

Trost durch Schmerz?

Schmerz, Leiden und Mitleiden bei Bernhard von Clairvaux

Katharina Greschat

1. Oh Haupt voll Blut und Wunden ...

»O Haupt voll Blut und Wunden, voll Schmerz und voller Hohn. Oh Haupt zum Spott gebunden mit einer Dornenkrone...«

Im Verlauf dieses berühmten Passionsliedes von Paul Gerhardt bewegt sich das singende Ich zehn hochgradig emotionale und ergreifende Strophen lang auf seinen eigenen Tod zu. Dabei begegnet es dem Schmerz und Leiden Christi so unmittelbar, dass es dem am Kreuz qualvoll Sterbenden gleichsam dabei zusieht, wie die Farbe und das Leben aus seinem Körper weicht, wie der Leib immer farbloser wird und all seine Kraft schwindet. Zugleich wird sich dieses Ich im Verlauf des Liedes dankbar bewusst, dass das Leiden und Sterben zu seinem eigenen Heil geschehen ist. So kann es schließlich am Ende des Liedes in geistiger Vorwegnahme bereits zuversichtlich auf den eigenen Tod schauen:

»Erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod, und laß mich sehen dein Bilde in deiner Kreuzesnot.«

In der intensiven Betrachtung des leidenden und sterbenden Christus erfährt sich das singende Ich als zutiefst getröstet und gestärkt. Für die Komposition des Liedes griff Paul Gerhardt auf einen lateinischen Hymnus zurück, der zu seiner Zeit als ein Werk von Bernhard von Clairvaux galt¹. Dass Gerhardt zu diesem Hymnus ausgerechnet die Melodie eines bekannten Liebesliedes² wählte, dürfte ebenfalls kein Zufall sein. Denn gerade durch das Leiden, den Schmerz und das Sterben Christi – davon waren sowohl Paul Gerhardt als auch Bernhard von Clairvaux überzeugt –

1 Vgl. auch Axmacher, Elke: »O Haupt voll Blut und Wunden«, in: Gerhard Hahn et al. (Hg.), Liederkunde zum evangelischen Gesangbuch, Heft 10, Göttingen: 2004, S. 40-49.

2 Vgl. dazu Lehnertz, Marlies: »Vom mittelalterlichen katholischen Hymnus zum barocken evangelischen Kirchenlied. Paul Gerhardts' O Haupt voll Blut und Wunden und seine lateinische Vorlage«, in: Hansjakob Becker/Reiner Kaczynski (Hg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium I, St. Ottilien: 1983, S. 755-773.

konnte der Mensch die unmittelbare und grenzenlose Liebe Gottes erleben und mit allen Sinnen anschaulich begreifen³. Die hier beschriebene Form der Passionsfrömmigkeit ist uns sehr geläufig; dennoch war sie erst seit dem Hochmittelalter allgegenwärtig und prägte deshalb auch ganz selbstverständlich die Reformatoren und die reformatorische Tradition⁴.

2. Bernhard von Clairvaux zwischen monastischer und scholastischer Theologie

Der junge Adlige Bernhard von Clairvaux trat im Jahre 1113 mit etwa dreißig Gefährten, darunter einer ganzen Reihe von engen Verwandten, in das noch junge Kloster Cîteaux ein, wovon dieses in mehrfacher Hinsicht ganz erheblich profitierte⁵. Doch neben den vielfältigen Anstrengungen, die er unternahm, um die neue Gemeinschaft der Zisterzienser nach Kräften zu fördern, blieb Bernhard doch Zeit seines Lebens der gebildete Mönch, der mit den biblischen Schriften auf das engste vertraut war, sie beständig zitierte, mit seinen eigenen Worten aktualisierte und zu neuem Leben erweckte. Aus diesem Grund hat man ihn⁶, im Unterschied zu den in erster Linie an der Dialektik und der *ratio* orientierten Zeitgenossen, wie etwa Abaelard, als einen der wichtigsten Vertreter der monastischen im Unterschied zur scholastischen Theologie bezeichnet⁷. Mit dieser Kategorie sollte angezeigt werden, dass gerade auch in den Klöstern, nicht nur in den Städten und von den scholastischen Lehrern anspruchsvolle Theologie getrieben wurde. Die unterschiedlichen Lebenszusammenhänge standen für unterschiedliche Akzentsetzungen und

3 Steiger, Johann Anselm: »Zorn Gottes, Leiden Christi und die Affekte der Passionsbetrachtung bei Luther und im Luthertum des 17. Jahrhunderts«, in: ders.u.a. (Hg.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der frühen Neuzeit*, Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 43, Wiesbaden: 2005, S. 179-202.

4 Köpf, Ulrich: »Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux«, in: Athina Lexutt/Volker Mantey/Volkmar Orthmann (Hg.), *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus*, Tübingen: 2008, S. 29-56; vgl. auch Lohse, Bernhard: »Luther und Bernhard von Clairvaux«, in: Kaspar Elm (Hg.), *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit*, Wolfenbütteler Mittelalterstudien 6, Wiesbaden: 1994, S. 271-301.

5 Dinzelbacher, Peter: *Bernhard von Clairvaux: Leben und Werk des berühmten Zisterzienser, Gestalten des Mittelalters und der Renaissance*, Darmstadt: 1998, S. 20-39.

6 Köpf, Ulrich: »Monastische und scholastische Theologie«, in: Dieter R. Bauer/Gotthard Fuchs (Hg.), *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck/Wien: 1996, S. 96-135.

