

Schönheit, Gotteserfahrung und die Bilder der Schrift.

Schriftauslegung und Bildproduktion
bei Bernhard von Clairvaux

Schönheit und Schrift

In Thomas Manns Novelle „Der Tod in Venedig“ (1911) verfällt der Dichter Gustav von Aschenbach der Schönheit des Knaben Tadziu. Der Erfahrung, „dass Eros im Worte sei“, verleiht er daraufhin einen Ausdruck, indem er, beflügelt von dem Gedanken an den Schönen, in seinem Venezianer Hotel kleine Abhandlungen schreibt. Die Schönheit, die der Dichter erfahren hat, fließt in die Schrift, dem Wesen des Erfahrenen sucht er eine angemessene Form zu verleihen. Das höchste Gelingen wäre die Korrespondenz der Schrift mit dem Schönen, die einem Leser das eigene affektive Nacherleben ermöglicht und dabei zugleich mit dem Wesen des Künstlers wie des Beschriebenen in einen Dialog zu treten. Im Erfahren der Erfahrung eines anderen könnte ein Leser somit aktiv etwas als „schön“ wahrnehmen und sich ebenso wie der Dichter von dem unverfügbar Schönen ergreifen lassen. Der Ursprung des Schönen aber, so möchte man Thomas Mann mit Augustinus theologisch weiterlesen, gehört nicht den Dingen selbst, sondern Gott, welcher der Ursprung der geschaffenen Dinge ist. Auch die Schönheit des geschriebenen Wortes ist daher immer nur Repräsentant, d.h. mehr oder weniger ähnliche Nachbildung, dessen Korrelation mit dem Beschriebenen einer Definition bedarf. Dabei ist die Schrift deutlich weniger als das Bild von dem Phänomen bedroht, das man mit dem Begriff der *Idolatrie* zu fassen sucht, wenn auch das Trägermedium dabei keine wesentliche Rolle zu spielen scheint, idolatrisches Verhalten findet sich schließlich auch in zweidimensionalen Bildern in Büchern.

Natürlich lassen sich derartige Überlegungen zur Erfahrung von Schönheit, deren Transformation ins Medium der Schrift und die Produktion von Bildern im Kopf des Lesers nicht nur für Thomas Mann anstellen, sondern auch für die Heilige Schrift wie für deren Auslegung. Ein Autor, bei dem die genannten Aspekte zusammenfließen, ist der letzte Kirchenvater (Pius XII., 1953), die „Chimäre seines Zeitalters“, wie er sich selbst nannte: Bernhard von Clairvaux († 1153). Der *doctor mellifluus* war nicht nur eine der umstrittensten Gestalten seiner Zeit, sondern auch, wie Jean Leclercq urteilte, der Bestsellerautor des 12. Jahrhunderts, „vielleicht sogar des ganzen Mittelalters“ (S. 52). An die Kirchenväterzeit bindet ihn seine Art, das Wort der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt seiner Theologie zu stellen und mit seiner eigenen Theologie unlösbar zu verweben. Wenn sich seine Theologie auch nicht im heutigen Sinne systematisieren lässt, so stehen doch eindeutig das Wort Gottes an den Menschen in Jesus Christus, das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und die Seele des Menschen im Mittelpunkt seiner Ausführungen. Bernhards Lehre stammt unmittelbar aus den Worten der Schrift und führt auch wieder dorthin, er gebraucht ihre Sprache sowohl als Ausgangs- wie auch als Rohstoff für seine eigene: Seine Sprache ist biblisch, sein Denken entwickelt sich auf der Grundlage des Alten und des Neuen Testaments. Die Worte der Schrift wiederum führen die Seele dessen, der sie hört, empor zur Begegnung mit Gott, zur Erfahrung seiner Liebe in Christus. Als solcher Schriftsteller war Bernhard weit über seine Zeit hinaus von Einfluss, sei es auf das Denken Mechthilds von Hackeborn († 1299), eines Meister Eckhart († 1328) oder Heinrich Seuse († 1366), über Bonaventura († 1274) auf die Franziskaner, oder auch auf Martin Luther († 1546) und den Pietismus ebenso wie auf neuzeitliche katholische Devotionsformen.

Es sind vor allem die zahlreichen Predigten Bernhards zum Hohenlied, welche Schönheit und Gotteserfahrung in den konkreten Kontext der biblischen Schriften stellen, wenn er auch kein einheitliches Vokabular verwendet. Doch die Trias von Schrift/Wort, Erfahrung und Schönheit macht Bernhard nicht nur exegetisch und theologisch interessant, sondern auch ökumenisch bedeutsam: Niemand Anderes als Luther nahm Bernhard aufgrund seiner Erfahrungen und biblisch rückgebundenen Einsichten als „Vorbild rechten Verstehens“, wie es Ulrich Köpf (Köpf, Martin Luther, S. 41) ausdrückte. Nicht zuletzt die Neubewertungen der mystischen und monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts durch Jean Leclercq und Étienne Gilson haben neue Wege für die Forschung aufgezeigt – und das bei aller bleibenden Problematik, welche diese Systematisierungen mit sich bringen.

Während die scholastische Theologie als ihren Ort den Katheder und die *disputationes* hatte, hatte die monastische Theologie, wie es ihr Name sagt, ihren Sitz im Leben der klösterlichen Gemeinschaft und damit im konkreten Leben eines Benediktiner- oder Zisterzienserklosters oder eines Chorherrenstiftes wie St. Victor in Paris des 12. Jahrhunderts, dem Höhepunkt monastischer Theologie. Die monastische Theologie ist Theologie von Mönchen für Mönche; ihr Mittelpunkt ist die innere *contemplatio* des Gehörten. Dementsprechend werden die theologischen Sachverhalte nicht möglichst umfassend, vollständig und gleichmäßig in Sentenzenkommentaren und Summen ausgeführt, sondern verdichten sich an bestimmten Punkten, welche für die Gemeinschaft und die Einzelnen von besonderer Bedeutung sind – bei Bernhard ist dies z.B. die Selbsterkenntnis der Seele in den *Sermones super Cantica Canticorum* ebenso wie in *De diligendo Deo* I,4 (Winkler 1, S. 80f.).

