoch voll zu verstehen, müssen wir noch kurz die Entwicklung ins Auge fassen, welche der Augustinismus in der nachaugustinischen Periode erfahren hat u. B.s Beziehungen zu dieser Entwicklung untersuchen. Wir konnten feststellen, wie infolge des neuplatonischen Erbes sich ein Riss durch die Heilslehre Augustins zog:

neben die "gratia remissionis" trat die "gratia inspirationis".
Zwar wird auch gelegentlich die "remissio peccatorum" so
stark betont, dass sie schon die "reconciliatio" in sich
schliesst. ⁷⁷⁾ Doch in der Regel muss zu "remissio" die "inspi-
ratio caritatis" hinzukommen, um die wahre "reconciliatio" mit
Gott zu bewirken. In der weiteren Entwicklung des Augustinismus
treten die beiden Gedankenreihen der "remissio peccato-
rum" und der "inspiratio caritatis" näher zusammen zu Gunsten
der ersteren. Der Grund dazu liegt in der beherrschenden
Stellung, welche der Bussgedanke in der persönlichen und
offiziellen Frömmigkeit des Mittelalters einnimmt. Schon bei
Gregor dem Grossen lässt sich diese Entwicklung verfolgen.
Bernhard hat sich mit Gregor des Grossen Schriften beschäf-
tigt. ⁷⁸⁾ So ist die Beeinflussung der Frömmigkeit Bernhards
durch Gregor nicht ausgeschlossen. Bei Gregor fallen die
"gratia remissionis" und die "gratia inspirationis...", obwohl
auch er eine innerliche Verbindung beider nicht erreichen
kann nicht so auseinander, wie bei Augustin; und in dem Masse
in dem Gregor die Begriffe der Busslehre verwendet, um Chri-
sti Werk verständlich zu machen, bereitet sich ein Verständ-
nis desselben vor, das der Redemptionstheorie überlegen war,

der Opferidee neuen Inhalt gab und den Erfolg des Werkes Christi über die Vergebung der Taufe ausdehnte." ⁷⁹⁾ So tritt bei Gregor besonders stark der Gedanke der "intercessio Christi" hervor. "Das Eintreten Christi, seines ² Leiden oder die Ertragung der Strafe der Schuld bewirkt also Stillung des göttlichen Zornes". Diese "intercessio Christi" ⁸⁰⁾ ist auch für die Getauften noch wirksam. Man merkt ⁸¹⁾ deutlich, wie hier in die Auffassung vom Heilswerke Christi Gedanken der Busslehre hineinwirken. Gott ist erzürnt über die Sünden der Menschen und muss versöhnt werden durch Christus. Diese Sündenvergebung wird angeeignet in der "compunctio" und ~~con~~tritio". "Im Zusammenhang dieser Gedanken ist die Vorstellung, die bei Augustin seines Neuplatonismus wegen nicht zur wirklicher Geltung kam; die Vorstellung, dass die gratia, die durch Christus erworben und in der kirchlichen Heilsanstalt wirksame gratia ~~dei~~ sei, deutlich zum Ausdruck gebracht. ⁸²⁾

Die eben geschilderte Entwicklung setzt sich in der Karolingischen Theologie fort. Es ist zu beachten, dass hier das Interesse am Dogma stärker zurücktritt und sich das praktisch religiöse Interesse in den Vordergrund drängt. "Man lernte von den Alten; aber wenn es darauf

ankam, das eigene religiöse Bedürfnis zu stillen, so benützte man das Gelernte nicht oder nur unvollkommen. Man fand Befriedigung in den einfachsten Vorstellungen. Es lagen in ihnen: in der zentralen Stellung der göttlichen Gnade und der Sündenvergebung und damit zusammenhängend in der Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Einzelnen zu Christo Keime, die einer Entwicklung fähig gewesen wären." ⁸³⁾ Der Gedanke der "remissio peccatorum" wird in der Frömmigkeit zum entscheidenden. Um ihn dreht sich z.B. die ganze Frömmigkeit eines Alkuin. "Man bemerkt leicht, dass die Frömmigkeit, die er lehrte, im Wesentlichen in dem unbeschränkten Vertrauen zu dem göttlichen Erbarmen besteht; niemand, so versichert er, darf an der Güte des frommen Gottes zweifeln, mag er auch durch eine unermessliche Last von Sünden gedrückt sein. Schon hierin ist ausgesprochen, dass das Gottvertrauen bei ihm eine ganz bestimmte Färbung hatte: es war vor allem Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade. Denn der Schwerpunkt lag für ihn in der Befreiung von Sünden... Er zeichnet gleichsam die Stufen, welche die Seele zu überschreiten hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen: die Zerknirschung des Herzens entspringt aus der Demut und führt zum Bekenntnis der Sünden, das Be-

kenntnis zur Busse: aus der wahren Busse kommt die Vergebung. Fragt man nun aber, von wo der erste Anstoss zu dieser Bewegung ausgeht, so ist man auf die göttliche Seite gewiesen: das Versprechen der Vergebung, das wir von Gott haben lässt die Tränen der Busse aus unserem Herzen quellen.⁸⁴⁾ Infolge dieser praktischen Tendenz, welche den Schwerpunkt in die "remissio peccatorum" verlegte, trat der Riss in der Augustinischen Auffassung der Gnade zurück: Christus vermittelt die Gnade in allen Beziehungen. In der Vergebung der Sünden werden wir der Gnade Christi teilhaftig.

Bei Anselm erhält diese ganze Gedankenreihe ihren theologisch präzisen Ausdruck. "Anselms Theorie ist eine Würdigung des Werkes Christi mit dem Begriffsmaterial der Busslehre."⁸⁵⁾ Im Einzelnen haben wir hier auf Anselms theologische Gedanken nicht näher einzugehen, es sei nur darauf hingewiesen, dass auch schon Anselm die intensive Beschäftigung mit der Frage der Erlösung durch Christus zu Tönen inniger individueller Passionslyrik geführt hat, ähnlich wie sie B. in seiner Meditation des Leidens Christi zu einem wesentlichen Gegenstand der

5 1/2 fl - d
3 fl - B.

Frömmigkeit gemacht hat." Quid commisisti, amantissime juvenis, at sic tractareris? quod scelus tuum, quae noxa tua, quae causa mortis, quae occasio tuae damnationis? ego enim sum tui plaga doloris, tuae culpa occisionis; ego tui livor passionis, tui cruciatus labor; ego tuae mortis meritum, tuae vindictae flagitium. O mirabilis Censurae conditio, et ineffabilis mysterii dispositio: peccat iniquus, et punitur justus; deliquit reus, et vapulat innocens; offendis impius, et damnatus pius." ⁸⁶⁾

Wenn wir von hier einen Blick auf B.s Frömmigkeit werfen, so können wir feststellen, dass nicht nur Augustin durch seine Schriften auf B. gewirkt hat, sondern dass auch eine Beeinflussung der Frömmigkeit B.s durch die stattgefundene Entwicklung des Augustinismus wahrzunehmen ist. Immer wieder mussten wir bei der Darstellung der Frömmigkeit B.s darauf hinweisen, wie der Gedanke der "remissio peccatorum" bei B. eine beherrschende Stellung einnimmt. Ja, das Herz seiner Frömmigkeit ist daran interessiert, sowohl auf der Stufe der Bekehrung, als auch auf der Stufe des moralisch-asketischen Lebens, ja selbst des Sponserlebnisses. Besonders deutlich aber glauben wir den Einfluss dieser Entwicklung da wahrnehmen zu können, wo B. in seiner Frömmigkeit bei dem geschichtlichen Christus

stehen bleibt, in ihm den Grund der Heilsgewissheit findet.⁸⁷⁾ Hier sehen wir deutlich, wie die "gratia remissionis" und die "gratia inspirationis" zusammenfallen, indem sie beide von der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi und seinen objektiven Heilstaten abhängig gemacht werden.

Es bleibt uns noch übrig als Abschluss zu unserer Darstellung der geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmigkeit B.s einen Blick auf die allgemeine Frömmigkeitsstimmung im 11. und 12. Jh. zu werfen. Seeberg und Loofs reden mit Recht von einer "neuen Frömmigkeit", die sich hier zu regen beginnt.⁸⁸⁾ Wenn man diese Frömmigkeit im Zeitalter Bernhards von Clairvaux in allgemeinen Zügen charakterisieren will, so muss man sagen, dass das persönliche Moment immer stärker hervortritt. Es regt sich das Interesse an der subjektiven Seite der Religion: der Heilseneignung und Heilsgewissheit. Immer stärker wird der Einfluss Augustins in dieser Zeit. Ja man darf wohl von einer Augustin-Renaissance reden. Der Psychologismus Augustins feiert endlich nach Jahrhunderten wieder eine Auferstehung, um fortan wirksam zu bleiben. "Es war der gewaltige Geist Augustins, -man hatte ihn bisher wie in

^{einm} Sarkophag behütet, -der wie ein Lebensquell hervorsprudelte und die Herzen erfrischte und erhob." Bezeichnend ist auch für diese Zeit das starke Hervortreten des Begriffs der "experientia". Die kirchliche Lehre soll nicht mehr für die Frömmigkeit eine rein objektive-sachliche Autorität bleiben. Sie wird als solche zwar anerkannt und in der "fides" angenommen. Darüber hinaus muss es aber zu einer subjektiven Gewissheit dieser Wahrheit kommen, die aus dem persönlichen Erleben und Erfahren dieses Glaubensbesitzes erwachsen muss. "Aus der Klosterfrömmigkeit dringen diese religiösen Motive in das Leben der Frommen ein. Ein Element des Subjektivismus strömt wie in die Theologie so auch in die Religion ein." Mit dem eben Genannten steht im Zusammenhang, dass die Forderung einer bewussten Bekehrung immer stärker betont wird.

Andrerseits ist das Zeitalter Augustins auch charakterisiert durch ein stärkeres Erwachen der Mystik. Ueber Augustin und ~~den Pseudodionysius~~ Pseudodionysius Areopagita, welcher durch Scotus Eriugena dem Mittelalter zugänglich gemacht wurde, drang die neuplatonische Mystik wieder stärker in die Frömmigkeit ein und bestimmte ihren

Charakter. In diese Zeit und diese Atmosphäre der Frömmigkeit fällt das Auftreten B.s von Clairvaux. Es ist unverkennbar, wie er die Frömmigkeitsstimmung seiner Zeit teilt zugleich aber auch wie in einem Brennpunkte in seiner Persönlichkeit alle die Anregungen seines Zeitalters zusammenfasst und sie umgestaltend bereichernd der Folgezeit übergibt.

Anhang.

§ 19. Der persönliche Faktor in Bernhards Frömmigkeit.

Wir haben eben die geschichtlichen Voraussetzungen der Frömmigkeit B.s besprochen. Als Anhang zu diesem Abschnitt wollen wir noch kurz den Blick werfen auf eine Voraussetzung, welche nicht übersehen werden darf: die Eigenart und die Erlebnisse B.s. Eine reiche Quelle hierfür sind uns die Lebensbeschreibungen von Gaufried und von Wilhelm v. St. Thierry. B. ist schon seit seiner Kindheit ausgezeichnet durch einen besonders ausgeprägten Zug zur Innerlichkeit; er ist ein "introvertierter Typus" (cf. Jung), wenn man ihn mit einem Terminus der modernen Charakterologie bezeichnen wollte. Diese Anlage zur Innerlichkeit geht wohl schon auf die Mutter und die mütterliche Erziehung

93).

zurück. Anfangs entwickelte sich diese Anlage B.s so stark, dass es zu einem Zustand der völligen Menschenferne kam, wo B. die Fühlung mit den Mitmenschen völlig verlor. 94). Erst allmählig fand er in einer schweren inneren religiösen Entwicklung wieder den Zugang zu den Menschen, das Verständnis für die Sünder, die Einfühlungsfähigkeit in Andere. 95). Diese Seite erstarkte nun sehr stark bei B. Aber dennoch blieb auch weiterhin der Zug zur völligen Isolierung in der Beschauung. Wir haben bei der Darstellung B.s gesehen, wie er vielfach quersoll hin und her gerissen wird durch die Neigungen zur Absonderung und den Willen zum Dienst an den Mitmenschen.

