

# Die »Lectio Divina« und das geistliche Leben

Von Dominique Poirel

Gibt es eine christliche Spiritualität? Man könnte das bezweifeln, hört man doch von den Vulgarisatoren der vergleichenden Religionsgeschichte, der Soziologie, der Anthropologie und der Tiefenpsychologie ein und dasselbe synkretistische Lied. Über die von den Kirchen und ihren Dogmen gezogenen Grenzen hinaus liegt nach ihnen eine fast universale und unveränderliche Gegebenheit vor: die mystische Erfahrung. »Nun habe ich nacheinander Bhakti-Texte, Zitate chassidischer Autoren und eine Stelle des hl. Franziskus von Assisi gelesen; ich füge einige buddhistische Worte hinzu und bin ein weiteres Mal darüber frappiert, daß es das gleiche ist.«<sup>1</sup>

Und doch läßt sich leicht ersehen: Um zu dieser Feststellung zu gelangen, mußte man die »geistliche Erfahrung« ihres objektiven Inhalts und ihrer Intentionalität entleeren, kurz, sie auf die Hervorbringung gewisser Bewußtseinszustände verkürzen. Nun aber versucht der Gläubige, zumindest in der christlichen Spiritualität, vor allem, sich der Gegenwart des Ganz-Anderen zu öffnen und mit ihm in einen Dialog von Person zu Person(en) einzutreten, nicht aber sich abzukapseln, um in seinen seelischen Zuständen zu wühlen oder sie zu ändern.<sup>2</sup> Daß alle mystischen Phänomene eine gemeinsame anthropologische Struktur haben, kann man zwar zugeben, aber nur unter der Bedingung, daß man anerkennt, daß diese feste Gegebenheit nur die äußere Rinde der verschiedenen Spiritualitäten, zumal der christlichen Spiritualität ist. Damit ein Dialog stattfindet, muß ja Gott sprechen, und darum bleibt die Bibel als Gotteswort die Grundlage und Nahrung jedes echt christlichen Lebens. Ohne sie würde der Christ ins Leere beten, ohne zu wissen, ob er sich an den lebendigen Gott oder an ein Hirngespinnst seiner Phantasie wendet.

Deshalb kann man sich nur darüber freuen, daß in der letzten Zeit unter den Gläubigen die biblischen Studien einen Aufschwung erleben. In den letzten Jahren erschienen eine Reihe von Übersetzungen, Einführungen, Fachzeitschriften, Konkordanzen, Synopsen, Atlanten und verschiedene Arbeitshilfen, und in den Pfarreien entstanden Bibelgruppen. Diese Fortschritte in der Verbreitung der Bibelexegese und -theologie haben je-

---

1 R. Daumal, *La Mystique et les mystiques*, zitiert in: M. de Certeau, Art. »Mystique«, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 9,19, S. 525.

2 Zu diesen impliziten Gefahren, dem Psychologismus und dem Synkretismus vgl. L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris 1960, vor allem Kap. 1 und 2.

doch für die christliche Spiritualität nicht alle ihre Früchte gezeitigt. Es genügt nicht, die Schrift zu interpretieren und zu verstehen; man muß aus ihr leben. Nun aber macht es den Anschein, daß viele Gläubige zwar ihre Geschichtskennntnisse über Bibeltexte vertiefen, aber Mühe haben, daraus geistlichen Gewinn zu ziehen.

Wäre also eine gewisse Ignoranz notwendig, um die heiligen Texte zu verkosten? Gewiß nicht! Doch so, wie in der Exegese und in der Theologie Methoden bestehen, gibt es zur Schriftmeditation, wenn nicht Rezepte, so doch Ratschläge, Wege oder, besser gesagt, eine ganze Erfahrung der Aufnahme des heiligen Wortes in das Innere, das nämlich, was man einst die *lectio divina* nannte. Es gibt eine nährenden und verkostende Art, die Schrift zu lesen, sich ihr auszusetzen, um sie in sich aufzunehmen, sie in sich widerhallen zu lassen, um sich nach ihr zu richten.

Diese »geistliche« Lesung war Sache aller Zeiten; sie wurzelt übrigens in der Bibel selbst. Doch das 12. Jahrhundert ist gleichsam ihr goldenes Zeitalter als die Epoche einer überaus fruchtbaren Erneuerung des Mönchs- und Kanonikerlebens, die Epoche eines hl. Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Saint-Thierry und Aelred von Rievaulx, eines Hugo, Richard und Achard von Saint-Victor. Darum werden wir bei dieser Epoche stehenbleiben, um zu gewahren zu versuchen, wie die geistlichen Menschen des 12. Jahrhunderts die Bibel lasen.<sup>3</sup>

Unsere Untersuchung wird jedoch auf zahlreiche Schwierigkeiten stoßen, gerade wegen ihres Objekts. Was wir zu erkennen suchen, ist die Art und Weise, wie die geistlichen Menschen des 12. Jahrhunderts anhand der Bibeltexte meditierten und beteten; nun aber sind uns diese Meditation und dieses Gebet schwer zugänglich. Gewiß sind schriftliche Spuren vorhanden: Kommentare, Predigten, Kollationen, Traktate und Schriften; wir werden aber nie ermitteln können, wie weit diese für die Nachwelt oder wenigstens für eine Gemeinschaft bestimmten Texte eine schweigsame und wahrscheinlich nicht in Worte zu fassende individuelle Erfahrung treu bekunden. Können sie, selbst wenn sie das Ergebnis umschreiben, den Vorgang selbst zum Ausdruck bringen: diese bedächtige Arbeit der Verinnerlichung der Schriften, die der Christ in der tiefsten Tiefe seines Herzens vollzieht?

Zudem ist mit diesen Texten nicht alles gegeben: man muß sie verstehen, also interpretieren. Wir müssen diese Werke, die die Bibel erhellen, ihrerseits erhellen. Wir haben also Texte vor uns, die wir als solche analysieren sollten, während die Texte selbst mit all ihren Kräften auf einen an-

---

<sup>3</sup> Zu dieser Frage vgl. unter den neueren Werken: *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Ve-XVe siècles). Textes traduits et commentés sous la direction de N. Bériou, J. Berlioz et J. Longère.* Tournhout 1991.

deren Text, die Heilige Schrift verweisen. Somit gilt: Entweder lassen wir uns in die Dynamik dieser zweiten Schriften hineinziehen, die uns zu ihrer Ur-Inspiration bringen: zu dem in der Bibel schriftlich niedergelegten Gotteswort, oder wir bleiben bei diesen Schriften selbst stehen auf die Gefahr hin, daß uns ihre innere Bewegung fremd bleibt, die von Text zu Text zwischen dem Geheimnis eines Bewußtseins und dem Mysterium Gottes hin und her schwingt.

Unsere Untersuchung wird also durch ihr Objekt in Frage gestellt: Soll sie eine historische Studie oder ein geistliches Suchen sein? Wenn sie nur eine historische Studie ist, schwebt sie in Gefahr, ihr Ziel zu verfehlen: Wir werden dann einem Hydrographen gleichen, der die Wasserführung eines Flusses anhand seiner Anschwemmungen studieren würde, oder einem künftigen Archäologen, der nach dem Verwendungszweck einer Brille forscht, indem er die Fehler des Glases untersucht. Wenn sie aber auch eine geistliche Suche ist, werden wir durch die Texte des hl. Bernhard blicken und uns von ihnen, wohin sie uns auch führen, bis zum Bestimmungsort bringen lassen, sofern diese Reise uns nicht nur belehren, sondern auch umgestalten soll.