7 Vgl. zu dieser Kategorie, die maßgeblich von den Forschungen von Jean Leclercq geprägt worden ist, ders.: *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris: 1957 (deutsch: *Wissenschaft und Gottverlangen*, 1963); vgl. zuletzt auch ders.: »Naming the Theologies of the Early Twelfth Century«, in: *Medieval Studies* 53 (1991), S. 327-336.

theologische Konzepte, die verschiedene Mittel zu anderen Zielsetzungen verwendeten. Während in monastischen Zusammenhängen nach der geistlichen Wahrheit und Erkenntnis gesucht wurde, ging es den scholastischen Theologen um die begriffliche Klarheit und um abstraktes Wissen. Während die Mönche Schriftauslegungen und häufig poetisch formulierte Predigten verfassten, hinterließen die Scholastiker sprachlich völlig anders gefasste diskursive Untersuchungen. All das markiert zwar Verschiedenheiten und Unterschiede, aber eben keine Gegensätze oder Ausschließlichkeiten⁸.

In seiner klösterlichen Tradition war Bernhard im Nachdenken, Nachvollziehen und Nacherleben dessen, was er in der Schrift zu lesen fand, gründlich geschult und erfahren. Denn in der Schrift waren nach der Lesart der Mönche die gleichsam kondensierten Erfahrungen ihrer Vorfahren im Glauben festgehalten⁹, die dementsprechend auch die eigenen Erfahrungen der Mönche formen und interpretieren und damit zugleich wiederum ganz neue Erfahrungen hervorrufen konnten¹⁰. Mit eben dieser Zielsetzung hielt und überarbeitete Bernhard seine eigenen Predigten, wie die berühmten Auslegungen über das Hohelied, die in einem Zeitraum zwischen 1135 und 1153 entstanden¹¹. Die vorderorientalische Liebesdichtung interpretierte Bernhard einerseits nach dem wörtlichen Sinn, konzentrierte sich andererseits aber, angeregt von Origenes, dessen Schriften zu Bernhards Zeiten verstärkt gelesen wurden und in der Bibliothek seines Klosters Clairvaux teilweise vorhanden waren¹², vor allem auf den allegorischen Sinn. Doch Bernhard wollte über die übliche ekklesiologische Interpretation, die das Verhältnis zwischen Braut und Bräutigam auf das Verhältnis zwischen der Kirche und ihrem Herrn

-
- 8 Härdelin, Alf: »Monastische Theologie – eine praktische Theologie vor der Scholastik«, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988), S. 108-120, hier S. 110.
- 9 Köpf, Ulrich: »Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux«, in: BHTh 61, Tübingen: 1980, S. 197. Aerden, Guereric: »L'amour pour le Christ chez saint Bernard«, in: Collectanea Cisterciensia 65 (2003), S. 137-146, hier S. 138 spricht sehr anschaulich davon, dass Bernhard in Abwandlung von Anselm von Canterbury's *credo*, *ut intelligam* gesagt hätte: »*credo ut experiar*«.
- 10 Rudy, Gordon: »The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages«, in: Studies in Medieval History and Culture 14, New York/London: 2002, S. 47: »When Bernard tells his monastic audience that they will 'read in the book of experience', he in effect says that they will measure and interpret their experience by it. They will set themselves between 'the book of experience' and 'the book of Scripture'; or to put it another way, they will set themselves within the Song, because it is the scriptural account of experience.«
- 11 Zu Bernhard von Clairvaux als klösterlichem Lehrer vgl. auch Döbler, Marvin: »Bernhard von Clairvaux and Religious Education«, in: Ilinca Tanaseanu-Döbler/Marvin Döbler (Hg.), Religious Education in Pre-Modern Europe, Studies in the History of Religions 140, Leiden/Boston: 2012, S. 213-245.
- 12 Vgl. dazu insbesondere Mews, Constant J.: »Intoxication and the Song of Songs. Bernhard of Clairvaux and the Rediscovery of Origen in the Twelfth Century«, in: Naama Cohen-Hanegbi/Piroska Nagy (Hg.), Pleasure in the Middle Ages, Turnhout: 2018, S. 329-352.

Christus ausdeutete, hinaus und las den Text als ein sinnbildliches Hochzeitslied, das der tiefen Sehnsucht der menschlichen Seele nach ihrem Gott Ausdruck verleiht¹³. Diese Seele verstand der Mönch Bernhard als ein singendes Ich, d.h. als ein Ich, das sich der großen rettenden und wunderbaren Taten seines Herrn bewusst wurde und ihn aus diesem Grunde nun dankbar besingen darf. Schließlich wurde die menschliche Seele in einem Kloster wieder und wieder dazu angehalten, auf sich selbst zu schauen und sich beständig zu erforschen. Wenn sie sich also selbst gewissenhaft prüft, dann erkennt sie sehr genau, wie erbärmlich sie vor ihrem Herrn dasteht:

»... mit Sünden beladen, mit der Last dieses sterblichen Leibes belastet, in irdische Sorgen verwickelt, vom Schmutz fleischlicher Gelüste besudelt, blind, gebeugt, schwach, in viele Irrtümer verstrickt, tausend Gefahren ausgesetzt, in tausend Ängsten zitternd, durch tausend Schwierigkeiten beunruhigt, von tausenderlei Argwohn bedrängt, durch tausend Bedürfnisse betrübt, zum Bösen geneigt und unfähig zur Tugend«¹⁴.

Ein Mönch wie Bernhard nahm also die Schrift wie einen Spiegel zur Hand, um sich sowohl als einzelne Seele als auch als Teil der gesamten Kirche zu betrachten und zu erkennen, dass das, was er in seiner Gegenwart vorfindet und

»im *Präsens* der Kirche lebt, [...] geschichtlich im *Präteritum* des Wirkens Gottes [wurzelt] und [...] seine Vervollkommnung und Vollendung im *Futur* des Schauens [findet]. Wenn das Heilswerk ein für allemal (*semel*) in der Geschichte geschah, so ist es während des Zeitalters der Kirche täglich gegenwärtig, um täglich in der Nachfolge und der Heiligung Gestalt zu gewinnen. Dieses *quotidie*, diese tägliche sakramentale Repräsentation und diese tägliche existentielle Verwirklichung sind jedoch nur eine Vorbereitung auf die Ewigkeit, wenn nämlich die Schöpfung nicht nur erlöst wird, sondern auch ihre endgültige Verherrlichung erreicht haben wird«¹⁵.

