



Wolfram Mauser

Andreas Gryphius' Einsamkeit. Meditation, Melancholie und Vanitas

Aus: Volker Meid (Hrsg.), Gedichte und Interpretationen. Band 1: Renaissance und Barock, Stuttgart (Reclam) 1984, S. 231-244

Das Sonett vollzieht den Erkenntnisweg, den der Gläubige gehen sollte. Die Stufen der Einsicht sind am verbalen ›Rückgrat‹ des Gedichtes ablesbar: beschauen (3), betrachten (6), (Gedanken) entwerfen (11), (eigentlich) erkennen (13). Die Abfolge der Verben entspricht sowohl den weitgehend vorgegebenen Erkenntnisschritten als auch dem Gewicht der Dinge. Das Ich, das hier spricht, ›beschaut‹ zunächst Tal und Höhe, also die naturhafte Umwelt des Menschen, und ›betrachtet‹ sodann die menschlichen Erscheinungen in dieser Welt. Die beiden Bereiche unterscheiden sich nicht in Hinblick auf ihre Kreatürlichkeit - deshalb können sie in den Versen 9 f. auch zusammen genannt werden -, für den Menschen ist das eigene Schicksal aber von größerer Bedeutsamkeit. Für ihn ist die Frage nach seiner eigentlichen Bestimmung die Kernfrage der Existenz.

»[. . .] beschauen ist inniger als besehen, und betrachten nachdenklicher als beschauen, [. . .] der beschauende sinnt nach, der betrachtende denkt nach. man kann keine beschauungen machen, sie erfolgen von selbst, betrachtungen aber müssen gemacht werden« (Grimm). Der Mensch und das von ihm Geschaffene legen eine intensivere Art geistiger Beschäftigung nahe als die Gegenstände der Natur. Für den meditierenden Christen - so das Gedicht - lohnt überhaupt nur ein Aspekt des Menschseins der Reflexion: die Tatsache der Eitelkeit alles Irdischen. Das Betrachten erfolgt zwar in der »Einsamkeit« in einer »mehr denn öden Wüsten« (1), fern von dem Palast und »von des Pövels Lüsten« (5), der Gegenstand der Betrachtung kann aber nur die heilsgeschichtliche Bestimmung des Menschen sein. Die betrachtende Vergegenwärtigung von Dingen, die dem Gesetz der Zeit, des Verfalls, der Sterblichkeit unterliegen (9f.), lenkt das Denken auf die christlichen Grundwahrheiten. Diese Gedanken werden »in dem Mutt« (11) entworfen, d. h., die Erkenntnis der Hinfalligkeit alles Diessseitigen ist nicht nur ein denkerischer Akt, sie bewegt vielmehr den gesamten affektiven und kognitiven Bereich. Das Wort ›Mut‹ hat »den allgemeinen sinn des menschlichen innern als sitz des fühlens, denkens, begehrens, strebens überhaupt«, und zwar »auf dem deutlichen grunde des bewegten gefühlslebens« (Grimm). Umfassend betroffen zu sein ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch wirklich erkennt, daß ohne den Geist Gottes alles ins Wanken gerät (14).

Die Schritte meditativ gewonnener Einsicht werden als Erkenntnisse eines Ichs geboten, das sich - wie in anderen Sonetten - nicht biographisch, sondern rollenhaft-exemplarisch versteht. Der Erkenntnisweg, der an diesem Ich beispielhaft vorgeführt wird, hat argumentative Funktion in Hinblick auf den Leser, d. h., der exemplarisch aufgezeigte Weg zur Wahrheit interessiert nicht in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sondern hat auffordernden Charakter, so wie die beispielhafte Darstellung der Leiden christlicher Märtyrer den Gläubigen zu christlicher Lebensführung anhalten will. Das Sonett formuliert die dafür brauchbare Argumentationsstruktur und verkörpert sie zugleich in der Gestalt des Gedichts, das von der Anschauung (in den beiden Vierzeilern) zur Auswertung (in den beiden Dreizeilern) fortschreitet.