#### DIE SCHRIFTSINNE, DER SCHRIFTSINN

Historische Untersuchung – geistliche Suche: dieser Gegensatz von Geschichte und Geist ist schon in der mittelalterlichen Schriftmeditation vorhanden. Seit dem berühmten Werk von Henri de Lubac kennt man ja die »Exegese im Mittelalter« und »die vier Sinne der Schrift«<sup>4</sup> besser. Erinnern wir hier bloß daran, daß es seit dem 12. Jahrhundert Brauch ist, vier mögliche Sinngehalte ein und derselben Schriftstelle zu unterscheiden: den historischen oder wörtlichen Sinn, den geistlichen oder allegorischen, den moralischen oder typologischen, den eschatologischen oder anagogischen Sinn. Der »geistlichste« – wenigstens dem heutigen Verständnis dieses Wortes entsprechend<sup>5</sup> – von diesen vier Schriftsinnen ist nicht der zweite, sondern der dritte. Der moralische Sinn bezieht sich ja auf die Sittlichkeit; er will, daß jeder Leser die in der Bibel verzeichneten Geschehnisse, Lehren und Gebote auf sich selbst anwendet. Bestände also die *lectio divina* nur darin, den moralischen Sinn der Schrift zu erheben? Nein, denn näher oder ferner geht es um alle Schriftsinne. Deswegen werden wir sie der Rei-

4 H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, 4 Bde. Paris 1956-1964.

5 Es wäre übrigens von Nutzen zu untersuchen, wieso das Wort »geistlich«, wie übrigens auch das Wort »mystisch«, zwischen dem Mittelalter und unserer Zeit einen solchen Bedeutungswandel durchmachte.

he nach aufgreifen, nicht um die nun wohlbekannten Analysen de Lubacs kurz wiederzugeben, sondern um zu prüfen, wie jeder Schriftsinn auf seine Weise zu einer geistlichen Lesung der Bibel beiträgt.

### *Der historische Sinn*

Der historische, auch als wörtlicher oder fleischlicher Sinn bezeichnete Schriftsinn ist der erste, natürlichste, sozusagen naive Sinn der Schrift. Infolgedessen ist er in den exegetischen Kommentaren oft Gegenstand grammatikalischer, historischer oder philologischer Anmerkungen, die jedes Mißverständnis in bezug auf das, was der Text in erster Linie bedeutet, zu beheben sucht. Somit könnte es den Anschein haben, daß dieser erste Sinn für das geistliche Leben von recht geringem Interesse sei, daß er bestenfalls als Stütze für die drei anderen Schriftsinne dienen könnte, in denen die geistliche Schriftdeutung eigentlich bestände.

Doch vielleicht gerade da liegt die erste kulturelle Kluft zwischen den mittelalterlichen Lesern und uns. Da wir daran gewöhnt sind, unsere Bücher nur nachzuschlagen oder sie nur mit den Augen so schnell wie möglich zu lesen – denken wir an den Erfolg von Lehrbüchern zum raschen Lesen –, fällt es uns vielleicht noch schwerer, die Würze des wörtlichen Sinns zu finden, als den Wert des geistlichen Sinns der Bibel. Wir haben es verlernt, den Text als etwas zugleich Klangvolles und Sichtbares langsam, mit lauter Stimme zu lesen, um seinen Buchstaben zu bewundern, selbst den Buchstaben im eigentlichen Sinn, der in den biblischen Handschriften allgemein sorgfältiger geschrieben worden war. Wie bescheiden und vorgängig diese wörtliche Lesung auch sein mag, entbehrt sie keineswegs des geistlichen Wertes. Davon, wie man ihn angeht, geduldig, fast als Feinschmecker, oder dann eilig, weniger auf das Lesen bedacht als gedrängt, gelesen zu haben, hängt die innere Haltung ab, in der wir an die drei folgenden Schriftsinne, den mystischen, den moralischen und den eschatologischen herangehen.

### *Der mystische Sinn*

Der mystische Sinn ergibt sich zumeist daraus, daß man die Bibel durch die Bibel erklärt. Ungeachtet der Verschiedenheit der Epochen, der Autoren oder der literarischen Genera bildet die Heilige Schrift eine Einheit. Auf ein Buch nach dem anderen hat der göttliche Inspirator Analogien und geheime Entsprechungen verteilt, welche die mystische oder geistliche Interpretation zu entdecken hat. Diese Anklänge können Einzelheiten

sein, denken wir z.B. an die allegorischen Vergleiche, die uns heute bei Origenes und seinen Nacheiferern etwas gekünstelt erscheinen, oder sich auf Personen, Situationen oder Ereignisse als ganze genommen beziehen. In diesem Fall sucht die mystische Exegese den Zusammenhang der Heilsgeschichte und des Heilsplans Gottes in bezug auf den Menschen deutlicher ans Licht zu heben.<sup>6</sup>

Die unfruchtbare Frau, welche Mutter wird, der jüngere Bruder, der dem älteren vorgezogen wird, der Schwache als Besieger des Starken, das treulose Volk, dem vergeben wird – alle diese Themen durchziehen die beiden Testamente und veranschaulichen das, was Jean Daniélou die »mœurs divines« (Handlungsweisen Gottes) nennt.<sup>7</sup> Um nur ein Beispiel anzuführen: Die Reden Christi über den Weinstock verweisen auf einen alttestamentlichen Zyklus, den sie wiederholen, fortsetzen, vollenden und verklären (Hos 9,10; Jes 5,1-21; Jer 12,7-11; Ps 80,1-18).<sup>8</sup> So auch viele weitere Themen: das Brot, das Wasser, der Stein, der Baum, das Lamm, der Hirte usw. Jedesmal, wenn es wiederaufgegriffen wird, erweitert, vertieft und bereichert sich das Thema, bis es im erlösenden Pascha seine tiefste Sinnfülle erreicht. Dann ist wirklich alles »vollbracht«; alles, was das Alte Testament ankündigte, skizzierte, andeutete, erhält seine ganze, vollkommene Vollendung.

### *Der moralische Sinn*

Aber ist denn dieser zweite Sinn nicht eher theologisch als mystisch? Inwiefern geht er das »geistliche Leben« in dem Sinne an, wie wir das Wort heute verstehen?

Darin, daß der dritte, der moralische Sinn nur eine Verlängerung des zweiten, mystischen Sinns ist. Wie die Geschichte Israels, so erhält meine besondere Geschichte ihren Sinn und ihre Wahrheit von Christus her. Das Osterlicht erhellt nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft. Wie sich in Noach, Abraham, Joseph, Mose, David, Ijob und Jeremia das Antlitz des auferstandenen Christus widerspiegelte, der im Zentrum der Geschichte steht, so sollen alle Christen durch Kontemplation und Nachahmung seinen Glanz widerscheinen lassen.

Darum soll der Leser, nachdem er den Wortlaut des Textes und sodann dessen Geist studiert hat, dessen »Moralität« erheben, d.h. ihn auf sein

6 Zum Geschichtsbegriff, der eine solche Exegese voraussetzt, vgl. meinen Aufsatz: »L'histoire, la lettre et l'Esprit: Comment les Pères font l'histoire«, in: *Résurrection*, nouv. série, (April-Mai 1986), S. 19-26.