Besonders stark trat bei B. die "misericordia" in der Frömmigkeit hervor. Auch die Neigung zu diesem Frömmigkeitszug liegt in seiner inneren Entwicklung begründet, in welcher er das Mitfühlen und barmherzige Verstehen des Nächsten erst allmählig schrittweise lernte. Aber auch die Mutter hat diesen Gedanken wohl schon in das Herz des Knaben gepflanzt. 96).

Neben dieser so zarten und liebevollen Anlage B.s steht eine ungeheure Härte. Diese prägt sich besonders in seiner starken, oft übertriebenen Askese aus. In ihr liegt aber auch begründet das unerbittlich rastlose Vorwärtsdrängen zum

millas see ob?

höchsten und letzten Ziel der Frömmigkeit und ^{zurück} der Ignorierung aller Schranken.

Noch zwei persönliche Erlebnisse müssen wir erwähnen, welche scheinbar stark auf B.s Entwicklung eingewirkt haben. So erzählen Gaufried und W.v.St. Tirry (97) von einem Kindheitserlebniss B.s. B. sei vor der Christmette eingeschlafen und habe im Traum die Geburt des Herrn gesehen. Die Verfasser der Vita betonen den starken Eindruck, welchen dieses Erlebnis auf das Gemüt des Knaben gemacht habe. Es ist möglich, dass in diesem Jugenderlebnis B.s seine Christusfrömmigkeit ^{ihre} ~~seine~~ persönliche Verwurzelung findet. Jedenfalls geht das innige Verhältnis zur Passion Christi schon in die früheste Jugend zurück.

Ein anderes Erlebnis muss noch erwähnt werden. B. gab sich nach seiner Rückkehr von seiner ¹⁶ Reise nach Aquitanien in die Stille der Beschauung. Da hörte er plötzlich Brautlieder und sah eine Hochzeitsfeier. B. ist bestürzt und versenkt sich in Betrachtungen über das Liebesverhältnis der Braut zum Bräutigam. Dieses Erlebnis wirkte in B. noch lange nach. (99). Es ist möglich, dass dieses Erlebnis das Hervortreten der Brautmystik bei B. begünstigt hat.

C. Versuch eines Gesamtverständnisses und einer
Beurteilung der Christusmystik Bernhards von Clairvaux.

§ 20. Einleitung.

Die bisherige Untersuchung der Frömmigkeit B. von Cl. hat uns ergeben, dass das, was man üblicherweise unter der "Christusmystik" B.'s versteht im Grunde eine höchst komplexe Frömmigkeitserscheinung ist. Schon bei der Darstellung der bernhardinischen Frömmigkeit stiessen wir auf den Tatbestand, dass sich hier verschiedene Frömmigkeitslinien mit einander kreuzen. Einerseits glaubten wir eine Frömmigkeitsgestalt feststellen zu können, welche wir als die Frömmigkeit des Dreistufenschemas bezeichneten. Andererseits stiessen wir in unseren Quellen auf Frömmigkeitsäusserungen, welche sich dieser Frömmigkeitsgestalt nicht einfach einfügen liessen, sondern die Tendenz hatten sie zu sprengen. Obgleich diese zweite Frömmigkeitsgestalt nicht so klar herausgegliedert erschien, wie die erste, glaubten wir doch, sie als einen anderen Frömmigkeitstypus besonders behandeln zu müssen. - Die Analyse der geschichtlichen Zusammenhänge der bernhardinischen

Frömmigkeit bestätigte vollends unsere Beobachtungen über den komplexen Charakter der Christusmystik B. von Cl. Es zeigte sich uns, wie in B.'s Frömmigkeit im Wesentlichen zwei ganz verschiedene Frömmigkeitsentwickelungen zusammen liefen: einerseits die paulinische Christusfrömmigkeit, andererseits die neuplatonisch-augustinisch-areopagitische Mystik. Zugleich konnten wir beobachten, wie schon in der ambrosianisch-augustinischen Frömmigkeit, von welcher B. die stärksten Impulse empfangen hat, Neuplatonismus und Paulinismus mit einander rangen ohne den völligen Ausgleich zu finden. In der Weiterentwicklung des Augustinismus schien auf dem Boden der praktischen Frömmigkeit die Tendenz einer stärkeren Verschmelzung und Vereinheitlichung dieser verschiedenen Frömmigkeitslinien vorzuliegen, in der Richtung eines stärkeren Abrückens vom Neuplatonismus. Andererseits trat im Zeitalter B.'s die neuplatonische Mystik wieder stärker in den Mittelpunkt des Interesses.

Im Zusammenhang mit unserer Untersuchung der geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmigkeit B.'s können wir nun, ohne näher auf den psychologischen Begriff der

Mystik eingehen zu müssen feststellen, dass, wie wir im Vorhergehenden zeigten, in dem Dreistufenschema der Frömmigkeit der Einfluss neuplatonischer Mystik bei B, sichtbar wird. Wir werden also bei dieser Frömmigkeitsgestalt von einer Mystik B.'s sprechen dürfen. - In der anderen Frömmigkeitslinie, welche wir bei der Darstellung der Frömmigkeit B.'s glauben feststellen zu können, scheint uns infolge des stärkeren Zurücktretens und der teilweisen Durchbrechung des Dreistufenschemas, wie sie der Mystik eignet, ein stärkeres Zurücktreten der mystischen Frömmigkeit vorzuliegen und damit eine stärkere Ueberwindung der neuplatonischen Einflüsse. Wir werden darum im Folgenden bei dem Versuch eines Gesamtverständnisses der Christumystik B.'s von Cl. in einem ersten § die Mystik B.'s in ihrer Eigenart zu verstehen suchen und uns dabei fragen, in wie weit und in welchen Grenzen man hier mit Recht von einer Christumystik B.'s, einem Sondergepräge seiner Mystik, und einer eventuellen Verchristlichung der Mystik bei ihm reden darf. In einem zweiten § werden wir dann die Ansätze einer stärker unmystischen Frömmigkeit bei B. behandeln und in einem abschliessenden § eine Gesamt

schau der Frömmigkeit B.'s ^{geben} und das Verhältnis dieser beiden Frömmigkeitslinien zu einander innerhalb der Gesamtfömmigkeit B.'s zu verstehen suchen.

§ 21. Die Mystik Bernhards von Clairvaux.

Linhard hat neuerdings das Problem der Mystik B.'s von Cl. in der Weise zu lösen versucht, dass er innerhalb der Mystik B.'s zwei verschiedene Ströme unterscheidet: einerseits die Christusmystik und andererseits die Gottesmystik. "Die eine mehr intellektuelle, aus Glauben und Theologie quellend und sie durch sittliche Läuterung und Intuition zur Kontemplation erhebend, von der Betrachtung der Geschöpfe zur Beschauung Gottes emporsteigend, mehr aus augustinisch-areopagitischen Quellen gespeist, als aus B.'s eigener Mitgift - wir nennen ihn die Gottesmystik. Der andere spezifisch bernhardinisch, mehr affektiv-voluntaristisch, die monastische Aszese fortsetzend, und krönend, ausschliesslich die Gestalt Christi umkreisend, von der Betrachtung der Menschheit Christi (Christus homo) zur mystischen Liebeseinigung mit der Gottheit Christi (Christus Verbum) sich erhebend - wir nennen ihn die Christus-

mystik." ¹⁾ Heussi hat sich neuerdings auch zu dieser Lösung bekannt, wengleich auch mit Einschränkungen. in seinem Artikel "Berhhard von Clak^vaux" in der zweiten Auflage der **B.G.G.** ²⁾ Lässt sich diese Lösung aufrecht erhalten? Erklärt sie schon den Charakter der bernhardinischen Mystik? Ist B. tatsächlich in dem, was Linhard die Christumystik nennt völlig originell und neu? Führt er hier wesentlich über den Neuplatonismus, über Augustin und den Apr^opagiten hinaus? Oder lässt sich diese strenge Scheidung zwischen zwei wesentlich verschiedenen Strömen der Mystik bei B. überhaupt nicht machen, bilden sie vielleicht doch im Tiefsten eine Frömmigkeitsgestalt? Versuchen wir diese Fragen im Folgenden an Hand eines Verständnisses der Mystik B.'s, wie ~~ese~~ sich uns aus unserer Quellendarstellung und Untersuchung der geschichtlichen Zusammenhänge ergibt, zu beantworten.

Wir sahen, wie wir in B.'s Mystik eine Vorbereitungsstufe unterscheiden müssen, welche in sich die Bekehrung und die moralisch-asketische Frömmigkeit umfasst. Den Gegensatz der Frömmigkeit auf dieser Vorbereitungsstufe der Mystik bildet die historische Jesusgestalt. Auf

dieser Stufe merkt man besonders deutlich den Einfluss paulinischer Frömmigkeit. "Wo hat die Betrachtung des bitteren Leidens und Sterbens des Heilandes zartere und ergreifendere Töne angeschlagen, als im Passionshymnus B.'s von Cl.; Salve caput." ³⁾ Im Paulinismus wurzeln die Betrachtungen B.'s, welche ihm den Namen eines Passionsmystikers eingetragen haben, hier finden sich die Meditationen, welche die Quellen derjenigen Frömmigkeitserscheinungen sind, die man als die Krippen- und Kreuzmystik bezeichnet. Linhard hat insofern Recht mit seiner Teilung der Mystik B.'s in eine Gottes- und Christusmystik, was die Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe in der Mystik B.'s anbetrifft. ~~In~~ der Frömmigkeit der Vorstufe zeigt sich bei B. tatsächlich ein wesentlich neues Moment: B. hat den mystischen Aufstieg der Seele als erster eng verbunden mit einer zarten und süßen Meditation und Imitation des Lebens Jesu. In dieser Hinsicht tut er einen weiten Schritt über Ambrosius und Augustin hinaus. Auch B. kennt eine Mystik (cf. de consideratione) in welcher er einen anderen Weg des Aufstiegs zum mystischen Erlebnissen angibt, welcher wesentlich stärker neu-

platonisch-augustinischen Ursprungs ist: den Aufstieg von der Betrachtung der Aussenwelt, der Schöpfung Gottes, zu Gott dem Schöpfer. Diesen Weg kann man mit Recht als zur Gottesmystik gehörig bezeichnen. Doch er tritt wesentlich zurück bei B. ja ist in seiner reinen Form bei ihm nur an ganz wenigen Stellen zu finden. Er wird verdrängt durch den anderen innerlich persönlichen Weg: die Betrachtung der Gestalt des Heilands und die Nachahmung seines Lebens. "Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist ihm aufgegangen, wie sie niemals einem Christen der alten Welt (selbst Augustin nicht) aufgegangen ist, weil jene alten Christen wohl die Askese als das Mittel der Entkörperung zu verehren, als antike Menschen aber Leid und Schmach, Kreuz und Tod nicht als die Gestalt des Göttlichen zu erkennen vermochten . . . Erst B. hat der frommen Stimmung die Anschauungen gegeben; er hat die neuplatonischen Exercitien der Erhebung zu Gott mit der Betrachtung des leidenden und sterbenden Erlösers verbunden und die Subjektivität der Christusk⁴⁾mystik und - Lyrik entfesselt." B. hat tatsächlich der mystischen Vorbereitungsfrömmigkeit eine Gestalt ge-

geben, in welcher sie zu der zart persönlichen subjektiven Frömmigkeitsform werden konnte, welche sie heute in der katholischen Kirche ist.