Das Sonett ist kein Landschaftsgedicht. Die christliche Tradition - jedenfalls vor Brockes (Physiko-Theologie) - kennt Landschaftsdarstellungen im eigentlichen Sinne nicht. Es geht hier vielmehr um eine geistige Auseinandersetzung mit Elementen der Natur. Diese geschieht

nicht um ihrer selbst oder der landschaftlichen Schönheit willen, sondern in Hinblick auf die eschatologische Bestimmung des Menschen. Von daher erfolgt die Entscheidung für den Ort, an dem die Meditation erfolgt, und für die Auswahl und Zusammenstellung der Gegenstände. Der Dichter geht also nicht von einer vorgegebenen und erfahrenen Landschaft aus, sondern fügt bestimmte Naturelemente aneinander. Die Gemeinsamkeit dieser Naturelemente erschöpft sich darin, daß sie Träger analoger Bedeutung sind.

In Hinblick auf die Wiedergabe der erfahrbaren äußeren Wirklichkeit brauchen die einzelnen Elemente nicht zusammenzupassen, ja sie können sich geradezu ausschließen, wie hier die Vorstellung von »öder Wüste« und »rauhem Wald« (9).

Da der Aspekt geistiger Bedeutung und Bedeutsamkeit absoluten Vorrang vor der landschaftlich-topographischen Genauigkeit hat, liegt es im 17. Jahrhundert nahe, Orte und Requisiten zu wählen, deren geistiger Sinnhorizont weitgehend festliegt. Dies gilt auch für die »Einsamkeit«. Von ihr sagt Laurentius Beyerlinck in seinem *Magnum Theatrum vitae humanae*, einem Monumentalwerk allegorischer Weltdeutung:

[Solitudo] est locus desertus, inhabitatus, ad quem raro homines veniunt, accipitur pro omni loco ad quem aliquis secedit, ut liberius contemplationi aut meditationi vacare possit, a curis & perturbatione solutus & vacans. Etiam S. idem est quod vita solitaria, cuius comendationem & laudes, tam Sacri quam profani Scriptores suis scriptis celebrarunt.

(»[Die Einöde] ist ein verlassener, unbewohnter Ort, zu dem selten Menschen kommen; man versteht darunter jeden Ort, an den sich jemand zurückzieht, um sich freier der Betrachtung oder geistigen Versenkung [Meditation] weihen zu können, losgelöst und frei von Sorgen und Verwirrung. Auch ist »Einöde« dasselbe wie das Leben in der Einsamkeit, dessen Annehmlichkeit [Empfehlung] und dessen Lobeserhebungen die geistlichen ebenso wie die weltlichen Schriftsteller in ihren Schriften gefeiert haben.«)

In der Renaissance entdeckte man die Einsamkeit als Ort, der dem schöpferischen Geist förderlich ist (Boccaccio, Franz von Assisi). Im 17. Jahrhundert häufen sich dagegen Warnungen vor der Einsamkeit. Sie widerspreche der Art und Natur des Menschen und verführe ihn zu Sünde und Laster. Die Stätte der Anfechtung erweist sich aber zugleich als bevorzugter Ort einer Meditation über die Eitelkeit alles Irdischen. Die einzelnen Requisiten: Eulen, rauher Wald, Tal, Höhle, geborstene Mauern, brachliegende Felder, wurden von Gryphius nicht erfunden; er fand sie vielmehr in der Bibel (Jöns), im reichen Arsenal der enzyklopädisch-allegorischen Handbücher und Florilegien der Zeit (Nanus Mirabellius/Lang, Lauretus, Gruterus, Beyerlinck, Spanner, Weinrich u. a.), in denen festliegende Bedeutungszuordnungen verfügbar gehalten wurden (Mauser). Gelehrsamkeit und auch Kunstfertigkeit bestanden im 17. Jahrhundert unter anderem darin, im Rahmen bestehender Bedeutungszuordnungen zu variieren.

Dies gilt für die Poesie nicht weniger als für Predigt- und Erbauungsliteratur, für die Emblemik ebenso wie für jede Art bildlicher Darstellung. So finden sich die Requisiten der Vanitas-Meditation (Eule, Wald, geborstene Mauern, Skelett u. a.) in der Radierung »Democritus in Meditation« von Salvator Rosa und »Trauernder Philosoph« von Johann Heinrich Schönfeld. Die Einsamkeit ermöglicht und fördert Nachdenken und Erkenntnis. Das Ergebnis des Nachdenkens ist aber offenbar abhängig vom Ort, an dem es geschieht, und von Gegenständen, die den Meditierenden umgeben. Diese Korrelation Bild - Gedanke ist zwingend, wenn der Leser nicht irregeleitet werden soll.