7 Vgl. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1952, S. 165-180.

8 Vgl. J. Daniélou, *ebd.*, S. 165-180.

Leben anwenden, ihn ins Innere aufnehmen. Der Durchzug durch das Rote Meer hat nicht nur stattgefunden, er kündigte nicht nur den Tod und die Auferstehung Christi an, sondern bedeutet für mich auch den notwendigen Durchgang durch die Wasser der Taufe, die Reuetränen oder die Waschung in der inneren Reinigung.

Die Suche nach dem ersten Sinn hält sich bei der gewählten Stelle auf, um sie zu lesen und an und für sich zu bewundern; die nach dem zweiten Sinn nähert die Stelle anderen Texten an, die sie vervollständigen und erhellen; die nach dem dritten Sinn bringt sie mit ihrem Leser in Verbindung, damit sich dieser nach dem richtet, was er gelesen und erfaßt hat.

#### *Vier Schriftsinne oder ein einziger?*

Und der vierte Sinn? Einzelne Autoren fügen ja einen eschatologischen oder analogen Sinn hinzu, der das Ende der Zeiten, die Auferstehung der Toten, das Letzte Gericht, die Niederlage der finsternen Mächte und den Eintritt in das Leben der glückseligen Unsterblichkeit betrifft. In der patristischen und selbst in der mittelalterlichen Praxis der Bibelexegese wird jedoch dieser Sinn kaum vom mystischen Sinn unterschieden, von dem er so etwas wie eine Variante darstellt: Der Triumph Christi über Satan ist ja schon seit dem Ostermorgen errungen. Darum sprechen viele Autoren lieber von drei Schriftsinnen.

Und bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß viele Exegeten vor allem zwei Hauptsinne, den wörtlichen und den geistlichen beachten, wobei der zweite sich gelegentlich in zwei oder drei geistliche Sinngehalte aufsplittert: in den mystischen, den moralischen und den eschatologischen. Der wörtliche ist der offensichtliche Sinn des Textes; der geistliche sein tieferer, verborgener Sinn. Zumeist wird der geistliche Sinn unterschiedslos auf die Kirche Christi (mystischer oder eschatologischer Sinn) und auf die christliche Seele, in diesem Fall die des Lesers bezogen (moralischer Sinn): die Braut des Hohenliedes, die Ehebrecherin, der vergeben wird, Israel mit seinen Verirrungen und seinen Zeichen der Reue sind zugleich die Kirche und ein jeder von uns, den durch die Taufe geheiligten Sündern. Die *lectio divina* ist also nicht nur eine individuelle, aszetische Lesung der Bibel, sondern auch eine kirchliche, sakramentale und liturgische.

Man könnte noch weiter gehen: In gewisser Weise hat die Schrift nur einen einzigen Sinn.<sup>9</sup> Die geistliche Interpretation ist nicht eine fakultative Option, die von unseren christlichen Voraussetzungen her in den Text hin-

<sup>9</sup> Vgl. D. Poirel, Le sens de l'Écriture, in: L'interprétation des Écritures, in: *Résurrection*, nouv. série 40, (Juni-Juli 1992), S. 59-71.

eingetragen wird; sie liegt von vornherein darin. In Wirklichkeit läßt sich in gleichwohl welcher Exegese der wörtliche nicht vom geistlichen Sinn trennen, sondern es gibt nur einen einzigen Akt: das Interpretieren, das im Übergang vom Buchstaben zum Geist besteht.

Jedes schriftliche Werk hat, ob es nun heilig ist oder nicht, eine Ausrichtung, eine Richtung, eine Strömung, einen »Sinn«; es fordert den Leser auf, über das Bild des Buchstabens oder die Banalität der Wörter hinauszugehen, um zum Verständnis eines je nach den Texten mehr oder weniger dichten, mehr oder weniger tiefen Sinns vorzudringen. In der Bibel, dem Wort Gottes, sind diese Tiefe und Dichte endlos. Die Heilige Schrift hat ja die Ausrichtung und den Sinn, uns zu Christus zu führen, alle unsere Einzelgeschichten in die Großtat Gottes durch die Menschen, nämlich die heilige Geschichte, zu integrieren. Folglich ist man mit der Interpretation auch des kleinsten Satzes der Bibel nie am Ende: Wie die negative Theologie in bezug auf die Erkenntnis Gottes, erheischt die geistliche Exegese eine beständige Bemühung, über sich hinaus zu kommen. So wie ein Gott, den man begriffen hätte, nicht mehr Gott wäre, so kommt man mit dem Bemühen, die Schrift ins Innere aufzunehmen und ihrem Sinn zu folgen, wie weit er uns auch führen mag, nie zu Ende.

#### DER HL. BERNHARD UND SEINE LEKTÜRE DER SCHRIFT

Das soll nun anhand einiger Beispiele erhellt werden, die den Ansprachen zum Hohenlied des hl. Bernhard entnommen sind.<sup>10</sup> Nachdem wir die patristische und mittelalterliche Theorie der *lectio divina* gestreift haben, wird es aufschlußreich sein, ihre Praxis bei einem der größten geistlichen Autoren zu studieren.<sup>11</sup>

#### *Kein Jota übergehen*

Was beim Kommentar zum Hohenlied zuerst auffällt, ist seine äußerste Genauigkeit. In gewissem Sinn ist darin die Interpretation umso geistlicher, je mehr sie sich an das Wort hält. Eine oberflächliche Lesung, wie die unsrige es zumeist ist, geht direkt auf den allgemeinen Sinn einer Stelle aus, es sei denn sie hält sich ein wenig bei den »Schlüsselworten« auf. Eine

10 Vgl. Bernhard von Clairvaux, hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Bernhard von Clairvaux, Das Hohelied, 2 Bde. Wittlich o. J.

11 Vgl. P. Dumontier, Saint Bernard et la Bible (Bibliothèque de spiritualité médiévale). Paris 1953; B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse, IV: L'Occident latin. Paris 1990.

geduldige, meditative, verkostende Lesung der Bibel zieht alles in Erwägung: die Wahl jedes Wortes, auch des geringfügigsten, die Anordnung der Worte, ihre eventuelle Wiederholung, ja ihre Endung: Seien wir darauf bedacht, kein Jota zu übergehen (vgl. Mt 5,18), die kleinsten Brotkrumen zu sammeln (vgl. Joh 6,12).<sup>12</sup>

Diese Metapher ist reich an Sinngehalt. Die Schrift wird darin mit einem Brot verglichen, dessen kleinster Krümel köstlich und nahrhaft ist. Als Leib Christi ist sie auch eucharistisches Brot, das Brot, das der Herr jedesmal, wenn er den Jüngern die Schrift erklärt, bricht und verteilt: »Allein, wer soll es brechen? Der Hausvater ist da. Erkennt den Herrn am Brotbrechen! Wer auch wäre sonst dazu geeignet? ... Ich bittle mit euch um Speise für meine Seele, um Nahrung für meinen Geist ... In Wahrheit arm und hilflos klopfe ich über dem tiefen Geheimnis dieser Rede bei dem an, ›der öffnet und niemand schließt‹ (Offb 3,7) ... Du gütigster, brich den Hungrigen dein Brot! Durch meine Hand, wenn du geruhst, aber mit deiner Kraft!«<sup>13</sup>

Die Schrift meditieren heißt also sie oft wieder und wieder lesen, bis die ganze meditierte Stelle entrindet, dann gekaut und Brocken für Brocken verschlungen ist, bis alles eingeht, alles einen Sinn hat. So lesen heißt den Text gewissermaßen im Geist neu schreiben, so wie wir ihn zunächst zu sehen erwarten würden, um sodann unsere »Kopie« mit der des Heiligen Geistes zu vergleichen, und uns über jeden Unterschied zu verwundern: »Schau da, so hat er sich ausgedrückt; denken wir nach und sehen wir, weshalb.« Bei jeder neuen Lesung bereichert sich die betreffende Stelle mit neuen Anklängen; jedesmal ist unsere »Kopie« dem inspirierten Text nähergekommen, bis sich der heilige Text in seinem ganzen Reichtum und in jedem seiner Einzelheiten unserem Geist endlich aufdrängt.

