

Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus

|| Zur Christozentrik der Mystik Bernhards von Clairvaux

VON SVEN GROSSE

Will man die Mystik Bernhards von Clairvaux charakterisieren, so liegt es nahe, dies mit den Worten Jean Daniélou zu tun, Bernhards Mystik sei von ihrem Wesen her eine christologische Mystik.¹ Daniélou kommt zu dieser Feststellung, um die Bedeutung einer ganz bestimmten Stelle der Heiligen Schrift für Bernhards Schrifttum, vor allem für seine Predigten über das Hohelied, zu begründen, welche das Hauptwerk von Bernhards mystischer Theologie darstellen. Es handelt sich dabei um Thr 4,20. Die Stelle Thr 4,20 erscheint im hebräischen Text, in der LXX und in der *Vulgata* jeweils verändert. Diesen drei Textzeugen gegenüber stellt jedoch die Form, welche Bernhard fast ausnahmslos benutzt, nochmals eine Variante dar. Sie lautet bei ihm: „Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus, in umbra eius vivemus inter gentes“: „Geist ist vor unserem Angesicht Christus, der Herr. In seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern.“ Es wird hier nicht, wie in der Hauptüberlieferungslinie des Textes, von dem Hauch, also Lebenshauch unseres Mundes, gesprochen, sondern deutlich formuliert, daß der Gesalbte, welcher der Herr ist, im Gegenüber zu uns, „vor unserem Angesicht“, Geist ist.²

In der Tat stellt dieser einzelne Vers in seiner charakteristischen Abwandlung einen Brennpunkt dar, in welchem Bernhards Mystik und seine Christologie konzentriert sind. Ich will in diesem Aufsatz zeigen, wie dies konkret geschieht; dadurch einen Aufschluß gewinnen darüber, was ‚Mystik‘ bei Bernhard von Clairvaux heißt, sodann darlegen, was unter der ‚Christo-

¹ Die Bemerkung Daniélou lautet vollständig: „... la mystique d'Origène et celle de Bernard sont l'une et l'autre essentiellement christologique.“ *J. Daniélou, Saint Bernard et les Pères Grecs*, in: *Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15–19 Septembre 1953 (ASOC 9) 1953*, 51. Daniélou kommt zu dieser Feststellung am Schluß einer Betrachtung des Einflusses, den Origenes auf Bernhard, und zwar auf seine Mystik, gehabt haben mag; er läßt sich gerade daran festmachen, daß und wie beide die Stelle Thr 4,20 verwendet haben. Zur Origenes-Rezeption Bernhards s. auch *K. Rub*, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, München 1990, 237; 256, Anm. 46; *J. Leclercq*, *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963, 110f. *U. Köpf*, *Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik*, in: *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung „Theologia mystica“ in Weingarten vom 7.–10. November 1985*, hg. v. *M. Schmidt* in Zusammenarbeit mit *D. R. Bauer*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1987 (MyGG; I, 5) 55 ff.; 66 ff.; *B. McGinn*, *Die Mystik im Abendland*, Bd. 2: *Entfaltung*, Freiburg i. Br. 1996, 266–272.

² Diese Variante findet sich erstmals im Griechischen bei Justin (πνεῦμα πρὸ προσώπου), im Lateinischen erstmals bei Ambrosius, s. *J. Daniélou*, *Christos Kyrios. Une Citation des Lamentations de Jérémie dans les Testimonia*, in: *Mélanges Jules Lebreton*, Bd. 1, Paris 1951 (RSR; 39) 347; für weitere Belege bei Ambrosius s. die Anmerkungen von *J. B. Bauer* zu den hier in der nächsten Anm. angegebenen Stellen bei Bernhard in der Ausgabe: *Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke*, lat.-dt., Bd. 1 ff., Innsbruck 1990 ff.

zentrik“ einer solchen Mystik zu verstehen ist, und welche Art von Christologie diese Mystik hat.

I. Geist und Schatten

Die Stelle Thr 4,20 kommt, soweit ich sehe, neunmal in den *Sermones super Cantica Canticorum*, und in anderen Predigten Bernhards fünfmal, also insgesamt 14mal vor.³ Ich wende mich zunächst der 20. der Predigten über das Hohelied zu. Dort befindet sich unsere Stelle in einer Passage, die besonders aufschlußreich für Bernhards Christologie und Mystik ist. Ich werde die ganze Passage kurz darstellen, weil sie für die ganze Denk- und Sprechweise Bernhards sehr bezeichnend ist.

Im Hohenlied geht es um Liebe, um die Liebe zwischen Braut und Bräutigam. Bernhard deutet dieses Liebesgedicht in erster Linie auf die Liebe zwischen Gott, und das heißt konkret: Christus, und der christlichen Seele.⁴ In Sermo 20 hebt Bernhard an, zuerst die Liebe Christi zu beschreiben, mit der er uns geliebt hat (20,3). Er tut dies so, daß er drei Prädikate von Christi Liebe aussagt: „Er liebte aber süß, weise und tapfer.“⁵

Diese Prädikate verbindet er dann in einem nächsten Schritt mit drei weiteren Prädikaten, und zwar so, daß er diese als Begründung für jene einführt. Die Süßigkeit von Jesu Lieben wird damit begründet, daß er Fleisch angenommen habe, die Weisheit oder Vorsicht damit, daß er sich selbst vor Schuld gehütet, die Tapferkeit damit, daß er den Tod ertragen habe.⁶ Diese drei Prädikate bilden einen Zusammenhang; daß uns Jesus im Fleische besucht hat, geschah nicht ohne die Weisheit bzw. Klugheit des Geistes. Im Gegenüber zum Fleisch nennt Bernhard hier also den Geist und führt dazu das erstmal innerhalb des *Sermos* die Stelle aus den Klageliedern an, d.h.

³ *Sermones super Cantica Canticorum* [Sr.C.] 3,5 (Sancti Bernardi Opera, Vol. I, 17, 11 f.); 20,3 (I, 115, 22 f.); 20,7 (I, 119, 8 f. 16); 31,8 (I, 224, 26 f.); 45,5 (II, 52, 24); 48,6 (II, 71, 2 f.); 48,7 (II, 71, 25–72, 1); 72,5 (II, 228, 13 f.); 75,2 (II, 248, 17 f.); In *Nativitate B. V. Mariae Sermo De aqueductu* 1 (V, 275, 14), MPL 183, 439A; In *Adventu Sermo* I, 10 (IV, 168, 17–19; *Daniélou*, Les Pères Grecs, 50 f., zit. diese Stelle irrtümlich als In Adv. II, 10); In *Ascensione Domini Sermo* III, 3 (V, 132, 25 f.) [Agnes Wolter 2, 240 f. / MPL 183, 305D] (von *Daniélou*, Les Pères Grecs, 51, Anm. 1, fälschl. als II, 3 zit.) – diese Stelle ist übrigens die einzige, welche die mit der hebräischen und der LXX-Fassung übereinstimmende, auch in der *Vulgata* bezeugte Form „spiritus oris nostri“ bringt –; In *Ascensione Domini Sermo* V, 11 (nach der Zählung in der Ausgabe der Opera VI, 11: Bd.V, 156, 8 f.; ich gebrauche aber, um die Verbindung mit der bisherigen Forschungsliteratur möglichst klar zu halten, die alte Zählung – [Agnes Wolter 2, 263 / MPL 183, 320B] (von *Daniélou*, Les Pères Grecs, 51, Anm. 1, fälschl. als V.9 genannt.); In *Pent. III, 2* (V, 172, 14), [Agnes Wolter 2, 280 / MPL 183, 321A.]. – Vgl. die Aufstellungen bei *Daniélou*, Les Pères Grecs, 50 f.; *J.-M. Déchanet*, La Christologie de S. Bernard, in: *Saint Bernard Théologien* [s. Anm. 1] 87, Anm. 2; und *Rub*, 237.

⁴ Der Entwurf dieser Deutung findet sich Sr.C.1, insbes. 1, 11 (I, 7, 28–8, 5). Die Konkretisierung auf Christus – der Gottmensch als der durch zwei Mäuler, zwei Naturen geformte Kuß, von dem gekußt zu werden die Braut erbittet: Cant 1, 1a [die Verszählung erfolgt nach dem lat. Text] – Sr.C.2, 3 (I, 9, 30 – 10, 14).

⁵ „Dilexit autem dulciter, sapienter, fortiter.“, Sr.C.20, 3 (I, 115, 19).

⁶ „Dulce nempe dixerim, quod carnem induit; cautum, quod culpam cavit; forte, quod mortem sustinuit.“ I, 115, 20.

die erste Vershäfte: „*Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus*“. Er fährt dann fort, diese zweite Trias von Prädikaten wiederum mit einer neuen Trias zu verbinden: „die er im Fleische gesucht hat, die hat er im Geiste geliebt und in Kraft losgekauft“⁷. Man sieht, wie diese dritte Trias auch eine Beziehung zur ersten darstellt, der dreifachen Bestimmung von Jesu Liebe, und zugleich eine Weiterentwicklung vollzieht: Das Thema wird auf diese Weise verlagert, ohne daß eine Beziehung zum Ausgangspunkt aufgegeben würde; nur wird diese immer weiter und verwickelter. Im drittnächsten Schritt ist dann Bernhard so weit, zu sagen: „In der Annahme des Fleisches stieg er zu mir hinab, als er Schuld vermied, beriet er sich selbst, als er den Tod auf sich nahm, gab er dem Vater Genugtuung.“⁸ Immer wieder sucht Bernhard neue Dreierstrukturen auf, um sie mit anderen, die er unmittelbar vorher oder früher noch geäußert hat, zu verbinden, wobei diese auch wiederum etwas abgewandelt werden können.