Bernhard formulierte eben diesen Zusammenhang in einer seiner berühmten Predigten über das Hohelied, indem er resümierend feststellt, dass:

»... zwei Gedanken der Kirche zur Zeit und am Orte ihrer Pilgerschaft Trost bereiten: rückschauend die Erinnerung an das Leiden Christi; ausschauend das ver-

¹³ Vgl. Matter, E. Ann: *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia: 1990; vgl. auch C. J. Mews: 2018, S. 344: »Bernard [...] uses the Song to speak more about the evolution of love, from self-concern to selfless love, for the sake of God. The Song provides him with a template for reflecting on these themes.«

¹⁴ Super *Canticum. Sermo XXXVI*, c. 5; in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch*, Bd. 5, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 568f.

¹⁵ A. Härdelin: 1988, S. 120.

trauensvolle Bewußtsein, einst das Los der Heiligen teilen zu dürfen. Auf dieses schaut die Kirche, als hätte sie vorn und hinten Augen, mit unstillbarer Sehnsucht und Inbrunst. Und beide Ausblicke sind der Kirche gar angenehm. Beide bieten ihr Zuflucht vor der Drangsal des Unglückes und vor Schmerz¹⁶.

Bernhard zeichnete hier das etwas ungewöhnliche Bild von der Kirche, die zugleich nach hinten und nach vorne schauen kann. Zugleich fällt seine höchst emotionale Sprache auf: in knappen Sätzen ist von Trost und Leiden, von Vertrauen und Sehnsucht, von Inbrunst, Drangsal, Unglück und Schmerz die Rede. Gerade die Gegenwart sei von Übel bestimmt und insbesondere durch den allgegenwärtigen Schmerz geprägt, weswegen eben dieser Schmerz den Ausgangspunkt für den Blick zurück und nach vorn bilde. Ausgehend vom Hier und Jetzt, vom gegenwärtig empfundenen Leiden könne die Erinnerung an das Leiden Christi zur entscheidenden Station auf dem Weg zur Teilnahme an der himmlischen Herrlichkeit werden¹⁷.

3. Eine Kultur der Emotionalität

Die gezielte Konzentration auf die Affekte und die gleichsam visuelle Darstellung des Schmerzensmannes, wie Bernhard ihn den klösterlichen Hörern seiner Auslegung des Hohelied vor ihr inneres Auge stellte, war für diese Zeit offenbar noch ein wenig ungewohnt¹⁸. Dabei setzt sich in der jüngsten Forschung langsam die Erkenntnis durch, dass das antike Ideal der Affektkontrolle und der möglichst umfassenden Leidenschaftslosigkeit¹⁹ im Verlauf des Mittelalters von einer zunehmenden Emotionalisierung der gesellschaftlichen Beziehungen und vor allem und in erster Linie der Gottesbeziehung überlagert und schließlich ersetzt wurde²⁰. Zunächst wurde die Liebe zu Gott und zum Nächsten in den Reformklöstern in eine sehr leidenschaftliche Sprache gekleidet. Bei der Lektüre der überlieferten Texte gewinnt man den Eindruck, dass eben diese Mönche, die auf der einen Seite die radikale Abkehr von der Welt lebten und dennoch ein wichtiger und einflussreicher Teil von ihr blieben, gerade die Liebesbeziehung zu ihrem Gott zum Mittel-

16 Super Canticum. Sermo LXII, c. 1; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 322f.

17 Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München: ²2001, S. 238.

18 Marksches, Christoph: »Der Schmerz und das Christentum. Symbol für Schmerzbewältigung?«, in: Der Schmerz 4 (2007), S. 347-352. Vgl. auch P. Dinzelbacher: 1998, S. 183.

19 Siehe den Aufsatz von Reinhard von Bendemann in diesem Band: »*Passio sine doloribus* – Leiden ohne Schmerzen. Beobachtungen zum ältesten Bericht des Martyriums Jesu«.

20 Boquet, Damien/Nagy, Piroska: Medieval Sensibilities: A History of Emotions of the Middle Ages, Cambridge: 2018 (das französische Original erschien im Jahre 2015).

punkt ihres Lebens machten²¹. Sie widmeten sich mit hoch emotionaler Sprache der schonungslosen Introspektion und der unbegrenzten Liebe Gottes gleichermaßen; es ging ihnen also immer wieder um die zentralen Affekte von Schmerz und Liebe²²!

Auf diesem Hintergrund relativiert sich der umfassende Aufbruch des 12. Jahrhunderts, der von dem amerikanischen Historiker Charles H. Haskins gar als »Renaissance« gewürdigt wurde²³. Auch wenn viele Forscher und Forscherinnen nach ihm nicht unbedingt von einer »Renaissance« sprechen wollten, so staunte man doch im Verlauf des 20. Jahrhunderts immer wieder voller Begeisterung über Bernhards Zeit als einer Zeit der Veränderung und des Wandels²⁴, die geprägt war von der Begegnung zwischen Ost und West, von der Wiederentdeckung der Philosophie des Aristoteles, vom Aufstieg der Wissenschaften und der Entstehung theologischer Schulen, von ganz neuen Formen der Poesie und der Ausbildung einer höfischen Kultur²⁵. Dieses begeisterte Staunen erweist sich jedoch gleichsam als auf dem monastischen Auge blind, weil es völlig ausblendet oder sich nicht vorstellen kann, dass die literarischen Hinterlassenschaften gerade diese oft als langweilig und traditionell angesehenen monastischen Theologen so ungemein prägend gewesen sein konnten.