So verwundert sich der hl. Bernhard, als er über den Anfang des Hoheliedes nachsinnt, zuerst über den abrupten Beginn und seine zutage tretenden Redundanzen: »O sag uns doch: von wem, über wen und zu wem wird da gesprochen: ›Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes!‹ (Hld 1,1)? Was bedeutet wohl der so jäh und plötzlich mitten aus der Rede herausgerissene Eingang? Denn der Verfasser bricht so in die Worte aus, als hätte er bereits jemandes Rede vorausgeschickt und lasse nun die in Frage stehende Person, die den Kuß verlangt, darauf antworten. Und dann – wenn sie wünscht oder heischt, von ich weiß nicht wem geküßt zu werden – warum sagt sie dann so deutlich und ausdrücklich ›mit dem Munde‹, und zwar ›mit seinem Munde‹? Als ob Küssende sich etwas an-

<sup>12</sup> Vgl. Bernhard, *Das Hohelied*, 1,6: Bd. I, S. 12.

<sup>13</sup> Bernhard, ebd., 1,4: Bd. I, S. 11.



deres als den Mund, oder als ob sie einen fremden und nicht den eigenen Mund einander zu reichen pflegten. Indes sagt sie nicht einmal: »Er küsse mich mit seinem Munde!«, sondern sie sagt noch etwas viel Ungewöhnlicheres: »Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes!«<sup>14</sup>

Diese Überlegung veranlaßt den hl. Bernhard alsbald, erstens das im heiligen Text nicht Gesagte zu ergänzen und zweitens den Grund für die überflüssigen Wörter anzugeben: Wenn der hl. Autor vom »Kuß seines Mundes« spricht, dann deshalb, weil es drei Küsse gibt: den Fußkuß, den Handkuß und den auf den Mund des Herrn. Deshalb diese so glühenden und poetischen Stellen: »So wirf denn auch du dich nieder nach dem Beispiel dieser heiligen Sünderin (Maria Magdalena), du elende Seele, um dein Elend abzulegen. Wirf auch du dich zur Erde nieder, umfasse die Füße des Herrn, kose sie mit Küssen, benetze sie mit Tränen! Du waschest dabei nicht ihn, sondern dich selbst ... Nachdem du den Füßen des Herrn den ersten Kuß gegeben, wage noch nicht, dich sogleich zum Kuß des Mundes zu erheben. Dahin führt dich als Zwischenstufe ein anderer, mittlerer Kuß; er soll dir an zweiter Stelle als Handkuß gewährt sein ... Wer mir den Willen zur Buße gab, muß mir auch die Kraft verleihen, mich der Sünde zu enthalten, damit ich nicht wieder begehe, was Buße heischt, und so meine letzten Dinge schlimmer gestalte als die ersten ... Weit und kühn ist der Sprung vom Fuß bis an den Mund, und außerdem ist der Zutritt ungeziemend. Wie? Noch mit frischem Staub bedeckt, willst du den heiligen Mund berühren? Gestern erst aus dem Schlamm gezogen, erscheinst du heute schon vor dem Angesicht der Herrlichkeit? Die Hand bilde für dich den Übergang. Sie wische dich zuvor ab, sie hebe dich empor. Wie soll sie dich aufrichten? Indem sie dir gibt, was dir ein Anrecht geben kann. Was ist das? Die Zierde der Enthaltensamkeit und würdige Früchte der Buße, das heißt Werke der Frömmigkeit. Die werden dich aus dem Schmutz erheben zur Hoffnung, noch Besseres zu wagen ...«<sup>15</sup>

### *Den Sinn entfalten*

Ein erster Grundsatz dieser geistlichen Bibellesung könnte demnach lauten: Kein Bröcklein verlorgenehen lassen. Daraus ergibt sich: Oft entfaltet der hl. Bernhard den Sinn eines Wortes oder eines Ausdrucks. So hat der »Kuß des Mundes« an den Kuß der Hand und des Fußes erinnert. Und so wird auch von den beiden Brüsten in Hohenlied 1,2 die eine als

14 Bernhard, ebd., 1,5: Bd. I, S. 11.

15 Bernhard, ebd., 3,2-4: Bd. I, S. 25-26.

die Geduld, die andere als die Milde Gottes mit der sündigen Seele interpretiert<sup>16</sup> oder auch die eine als geteilte Freude, die andere als geteiltes Leid, als Mitleid.<sup>17</sup>

Wenn alles sinnträchtig ist, müssen selbst die beiden Brüste einen je eigenen, einander ergänzenden Sinn haben. Wie der hl. Bernhard anhand des ersten Satzes des Hohenliedes drei verschiedene Küsse unterschieden hatte, so zählt er weiter unten drei geistliche Wohlgerüche auf: Reue, Andacht, Mitleid; zwei Handlungen des Heiligen Geistes: Ausgießen und Eingießen; drei Weisen, Gott zu lieben: zärtlich, klug und kraftvoll; vier Wohlgerüche des Bräutigams: die vier Kardinaltugenden; drei Speicher als drei Weisen, Gott zu betrachten, usw.

Wie die anderen Geistesmänner seiner Zeit gefällt sich der hl. Bernhard darin, Reihen von zwei oder drei oder gar vier Elementen hervorzuheben oder selbst hineinzubringen, deren jedes differenziert interpretiert wird. Auch hierin darf kein Bröcklein verlorengehen.

Manchmal bringt er mehrere Reihen, z.B. Dreierreihen, so miteinander in Beziehung, daß der erste Begriff, dann der zweite und schließlich der dritte einander entsprechen. So werden die drei geistlichen Wohlgerüche, Reue, Andacht und Mitleid, der Reihe nach mit den drei Etappen der Genesung in Verbindung gebracht: mit dem Schmerz, dem Balsam, der den Schmerz lindert, und dem Heilmittel, das die Krankheit vertreibt; dann mit der Dreiheit Demütigung, Vertrauen und Verherrlichung; schließlich mit den drei Körperteilen, die zu salben sind: die Füße, die Hände und das Haupt. Dadurch wird von neuem an die drei geistlichen Küsse erinnert, die der Hand, der Füße und des Mundes, die dann mit drei gesellschaftlichen Stellungen in Verbindung gebracht werden: mit der Stellung des Knechtes, des Bettlers und der Braut.

Die im Lauf der Lesung entdeckten Übereinklänge sind oft von großem poetischem Reiz, ähnlich dem Vergnügen, das ein aus musikalischen Akkorden bestehendes Finale dem Ohr bereitet. Gleichzeitig bringen sie ein Gefühl inneren Einswerdens hervor. Der Sinn der Schrift löst sich nicht in eine ungeordnete Schwemme verschiedener, endlos vervielfachter Sinngehalte auf; alle diese verschiedenen Sinngehalte werden in eine Einheit ge-

16 »Zwei Brüste hat der Bräutigam, die beiden Beweise für seine angeborene Milde: einmal, daß er geduldig auf den Sünder wartet, dann daß er den Reumütigen gütig aufnimmt«: Bernhard, ebd., 9,5: Bd I, S. 61.