So ist als Voraussetzung wie auch als Ziel einer solchen theologischen Methode der Erfahrungshintergrund des Auslegenden von besonderer Bedeutung (*auctoritas*), insbesondere natürlich die Autorität der Heiligen Schrift in der monastischen und liturgischen *lectio*, die nicht nur von Bernhard als Anrede Gottes verstanden wird. Auf sie folgt die *meditatio*, in welcher der Hörende die Worte „wiederkäut“ und die Gottesworte des Gehörten in sich hinein aufnimmt. Das Gebet wiederum macht aus dem Hören einen Dialog zwischen Mensch und Gott; und schließlich die Beschauung (*contemplatio*) als unvollkommenes Schmecken (*gustare*) der eschatologischen Schau von Angesicht zu Angesicht. Alle folgenden Erörterungen bauen letztlich, so wird sich bei Bernhard zeigen, logisch auf ihr auf. Das Wissen um sich selbst soll mit dem Wort der Heiligen Schrift zu einer neuen Selbsterkenntnis führen, nachdem der Mensch dieses wahre Wissen um sich selbst im Sündenfall selbstverschuldet verloren hat. Nur ein solches Wissen, nur eine solche Weisheit sind der Selbsterkenntnis von Nutzen, das vom Wort Gottes selbst seinen Ausgang nimmt; jegliches anderes Wissen stellt für Bernhard nur einen Ausdruck überheblicher Neugierde (*curiositas*) dar.

Eine solche Art Theologie nach Art der Kirchenväter zu treiben fand in Bernhard nicht nur ihren Höhepunkt, sondern durchaus auch ihren vorläufigen Abschluss; bereits in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, so das harte Urteil von Bernhard Lohse (S. 283), ließ sich Theologie so nicht mehr betreiben. Das bestätigt indirekt die von Pius XII. 1953 gebrauchte Bezeichnung als *ultimus inter Patres* (Enzyklika *Doctor mellifluus*, 24. Mai 1953). Mit ihren Themen reicht die

„monastische“ Theologie zugleich weit über ihren ursprünglichen Wirkungskreis hinaus bis in die spätmittelalterlichen, neuzeitlichen und modernen Devotionsformen, ohne dass man sie darauf reduzieren dürfte.

Grundzüge der monastisch-mystischen Theologie Bernhards

Bernhards kreative „praktische“ und existentielle Christus- und Brautmystik gehört zu den epochalen Innovationen der abendländischen Mystik; sie kulminiert in einer Mystik der Gleichförmigkeit mit dem leidenden Christus. Zugleich stellen seine Überlegungen, das wird bei dem missbrauchten Begriff der Mystik oftmals vergessen, grundlegende theologische Erörterungen zum Gott-Mensch-Verhältnis dar zu einer Zeit, in der sich das theologische Arbeiten durch die Scholastik grundlegend zu verändern begann.

Für Bernhard liegt die fundamentale Möglichkeit einer Gotteserfahrung des Menschen in seiner bleibenden Verwiesenheit auf Gott. Als Geschöpf Gottes (**Genesis 1,24: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram***), hat er trotz der im Sündenfall verlorenen Ebenbildlichkeit (*similitudo*) seine grundlegende Verwiesenheit (*imago*) bewahrt. Der gefallene Mensch entfremdete sich von sich selbst als zur Liebe Geschaffener; die Vermögen der Seele – Vernunft (*ratio*), freier Wille (*voluntas*), Erinnerungsvermögen (*memoria*) – mögen krank sein, sind aber unverlierbar. Auf diese Weise hat der Mensch auch weiterhin seine Gottfähigkeit bewahrt, seine Liebe richtet sich jedoch lediglich auf das Irdische. Der Beginn der Wiederherstellung der *similitudo* ist der Rückgang des Menschen auf seinen Ursprung, die bedingungs- und schonungslose Selbsterkenntnis aus seinem Urgrund her. Damit finden sich auch neuplatonische Motive in der Theologie Bernhards, vermittelt durch den Kirchenvater Augustinus, dessen Werke auch in der frühen Klosterbibliothek von Clairvaux gelistet waren. In jener Selbstbesinnung findet sich der Mensch als verkrümmtes Geschöpf vor, das zum Himmel blickt und doch in einem *amor carnalis* der Erde verhaftet ist. Doch verurteilt Bernhard diese irdische Liebe nicht, sondern sieht sie als eine erste Stufe des Aufstiegs zurück zu Gott. Als Armer unter Armen soll sich der verkrümmte Mensch seinen ebenso verkrümmten Mitmenschen, in Bernhards Fall: seinen Mitbrüdern im Kloster, liebend-mitleidig und solidarisch zuwenden.

Erst die Inkarnation, also das Tätigsein Gottes, ermöglicht dem Menschen die Befreiung, indem Gott selbst zum Verkrümmten unter Verkrümmten wird. Gott ist nicht nur der Gerechte, sondern vor allem der Barmherzige: *Deus caritas est* (**1. Johannes 4,8**). So wird Gott in der Inkarnation wahrer Mensch, wie er zugleich wahrer Gott ist, um den Menschen über die Unterweisung zu Gott zu führen: die Liebe zum Menschen ist der erste Schritt seines Aufstieges zu Gott. Indem Gott den Menschen nachahmt, bringt er den Menschen dazu, ihn wiederum nachzuahmen. Stufenweise führt eine immer vollkommene Liebe den Menschen zu Gott bis hin zu in diesem Leben bereits möglichen Augenblicken von Ekstase als einer Erfahrung

der vollkommenen Liebe. So drängen die Kontemplation und die ungeschönte Selbsterkenntnis zur Lebenspraxis, zur Bruderliebe. Für Bernhard war dieser Ort einer solidarischen Liebesgemeinschaft das Kloster, innerhalb des Klosters sollte jeder der Brüder in seiner Seele ein eigenes, inneres Seelenkloster errichten. Das monastische Gelübde und die klösterliche Zucht galten ihm als zweite Taufe, als erneute Umgestaltung des Menschen. Das (Vor)Bild des irdischen Christus ist der Spiegel, der dem Menschen das Modell für sein Leben gibt und noch am Ende ist es der barmherzige und gnädige *Gottmensch* Christus, der den Menschen richten würde.