»Their writings allow us to grasp the new bonds that joined affective anthropology, the project of monastic reform, and society. Approached from this angle, the famous ›renaissance of the twelfth century‹, often identified as a transformative moment for the inner life and moral sophistication, was no sudden revolution. Rather it was the result of the slow maturation of an ensemble of phenomena that were at work within Western societies from the ninth and tenth century onward«²⁶.

Aus dieser Perspektive haben insbesondere die Reformklöster den Boden dafür bereitet, dass Zisterzienser wie Bernhard von Clairvaux im Zuge ihrer intensiven Beschäftigung mit der Schrift ein verändertes Bild vom Menschen entwickeln konn-

21 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 70.

22 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 7.

23 Zuerst hat diesen Begriff Haskins, Charles H.: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: 1927, verwendet; Robert L. Benson/Giles Constable/Carol D. Lanham (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: 1982, sind in dieser Hinsicht etwas vorsichtiger. Constable, Giles: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge: 1998, ging es vor allem um die religiösen Veränderungen in dieser Zeit, weshalb er von Reformen und von Reformation sprach.

24 Vgl. auch den wichtigen Sammelband von Bauer, Dieter R./Fuchs, Gotthard (Hg.): *Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne*, Innsbruck: 1996.

25 Vgl. dazu auch Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*, Stuttgart: 2007.

26 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 70.

ten. Ausgehend von der Inkarnation des Gottessohns betonten sie nunmehr vor allem dessen Menschlichkeit, d.h. auch die menschlichen Affekte und seine Schwäche²⁷. Als Motor für das gesamte Heilsgeschehen sah man in erster Linie die Liebe: aus seiner immensen Liebe zu den Menschen sandte Gott seinen Sohn, der ganz und gar menschlich wurde, so dass der Mensch in der Liebe in Nachahmung bzw. Teilhabe am erniedrigten, leidenden Christus gleichsam Gott entgegenwachsen konnte²⁸. Diese neue »affective anthropology« – so die These der hier zugrundeliegenden wichtigen neueren Untersuchung zum Thema – hätte nicht nur die Theologie, sondern darüber hinaus die Gefühle und das Verhalten der mittelalterlichen Menschen in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen nachhaltig verändert²⁹. Auch ikonographisch ist die beschriebene Veränderung unmittelbar zu visualisieren. Während die frühmittelalterliche Welt Jesus Christus als den *Christus triumphans*, den »Sieger über Leiden, Schmerz und Tod«³⁰, verstand und ihn dementsprechend als einen Herrscher und König darstellte, der alles Irdische – und damit eben auch alles menschlich Schwache, Leiden und Schmerzen – überwunden und endgültig hinter sich gelassen hatte³¹, trat jetzt das Bild des Schmerzen leidenden und gekreuzigten Gottessohn in den Vordergrund. Ganz explizit werden dessen Affekte zur Schau gestellt und damit zugleich die Affekte des Betrachters angesprochen³². Dieser zutiefst menschliche und Schmerz empfindende Christus trug nicht länger die Königskrone, sondern die Dornenkrone über einem Haupt von Blut und Wunden, ebenso wie sein gesamter Leib zum Ausdruck brachte, dass er am Kreuz auf grausame Art und Weise gemartert und zu Tode gefoltert worden war.

27 D. Boquet/P. Nagy: 2108, S. 95.

28 Vgl. auch P. Dinzelbacher: 1998, S. 178: »Bernhards Ansatz hierbei ist für die Geschichte der Liebe unseres Wissens so bestürzend neu wie – in der weltlichen Sphäre – der des ersten Troubadors, Wilhelms IX. von Aquitanien (1071-1127), oder der ersten Tristandichtungen (Mitte 12. Jh.)«.

29 So Barbara H. Rosenwein im Vorwort zu D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. ix: »Social and economic changes in themselves brought new sensibilities and needs. These new milieus, drawing on and filtering, but also adding to, the many intellectual traditions increasingly available to an expanding clerical elite, transformed their thoughts about Christ's Passion. In turn, these new understandings, taught in the schools, proclaimed in the churches, preached on the streets, and acted out by rulers, transformed the feelings and behaviours of Europeans in general.«

30 Köpf, Ulrich: Passionsfrömmigkeit, in: TRE 27 (1997), S. 722-764, hier S. 724f.

31 Cohen, Ester: The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture, Chicago: 2010, S. 209.

32 McGuire, Brian P.: »Monks and Tears: A Twelfth-Century Change«, in: ders., The Difficult Saint: Bernard of Clairvaux and His Tradition, Kalamazoo: 1991, S. 133-151.