17 »Wenden wir uns wieder den Brüsten der Braut zu und nehmen wir je nach dem Sinn, den wir ihnen unterlegen, auch zweierlei Milch an: die Brust der Mitfreude spendet die Milch der Ermahnung, die des Mitleidens die Milch des Trostes. Die geistige Mutter fühlt, mit jedem Kusse, wie ihr der Himmel beide Arten reichlich in die gütige Brust herniedertaut. Sogleich kannst du sehen, wie sie die volle Brust den Kleinen zu trinken reicht: bald hier mehr von der Milch des Trostes, bald dort mehr von der Milch der Ermahnung, je nachdem sie es einem jeden bekömmlicher findet«: Bernhard, ebd. 10,2: Bd. I, S. 65-66.

bracht; sie entsprechen einigen einfachen Rhythmen, die das Hinschreiten der Seele zu Gott skandieren.

Die Vorliebe des hl. Bernhard für Dreierreihen (Reue, Tugendübung, mystische Vereinigung; Sünde, Natur, Gnade usw.) entspricht somit einer dynamischen Auffassung des geistlichen Lebens. Wie jede Reise hat die Wanderung des Christen zur Heiligkeit einen Ausgangspunkt, eine zu durchlaufende Strecke und einen Ankunftspunkt. Während die zweigliedrigen Gegensätze, die beim hl. Paulus und beim hl. Augustinus so häufig vorkommen, oft eine dramatische Sicht der christlichen Existenz zum Ausdruck bringen – gemäß diesen berühmten Bekehrten hat man zwischen dem Fleisch und dem Geist, dem Bösen und dem Guten zu wählen –, betrachten die zahlreichen Dreiglieder Bernhards, indem sie Stufen auslassen, das geistliche Leben nicht sosehr als einen fortwährenden Kampf, sondern eher als ein langes, geduldiges Dahinpilgern.

In dieser Vorliebe für Dreierheiten äußert sich manchmal auch, wie wichtig für Bernhard das Trinitätsmysterium ist. In einer von Augustinus inspirierten Stelle, worin er »drei Fähigkeiten« unterscheidet, welche die Seele selbst ausmachen: die Vernunft, den Willen und das Gedächtnis, bringt er diese erste Dreierheit mit mehreren anderen Dreierheiten oder »Trinitäten«, wie er sagt, in Verbindung und schließlich mit der heiligsten Dreifaltigkeit selbst: »Gott, »der das Verlangen der Seele mit Gütern stillt« (Ps 103,5), wird einst der Vernunft zur Fülle des Lichtes, dem Willen zur Fülle des Friedens, dem Gedächtnis zur Ewigkeitsdauer. O Wahrheit, o Liebe, o Ewigkeit! O selige und beseligende Dreifaltigkeit! Nach dir seufzt und jammert meine jämmerliche Dreifaltigkeit, weil sie so fern von dir in unglückseliger Verbannung lebt. In wie viele Irrtümer, Schmerzen und Schrecken hat sie sich gestürzt, seitdem sie sich von dir entfernte! Weh mir, was für eine Dreifaltigkeit habe ich da gegen dich eingetauscht! ... Wenn die Vernunft einmal jenes unauslöschliche Licht einsaugt, der Wille in jenen unzerstörbaren Frieden taucht und das Gedächtnis ewig in jener unversieglichen Quelle ruht: dann ist Gott alles in allem. Überlegt einmal, ob ihr nicht mit Recht das erste dem Sohne, das zweite dem Heiligen Geiste, das letzte dem Vater zuschreiben könnt; freilich nur so, daß ihr nichts davon dem Vater oder dem Sohne oder dem Heiligen Geiste entzöget.«<sup>18</sup>

Es gibt noch eine weitere Weise, den Sinn zu entfalten: Im Fall der beiden Brüste hat nicht nur jede von ihnen einen je eigenen Sinn, sondern erhalten auch die beiden Brüste zusammengenommen einen je anderen Sinn, je nachdem, ob man darin die der Braut oder die des Bräutigams erblickt: »Wer dieses Wort spricht, gibt der Verfasser nicht an, sondern

18 Bernhard, ebd., 11,5-6: Bd. I, S. 75-76.

überläßt es unserer freien Auslegung, zu deuten, welcher Person es am besten zukommt. Nun fehlt es mir aber nicht an Gründen, es füglich der Braut, aber ebenso gut dem Bräutigam oder auch den Freunden des Bräutigams in den Mund zu legen.«<sup>19</sup>

Nicht nur die beiden Brüste werden unterschiedlich gedeutet, als ob die mitgemeinte Zweizahl ihren geistlichen Sinn erhalten sollte, sondern auch die Schriftstelle selbst erhält zwei verschiedene Deutungen, die durch eine gewisse Zweideutigkeit des Textes selbst gerechtfertigt werden. Alles erhält also einen Sinn, das, was ungesagt bleibt, wie das, was gesagt wird, und selbst die Wortlosigkeiten der Schrift sind inspiriert. Hier hat die Ungenauigkeit darin einen Sinn, daß sie den Leser einlädt, im Gesagten zwei Sinngehalte zu finden. Eine gewisse Dunkelheit paßt für die heiligen Worte, die sie einhüllt, indem sie ihnen ein Sinnprofil und eine Sinntiefe gibt.

### *Die Bibel durch die Bibel interpretieren*

Gewiß ist eine solche Freiheit, die dem Leser gewährt wird, nicht ungefährlich. Wenn die Bibel sich zu allen Ideenverbindungen hergibt, unterscheiden wir ihr dann nicht unsere eigenen Gefühle und Auffassungen?

Der hl. Bernhard beruhigt uns sogleich: »Ich bin kein tiefschürfender Geist; auch besitze ich keinen so scharfen Verstand, daß ich aus mir etwas Neues finden könnte«. Wie nämlich nur der Herr das Brot seines Leibes brechen kann, so kann allein Christus Christus interpretieren. Der Schlüssel zur Bibel ist also die Bibel selbst, das Gotteswort, das zu Schriftzeichen geworden ist, damit wir seinen Geist empfangen. »Eine ergiebige, nie versiegende Quelle ist der Mund des hl. Paulus, der immer noch zu uns spricht. Aus dieser Quelle will ich, wie ich es oft pflege, jetzt auch schöpfen, da ich die Brüste der Braut erkläre. Der hl. Paulus sagt: »Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden« ... Daher möchte ich die beiden vom hl. Paulus genannten Herzenstrieb des Mitleidens und des Mitfreuens auf die beiden Brüste der Braut beziehen.«<sup>20</sup>

Zwar hat der hl. Paulus diese Verbindung nicht hergestellt, wohl aber andere: die zwischen Adam und Christus, zwischen Hagar und dem Gesetz, zwischen Sara und dem Neuen Bund usw. Ist nicht die Bibel selbst, dieser verkündigte, gemurmelte, von Generation zu Generation wiederhol-

---

19 Bernhard, ebd., 9,4: Bd. I, S. 60. Vgl. auch ebd., 9,9, S. 63: »Da fällt mir noch eine andere Deutung ein; ich nahm sie in meinen Entwurf nicht auf, möchte sie aber gleichwohl nicht übergehen. Warum sollten denn die Worte, die wir erwägen, nicht auch gerade auf Seelen passen, die in der sorgsamsten Pflege der Braut stehen wie Kindlein unter der Obhut ihrer Mutter oder Amme?«

20 Bernhard, ebd., 10,1: Bd. I, S. 65.

te, immer wieder aufs neue geschriebene, übersetzte und kommentierte Text die Meditation einer Meditation, der endlos vervielfachte Widerhall der göttlichen Initiative in der Weltgeschichte? Indem der hl. Bernhard das Hohelied mit dem Römerbrief in Verbindung bringt, folgt er somit der tiefsten Bewegung des Textes, über den er nachsinnt.