Das Nachdenken unter dem Kreuz Christi, das Nachdenken über die Gebrechlichkeit, das Leiden und die Eitelkeit des Irdischen könnte demnach nicht an einem lieblichen Ort, in fruchtbarer Landschaft erfolgen. Die Einsamkeit der amönen (lieblichen) Landschaft eignet sich dazu, Tugenden und bestimmte affektive Werte zu vergegenwärtigen, nicht aber die Gewißheit, daß die Welt ein Jammertal ist. Vanitas-Gedanken stehen in einem eigenen Feld bildhaft-topischer Entsprechungen. Zu ihnen gehört eine besondere Szenerie der Einsamkeit: so die öde Wüste mit Gegenständen, die zeigen, daß alles Irdische dem Gesetz der Zeit, des Verfalls, der Sterblichkeit unterliegt (1-4, 9-12).

Die »stillen Vögel« (4), die hier nisten, deuten das Unheimliche einer menschenverlassenen Gegend an. Keine liebliche Landschaft (>locus amoenus<), sondern eine anti-amöne wird hier als Meditations-Rahmen und Äquivalent vorgestellt: ein >locus desertus< (Drux) oder >locus terribilis< (Garber). Die genannten Gegenstände der Natur sind Sinn-Bilder, Abbilder, Zeichen. Sie vermögen die heilsgeschichtliche Bedeutung der Welt vor Augen zu führen. Wer, wie das Ich des Sonetts, den Schritt der Deutung zu vollziehen vermag, für den ist das öde, verlassene, unfruchtbare (»ungebau'te«) Land »schön und fruchtbar« (12 f.). In einer sinnreichen Wendung vollzieht Gryphius den Schritt von der heilsgeschichtlichen Dimension des Sonetts zum Aspekt des Seelenheils des einzelnen.

Perspektiven traditioneller Schrift-Exegese nach dem bis ins frühe 18. Jahrhundert verbreiteten Schema des vierfachen Wortsinnes zeichnen sich ab. Danach folgt die raffende Darstellung der Natur und der Menschenwelt, die Tal und Höhe, Palast und Pöbel umfaßt, den Tatsachen, dem Wortsinn (1-8). Im ersten Terzett wird die Betrachtung der Gegenstände auf die Gedanken »in dem Mutt«, d. h. auf die heilsgeschichtliche Deutung der Verfallserscheinungen ausgeweitet (9-11) und damit der allegorische Sinn erschlossen. Das zweite Terzett eröffnet mit der Wendung zum Seelenheil des einzelnen - »schön und fruchtbar mir« (12 f.) - die moralisch-tropologische Perspektive. Und der letzte Vers enthält mit dem Ausblick auf die im Jenseits, in Gott sich erfüllende Verheißung den anagogischen Sinn des vorgestellten Bildes. Zugleich nähert sich das Sonett - wie eine Reihe anderer, so z. B. An die Welt - der sprachlichen Verwirklichung dessen, was auch ohne Bildbeigabe als Emblem bezeichnet werden kann, d. h. als kommunikative Einheit von Inscriptio/Überschrift (hier: »Einsamkeit«), Pictura/Bild (hier: Metapher der »öden Wüste« mit den »Requisiten« in den beiden Vierzeilern) und Subscriptio/ Epigramm (hier: zusammenfassende Auswertung, Schlußfolgerung in den beiden Terzetten). In mehrfacher Hinsicht erweist sich so das Sonett als Sinn- und Formkonzentrat hohen Ranges.

Das Sonett Einsamkeit benennt Meditationsschritte von grundlegender Bedeutung. Zugleich realisiert es sie in der Gestalt des Gedichts. Gryphius stellt sich nicht nur als Poet (>artifex<) dar, der von den rhetorischen Mitteln souverän Gebrauch macht, sondern auch als Poeta doctus, als gelehrter, meditierender Dichter, der für sich und stellvertretend für die Menschheit über das Selbstverständnis des Menschen nachdenkt.