4. Leid und Schmerz als Ausweis für des Menschen Menschlichkeit

Durch die Erinnerung an bzw. die Vergegenwärtigung des Leidens Christi sollte – davon war Bernhard ja überzeugt – nicht nur die Kirche in ihrer Gesamtheit, sondern vor allem der einzelne Gläubige den dringend notwendigen Trost erfahren. Doch wie sollte man als Mensch getröstet werden können aufgrund des Leidens und der Schmerzen eines anderen? Für Bernhard ging es um die zentrale Frage, auf welche Weise Gott in seiner unbedingten und vollkommen maßlosen Liebe zu den Menschen diese für sich gewinnen und damit dann auch zu liebesfähigen Wesen machen könne³³. Aus diesem Grunde wurde Gott Mensch und kam zu den Menschen als das nunmehr selbst Fleisch gewordene göttliche Wort. Um den Menschen aber nicht nur an der Oberfläche, sondern tatsächlich erreichen zu können, musste er über den Weg des Körpers und über den Weg der Gefühle gehen³⁴. Er musste sich also den Menschen gemein machen, um sie mit seiner leidenschaftlichen Liebe für sich gewinnen zu können. Dass sich Bernhard, der adelige Zisterzienser und Ritter des Glaubens, seinen Gott als einen leidenschaftlichen Liebhaber vorstellte, der mit seiner Liebe den Menschen seinerseits zur Liebe bewegen wollte, dürfte nicht ganz zufällig sein. Schließlich war Bernhard als ein Mensch des 12. Jahrhunderts daran gewöhnt, dass sein eigener Stand im Rahmen einer Vielzahl von Beziehungsstrukturen agierte, die, um wirklich tragfähig zu bleiben, immer wieder sichtbar zum Ausdruck gebracht, mit Leben gefüllt und insbesondere auch emotional gestärkt werden mussten. Dies alles geschah nicht zuletzt an den Höfen der Adligen, wo sich Über- und Untergeordnete begegneten und Gleichrangige immer wieder aufs Neue ihre Nähe demonstrierten und sie auf vielerlei Weise ins Werk setzten. Hier erzählte und sang man im Kontext einer ganz neuen höfischen Kultur³⁵ von jubelnder Freude, von großer Trauer, von blinder Wut, von bohrender Scham, von hilfloser Angst und von quälender Eifersucht. Und natürlich und in erster Linie ging es in der höfischen Dichtung um die unermessliche und häufig auch unerfüllte Liebe³⁶, die ihren Weg aus dem klösterlichen Psalmengesang und

33 Vgl. dazu auch P. Dinzelbacher: 1998, S. 180: »Dies gerade tut aber die Liebe zwischen Gott und Mensch: sie überschreitet die Grenzen, die dem verschuldeten, erbsündebelasteten Menschen gesetzt sind ...«.

34 Gerade an dieser Stelle grenzte sich Bernhard von seinem theologischen Widersacher Abaelard ab, der die Bedeutung der *ratio* betonte. Durch die *ratio* – so Bernhard – könne der Mensch zwar unterwiesen und natürlich auch belehrt werden, aber niemals ergriffen oder zu einem Wissenden werden; vgl. dazu insbesondere Langer, Otto: »Affekt und Ratio. Rationalitätskritische Aspekte in der Mystik Bernhards von Clairvaux«, in: Clemens Kasper/Klaus Schreiner (Hg.), Zisterziensische Spiritualität. Theologische Grundlagen, funktionale Voraussetzungen und bildhafte Ausprägungen im Mittelalter, 1. Himmeroder Kolloquium, St. Ottilien: 1994, S. 33–52, hier S. 44.

35 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 105.

36 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 109–113.

der Interpretation des Hohelied als des Liebesliedes *par excellence* inzwischen wie selbstverständlich an die Höfe der Adligen gefunden hatte³⁷. Man muss sich diese affektiv aufgeladene Kultur des Adels als ein mit allen Sinnen zu erlebendes Ereignis vorstellen³⁸. Gerade das gesungene Lied war besonders gut geeignet, nicht nur einen höchst emotionalen Inhalt zu transportieren, sondern gleichzeitig sowohl die Singenden als auch die Hörenden zu berühren und emotional anzurühren³⁹.

Auf diesem hier nur sehr knapp skizzierten Hintergrund wird hoffentlich ein wenig plausibler, warum Bernhard von Clairvaux das Hohelied als Zeugnis höchst emotionaler Liebeslyrik verstanden und gedeutet hat⁴⁰. Ganz in diesem Sinne zeichnete er Gott als leidenschaftlichen Liebhaber, der alles daran setzte, den Menschen für sich zu gewinnen, um ihn nun seinerseits wieder liebes- und damit beziehungsfähig zu machen. Denn den sinnlichen, fleischlichen Menschen kann die maßlose Liebe Gottes nur bewegen, indem sich Gott diesen Menschen gleich machte und eben genau wie dieser sinnlich und fleischlich wurde⁴¹. Allerdings war die menschliche Fleischlichkeit für Bernhard keineswegs positiv besetzt, im Gegenteil: sie war in seinen Augen zunächst einmal ein sehr bitterer Ort voller Schmerzen und Leiden. Insofern war es nur folgerichtig, dass der Fleisch gewordene Gottessohn, sobald er die menschliche Leiblichkeit angenommen hatte, in letzter Konsequenz eben auch den menschlichen Schmerz erdulden musste. Nirgendwo sonst war der Mensch so unmittelbar menschlich wie in seinem Schmerz und nirgendwo sonst konnte dementsprechend auch der Gottessohn ganz und gar menschlich werden⁴². An einer anderen Stelle, im Kontext einer Predigt in der Karwoche, ruft Bernhard die Hörer dazu auf, sich Christi Mühsal und seine

37 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 105. Vgl. zur Überschneidung von kirchlichen und höfischen Bildungsmodellen auch Jaeger, C. Stephen: »Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter«, in: Philologische Studien und Quellen 167, Berlin: 2001.

38 D. Boquet/P. Nagy: 2018, S. 106: »The musical performances of courtly chant, lyric poems and *chansons de geste*, including their sensory effects, were clearly part of this social representation. Within the moment the community was doubtless a community of feeling, joined by poetic and musical emotion. How can the historian today even grasp, let alone measure, the musical effectivity of courtly lyric, outside of which lies only a truncated human experience?«

39 Vgl. auch Mertens Fleury, Katharina: Leiden lesen. Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Berlin/New York: 2006.

40 Natürlich geht es Bernhard nicht um eine Auslegung des Hohelied als Ausdruck der Liebe zweier fleischlicher Menschen, vgl. dazu auch C. J. Mews: 2018, S. 348.