Für diese Interpretation durch Nebeneinanderstellung von Texten gibt es viele weitere Beispiele. Um nur eines zu erwähnen, wählen wir um seiner Poesie willen folgendes: In seinem Kommentar zu Hld 2,7: »Kehre um, mein Geliebter; sei gleich dem Reh und dem Hirschkalb auf den Bergen Bet-Els!« beginnt der hl. Bernhard damit, daß er mehrere Deutungen von »Reh« und »Hirschkalb« vorlegt. Ihre ihnen gemeinsame Zartheit gemahnt an die wehrlose Zartheit des Kindes, in der das WORT sich an Weihnachten gezeigt hat. Das scharfe Auge des Hirschkalbs und die raschen Sprünge des Rehs besagen auch die Unterscheidungsgabe und die Raschheit, mit denen der Herr die Guten von den Bösen trennen wird. Im Lauf einer Abschweifung, in der er seinen Zuhörern verrät, daß er manchmal vom WORT besucht worden ist, werden die Worte, die der hl. Johannes auf dieses anwendet: »voll der Gnade und Wahrheit« (Joh 1,14) sogleich mit dem Reh und dem Hirschkalb in Verbindung gebracht: »Die Wahrheit hat die Augen des Rehs, die Gnade die Munterkeit des Hirschkalbes. Beides ist mir notwendig: die Wahrheit, vor der ich mich nicht verbergen kann; die Gnade, vor der ich mich nicht verbergen will. Fehlte die eine oder die andere, so wäre der Besuch (des WORTES) nicht voll. Wahrheit ohne Gnade bedeutet Strenge, und Gnade ohne Wahrheit löste der Freude die Zügel. Wie die Wahrheit ohne die Würze der Gnade bitter ist, so ist die Frömmigkeit ohne den Zügel der Wahrheit haltlos, schrankenlos und sehr oft hochmütig ... Bringt also der Herr Jesus Christus – er ist ja als das WORT Gottes der Bräutigam der Seele – nur die eine von diesen Gaben ohne die andere mit, wenn er an meine Türe klopft, so wird er tatsächlich nicht als Bräutigam, sondern als Richter eintreten. Das sei ferne! Das soll auf keinen Fall geschehen! Er gehe mit seinem Diener nicht ins Gericht! Er trete ein, friedensbringend, liebenswürdig und froh; er trete jedoch auch gesetzt und ernst bei mir ein, sozusagen mit der strengen Miene der Wahrheit, um den Übermut in mir niederzuhalten und meine Freude zu läutern! Er trete ein als hüpfendes Hirschkalb und als umsichtiges Reh, meine Schuld achtlos überspringend, meine Buße aber barmherzig beachtend!«<sup>21</sup>

Manchmal häufen sich die Vergleiche. In bezug auf die Braut des Hoheliedes, die die Stadt nach ihrem Bräutigam durchsucht, defilieren zum Beispiel folgende Zitate vor uns: »Des Nachts auf meinem Lager suchte

21 Bernhard, ebd., 74, 7-8.11 Bd. II, S. 231, 234.

ich ihn, den meine Seele liebt« (Hld 3,1); »Wer sucht, der findet« (Mt 7,8); »Sucht, und ihr werdet finden« (Mt 7,7); »Gut ist der Herr zur Seele, die ihn sucht« (Klgl 3,25); »Sucht den Herrn, solange er sich finden läßt, ruft ihn an, solange er nahe ist« (Jes 55,6); »Ihr werdet mich suchen, und ihr werdet mich nicht finden« (Joh 7,34); »Schon ehe sie rufen, gebe ich Antwort; während sie noch reden, erhöere ich sie« (Jes 65,24).<sup>22</sup>

Insgesamt werden mindestens sechs Zitate auf das Thema der Suche bezogen, auf eine ganz besondere Suche, denn sie findet das Gesuchte ohne es zu finden, weil es schon da war, bevor man nach ihm suchte. Diese den Worten Christi im Evangelium oder denen der von Gott redenden Propheten entnommenen Zitate lassen den Leser drei Haltungen miteinander vergleichen: die der Braut des Hohenliedes auf ihrer Suche nach dem Bräutigam, die der Jünger auf der Suche nach Christus und die der Seele auf der Suche nach ihrem Gott: ein dreifaches Suchen, das im Grunde nur ein einziges ist, das Suchen nach Christus, der im Wortlaut des Alten Testaments angekündigt, im Neuen Testament im Geist und in der Wahrheit offenbart und dann in die Seele jedes Glaubenden aufgenommen wird. Aus dieser Anhäufung von Schriftstellen ergibt sich ein Hauptsinn, der reich genug, tief genug und stark genug ist, um alle weiteren möglichen Sinngehalte zu einer Einheit zusammenzufassen. Von nun an wird jede weitere Suche zu einem Bild oder Widerhall dieser Ursache und Suche im Vollsinn nach dieser einzigen Erwartung, die das Menschenherz umso mehr erfüllt, je mehr sie es aufgräbt.

## DIE MEDITATION UND DAS GEDÄCHTNIS

So scheint der hl. Bernhard in seinem Hohenliedkommentar sich mit Vorliebe an die drei folgenden Regeln zu halten:

- keine Einzelheit des Wortlauts unbeachtet lassen;
- nicht zögern, die geistlichen Sinngehalte zu entfalten;
- die Bibel durch die Bibel erklären.

Nun ist noch nachzusehen, welchen Wert diese drei impliziten Regeln für die *lectio divina* und für das geistliche Leben haben. Sind sie nur dem hl. Bernhard und seiner Zeit zu eigen oder können wir sie auch noch heute anwenden und von ihnen Gebrauch machen? Sind sie dem Christentum vorbehalten oder gelten sie für jede Spiritualität, die auf einem heiligen Buch gründet? Sind sie zwingende Prinzipien, ohne die es kein Gebet und kein Heil gibt, oder ins Belieben gestellte Rezepte, Meditations- oder Ge-

<sup>22</sup> Bernhard, ebd., 75, 1.3: Bd. II, S. 234-237.

betstechniken, die sich mit denen der östlichen Spiritualitäten vergleichen lassen?

Merken wir uns erstens, daß diese beim hl. Bernhard festgestellten »Regeln« alle drei an das Gedächtnis appellieren. Das gilt insbesondere für die dritte, die voraussetzt, daß man schon viele Schrifttexte im Kopf hat, um von einem Wort oder einem Gedanken aus leicht und rasch mehrere Verbindungen herzustellen.

Man kann sich kaum denken, daß der hl. Bernhard beim Vorbereiten seiner Homilien immer wieder von der Bibel zu einer Konkordanz überging. Daß er das nicht zu tun brauchte, bezeugt schon sein Stil, den man als »biblisch« bezeichnet hat<sup>23</sup>, und der sagen ließ, der hl. Bernhard habe biblisch gesprochen, wie wir französisch oder deutsch sprechen. Der hl. Bernhard kennt die Bibel so gut, daß er sie so selbstverständlich zitiert, wie er atmet. Wie Jean Leclercq<sup>24</sup> sagt, »kommt alle zwei Zeilen mindestens ein Zitat vor. Gewisse Abschnitte sind nur ein Gewebe aus Reminiscenzen, und einzelne Sätze nur eine Aneinanderreihung biblischer Formulierungen ... Es erweist sich, daß er sich an eine reiche Vielfalt von Büchern des Alten und des Neuen Testaments erinnert; es scheint sich die von E. Vacandard<sup>25</sup> vertretene Meinung zu bestätigen, wonach man aus den Texten des hl. Bernhard die ganze Bibel zusammenstellen könnte.«

Wenn es dem hl. Bernhard selbst dann, wenn er die Bibel kommentiert, so leicht fällt, sie zu zitieren, dann deshalb, weil sie ihm innerlich zu eigen ist und seinen Stil, sein Denken und sein Leben beeinflusst.