Als Nachdenkender, der die Dinge der Welt beurteilt und in das umfassende System christlicher Weltdeutung einordnet, erfüllt er eine überragende Aufgabe. Dabei verbindet er humanistisch-philosophisches und theologisch-konfessionelles geistiges Verhalten. Glaubenslehre ist auch Philosophie, und Philosophie dient auch der christlichen Lebensführung. An die Seite der Glaubensleistung tritt die Denkleistung.

Die Zeitgenossen schätzten Gryphius als Gelehrten; das Amt des Syndikus der Glogauischen Landstände verdankte er nicht nur seiner Rechtgläubigkeit, sondern vor allem auch seinem Rang als Gelehrten; selbstbewußt signierte er mit »Philosophus et Poeta«.

Nicht nur der Ort des Nachdenkens wird im Gedicht mit geeigneten Allegorien ausgestattet, das nachdenkende Ich selbst nimmt einen Gestus an, der durch die Tradition beglaubigt ist und allein schon deshalb Gewähr für die Richtigkeit der Denkinhalte gibt. Über die Jahrhunderte hin wurden die inneren und äußeren Voraussetzungen ertragreichen Denkens in der Figur des Demokrit zusammengesehen. Der Name erscheint nicht im Gedicht des Gryphius, aber in Schriften und Darstellungen des 17. Jahrhunderts (vgl. Abb.) taucht er häufig auf. Demokrit ist als Nachdenkender zugleich der Inbegriff des Melancholikers. Er verkörpert aber nicht die krankhaft-melancholische Gefährdung (vgl. das Sonett Thränen in schwerer Kranckheit), sondern den - heute würde man sagen - durch umfassende Studien Sensibilisierten, den aufgrund von Erkenntnis »Bekümmerten«. Eine weitgespannte europäische Melancholie-Tradition im Zeichen Saturns, der Macht ausübenden und Macht verleihenden Gottheit, wird erkennbar, die den Begabten, den Schöpferischen, den Einsichtigen auszeichnet und die daran erinnert, daß der Vorzug des Kreativen mit der Last des Bekümmertseins zu bezahlen ist.

In einem Werk, das bis auf zwei Sonette verlorengegangen ist, äußert sich Gryphius zu diesem Thema. Dies geschieht auch in den beiden Straff-Gedichten und in Der Weicher-Stein, in dem er unter dem Decknamen Meletomenus (>der Bekümmerte, der Betrübte<) spricht. Diese Gedichte können ihre Nähe zu Jacob Baldes Melancholie-Gedichten nicht verleugnen (Watanabe-O'Kelly). In ihnen finden sich Verse wie: »Ich finde mich allein / und einsam / und betrübet« oder »Ich / der ich meine Zeit in Einsamkeit vertreibe«. Der Tenor vor allem des dritten Teils von Weicher-Stein drückt die Stimmung melancholisch-bekümmerten Nachdenkens über die Vergänglichkeit der Welt aus. Es steht nicht nur in unmittelbarer Nachbarschaft des Sonetts Einsamkeit, sondern auch der Vorrede zu den Thränen über das Leiden Jesu Christi (Oden, 1657). Hier rechtfertigt Gryphius die Zierlichkeit, d. h. die poetische Sprache in geistlichen Dichtungen. Im Zusammenhang damit erscheint die »Schwermut« als dasjenige Element geistlicher Betrachtung, das zu gewährleisten vermag, daß die poetische Rede den Menschen nicht auf die falsche Bahn führt:

[. . .] die Betrachtung der Geheimnüß deß Höchsten erquicket vns in Schwermuth / vnd begleitet / wenn wir von allem verlassen werden: Was man der Welt zu Ehren schreibt / das vergehet mit der Welt / vnd beschwärtzet offt die Finger vnd Gewissen derer / die damit bemühet. Ich weiß mich zu erinnern / daß diese / welche derer todte Leichen / die durch faulende Kranckheiten von dieser Welt abgefordert / mit Balsam vnd Kräutern vor der Verwesung bewahren wollen; Salben vnd Specerey verderbet / vnd selbst einen bösen Dampf / der ihrer Gesundheit höchst schädlich / an sich gezogen.