Die Rolle von Wort und Schrift

Ausgangspunkt von Bernhards theologischem Denken, Reden und Schreiben ist die Heilige Schrift. Bereits der Beginn seines eigentlichen monastischen Weges wird ausweislich der *Vita prima* durch die Schrift bestätigt: Bernhard hörte am ersten Tag seiner Exerzitien in einer Kirche die Worte aus 1. Korinther 1,9-13, in denen Paulus die Gemeinde zur Gemeinschaft mit Jesus aufruft. Wilhelm von Saint-Thierry († 1148) verwendet für diese Episode aus Bernhards Leben die Antoniusvita als Vorbild, welche für die hochmittelalterlichen Ordensreformen eine bedeutende Rolle spielte. Bernhard versteht die Worte der Epistel als an sich persönlich gerichtet, wie dies später auch Franziskus tun wird, indem er aus der Schrift die Aufforderung zur radikalen Armut liest.

Trotz der großen Bedeutung der Schrift in Bernhards Theologie zeigt der Zisterzienser kein großes Interesse an der allegorischen Systematisierung der Schriftsinne; neben dem Literalsinn finden bei ihm vor allem der moralische und der verborgene geistliche Sinn der Schrift, der auf die Kontemplation verweist, Verwendung. Die Schrift ist für ihn voller Erfahrungen, die hinter den einzelnen Schriftaussagen stehen, etwa den Erfahrungen „des Psalmisten“ oder denen des Paulus. In sie trägt der Schriftausleger Bernhard seine eigenen Erfahrungen ein bzw. findet sie in ihnen wieder – oder er findet gar Ausdrücke für solche Erfahrungen, die er bisher nicht zu benennen imstande war. Indem er seine eigene Vernunft zurückstellt, öffnet der Exeget seine Seele solchermaßen für die göttliche Vernunft und lässt sich so statt zu einer intellektuellen zu einer mystischen Erkenntnis seiner Seele führen. Die Einübung in diese Praxis stellt einen Aufstieg der Seele zu dem dar, dessen Wort sie in der Heiligen Schrift hört.

Daher ist die Schrift in erster Linie auch ein Ort der Erfahrungen dessen, der in ihr und durch sie spricht, so dass die Gottsuche des Menschen selbst ihn zur Heiligen Schrift führt. Sie besitzt nahezu sakramentalen Charakter für den Mönch Bernhard. In seiner Lehre jedoch treten die eigentlichen Sakramente gegenüber der Schrift stark zurück; doch kann Bernhard auch die Umgestaltung des Menschen mit der Kommunion der Hostie verbinden im Sinne einer gegenseitigen Inkorporation. Die Bibel gilt ihm als andauernde und lebendige Anrede Gottes an den Menschen. Im Sinne des Johannesprologs spricht Bernhard von dem *Wort* Gottes, das dieser gezeugt habe und welches sich dem Menschen durch die Schrift mitteilt. Das *Wort*

selbst gießt sich Bernhard als Licht von oben ein und erschließt ihm die Geheimnisse der Schrift derart, dass das theologische Sprechen Bernhards, völlig durchsetzt mit Zitaten der Schrift, von dieser selbst nur schwer zu unterscheiden ist. Der große Bernhardforscher Jean Leclercq sprach nicht nur von einem Sich-Bewegen Bernhards in der Schrift, der Zisterzienser wohne geradezu derart in ihr, dass es ihm gelungen sei, den oft schwer verständlichen Sinn der Schrift wie geistlichen Honig (in Anlehnung an **Deuteronomium 32,13; Psalm 81,17 und Origenes**) schmecken zu lassen; daher sein Ehrentitel *doctor mellifluus*. Ein Biograph berichtet gar von einem Wort Bernhards, in einer Vision habe der Sinn der ganzen Heiligen Schrift vor ihm gelegen und sich ihm erschlossen. Die Liebe zum auslegenden Wort Bernhards, so schrieb der Mönch Galland aus der Abtei von Reigny 1134, und damit die Liebe zu Bernhard selbst, lenke die Zuhörer schließlich auf einen Weg zur Liebe Gottes.

Die Schrift dient nicht allein dem eigenen Seelenweg Bernhards, der Ausleger wird Seelenführer für die Brüder seiner klösterlichen Gemeinschaft. Beständig findet das *Wort* Gottes durch die Heilige Schrift Einlass in das Innerste des Menschen. So will die Auslegung der Schrift durch Bernhard mehr sein als Exegese, ein Seelentrunk nämlich, der genossen werden will. Der Prediger Bernhard möchte seine Erfahrungen mit denen teilen, zu denen er spricht und in überarbeiteter Form schreibt, wenn es auch einen Abstieg gegenüber dem bedeutet, was er erfahren hat. Diese Erfahrung nämlich könne weder durch eine Lehre vermittelt noch im eigentlichen Sinne mitgeteilt werden; wer nicht erfahren hat, soll dem glauben, der selbst erfahren hat. In diesem Sinne ist Bernhard ganz Mystiker, der große Vorbehalte gegen die aufkommende scholastische Methode hatte und rigoros unter Einsatz seines politischen Einflusses gegen seiner Ansicht nach falsche Lehren vorging, wie er sie etwa bei Petrus Abaelard († 1142) gefunden zu haben glaubte.

Als jemand, der mit seinen Worten die Affekte seiner Zuhörer erregen wollte, ist Bernhard weit über seine Zeit hinaus eingeschätzt und geschätzt worden, wenn auch jene Affektübertragung von Prediger zu Publikum trotz einiger Mitschriften, die zum Grundstock der Sentenzen und der Predigten *De diversis* werden sollten, nicht rekonstruiert werden kann. Doch fordert Bernhard etwa in seinem 5. Sermon zur Ankunft des Herrn (*Sermo quintus in adventu Domini*) dazu auf, das gehörte Wort in das Innere der Seele eindringen und in die eigene Neigung (*affectio*) und den eigenen Charakter übergehen zu lassen (Winkler 7, S. 114f.). Diese *affectiones*, unter ihnen an erster Stelle die Liebe, seien dem Menschen von Natur aus (*naturale*) durch Gott gegeben und sollten daher auch Gott dienen (*De diligendo Deo* VIII,23: Winkler 1, S. 112f.). Der Literaturwissenschaftler Otto Langer (S. 143) fasste Bernhards Auffassung der Affekte so zusammen: „Die Affekte führen näher an Gott heran als der Intellekt“; Ulrich Köpf ergänzte: „Religiöse Erfahrungen aller Art und Intensität vollziehen sich im Affekt.“ (Köpf, *Religiöse Erfahrung*, S. 136). Der Affekt ist die Bewegung der erfahrenden Seele, der sich wiederum auch in Worte fassen und damit vermitteln lässt.