Doch die Verbindung zwischen Gedächtnis und Meditation ist noch viel enger. Die Praxis der *lectio divina* setzt nicht nur voraus, daß man sich die biblischen Texte zuvor eingepägt hat, sondern besteht auch darin, daß man die betreffende Stelle beim Nachsinnen jeweils dem Gedächtnis einprägt. Das möchten wir nun anhand des sehr schönen Buches von Mary Carruthers *The Book of Memory*<sup>26</sup> aufzeigen.

Für diese Autorin ist die moderne Entgegensetzung von Gedächtnis und Kreativität unsinnig: Wie die Erfahrung zeigt, setzt die Erfindungsgabe ein reiches, geordnetes Gedächtnis voraus. Verblüfften zwei so verschiedene Genies wie Thomas von Aquin und Einstein ihre Umgebung nicht durch die Genauigkeit und den weiten Umfang ihres Gedächtnisses?

23 Vgl. L. Negri, Posizione del stilo biblico di San Bernardo, in: *Studium* 12 (1954), S. 3-8.

24 Art. »Ecriture sainte et vie spirituelle«, II. B.3: »Saint Bernard et le XIIe siècle monastique«, in: *Dictionnaire de spiritualité*, Bd. 4, col. 188.

25 Vgl. E. Vacandard, Vie de saint Bernard, Bd. I. Paris 1895, S. 467.

26 Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1993. Zum gleichen Thema vgl. das zu einem Klassiker gewordene Pionierwerk von F.A. Yates, *The Art of Memory*. London 1966.

Wenn wir ganz einfach, ohne daran zu denken, gehen können, können wir dann nicht auch laufen und tanzen? Ebenso verschafft uns das einfache Auswendiglernen von geordneten Reihen wie z.B. der Zahlenreihen oder des Alphabets eine Stütze, um komplexere Verstandesoperationen vorzunehmen wie das Kopfrechnen oder das Handhaben von Begriffen, um rasch Ideenassoziationen vorzunehmen oder im richtigen Moment die richtige Information mühelos aufnehmen oder äußern zu können.

Nun aber ist es frappant festzustellen, daß die im Mittelalter geübten Techniken des Auswendiglernens stark den »Prinzipien« der Schriftmeditation gleichen, an die sich, wie wir sahen, der hl. Bernhard hielt.

– Die Beachtung jeder Einzelheit des Textes ist auch beim wörtlichen Auswendiglernen des Textes erfordert: um alles im Gedächtnis zu behalten, muß man alles bemerken.

– Auch das Verfahren, die Elemente eines Textes zu teilen und zu »entfalten« wird von den *artes memoriae* lebhaft empfohlen. Um einen Text von einer gewissen Länge im Gedächtnis zu behalten, muß man ihn in Sinneinheiten zerlegen, diese dann gruppieren, ordnen und einer gewissen Progression entsprechend »numerieren«.

– Die Vervielfachung von Ideenassoziationen, der Vergleich mit schon bekannten Sätzen, welche die gleichen Wörter oder Ideen enthalten, gehören ebenfalls zu den Techniken des Auswendiglernens: Um das, was man lernt, gut im Gedächtnis zu behalten, muß man es an das anknüpfen, was man schon weiß.

Bestände die mittelalterliche Praxis der *lectio divina* folglich in nichts anderem als im Auswendiglernen der heiligen Texte, als ob es sich um irgendeinen grammatikalischen oder medizinischen Traktat handeln würde? Gewiß nicht. Wie alle geistlichen Autoren betonen, muß der *lectio divina*, damit sie nicht umsonst erfolgt, Gebet und Abtötung der Sinne vorausgehen; sodann muß sie in Unterwerfung unter das Wort und im ehrlichen Verlangen geschehen, in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe weiterzukommen.

Dennoch ist zu sagen: Die *lectio divina* beginnt mit einer Anstrengung des Gedächtnisses, obwohl diese Anstrengung, um das, was man liest, zu behalten, von Anfang an vom Einsatz unseres Verstandes und Gemütes begleitet sein muß, damit wir das, was wir im Kopf behalten, auch verstehen und lieben. Ist das übrigens nicht bei allem, was wir lernen, der Fall? Könnten wir etwas lernen, das wir nicht verstünden? Vergessen wir nicht leicht, was in uns kein Interesse weckt? Bemühen wir uns deshalb, wenn wir eine Information im Kopf behalten wollen, nicht zuerst, sie zu verstehen und darin etwas uns Ansprechendes zu finden?

Und prägen wir uns übrigens, wenn wir ein Buch lesen, nicht mindestens einen wenn auch noch so kleinen Teil seines Inhaltes ein? Ganz be-



sonders bei der *lectio divina* sucht der Leser den Text in sein Gedächtnis aufzunehmen, um sich dessen wesentlichen Inhalt anzuverwandeln, aber auch um durch den Text, indem er ihn sich anverwandelt, sich selbst verwandeln zu lassen.

Im Grunde ist das Gedächtnis nicht ein passives oder nur auf die Vergangenheit bezogenes Vermögen, die Erinnerung nicht bloß eine Photographie oder eine bloße Speicherung dessen, woran man sich erinnert, sondern im Memorierungsakt ist stets eine bedächtige Sortierungs- und Ummodellierungsarbeit dabei: Wenn ich einen Text »mit dem Herzen« lerne, verändere ich mein »Herz«, indem ich mir den Text aneigne, und dieser verwandelt sich in einer geheimnisvollen Alchimie ebenfalls in dem Maß, als ich ihn mir aneigne; er entbirgt aus sich neue Sinngehalte, liefert bisher ungehörte Harmonien, öffnet neue Tiefen. Text und Leser gestalten einander um und vereinen sich in der Kommunikation des Meditierens, des aktiven Lesens, das unsere Substanz durch die Substanz eines Textes nährt.

Man sieht: Die Schriftmeditation wurzelt im Herzen des christlichen Mysteriums, nicht nur deshalb, weil sie sich auf die christlichen Schriften bezieht, sondern auch deshalb, weil die Meditation selbst, so wie die patristischen und mittelalterlichen Autoren sie definieren, mit dem christlichen Denken über die Inkarnation, die Eucharistie und die Trinität eng verbunden ist;

– mit der Inkarnation, denn die der Meditation eigene Dynamik des Buchstabens und des Geistes (Spricht man nicht vom »fleischlichen« und vom »geistlichen« Sinn?) ist ein direkter Widerhall der Herablassung Gottes, in der das WORT Fleisch geworden ist;

– mit der Eucharistie, denn der in der Bibel wie in der patristischen und mittelalterlichen Literatur häufig angetönte Zusammenhang Buch/Nahrung, Brot/Wort findet seinen Vollsinn am eucharistischen Tisch, wenn die Christen sich wirklich von Christus nähren, der in dem zu seinem Leib gewordenen Brot und im verkündeten Wort zugegen ist;

– mit der Trinität, denn die Meditation der Schrift, ihr verständiges und liebendes Memorieren setzt die drei Fähigkeiten der Seele ein, die seit dem hl. Augustinus mit den drei göttlichen Personen in Verbindung gebracht werden: durch mein Gedächtnis lerne ich den Wortlaut; durch meinen Verstand verstehe ich das Mysterium; durch meine Liebesfähigkeit setze ich den »moralischen« Gehalt des heiligen Textes in mein Leben um.