Dieser Stil, in dem Bernhard spricht und, entsprechend der Form seines Denkens, zugleich denkt, ist charakterisch für das Wesen seiner mystischen Theologie. Ich werde später noch darauf zurückkommen.

Nachdem Bernhard nun auf diese Weise entfaltet hat, wie er Jesu Liebe bestimmt, fährt er so fort: „Lerne, Christ, von Christus, wie du Christus lieben sollst.“⁹ Damit beginnt eine Charakterisierung der Liebe des Christen zu Christus, die sich in der gleichen Struktur vollzieht. Eine Dreierstruktur, die dabei eine hervorgehobene Rolle spielt, entnimmt Bernhard Dtn 6,5: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit deiner ganzen Kraft lieben.“¹⁰ Es liegt auf der Hand, daß Bernhard damit eine Entsprechung zu der dreifachen Charakterisierung von Jesu Liebe aufgestellt hat. Und tatsächlich wird die erste Qualifizierung der christlichen Liebe, die aus Dtn 6,5 hervorgeht, die Liebe des Herzens also, darauf bezogen, daß Christus aus Liebe zu uns Fleisch angenommen hat: „Und beachte“, sagt Bernhard, „daß die Liebe des Herzens in gewisser Weise fleischlich ist, weil sie das menschliche Herz mehr gegen das Fleisch Christi und was Christus im Fleisch getan oder befohlen hat, affiziert.“¹¹ Zu diesem, was Jesus im Fleische getan hat, wird auch dies gezählt, daß er gestorben ist. Doch ist diese nur eine aus einer Reihe von Stationen. Durch die Betrachtung dieser ganzen Reihe aber wird die Liebe des Herzens geweckt, welche die fleischliche Liebe des Menschen zu den Dingen dieser Welt so zurückdrängt, wie ein Nagel den anderen hinausschlägt. Das Affiziertwerden durch das Fleisch Jesu Christi befindet sich auf derselben Ebene wie die

⁷ „... quos in carne quaesivit, dilexit in spiritu, redimit in virtute.“, I, 115,24 f.

⁸ „In carnis assumptione descendit mihi, in culpae vitatione consuluit sibi, in mortis susceptione satisfacit Patri“, I, 115,27–116,1.

⁹ „Disce, christiane, a Christo, quemadmodum diligas Christum.“, Sr.C. 20,4, (I, 116,17).

¹⁰ I, 116,26 f.

¹¹ „Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi, et quae in carne Christus gessit vel iussit, cor humanum afficiat.“, Sr. 20,6 (I, 118,13–15).

fleischlichen Bindungen des Menschen an diese Welt und ist so imstande, mit diesen konkurrierend, sie zurückzudrängen.¹²

Nun erklärt Bernhard, daß Gott vornehmlich aus diesem Grunde überhaupt Fleisch geworden ist, damit der Mensch diese fleischliche Liebe zu ihm entwickeln kann: „Ich halte dafür, daß dies dem unsichtbaren Gott die vornehmliche Ursache dafür gewesen ist, daß er im Fleische gesehen werden und als Mensch mit Menschen verkehren wollte, damit er zuerst alle Empfindungen der fleischlichen Menschen, die nur fleischlich lieben konnten, zu einer heilsamen Liebe zu seinem Fleisch abzöge und somit stufenweise zur geistlichen Liebe hinführe.“¹³

Mit dieser Grundsatzerklärung ist auch schon angedeutet, daß es bei dieser Art von Liebe zu Christus nicht bleiben soll. Während die immer wieder abgewandelte dreifache Charakterisierung der Liebe Christi jeweils von drei Prädikaten handelt, die gleichzeitig bestehen und sich gegenseitig ergänzen, meint Bernhard, daß die Liebe des Christen zu Christus sich stufenweise entwickelt: Es gibt eine fleischliche Liebe des Herzens, das ist die erste Stufe, mit der angefangen wird. Auf dieser soll der Christ aber nicht stehenbleiben. Er soll weitersteigen auf die nächste, bzw. die nächsten beiden Stufen, auf welchen er die Qualität einer geistlichen Liebe zu Christus erreicht. Auch wenn Bernhard seine Ausführungen hier in der beschriebenen Form einer Dreierstruktur durchführt, wird ab dieser Stelle eine Zweierstruktur maßgeblich, nämlich die des Gegensatzes von Fleisch und Geist.¹⁴

Dieses Fortschreiten leitet dann Bernhard ein mit dem Satz: „Später aber zeigte er“ – Jesus – „ihnen eine höhere Stufe der Liebe, als er sagte: ‚Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist zu nichts nütze.‘“¹⁵, Joh 6, 64. Als nächstes Bibelzitat zur Begründung dieses Übergangs von der ersten Stufe zur nächsten folgt II Kor 5, 16: „Auch wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt so nicht mehr“, und schließlich die Stelle Thr 4, 20: „Geist ist vor unserem Angesicht Christus

¹² Vgl. I, 117, 4–6. Die Charakterisierung dieser fleischlichen Liebe zu Jesus wird Sr.C. 20, 4–6 entfaltet.

¹³ „Hanc ego arbitro praecipuam invisibili Deo fuisse causam, quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet, qui nisi carnaliter amare non poterant, cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spirituales.“

¹⁴ Die zweite Form der Liebe (welche der Weisheit Christi entspricht) nimmt dadurch eine Mittelposition ein, welche nicht eindeutig der Anfangs- oder der Zielposition zugeordnet werden kann; vgl. den Versuch einer solchen Zuordnung bei *Rub*, 236 f. *U. Köpf*, Die Passion Christi in der lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Spätmittelalters, in: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters, hgg. v. *W. Haug* u. *B. Wachinger*, Tübingen 1993 (Fortuna Vitrea 12) 28–30, nennt die beiden Weisen der Christus-Auffassung bei Bernhard – die eine auf die göttliche Natur, die andere auf die menschliche bezogen – ohne jedoch auf ihren Zusammenhang durch einen stufenweisen Aufstieg hinzuweisen.

¹⁵ „Monstrabat autem postea eis altiore amoris gradum, cum diceret: Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam.“, Sr.C. 20, 7 (I, 119, 4 f).

der Herr“, wobei nun noch die zweite Vershälfte hinzugefügt wird: „In seinem Schatten werden wir unter den Völkern leben.“

Mit dem ersten Bibelzitat, Joh 6,64, wird begründet, daß man schlechterdings nicht bei einer Position bleiben darf, die als „fleischlich“ qualifiziert werden kann. Das zweite und vollends das dritte Bibelzitat, die Stelle Thr 4,20, machen deutlich, daß mit der Veränderung der Position, mit der Veränderung der Liebe des Christen, sich auch ihr Gegenstand ändert: Nicht mehr Christi Fleisch und Christus, insofern er im Fleische ist oder war, ist mehr Gegenstand dieser Liebe, sondern Christus als Geist. Geist ist nun für uns, vor unserem Angesicht, der Herr Jesus Christus.

Wir erkennen damit eine erste Funktion, die diese Stelle Thr 4,20 als Schriftargument hat: sie liefert den Beweis oder Hinweis dafür, daß Jesus Christus Geist ist. Und zwar ist er in einem exklusiven Sinne Geist. Er ist Geist und nur Geist, denn die Position des Fleisches ist zu nichts nütze, wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleisch, darum erkennen wir ihn als den Geist.¹⁶

Was Bernhard sich unter diesem Geist-Sein Christi vorgestellt hat, soll hier nur vorläufig angedeutet werden: Christus wird im weiteren Verlauf des Sermo 20, unter Berufung auf I Kor 1,30, mit einer Reihe von abstrakten Begriffen identifiziert. Es gilt, das göttliche Wort nicht so sehr als Fleisch zu erkennen, sondern als Weisheit, Gerechtigkeit, Erlösung, Kraft etc.¹⁷ In einigen der anderen Hoheliedpredigten wird darüber hinaus das Geist-Sein Christi auf den Punkt hingeführt, welcher der Zielpunkt all dieser Predigten ist: nämlich die Liebesvereinigung des Christen mit Christus. In dieser sind beide, gemäß I Kor 6,17, ein Geist: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.“ Diese Vereinigung kann also nur stattfinden, wenn Christus als Geist begriffen wird und zugleich der Christ, im Prozeß seines Liebens, selbst zu Geist geworden ist.¹⁸

Thr 4,20 hat aber noch eine zweite argumentative Funktion für Bernhards Theologie. Genauer gesagt, es handelt sich um die zweite Hälfte des Verses: „In seinem Schatten werden wir unter den Völkern leben.“ Denn den Schatten des Herrn, der Geist ist, deutet Bernhard als sein Fleisch. Er zieht dazu als Verbindungsstück Lk 1,35 heran: Die Kraft des Höchsten, d. i. der Heilige Geist, wird Maria umschatten, d. h. den Leib formen, den der Sohn Gottes, der selbst Gott und Geist ist, annimmt.¹⁹ Dieser Schatten hat für diejenigen, die noch „unter den Völkern“ leben, eine kühlende, eine beschützende Wirkung: So bezieht sich diese zweite Hälfte von Thr 4,20

¹⁶ Weitere Schriftstellen, auf welchen Bernhard die Identifikation von Christus und Geist gründet, sind II Kor 3,17a (vgl. *Daniélou*, *Les Pères Grecs*, 51); I Kor 15,45b; sowie I Kor 6,16; auf diese Stelle wird noch eigens eingegangen werden.