So entwirft Bernhard durch die Verwendung von Metaphern Bilder im Kopf des Hörenden/Lesenden, die zu dessen Lebenswelt ebenso wie zur biblischen Sprachwelt gehören und die Sinne ansprechen: der Geschmack des Brotes, die Farbe des Blutes, die Blumen des Feldes (*De diligendo Deo* III,8: Winkler 1, S. 86f.);

die Wärme des Sommers nach der Kälte des Winters, der Geruch des reifen Kornes und der süße Geschmack des Honigs (*De diligendo Deo* III,9: Winkler 1, S. 88f.); der Duft und die Farbe des Weines ebenso wie das glühende, erhitzte Eisen (*De diligendo Deo* X,28: Winkler 1, S. 122f.); borstiges Haar und behaarte Hände (*Sermones super Cantica Canticorum* 28,1,2: Winkler 5, S. 436f.); die sengende Sonne (*Sermones super Cantica Canticorum* 28,6,13: Winkler 5, S. 452f.) usw. Dabei ist mit Peter Dinzelbacher (bes. S. 51–77 und 86–91) durchaus zu Recht die Frage zu stellen, ob es sich bei solchen Ausdrücken, die nach heutigem Verständnis „Metaphern“ darstellen, nicht vielmehr um eine Mitteilung von Erfahrungen handelt, die der Sprecher wörtlich und eben nicht metaphorisch verstanden wissen möchte: Der Geschmack des Brotes ist demjenigen, der erfahren hat, in nahezu univoker Weise der gute Geschmack Gottes.

So ließe sich überlegen, ob nicht visuelle Rahmungen von Codexseiten oder die Ausgestaltung von Initialen etwa mit floralen Motiven in erkenntnistheoretischer Hinsicht als gemalte Erfahrung mit dem Text und seinem Rezipienten in Verbindung gebracht werden könnten. Gemeinsam mit den die Sinne ansprechenden Motiven in den Predigten Bernhards könnten so während des Studiums im Kreuzgang noch bereits bekannte Sinneseindrücke aus der Natur im Studierenden hervorgerufen werden. Eine solche weitgehende Überlegung wäre jedoch jeweils am einzelnen Codex zu überprüfen. Klar ist jedoch, dass es Bernhard um solche Sinneseindrücke geht, die der Verbildlichung der Schönheit einer Gotteserfahrung im Inneren des Menschen dienen. Er warnt jedoch zugleich davor, wie ein Tier den körperlichen Sinnen zu folgen, anstatt diesen Widerstand zu leisten: „Quid namque de corporibus ad spiritus?“ (*De diligendo Deo* VII,20–21: Winkler 1, S. 108–111). Auch die Sinne bedürfen einer Überprüfung auf ihre Zielrichtung hin.

Schönheit und Gotteserfahrung: Das Hören des Wortes und die Sinne

Es ist vor allem die alttestamentliche Schrift des Hohenliedes, in welcher Bernhard die Summe seiner Theologie entfaltet. Die poetische Sprache der ursprünglich profanen Liebeslieder, die durch ihre Zuschreibung an Salomo ihren Weg in den Kanon der Schrift fanden, die Bilder von bräutlichem Beieinandersein von Gott und Seele beherrschen Bernhards Auslegungen, während Vorgänger wie Rupert von Deutz († 1129) oder Gerhoch von Reichsberg († 1169) die Braut vor allem mit der Kirche identifiziert hatten. Bernhards Auslegung ist deswegen nicht weniger kirchlich, für ihn stammen Schrift und Kirche in gleicher Unmittelbarkeit von Gott her und ergänzen sich deswegen gegenseitig: Die einzelne Seele ist Braut Christi innerhalb der Braut, welche die Kirche im Sinne des Epheserbriefes (**Epheser 5,32**) ist. Bernhard legt großes Gewicht auf eine Hinwendung zum Subjekt und dessen religiöser Erfahrung, dem Bezug des einzelnen religiösen Subjekts zu Christus; damit steht er ganz in der Tradition der so erfolgreichen Ordensreformen des 11./12. Jahrhunderts, aus denen auch die Zisterzienser selbst hervorgegangen sind.

Es ist jedoch vor allem die Erfahrung des leidenden Christus, welche das Mitleid in der Seele anspricht und auf den Weg zum Himmel lenkt. Die in der irdischen Liebe verkrümmte Seele richtet ihren inneren Blick auf die Passion des Gottmenschen und lässt sich derart zum Himmel lenken. So ist auch die Seele das Organ der religiösen Erfahrung, die aus jener Erkenntnis generiert.

Nachdem Bernhard in der 26. Predigt den Tod seines Freundes Gerhard betrauert hat, will er nun zum „Vorhaben der Erbauung“ zurückkehren und über die schwarze Braut (*sponsa nigra*) und ihre Schönheit (*decor*) sprechen (Hoheslied 1,4; *Sermones super Cantica Canticorum*: Winkler 5, S. 387–411). Dabei geht es ihm um die Schönheit der Seele (*pulchritudo*), die den alten Menschen abgelegt und sich mit der Schönheit (*decor*) dessen bekleidet hat, der vom Himmel ist. Natürlich ist für Bernhard der eigentliche Sprecher Salomo ein Antitypus für Christus selbst, der selbst als schöpferisches Wort Gottes den Himmel wie eine schöne (*formosus*) Decke ausgespannt hat. Dennoch ist dieser schöne Himmel nicht mit der Schönheit der Seele vergleichbar, denn er ist im Gegensatz zu ihr, die ein Abbild (*imago*) der Ewigkeit ist, ebenfalls vergänglich. Die Schönheit (*decor*) der Seele wird gebildet durch die Tugenden der Liebe (*caritas*), der Gerechtigkeit (*iustitia*), der Geduld (*patientia*), der freiwilligen Armut (*paupertas*), der Klugheit (*prudentia*), Mäßigung (*temperantia*), Tapferkeit (*fortitudo*) und die anderen Tugenden (*virtutes*); sie verleihen der Seele ein geistiges, schönes und buntes Gewand der Heiligung. Die Schönheit der Seele kann daher nur mit dem geistigen Himmel der Himmel (*caelum caeli*) verglichen werden, der nicht mit den Sinnen wahrzunehmen ist, sondern Wohnort Christi ist. Zu diesem strebt die Seele hin, die noch im irdischen Land der Unähnlichkeit (*regio dissimilitudinis*) die ihr angeborene Ähnlichkeit (*similitudo*) bewahrt und damit ihren himmlischen Ursprung beweist. Der Bräutigam Christus (*sponsus Iesus*) und die Braut Jerusalem (*sponsa Ierusalem*), also die Seele, stammen beide vom Himmel, von dem herkommend sich Jesus erniedrigt und das Leben eines Menschen gelebt hat, um sich ihr zu zeigen (*ut videretur*) und ihr seine Unterweisung (*magisterium*) zu bringen. So wurde das Bild und der Glanz seiner Schönheit (*imago et species decor eius*) offenbar.