Worin besteht das Geheimnis der *lectio divina*? Es ist zugleich einfach und anforderungsvoll: Memorieren des Wortlauts des heiligen Textes. Und da man, was man liest, nur dann gut lernt, wenn man es versteht und liebt, werden uns die mystische »Würze« und die moralische »Würze« der Schrift hinzugegeben. Oder, so man will, während man nach dem mysti-

schen und moralischen Sinn sucht, prägt sich der Wortlaut des Textes unserem Geist ein.

Verschaffen wir uns ein christliches Gedächtnis, ein biblisches Gedächtnis!<sup>27</sup> Dann können wir, gleich wo wir sind und was wir tun, beten und in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe wachsen: »Bemüht euch, nachdem ihr alle irdischen Sorgen und Gedanken verbannt habt, euch eifrig, ja beständig der heiligen Lesung zu widmen, damit diese fortwährende Meditation endlich eure Seele durchtränkt und sie gewissermaßen nach ihrem Bilde formt ... Darum sollen wir den Eifer haben, die Reihe der heiligen Schriften auswendig zu lernen und sie in unserem Gedächtnis fortwährend zu wiederholen ... Auch wenn wir gewisse Stellen im Bemühen, sie auswendigzulernen, oft durchgegangen sind, konnten wir sie nicht auf der Stelle verstehen, weil unserem Geist die nötige Freiheit fehlte. Aber wenn wir sie dann, von den verschiedenen Beschäftigungen und den Gegenständen, die unsere Augen ausfüllen, nicht mehr in Anspruch genommen, sie, vor allem während der Nacht, in Schweigen noch einmal durchgehen, erscheinen sie uns in hellerem Licht. So verhält es sich mit den sehr verborgenen Sinngehalten, von denen wir während des Tages nicht die geringste Ahnung hatten. Während wir ruhen, sozusagen in die Lethargie eines tiefen Schlafs versunken, wird uns ihr Verständnis offenbart. In dem Maß, als sich durch dieses Bemühen unser Geist erneuert, beginnen auch die Schriften ihr Aussehen zu ändern. Es wird uns ein mysteriöseres Verständnis von ihnen geschenkt, das mit unseren Fortschritten an Schönheit zunimmt. Sie richten sich nach dem Erfassungsvermögen des menschlichen Verstandes: sie sind irdisch für den fleischlich gesinnten Menschen, göttlich für den geistlich gesinnten.«<sup>28</sup>

Nach dem hl. Bernhard wird die Bibel unablässig gelesen, gelehrt, betrachtet, doch die Bibelwissenschaft spaltet sich nach und nach in drei verschiedene Studienrichtungen: die Exegese, die Theologie und die Spiritualität. Schon im 12. Jahrhundert spezialisierte sich Andreas von Saint-Victor († 1175) in der Abfassung von Wortkommentaren zu den Büchern des Alten Testaments, indem er gegebenenfalls rabbinische Interpretationen<sup>29</sup> einbezog, selbst bei der Prophetie Jesaias über den Immanuel. Petrus Comestor, Petrus Cantor, Stephan Langton, Hugo von Saint-Cher und Niko-

---

27 Das erste christliche Beispiel einer solchen Haltung ist das der Jungfrau Maria im Magnificat, das aus Reminiszenzen an die Psalmen und weitere Texte des Alten Testaments gewoben ist. Sie, die »alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrte« (Lk 2,19.51), hatte eine lange Erfahrung der Meditation, d.h. des Memorierens, Assimilierens und Verinnerlichens des heiligen Wortes. Darum spricht, wie nach ihr der hl. Bernhard, die Mutter des Erlösers unwillkürlich in der Sprache der Schrift, in einer Sprache, die die ihre geworden ist.

28 Johannes Cassian, *Collatio* 14.

29 R. Berndt, André de Saint-Victor († 1175) exégète et théologien (Bibliotheca Victorina II). Paris/Tournhout 1991.

laus von Lyra gehen auf diesem sich an den Wortlaut haltenden Weg, der unseren modernen wissenschaftlichen Anliegen wahrscheinlich näher steht, weiter, aber auf Kosten der geistlichen Auslegung der heiligen Schriften, wie sie seit den Kirchenvätern praktiziert wurde.<sup>30</sup> Gleichzeitig wird die spekulative Theologie, die bis dahin, weil sosehr von den heiligen Texten abhängig gedacht, *sacra pagina* genannt wurde, zu einer eigenen Wissenschaft, die zu neuen Methoden, z.B. zur Dialektik, und zu außerbiblischen Quellen greift, z.B. zu Aristoteles und seinen antiken oder arabischen Kommentatoren. Mit dem Aufkommen der rheinisch-flämischen Mystik und dann der *devotio moderna* macht sich auch die Spiritualität sowohl von der Bibelauslegung als auch vom theologischen Wissen, dem man sehr mißtraut, unabhängig. Die geistliche Introspektion, die psychologische Aszese und die Betrachtungstechniken verdrängen das bedächtige Nachsinnen über die Heilige Schrift, während die *imitatio Christi* und unzählige fromme Büchlein das Buch der Bücher zu ersetzen suchen.

Gewiß war diese Aufspaltung der heiligen Wissenschaft in drei verschiedene Spezialfächer, die ungefähr den drei Sinngehalten der Schrift entsprechen, nicht immer nutzlos. Zumal in der Exegese und der Theologie wurden gewisse Spuren, die im 12. Jahrhundert erst ansatzweise vorhanden waren, in den folgenden Jahrhunderten methodisch erforscht, durchmessen und vertieft. Je mehr sich jedoch die westliche Spiritualität von ihren biblischen Wurzeln löste, desto mehr drohte sie oft in einer psychologisierenden Beschreibung der Etappen des inneren Lebens zu vertrocknen oder in einem mehr oder weniger antiintellektualistischen gemüthafte Pietismus zu verdunsten.

Gibt es einen Zusammenhang zwischen diesen Abwegigkeiten und den Anzeichen einer heutigen geistlichen Krise: dem Schwärmen für die Techniken der transzendentalen Meditation, dem Wuchern von Sekten, der künstlichen Veränderung unserer Bewußtseinszustände durch die Droge und dem Drang zur Selbsttötung? Die Frage verdient wenigstens gestellt zu werden. Einstweilen bleiben die Lehre und das Vorbild eines hl. Bernhard und eines Hugo von Saint-Victor<sup>31</sup> aktuell, insbesondere in ihrem Bemühen, durch das Schöpfen aus den lebendigen Quellen der Heiligen Schrift die ganze Person des Menschen zu nähren und zu einigen, so daß wir durch die ausdauernde Meditation den heiligen Text sich in unserem Gedächtnis ablagern lassen, um ihn dann unablässig in seinem geistlichen Sinn zu erfassen zu suchen und so durch die Liebe unser Leben dem Leben Christi anzugleichen.

30 Vgl. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Age*. Oxford <sup>2</sup>1992.

31 Vgl. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*. Introduction, choix de textes, traductions et commentaires. Paris 1991.