41 K. Ruh: 2001, S. 234. Vgl. auch O. Langer: 1994, S. 47f.: »Die von Gott angenommene menschliche Natur bildet also die Brücke zwischen Mensch und Gott. Das Elend und Leid des Menschen sind jetzt das Elend und Leid Gottes. Gott lernt durch seine Selbstentäußerung das menschliche Leben per experientiam kennen und versetzt den Menschen in die Lage, mit Gottes Leiden selbst Mitleid zu haben, das bedeutet, affektiven Kontakt zu ihm zu gewinnen.«

42 E. Cohen: 2010, S. 209f. spricht von einer neuen christozentrischen Religiosität, in deren Mittelpunkt der Schmerz steht.

Schmerzen in Erinnerung zu rufen und sie dort auch zu behalten. Weil der Mensch mit Mühsal und Schmerz das Erbe des alten Adam in sich trägt, d.h. Mühsal im Tun und Schmerz im Leiden, musste auch Christus genau das auf sich nehmen und ebenfalls Mühsal und Schmerz erdulden⁴³. Dementsprechend beschrieb Bernhard nicht allein die Passion Christi im engeren Sinn als von Schmerzen und bitterem Leiden bestimmt, sondern schon seine aufreibende Predigtätigkeit, das mühevolle Wandern, die ständigen Versuchungen beim Fasten, die vom Gebet geprägten Nachtwachen und noch vieles mehr⁴⁴. Auch in den Predigten zum Hohelied schilderte Bernhard Christi gesamtes irdisches Leben als ein Leben, das von Not, Erniedrigung, Schmerz und Leiden geprägt war, bis es dann schließlich in der Passion gipfelte:

»... zuerst aus all den Nöten seiner Kindheitstage; dann von seiner harten Arbeit beim Predigen, den Mühen auf seinen Wanderungen, den Nachtwachen im Gebete, den Versuchungen während seines Fastens, den Tränen seines Mitleids, den Nachstellungen während seiner Unterredungen; endlich von seinen Gefahren unter falschen Brüdern, den Schmähungen, dem Anspeien, den Backenstichen, dem Hohnsprechen, den Beschimpfungen, den Nägeln ...«.⁴⁵

Mit seiner sehr emotionalen und suggestiven Sprache wollte Bernhard also etwas bewirken⁴⁶: seine klösterlichen Hörer sollten sich die Nöte Christi in Erinnerung rufen und vergegenwärtigen, sich zu ihm hingezogen fühlen, sich mit ihm und seinem Schmerz identifizieren und sich davon affizieren und erschüttern lassen. Dabei ist es jedoch entscheidend, dass die Hörer selbst schon Leid und Schmerzen in ihrem eigenen Leben erfahren und am eigenen Leib gespürt und erlitten haben. Wem der Schmerz vollkommen fremd ist, der kann eben auch den Schmerz von anderen nicht nachvollziehen und ist damit unfähig, Mitleid – *compassio* – zu empfinden⁴⁷. Wer unerfahren im Leiden ist und kein Bewusstsein von der eigenen

43 Feria IV Hebdomadae Sanctae. De passione domini 11; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 8, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1997, S. 198f.

44 Feria IV Hebdomadae Sanctae. De passione domini 11; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 8, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1997, S. 198f. Vgl. auch Mertens Fleury, Katharina: »Klagen unter dem Kreuz: Die Vermittlung von *compassio* in der Tradition des ›Bernhardstraktats‹«, in: Hans-Jochen Schiewer/Stefan Seeber/Markus Stock (Hg.), Schmerz in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Transatlantische Studien zu Mittelalter und Früher Neuzeit, Göttingen: 2010, S. 143-165, hier S. 144.

45 Super Canticum. Sermo XLIII, c. 3; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 98f.

46 P. Dinzelbacher: 1998, S. 181 spricht davon, dass Bernhard »ein ungemein mitreißendes, in zahlreichen rhetorischen Figuren den Affekt ansprechendes Latein« geschrieben habe.

47 Köpf, Ulrich: »Die Leidenschaften der Seele im Werk Bernhards von Clairvaux«, in: ders., Monastische Theologie und Protestantismus, Gesammelte Aufsätze, Tübingen: 2018, S. 102-140, hier S. 139: »Menschliches Leben lässt sich überhaupt nur verstehen, wenn man sich affektiv

Schwäche und Bedürftigkeit hat – davon war nicht nur Bernhard überzeugt – der verspürt letztlich auch keine echte Gemeinschaft mit der gesamten Menschheit, die unter ihrer durch die Sünde verursachten Schwäche leidet und aus diesem Grunde der liebenden Zuwendung Gottes bedarf⁴⁸. In seinen Predigten bot Bernhard seinen Hörern deshalb eine große Fülle an Möglichkeiten zur Identifikation mit dem leidenden und Schmerz ertragenden Christus an, denn er konnte schließlich nicht davon ausgehen, dass jeder Folterqualen oder die Schmerzen des Kreuzestodes am eigenen Leib erlebt hatte. Doch jeder Mensch seiner Zeit konnte die Nöte eines schwachen Kindes in einer Welt ermessen, die ganz und gar nicht das war, was wir uns heute als kindgerecht vorstellen⁴⁹. Jeder Zeitgenosse Bernhards wusste um das Leid und die Plackerei von harter körperlicher Arbeit, um die Beschwernisse beim Reisen und Wandern auf höchst unsicheren Wegen, auf denen man immer damit rechnen musste, überfallen und ausgeraubt zu werden, um den Schmerz, der von Verrat, Schmähungen und Beschimpfungen verursacht wurde, und nicht zuletzt um die Verletzungen, die Spott und Hohn einem Menschen zufügen konnten. Auch wenn Bernhards Zuhörer oder Leser die Nägel und den Kreuzestod nicht selbst erlebt hatten und deshalb auch nicht unmittelbar nachvollziehen konnten, so wurde es ihnen doch spätestens beim Hören dieser Predigt bewusst, dass sich der Menschensohn bis in die tiefsten Tiefen der menschlichen Existenz, d.h. bis in das körperliche Leiden und den Schmerz, hinein erniedrigte, um den Menschen zu erreichen und wieder liebesfähig zu machen.