Allerdings, so Bernhard in der 28. Predigt (*Sermones super Cantica Canticorum*, Winkler 5, S. 433–453), sei jene Schönheit des irdischen Christus nicht eine solche gewesen, die sich dem Auge gezeigt hätte, sei dieser doch am Kreuz schwarz und entstellt gewesen. Der römische Hauptmann (**Markus 15,39**) habe Christus laut der Schrift an seinem Schrei, also auf sein Wort hin erkannt und nicht an seinem Gesicht (*ex voce agnovit Filium Dei, et non ex facie*). Bernhard schließt daraus, dass das Gehör das finde, was sich dem Sehen verschließt (*Auditus invenit quod non visus*): Während das Sehen täusche, ströme durch das Ohr die Schönheit der Worte Christi, also die Wahrheit, ein. Bernhard bezeichnet deshalb auch die Juden als unbeschnitten an den Ohren und zu Recht habe Petrus dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abgeschlagen, um der Wahrheit einen Weg zu bahnen. So sei auch jener römische Hauptmann zwar im jüdischen Sinne unbeschnitten gewesen, nicht aber am Ohr: Er habe nicht verachtet, was er sah, denn er glaubte, was er nicht sah. Der Glaube komme vom Hören (**Römer 10,17**). Zwar seien die Augen die edleren Fenster zur Seele, doch der Eintritt der Wahrheit durch die Augen sei der eschatologischen Schau von Angesicht zu Angesicht vorbehalten. Wie im Paradies das Gift

der Schlange zuerst durch das Ohr in den Menschen gelangt sei, so sei es auch rechtens, wenn dem Ohr, das den Menschen der Anschauung beraubt habe, das erste Gegengift verabreicht werde. Derart gereinigt werde auch das Auge einst Gott schauen.

Das Hören auf das Gotteswort stellt also eine Form der Einübung, der Vorbereitung und der Bewährung für den Gebrauch des Gesichtssinnes dar: Erst wenn im hörenden Menschen der freiwillige Gehorsam zum Glauben offenbar werde, werde er auch würdig zu schauen. Beides, Hören und der Gehorsam zum Gehörten, sind für Bernhard notwendig: „Was strengst du dein Auge an? Mach dein Ohr bereit! Du sehnst dich, Christus zu sehen? Zuerst musst du ihn hören und über ihn hören [...] Das Gehör wird aber die Sehkraft wiederherstellen, wenn einer zuvor fromm, wenn er wachsam und gläubig gewesen ist.“ Die gleichen Vorbehalte wie gegen das Sehen hegt Bernhard auch gegen den Geschmacks- und Tastsinn; als biblische Beispiele verweist er auf Isaak (**Genesis 27,22**) und Maria Magdalena, der zu Recht die Berührung des Auferstandenen verweigert worden war (**Johannes 20,17**): Der Glaube überschreitet für Bernhard die Leistungsfähigkeit der Sinne (*Quod interrogas oculum, ad quod non sufficit?*), daher auch seine Warnung vor einem allzu leichtfertigen, tierischen Gebrauch der menschlichen Sinne.

Der Schönheit des vom Himmel gekommenen Bräutigams Christus sucht sich die ebenfalls vom Himmel stammende Seele anzugleichen (*conformari*), indem sie sich zuerst von den Nichtigkeiten und weltlichen Sorgen, von Hass und Missgunst befreit. Die Anfänge dieser Aufwärtsbewegung sind klein und beginnen schon damit, wenn die Seele denen Liebe erwidert, deren Liebe sie erfährt (*diligere*) und erst nach und nach frei und willentlich die Grenzen dieser noch knechtischen Liebe überschreitet. Auf diese Weise geschehe die zweite Ankunft Christi, sie ist der Weg, auf welchem der Mensch von der ersten, fleischlichen Ankunft (*in carne et infirmitate*) zur letzten Ankunft Christi in Herrlichkeit und Majestät gelange (*in gloria et maiestate*; *Sermo quintus in adventu Domini*, 2 [Winkler 7, S. 88f.]). So ist die Seele als Braut Christi schwarz im Sinne einer Entstellung durch den Schmerz über ihre lange Verbannung (*exsilium*), doch zugleich schön (*formosa*) durch den Schmuck ihres himmlischen Bräutigams. Beides, das Niedrige wie die Hoheit, nennt Bernhard schön (*pulchra*), schließlich sei es auch die Sonne, d.h. der Eifer für die Gerechtigkeit und die Liebe, welche die Braut verbrenne und damit schwarz mache. Darum, so Bernhard wiederum in der 28. Predigt, sei Christus für die entstellte Seele, die noch zu sehr an den irdischen Sinnen hänge, zum Entstellten geworden, damit sie im Glauben, der vom Hören auf das Wort Christi herrühre, gläubig und gehorsam und somit schön werde, um denjenigen im Himmel zu sehen und zu berühren, der dann rot wie die Rosenblüten und weiß wie die Lilien (**Hoheslied 5,10**) sein werde. Das Hören auf das Wort dient der Reinigung der Sinne für ihre eschatologische Bestimmung.