¹⁷ Vgl. Sr.C. 20, 8 (I, 120, 4–10).

¹⁸ Unter Verwendung der Kardinalstelle I Kor 6,17 findet sich der *unio*-Gedanke in Sr.C. 2, 2 (I, 9, 21); 3, 5 (I, 17, 11–13, hier in Verbindung mit Thr 4,20!); 8, 9 (I, 41, 26f.), und vor allem Sr.C. 71, 5–10 (II, 218, 13–15; 219, 9f.; 222, 2f.).

¹⁹ Vgl. Sr.C. 20, 7 (I, 119, 8ff.).

genau auf die Anfänger im Glauben, welche noch fleischlich lieben und durch das Fleisch, das Christus angenommen hat, erst den Zugang zu ihm finden müssen.

In dieser einen Stelle Thr 4,20 ist also zweierlei vereint: Erstens geht es um die Identifizierung von Christus und Geist. Mit diesem Geist-Sein Christi ist zugleich auch die Bestimmung des Menschen gegeben: Er soll selbst Geist werden und auf geistliche Weise Christus lieben, damit beide ein Geist werden. Zweitens hat dieser Geist einen Schatten, nämlich einen Leib. Dadurch, daß er diesen Schatten besitzt, hat sich Gott den Menschen akkommodiert: Er ist ihnen, so wie sie sind, ähnlich geworden, damit sie ihm ähnlich werden, so wie er ist.²⁰ Der Mensch erreicht seine Bestimmung also nur durch eine Folge von Stufen: über das Fleisch-geworden-Sein Christi hin zu seinem Geist-Sein. Die Struktur dieser Stufenfolge findet sich in komprimierter Form in Thr 4,20.

II. Fleisch und Geist

Betrachten wir nun aber noch genauer Bernhards Umgang mit der Begrifflichkeit der Heiligen Schrift. Es ist klar geworden, daß der Begriff „Fleisch“ für Bernhard eine wesentliche Rolle spielt. In den neutestamentlichen Stellen, die Bernhard heranzieht, hat dieser Begriff jedoch zwei verschiedene Bedeutungen. Im Johannes-Prolog, Joh 1,14, und, dementsprechend, in Bernhards Auslegung von Lk 1,35 und Thr 4,20b, ist „Fleisch“ der sinnlich wahrnehmbare Leib, den das Wort Gottes angenommen hat. Die Einheit von Wort und Fleisch ist etwas, was Gott selbst bejaht. Sie ist etwas, was das Wort Gottes selbst so gewollt hat.

In Joh 6,64 und II Kor 5,16 ist „Fleisch“ hingegen eine Haltung des Menschen, und zwar des sündigen Menschen, aus der eine bestimmte Urteilsweise entspringt.²¹ Diese Urteilsweise ist unabhängig von dem, was beurteilt ist; sie ist allein abhängig von dem Menschen, der sich selbst zum Maß aller Dinge macht. Eben darum vermag diese Urteilsweise Gott und das, was Gottes ist, nicht zu erfassen, und eben deswegen wird sie von Gott verworfen. „Fleisch“ in diesem Sinne stellt einen unüberbrückbaren Gegensatz zu „Geist“ dar – wenn „Geist“ den Geist Gottes selbst meint und das, was dieser Geist hervorgebracht hat, etwa den geistlichen Menschen im Sinne von I Kor 2,14. Andererseits ist, wenn „Geist“ den menschlichen Geist meinen sollte, „Geist“ unter dieser Art von „Fleisch“ miteingeschlossen, macht doch der Mensch gerade von seinem Geist Gebrauch, wenn er fleischlich urteilt. So kann II Kor 1,12 auch von „fleischlicher Weisheit“ gesprochen werden.

²⁰ In diesem konstitutiven Gedanken der Akkommodation stimmt Bernhard mit Origenes überein, vgl. *K. Beyschlag*, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 210, bei Anm. 73.

²¹ Vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchges. u. erg. v. *O. Merk*, Tübingen 1984, 232–239.

Im Neuen Testament sind diese beiden Bedeutungen von „Fleisch“ scharf und deutlich zu unterscheiden. Bei Bernhard hingegen sind sie miteinander verknüpft.²² Denn er bringt die Haltung, wie sich der Mensch, und zwar der Christ, auf Christus bezieht, wie er ihn wahrnimmt, ihn beurteilt und sich ihm nähert, in einen Zusammenhang mit dem Sein Christi selbst und umgekehrt, und macht dabei Gebrauch von Bibelstellen, die den Begriff „Fleisch“ enthalten.

So spricht er zuerst von dem Fleisch, das Christus angenommen hat und bringt damit eine Haltung, eine Urteilsweise, eine Art zu lieben in Entsprechung, die der Christ gegenüber Christus hat: seine Liebe ist eine in gewisser Weise fleischliche Liebe. Hier hat dieses Fleischlich-Sein des Menschen eine durchaus positive Bedeutung, denn es entspricht dem Fleisch-Sein Jesu. „Fleisch“ in der ersten Bedeutung als sinnlich wahrnehmbarer Leib wird hier also auf die Urteilsweise des Menschen übertragen. In dem nächsten Schritt aber soll diese erste Stufe der Christus-Beziehung überwunden werden. Dazu gebraucht Bernhard Schriftstellen als Argumente, in denen das „Fleisch“ in unüberbrückbarem Gegensatz zum „Geist“ steht. Im Neuen Testament bezeichnet dann dieser Begriff „Fleisch“ eine Urteilsweise des Menschen, bei Bernhard wird sie aber dann auch auf das Sein Christi übertragen. Das hat zur Folge, daß, wenn der Mensch auf der nächsthöheren Stufe steht, er Christus so auffaßt, daß er eben nicht Fleisch ist, sondern Geist. Er wird dann aber auch als ein nicht mehr sinnlich, sondern bloß geistig wahrnehmbares Wesen aufgefaßt, und dementsprechend ist nicht nur eine Urteilsweise, sondern auch eine Wahrnehmungsform des Menschen qualifiziert: Er macht nicht mehr Gebrauch von den Sinnen, sondern von seinem geistigen Auge, mit welchem er den Geist schaut.²³

Die beiden neutestamentlichen Bedeutungen von „Fleisch“ tauschen also ihre Merkmale untereinander aus. Das führt auch zu einer bestimmten Verwendung von Stellen wie Joh 6,64 und II Kor 5,16, die an ihrem Ort im Neuen Testament eine scharfe Entscheidung zwischen Fleisch und Geist aufwerfen. Bernhard macht von ihnen aber einen solchen argumentativen Gebrauch, daß er lediglich den Christen, also einen Menschen, der bereits Christ ist, dazu motivieren will, von einer Stufe zur nächsten weiterzugehen. Zwei aufeinanderfolgende Stufen schließen sich aber nicht schlechthin

²² St. [E.] Gilson, Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux, Wittlich 1936, 273f., Anm. 125 zu 148, unternimmt es zwar, zweierlei Bedeutung von *caro* bei Bernhard zu unterscheiden: Im ersten Fall bewirkt die *caro* die Begrenztheit des menschlichen Geistes, aber dies ist durch die Schöpfung bedingt und nichts Verwerfliches; im zweiten Fall ist der Geist vom Fleisch unterjocht: das ist eine Folge des Sündenfalls. Das Problem dieser Apologie besteht nur darin, daß diese Unterscheidung für Bernhards Argumentationsgang, etwa in In Asc III,3, keine Rolle spielt. Das Im-Leibe-Sein als solches ist für ihn bereits ein konstitutives Element des Sündig-Seins des Menschen und nicht erst eine Folge davon.

²³ In Sr.C. 45,5–7 nennt Bernhard diesen geistigen Blick den Blick der Taubenaugen (nach Cant 1,14), wenn man die Taube dabei als das Symbol des Heiligen Geistes nimmt. Mit diesem Blick wird der Herr als Geist erkannt (Thr 4,20: II, 52,24).

nig aus; vielmehr ist die erste Stufe schon auf die zweite hin angelegt, und die zweite Stufe setzt die erste voraus.²⁴ Die Struktur der Stufenfolge, das Modell der Akkommodation, wie es in Thr 4,20, gemäß Bernhards Deutung *in nuce* enthalten ist, kennt nun gerade keine scharfen Alternativen.

Dieses Strukturprinzip wirft ein erhellendes Licht auf einige Wesenszüge von Bernhards mystischer Theologie, zugleich wirft es aber auch einige Probleme dieser Theologie auf. Ich will beidem nachgehen. Die Probleme formuliere ich folgendermaßen:

1. Es ist zu fragen, was „Geist“ und „Fleisch“ nun heißen. Handelt es sich um den Gegensatz von geistiger Intuition und sinnlicher Wahrnehmung oder um den Gegensatz von Geist Gottes mitsamt dem, was vom Geist Gottes durchtränkt ist, und einer gottfeindlichen Einstellung des Menschen?
2. Es ist zu fragen, welche Identität nun Jesus Christus hat. Ist er im Grunde nur noch eine reziproke Größe im Verhältnis zu dem stufenweisen Aufstieg des Menschen vom Sinnlichen zum Geistigen, deren Identität verändert wird, je nachdem, an welcher Stelle dieses Spektrums sich der Mensch gerade befindet? Oder hat Jesus Christus seine bleibende Identität als das fleischgewordene Wort?
3. Es ist zu fragen, welche Bedeutung die Fleisch-Werdung des Wortes als der Weg Jesu zum Kreuz hat, oder, noch weitergefragt: Welche Bedeutung hat der Tod Jesu am Kreuz, wenn Bernhard als die *praecipua causa* der Fleischwerdung dies nennt, daß Gott sich lediglich sinnlich wahrnehmbar machen wollte, um so die Aufmerksamkeit und den Gefallen der Menschen zu gewinnen, und wenn von dieser Stufe aus bereits der Weg zu einer geistlichen – oder geistigen – Christus-Begegnung, schließlich zur Einung mit Christus weiterführen kann?