Aber hat B. damit die Mystik tatsächlich verchristlicht ? Hat er den Weg zur paulinischen Frömmigkeit zurückgefunden ? Bleiben wir vorläufig noch bei der Vorbereitungsstufe der Mystik stehen und prüfen wir ihr Verhältnis zur paulinischen Christusfrömmigkeit. Den Glauben wertet B. im Zusammenhang mit dieser Vorbereitungsfrömmigkeit wesentlich als ein Mittel zur ethischen Reinigung des inneren Auges und des Herzens. Die Gnade der Sündenvergebung, welche der Mensch im Glauben an Christus empfängt, ist nur der Anfang der "fiducia". Diese Gnade wird vielmehr nur als Mittel gewertet, um zu der nächsten Stufe zu gelangen, - dem Empfang der Liebe. Wenn auch in der Regel die Vergebung der Sünden und der Empfang der Liebe an die Person Christi gebunden sind, so finden sich doch auch andere Stellen, wonach die "infusio caritatis" von der Person Jesus mehr oder weniger losgelöst erscheint, wo wir deutlich augustinisch-neuplatonische Einwirkungen wahrnehmen können. ⁵⁾ Entscheidend wird aber die Umbie-

gung des Paulinismus klar in der Wertung der geschichtlichen Person Jesu Christi. Im Kreuz Christi findet B. nicht den höchsten Liebeserweis Gottes und darum auch nicht den höchsten Gewissheitsgrund der Vergebung der Sünden. Die fiducia, welche aus der Betrachtung des leidenden Heilands erwächst, soll vielmehr weiterführen zu der vollkommenen fiducia, - der Liebesvereinigung mit dem Verbum Christus. Die geschichtliche Gestalt Christi ist selbst nur ein Mittel zur inneren Vervollkommnung der Seele. In der Betrachtung des Lebens und der Leiden des Herrn liegt ein tiefer **sittlich läuternder Einfluss** für die Seele. **Dieser sittlichen Läuterung** muss sich die Seele unterwerfen, da nur die vollkommene Seele, welche die göttliche similitudo besitzt, die Einigung mit dem Verbum Christus erleben kann. Der Grundton paulinischer Frömmigkeit, dass jeder auch der schwerste Sünder, dem es an jeglicher sittlicher Vollkommenheit gebricht, im Anschauen der Gestalt Christi die Gewissheit der Sündenvergebung und das völlige Vertrauen zur Liebe Gottes erleben kann, dass der Zugang zu Gott an keine sittlichen Voraussetzungen gebunden ist, ist hier bei B. getrübt.

645/10
22

Der geschichtliche Christus ist vielmehr der Christus carnalis, dessen Betrachtung und Nachahmung noch nicht die volle Gewissheit und volle Einigung mit Gott ermöglicht. So wird die paulinische Einheit des gekreuzigten und erhöhten Herrn zerrissen. Wohl ist für B. Christus auf der Vorbereitungsstufe ~~auch~~ zugleich auch der Gott, aber er ist es in irdischer Gestalt, noch unvollkommen; für die Einigung kommt nur das göttliche Wort in Betracht. Die Umbiegung des Paulinismus zeigt sich auch in dem Begriff der Imitatio. Wurzelte für Paulus die Nachfolge des Herrn in der dauernden und vollen Lebensgemeinschaft mit ihm, so soll hier die Nachahmung den Erfolg haben, dass es zu einer solchen vollen Gemeinschaft kommt. Die Nachahmung ist wesentlich ethisch gedacht und wird auch wegen ihrer ethischen Wirkungen geschätzt. "Der leitende Gedanke ist nun der, dass man durch die Nachahmung des menschlichen Lebens Christi zur Vereinigung mit seiner Gottheit gelangt. Unser sittliches Tun ist der Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Damit ist die ursprüngliche Entwicklung umgekehrt. Aus dem Erleben der göttlichen Autorität Christi sollte sich ursprünglich die sittliche

22 of H...
22 of H...
22 of H...
22 of H...

22 of H...
22 of H...
22 of H...

epub.

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

o - lo, c / Kontemplation

Nachahmung Jesu ergeben, jetzt führt die sittliche Nachahmung zur Vereinigung mit Christus dem Gott. Dort folgte die menschliche Tat aus dem Innewerden Gottes im Glauben, hier führt die Tat der Liebe zu der Anschauung der Gott-

heit." ⁶⁾ So wird Jesus zu dem Vorbild und Lehrer durch sein Leben. Als geschichtlicher Christus ist er vor allem der ideale Mensch. ⁷⁾

So zeigt sich schon auf der Vorbereitungsstufe, wie der historische Christus in der Mystik B.'s nur eine Durchgangsstufe ist.

Wenn wir den gemeinsamen Grundzug, welcher sich zwischen der paulinischen Christusfrömmigkeit und der bernhardinischen Christusverehrung auf der Vorbereitungsstufe der Frömmigkeit zeigt, ins Auge fassen, so können wir beobachten, dass sich bei B. eine Umbiegung des Paulinismus ins Ethische vollzogen hat. Paulinische Christusfrömmigkeit und neuplatonisch-augustinische Mystik sind bei B. vereinigt und zusammengeschweisst, aber so, dass der Paulinismus zum vorbereitenden ethischen Unterbau der eigentlichen Mystik wird. Der Paulinismus wird in ethisierter From zur Vorbereitung des mystischen Gotterlebens. Die paulinische Christusfrömmigkeit wird bei B. zur Stufe

des asketisch-moralischen Lebens. Die eigentliche Sehnsucht der Frömmigkeit wird aber erst in der mystischen Vereinigung mit dem Verbum Christus gestillt.

Wenden wir uns nun der Stufe der eigentlichen Mystik zu - der mystischen Liebeseinigung mit Gott. Worin besteht hier die Eigenart der Mystik B.'s.? Hat Linhard Recht dass er hier bei B. eine grundlegende Verchristlichung der Mystik zu finden glaubt? Wir müssen zu diesem Zwecke zuerst den Gegenstand dieser Mystik B.'s ins Auge fassen. Wir wiesen schon eingangs in der Problemstellung zu unserer Arbeit darauf hin, dass es von entscheidender Wichtigkeit für die Beurteilung der Stellung B.'s in der Geschichte der Mystik ist, ob für ihn der geschichtliche Gottmensch Christus oder der Gott-Christus der Gegenstand der mystischen Kontemplation und Liebeseinigung ist. In unserer Darstellung der Frömmigkeit B.'s hat es sich uns gezeigt, wie für die letzte Stufe der Frömmigkeit nur der Verbum-Christus in Betracht kommt. Wir müssen uns hier gegen diejenigen entscheiden, welche das Wesen der Christumystik B.'s in einer innigen und gemütlichen ^{vollen} Versenkung in das Bild des leidenden und sterbenden Chris-

tus sehen und diese Frömmigkeit als den Typus einer
"Geschichtsmystik" bezeichnen".⁸⁾ Die Versenkung in den
geschichtlichen Christus gehört vielmehr in die Vorstu-
fe der Frömmigkeit. Man wird daher nur in einem sehr
uneigentlichen Sinne von einer Passions- und Krippenmys-
tik B.'s reden dürfen. Auch Linhard redet von einer Mys-
tik des Lebens Jesus bei B.; er macht aber selbst dazu
die Bemerkung: "Mystisch nicht im Sinne mystischer Ver-
einigung, sondern im Sinne überaus inniger betrachtender
Versenkung . . . Die Glut, welche diese Betrachtungen
durchweht, verlangt, dass man hier ^{nicht} von einer "Betrach-
tung", sondern von der "Mystik" des Heilandslebens spre-
che."⁹⁾ Vielmehr trifft Heiler das Richtige, wenn er
sagt: "Die imitatio Christi, die seit B. von Cl. dem mit-
telalterlichen, zumal dem franziskanischen Frömmigkeits-
ideal so charakteristische Züge verleiht, ist im Grunde
nur das Gegenbild des mystischen Heilsprozesses, eine
Veranschaulichung des mystischen "Entwerdens" in bibli-
schen Bildern. Sie ist nur etwas Vorläufiges, die via
purgativa (Weg der Reinigung), der die höheren Stufen
des Heilpfades folgen . . . Das mystisch zurechtgeformte

Jesusbild des Neuen Testaments hat ~~ein~~ . . . noch eine weitere Bedeutung . . . Aus den starken Gefühlsreizen, welche diese farbige Phantasiebild ausstrahlt, nährt sich das mystische Gebetsleben, aus ihnen saugt es seine Kraft und Innigkeit. Aber auf den kontemplativ-extatischen Gipfeln des mystischen Lebens muss der Fromme alle diese gefühlsgesättigten Bilder vom Heiland und seiner Passion auslöschen, er muss, wie die deutschen Mystiker sagen, "von Bildern kommen". In dem Augenblick, da die Seele das höchste Gut schaut und genießt, und sich mit ihm völlig vereint, sind alle Gedanken an den menschlich geschichtlichen Christus völlig ¹⁰⁾entschwunden." Es ist daher vielleicht richtiger als Bezeichnung der Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe den Ausdruck "C h r i s t u s - M y s t i k" nicht anzuwenden, sondern hier mit Heussi lieber von einer Frömmigkeit des Ecce homo zu sprechen. "B.'s stark gefühlsmässige, verinnerlichte . . . Frömmigkeit zeigt neben neuplatonischer Gottesmystik . . . eine eigenartige Christus-Mystik, daneben die nicht der Mystik zuzurechnende, am Jesusbild der Evangelien gewonnene, überaus innige Frömmigkeit des Ecce homo . . .

der Idee der Nachahmung des armen Lebens Jesu." ¹¹⁾ Nur
muss man gegen Heussi bemerken, dass sich diese Frömmig-
keit wenn auch nicht zur eigentlichen Mystik, so doch bei
B. zur Vorbereitungsstufe der Mystik gehört und so von
der Mystik nicht ganz gelöst werden kann.

Trotzdem Linhard diesen Tatbestand bejaht, findet
er doch eine wesentliche Verchristlichung der Mystik bei
B. Jedoch Linhards eigene Darstellung der Mystik B.'s
zeigt, dass die Unterscheidung einer Gottesmystik und
Christusmystik auf der letzten Stufe, der mystischen Ei-
nigung mit dem Worte, nur eine sehr relative ist. Wenn man
Linhards Schilderung der "mystischen Gottesschau", welche
er zu der "Gottesmystik" B.'s rechnet mit der Darstellung
der "mystischen Liebeseinigung mit dem bräutlichen Worte
(Verbum) ", welche zur Christusmystik gehören soll, ver-
gleicht, so findet man, dass er vielfach dieselben Quel-
lenaussagen für beide Darstellungen verwendet. ¹²⁾ Tat-
sächlich ist dann auch die Darstellung der mystischen
Gottesschau und die Darstellung der mystischen Liebes-
einigung mit dem Worte bei Linhard in den wesentlichen
Zügen identisch. So sieht Linhard denn auch den wesentli-

(11)

6 C. - 10 H 2 = 2 H 0
 H 2 = 2 H 0
 H 2 = 2 H 0

der Mystik nicht ganz gelöst werden kann.
 Trotzdem Linhard diesen Tatbestand bejaht, läßt
 er doch eine wesentliche Verchristlichung der Mystik bei
 B. jedoch kinards eigene Darstellung der Mystik B.'s
 zeigt, dass die Umerschöpfung einer heidnischen und
 Christenmystik auf der letzten Stufe, der mystischen Ei-
 nigung mit dem Worte nur eine sehr relative ist. Wenn man
 Linhard's Schilderung der "mystischen Gottesschau", welche
 er zu der Gottesmystik B.'s rechnet mit der Darstellung
 der "mystischen Liebeseinigung mit dem praktischen Worte
 (Verbum)", welche zur Christenmystik gehören soll, ver-
 gleicht, so findet man, dass er vielmehr dieselben Auf-
 fassungen für beide Darstellungen verwendet.
 sachlich ist dann auch die Darstellung der mystischen
 Gotteschau und die Darstellung der mystischen Liebes-
 einigung mit dem Worte bei Linhard in den wesentlichen
 Zügen identisch. So sieht Linhard denn auch den wesentli-

chen Unterschied der Christusmystik B.'s zu der Gottes-
mystik, ^{darin,} dass sie "echt christliche Affektmystik" ist. " 13)

In dieser Hinsicht können wir wohl bei B. tatsächlich et-
was relativ Neues sehen, als die Mystik bei ihm stärker
affektiv geworden ist. Wohl kennt schon Augustin und auch
Plotin affektive Töne in der mystischen Kontemplation.
Jedoch sind dieselben bei B. mehr in den Vordergrund ge-
rückt und geben seiner Mystik das beherrschende Gepräge.
Diese stärker affektiven Momente kommen besonders darin
zum Ausdruck, dass B. die Schilderung der Liebesvereinigung
mit dem Wort unter den Bildern des Liebesverhältnisses
zwischen der Braut und dem Bräutigam und der ehelichen
Gemeinschaft ausdrückt. Vielfach und oft ist das erotische
Moment in der Mystik B.'s betont worden; zuletzt wohl
in besonders krasser Form von dem amerikanischen Psycho-
logen Leuba. "Von B. von Cl. . . . wird die Religion
auf ihrer Höhe als eine Liebesvereinigung aufgefasst. Sei-
ne Mystik erscheint in düsteren Farben in der berühmten
Interpretation des Hohen Liedes, wo er Ausdrücke indischer
Leidenschaft ohne Zurückhaltung gebraucht, um die Bezie-
hung der menschlichen Seele zu Gott zu schildern." 14)

Allen diesen Versuchen gegenüber, welche das Wesen der bernhardinischen Mystik allein aus der Sexualität ableiten wollen, muss betont werden, dass hier eine scharfe Grenze zwischen B. von Cl. und der mittelalterlichen Frauenmystik gezogen werden muss.¹⁵⁾ B. kennt in seiner Mystik noch nicht die Liebesvereinigung mit dem geschichtlichen Christus. In dem Erlebnis, welches B. unter den erotischen Bildern des Hohen Liedes schildert, der Einigung mit dem Verbum, muss die Seele alle irdischen Bilder in sich ausgelöscht haben. Von reiner Erotik kann hier also nicht die Rede sein. Die Vereinigung mit dem Worte ist vielmehr eine rein geistige.