Während »Salben vnd Specereyen« (das Zierliche der Rede), die den toten Körper schützen sollen, das ihn Zerstörende erst recht anziehen, sei eine der Tugendhaftigkeit adäquate Zier des Gedichts »ein Geruch deß Lebens zum Leben«. Und diejenigen, deren »wehmütigste Blicke Petrum bekehren / vnd den am Creutze lästernden Mörder vmbkehren«, können die Gewißheit haben, das Heil zu erringen. In Schwermut erquickt sein, als melancholisch Meditierender am Fuß des Kreuzes stehen und fröhlich singen, das ist die Gewähr dafür, daß sich der bekümmerte Christ nicht an die Welt und daß sich der Poet, der mit »poetischen Erfindungen oder Farben« das Gedicht schmückt, nicht an den Genuß des Schönen, Gefälligen und Glanzvollen verliert. Melancholie ist also nicht nur die Voraussetzung des Schöpferischen, sondern auch die Gewähr für das richtige Denken, für ein gottgefälliges

Leben. Philosophieren und Dichten sind so abgesichert durch die seelische Kraft, die befähigt, die Einsamkeit und die Anfechtung des Geistes nicht zu meiden, sondern aufzusuchen und zur Grundlage einer Meditation zu machen, in der sich die Heilsgewißheit bestätigt.

In dem Vers »Hir / fern von dem Pallast; weit von des Pövels Lüsten« (5) wird das Bauwerk (»Pallast«) für seine Bewohner, d. h. für die Menschen hohen Standes gesetzt (Metonymie), und mit dem Hinweis auf die »Lüste« des »Pövels« wird ein kennzeichnendes Merkmal der untersten Bevölkerungsschichten - nämlich ihre Unfähigkeit, Leidenschaften zu bewältigen - für ihre Charakterisierung verwendet (Synekdoche).

Die extremen sozialen Positionen zu benennen bedeutet für den in hierarchischen Ordnungskonzeptionen denkenden Menschen des 17. Jahrhunderts, sich auf die Gesellschaft als ganze zu beziehen (Drux). Vers 5 enthält aber noch einen weiteren Aspekt. Zum Zweck der Meditation entfernt sich der Betrachtende zwar von den Menschen, gemeint ist aber insbesondere die Distanz zu dem, was sie in ihrer Verirrung für wichtig halten: Rang und Leidenschaft. Dies gilt allgemein, es bleiben aber doch schichtspezifische Aspekte erhalten: Den Hochgestellten verführen vor allem Prunk, Glanz und Macht, den Niedriggestellten vor allem die »Lüste«.

Diese weitgehend schematisierten Beurteilungen haben ihre Tradition. Sie sind Ausdruck verbreiteter Wertvorstellungen und Grundlage von Disziplinierungsmaßnahmen. Über diese festliegenden und oft wiederholten Charakterisierungen hinaus formuliert das Gedicht zunächst keine Aussagen, die eine zeitgeschichtliche Auslegung erlauben. Gesellschaftlich-politisch orientiertes Weiterfragen kann jedoch - wie schon am Kreuzigungs- und Krankheitsgedicht gezeigt - von der Denkstruktur ausgehen, die die Sonette prägt, d. h. von der interdependenten Zuordnung von Leid und Heil, von »öder Wüste« und Fruchtbarkeit. Die Vanitas-Dichtung variiert in vielfältiger Gestalt den Grundgedanken der Vergänglichkeit alles Irdischen. Sie erinnert auch den Fürsten an seinen Platz in der Heilsordnung.