Zu 1.: Zur Beantwortung der ersten Frage nach der Identifizierung von Geist und Fleisch möchte ich den dritten Sermon Bernhards über die Himmelfahrt des Herrn heranziehen. Die Himmelfahrt Jesu stellt Bernhard zufolge den Übergang dar von dem Land der Bosheit in das Land, wo das Gute erkannt und erstrebt wird, wo der Verstand durchdringend und das Herz geschärft ist (In Asc III, 1). Daß hienieden das Land der Bosheit ist, begründet Bernhard erstens mit Sap 9, 15: Die Seele wird vom vergänglichen Leibe beschwert; an einer späteren Stelle spricht Bernhard sogar von dem schauerlichen Kerker unseres unreinen Leibes (In Asc III, 6). Sodann ist der

²⁴ Sr.C. 20,7 (I, 119, 17ff) arbeitet Bernhard heraus, daß auch schon die Liebe der ersten Stufe, der *amor cordis*, nicht ohne den Heiligen Geist ist. Déchanet, *Christologie*, 91, betont, daß Bernhard zufolge der Christ, auch wenn er eine Erfahrung einer *unio* gemacht haben sollte, doch grundsätzlich, solange er noch hier unten lebt, auf das Fleisch Christi angewiesen bleibt. Er verweist dabei auf Sr.C.33,3, passend ist auch Sr.C. 48,6f., mit der Verwendung von Thr 4,20. Der ganze zit. Aufsatz Déchanets zeichnet den Weg der Erlösung durch die Akkommodation Gottes und die beiden Stufen nach.

Verstand zerstreut: Er richtet sich nicht einfältig auf einen, sondern auf eine verwirrende Vielzahl von Gegenständen. Schließlich ist, so Bernhard, das Fleisch verderbt, der Wille oder das Herz darum den Leidenschaften ausgesetzt.

Bernhard wendet zwei Kriterien an, um diesen Mangelzustand des Menschen zu diagnostizieren: ein formales, erkenntnistheoretisches, und ein moralisches. Das erste betrifft die Zerstretheit des Verstandes. Diese ist nun gerade eine Folge davon, daß der Verstand sich in einem Leibe befindet. Es ist eine wesentliche Eigentümlichkeit der Sinneswahrnehmung, daß sie von einer Vielzahl von Sinnesindrücken abhängig ist. Dementsprechend ist auch der unter Vermittlung der Sinne erkennende Verstand auf eine Vielzahl von Objekten ausgerichtet. Der Wille ist wiederum vom Verstand abhängig und wird dementsprechend von den Leidenschaften zerrissen. Das Grundproblem scheint demnach zu sein, daß, aufgrund der Leiblichkeit des Menschen, anstelle von Einheit, von Einfältigkeit, Vielheit und Zerstreung bestehen. Der moralische Mangel folgt nun aus diesem formalen, erkenntnistheoretischen.

Die Therapie, die Bernhard beschreibt, bestätigt nun genau diese Deutung seiner Diagnose. Sie verläuft auf demselben Weg, den wir schon im 20. Sermo über das Hohelied verfolgt haben. Christus wird Fleisch, paßt sich somit den Menschen an und lenkt den Verstand der Menschen von anderen sinnlich wahrnehmbaren Objekten auf sich; er erregt durch seine Wunder und durch seine Worte die Aufmerksamkeit der Menschen. In einem nächsten Schritt wird den Menschen, die auf diese Weise Jesu Jünger geworden sind, seine sichtbare Gegenwart im Fleische entzogen. Dies ist das Geschehen der Himmelfahrt, und darum ist auch die Himmelfahrt Jesu, im Vorfeld von Pfingsten, der Verleihung des Geistes, eine entscheidende Stelle in Bernhards Christologie. Durch den Entzug der fleischlichen Gegenwart werden die Jünger genötigt, sich darauf auszurichten, daß Christus Geist ist: hier leuchtet wieder Thr 4,20 auf. Und mit dem Empfang des Geistes setzt denn auch die Läuterung des Herzens von den bösen Leidenschaften ein.

Auch in anderen Ausführungen Bernhards wird Geist und wird die Geistigkeit der anzustrebenden Christus-Beziehung negativ definiert: dadurch, daß sie nicht-sinnlich ist. Den geistigen Blick, den der Christ auf seinen Bräutigam richten soll, bringt Bernhard ausdrücklich in Verbindung damit, daß die goldenen Kettchen von Cant 1,10 nicht die leiblichen Ohren der Braut schmücken, sondern das Gehör ihres Herzens bilden sollen.²⁵ Und das ganze Hohelied ist „nicht ein Tönen des Mundes, sondern ein Jubel des Herzens, kein Klang der Lippen, sondern eine Bewegung der Freude, ein Zusammenklang der Willen, nicht der Stimmen. Man hört es nicht draußen, es klingt nämlich nicht in der Öffentlichkeit. Allein, die es singt, hört es, und der, dem es gesungen wird: Bräutigam und Braut. Es ist nämlich ein Hoch-

²⁵ Vgl. Sr.C. 45,5 (II, 52,16–18), unter Verweis auf Sr.C. 41,2f. (insbes. II, 30,11).

zeitslied, es drückt die keuschen und beglückenden Umarmungen von Seelen aus, die Einmütigkeit von Willensregungen, die in den Affekten übereinstimmende, wechselseitige Liebe.“²⁶

So ist, wie Jean-Marie Déchanet erklärt hat, die Voraussetzung von Bernhards Christologie sein philosophisch bestimmter Dualismus von Fleisch und Geist.²⁷ In Gedankengängen vor allem seiner Schrift *De consideratione* entwirft Bernhard ganz in Übereinstimmung mit Plato einen Aufstieg von der Sinnlichkeit zum Geist. Seine Theologie wird, um es mit Déchanet zu sagen, an diesem Punkt auf ein rein philosophisches Konzept aufgepfropft.²⁸ Bernhard steht hier in der durch Origenes vermittelten platonischen Tradition.

Zu 2.: Dementsprechend ist auch die zweite Frage zu beantworten, die Frage nach der Identität Christi. Wer Christus ist, muß innerhalb des Koordinatensystems bestimmt werden, das durch den stufenweisen Aufstieg von der Sinnlichkeit zum reinen Geist gegeben ist. In der 31. seiner Predigten über das Hohelied geht Bernhard der Frage nach, warum sich der Bräutigam, das göttliche Wort, unter so vielen verschiedenen Gestalten zeigt.²⁹ Bernhard sagt mit den Worten von I Joh 3,2, dies liege daran, daß wir ihn noch nicht so sehen, wie er ist. Solange wir im Bereiche des Werdens und Vergehens leben, ist auch unsere Gotteserkenntnis einem Wandel unterworfen. Bernhard entwirft die Folge eines stufenweisen Aufstiegs, angefangen mit der natürlichen Gotteserkenntnis aus den Wirkungen des Schöpfers nach Röm 1,20. Nach weiteren äußeren Erscheinungen Gottes, *images* und *voces*, wie sie das Alte Testament bezeugt, gelangt er dann zu den inneren, nicht-leiblichen, also geistigen Begegnungen. Doch auch hier zeigt der göttliche Liebhaber, wie aus dem Hohelied hervorgeht, immer wieder ein anderes Gesicht: das eine Mal als Bräutigam, dann als Arzt, als Wanderer, als Familienvater und als König. So gilt auch für diese geistigen Gotteserfahrungen noch immer das Wort Thr 4,20: „Unter seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern.“ All diese Erfahrungen verbleiben im Bereich des Schattens; die Erkenntnis des Herrn als Geist, ihn so zu erkennen, wie er ist,

²⁶ „Non est strepitus oris, sed iubilus cordis, non sonus laborum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia. Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsus et sponsa. Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos iucundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alterutrum caritatem“; Sr.C. 1,11 (I, 7,30–8,5).

²⁷ Déchanet, *Christologie*, 78: „Pour bien comprendre la Christologie de S. Bernard, il paraît nécessaire de revenir à sa pensée philosophique, à cette espèce de dualisme, d’opposition ‚chair-esprit‘ ...“, unter Verweis auf den hier als nächsten zit. Aufsatz.

²⁸ „C’est un des points où, chez lui, la théologie se greffe sur une idée, sur une concept nettement philosophique et où S. Paul paraît bien tendre la main à Platon.“, J.-M. Déchanet, *Aux Sources de la Pensée philosophique de S. Bernard*, in: *Saint Bernard Théologien*, 62–77; 68 [s. Anm. 1]. Vgl. den neueren Aufsatz von B. Michel, *La Philosophie: Le cas du De consideratione*, in: *Bernard de Clairvaux. Histoire, Mentalités, Spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris 1992 (SC 380) 579–603.