Aber etwas völlig Neues bildet auch dieses Moment der Brautmystik bei B. nicht. Nur in sehr eingeschränktem Sinne kann man ihn als den Vater der christlichen Brautmystik bezeichnen.¹⁷⁾ Das Christliche liegt hier in dem rein geistlichen Charakter der Brautmystik B.'s. Die Brautmystik selbst aber reicht zurück in die älteste Religionsgeschichte und ist, wie wir sahen, schon frühzeitig in die Kirche eingedrungen, so besonders durch Origines.¹⁸⁾ So hat B. tatsächlich der Mystik ein stär-

ker affektives Gepräge gegeben. An die Stelle der stärker intellektuellen Unendlichkeitsmystik neuplatonisch-augustinisch-areopagitischer Färbung tritt die mehr affektiv-voluntaristische Brautmystik.

Aber bedeutet diese Veränderung des psychologischen Akzents B.'s tatsächlich eine entscheidende Verchristlichung derselben? Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Linhard selbst bei der Darstellung der von ihm bei B. unterschiedenen Gottes- und Christusbmystik in der Schilderung der letzten Stufe diese Unterscheidung faktisch nicht mehr im strengen Sinne aufrecht erhalten kann. Tatsächlich lässt sich diese Unterscheidung zwischen einer Gottesmystik und einer Christusbmystik bei B., was die letzte Stufe anbetrifft nicht mehr aufrecht erhalten. Wir haben es vielmehr nur mit einer äusseren christlichen Verkleidung der alten neuplatonisch-augustinisch-areopagitischen Mystik zu tun, deren ausserchristlichen Ursprung auch Linhard unbefangen zugibt. An die Stelle Gottes tritt hier die Gottheit Christi - der Verbum-Christus. Und inhaltlich bleibt das mystische Erlebnis bis auf den stärker affektiven Charakter seinem Wesen

nach dasselbe, wie in der früheren Mystik. Die Schilderung, die wir in der Darstellung der geschichtlichen Zusammenhänge der Frömmigkeit B.'s für die höchste Stufe der Kontemplation bei Augustin gaben, wiederholt sich in den wesentlichen Zügen auch bei B. Ja, es zeigen sich alle charakteristischen Züge genuiner Mystik. Die letzte und innigste Liebesvereinigung mit dem Verbum Christus vollzieht sich auch bei B. im Excessus mentis, der Extase. Dabei muss die Seele sich ganz von der Sinnlichkeit lösen, alle Bilder ⁱⁿ sich auslöschen, den mystischen Tod und den Tod der Engel sterben. Das Erlebnis löst sich ganz von der Aussenwelt und wird rein innerlich. 20)
Die Vereinigung vollzieht sich in der Berührung mit Gott durch die äusserste Seelenspitze. 21) Wie auch sonst bei der Mystik tritt auch hier das Moment der Unbeschreiblichkeit des Erlebnisses bei B. stark hervor, 22) Damit im Zusammenhang steht das Erlebnis einer besonderen Unmittelbarkeit der Vereinigung mit dem Verbum Christus. Der Abstand zwischen der Seele und Gott wird nicht mehr durch die Mittlerschaft der geschichtlichen Person Jesu Christi überbrückt, Jesus Christus als Mittler spielt

in dem Erlebnis der völligen Einigung keine Rolle mehr. Christus ist nicht der dauernde Mittler im Verkehr Gottes mit der Seele, sondern nur eines, bei B. das beherrschende Mittel um zum völlig unmittelbaren Einigung mit Gott zu gelangen. Mit Recht sagt Harnack von einer solchen Mystik: "Die ~~Sup~~eränität Christi ist ihr nicht aufgegangen, weil sie schliesslich auch den höchsten Liebeserweis Gottes nur als das Mittel betrachtet, durch welches die Möglichkeit der individuellen Beseligung gegeben, d.h. der Trieb zur Nachahmung verstärkt ist." ²⁴⁾ "Ueber alles, was sonst den Menschen ängstigt und bindet, ist der Mystiker hinausgehoben, weil er weiss, dass er Gott gefunden hat. Aber aus demselben Grunde ist er auch über Christus hinaus. Christus führt demnach den Menschen, der sein Nachfolger wird, bis an die Schwelle der Seligkeit. Aber indem der Mystiker diese Schwelle überschreitet, auf den Höhepunkten seines inneren Lebens, hat er es nicht mehr mit Christus, sondern mit Gott zu tun, mit dem der Mensch immer allein ist, wenn er ihn wirklich gefunden hat." ²⁵⁾ So müssen wir von B.'s Christusbmystik aus uns gegen die Behauptung wenden, welche Zahn aufstellt: "So

ist z.B. mit der Christumystik unverträglich die Indifferenz gegen das historische Christentum mit seinem Glaubensgut und seiner Gnadenordnung." ²⁶⁾ Und auch Müller-Reif nimmt denselben Standpunkt ein: "Die Heilsgeschichte erfüllt in der Christumystik eine wesentliche Funktion, keineswegs eine zufällige." ²⁷⁾ Bei B. ist jedoch das letzte Erlebnis der Einigung mit dem Verbum auch indifferent gegen den historischen Christus, es ist ahistorisch. Nicht der geschichtliche Christus gibt dem Menschen die Möglichkeit der Einigung mit dem Verbum Christus. Er ist nur ein Durchgangspunkt. Entscheidend für die Möglichkeit des höchsten Liebeserlebnisses ist vielmehr das Gottesbild in der Seele des Menschen. Dieses gibt ihm das Vertrauen sich Gott zu nahen. Das Bewusstsein einer natürlichen Gottebenbildlichkeit treibt den Menschen dzu Gott. Dieses Gottesbild der Seele muss im Menschen wiederhergestellt werden zur völligen similitudo mit Gott, dann erst kann es zur unmittelbaren Unio kommen. Wegen der similitudo der Seele fehlt im Erlebnis der Einswerdung mit dem Verbum Christus das Abstandsbewusstsein. Der Verkehr geschieht auf der Basis der Gleichheit. Das Gefühl der

Handwritten signature or initials in blue ink, possibly reading "L. J. ...!"

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Furcht , ja auch der Ehrfurcht Gott gegenüber verschwindet, das Sündenbewusstsein geht unter in dem Bewusstsein der similitudo mit Gott. Die durch die Sünde mit Gott gesetzte Spannung löst sich auf. Der Mensch erlebt die unmittelbare, wegen seiner natürlichen Gleichheit mit Gott durch nichts mehr vermittelte Einheit mit dem Verbum Christus. So treffen auch auf B.'s Mystik die Worte Heintelmanns zu: "Es ergibt sich ganz deutlich, dass Mystik diejenige Frömmigkeitsform ist, welche die im Glauben kraftvoll gesetzte Spannung von Gott und Welt, Gott und Mensch, Geschöpflichkeit und Sündigkeit, Offenbarung Gottes in der Zeit, Menschwerdung Gottes, Auferstehung der Toten, Neuschöpfung der Welt nicht zu ertragen vermag. Mystik ist unter allen Umständen der Versuch, diesen Spannungen zu entrinnen . . . Wo immer Pole sind in der Frömmigkeit, da möchte die Mystik die Polarität ersetzen durch Zentralität. Wo immer Auseinandersetzung ist, da möchte die Mystik Ineinssetzung vollziehen." ³⁰⁾ Diese Einswerdung in der vollen Unmittelbarkeit mit Gott trägt für B. einen besonderen Grad der religiösen Gewissheit. Er schätzt sie, weil er in ihr die Gewissheit der Gnade

Gottes besonders intensiv ergöhrt. Dennoch zeigt sich bei B. auch ein Unterschied zum Neuplatonismus: das ist der Voluntarismus seiner Mystik. Die "deificatio" ist nicht rein seinshafte Vergottung, sondern Willenseinigung mit Gott. In dieser Hinsicht mündet die Mystik B.'s nicht in den Panteismus. Richtig bemerkt hierzu Müller-Reif, indem er B. mit Ekkehart vergleicht: "Im extatischen Akt selbst bleiben die Liebenden . . . selbständige Persönlichkeiten, ihr Einswerden ist immer nur ein ethisches, kein metaphysisches. . . Ist die Gottessohnschaft des Menschen für Ekkehart ein innergöttlicher notwendiger Prozess, so ist sie für B. nur eine filiatio adoptiva."³¹⁾ Dennoch wird dadurch der Grundcharakter und die Grundtendenz der Mystik nicht aufgehoben. "Auch die religiöse Mystik ist im Tiefsten monistisch, mag sie wie die christliche Mystik mit dem Willen in der Einheit des göttlichen Willens verschmelzen, oder, wie die neuplatonische Mystik denkend und schauend in die eine Substanz übergehen."³²⁾

So muss die Sonderstellung, welche B. in der Regel unter den Mystikern angewiesen wird, was seine Mystik

anbetrifft, stark eingeschränkt werden. Auch B.'s Mystik ist letzten Endes ein Produkt allgemeinemenschlicher Erlösungssehnsucht, aber nicht positiv christlicher Frömmigkeit. Was B.'s Mystik anbetrifft, werden wir Johannes von Walters Urteil zustimmen müssen: "B. ist nicht der Kronzeuge, dass in der Krippe zu Bethlehem und am Kreuze zu Golgatha der höchste Erweis göttlicher Liebe und darum auch göttlicher Herrlichkeit zu suchen ist."³³⁾

"Nicht Jesus, sondern Plotin ist es, welcher der katholischen Mystik das letzte und höchste Heilsziel gewiesen hat. Die katholische Mystik ist letzten Endes (d.h. sofern sie auf die Extase abzielt) ebenso unevangelisch, wie die anderen Elemente des Katholizismus."³⁴⁾ "So schön, so tief, so innig wie die Mystik ist, sie ist im Grunde doch nichts Originales und nichts ausschliesslich Christliches. Es ist dieselbe Mystik, nur in besonders anziehender Form und feiner Ausprägung. Ihre historischen Wurzeln liegen ja nicht auf evangelischem Boden, sondern in der antiken Erlösungsmystik, zumal im Neuplatonismus. Wer sich für die katholische Mystik des Mittelalters begeistert, der muss sich auch für ihre Ahnherrn für Plo-

tin und Dionysius Areopagita begeistern und ebenso für ihre mannigfachen orientalischen Parallelen für Vedānta³⁵⁾ und Buddhismus, Baktifrömmigkeit und Sufismus." So ist u.E. die Christumystik B.'s in ihrer letzten Stufe doch auch ein allgemeinmenschliches Gewächs der Frömmigkeit in christlicher Verkleidung. Auch B. ist es nicht gelungen aus der Mystik Christentum zu machen. Sofern er Mystiker ist, steht er auf einer mehr oder weniger unterchristlichen Frömmigkeit.³⁶⁾ Und wenn wir fragen, ob B. in dem unmittelbaren mystischen Erleben der Einswerdung mit Gott die Gewissheit der Gnade gefunden hat, derentwegen er dieses Erlebnis suchte, so können wir das nur zum Teil bejahen. Zwar ist es eine Gewissheit, jedoch keine stätige. Sie baut sich auf auf Gefühlen, wenn diese aber fehlen, so fehlt auch die Gewissheit und wird dem Menschen daher nur auf Augenblicke gegeben.³⁷⁾ So muss B. doch bekennen: Eine Gewissheit besitzen wir nicht