Zum Selbstverständnis der Obrigkeit gehörte es hinzunehmen, daß an den gehobenen Ständen und am »Regimente« das Prinzip der Zeitlichkeit, der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit der Welt überdeutlich vor Augen geführt wird (Fallhöhe). Diese Tatsache hat zunächst argumentative Funktion im Schrifttum mit dem Ziel, die Untertanen von den christlichen Grundwahrheiten und der Notwendigkeit einer christlichen Lebensführung zu überzeugen. Es ist aber schwervorstellbar, daß diese in Literatur und religiösem Schrifttum weitverbreitete Argumentation ohne Wirkung auf die Einschätzung von Mißständen geblieben sein soll. Zum einen mochte das »Bekümmertsein« über die Eitelkeit der Welt die Mißstände geringfügiger erscheinen lassen, als sie waren. Und die Gewohnheit, das Leiden nicht nur an das Heil zu binden, sondern Leiden und Not geradezu herbeiwünschen, um dem Heil der Seele näherzukommen, hat die Abwehr vermeidbarer Not und Unterdrückung sicher nicht gefördert. Zum anderen zeigen Werke wie die genannten Straff-Gedichte, daß auch ein so besonnener Dichter wie Gryphius die Vorstellung von Laster und Mißstand nicht nur topisch, sondern auch real mit dem Leben an den Höfen in Verbindung brachte. Die Vanitas-Dichtung war nicht nur in Landstrichen verbreitet, die unter dem Dreißigjährigen Krieg zu leiden hatten, sondern auch in jenen Teilen Europas, die davon verschont geblieben waren.

Auch in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs, der dem Krieg folgte, beherrschte das Thema einen beträchtlichen Teil des Schrifttums. Die Vanitas-Dichtung steht so in auffallender zeitlicher Parallelität zu einer glanzvollen, repräsentationsfreudigen, machtbewußten und herrschaftsbesessenen Entfaltung des Fürstenstaates. Der Gedanke ist offenbar nicht ganz abwegig, daß die Vanitas-Dichtung (in der Praxis) der staatlichen Machtentfaltung und dem damit verbundenen sprichwörtlich lasterhaften Hofleben eher

Flankenschutz bot, als daß sie sich mäßigend oder gar korrigierend ausgewirkt hätte. Es fällt auch auf, daß die Diskussion um das Recht zum Widerstand, das vom 15. und 16. Jahrhundert her eine reiche Tradition besaß, im 17. Jahrhundert zurücktrat. Die Vanitas-Dichtung unterstützte sie jedenfalls nicht, sie unterlief sie vielmehr. Die Meditation fern von ›Palast‹ und ›Pövel‹ nahm nicht die Praxis von Staat und Gesellschaft ins Visier, sondern lenkte von ihr ab und zurück auf die ›Eitelkeit‹ des Einzellebens.

Den Fürstenstand und das Hofleben nicht nur - wie in vielen Äußerungen der Zeit - als ›eitel‹ zu kennzeichnen, sondern sich diesen Mächten kritisch entgegenzustellen, hätte ein selbstsicher-autonomes, kritisches Individuum vorausgesetzt, wie es sich erst im 18. Jahrhundert entfaltete. Wie sollte es im 17. Jahrhundert die innere Unabhängigkeit und die Kraft entwickeln, wenn ihm die Hinfälligkeit alles Irdischen und der Nutzen des Leides ohne Unterlaß vor Augen geführt wurde? Der Philosoph unter dem Kreuz ist auch der Nachdenkende unter dem Throne. Der melancholisch-trauernde Demokrit ist auch der Prototyp des meditierenden Untertans.

Zitierte Literatur: Laurentius BEYERLINCK: *Magnum Theatrum vitae humanae*. Bd. 7. Köln 1631. - Rudolf DRUX: *Nachgeahmte Natur und vorgestellte Staatsform. Zur Struktur und Funktion der Naturphänomene in der weltlichen Lyrik des Martin Opitz*. In: *Naturlyrik und Gesellschaft*. Hrsg. von Norbert Mecklenburg. Stuttgart 1977. S. 33-44. - Klaus GARBER: *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*. Köln/Wien 1974. - Jacob und Wilhelm GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 1. Leipzig 1854. Bd. 6. Leipzig 1885. - Andreas GRYPHIUS: *Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke*. Hrsg. von Marian Szyrocki und Hugh Powell. 8 Bde. Tübingen 1963-72. - Dietrich Walter JÖNS: *Das ›Sinnen-Bild‹. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*. Stuttgart 1966. - Wolfram MAUSER: *Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die ›Sonnete‹ des Andreas Gryphius*. München 1976. - Helen WATANABE-O'KELLY: *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*. Bern 1978.