²⁹ Vgl. Sr.C. 31,1–10 (V,219–225).

steht noch aus. Das Geist-Sein Christi ist also hier etwas, das als noch immer jenseitig gegenüber den tiefsten und innerlichsten Begegnungen steht, die der Mensch in diesem Leben mit Gott haben kann. Es wird rein negativ bestimmt und bleibt dem Gläubigen somit unbekannt.

Die Frage ist dann jedoch, wodurch Gott bzw. Christus für den Gläubigen als der identifiziert werden kann, der er ist. Wie kann sich der Gläubige dessen gewiß sein, daß er es jetzt schon in seinem Glauben mit dem Sohn Gottes zu tun hat und nicht mit einem anderen? In dem stufenweisen Aufstieg vom Fleisch zum Geist erfaßt er nur Erscheinungsweisen Gottes, die sich jeweils verändern, ja nachdem, wo er sich selbst befindet. Der Zielpunkt seines Aufstiegs liegt noch außerhalb seines Gesichtskreises. Was gibt ihm die Gewähr dafür, nicht mit vielen Christussen Umgang zu haben, sondern mit ein und demselben Christus?

Die Identität Christi wird also von Auflösung bedroht, wenn sie wesensmäßig von der Veränderung bestimmt werden soll, die der Mensch selbst durch sein Voranschreiten innerhalb des Koordinatensystems von Sinnlichkeit und Geist erfährt.

Aber das Gleiche ist dann, ganz konsequent, auch mit der biblisch bezeugten Heilsgeschichte der Fall. Im zweiten *Sermo super Cantica Cantorum* deutet Bernhard den Wunsch der Braut, geküßt zu werden (Cant 1, 1a), auf die Sehnsucht nach der Fleischwerdung Gottes.³⁰ Diese Sehnsucht kann aber zweifach verstanden werden.³¹ Erstens: Die Väter des Alten Testaments ersehnten selbst diesen Kuß; zweitens: Sie erbatene ihn stellvertretend für das kleingläubige Volk, welches daran zweifelte, daß Gott sich seiner erbarmen und sich ihm wohlgefällig erweisen würde. Sie selbst hingegen waren sich darüber sicher, sie waren, wie Bernhard sagt, „de spiritu certi“³². Sie waren also selbst gar nicht auf die Fleischwerdung des Wortes angewiesen. Die Kleinmütigen brauchten jedoch ein Zeichen Gottes, das ihnen seinen Friedenswillen bestätigte. Auf diese Weise betrachtet wird die Fleischwerdung Gottes zu einem Zeichen, das der Bekräftigung von etwas dient, das auf der geistlichen Ebene liegt. Wer auf seinem Stufenweg weit genug vorangeschritten ist, kann auf dieses Zeichen verzichten. So ist es ganz konsequent, wenn Bernhard dann in der achten Predigt sagt, das Geküßtwerden von dem Kuß sei nichts anderes als der Empfang des Geistes, den Jesus verleiht, der nun eben kein körperlicher Hauch, sondern unsichtbar ist.³³

An dieser Stelle zeigt sich zugleich der Ansatzpunkt für die metaphorische Deutung, die Bernhard den einzelnen Teilen des menschlichen Körpers gibt. Gerade *weil* er an die Stelle leiblich und geschichtlich identifizierbarer

³⁰ Vgl. Sr.C. 2, 1–3.

³¹ Daß Bernhard von zwei Deutungen spricht, geht aus Sr.C. 2, 4 (I, 10, 14ff.) hervor. Mit den *sancti* (I, 10, 16) meint er die *patres* von Sr.C. 2, 1 (I, 8, 20). Die zweite Deutung wird dann bis einschließlich Sr.C. 2, 7 entfaltet.

³² Sr.C. 2, 7 (I, 12, 21).

³³ Vgl. Sr.C. 8, 2 (I, 37, 4ff.), unter Verwendung von Joh 20, 22, vgl. I, 39, 17f.

Personen und Ereignisse Objekte und Geschehnisse auf der geistigen, nicht-sinnlichen Ebene setzt, stellt er nun Gott, der Geist ist, und alles, was mit ihm zusammenhängt, als etwas Leibliches vor. So sind die beiden Lippen, mit denen die Braut diesen Kuß empfängt, die beiden Seelenvermögen Vernunft und Willen.³⁴ Und bevor die Braut den Kuß des Bräutigams empfängt, küßt sie seine geistigen Füße und Hände. Seine Füße sind das Erbarmen und das Gericht³⁵, seine Hände sind die Fülle und die Stärke³⁶. Auf die Weise entwickelt Bernhard eine geistige Topographie Gottes im doppelten Sinne: Der Topos eines Begriffes seiner mystischen Theologie, den er nennt, um ihn zu entfalten oder um seine Ausführungen in ihm zusammenzufassen, wird identifiziert mit einem Topos, einem Ort, einer Stelle des geistigen Leibes Gottes.

Und so ist es auch etwas keineswegs Abwegiges und Willkürliches, wenn Bernhard von Clairvaux seine mystische Theologie als eine allegorische Auslegung eines Liebesliedes entwickelt, in welchem eine Braut und ein Bräutigam sich ihre Liebe ausdrücken und die Teile des Körpers, den sie lieben, einzeln preisen.³⁷ Es ist vielmehr ganz konsequent. Sehen wir uns die Begründung an, die Bernhard dafür gibt. Wohl nimmt er wahr, daß die *litteralis superficies*, die durch den Buchstaben gebildete Oberfläche des Hohenlieds von fleischlichen Brautleuten und, wie er meint, von beschämenden Liebschaften zu handeln scheint.³⁸ Doch, argumentiert er, soll in der Schrift gemäß Joh 5,39 Leben zu finden sein. Wenn aber Leben, dann etwas Geistliches. Das Leben der Gläubigen ist aber nach Kol 3,4 Christus, und Christus ist eben, wie die fortgeschrittenen geistlichen Menschen erkennen, Geist, so wie es auch in Thr 4,20 heißt: „Geist ist der Herr Christus.“ Also ist es klar, daß es sich im Hohenlied um einen geistigen, geistlichen Bräutigam und um eine geistige Liebe handeln muß.

Zu 3.: Es ist also zu sehen, wie die Identifikation von Christus und Geist, wie sie in Thr 4,20 ausgedrückt ist, sich wie ein Ferment auf die gesamte Auffassung der Heilsgeschichte und der die Heilsgeschichte bezeugende Bibel auswirkt. So ist schließlich noch auf die dritte Frage einzugehen, welche Bedeutung innerhalb einer solchen mystischen Theologie dann noch der leibliche Tod Jesu am Kreuz haben kann. Ist das Kreuz Jesu noch das entscheidende Heilsereignis?

Nun ist überhaupt gar nicht abzustreiten, daß Bernhard dies ohne Einschränkung bejaht. In der Sequenz aus Sermo 20, die ich ausführlich dargestellt habe, wird an einer bereits erwähnten Stelle gesagt, daß Jesus seinem Vater Genugtuung geleistet habe dadurch, daß er den Tod auf sich nahm.³⁹

³⁴ Vgl. Sr.C. 8, 6 (I, 39, 30–40, 1).

³⁵ Vgl. Sr.C. 6, 6 (I, 29, 5).

³⁶ Vgl. Sr.C. 7, 1 (I, 31, 12).

³⁷ Vgl. *Köpf*, Hoheliedauslegung, 69 ff.

³⁸ Vgl. Sr.C. 75, 2 (II, 248, 5–22).

³⁹ Vgl. Sr.C. 20, 3 (I, 116, 1), vgl. 8, 5 (I; 39, 4); In Asc.V, 11 (V, 156, 23 f); In Asc.III, 2 (V, 132, 17).

Hier wie auch noch an anderen Stellen bei Bernhard wird mitten in Gedankengängen, die auf eine stufenweise Vergeistigung der Christus-Auffassung hinauslaufen, die Erlösung durch das Blut Christi bejaht. Bernhard hat auch in seiner Auseinandersetzung mit Abaelard deutlich gemacht, daß er es ablehne, von Christus nur als einem Exemplum zu sprechen.⁴⁰ Es fragt sich nur, in welchem Verhältnis diese Aussagen über den Sinn der Fleischwerdung des Wortes stehen gegenüber jenen, denen zufolge die Fleischwerdung die Aufgabe hat, eine Eingangsstufe für den Übergang von der Sinnlichkeit hin zum Geist zu bilden. Betrachten wir darum also diese Stellen genauer:

In Sermo 20 wird also sehr wohl gesagt, daß Christus durch seinen Tod dem Vater Genugtuung geleistet habe. Diese Aussage befindet sich auf der Linie des dritten Prädikats, mit dem die Liebe Christi zu uns charakterisiert wurde: Christus liebte uns tapfer. Von der Tapferkeit kam Bernhard zum Tod Christi, von dort aus nach weiteren Zwischengliedern zu der Genugtuung für den Vater durch den Tod des Sohnes. Wie dann im Gegenzug nach dem Vorbild der Liebe Christi die Liebe des Christen zu Christus dargestellt wird, besteht der Anknüpfungspunkt für Bernhard in dem ersten Prädikat von Christi Liebe, nämlich der Süßigkeit des Liebens. Diese wird dann mit dem *amor cordis* und mit der Liebe zu Jesu Fleisch verbunden – besteht doch die Süßigkeit von Christi Lieben darin, daß er Fleisch angenommen hat. Christi Sterben wird nun wieder erwähnt als ein Teil dessen, was Christus im Fleische getan hat.⁴¹ Dies wird von der fleischlichen Liebe zu Christus betrachtet, welche nur die erste Stufe der christlichen Liebe darstellt. Auf der nächsthöheren Stufe findet sich die Entsprechung zu der Klugheit und der Tapferkeit von Christi Lieben; diese beiden Stufen sind aber ganz auf das Geist-Sein Christi bezogen. Der Gedanke der Erlösung durch das Blut Christi wird also eingebaut in eine Gedankenfolge, welche in einem stufenweisen Aufstieg der reinen Geistigkeit zustrebt.