Zwischen B.'s Mystik und der christlichen Glaubensfrömmigkeit bestehen tiefe Unterschiede. B. macht das ganze positive Christentum zu einer Vorbereitung der Mystik. Er tritt in keinem Gegensatz zur Kirche,

bekannt sich vielmehr zu ihr und ihrer Lehre; aber er geht über die kirchlich christliche Frömmigkeit hinaus zur Mystik. Die evangelische Frömmigkeit kennt keine unmittelbare Vereinigung mit Gott, welche sich nur auf einzelne Augenblicke beschränkt, sondern eine dauernde Verkehrsgemeinschaft, welche durch Jesus Christus vermittelt wird. Sie bejaht den Realismus der Sünde in seiner Tiefe und gibt sich daher nicht den Illusionen hin, dass der Mensch eine völlige similitudo mit Gott erreichen könnte, welche ihn zur Liebeseinigung mit Gott führte. Sie verlangt daher auch keine ethische Vorbereitung, auf Grund derer dem Menschen der Zugang zu Gott eröffnet wird. So wie der Mensch ist, in seiner ganzen Sündhaftigkeit, darf er zu Gott kommen und findet bei ihm Vergebung und Gewissheit des Heils. Diese Heilsgewissheit ist keine augenblickliche, sondern eine stätige, weil sie sich nicht auf Gefühle, sondern auf die Heilstaten Gottes aufbaut. Die Spannung des Gegensatzes von Gott und Mensch wird nie unmittelbar aufgehoben in der evangelischen Frömmigkeit. Es gibt keinen unmittelbaren Zusammenfall dieser Gegensätze, sondern nur in Christo. Der Glaube erlebt die Gnade Gottes nur durch das Gericht. Wenn der Glaube auf Christus schaut, empfängt er die

volle fiducia zur Gnade Gottes. Auch diese fiducia ist nicht wie in der Mystik B.'s der Verkehr auf gleichem Fusse mit Gott, sondern die gehorsame Anerkennung der in Christus geschehenen Versöhnung. Und die gratia ist nicht eine ausserordentliche mystische Erfahrung des Menschen, sondern die Barmherzigkeit Christi, die aus seinem Kreuze und seiner Auferstehung uns entgegenleuchtet.

Demgegenüber allen Versuchen Christumystik der evangelischen Frömmigkeit gleichzustellen müssen wir mit Heinzelmann sagen: "Es kommt alles auf den Sinn der Christusverbundenheit an. Diese Christusverbundenheit ist aber bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller eine mystische. Nirgends findet eine Verschmelzung von Christus und dem Gläubigen statt. Immer bleibt Christus der Herr . . . Nie wird ihr Sinn der, dass die Verbindung in extatischen Erlebnissen zu suchen, und das als Höhepunkt der Frömmigkeit zu erstreben sei . . . Immer bleibt der Christus um dessen Gemeinschaft es sich handelt, der Christus, der Züge des Menschen Jesus trägt . . . Immer bleibt Christus der Richter, vor dessen

Richterstuhl alle offenbar werden müssen. Wo Gericht ist - flieht alle Mystik. Oder gibt es eine Mystik, die den Gerichtsgedanken ausgebildet^{er} ~~verwandt~~^{verwandt}, auch nur verstanden hätte? Die Verbindung beider Gründe liegt eben in der Tatsache, dass der Christus auch als der erhöhte der gekreuzigte bleibt." ^{38).}

§ 22. Ansätze einer unmystischen Frömmigkeit
bei Bernhard von Clairvaux.

Wir haben soeben ein Verständnis der Mystik innerhalb der Frömmigkeit B.'s versucht, die man in der Regel als Christumystik bezeichnet. Wir sahen, dass B. was diese Mystik anbetrifft, nichts wesentliche Neues geschaffen hat. Das Neue lag nicht eigentlich auf dem Gebiete des eigentlich mystischen Erlebnisses, als vielmehr auf der Vorbereitungsstufe zu diesem. Hier hat B. stärker als seine Vorgänger die Frömmigkeit der mystischen Vorbereitungsstufe mit der Person des geschichtlichen Jesus Christus verbunden und ihr daher stärker den naturhaften Charakter genommen. In der Meditatio und Imitatio

der Gestalt Jesu Christi steigt die Seele auf zur similitudo mit Gott, um von da zum eigentlich mystischen Erlebnis der Gotteinigung zu gelangen. In der Schilderung dieses mystischen Erlebnisses war B. im Wesentlichen abhängig von neuplatonisch-augustinisch-areopagitischen Einflüssen. Auch bei ihm blieb das eigentlich mystische Erlebnis etwas von dem Christentum wesentlich Verschiedenes. Wir stehen hier vielmehr auch bei B. vor genuiner Mystik.

In unserer Darstellung der Frömmigkeit B.'s beobachteten wir jedoch, wie sich hier und da Ansätze einer andersartigen Frömmigkeit zeigten. Versuchen wir nun ein Verständnis dieser Frömmigkeit zu gewinnen. Wir sahen, wie diese Frömmigkeit die Tendenz hatte das Dreistufenschema der Mystik B.'s zu durchbrechen, ja im Grunde diese Mystik sprengte. Die Wurzel des heterogenen Charakters dieser Frömmigkeit innerhalb der mystischen Frömmigkeitsgestalt lag in einer neuen Wertung der Person des geschichtlichen Jesus Christus. Das geschichtliche Jesusbild wurde hier nicht mehr nur als ein Durchgangspunkt zu dem eigentlichen mystischen Erlebnis gewertet, sondern war Gewissheitsgrund der religiösen Heilsfrage. Die Spaltung zwischen

dem erhöhten und gekreuzigten Herrn trat zurück. In dem geschichtlichen Jesus hatte B. auch den erhöhten Christus. Ja, einmal konnten wir es direkt beobachten, wie bei der Schilderung des mystischen Liebesverkehrs der Seele mit dem Verbum Christus diese andersartige Wertung der Person Christi sich eindrängte. Wenn eben noch von der mystischen Unmittelbarkeit des Verkehrs der Seele mit dem Christus Verbum die Rede war, so schlossen sich auf einmal Betrachtungen über den geschichtlichen Jesus und seine Erniedrigung an und es wurde vom Schatten des Glaubens gesprochen, in welchem der Christ während dieses Lebens bleiben müsse. Nicht das geschichtliche Jesusbild bleibt transparent, in der Extase (Loofs), sondern die extatische Frömmigkeit geht über in eine Glaubensfrömmigkeit. Ja, einmal spricht es B. sogar ganz deutlich aus, dass er es sich genügen lasse an der Gestalt des gekreuzigten Heilands und nach nichts anderem mehr forsche. Im Zusammenhang dieser unmytischen Frömmigkeit erhält die fides eine neue Bedeutung. Sie ist nicht nur eine mandatio für die Stufe der Mystik, sondern sie gibt dem Menschen die Gewissheit der Rechtfertigung vor Gott, sie zeigt ihm die Gottheit Christi in seiner Erniedrigung, sie umfasst die

Ewigkeit in ihrem Schoß. Wodurch kommt es zu dieser neuen Wertung der Person Christi und zu dieser andersartigen Glaubensfrömmigkeit? Sie scheint mir aus ganz praktischen Frömmigkeitsimpulsen zu erwachsen. Der Hintergrund dieser Stellen, wo eine solche neue Wertung der Person Christi sich findet, bildet ein ganz lebendiges Sündenbewusstsein, das Bewusstsein der menschlichen Unvollkommenheit und Schwachheit, der tiefen Sündhaftigkeit, welche B. die Augen nicht erheben lässt zu einer similitudo mit Gott, - sie treiben ihn zu dem Kreuze, zu den Wunden Jesu, zu seiner gottmenschlichen Person, um hier Vergebung der Sünden zu finden, um hier einen festen Fels gegen alle Anfechtungen zu haben. So durchbricht die praktische Frömmigkeit und das schlichte Christentum mit seiner tiefen Schulterfahrung die mystische Theorie. Anstelle des ins Ethische umbogenen Verhältnisses zu Christus tritt ein unmittelbar religiöses. Der Paulinismus wird hier von den ihm angelegaten Fesseln befreit und findet wieder reine Töne reformatorischer Heilserfahrung: von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, von der Heilsgewissheit im Blick auf

Christus, von einem unmittelbaren Zugang zum Herzen Gottes in der Gewissensangst und Schuldgequältheit. Die Gewissheit der Versöhnung mit dem Richter und nicht der Gedanke der Einswerdung mit dem Bräutigam Christus tritt in den Vordergrund. (cf. C.S. 43). Wir können nicht anders als hier mit Loofs wahrhaft evangelische, einen religiösen Fortschritt darstellende Gedanken zu finden. Hier und nicht in seiner Mystik liegt das eigentlich Neue der Bernhardinischen Frömmigkeit. Anknüpfend an die praktischen Tendenzen, welche schon in der Frömmigkeitsentwicklung nach Augustin sichtbar wurden, hat hier eine mehr oder minder starke Befreiung von dem Neuplatonismus stattgefunden. "Stärker und lebhafter als Augustin, hat er (Bernhard) diese (sc. Frömmigkeit) um Christus zu konzentrieren verstanden. Nicht von trinitarischen Formeln aus sieht er Christus an, sondern von inneren Bedürfnis nach Offenbarung her, und daher fällt sein Blick auf den Menschen Jesus, in dem er Gottes Liebe und Macht empfindet. Hierin lagen Ansätze zu neuen christologischen Gedanken, wie sie erst Luther wieder aufgenommen hat." ³⁹⁾ Auch Ljunggren findet in dieser

Frömmigkeit B.'s das Hervorbrechen der evangelischen Quellader im Katholizismus, einer Frömmigkeit, die in manchen Punkten an Luther heranreicht. Hier stehen wir vor einer feinen und lebendigen "Jesusfrömmigkeit", welche mit Mystik nichts mehr gemein hat - einem Stück evangelischer Frömmigkeit im Mittelalter.

§23. Das Verhältnis der Mystik und der Jesusfrömmigkeit in der bernhardinischen Christumystik.

Wie verhalten sich nun diese beiden Frömmigkeitsgestalten - Mystik und Jesusfrömmigkeit im Bilde der bernhardinischen Gesamtfrömmigkeit ? Wir haben in der Darstellung den Versuch gemacht ein Verständnis der bernhardinischen Frömmigkeit zu gewinnen und sahen dabei, wie stark Bernhard noch Mystiker ist. Von hier aus erscheinen ^{aus} ~~noch~~ alle Versuche B. nur zum spekulativen Mystiker zu machen (cf. Michael) als verfehlt. Wir sahen aber auch, dass, was die letzte Tiefe der mystischen Frömmigkeit, das eigentlich mystische Erlebnis anbetrifft, B. nichts wesentlich Neues in die Mystik eingeführt hat. B. unterscheidet sich aber von den anderen Mystikern

600! { vor ihm, dass er in die Frömmigkeit der Vorbereitungs-
stufe in der Mystik einen neuen Faktor eingeführt hat
- die Anschauung der Person Jesu, die Meditation seiner
Geburt, seines Lebens und seiner Passion. In der Einfüh-
rung dieses neuen Faktors in die mystische Frömmigkeit
lagen neue Frömmigkeitskeime, welche nach selbständiger
Entfaltung rangen. Evangelisch paulinische Frömmigkeit
lag diesem neuen Faktor der Ecce homo Frömmigkeit in
der Mystik B.'s zu Grunde. Doch diese Frömmigkeitskeime
wurden auf dem Wege, dass sie in die alte mystische
Frömmigkeitsstruktur eingebaut wurden, in ihrer Entfal-
tung gefesselt. Die lebendig religiösen Wirkungen, wel-
che im Anschauen dieses konkret geschichtlichen Jesus-
bildes lagen, wurden ethisch, moralistisch umgebogen
und zur Vorstufe einer wesentlich unterchristlichen
Frömmigkeit gemacht, die ihren Zielpunkt in der mystischen
Unio mit Gott besass.