Erfahrung des Wortes

Bernhard beansprucht keine exklusive Gotteserfahrung, sondern lediglich eine solche, die jedem zugänglich ist, der wahrhaftig danach sucht. So erweist sich

Bernhard als Deuter von Situationen der geistigen Trockenheit ebenso wie solchen, die noch gar nicht als Anspruch Gottes erkannt worden waren. Dabei unterscheidet Bernhard durchaus zwischen den irdischen Erfahrungen und der endgültigen Schau, doch hinterlassen die Erfahrungen bleibende Wirkungen in der Seele des Menschen. Diese sollen zur Vermählung der bräutlichen Seele mit ihrem Bräutigam Christus führen und damit die Einung der Menschheit mit dem *Wort* fortführen, das in der Inkarnation in die Welt gesandt wurde. Vollendet wird eine solche Einung in den Momenten des Hingerissenwerdens (*raptus*) und des Außersichseins (*excessus*), die einen Zustand vollkommener Liebe darstellen und anfanghaft jene Daseinsweise antizipieren, die erst ein Leben mit Gott nach dem irdischen Weg ermöglicht. Der irdische Mensch würde einen solchen Zustand nicht ertragen können, deswegen sind solche Momente auch nur plötzlich (*raptim*) und kurz. Durch den andauernden Kontakt mit Gott in der Kontemplation des Gotteswortes jedoch erfährt der Mensch im Inneren der Seele die Süße Gottes. Erst auf der letzten, eschatologischen Stufe der Erhebung hindert nicht einmal mehr sein Körper den Menschen an der völligen Konzentration auf Gott. Bis dahin ist die Erinnerung an das irdische Leben Christi und seine Lehren, welche sich in der Heiligen Schrift finden, bedeutsam für die fortgesetzte Fokussierung auf die Liebe des Menschen zu Gott.

Auslöser dieser Erfahrungen ist die Erfahrung des einen *Wortes* Gottes im Wort der Schrift. Bernhard weist dem Hörsinn einen zeitlichen Vorrang vor den anderen Sinnen zu, wenn er deren Qualitäten auch durchaus zu schätzen weiß. Und doch beginnt der Glaube bei dem, der in der Schrift zu Wort kommt sowie bei demjenigen, der die in der Schrift niedergelegten Erfahrungen im Lichte seiner eigenen Erfahrung auslegt. Im Medium der Schrift ist die Erfahrung des Allerschönsten zur allgemeinen Wahrheit transformiert, ließe sich mit Walter Benjamin sagen (vgl. Habermas, Kritik). Über die Schrift, über die Kulturtechniken des Lesens und Hörens ergreift die Schönheit des Bräutigams nach und nach Besitz von der Seele als seiner Braut. Es ist nur plausibel, wenn Bernhard entsprechend vor allem warnt, was die lesenden Brüder von der Schrift ablenken könnte.

Das Wort und der Codex

Immer wieder wurde dort, wo es um die bernhardinischen Urteile zur Kunst ging, auf die Buchproduktion in Cîteaux zur Zeit des Abtes Stephen Harding († 1134) hingewiesen, auf die vierbändige sog. Bibel von Cîteaux, die um 1109 fertiggestellt wurde, wie auch auf die Abschrift der *Moralia in Ijob* Gregors des Großen von 1111. Weitere 340 Manuskripte aus Cîteaux sind bis heute erhalten. Die reichen, mit Gold versetzten Illuminationen dürften Bernhard und seinen Gefährten durchaus noch ungewöhnlich erschienen sein, tauchte die häufigere Verwendung von Gold doch erst um 1100 in der französischen Buchmalerei überhaupt auf und konnte deswegen auch noch als Neuerung gelten, die der strengen Auslegung der Benediktsregel nicht entsprach. Bernhards Vorstellungen von zisterziensischer Kunstproduktion führten dazu, dass dort, wo diese Vorstellung rezipiert wurde, auch die figürliche Buchmalerei weitgehend eliminiert wurde. Um 1150 findet das Gebot der Einfarbig-

keit des geschriebenen Wortes und das Verbot der Buchmalerei – gleiches gilt für Glasfenster – seinen Eingang in die Statuten der Zisterzienser: *Litterae unius coloris fiant, et non depictae* [...] (vgl. Frese, S. 95–103). Bernhards Fokus liegt, wie gesehen, völlig auf der Schrift, auf dem geschriebenen Wort; frühe Ausnahmen wie die Bibel von Heisterbach (Staatsbibliothek Berlin, Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. fol. 379, um 1240) lassen sich in den Zisterzen zwar nachweisen, ihre dortige Produktion kann aber nicht bewiesen werden. Vielmehr weist Walter Cahn auf Handschriften des *Speculum Virginum* (London, British Library, Arundel Ms. 44; Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 252) wie auf Bibeln aus Clairvaux und Morimond hin, die zwar auch bebildert sind, diese Bilder jedoch lediglich in unterschiedlich farbigen Tinten ausgeführt wurden. Allerdings ist der Befund nicht einheitlich, es lassen sich auch Handschriften nachweisen, die eben nicht den Regeln der Schlichtheit entsprechen, was Cahn dazu bringt, die Überlieferungssituation als verwirrend („confusing state of affair“) (Cahn, S. 155) zu bezeichnen. Eine mögliche Erklärung könnte der Kontakt mit Schenkungen von Objekten sein, die außerhalb der Klöster produziert wurden; ein Beispiel hierfür sind die Buchschenkungen Heinrichs, Sohn von Ludwig VI. († 1137), der 1145 in das Kloster von Clairvaux eintrat; es lassen sich daneben auch Manuskripte finden, die etwa in Clairvaux geschrieben, aber außerhalb des Klosters illuminiert wurden: „It thus seems that the reality of Cistercian practice in the sphere of book illuminations was rather different from what stern pronouncements of the Statutes would lead us to believe“, resümiert Walter Cahn (S. 164). Ausgehend von den zisterziensischen Schriften zu den Bildern von Bernhard, vor allem der *Apologia ad Guillelmum Abbatem*, aber auch von Aelred von Rievaulx und Wilhelm von Saint-Thierry, aber auch Kapitelbeschlüssen von Cîteaux, kommt Tobias Frese (bes. S. 105–111) zu ähnlichen Ergebnissen, wenn auch vor dem konkreten Hintergrund der jeweiligen monastischen Gemeinschaft.

Statt auf die eigentlichen Illuminationen soll im Folgenden jedoch kurz auf Initialen und andere visuelle Rahmungen eingegangen werden. Im Gegensatz zu den eigentlichen Illuminationen dienen diese als Paratext, als Zwischenraum und Schwelle innerhalb des Codex; sie verweisen nicht zuletzt auf den Codex als Raum und Gesamtkunstwerk, innerhalb dessen sich ein komplexes Beziehungsnetzwerk aus Rahmung und Text, von Textseiten untereinander, Einband und Kontext des jeweiligen Buches ausspannt. Auch die jeweiligen Produktionsbedingungen zwischen klösterlichem Skriptorium und außerklösterlichen Werkstätten sind hierbei von Bedeutung. Dieses komplexe Verhältnis innerhalb eines Codex hat dazu geführt, auch die Produzenten einer Handschrift unter einem weiter gefassten Begriff der Autorenschaft zu subsumieren, vor allem auch deswegen, weil bei ihnen eine Sensibilität für die Frage nach der Autorenschaft des Textes und dessen Autorisierung zu finden ist.