Wie im Sermo 20 über das Hohelied, verhält es sich auch etwa in der erwähnten dritten Predigt zum Himmelfahrtstag. Dort wird der Tod Christi für unsere Sünden eingefügt in den Zusammenhang, daß dies zu dem Dienst gehörte, den Christus uns erwiesen hat mit seinem Dasein im Fleisch. Dieses Dasein im Fleisch hatte aber wiederum den Zweck, den Verstand der fleischlichen Menschen abzuziehen von den anderen Objekten der Sinneswahrnehmung.⁴²

Der Gedanke, daß die Fleischwerdung des Wortes darum nötig war, weil Jesus Christus durch seinen Tod die Menschheit von ihren Sünden loskaufen sollte, wird eingebaut in den durch den Gedanken geformten Komplex, daß sie nötig war, um dem im Fleischlichen, d. i. Sinnlichen verhafteten Menschen, den Aufstieg in den rein geistigen Bereich zu ermöglichen. Diese

⁴⁰ Vgl. Déchanet, Christologie, 78f.

⁴¹ Vgl. I, 118, 19.

⁴² Vgl. In Asc III, 2 (V, 132, 17).

Integration eines Gedankens in einen andern vollzieht sich vornehmlich auf eine sprachliche Weise. Wir haben die eigentümliche, seine Gedanken formende Sprechweise Bernhards im *Sermo 20 super Cantica Canticorum* bereits bemerkt:⁴³ es wird bei einer Gruppe von Aussagen begonnen, von denen jede einzelne mit einem neuen Prädikat verknüpft wird, so daß mehrere parallele Gedankenstränge sich bilden. Diese Sprechweise findet sich auch in Ausführungen Bernhards über das Sterben Christi im *Sermo 22* desselben Werkes.⁴⁴ Dort geht Bernhard von einer Vierergruppe aus: 1. Jesus ist Lehrer der Wahrheit, 2. er schenkt die Gerechtigkeit, die durch den Glauben kommt, und befreit dadurch von der Sünde, 3. er weist durch sich selbst als Vorbild auf den Weg der Heiligung, und 4. er versöhnt den Vater durch seinen Tod.

Es fällt auf, daß Bernhard sich in dem Aufbau von Gedankenketten streng an dieses Vierschema hält und gar keine konstitutive Verbindung des vierten und des zweiten Gedankens schafft, also des Sühneopfers und der Rechtfertigung, worauf dann die Lehre und die Heiligung aufbauen könnten. Des weiteren fällt auch auf, daß die Gedanken, die auf die verschiedenen Stränge aufgefädelt werden, sich so weit von ihrem Ausgangspunkt entfernen, daß auf dem vierten Strang schließlich dem Tod Christi der Tod des Märtyrers entspricht, der jenen zum Vorbild hat.

Man sieht, Bernhards eigentliche Meinung scheint kaum zu greifen zu sein. Man befindet sich ständig in einem Strom des Sprechens, der einer kunstvollen Ordnung folgt und in welchem jede einzelne Aussage ein Stück traditioneller christlicher Theologie darstellt oder zumeist eine Anspielung, eine oft sehr treffende einzelne Beobachtung, eine Redewendung oder ein Zitat aus der Bibel. Ist man einmal in diesen Strom eingetaucht, kann man sich ihm nicht mehr entziehen. Ein direkter Widerspruch zu der Lehre von der Erlösung durch Christi Blut läßt sich innerhalb dieses Gewebes nicht konstatieren. Es ist eben alles mit eingewebt, es ist alles im Fluß.

Aber genau dieser Umstand, diese Eigentümlichkeit von Bernhards Sprechweise, ist ganz bezeichnend für sein Denken, wie es in *Thr 4,20* komprimiert formuliert ist. Bernhards Rhetorik befindet sich in einer genauen Entsprechung zu seiner Lehre, oder besser noch, zu der Praxis, dem Vollzug seiner Lehre, in welchem eben dieses Sprechen auch einen wesentlichen Part spielt. Diese Lehre unterscheidet sich von ihrer Struktur her von einem Denken wie dem scholastischen, das jeden Begriff gegen den anderen scharf unterscheidet. Die Praxis von Bernhards mystischer Theologie besteht gerade in einem steten Voranschreiten von einer Stufe zur anderen, einem Aufstieg von der Sinnlichkeit des Fleisches hin zu dem Herrn, welcher der

⁴³ J. Leclercq beschreibt diesen Stil mit den Stichworten „Thème et variations“ (worauf ein Vergleich mit Mozart folgt), und „mosaïque biblique“: *J. Leclercq, Recueil d'Etudes sur Saint Bernard et ses Ecrits*, Bd. 3, Rom 1969 (SeL; 114) 180 ff.; 249 ff.

⁴⁴ Vgl. *Sr.C.* 22,7–9 (I, 133,7–136,10).

Geist ist. Aber in diesem Aufsteigen werden die anfänglichen Stufen nicht einfach zurückgelassen, so, als hätte es sie nie gegeben, sondern sie werden mit eingeschlossen in das Ganze, zu dem hin sich der Aufstieg entwickelt. Mögen auch noch die Gedanken längs einer solchen Linie changieren, mag die Verbindung zu den Ausgangsgedanken sich immer verwickelter darstellen – es bleibt eine Verbindung erhalten. Der reine Geist, um es in den Worten von Thr 4,20 zu sagen, wirft immer noch einen Schatten, und dieser Schatten ist kühlend, das Fleisch als Wegzehrung jedenfalls nahrhaft.

Dieser Befund verschärft aber nun die angekündigte Problematik erst recht. Man hätte, wie Déchanet es unternommen hat, versuchen können, sie apologetisch zu entschärfen, nämlich so, daß das Faktum der Erlösung durch das Blut die objektive Seite sei, die daran anschließenden Ausführungen, welche die Erlösung zu einem Exempel der christlichen Praxis machen, die subjektive Seite. Aber es wird, soweit ich sehen kann, nirgendwo von Bernhard beides als objektiv und subjektiv aufeinander bezogen. Was „objektiv“ sein sollte, wird als ein Moment in den sprachlich-gedanklichen Vollzug der christlichen Praxis mit hineingenommen. Und zwar stellt es darin nur ein Eingangsmoment, sogar nur ein Eingangsmoment unter mehreren dar, über welches die Praxis dann bald hinausgeht.

Das Problem besteht also eigentlich darin, daß es sich nicht nur um verschiedene Begründungen der Fleischwerdung des Wortes handelt, sondern daß die zweite Begründung, die Fleischwerdung als Teil des Akkommodations-Konzeptes, die erste, die Fleischwerdung zum Sühnetod Christi, erstens überflüssig macht und ersetzt und zweitens in sich aufsaugt.

III. Christozentrische Mystik?

Wie also ist nun die Mystik Bernhards von Clairvaux, wie ist sie vor allem als eine von ihrem Wesen her christologische, als eine christozentrische Mystik zu beurteilen?

Bernhard bezeichnet selbst seine Mystik nicht als „Mystik“, doch es kann eine klare Vorstellung von dem gegeben werden, was als Mystik bei Bernhard bezeichnet werden kann: Es ist der tatsächliche Vollzug des Aufstiegs der Seele aus der Verhaftung an die Sinne hinauf in die Freiheit des reinen Geistes. Mystik ist also Praxis, insofern sie Vollzug dieses Aufstiegs ist. Diese Praxis ist begleitet davon, daß sie reflektiert, daß von ihr gesprochen wird. Insofern ist Mystik mit mystischer Theologie verbunden, wobei diese ein wesentliches Moment von ihr ist.⁴⁵ Dieser mystischen Theologie zufolge nimmt Jesus Christus allerdings eine zentrale Stellung in dieser Mystik ein: Das Ziel des Aufstiegs ist die Einswerdung der menschlichen Seele mit Gott, der Geist ist und damit die völlige Vergeistigung der menschlichen

⁴⁵ Köpf, Hoheliedauslegung, 50–52, unterscheidet beides so scharf, daß, obgleich er einräumt, daß beides auch einen Zusammenhang bilde, dies nicht mehr durchsichtig wird.

Seele. Diese Vereinigung kann die Seele aber nur mit Jesus Christus als dem Mittler zwischen Gott und dem Menschen vollziehen, nicht unmittelbar mit Gott selbst.⁴⁶ Der Zielpunkt des mystischen Prozesses ist es, mit dem Geist, welcher der Herr Christus ist, ein Geist zu werden (Thr 4,20; I Kor 6, 17). Doch auch am Anfang steht bereits Christus; kann doch der Prozeß des Aufstiegs nicht anders beginnen als dadurch, daß Gott zuerst einmal zu den Menschen hinabsteigt und er, der Geist ist, Fleisch annimmt: Jesus Christus ist das fleischgewordene Wort. In dem Schatten des Geistes, welcher der Herr Christus ist, d. h. von seinem Fleisch, werden die Menschen leben, solange sie noch auf Pilgerschaft zu ihrer Vollendung hin unterwegs sind.