Das eigentümlich widerspruchsvolle bernhardi-
nische Frömmigkeitsbild, von dem wir eingangs in unsere
Arbeit sprachen, erhält nun dadurch sein Gepräge, dass
diese neuen Frömmigkeitsmotive, welche B. in die Vorbe-

reitungsstufe der Mystik einführt - die Anschauung und Nachahmung der geschichtlichen Person Jesu Christi, - unter dem Druck praktischer innerer Nöte, der Heilungswissheit, der Schuldgequältheit, - immer wieder mehr oder weniger stark die Schranken der mystischen Theorie zu durchbrechen und sich der Mystik gegenüber als eigene Frömmigkeitsgestalt zu verselbständigen suchten. Immer wieder ringt sich aus der ethischen Verbiegung der paulinischen Christusfrömmigkeit eine neue unmittelbare religiöse Wertung der Gestalt des geschichtlichen Erlösers empor. Wenn auch die Frömmigkeit B.'s als Ganzes noch Mystik und daher katholisch bleibt,⁴²⁾ so ist sie doch keine reine Mystik mehr. Es lebt in ihr, noch vielfach unterdrückt und geknechtet von alten andersartigen Frömmigkeitstraditionen, eine neue Frömmigkeit, die sich ausstreckt nach der Reformation (cf. Ljunggren).⁴³⁾

Vielleicht erklärt sich auch daraus, dass wir es bei B. in seiner Gesamtfömmigkeit nicht mehr mit reiner Mystik zu tun haben, dass der Charakter seiner Frömmigkeit ein bedeutend stärkeren sozial-altruistischen Zug trägt. Denn auch nach Heilers Urteil ist nur die

"reine Mystik . . . extrem individualistisch - asozial"⁴⁴⁾

B. selbst hat dieses mächtige Ringen in seiner Frömmigkeit empfunden, wenn er die Worte schreibt, welche fast wie eine Weissagung klingen: "Ich bin die Chimäre meines Jahrhunderts, weder Mönch noch Laie; trage ich auch das Gewand des Mönches, so habe ich doch kaum den Charakter eines Mönches."⁴⁵⁾ --

A N M E R K U N G E N .

Einleitung

§ 1. Allgemeine Bemerkungen zum Charakter und zur geschichtlichen Stellung der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux.

- 1). R.Linhard, Die Mystik des hl.Bernhard von Clairvaux.
S.5
- 2). W.A.46 S.782. 3). C.S. 22⁷.11. 4).C.S.57⁹ 5).C.S.456
6).C.S.48⁴ 7).C.S.48⁴ 8).C.S.208 9).C.S.48⁷ 10).C.S.43⁴
11) F.Heiler, Das Gebet³ S.242-243 12).Ueberweg-Baumgarten
Grundriss der Geschichte der Philosophie II, Berlin¹⁰ 1915
S.331 f. 13).W.A.47 S.109.14).Vorrede Melanctons z.2.Bd.
d.gesammelten Werke Luthers Wittenberg 1546 C.R.6,159 f.
15). "Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren Und
nicht in dir; du bleibst doch ewiglich verloren!" Cf.W.Böl-
sche, Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Nach
der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollst.hsg.u.mit einer
Studie "Ueber d.Wert der Mystik für unsere Zeit" eingeb.
Jene 1921 S.4.cf.In Vigil.Net.Dom. S.6. 16). W.Koepp, Jo-
hann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum

1912. 17). cf. W. Koepp. a. a. O. S. 244. 18). „Ginen Namen nenn
 ich auch; o es ist ihm keiner gleich! Name voller Gekniff, Name voller
 Rank' und Kraft: Jesus!“ Nichts-Lieder, *deutscher Gemeinschaftsbuch, neu-Münster*
 № 248 cf. Bernhard C. S. 15; 61. cf. *Nichts-Lieder* № 95, № 263, № 313.

19). Fr. Heiler, Das Wesen d. Katholizismus. 6 Vorträge 1919
 in Schweden gehalten. 1920. S. 58-59. 20). Loofs, Theologisch
 Literaturzeitung 1925 № 4 S. 82-84. G. Ljunggren, Zur Geeschi-
 schichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bi-
 zur Hochscholastik S. 166 u. 173. 21) G. Wehrung, Ueber die
 tiefe Wesensverschiedenheit von "katholisch" u. "evange-
 lisch". - Aus "Moderner Katholizismus" herausgegeben v. Müller
 Schwefe 1926 Gütersloh S. 59-95. 22

§ 2. Problemstellung und Methode

22). Joh. v. Walter, Die Sonderstellung Bernherds v. Clair-
 vaux in der Geschichte der Mystik". Aus "Theologische Fest-
 schrift f. G. Nathanael Bonwetsch zu seinem siebzigsten Ge-
 burtstag. Leipzig 1918 S. 64-72. 23). Heiler, Gebet³ S. 332:
 "Der Vater der christlichen Bräutmystik ist B. v. Cl." cf.
 Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard v. Clair-
 vaux 1922 S. 45: "Es wäre wohl zu erwarten, dass das Christus-
 erlebnis Zielpunkt und Höhepunkt der religiösen Erfahrung
 bedeute. In Wirklichkeit nimmt es nach dem Heiligen nur

III.

die Stelle einer Vorbereitung auf höhere Erlebnisse ein." cf. Beth, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens. 1927 S. 10 "Der eigentliche Spiritus rector der Brautmystik und ihr Inaugurator war der heilige Bernhard von Clairvaux." 24). Loofs, Th. L. a. a. O. S. 82-84. 25). Michael, Geschichte des deutschen Volkes III. Freiburg 1903. S. 157 cf. dagegen J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1907 S. 269. 26). Heiler, Das Gebet³ S. 272. 27). A. Ritschl, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche 1880 I. B. S. 46-61. cf. S. 51. G. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs II S. 165. G. Ficker u. Heinrich Hermelink, Das Mittelalter in "Handbuch d. Kirchengeschichte f. Studierende" herausgegeben v. G. Krüger 1912 II. T. cf. Ficker zu B. v. Cl.: "Sein Ideal vom Christentum ist, sich zu versenken in d. Gestalt des armen niedrigen, leidenden Christus." (S. 103). -28). Linhardt a. a. O. S. 220. 29). Ries a. a. O. S. 237 cf. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance 1922. S. 97-110 cf. S. 103 f. Schuck a. a. O. S. 55. M. Reischle, Ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie 1886 S. 12. 30). Harnack, Lehrbuch der

Dogmengeschichte III B.1910⁴ 343-345. 31). Heiler, Fr. Das Wesen des Katholizismus S.60 cf. auch, Fr. Heiler, D. Gebet³ S.263. 32). u.33). Joh. v. Walter a. a. O. S.64-72 34). R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1913^{2.3} III. Bd. S.128.35). Seeberg a, a, O. S.132 36). Deutsch in Theolog. Reel-Enzyklopädie BdII³ Artikel: Bernhard v. Clairvaux S.626.37). Loofs, Th. Ltztg. a. a. O. S.84. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 1906⁴ S.521-525. cf. Carl Clemen, Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung 1923 S.26f. Ljunggren a. a. O. 165-166 u.173.38). G. Heinzelmann, Glaube u. Mystik 1927 S.16-18. 39). Besonders wichtig "86 sermones in canticum canticorum", "Tractatus de diligendo deo", "De gradibus humilitatis et superbiae." Und die Predigten "Sermones de tempore" u. "Sermones de diversis."

A. DARSTELLUNGEN DER FROEMMIGKEIT BERNHARDS V. CLAIRVAUX.

§ 3. Entwicklungsstufen des religiösen Lebens.

- 1) C. S. 32₃ ibid. 22₂ De grad. hum. 4₁₃ 2). C. S. 69₂ ibid. 32₁⁰. 62₆ ibid. 85₁₄ ibid. 72₂ ibid. 32₃ 3). Seeberg, Dgmgesch. ^{2.3} S.122 4). C. S. 4₁ 5). C. S. 24₅ 6). M. Quadr. 7₁₋₃ 7). C. S. 92

8).C.S.83₂ cf.de diversis 87,9).C.S.185.6 ibid.85.

I. DIE FROEMMIGKEIT DES DREISTUFEN'-SCHEMAS.

I.Abschnitt.Die Frömmigkeit der Vorbereitungsstufe.

§ 4. Die Bekehrungsstufe.

1)De convers.ad cler. C.II₃. 2).De div.87, 3).C.S.66 4).
de div.90₂ 5).C.S.6₃ 6).C.S.65 cf.In Asc.Dom.S.73₅ 7).
C.S.206 8). C.S.62₇ 9). C.S.43₃ 10).Epist.107₇ 11).ibid.
107₈ 12).C.S.3₂ 13).C.S.68 14).C.S.3₅ 15).C.S.3₅ 16).
C.S.68 17).In sept.serm.I₁ 18).Ritschl,Gesch.d.Pietis-
mus I.B.S.47 19).de diver.8₆ 20).de div.91₃ 21).de cop
jejun.II₂ 22).Linhardt s.e.O.S.187 23).C.S.206 24).
C.S.14₆.

§ 5.Die Stufe des moralisch-asketischen Lebens.

25).C.S.3_{4.5}. 26).In temp.resurr.S.II₁ 27).Epist.107₉
28)C.S.24₈ 29).C.S.69₂ 30). C.S.30₃ 31). C.S.20₄ 32).
Dom I.nov.S.I₂ 33). In adv.Dom.S.4₇.

§ 6.Die Meditatio des Lebens Christi.

34). In ascens.Dom.S.3₃ 35). C.S.20₆ 36).

§ 7 Die Meditatio der Geburt Jesu.

36). In Nat.Dom.III₁. 37). ibid.III₁. 38). ibid.III₂

39). ibid. III₃ 40). In vigil. Nat. Dom. S. IV₆ 41). In Epiph. Dom. S. I₄ 42). In Nat. Dom. S. I₂ 43). In Nat. Dom. S. V₁ 44). In Vigil. Nat. Dom. S. 6₈ 45). ibid. S. 6₈ 46). In Vigil. Nat. Dom. S. 6₁₁

§ 8. Die Meditatio der Passion Christi.

47). Exhort. ad milit. T. C. XI₁₈ 48). C. S. 61₃ 49). C. S. 61₄.
50). C. S. XI₃ 51). C. S. 11₇ 52). C. S. 61₆ 53). Feria IV Hebdom. Sanct. pars 3. 54). In fest Ascens. S. II₄. 55). C. S. 28₄ 56). C. S. 43₄ 57). C. S. 11_{7.8}. 58). C. S. 20₆ 59). 20₇ 60) C. S. 43₂
61). C. S. 43₃ 62). C. S. 62₆ 63). C. S. 62₈ 64). De grad. Sum. 6₁₉ 65). C. S. 62₇ 66). C. S. 45₅

§ 9 Die Imitatio des Lebens Christi.

67). C. S. 21₂ 68). De grad. Sum. 7₂₁ 69). C. S. 22₁₁ 70). Epist. 106₃; 71). Feria IV hebdom. Sanct. 12. 72). Epist. 106₃ 73). de grad. dum. C. VII₂₁ 74). C. S. 42₇ 75). C. S. 47₆ 76). de div. S. 62 77). de grad. hum. 1₁ 78). In Adv. Dom. S. IV₄ 79). C. S. 56₃ 80). de div. S. 29₂ 81). De grad. humil. 7₂ 82). C. S. 20₄
83). C. S. 20₆ 84). C. S. 20₈ 85). C. S. 20₉ ^{86) C. S. 20.4)} 87). C. S. 47₅ 88). C. S. 46₅ 89). C. S. 47₄ 90). de dilig. Deo 3₇ 91). ibid. 3₇ 92). ibid. 3₈ 93). ibid. 10₂₉ cf. C. S. 50₂ 94). de grad. hum. 7₂₀
95). a. a. O. S. 215 96). C. S. 22₇ 97). C. S. 21₂ 98). C. S. 15₆

99). R. Seeberg, Dgmgesch. III. B. ^{2.3} S. 130-131 100) R. Seeberg,
 Aus Religion und Geschichte I. B. 1906 "Die Nachfolge Christi"
 S. 14 101). C. S. 9₂ 102). C. S. 33₇ 103) C. S. 45₄ 104) C. S. 62₆
 105). C. S. 62_{6.7}. 106). C. S. 67₈ 107) C. S. 45₅ 108). de dilig. Deo
 3₁₀.