Derart komplexe Geflechte lassen sich im Folgenden natürlich nicht darstellen. Dabei ist die frühe Überlieferungssituation von Codices aus Clairvaux durch das Fragment eines Kataloges des 12. Jahrhunderts (Troyes, Bibliothèque municipale Ms. 32, fol. 1r-v) durchaus so gut, dass sich zahlreiche der insgesamt 90 gelisteten Bücher noch identifizieren lassen (Vernet, Bd. 1, S. 347–356). Es fällt dabei auf, dass die gelisteten Bibelhandschriften sowie die Bücher des Augustinus, Origenes, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus durchweg ohne großformatige Illuminationen



Abb. 1: O-Initiale, Hoheslied, Bibel des hl. Bernhard (Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 458, Bd. 2, fol. 34)

auskommen, sondern lediglich mehr oder weniger aufwendig ausgeführte Initialen oder Bordüren aufweisen. Dazu zählt auch die zweibändige sog. Bibel des hl. Bernhard (Troyes, Bibliothèque municipale Ms. 458¹⁻²), die mehrere Initialen mit figürlichen Darstellungen aufweist, so beispielsweise für das Hohelied: Die O-Initiale zeigt Braut und Bräutigam in gegenseitiger Umarmung (Troyes, Bibliothèque municipale Ms. 458, Bd. 2, fol. 34; s. Abb. 1). Die Initiale, welche die Höhe von neun Textzeilen einnimmt, bereitet das Lesen durch das Sehen vor, sie lenkt die Aufmerksamkeit auf den Text des Buches, indem sie seine Kernaussage

illustriert. Die Blicklenkung gilt dem Wort und den Bildern, die durch das Wort im Leser produziert werden. Zugleich bedeutet der Verzicht auf eine ausgefeilte Rahmung auch einen leichteren Einstieg in den Text, der nicht die materielle Qualität des Manuskripts und des darauf geschriebenen Wortes hervorhebt, sondern eben das Wort, das beim Lesen über Auge und Ohr aufgenommen wird. Der Sehsinn wird in den Dienst des zu lesenden Wortes genommen.

Man möchte daher sagen: nicht das geschriebene, sondern das sich in den Leser hinein inkarnierende Wort steht bei den frühen Manuskripten aus Clairvaux im Vordergrund, ganz entsprechend den von uns untersuchten Stellen aus Bernhards Schriften und Predigten. Auch eine andere Initiale aus dieser Bibel, das „E“ am Beginn des Buches Jona (ebd., Bd. 1, fol. 232) (Vernet, Bd. 2, Pl. III), zeigt lediglich den Propheten Jona, der vom Schiff ins Meer geworfen wird. Das Katalogfragment listet lediglich zwei Werke des hl. Augustinus, in denen Rahmen für nicht ausgeführte Bilder zu finden sind. In einem Fall ist dies sogar das Frontispiz und es bleibt zu überlegen, warum die Bilder nicht einmal nachträglich ausgeführt wurden (Vernet, Bd. 1, S. 350. 351. 394. 413). Zugleich ist aber auffällig, dass auch der Katalog des Pierre de Virey von 1472 unter den Bibelhandschriften lediglich eine einzige im 12. und 13. Jahrhundert entstandene Handschrift führt, die eine Kreuzigungsminiatur aufweist (Troyes, Bibliothèque municipale Ms. 1690, fol. 108) (Vernet, Bd. 1, S. 72; Bd. 2, S. 88). Wenn auch Wilhelm von Saint-Thierry den Vorteil materieller Bilder für Novizen erwähnt, Aelred von Rievaulx wiederum vor der *curiositas* warnt, welche die Augenlust mit sich bringe – das eigentliche Erkennen scheint jedenfalls in Clairvaux lange den mentalen Bildern vorbehalten gewesen zu sein. Nigel Palmer hat nach Schriften von Wilhelm, Aelred von Rievaulx oder auch Caesarius von Heisterbach zugleich darauf aufmerksam gemacht, dass man sich diese mentalen Bilder nicht in erster Linie als visuelles Geschehen vorstellen sollte, sondern vor allem unter dem Aspekt des affektiven Erlebens (Palmer, bes. S. 116) – auch hier

analog zu Bernhards Aufforderung, das Gehörte auch in die eigenen *affectiones* übergehen zu lassen.

Freilich lassen sich zu den erwähnten Codices aus Clairvaux zahlreiche Gegenbeispiele aufführen, eine Allgemeingültigkeit dieser Beobachtungen ist daher auch nicht intendiert. Es erscheint aber durchaus bemerkenswert, wie sich die wortzentrierte Theologie Bernhards auf die Art der Buchproduktion in seinem unmittelbaren Wirkungsfeld auswirkte. Die Wirkungen des gelesenen und gehörten Wortes bedurften nicht zwangsläufig großformatiger Illuminationen, das *Wort* Christus selbst formte durch die Worte der Heiligen Schrift die Seele des Mönches und ihre Affekte. Die historisierenden Initialen, die sich in Büchern des 12. Jahrhunderts in der Bibliothek von Clairvaux nachweisen lassen, gehen, so scheint es, nicht über den Inhalt des eigentlichen Textes hinaus, sie unterliegen dem eigentlichen Zweck einer Blicklenkung auf den Anfang. Andere Klöster haben andere, pragmatische Lösungen gefunden, die nicht zuletzt die Netzwerke der jeweiligen Abtei widerspiegeln. Z.T. haben solche Pragmatismen auch ihren Niederschlag in den Beschlüssen des Generalkapitels gefunden: So weist Jens Ruffer (S. 136) darauf hin, dass das Gebot der figürlichen Initialen bereits in den Redaktionen des *Libellus Diffinitionum* von 1237 und 1257 nicht mehr wiederholt wurde. Ihren utopischen Anspruch der Einfachheit haben die Zisterzienser jedoch nie aufgegeben. Bernhards Position war auch innerhalb des eigenen Ordens eine Extremposition, die jedoch in Clairvaux selbst lange befolgt worden zu sein scheint. Das Charisma des Heiligen, so scheint es, tradierte auch dessen Position, wie eine Erfahrung der Schönheit des Bräutigams im Bild der Schrift für die Angleichung der Seele überliefert werden sollte. Schließlich, so verbildlicht es eine Sammelhandschrift aus Tours von 1474 (Bibliothèque nationale, Paris, Ms. fr. 916, fol. 1r) gilt Bernhard selbst als ein begnadeter und authentischer Ausleger der Schrift: Das Bild zeigt den Heiligen in einer Schreibstube; im Vordergrund unterweist Jesus eine Menschenmenge und die Apostel, während Bernhard die Unterweisungen Jesu authentisch mitschreibt (Hammer, S. 198f.).