Soweit betrachtet, ist die Mystik Bernhards von Clairvaux allerdings christozentrisch; es gehört zu ihrem Wesen, christologisch zu sein. Der Vers Thr 4,20 faßt ganz zutreffend das Wesen dieser Mystik zusammen. Ich hoffe aber, gezeigt haben zu können, daß gerade diese, wie es scheint, christozentrische Anlage von Bernhards Mystik zum Problem für seine Christologie wird. Denn derjenige, der Christus genannt wird, nimmt gerade deswegen eine solch zentrale oder besser: allumfassende Stellung in dieser Mystik ein, weil das, was er ist, ganz nach der Struktur, nach dem Koordinatensystem des Aufstiegs vom Fleisch zum Geist konstruiert ist, wobei das „Fleisch“ schon hinreichend durch die Sinnlichkeit bestimmt ist, und „Geist“ im Gegensatz dazu verstanden wird. So ist die biblisch bezeugte Identität dieser Zentralfigur Jesus Christus gerade durch diesen mystischen Prozeß im Schwinden begriffen. Entsprechend greift die Allegorese in der Schriftauslegung um sich, und die ganze biblische Heilsgeschichte wird auf den „Geist“ hin umgedeutet.

Das Ergebnis dieser Überlegung ist beunruhigend. Mystik im besagten Sinne kann nur dann christozentrisch und von ihrem Wesen her christologisch sein, wenn das Wesen Christi selbst völlig umgedeutet und von einem ihm fremden, äußeren Koordinatensystem bestimmt wird. Bernhard von Clairvaux hat sich selbst als die „Chimäre seiner Zeit“ bezeichnet.⁴⁷ Hat er dies selbst auf den Zwiespalt von Aktion und Kontemplation bezogen, in dem er sich befand, so verschärft sich dieser Zwiespalt, wenn man den konkreten Inhalt betrachtet, den bei ihm die Aktion und die Kontemplation einnahmen: dort Aufruf zum Kreuzzug mit dem Ziel der Tötung der Heiden, hier Lobpreis der Demut und glühende Christusliebe⁴⁸. Dieser Zwiespalt verdoppelt sich nun nochmals, wenn man seine Kontemplation noch

⁴⁶ Den Mund selbst, d. h. die Gottheit, vermag kein Mensch zu küssen: vgl. Sr.C. 2, 3 (vgl. oben Anm. 4).

⁴⁷ Die berühmte Stelle lautet in ihrem Kontext: „Tempus est ut non obliviscar mei. Clamat ad vos mea monstruosa vita, mea aerumnosa conscientia. Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum.“, Epistola 250, 4, Ad Bernardum Priorem Portarum, Opera VIII, 147, 1–3. Diese Selbstbezeichnung Bernhards wurde thematisiert in der Arbeit von M. Diers, Bernhard von Clairvaux. Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken, Münster 1991 (BGPhMA; 34) insbes. 1; 105 ff.

⁴⁸ Zu diesem vorherrschenden Kreuzzugsziel Bernhards s. Diers, 372 ff.

genauer besieht: Zum einen wird beansprucht, Christus und nur ihn in die Mitte zu stellen, nur Christus zu kennen – zum anderen zeigt sich, daß dieses Christus-Kennen nach dem Geist, nicht nach dem Fleisch, Jesus Christus bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt.⁴⁹

IV. Christozentrische Bernhard-Rezeption

Es soll hier aber noch eine Möglichkeit zur Sprache kommen, wie Bernhards Mystik noch anders verstanden werden kann. Denn sie wurde anders verstanden. Bereits frühe Zeugnisse der Rezeption Bernhards, die lange Zeit Bernhard selbst zugeschrieben wurden, nehmen die problematischen Punkte seiner mystischen Theologie nicht auf. Man meinte offenbar, denselben mystischen Prozeß zu beschreiben, kam dabei aber zu anderen Aussagen.

Zu denken ist hier an den Hymnus *Jesu, dulcis memoria* und an eine Folge von sieben Hymnen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die als Salven, als Begrüßungen, an verschiedene Teile des am Kreuz hängenden leidenden Leibes Christi gerichtet sind; die bekannteste von ihnen ist die letzte, *Salve caput crucientatum*⁵⁰. Von dieser Hymne sagt Etienne Gilson, sie „stammt, wenn auch nicht aus seiner [Bernhards] Hand, so doch sicher aus seinem oder aus einem ihm verwandten Geiste. Wenn die Überlieferung sie ihm zuschreibt, so mag sie äußerlich wahrscheinlich einen Irrtum begangen haben. Wer aber die tiefe Wahrheit dieses Irrtums nicht sieht, begeht einen weit schwereren Irrtum.“⁵¹ Und Kurt Ruh sagt, Bernhard „stellte die Palette zur Verfügung, mit deren Farben spätere Autoren, zunächst vor allem Zisterzienser, im nächsten Jahrhundert in vorderster Linie Franziskaner, ihre Bilder vom leidenden Herrn ausmalten“⁵².

Diese beiden Aussagen treffen zu; doch zugleich zeigt sich schon bei diesen frühen Zeugnissen der Bernhard-Rezeption ein Wechsel in der Akzentsetzung, aber auch in der ganzen Konstellation der Motive. Denn das Fortschreiten von einer sinnlichen zu einer geistigen, nicht-sinnlichen Sphäre bleibt in diesen Passionssalven aus. Vom Anfang bis zum Schluß sind diese

⁴⁹ *Déchanet*, *Christologie*, 86, war sich offenbar der Gefahr bewußt, Bernhards *Christologie* möchte als gnostisch aufgefaßt werden. Er versucht, diese Interpretation abzuwenden durch den Nachweis, daß der Christ – solange er noch auf dem Wege ist – trotz aller Erfahrungen des Geistwerdens auf das Fleisch angewiesen bleibt (Fazit: 91). Dies letzte trifft zu, doch hebt es nicht die Grundtatsache auf, daß Bernhard zufolge der Weg des Christen vom Fleisch – als Sinnlichkeit verstanden – hin zum Geist führt.

⁵⁰ *Jesu, dulcis memoria* findet sich unter den Werken Bernhards, hgg. v. *J. Mabillon*, PL 184, 1317–1320; die Passionssalven ebd. Sie wurden mutmaßlich von verschiedenen Personen verfaßt: dem Zisterzienser Arnulf von Löwen (gest. 1250), dem Prämonstratenser Hermann Joseph von Steinfeld (gest. nach 1225) und von einem Anonymus, s. *F. J. Worstbrock*, Art. „Arnulf von Löwen“, *VerLex* 1 (1978) 500–502; *ders.*, Art. „Hermann Josef von Steinfeld“, *VerLex* 3 (1981) 1062–1066. Bekannt blieben diese Salven nicht zuletzt durch die Nachdichtungen Paul Gerhards; die letzte mit der Anfangszeile „O Haupt voll Blut und Wunden“.

⁵¹ *Gilson*, 126.

⁵² *Ruh*, 244. Es folgt das auch hier gebrachte Zitat von Gilson.

an Jesus gerichteten Reden auf den als sichtbar vorgestellten, und zwar leidenden Herrn bezogen. So endet das Salve an die Seitenwunde Christi:

Hora mortis meus flatus
Intret, Jesu, tuum latus:
Hinc expirans in te vadat,
Sed apud te permaneat.⁵³

Am Ausgang des Lebens steht nicht eine Vergeistigung und Vereinigung mit dem rein geistigen Christus, sondern das Eintreten in die Seitenwunde. Gewiß wird mit ihr Jesus *pars pro toto* angeredet, aber die sinnliche Vorstellung wird nirgendwo zurückgelassen und durch abstrakte Begriffe ersetzt.

Das Angezogen-Sein des Menschen durch den Anblick Christi ist eindeutig dadurch motiviert, daß er all dies leidet, um den Menschen, d. h. konkret: seinen Betrachter, von der Sünde zu befreien. Die Erlösung durch den Tod Christi und nicht eine Süßigkeit seines fleischlichen Anblicks als solchen ist es, was die Zuneigung und Liebe des Andächtigen erweckt, der Jesus mit folgenden Worten anredet:

Sic affectus, sic despectus,
Propter me sic interfectus,
Peccatori tam indigno
Cum amoris intersigno
Appare clara facie.⁵⁴

Man kann allerdings erwägen, ob nicht mit dieser Rezeption Bernhards ein Impuls zum Tragen gekommen ist, der von Bernhard selbst ausging. Mag sein, daß er mehr geschaut hat, als er theologisch formulieren konnte, weil er an Vorbilder wie Origenes gebunden war. Immerhin hat er überhaupt die Liebe zum Fleisch Christi in gewisser Hinsicht als positiv bewertet, was sich in der Tradition vor ihm nicht findet.⁵⁵ Es gehört dies zum Geheimnis der Rezeption, ob nicht die bernhardinische Passionsbetrachtung genau das entfaltet hat, was eigentliches Anliegen Bernhards war. Diese Liebe zum Fleisch Christi wird nun für das weitere Mittelalter und, wie wir sehen werden, darüber hinaus, zum maßgeblichen Thema,⁵⁶ und damit vollzog sich ein grundlegender Wechsel des Koordinatensystems der Christologie. Es wird nun nicht mehr bestimmt durch die beiden Pole Fleisch (= Sinnlichkeit) und Geist. Wie dieses neue Koordinatensystem ausgerichtet ist und zu welchen

⁵³ *Ad latus*, Str. 10, ähnlich *Ad caput*, Str. 10; *Ad manus*, Str. 10.