§10. Des Sponsusmotiv im Christuserlebnis der Vorbereitungsstufe.

109). Ritschl, G. d. Piets. a. a. O. S. 48 110). C. S. 31₇. 111). 32₂
 112). 32₃ 113) cf. die Verlassungen C. S. 23₁₅, d. sich auflösen wollen C. S. 85₁₃, de dilig. Deo 10₂₈ C. S. 57_{10.11}, d. Entbrennen in Liebe C. S. 7 u. ibid. S. 9. 114). C. S. 32₈ 115). de dilig. Deo 3₉
 116). ibid. 3₈ 117). Linhard a. a. O. S. 230 118). de dilig. Deo 3₁₀
 119). de dilig. Deo 4₁₂ cf. In fest, omn. Sanct. Serm. 4₁₂
 120). de dilig. Deo 3₁₀ 121). C. S. 45₆ 122). C. S. 31₆ 123) C. S. 21
 124). C. S. 62₇ 125). C. S. 31₈ 126). C. S. 61₁₄ cf. C. S. S. 43
 127). C. S. 15₆ 128). C. S. 83₂ 129) C. S. 43₄

II. Abschnitt. DIE FROEMMIGKEIT AUF DER STUFE DER KONTEMPLATION.

§11. Einleitung.

1). de consid lib. II 2₅ 2). C. S. 67₇ Dominica prima p. oc-

tavam Epiph. S. II₁ 3). C. S. 61₆ 4). C. S. 62₇ 5). C. S. 61 6).
C. S. 52₅ 7). C. S. 4₄ 8). C. S. 52 9). C. S. 2 10). K. Beth. a. a. O.
S. 10 11). Beth. a. a. O. S. 10 12). Cf. Schneek a. a. O. S. 39

§ 12. Das Sponsuserlebnis.

13). C. S. 1₈ 14). C. S. 61₂ 15). C. S. 14₇ ¹²18₁₁ 68_{3.4.} 16).
C. S. 7₂ 17). C. S. 7₂ 18). C. S. 83₂ 19). C. S. 77₅ 20). C. S. 83₁
21). C. S. 31₂ 22). C. S. 83₁ 23). C. S. 83₂ 24). C. S. ~~69~~ 25).
C. S. 62₃ 26). C. S. 85₁₂ cf. 92 49₃ 44₇ 46₇ 27). C. S. 85₁₂
28). C. S. 32₃ 29). C. S. 32₃ 30). C. S. 20₈ 31). C. S. 45₆ 32)
C. S. 45₉ 33). Joh. v. N. a. a. O. S. 68 34). C. S. 85₁₃ u. C. S. 74₂
35). C. S. 33₆ 36). C. S. ~~48~~⁴⁸₄ 37). C. S. 52₆ 38). C. S. 62₄ 39). C. S.
52₄ 40). C. S. 52₄ 41). C. S. 52₅ 42). C. S. 85₁₃ 43 u. 44). C. S.
85₁₃ 45). C. S. 85₁₃ 46). de dilig. deo 10₂₇ 47). de dilig. deo
10₂₇ 48). ibid. 10₂₇ 49). C. S. 51₂ 50). C. S. 52₃ 51). C. S. 52₄
52). C. S. 52₅ 53). C. S. 52₅ 54). de dilig deo 10₂₇ 55). ibid.
56). C. S. 23₁₆ 57). C. S. 62₃ 58). C. S. 31₆ 59). de dilig deo
10₂₈ 60). C. S. 67₈ 61). C. S. 85₁₄ ~~62~~ cf. auch de grad hum. 9₂₄
62), 31₆ 63). C. S. 74₅ 64). C. S. 74₅ 65). C. S. 74₆ 66). C. S.
74₆ 67). C. S. 57₇ 68). C. S. 69₆ cf. C. S. 41₃ 69). C. S. 59_{1.2.}
70). C. S. 45₁ 71) $\frac{1}{2}$ C. S. 74₄ 72). Ritschl. G. d. a. a. O. Piet. S.
49-51 73). C. S. 83₃ 74). C. S. ~~73~~^{de dilig. deo} ₁₁₃₂ 75). C. S. 491₇ 76). C. S. 85₁₃

- 77).de dilig.deol⁵₃₉ 78).de dilig Deo 11₃₃ cf.H.Scholz,
 Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte 1911 S.216-217
 79).C.S.71₅ 80).C.S.71₆ 81).de dilig Deo 10₂₈ 82).cf.
 Harnack,Dgmgesch III⁴ S.344-345 83).de dilig.Deo 10₂₈
 84).C.S.71₈ 85).C.S.71₁₀ 86)Beth.a.a.O.S.16 87).de dilig.
 Deo 11₃₃ 88).C.S.52₂ 89).C.S.52₁ 90).C.S.62₅₁ 91).62₄
 92).C.S.62₅ 93).C.S.23₁₅ C.S.31₂ 94).C.S.23₁₅ 95).C.S.
 32₂ 96).de grad.hum.7₂₁ 97).de div.3₆ 98).de dilig.Deo
 10₂₇ 99).C.S.57₉ 100).de dilig.Deo 10₂₇ 101).C.S.32₂
 ibid.93₁₄ 102).C.S.57₉ 103).C.S.57₁₄ 104).C.S.51₂ 105).C.S.51₄

§13. Das Verhältnis des Christuserlebnisses am
 Vorbereitungsstufe zum Sponsuserlebnis.

- 106).C.S.12₁₁ 107).C.S.85₁ 108).C.S.32₂ 109).cf. §10
 S.76 110).C.S.62₄ 111).C.S.23₄ 112).C.S.23₁₅ 113).R.See
 berg,Dgmgesch. III.B. 2.3 S.132 114).C.S.23₁₅

II.

§14. Ansätze einer andersartigen Frömmigkeit bei B.

- 115).C.S.43₄ 116).22₈ 117).C.S.61₃ 118).C.S.61₄ 119).

C.S.61₅ 120).C.S.61₆ 121).Sermo in Psalmum "Qui habitat
 S.15₅ ed.Mabillon pg.872 122).C.S.14₄ 123).C.S.31₈ 124).
 C.S.31₈ 126).C.S.31₁₀ 127) C.S.31₉ 128).C.S.31₁₀ 129).
 C.S.48₆ 130).C.S.45_{5.6} 131).C.S.48₄ 132). C.S.48₅ 133).C.S.
 487 134).Loofs, Dgmgesch.⁴s.523 135).C.S.15₆ 136).C.S.28₁₀
 137).In vigil.Nat.dom.Ser.5₅ 138).In Epiph.dom Ser.3₇ 139).
 In Epiph.dom.S.^{*Fest. annun. Mar. P. 3*}3₇ 140).In dedic.Escl.Serm.5₅ 141).In dedic.
 eccl.Serm.5₈ 142).Epis.352,ed.Migne cf.auch Epiph.10₇
 143).Ritschl,Rechtfertigung und Versöhnung I.B.³a.a.O.S.113
 114 144).C.S.76₆

B. DIE GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHAENGE DER FROEMMIGKEIT B.v6

§ 15. Einleitung

§16. Bernhard u.d.voreugustinische Frömmigkeit.

I.B.v.Cl.u.die paulinische Christusfrömmigkeit.

1)cf. In.fest.omn.Sanct.Serm.2₁ 2).C.S.67₇ 3).C.S.22₄ 3f.
 de div. 16₅ C.S.10₁ 4).Heiler,D.Gebet³ a.a.O.p.241 5).
 Deissmann,Paulus¹⁹²⁵ W.Weber,Christusmystik 1924. Erwin Wiss-
 mann,II ^{*Das Verhältnis von*} ~~II~~ ^{*h. Paulus 1926*} ~~III~~ und Christusfrömmigkeit. 6).I.Kor.19₁₀ 16
 8).Röm-8₁₇ Gal.2,₂₀
 Phil.3₁₀ 7).Gal.4₂₀ 2.Kor.12₉ 2.Kor.13₃ Gal.2₂₂ Phil.3₂₁
 2.Kor.19₉ Phil.3₁₀ Phil.1₂₃

- Röm. 6₄f.8 9). Deissmann, Paulus ² a. a. O. S. 153-154
 cf. Phil. 2₉ 10). Deissmann ² a. a. O. S. P. 153 cf. 2. Kor. 13₄
 Röm. 4₂₅ Röm. 5₁₀ 6₁₀ 8₃₄ 11). W. Weber. a. a. O. S. ⁷⁶ 77 12).
 W. Weber. a. a. O. S. 121 13). Heiler, D. Gebet a. a. O. S. 240-241
 14). 2. Kor. 12₁₋₄ Gal. 2₂ 15). Phil. 1₂₃ 16) Lohmeyer, "Urchristliche
 Mystik". Zeitschrift f. system. Theologie. 2. Jahrgang
 1924 . 1. Vierteljahrsschrift S. 13. 17). cf. z. B. C. S. 487
 18). I. Kor. 6₁₇ 19). 2. Kor. 8₁₆ cf. C. S. 20₇ 20). Offermann,
 das Damaskuserlebnis *in den Briefen d. Paulus* S. 40 21). ibid. S. 40
in "Fälschung d. Paulus Briefe" 1923
 22). Röm. 3₂₁₋₂₆ Kol. 2₁₂₋₁₄ 23). Röm. 8₃₄₋₃₉ 24). Lohmeyer
 a. a. O. S. 13 25). cf. §14

II. BERNHARD VERWANDTE ZUEGE IN DER FROEMMIGKEIT VON
 PAULUS BIS AUGUSTIN.

- 26). Eph. 5₂₁₋₃₂ 27). E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen
 1904 S. 485 Acta Romae 27₁₂ cf. Bonnet-Lopsius, Acta
 apostolorum Apokrypha II_{II} 11-16 1903 28). Tertullian,
 de Anima 41 29). de resurr. 63 cf. dazu Harnack, Dgmgesch. I.
 B. ⁴ S. 615 30). cf. Bonwetsch, T. U. XXVIII₂ 1903 31). ed.
 Lommatsch XIV p. 233ff 32). In consic. 3_{15, 60}. ed. Lommatsch
 cf. auch de orat. 17 33). Ch. Bigg, the Christian platonists
 of Alexandria 1886 S. 189 34). Bigg, a. a. O. S. 188-189 35).
Zur Kenntnis v. Origenes Schriften
Herz Bernhard Cf. C. F. 54

Com in Geh. 120 f. S. 22 (ed. Preuschen p. 25). 36) Com. in Geh
 I₉ p. 12 37). C. Cels 6₆₈ (pag. 128 ad. Koetschau) 38). cf.
 Seite 50 Homilien M. S. G. 34₄₄₉₋₈₂₂ 39). hom. 15₂ Ueber-
setzung von Stiefenhofer, Der Heilige Makarius des Aegypt-
ters fünfzig Homilien 1913 in "Bibliothek der Kirchenvä-
ter. Kempten u. München. S. 119-120 cf. auch hom. 4₆ 40). ibid.
 hom. 4₁₄ hom. 10. Nachahmung Gottes cf. hom. 12₅ 41). ibid.
 hom. 46₃ 42). ibid. hom. 4₁₀ 43). ~~Harnack, S. 788~~ ~~Conviv. 8₈~~
 44) (Convivium decem virginum) nach ed. M. S. G. 18, 27-220, die &
 sonstigen Werke nach ed. G. Bonwetsch, Methodius von Olympus
 I. Schriften, Erlangen u. Leipzig 1891 cf. Conviv. 3₈ 4₄).
 Harnack Dgmgesch. I. B. 4 a. a. O. S. 788 cf. Conviv. 8₈ 45.) Har-
 neck ibid. 46). Harnack a. a. O. S. 789 47). de lepra 13₄
 S. 323, 32ff 48). N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius
 v. Olympus 1903 Berlin S. 129. 49). Bonwetsch a. a. O. S.
 128-129 50). Bonwetsch a. a. O. S. 129-130 51). Conviv. I_{4.5}
 52). de sanguisuga 83_±, 337 53). Harnack, Dgmgesch. I₄ S. 790
 54). Conviv 11₇ Uebersetzung L. Fendt, D. heilige Methodius
 von Olympus ~~Gas~~ ~~T~~ ~~wehl~~ oder die Jungfräulichkeit 1911 (Bi-
 bliothek d. Kirchenväter Kempten u. München. S. 119 cf. F.
 Probst, Lehre u. Gebet in den drei ersten christl. Jahrhund.