Über den Weg der unmittelbaren Erfahrung, des Mitleidens und -empfindens wollte Gott den sündigen und gottfernen Menschen wieder zu sich ziehen. Bernhard sah hier die »Lehrmeisterin Erfahrung«⁵⁰ am Werk, die insbesondere die Mönche dazu anleiten sollte, das Hohelied als Spiegel menschlicher Erfahrung mit-

in die Affekte anderer Menschen versenkt, sich ihnen liebend angleicht und ihre Affekte wie eigene nachvollzieht – also durch Einfühlung, Empathie.

- 48 Barton, Ulrich: *Eleos und Compassio. Mitleid im antiken und mittelalterlichen Theater*, Paderborn: 2016, S. 93.
- 49 Die Erforschung der Kindheitsgeschichte setzt sich noch immer mit dem bahnbrechenden Werk von Philippe Ariès auseinander, der erst im Zeitalter der Renaissance ein Verständnis von Kindheit erkennen wollte. Seither ist die Kindheit ein intensiv beackertes Forschungsfeld, die Literatur dazu füllt inzwischen Bibliotheken; vgl. auch Classen, Albrecht (Hg.): *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Result of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, Berlin/New York: 2005 und Winkler, Martina: *Kindheitsgeschichte. Eine Einführung*, Göttingen: 2017. Zur Darstellung Jesu als Kind vgl. auch Davis, Stephen: *Child Christ: Cultural Memories of a Young Jesus*, New Haven/London: 2014.
- 50 Super Canticum, Sermo VI,3,9; in: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch* Bd. 5, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 108f. Vgl. dazu auch Falque, Emmanuel: »*Expérience et empathie chez Bernard de Clairvaux*«, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005), S. 655-696.

zusingen⁵¹. Denn der Weg der Erfahrung führt vom wörtlichen zum vertieften und geistigen Verständnis dieses göttlichen Liedes, von der menschlichen Körperlichkeit zum Geist und schließlich von Leid und Mitleid zum Heil und zur Freude. Damit war für Bernhard keinerlei Abwertung der Körperlichkeit gemeint, im Gegen teil!⁵² Zum menschlichen Dasein gehörte in seinen Augen insbesondere das Empfinden von Schmerzen, Leid und Mitleid, das ohne die körperliche Existenz vollkommen unmöglich ist. Die Unabdingbarkeit der Körperlichkeit und des Schmerzes berührte für Bernhard aber eben auch sein Gottesverständnis. Wenn nämlich nur derjenige, der selbst den Schmerz und das Leid am eigenen Leib erfahren hatte, in der Lage sein sollte, Mitleid zu empfinden, dann fehlte Gott in seiner Göttlichkeit aber genau dieses Empfinden. Allerdings war dieser Gedanke für Bernhard ausgesprochen schwierig zu denken, denn wie sollte der Vollkommenheit Gottes irgend etwas fehlen oder wie sollte vorstellbar sein, dass der Allwissende irgend etwas nicht wissen sollte? Dementsprechend schwer tat sich Bernhard mit einer plausiblen Erklärung und kam schließlich zu folgendem Ergebnis:

»Er [Christus] nutzte unsere körperlichen Affekte als Öffnungen oder Fenster, damit er als Mensch Gewordener die menschlichen Nöte aus der Erfahrung wisse und mitleidig werde. Das wußte er schon vorher, aber in anderer Weise. Siehst Du ihn das werden, was er schon war, und das erkennen, was er schon wußte, und für sich bei uns nach Spalten und Fenstern suchen, durch die er unser Unheil gründlicher erforschte?«⁵³

Insofern waren Christus als dem Sohn Gottes die menschlichen Nöte, Schmerzen und Leid nicht unbekannt oder etwas grundlegend Neues, doch machte die leibliche Erfahrung für ihn dennoch einen gravierenden Unterschied. Bernhard war ganz offensichtlich der Auffassung, dass sich Gott eben nicht gleichsam mit der Theorie des Menschlichen zufrieden gab, sondern eben auch die Praxis, d.h. die

51 G. Rudy: 2002, S. 47.

52 G. Rudy: 2002, S. 48: »Yet if experience bears us ›upward‹ to the realm of spirit, it is not therefore opposed or distinct from body: Bernard thinks experience is intrinsic to human life in a body«. Vgl. auch Döbler, Marvin: Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel von Bernhard von Clairvaux, Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 2, Göttingen: 2013, S. 108-112 sowie S. 165-181.

53 Super Canticum, Sermo LVI,1; in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch. Bd. 6, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1995, S. 242-245; vgl. dazu auch G. Rudy: 2002, S. 48.

Affekte⁵⁴ und insbesondere den Schmerz und das Leiden um der Menschen willen wirklich erfahren wollte.

»Bernhard gibt zu, dass Gott in seiner Allwissenheit das Mitleid natürlich kannte, sozusagen ›theoretisch‹, aber er habe es auch durch Erfahrung (*experimento*), sozusagen ›praktisch‹ kennen lernen wollen«⁵⁵.