⁵⁴ *Ad caput*, Str. 4; vgl. *Ad cor*, Str. 1; *Ad latus*, Str. 2; *Ad manus*, Str. 3.

⁵⁵ „Die Akzeptanz der auf die Menschheit Christi ausgerichteten fleischlichen Liebe als Voraussetzung für die geistige Liebe seiner Gottheit unterscheidet Bernhard grundlegend von früheren Kommentatoren des Hohenliedes wie Origenes und Gregor von Nyssa“: *McGinn*, 267.

⁵⁶ Vgl. *Köpf*, *Passion Christi*, 21–41, insbes. 25 ff; vgl. *J. Howliier*, Art. „Humanité du Christ“, II: *Chez les spirituels médiévaux*, *DSp* 7.1 (1969) 1060f.; und *A. Rayez*, Art. „Humanité du Christ“, III. *Âge d'or de la dévotion médiévale*, *DSp* 7.1 (1969) 1063–1096 (zum 14./15. Jhd.); sowie *F. di Bernardo*, Art. „Passion“ (*Mystique de la*), *DSp* 12 (1983) 327f.; 329–332.

Konsequenzen für Christologie und Christus-Betrachtung es führt, kann man an zwei ausgewählten Texten des jungen Luther studieren.⁵⁷ Denn der Reformator bringt dort in eine prägnante Form, was in der frühen Bernhard-Rezeption bereits angelegt ist und als Auswirkung eines erneuernden Impulses angesehen werden kann, der von Bernhard selbst, dem er sich zeitlebens verbunden wußte, ausgegangen sein mag.

In einem Brief an Spalatin vom 12. 2. 1519 mahnt Luther, den Weg zu Gott mit der Betrachtung der Menschheit Christi beginnen zu lassen: Man stelle sie sich vor, wie sie saugt oder wie sie leidet⁵⁸. Das ist eine klare Übereinstimmung mit Bernhard. Und er stimmt weiter darin mit ihm überein, daß man nicht bei der Menschheit Christi stehenbleiben solle, „auf daß wir nicht den Fuß haften lassen“ in ihr. Sondern durch sie solle der Mensch hingerissen werden in den unsichtbaren Vater.⁵⁹ Soweit spricht also Luther ganz bernhardinisch. Doch betrachten wir nun seine Ausführungen noch genauer:

Der Übergang besteht für Luther, auch wenn er vom Sichtbaren – oder als sichtbar Imaginierbaren – und vom Unsichtbaren spricht, nun gerade nicht wesentlich in einem Wechsel von der sinnlichen in die unsinnliche, geistige Sphäre. Worauf er abhebt, das ist das Fortschreiten vom Sohn zum Vater. Und dieses Fortschreiten geschieht dadurch, daß der Mensch erkennt, weshalb Christus diese Leiden auf sich nimmt. Gemäß den Worten Jesu Joh 6, 37–40, die Luther an dieser Stelle auslegt, litt er aber, weil er kam, um den Willen seines Vaters zu tun. So erkennt also der Mensch an dem Leiden Christi, was der Wille Gottes des Vaters ist: daß es nämlich ein Wille ist, der voll ist von Liebe zu ihm. Durch die leidende Menschheit Christi hindurch gelangt also der Mensch bis in das liebende Vaterherz Gottes.⁶⁰

So ist für Luther das, was den Menschen dazu bewegt, die Eingangsstufe zu verlassen, die Erkenntnis von Gottes des Vaters Willen. Bei Bernhard hingegen war es der Entzug von Christi *praesentia in carne* und das Geküßtwerden durch den Geist. In den Termini der Heilsgeschichte ausgedrückt sind das die Himmelfahrt des Herrn und Pfingsten; doch sind dies im Grunde nur Metaphern für Stationen der innerlichen Wandlung des Menschen von der Sinnenverhaftung zu einer immer größeren Geistigkeit. Bei Bernhard bestimmt dieser Dualismus von Sinnlichkeit und Geist das Koordinatensystem der Entwicklung des Menschen zu Gott hin. Für Luther hingegen ist es das Zusammenspiel von Gott Vater und Sohn: Der Vater sendet den Sohn, und der Sohn kommt zu den Menschen, damit er diejenigen, die der Vater ihm gegeben hat, zu sich rufe und zum Vater bringe.

⁵⁷ In ihnen trug Luther seine grundlegende christologische Konzeption vor, so *Emanuel Hirsch*, der in seinem „Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik“, 4. Aufl., Berlin 1964, 26, zuerst den Brief an Spalatin vom 12. 02. 1519 (WA.Br.1, 326–331, Nr. 145) bringt und dann noch, 28, auf den *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* (BoA 1, 154–161) verweist.

⁵⁸ Vgl. WA.Br 1, 329, 52f.

⁵⁹ Vgl. WA.Br 1, 328, 42–44.

⁶⁰ Vgl. WA.Br 1, 329, 53–57.

Zwischen Vater und Sohn besteht demnach bei Luther auch kein Dualismus wie zwischen „Fleisch“ und „Geist“. Für Bernhard ist das Fleisch als Sinnlichkeit das in seiner Vereinzelnung Böse, das aber durch seine Integration als Eingangsstufe zu einem minderen Guten werden kann. Bei Luther sind aber im Grunde Christus und sein Fleisch nicht oder nicht nur Eingangsstufen. Vielmehr beschließt er seine Ausführungen in dem Brief an Spalatin damit, daß Christus selbst ewiger und wahrer Gott ist, denn, so begründet er, nur durch den Glauben an Christus kann man zum Vater gelangen.⁶¹ Daß der Sohn zum Vater hinführt und der Sohn vom Vater bevollmächtigt ist, sind zwei Grundsätze, die sich gegenseitig stützen, so daß keiner von beiden irgendwann einmal aufgehoben werden könnte.

Schließlich zeigt sich, daß bei Luther, wie in der frühen Bernhard-Rezeption, die Erlösung durch das Blut, durch den Tod Christi, ein konstitutives Element seiner Christus-Auffassung wird. Dies wird in Luthers *Sermon von der Betrachtung des Leidens Christi* deutlich, der aus demselben Jahre 1519 stammt wie der Brief an Spalatin, und in welchem er die Grundbedingungen formuliert, denen die Passionsandacht zu genügen habe. Luther vollzieht hier die Betrachtung Christi in drei Schritten: Erstens erkennt der Betrachter am Leiden Christi seine eigene Schuld: denn Christus leidet, was er, der betrachtende Mensch, selbst verschuldet hat.⁶² Zweitens erkennt er aber darin auch die Liebe Christi zu ihm, und, dahinter, die Liebe des Vaters, der Christus gesandt hat, um ihn von der Sünde zu erlösen.⁶³ Drittens soll man Christi Leiden als Exempel für das eigene Leben nehmen, worunter Luther den Kampf gegen die eigenen Laster als Kreuzigung des Fleisches mitsamt seinen Begierden nach Gal 5,24 nennt.⁶⁴

Bei Bernhard war die Erlösung durch den Tod Christi nur ein einzelnes Moment in der Betrachtung der sinnlich wahrnehmbaren Seite Christi, und dieser Tod Christi wurde selber dann ein Exempel für den Weg des Menschen vom Sinnlichen zum Geistigen. Bei Luther ist hingegen nun der Tod Christi der letztlich unhintergehbare Bezugspunkt aller Schritte in der christlichen Existenz: Am Leiden Christi und nicht an der eigenen Leiblichkeit erkennt der Mensch seine Sünde. Durch den leidenden Sohn gelangt er zum liebenden Vater – und läßt dabei im Grunde nie den leidenden Sohn zurück. In steter Vergegenwärtigung des Leidens Christi überwindet der Christ sein Fleisch – das heißt aber jetzt eindeutig: seine Ichverhaftung, nicht sein Leiblichsein.⁶⁵

⁶¹ Vgl. WA.Br 1, 331, 133–140.

⁶² Zusammen mit den Möglichkeiten falscher Passionsandacht macht dies die Punkte 1–11 in Luthers Untergliederung des Sermons aus, vgl. BoA 1, 154, 29–158, 25.

⁶³ Punkt 12–14, vgl. BoA 1, 158, 26–159, 38.

⁶⁴ Punkt 15, vgl. BoA 1, 159, 39–160, 37.

⁶⁵ T. Bell, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Mainz 1993, 280–285, kommt in seinem Vergleich der Christologie Bernhards und Luthers zu einem ähnlichen Ergebnis wie dieser Aufsatz. So etwa Bells Erwägung, 283: „Deshalb bleibt einstweilen fraglich, ob Luther Bernhards Predigten als *theologia mystica* las oder nicht viel eher als *theologia propria*.“

Formal betrachtet handelt es sich darum, daß verschiedene Elemente, die Bernhard der Christologie bzw. der Christus-Betrachtung geliefert hatte, ausgewählt und umgestellt werden. Dies geschah im Ansatz bereits in der Bernhard-Rezeption des 13. Jahrhunderts, und in deren Gefolge steht auch die Konzeption, die wir bei Luther kennengelernt haben. Bernhards eigentümliche Auffassung von Thr 4,20, *Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus*, stellt dann allerdings nicht mehr die komprimierte Formel der Auffassung Christi dar. Christus steht im Mittelpunkt von Luthers geistlicher Lehre, doch nicht mehr im Kontext einer mystischen Theologie, die auf immer weitere Vergeistigung hin ausschreitet, wohl aber in der Dynamik einer immer größeren Verinnerlichung – wenn damit nun dies gemeint ist: der Weg immer tiefer hinein in Gottes liebendes Vaterherz.