Für die Schönheit dessen, von dem die Rede ist, sprechen die Worte an sich und nicht die Bilder, welche lediglich eine affektive Ablenkung darstellen und die Augen gegenüber dem eigentlich entscheidenden Sinn, dem *auditus*, übermäßig ansprechen. Das Hören, nicht das erst in eschatologischer Hinsicht höher zu wertende Sehen lenkt die bräutliche Seele auf ihrem Weg zum Bräutigam, lenkt die Affekte zu seiner Erfahrung. Was den anderen Sinnen als schön und begehrenswert erscheint, so ließe sich Bernhards berühmte *Apologia ad Guillelmum Abbatem* zusammenfassen – weiche Kleider, süßer Wein, schmackhaftes Essen und eben auch das Gold und die Farbigkeit der Bilder –, lenkt vom Heiligen ab. Die entstellte Schönheit (*deformis formositas*) und die schöne Scheußlichkeit (*formosa deformitas*) der Monstrositäten, so Bernhard wörtlich, sind „vor den Augen der lesenden Brüder“ (*legendibus fratribus*) eine Ablenkung, welche sie lediglich reizt, die Augen von den Büchern zu wenden und das Gesetz Gottes (*lege Dei*) nicht mehr zu meditieren (Winkler 2, S. 106f.).

Dr. Andreas Matena

Lehrstuhl Fundamentaltheologie, Universität Augsburg

Quellen:

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hrsg. von Gerhard B. Winkler, 10 Bände, Innsbruck 1990–1999 (= Winkler)

Sekundärliteratur:

Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2009

Bauer, Dieter R. u.a. (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck u.a. 1996

Böse, Kristin: Von den Rändern gedacht. Visuelle Rahmungsstrategien in Handschriften der iberischen Halbinsel, Studien zur mittelalterlichen Kunst 8, Köln u.a. 2019

Cahn, Walter: The Rule and the Book. Cistercian Book Illuminations in Burgundy and Champagne; in: Verdon, Timothy G. (Hrsg.): Monasticism and the Arts, Syracuse, NY 1984, S. 139–172

Dinzelbacher, Peter: Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn u.a. 2007

Döbler, Marvin: Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux, Beiträge zur europäischen Religionsgeschichte 2, Göttingen 2013

Elm, Kaspar (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6, Wiesbaden 1994

Frese, Tobias: Die Bildkritik des Bernhard von Clairvaux. Die Apologia im monastischen Diskurs, Bamberg 2006

Gilson, Etienne: Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936

Habermas, Jürgen: Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins; in: Unseld, Siegfried (Hrsg.), Zur Aktualität Walter Benjamins, Frankfurt/Main 1972, S. 173–223

Hammer, Gabriel: Bernhard von Clairvaux in der Buchmalerei. Darstellung des Zisterzienserabtes in Handschriften von 1135–1630, Regensburg 2009

Köpf, Ulrich: Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Beiträge zur Historischen Theologie 61, Tübingen 1980

Köpf, Ulrich: Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben; in: Elm, Kaspar (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 5–65

Köpf, Ulrich: Monastische und scholastische Theologie; in: Bauer, Dieter R. u.a. (Hrsg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der

Moderne, Innsbruck u.a. 1996, S. 96–135

Köpf, Ulrich: Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux; in: Bauer, Dieter R. u.a. (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck u.a. 1996, S. 194–213

Köpf, Ulrich: Martin Luther. Der Reformator und sein Werk, Stuttgart 2015

Langer, Otto: Affekt und Ratio in der Mystik Bernhards von Clairvaux; in: Bauer, Dieter R. u.a. (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck u.a. 1996, S. 136–150

Leclercq, Jean: Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, München 1990

Lohse, Bernhard: Luther und Bernhard von Clairvaux; in: Elm, Kaspar (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 271–301

Matena, Andreas: Noli me tangere – Tange et vide. Das Motiv der *ministra curiositas* in der Auslegung der Magdalenen- und Thomasperikope; in: Baisch, Martin u.a. (Hrsg.): Neugier und Tabu. Regeln und Mythen des Wissens, Rombach Wissenschaften, Reihe *Scenae* 12, Freiburg i.Br. u.a. 2010, S. 87–103

Mölich, Georg u.a. (Hrsg.): Die Zisterzienser im Mittelalter, Köln u.a. 2017

Nilgen, Ursula: Historischer Schriftsinn und ironische Weltbetrachtung. Buchmalerei im frühen Cîteaux und der Stein des Anstoßes; in: Elm, Kaspar (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 67–140

Palmer, Nigel F.: Die Zisterzienser und die Bildkünste. Buchilluminationen für Zisterzienserinnen im 13. und 14. Jahrhundert; in: Mölich, Georg u.a. (Hrsg.): Die Zisterzienser im Mittelalter, Köln u.a. 2017, S. 113–130

Rexroth, Frank: Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaft des Mittelalters, München 2018

Rüffer, Jens: Die Bildpolitik der Zisterzienser. Widersprüche und Missverständnisse; in: Mölich, Georg u.a. (Hrsg.): Die Zisterzienser im Mittelalter, Köln u.a. 2017, S. 131–148

Sammer, Marianne: Bernhard von Clairvaux begegnen, Augsburg 2006

Schellenberger, Bernardin: Bernhard von Clairvaux, Olten 1982

Uelsberg, Gabriele u.a. (Hrsg.): Die Zisterzienser. Das Europa der Klöster, Bonn 2017

Vernet, André: La Bibliothèque de l'Abbaye de Clairvaux du XIII^e au XVIII^e siècle, 2 Bde., Paris 1979/1997

Winkler, Gerhard B.: Die Bernhardrezeption bei Erasmus von Rotterdam; in: Elm, Kaspar (Hrsg.): Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, Wiesbaden 1994, S. 261–270