Tübingen 1871 S.292-295. 55).cf.§ 7 In Vigil Not.Dam.Ser.
 6 56).ed.Ohler p.210 sq. 57).ed.M.S.G.46,361 B. 58).in
 11
 can^d,cent.10 ed.M.S.G. 44992 cf.~~Berkard~~,de dilig.Deo 33
 "sobris ebrietas". 59).Citiert Nach d.Ausgabe d.Werke Cy-
 rills v.Alexandria ed.Migne M.S.G. 68-77 cf.Costan.316
Übers. v. Nirschl in "Biblioth. d. Kirchenväter" 1874. Kempten.
 60).Tract.de baptismo 27.8. Ambrosius citiert nach ed.M.
 S.G.in Ps.118 expos.15_{14.20.} 61).in Ps.118 expos.15_{14.10}
 62).Apol.David II 7₃₉ 14₉₀₂ cf..C.S.61₆ 63).de exc.fr.Lat.
 II 16₄₀ 1325 cf.de virgin.I 9₄₇ 16_{201.} 64).expos.in Ps.118
 15₁₅₁₄ 65).de Sp.Sancto I 16₁₀₇ 730 66).de poen.II.7_{53.55.}
 980. 67).de Jac.I 6,21 68).Ritschl, Rechtfertigung und
 Versöhnung I.B. S.116. 69).de Isaac et anima C.3. 70).
 ed.Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera Parisii
 1603 T.I cf.de Isaac et anima C.VI. 71).de ~~poenitesu~~ ^{libel.} ~~II~~.

§ 17. BERNHARD UND AUGUSTIN.

1).Harnack,Dgmgesch.⁴ III B. S.342. 2).O.Scheel, Die An-
 schauung Augustins über Christi Person und Werk 1901;
 S.367. 3).Augustin zitiert nach ed.M.S.L. die lateinischen
 Zahlen geben d.Bandzahl b.Migne an. I=M.S.L. 32; II=33;
 III=34+35; IV=36+37; V=38+39; VI=40; VII=41; VIII=42; IX=43;

X=44+45; XI=46; XII=47; cf. VI 315 de cat. rud. Confessionen
 nach ed. Raumer, Enchiridion nach Krabinger. 4). VII 220 de
 civ. Dei. 5). Conf. IV 12₁₉ 6). VI₃₃₁ de Cat. rud. 7). III₁₄₉₀
 8). V₈₆₀ 9). V671 cf. Bernh. ~~Ord~~ Dom I. Nov. S. I₂ 10). IV 270 enarr
 in Ps. 11). Harnack, Dgmgesch. III. B. ⁴ S. 132 12). V 605 13).
 III₃₃ de doct. chr. 14). III. 25 de doct. chr.
 15). III₂₃ de doct. chr. 16). II₈₅₃ ep. 188 III₂₃; de doct. Chr
 III₁₇₆₅ 17). IV 373 enarr, in Ps. 18). IV 1149 19). Scheel
 a. a. O. S. 437 20). Euch. p. 67 21). Euch. p. 55 22). cf.
 § 16 I 23). V 547 24). Sermo VI de eo quod app. Dom. 25). cf.
 C. S. 20. 26). III 1998 27). III 1883 28). III 1389. 1880. 1883.
 cf. C. S. 62 ^{cf. C. S. 414} 29). III 1388 (30). IV 342 enarr, in Ps. VIII
 1013 de Trin. ^{31) VII. 1013 de Trin.)} (32). O. Scheel, a. a. O. S. 452 33). X 380 de gr.
 Chri. V 852. 856 34). Scheel a. a. O. S. 426 35). enarr in ~~Ps.~~
 8₅ IV 110 f. 36). ep. 2₁ II₆₃ de quant. 33₇₃ I₁₀₇₅ de quant
 33₇₆ I₁₀₇₆ Solit. 1₆, 1₂ I₈₇₈ de vera relig. 24₄₅ III₁₄₁.
 37). 2, 227; XI₂₄₄ 38). Sermo 251, 8, 7 V₁ 1171 39). Op. imp.
 6₈ X, 1514 40). sermo 117₃ V662 41). Sermo 71₁₂, 19 V
 455 42) Sermo 71, 12, 19V 455 43). de fide et symb. 9₁₉
 VI₁₉₁ 44). de civ. 10₂₂ VII₂₀₀ 45). de civ. 11₂ VII₃₁₈
 46). Loofs, Dgmgesch. ⁴ S. 405-406 47). Ljunggren a. a. O. S.

145-146 48). de doct. Chr. II 9-11 III 39f. 49). de doct. Chr. II 7₁₁ III 40 50). Conf. IX 10²⁵ 51). de gen. ad. litt. XII 12²⁵ III₄₆₃; VIII 25⁴⁷ III₃₉₁; XIX In ps. enarr. 26 IV 338 52). In ps. 30 enarr. 26 IV ~~338~~ 52) de vid. Deo 133 II₆₁₀ 53). de div. quest. II₁ VI₁₂₉; Conf. VII 17₂₃ 54). Serm. 526₁₆ V₃₆₀; In Ps. 767₃₀ IV 834 55). Scholz a. a. O. S. 211 56). de civ. Dei IX₂₂ 57). Conf. III, IV₁ 58). Conf. VII₁₆ Conf. II₁ 59). de civ. Dei XI₂₅ de trin VIII₂₃ VIII₉₄₉

§ 18. BERNHARD UND DIE NACHAUGUSTINISCHE FROEMMIGKEIT.

60) cf. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagite in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen 1900. 61). cf. *der Neuplatonismus Bringers der Weisheit bei Dionysius, H. „zur Geschichte der Mystik“ Bringers und d. Neuplatonismus“ Tüb. 1925*
 62) Linhard a. a. O. S. 22 63). Joseph a. Spir. S. in "Jahrbuch f. Phil. u. prak. Theol. 1908, XXII, 465; 64). Ries, ib. 1909 XXII 166f. Häusler, Cist. Chron. 1907, 273ff. Seeberg Dg. III 133₁ 65). de eccl. hier. V₃ 119-1120 66). Heiler, Der Katholizismus 1923 S. 530. 67). C. S. 48₆ 68). Myst. theol. IX₁ Uebersetzung v. J. G. V. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt u. mit Bemerkungen begleitet 2 Bde Sulzbach 1823 cf. I. B. S. 163 69). de div. nom. 7₁ ibid. Engelhardt S. 126 cf. de div. nom. 3₁ 70). cf. de dilig. Deo 28; de

eccl.hier.I₃ Uebersetzung v. Josef Stielmayr, Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchieen. 1911 in Bibliothek d. Kirchenväter. Kempten u. München 71). Err. in Ps. 49₂ 72). cf. dilig. Deo mit de dis. not. I 10.40 V₈ 73). de eccl.hier. 3₈ 74). I. Alcib. 517ff 75). cf. Plato, Philo, Plotin. cf. z. Ganzen Evelyn Underhill, Mystik, aus d. Englischen v. H. Meyer-Franck u. H. Meyer Benfey. München 1928 76). de eccl.hier III₂ Stilmayr s. a. o. S. 19. 77). cf. in expos. Röm. 8 III, 2093 78). ef. inde div. 58₁ cf. Gregor. Som. XXI₂ 79). Loofs, Dg. ⁴S. 447 80). Seeberg, Dg. III. B. ^{2.3.}S. 36 81). Mor. 1, 24₄ 32 I 542 82). (S. 448-449 Loofs, Dg. ⁴83) A. Harnack, Kirchengesch. Deutschlands II T. ^{3.4.}S. 659. Leipzig 1912. 84). ibid. S. 147 85). Loofs, Dg. ⁴S. 511 86). Or. 2 I 861 A 861 B 87). § 14 88). Seeberg, Dg. ^{2.3.}S. 118-127 cf. L Loofs, Dg. ^{2.3.}S. 120 90). Seeberg, Dg. ^{2.3.}S. 127.

ANHANG.

§ 19 DER PERSOENLICHE FAKTOR IN BERNHARDS FROEMMIGKEIT.

91). cf. R. G. G. 2. Aufl. d. Artikel W. Gruehn, Frömmigkeitstypen S. 815. 92). Vita I, 113 93). Vita I 113 u. 3_{9.10} 94). Vita I, 1 I, 6₁ 28ff 95). Vita I, 1 I 630; 8, 38 96). Vita I, 1 I, 2, 5 u. 1, 1 97). Vita III₂ 98). Vita I, 1 I, 2, 4 99). Vita I, 1. II, 40

C. VERSUCH EINES GESAMTVERSTAENDNISSES UND EINER BEURTEILUNG DER CHRISTUSMYSTIK BERNHARDS VON CLAIRVAUX.

§ 20 Einleitung.

§ 21. Die Mystik B.v.Cl.

- 1) Linhard, a. a. O. S. 18. 19. 2) Heussi R. G. G. 2. Auflage, Artikel: Bernhard v. Clairvaux. S. 923 3) Heiler, Das Wesen d. Kath. a. a. O. S. 58. 4) Harnack, Dg.⁴ a. a. O. S. 342-343 5). cf. § 9 6). Seeberg, A. Relg. u. Gesch. S. 12 7). Ritschl, Gesch. d. Piet. S. 57 8). cf. H. E. Weber-Bonn, Glaube und Mystik in Studien des apol. Seminars in Wernigerode. Herausgeg. v. C. Stange 21. Heft 1927, Güterloh. cf. Deutschland, Seeberg, Ritschl u. a. 9). Linhard a. a. O. S. 189 10). Heiler, Gebet S. 263. - 11). Heussi, R. G. G.² S. 923. 12). cf. C. S. 18₆ S. 66 u. S. 233; C. S. 31₂: S. 68 u. S. 231; C. S. 52₄; S. 73 u. S. 232. u. a. m. 13). Linhard, S. 79 14). J. H. Leuba, Die Psychologie der religiösen Mystik in "Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens" Heft 128/130 München 1927 s. 44. 15). cf. Ernst Bergmann, Geschichte der deutschen Philosophie. Erster Band: Die deutsche Mystik. in Jedermanns Bücherei, Abteilung Philosophie, Breslau 1926 S. 45-46; cf. Martin Buber, Ekstatische Konfes-

sionen. Jena 1909. 16). E. Seeberg, Zur Frage der Mystik. 1921. S. 43-46, cf. K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, S. 414-422 17). S. 243 Heiler, Gebet³ cf. Beth a. a. O. S. 10 18). Heiler, Gebet³ S. 331-332 19). Linhard, S. 19-20 20). W. Gruehn, Religionspsychologie, Jedermanns Bücherei, Abteilung: Philosophie 1926. S. 71-76 cf. W. Koepp, a. a. O. S. 265-267 22) cf. W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit² *F. di Mystik* (23). Heinzelmann a. a. O. S. 126 24). Harnack Dg.⁴ S. 438-439 cf. C. Stange, Neue Kirchliche Zeitschrift 1900 S. 661f. 25). W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1921⁷ S. 23 M. Reischle, a. a. O. S. 12. 26). Jos. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. (leider) 1. Aufl.; S. 1908. S. 21. 27). cf. Müller-Reif, a. a. O. S. 160 28). Ritschl, Geschichte des Piet. I. B. S. 116. 29). Heiler, Gebet³ S. 267-269 30). Heinzelmann a. a. O. 31). Müller-Reif a. a. O. S. 157 cf. J. Bernhart, Bernherdische und Eckhartische Mystik, Kempten 1912 32). E. Seeberg a. a. O. S. 40 33). Joh. v. Walter, a. a. O. S. 71 34). Heiler, Wes. d. Kath. S. 60 35). ibid. S. 57 cf. Koepp, Mystik, Gotteserlebnis u. Protestantismus 1913 S. 33ff 36). A. Marx, Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik Aus "Heidelberg, Festreden" 1890-1900. cf. H. Beck, Buddhismus Sammlung Göschen I. u. II cf. F. Heiler, Die Buddhistische Ver-

Auhinnatöö

3 74340