Weil sich Gott ganz auf die Menschen eingelassen hatte, indem er körperlich und zur Erfahrung fähig wurde, um ihnen seine Liebe nahe zu bringen, konnten und können die Menschen nun auch ihrerseits Zutrauen zu ihm fassen. Sie erleben ihn Not und Schmerzen leiden und nehmen ihn schon aus diesem Grund ganz und gar als Menschen wahr, der ihnen ähnlich ist. Mittels ihrer Sinne empfinden sie Mitleid mit seinem Leid und seiner Not, die sie nicht zuletzt mittels der affektiv geprägten biblischen Sprache nachzufühlen in der Lage sind⁵⁶. Gerade die Poesie des Hohelied zielte auf das sinnliche Erleben und das erfahrbar Machen der Liebe Gottes, denn mit diesem Liebeslied wollte Gott die Gefühle der körperlich konstituierten Menschen erwecken und auf den Fleisch gewordenen Christus lenken⁵⁷. Nicht mehr allein durch den Affekt der Furcht und damit aus Angst vor dem endgültigen Gericht, sondern durch das Mitleid mit den körperlichen Schmerzen des ganz und gar Erniedrigten sollten die Menschen Gott erfahren⁵⁸. In der Furcht vor dem gerechten Urteil »schmeckte«⁵⁹ das nichtige und sündhafte Wesen geradezu die Macht Gott und erfuhr damit die erhebliche Distanz zu seinem Gott und Schöpfer⁶⁰. Doch im Schmerz und im Leiden Christi erlebte es auf der anderen Seite eine innige Gottesnähe, die es ihm erlaubte, Mitleid mit seiner Niedrigkeit und Verletzlichkeit zu empfinden.

54 Vgl. auch Köpf, Ulrich: »Die Leidenschaften der Seele im Werk Bernhards von Clairvaux«, in: Christian Schäfer/Martin Thurner (Hg.), *Passiones animae: Die »Leidenschaften der Seele« in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 52, Berlin: 2009, S. 49–90.

55 U. Barton: 2016, S. 93.

56 G. Rudy: 2002, S. 49.

57 K. Ruh: 2001, S. 236.

58 U. Barton: 2016, S. 93.

59 Zu diesem Begriff vgl. auch G. Aerden: 2003, S. 138.

60 Langer, Otto: »Passio und Compassio. Zur Bedeutung der Passionsmystik bei Bernhard von Clairvaux«, in: Gotthard Fuchs (Hg.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf: 1989, S. 41–62, hier S. 46.

5. Auf dem Weg zu einer höheren Form der Gottesliebe

Gerade der Schmerz und das Leiden Christi ließen den Menschen in dieser Empfindung verharren; Bernhard sprach des Öfteren davon, dass die Menschen darin geradezu »wohnen« oder »ruhen« sollten. Offenbar ging es ihm nicht nur um einen kurzen Moment, sondern um ein langsames Bleiben und um ein Auskosten, das der Seele in ihrem Mitleidsschmerz gleichsam die Augen für »eine den ganzen Menschen ergreifende Wahrnehmung Gottes«⁶¹ öffnen sollte. Doch war mit der Erinnerung an das Leiden und der Betrachtung des ganz und gar menschlichen Schmerzes Christi noch keineswegs das Eigentliche erreicht. Vielmehr sollte der Mensch über den Weg der *compassio* mit dem Schmerzensmann lernen, eine ungleich höhere Form der selbstlosen Liebe zu Gott zu üben. Schließlich gelte es den Blick nach vorne und in die Zukunft zu richten:

»Gott paßt sich in seiner Menschwerdung diesem natürlichen, selbstbezogenen Zustand des Menschen an, um diesen zunächst zur fleischlichen, selbstbezogenen Gottes- und Nächstenliebe und dann über diese hinaus zur Gottes- und Nächstenliebe rein um Gottes Willen zu bewegen«⁶².

In der tiefsten Erniedrigung der Menschwerdung – so Bernhard – begegnete und berührte der nunmehr Schmerz leidende Gott den Menschen ganz und gar als einen Menschen; nur auf diesem Weg konnte Gott den körperlichen Menschen überhaupt erreichen. Bernhard ging es dabei ganz explizit nicht um eine rationale Erkenntnis, sondern um ein vertieftes Verstehen, das auf affektiver Teilnahme, d.h. auf der Teilnahme und der Teilhabe an Leid und Schmerz und an Mitleid beruhte. Die Erinnerung und Vergegenwärtigung des Leidens Christi, die *memoria passionis* und die damit verbundene *compassio* dienten ihm als Unterpfand zur Teilnahme an der Herrschaft Christi⁶³. Doch bis dahin sollte es noch ein sehr weiter Weg werden, den Bernhard in seiner Schrift »Wie man Gott lieben soll« (*De diligendo Deo*) mit der mühsamen Besteigung eines Berges verglich. Denn die am Ende zu erreichende höhere Art der Liebe habe gar nichts mehr mit Fleisch und Blut oder mit der menschlichen Körperlichkeit zu tun, weil der Geist angefüllt werde mit göttlicher Liebe und sich das Eigene vollständig in das Göttliche hin auflöse. Doch könne diese Erfahrung äußerst selten im Hier und Jetzt gemacht werden, denn sie gehöre schon nicht mehr zum menschlichen Empfinden, sondern zum himmlischen Leben. Schließlich werde am Ende auch die Seele nach ihrer Ablösung von der Körperlichkeit aufgehoben in die göttliche Ewigkeit⁶⁴. Damit sind dann end-

61 O. Langer: 1994, S. 48.

62 U. Barton: 2016, S. 94.

63 K. Ruh: ²2001, S. 238.

64 *De diligendo Dei X,27-28; XI,30*, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Schriften. Lateinisch-Deutsch Bd. 1, hg. von Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, S. 120-123; S. 124f.

lich auch Mühsal und Schmerz, die an das irdische Leben und die Körperlichkeit des alten Adam gebunden waren, endgültig vergangen.

